

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

مجلة كلية الإلهيات في جامعة بينكول

BINGOL UNIVERSITY
JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY



e-ISSN: 2687-5128

Sayı: 15 | Yıl: 2020/1

Bu dergi **ROZİN** dizin tarafından taranmaktadır.

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), yılda iki kez (25 Haziran/25 Aralık) online yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.

BÜİFD dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ BİNGÖL UNIVERSITY
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY

Sayı: 15, yıl: 2020/1 Issue: 15, Year: 2020/1

e-ISSN: 2687-5128

Sahibi / Owner	Yayın Kurulu / Editorial Board
(Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına)	Prof. Dr. Mustafa AGÂH
(On Behalf of Bingol Universty Theology Faculty)	Prof. Dr. Orhan BAŞARAN
Prof. Dr. Mustafa AGÂH	Doç. Dr. Abdulnasır SÜT
	Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR
Baş Editör/Editor In Chief	Dr. Öğr. Üyesi Nebi BUTASIM
Dr. Öğr. Üyesi Nebi BUTASIM	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şirin AYIŞ
Dil Editörü/Language Editor	Dr. Öğr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY
Arş. Gör. Mehmet ÇAVDAR	Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN
	Dr. Öğr. Üyesi Sahip AKTAŞ
Alan Editörleri/Field Editors	Arş. Gör. Mehmet ÖZTÜRK
Arş. Gör. Mehmet ÖZTÜRK	
Arş. Gör. Ömer TAY	Danışma Kurulu /Advisory Board
Arş. Gör. Sadi YILMAZ	Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi)
Arş. Gör. Fatmatüzzehra YAŞAR	Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi)
	Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Üniversitesi)
Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief	Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN	Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (İbn Haldun Üniversitesi)
	Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN (On Dokuz Mayıs Üniversitesi)
	Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Üniversitesi)
	Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Üniversitesi)
	Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi)
	Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Üniversitesi)
	Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi)
Kapak ve Sayfa Tasarımı	Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN (Fırat Üniversitesi)
R@nin Dijital Tasarım	Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi)
	Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
	Prof. Dr. Hayati AYDIN (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
	Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi)
	Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi)

Yazışma Adresi / Corresponding Adress

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 12000
Merkez/BİNGÖL
Tel: +90 (426) 2160005 -Fax: +90 (426) 2160035

Elektronik posta / e-mail

bingolilahiyatdergisi@hotmail.com

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet ERDEM (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Üniversitesi)
Prof. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Üniversitesi)
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi)
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Nurettin CEVİZ (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Osman TÜNER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Prof. Dr. Ousama EKHTİYAR (Bingöl Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer PAKIŞ (Hakkâri Üniversitesi)
Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Sahip BEROJE (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet KATAR (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi)
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi)
Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ (İstanbul Aydın Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Üniversitesi)

Sayı Hakemleri/Referee Board of This Issue

Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Casim AVCI (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Gassan MURTADA (Siirt Üniversitesi), Prof. Dr. Eyüp Bekir YAZICI (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Kerim BULADI (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR (Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Mustafa KIRKIZ (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Murat DEMİRKOL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Sabri TÜRKMEN (İnönü Üniversitesi), Prof. Dr. Sait UYLAŞ (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Ali KUMAŞ (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Doç. Dr. Aydın TEMİZER (Marmara Üniversitesi), Doç. Dr. Cihat YAŞAROĞLU (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Enes ERDİM (Fırat Üniversitesi), Doç. Dr. Faruk ÖZDEMİR (Sinop Üniversitesi), Doç. Dr. Hasan TANRIVERDİ (Ordu Üniversitesi), Doç. Dr. Harun ÖZÇELİK (Atatürk Üniversitesi), Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Doç. Dr. Kenan AYAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Doç. Dr. Kenan MERMER (Sakarya Üniversitesi), Doç. Dr. Kemal ÖZKURT (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Doç. Dr. İbrahim USTA (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. İsmail YALÇIN (Selçuk Üniversitesi), Doç. Dr. Mithat ESER (Selçuk Üniversitesi), Doç. Dr. Osman DEMİR (Hacı Bayram Veli Üniversitesi), Doç. Dr. Recep GÜN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Doç. Dr. Sezai KÜÇÜK (Sakarya Üniversitesi), Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR (İnönü Üniversitesi), Doç. Dr. Metin PARILDI (Erciyes Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BEDEVA (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Bedri ASLAN (Batman Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Cengiz MURSEL (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ESWED (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Doğan FIRINCI (Sinop Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Fevzi YİĞİT (Nevşehir Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Hamdi TÜRKÖĞLU (Bayburt Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin ÇİFTÇİ (Harran Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mesut SANDIKÇI (Erciyes Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali Bağır (Sakarya Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Emin EREN (Ankara Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÜNERİGÖK (Muş Alpaslan Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer BARLAK (Sinop Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Sahip AKTAŞ (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Recep ERTUGAY (Atatürk Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Umut KAYA (Marmara Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Zarife Şeyma ALTIN (İstanbul Üniversitesi)

EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak 2020 yılının yoğun gündemine rağmen Haziran sayısını tamamlamanın akademik hazzını yaşıyoruz.

2020 Haziran 15. Sayısı yoğun Covid-19 gündeminin arasında yine aynı heyecan ve akademik olgunlukla sürecini tamamlayıp akademik camia ile buluşmayı başarmıştır. Her yeni çalışmada olduğu gibi bu sayıda da özellikle, yoğun gündemin etkisi altında kalsa da, yenilikler, yeni bakış açıları ve yeni bir dünyaya açılan yeni kapıların aralığını görmek ve akademik dünyaya sunmak nasip olmuştur.

Dergimiz 14. Sayıdan itibaren elektronik ortama geçtiğinden dolayı daha önce kısıtlı tuttuğumuz makale sayısını yine nitelik ve akademik süreçlere dikkat ederek bu sayıda arttırmaya karar verdik. Dergimiz ulusal alanda yetkin bir konuma sahip olup uluslararası indekslere de başvurularımız yapılmış ve bu indekslerin dergimizi takip süreci başlamıştır. Çalışmalarımız, dergimizin uluslararası indekslerde taranmasını sağlamaya yönelik olarak devam etmektedir.

Dergi çalışmalarımız içinde bu sayıda Arapça, Türkçe makaleler yer almaktadır. Özellikle 14. sayıdan itibaren yoğun olarak başvurusu bulunan saha çalışmaları gibi çok disiplinli makalelerin dergimizde yer alması dergimize farklı bir hüviyeti de beraberinde getirmektedir. Aynı çeşitlilik ve doğrudan kamuoyunu ilgilendiren çok disiplinli çalışmalar bu sayımız da yer almıştır.

Olabildiğince şeffaf ve hızlı süren çalışmalarımız dergimizin hareket kabiliyet ve alanını genişletmiş, hakemlerimizin ve editörü kurulumuzun da verdiği destek ve çabalarla, dergimiz önceki sayılarda olduğu gibi niteliğini arttırmaya devam etmiştir.

Dergimizin bu sayıdan itibaren uluslararası görünürlüğünü arttırmak amacıyla farklı alanlarda ve dillerde makaleler almayı hedeflemekte ve editör kurulu buna yönelik yoğun çabalarını sürdürmektedir. Uluslararası etik kurallarına bağlı olarak bu sayıdan itibaren kabul edilecek makaleler için dergi yönetim kurulu bazı kararlar alacaktır. Alınacak her yeni karar mutlak surette akademik yazım ve etik kurallar çerçevesinde olup dergiye gönderilecek makalelerin niteliklerini arttırmaya yöneliktir.

Editörü kurulunun yoğun çabaları ile son halini verdiğimiz dergimizin akademik camiaya katkı sağlayacağını umarak, editörü kurulunda yer alan değerli çalışma arkadaşlarımıza, hakemlik görevini icra eden öğretim üyelerine teşekkürü bir borç bilirim.

Dr. Öğr. Üyesi Nebi BUTASIM

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

KLASİK ARAP KRİTİĞİNDE ŞİİRİN MELEKE VE KÜLTÜR İLE İLİŞKİSİ	1
KUR'ÂN'DA KABİR HAYATI	17
MOLLA SADRÂ'DA VÂCİBÜ'L-VÜCÛD'UN İSPATINDA BURHAN-I NEFS	36
TEFSİRDE İHTİLAF SEBEBİ OLARAK MÜŞTEREK LAFIZLAR: KUR' ÖRNEĞİ	50
METİNLERARASILIK BAĞLAMINDA MODERN ARAP ŞİİRİNDE MERYEM FİĞÜRÜ	65
İBN SELLÂM'IN TABAKÂT'I VE ABDÜLKÂHIR CÛRCANÎ'NİN DELÂILU'L-İCÂZ'I ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA	83
TEDLÎS YAPMAKLA İTHAM EDİLEN KÛFELİ RÂVİLER	99
ENSÂR'IN İKTİDAR TALEPLERİNİN REDDİ BAĞLAMINDA HİLÂFETİN KUREYŞİLİĞİ PROBLEMATİĞİ	124
KUR'ÂN SEMÂ'INDA BAYILMA VE ÖLÜME VARAN HÂLLER KONUSUNDA SÛFİLERE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER	145
ARAP EDEBİYATINDA SU'LÛK ŞAİRLERİN ŞİİR TEMALARI	163
NÛH B. MUSTAFA EL-KONEVÎ'NİN EŞREFU'L-MESALİK FÎ'L-MENASİK ADLI RİSALESİ: İNCELEME	192
EMRİN UMÛMİLİĞİ HUSUSUNDA MEZHEBİNE MUHALİF BİR FAKİH EBU'L-YÛSR EL- PEZDEVÎ	219
ARAP EDEBİYATI VE BELAGATI ÂLİMLERİNDEN İBNEBÎ'L-İSBA' EL-MISRÎ	236
SANATIN NE'LİĞİ VE İŞLEVİ	252
ADÂLETE YÖNELİK KUSURLAR KARŞISINDA İMAM MÛSLİM'İN METODU	267
FELSEFENİN FIKHÎ HÜKMÜ FUKAHA'NIN FELSEFEYE BAKIŞI ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME	287
NECİB MAHFÛZ'UN HADRATU'L- MUHTARAM İSİMLİ ROMANININ İNCELENMESİ	304
"EL-BELÂGATU'L-VÂDIHA" ADLI ESERİN DİNİ YÜKSEK İHTİSAS MERKEZLERİ ÖĞRENCİLERİNİN KUR'ÂN'I KERİM-İ ANLAMASINDAKİ ALGILARINA ETKİSİ	324
KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN MESLEKÎ DOYUM DÜZEYLERİ	337
KAFKAS ALBANYASI DEVLETİNİN HİRİSTİYANLIK ÖNCESİ DİNİ İNANÇLARI	357
İSLÂM DÜŞÜNÜRLERİNİN BİLGİ ANLAYIŞI ÜZERİNE EĞİTİMSEL BİR ANALİZ	375

ÇEVİRİ

İSLAM KÜLTÜRÜNÜN ÖNEMİ

394

KİTAP TANITIMI

İSLÂM'IN KLASİK ÇAĞINDA FELSEFE TASAVVURU

401

علاقة الشعر بالقريحة والثقافة في النقد العربي القديم

KLASİK ARAP KRİTİĞİNDE ŞİİRİN MELEKE VE KÜLTÜR İLE İLİŞKİSİ
The Relationship of Poetry to The Ability and Culture in Ancient Arab Criticism

أسامة اختيار

Ousama EKHTIAR

Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı

Prof. Dr., Bingol University, Faculty of Theology, Department of Basic İslamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric

Bingöl / Turkey

oekhtiar@bingol.edu.tr

Orcid ID: 0000-0002-8511-0545

DOI: 10.34085/buifd.724458

Öz

Bu çalışmada, şiirin şairin zihninde ilk canlandığı an bakımından, şiir ile ilgili olarak oldukça ehemmiyetli iki faktör olan meleke ve kültür etmenleri incelenecektir. İlk olarak, giriş mahiyetinde klasik Arap tenkitçilerinin ele aldıkları klasik bir probleme değinilecektir. O da iyi ve kötü şiir meselesidir. Daha sonra bu meselenin, şiirin meleke ve kültür bakımından ele alınmasına nasıl yol açtığı ortaya koyularak kültürün meleke ile ilişkisi iki olgu bağlamında mercek altına alınacaktır. Birincisi, klasik Arap şiirinin seyrini olumsuz yönde etkilemiş olup rivayet üzerine yoğunlaşan ilk şiir ravîleri ile birlikte ortaya çıkmış olan nahl olgusudur. Bu olgu bağlamında, intihal edilen şiirin zuhur etmesinde kültür ve melekelerin rolü ortaya koyularak esas itibariyle rivayet geleneğinin meleke ve kültür etmenlerini şiiri tezyif etmede nasıl kullandığı tespit edilecektir. İkincisi ise olumlu olup şairlerin birbirinden temayüz etmelerinde tesirli olmuştur. Şiirin hem çok hem de kaliteli olması kriterleriyle ilişkili olan fuhûlet olgusu, söz konusu temayüzün bir sonucu olarak neşet etmiştir. Son olarak, meleke ile kültür arasındaki çatışmanın etkileri incelenecek ve bu durumun gerek Emevî gerekse de Abbasî dönemlerinde müteâriz şiir geleneklerinin ortaya çıkmasına nasıl sebebiyet verdiği ortaya koyularak bir dönemden bir diğer döneme fuhûlet kavramının uğradığı delalet değişiklikleri görülecektir.

Anahtar Kelimeler: Meleke, Kültür, Kalite kriteri, Şiirin intihali, Fuhûlet.

Abstract

In this study, we study the two most important factors in poetry when it appears in the mind of the poet, namely: ability and culture. We will begin this study with the classic problem that the classic Arab critics discussed, the problem of good and bad poetry. Then, we show that this problem was a reason for looking at poetry from the point of view of culture and ability, and study the relationship of ability with culture through two examples. The first: It is negative, had an impact on the path of ancient Arabic poetry. It is the phenomenon of plagiarism, that originated with the first poetry novels from the novelists. Through it, we will monitor the relationship of the ability and culture in the emergence of plagiarized poetry, and how the novel has invested the ability and culture in counterfeiting poetry. The second: It is

positive. It had an effect on the differentiation of poets. That distinction was the reason for the phenomenon of activity, which was associated with two parallel criteria: the large number of poetry and its quality. We will examine the effects of that conflict between culture and the ability, which was the cause of the emergence of opposing poetic doctrines in the Umayyad and Abbasid eras. Therefore, we will witness a change in the connotation of the concept of activity from one literary era to another

Keywords: Ability, Culture, Quality standard, Plagiarism, Plagiarized poetry, Activity.

ملخص البحث

ندرس في هذا البحث أهمّ عاملين مؤثرين في الشعر لحظة ولادته في خاطر الشاعر، هما: القريحة والثقافة. سنبدأ البحث بالمعضلة القديمة التي تداولها النقاد العرب الأقدمون، معضلة الجيد والرديء، ثم نبين أن هذه المعضلة كانت سبباً لدراسة الشعر من جهة القريحة والثقافة، ونضرب لعلاقة القريحة بالثقافة مثالين، الأول: سليبي، كان له أثر في مسيرة الشعر العربي القديم، تمثل بظاهرة النحل التي نشأت برواة الشعر الأوائل من أهل الاختصاص، ونرصد من خلالها علاقة القريحة والثقافة بنشوء الشعر المنحول، وكيف استثمر الرؤاه القريحة والثقافة في تزييف الصناعة الشعرية. الثاني: إيجابي، كان له أثره في تميز الشعراء، وذلك التمايز كان سبباً في نشوء ظاهرة الفحولة، التي اقترنت بمعيارين متلازمين هما: الوفرة، والجودة، وسنقف عند آثار الصراع المفتعل بين الثقافة والقريحة الذي كان سبباً في نشوء مذاهب شعرية متعارضة في العصرين الأموي والعباسي، لنشهد تغيراً بعد ذلك في دلالة مفهوم الفحولة من عصر أدبي إلى آخر.

علاقة الشعر بالقريحة والثقافة في النقد العربي القديم

الجيد والرديء وعلاقتهما بالثقافة الشعرية

يُعدُّ قدامه بن جعفر أول من صنّف كتاباً مستقلاً بالنقد، وقد أفاد من معرفته الأدبية التي استمدّها من كبار علماء الأدب السابقين له من الذين تعرّضوا للنقد في دَرَج كُتب الأدب، لكنّ مصنفاتهم لم تستقلّ بدراسة النقد وحده، فجاءت نقودهم شذراتٍ مبعثرةً خلال حديثهم عن الأدب وأخبار الأدباء، كالذي وجدناه لدى ابن قتيبة والمبردٍ وثلعب، ثم هَيَّأ لِقدامه الحكم على جودة الشعر بذوق مستقلّ بالنقد، ونظّر سليم في الأشعار، فاجتهد في أن يقيمه على علمٍ تكون له أصولٌ مفسّرةٌ لتمييز الأشعار والحكم عليها من حيث جودتها، ومضى على ذلك في تصنيف كتابه (نقد الشعر)، وأشار فيه إلى أن غايته الأولى نقد الشعر لمعرفة الجيد من الرديء، وقد ربطَ جيّد

الشعر والرديء بالثقافة المحتاج إليها في نظم الشعر، فقال: "ولم أجد أحداً وضع في نقد الشعر وتخليص جيده من رديئه كتاباً، وكان الكلام عندي في هذا القسم أولى بالشعر من سائر الأقسام المعدودة"¹.

هكذا نشأ بجهود قدامة علم النقد في مُدُونَاتٍ مستقلة به، وصارت له أصولٌ سُكِبَ فيها عظيمُ مدارِ النُّقَادِ المبرزين من بعده، وإن كان النقد العربيُّ أُسْبِقَ من جهود قدامة في البحث عن معيار الجودة في الشعر، فقد ظهرت نماذجه الأولى في الجاهلية وصدر الإسلام والعصر الأموي، غير أن أكثره كان محكوماً بنزعة انطباعية، ومنقولاً بالرواية والمشافهة، كالذي جرى منه في الأسواق الأدبية في الجاهلية، والمجالس الأدبية في صدر الإسلام والعصر الأموي، إذ كانت النزعة الانطباعية فيها تحتكم إلى ضابط الذوق في غيابٍ عن المعايير النقدية الدقيقة، على أن تدعم ذوق الناقد خبرةً طويلة في سماع الأشعار وحفظها في الصدور، فبذلك يُرَجَّحُ الناقد الجيد على الرديء بذوق الفطرة، والثقافة المقيس عليها من المحفوظ في الصدور بالرواية، لكننا لمسنا أحياناً معركةً دارت رحاها بين الناقد الذي احتكم إلى الذوق والثقافة في الحكم على الجودة، والمتلقي الذي احتكم إلى الذوق وحده، حتى إن بعض أهل الذوق لم يلتفت إلى قول الناقد الذي احتكم إلى ثقافته بالشعر في معرفة الجيد من الرديء، فإذا استساع شيئاً من الشعر بالذوق لم يأبه لقول ناقدٍ له بالثقافة، وقد "حكّي أن رجلاً قال لخلف الأحمر: ما أبالي إذا سمعتُ شعراً استحسنته ما قلت أنت وأصحابك فيه، فقال له: إذا أخذت درهماً تستحسنته، وقال لك الصبر في إنه رديء هل ينفعك استحسانك إيّاه؟"²، بذلك نجد نمطين من الذوق في الحكم على جودة الشعر، ذوق العامة، وذوق الخاصة المتمرسين بالنقد، وعلى ذلك كان النقد في مراحل الأولى.

لا يُنكر أن معرفة الجيد والرديء من الشعر في المرحلة النقدية الأولى، من الجاهلية حتى نهاية القرن الثالث الهجري، كانت تقوم على قياس الشعر على غيره، بعرضه على المخزون من الثقافة التي اجتهد النقاد في تحصيلها، مع مراعاة شرط اتقاد قريحة الشاعر، التي من أهم صفاتها الوفرة والجودة، فتلك الوفرة لا تتحقق لها الجودة من غير أن تأخذ نصيبها من الثقافة، حتى صار للشعر الجيد تعظيمٌ في نفوس النقاد في تلك المرحلة النقدية، بما أدركوه من العلاقة الوطيدة بين القريحة والثقافة، فلا يعلو شعراً على غيره من دونهما، ولعل هذا السبب هو الذي جعل بعض النقاد يعزفون عن قول الشعر مع سعة ثقافتهم بأصول نقده، وقد "قيل للمفضل الضبي: لِمَ لا تقول الشعر وأنت أعلم الناس به؟ قال: علمي به هو الذي يمنعني من قوله، وأنشد:

وقد يقرض الشعر البكي لسانه * وتُعبي القواني المرء وهو لبيب"³

¹ قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مطبعة الجواتب، القسطنطينية، ط1، 1302هـ، 2.

² ابن رشيقي القيرواني، العمد في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط5، 1981م، 1: 117.

³ الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، 1420هـ، 1: 123.

هذه الظاهرة لها أسبابها، ولعل أهم تلك الأسباب أن العلم بنقد الشعر لا يقتضي الإحسانَ في نظمه، إذ لا بد لذلك من توافر القريحة، فكما أن الشاعر لا يستوي شعره بالقريحة وحدها، فكذلك الناقد لا يستوي شعره بمعرفة قواعد النظم من دون القريحة التي هي فطرة الذوق الشعري السليم. وقد ظهرت هذه القضية جليةً في فهم النقاد الأوائل للإبداع الشعري، فمعرفة مصادر الإلهام الأدبي لا تجلب الإلهام؛ لأن النظم لا بد له من القريحة، ثم تهذبها المعرفة، ويصقلها العلم بالشعر، غير أن القريحة الشعرية التي تقدح في الشعور هي الفيصلُ بين الشعراء وغيرهم، حتى قيل: "وجدنا رُواة العلم يغلطون في الشعر ولا يضبط الشعر إلا أهلُه"⁴، وهذا ما جعل القريحة مقدّمةً على الثقافة الشعرية، فكأنما القريحة هي روح الإبداع الشعري، وكأنما الثقافة هي الجسم الذي يحملها، ومردُّ الجيّد والرديء إلى ما بين القريحة والثقافة من علاقةٍ لحظةٍ ولادةٍ القصيدة.

نستدلُّ على أهمية الثقافة الشعرية في إبداع النص الشعري من أنّ الشاعَرَ الجاهليَّ أدرك بفطرته أن صهوة الشعر لا تستوي له بالقريحة وحدها، فعمدَ إلى التثقف بالرواية التي تخدم قريحة شعره، تهذيباً لها، كالسيف يثقبه الماهرُ الحاذق كلَّ حين، ليكون طوعاً له عند الحاجة إليه، لذلك لم يفصل الأصمعيُّ بين القريحة والثقافة في قوله: "لا يصير الشاعر في قريض الشعر فحلاً حتى يروي أشعارَ العرب، ويسمع الأخبار، ويعرف المعاني، وتدور في مسامعه الألفاظ... ليستعينَ بذلك على معرفة المناقب والمثالب"⁵ فمن هذا الباب كان كلُّ شاعرٍ راويةً لشاعرٍ، حتى إنّ امرأ القيس -على قدم سبّقه في الشعر- روى لأبي دُواد الإياديّ، كذلك روى زهيرُ بن أبي سلمى لأوس بن حجر وكانا من عبّيد الشعر، وروى الحطيئة لزهير، والفرزدق للحطيئة، وكانت الرواية تعني المشافهة بإدراك المرويِّ عنه، والأخذ عنه مباشرةً، ثم اتّسعت من حيث الدلالة، فصارت تعني حفظ الأشعار من غير المشافهة، وإنما جاء التوسع فيها تحقيقاً للغاية منها، وهي التثقف بأشعار السابقين المُجيدين في مضمار الشعر، وعلى هذا مضت سنة أولئك الشعراء في الاقتداء بغيرهم، حفظاً وفهماً لأشعارهم، ثم تسعفهم السليقة، وتنجدهم القريحة كلما همّ أحدهم بالشعر، وكان مذهب الجاهليين في شعرهم على الطبع أو الصنعة، وكلاهما مردهُ إلى القريحة، ويمتخ من الثقافة، من غير غلُو الثقافة على القريحة في أشعارهم، وإن كنا نذهب إلى أنه من الصعب الفصلُ بين القريحة والثقافة، فعملية الإبداع الشعري معقدة يتشابك فيها العنصران، ولاسيما في الشعر الجاهلي، لذلك نميل إلى الرأي القائل إن أشعار الجاهليين فيها: "الصنعةُ قسّم من فكرة الطبع، ما دامت علماً ومِرانا، كما أن الطبعُ قسّم من الصنعة"⁶، فلا نعدم أن نجد في شعر أحدهم تداخلاً بين الطبع والصنعة، ويبدو لنا أن الفصل بينهما مسألة نظريّة، تُدرّس في محافل النقد، وليست عمليّة ثابتةً خلال النظم أو الإبداع الشعري، وما زال الشاعر

⁴ ابن سلام الجُمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود شاكر، دار المدني، جدّة، 1400هـ، 1: 60.

⁵ ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، 1: 197.

⁶ مجدي أحمد توفيق، مفهوم الإبداع الفني في النقد العربي، هيئة الكتب المصرية، القاهرة، 1992م، 194.

الجاهليُّ يستحضر المتلقي الذي يؤثّر في شعره بالأحكام، حتى تحصل له خبرةٌ حسنةٌ في القول تجري بالشعر مجرى يغلب فيه الطبع، وربما لا تعدم فيه جوانب من الصنعة على تفاوتٍ بين الجاهليين. هذه القضية تبدو غريبةً من جهة دخول الثقافة الشعرية في الطبع والصنعة كليهما، من غير مغالبة الثقافة لهما في أشعارهم، فقد ظهر تيّارٌ آخر من الصنعة التي باتت تجري في شعرهم المصنوع مجرى اليُسْرِ عند النظم، فكأنما تلك الصنعة هي ما يقرب من الطبع؛ لِمَا صار للشاعر من الثقافة بالشعر، وطرائقِ نظمِهِ، ومسالكِ معانيهِ؛ لأجل ذلك وجدنا جانباً لم يستحسنه أكثر النقاد الأوائل من العصر الجاهلي حتى نهاية العصر الأموي فيما يتعلق بالعلاقة بين القريحة والثقافة، نصلحُ عليه بالاستعانة، أي الكتابة المُعينة على تجبير الشعر بالأخذ والنَّظَرِ، فكانت الكتابةُ تقدح في جودة الشعر؛ لأن الثقافة لديهم ينبغي أن تخدم القريحة من طريق الرواية، وما ينبغي للكتابة أن تغالب القريحة، وممَّا يُذكر من ذلك ما كان بين النُّعمان والأعشى الكبير، إذ قال له النُّعمان بن المنذر: لعلك تستعِينُ على شعركِ هذا؟ فقال له الأعشى: احبسنِي في بيتٍ حتَّى أقولَ، فحبسَهُ في بيتٍ، فقال قصيدته التي أولها:

أَزْمَعْتُ مِنْ آلِ لَيْلَى ابْتِكَارًا * وَشَطَّطْتُ عَلَى ذِي هَوَى أَنْ تُزَارَا

وفيهما يقول:

وَقَيَّدَنِي الشُّعْرُ فِي بَيْتِهِ * كَمَا قَيَّدَ الْأَسْرَاتُ الْحِمَارًا⁷

هذا بابٌ من أبواب تلك المناكفة التي كانت بين الثقافة والقريحة في عصرٍ طعَّت فيه الرواية على الكتابة، وبات الشاعر العارف بالكتابة يخفي معرفته بها؛ لأنَّ ذلك يحطُّ من مقياس جودة قريحته في عُرْفِ الجاهليين، بل انتقل هذا إلى غيرهم، واستمر حتَّى أواخر العصر الأموي، فمن شواهد ما عدّه بعضُ النقاد من سَقَطَةِ الشاعر الأمويّ أبي النَّجْمِ العِجْلِيِّ في قوله:

" خَرَجْتُ مِنْ عِنْدِ زَيْدٍ كَالْحَرْفِ * تَخُطُّ رِجَالِي بِحُطِّ مُخْتَلِفِ

تُكْتَبَانِ فِي الطَّرِيقِ لَامَ الْفِ

... قَالَ الصُّوِيُّ وَقَدْ عِيبَ أَبُو النَّجْمِ بِهَذَا، فَقِيلَ: لَوْلَا أَنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ مَا عَرَفَ صَوْرَةَ لَامَ أَلْفٍ وَعِنَاقَهَا"⁸، فكان للارتجال والمشافهة والرواية من الحظوة نصيبٌ عظيمٌ ممَّا تُدار عليه شاعريَّةُ الشاعر في الجاهلية وصدر الإسلام والعصر الأموي، ولم يُستحسن لديهم أن يكون الشاعر كاتباً يغالب قريحته، لذلك قُدِّمَ غيرُ الكاتب في

⁷ ابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، دار الحديث، القاهرة، 1423هـ، 1: 252.

⁸ عبد القادر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1997، 1: 102. تسهيل الهمز في "لام ألف" لضرورة الوزن.

الشاعرية، وهذه المسألة من استهجان الكتابة لتأثيرها في القريحة تكاد لا تظهر في آداب الأمم الأخرى على هذا النحو من الإنكار الشديد⁹، ويعود ذلك إلى إعلاء شأن القريحة لدى شعراء العرب وثقافتهم في تلك المرحلة المبكرة، مع النظر إلى أن القريحة محلُّ المقدرة الفطرية على النظم، وهي مثار الحكم لديهم من غير إهمال لأهمية التنقف بصناعة الشعر التي تزيد في جودة القريحة من طريق الرواية فحسب، وينبغي أن لا تغلّو الثقافة بالشعر، فتطغى على القريحة.

يجب أن نشير هنا إلى أن الفصل بين الثقافة والقريحة لحظة الإبداع الشعري مُحالٌّ؛ لأن مخزون المرويِّ المحفوظ في صدور الشعراء كفيلاً بتداخلهما، والعلاقة بينهما بقيت محلّ جدلٍ لدى كثير من النقاد الأقدمين الذين تطرّقوا لهذه المسألة من وجوه مختلفة أفصّت إلى نشوء علوم ومباحث واصطلاحات نقدية وافرة، فعلى سبيل المثال، كان من نتائج العلاقة بين الثقافة والقريحة ما وجدناه في كتب النقد العربي القديم في باب السرقات، وقد تتبّع النقاد الشعراء في ذلك، فاجتهدوا في معرفة المبتكر من المستلب أو المختلس أو المدلس، وأداروا البحث في تلك المسائل على المعاني والأخيلة في باب السرقات وما شاكلها¹⁰، وما السرقات في أصلها سوى صورة مستهجنة من نتاج تلك الثقافة الشعرية التي تمرّس بها الشاعر، وفُسّر الدافع إليها بالرغبة في الاشتهار بالمعنى البكر والصورة المدهشة، والسبب إليهما، وذلك ضربٌ من تحاسد أصحاب الحرفة فيما بينهم، إذ كانت الرغبة في أن يُنسب الحسن إلى شاعرٍ دافعاً إلى إغفال المأخوذ عن غيره، وإدراجه في نظمه، وكان ذلك على نحوٍ يغفل عنه المتلقي الساذج، ويدركه الناقد المتبصر بالأشعار المستوعب للمجهول الجيد منها، مع المعرفة بخفايا معاني الشعراء من المقلّين والمكثرين، المبرزين والمغمورين، هنا لا تبدو الثقافة الشعرية بريئة من التهمة بما ألبسها الشاعر من لبوس الخفاء، وهذا جانب سلبيّ للثقافة الشعرية؛ لأن سعة الثقافة الشعرية أنتجت ذلك الفساد، فنشأت السرقات، كذلك نشأ نحلُّ الشعر، غير أن الثقافة الشعرية بقيت محلّ اضطرارٍ كلّ شاعرٍ إليها، إذ لا غنى عنها في صناعة القريض، فهي مكمّن تهذيب شعر الشاعر، ومحلّ سقاية قريحته، وبها تُعرف طرائق المعاني، وأسرار الصناعة التي يزداد بها الشعر حسناً، ويندى بها، فيسمو عن الصعّة في سبك المعاني وصناعة الأخيلة.

نحل الشعر وعلاقته بالقريحة والثقافة

سعة الثقافة بشعر الجاهليين مع جودة القريحة الشعرية كانتا سبباً في القدرة على امتطاء صهوة الشعر التي أسعفت بعض الرواة حتى تجرّؤوا على النحل، فصار الراوي يزيد في شعر غيره، أو ينحل عليه ما لم يقل من

⁹ Michael Zwettler, *The Oral Tradition Of Classical Arabic Poetry* (USA: Ohio State University Press, 1978), 99.

¹⁰ للتفصيل انظر: ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، 2: 280.

الأشعار، والتبس الأمر على غير ذي الخبرة، ولم يدرك المنحول، وئبَّه عليه إلا الحاذقُ بالشعر الماهر بعلم التوثيق، وإنما تجرَّأ بعضُ الشعراء على النحل بسبب مقدرتهم على محاكاة الأساليب بالأخذ من معين الثقافة الشعرية التي متَّح منها الشاعر، مع ما لديهم من القريحة الشعرية والفترة المؤهَّلة للنظم، فكان علمُ توثيق الشعر لمعرفة الصحيح من المنحول، وما كان لناحلٍ أن يُقدِّر على النحل لولا استمثارُ العلاقة بين ثقافته بالشعر مع القريحة المُعينة، فكان الراوية منهم يصنع شعراً يكاد يحاكي به لسان المنحول عليه، ثم ينسبُه إليه.

ظهر نحلُ الرواة للشعر فكان مثلاً للصورة السلبية لعلاقة القريحة بالثقافة الشعرية، وكان أبرز من نحل وانتحل من أهل الاختصاص بالرواية حمَّادُ الراوية وخلف الأحمر، وقد استعانا بقريحتهما الشعرية وسعة ثقافتهما بشعر الغابرين لينحلُّوا عليهم أو ينتحلوا قولهم، وهنا نرى من الضرورة أن نضبط الاصطلاح على غير الذي جرى عليه في كثيرٍ من كتب النقد من الاضطراب، فقد اختلط فيها مفهومُ النحل بالانتحال، فدلَّ كلُّ منهما على الآخر، أمَّا في هذه الدراسة فقد قصَّرتنا اصطلاح النَّحْلِ على الشعر يرضعه الراوي، ثم ينسبُه إلى غيره، فينحلُّ عليه ما لم يقل، أو يزيدُ فيما قال، وقصَّدتنا بالانتحال الشعرَ ينسبُه الراوي لنفسه وهو شعرٌ غيره¹¹، فالأوَّل هو البهتان بالكذب على الشعراء، والثاني بائه السرقة، وقد شغلَ الرُّوَاهُ النَّقَادَ بإفسادهم بعضَ شعر الجاهليين، وإنما أعانهم على النحل قرائحهم الشعرية، ومعرفتهم بثقافة العصر الذي نسبوا إليه الشعر المنحول، ومعرفة أسلوب الشاعر المنحول عليه، وأمور أخر مرَّدها إلى جودة قريحة الراوي وسعة ثقافته بالشعر، وقد اجتهد بعضُ أهل الرواية المقترفون للنحل في التعمية على غيرهم بمقاربة الأساليب في الشعر، ومطابقة الأحوال في القصائد المنحولة للزمان والمكان والأيام والحوادث والأخبار، حتى كاد رُدُّ ذلك يُعجز النَّاقِدَ المتبصر بدقائق الأساليب، فإذا أتى أحدُهم بسقطة انكشف حاله، فمن أمثله ما ذكره ابنُ سَلام، قال: "قدم حمَّادُ البصرة على بلال بن أبي بُرْدَةَ، وهو عليها، فقال: ما أطفئني شيئاً، فعاد إليه فأنشده القصيدة التي في شعر الحطيئة في مديح أبي موسى، فقال: ويحك! يمدح الحطيئة أبا موسى ولا أعلم به وأنا أروي شعر الحطيئة، ولكن دَعَّها تذهب في الناس"¹²، وكان أبو موسى جدَّ بلالٍ، فأراد حمَّادُ أن يتخذ له حظوةً عنده، فنحلَّ على الحطيئة قصيدةً له في مدح جدِّه.

كذلك ظهر الانتحال، وهو أن ينسب الراوية من هؤلاء شعراً لنفسه، وهو ليس له، وكان حمَّادُ الراوية أشهر من اقتترف الموبقتين، فنحلَّ وانتحلَّ، فحمَّادُ الذي نحلَّ على الحطيئة وغيره، انتحلَّ أيضاً بعضَ شعر الجاهليين المُحجدين المغمورين، فنسبَه إلى نفسه، فَمِن ذلك ما ذكره أبو الفرج الأصفهانيُّ، قال: "قدم حمَّادُ الراوية على بلال بن أبي بُرْدَةَ البصرة، وعند بلال ذو الرُّمَّة، فأنشده حمَّادُ شعراً مدحه به، فقال بلال لذي الرُّمَّة: كيف ترى

¹¹ في العين: "انتحلَّ فلانُ شعرَ فلانٍ إذا ادَّعاه أنه قائله، ونحلَّ الشاعرُ قصيدةً إذا رُوِيَ عنه وهي لغيره". الفراهيدي، العين، تحقيق إبراهيم السامرائي ومهدي المخزومي، مكتبة الهلال، بيروت، د.ت، (نحل)، 1: 102.

¹² ابن سَلام الجُمحي، طبقات فحول الشعراء، 1: 48.

هذا الشعر؟ قال: جيداً، وليس له. قال: فمن يقوله؟ قال: لا أدري إلا أنه لم يقله. فلما قضى بلال حوائج حمّادٍ، وأجازته، قال له: إن لي إليك حاجة. قال: هي مقضيةٌ. قال: أنت قلتَ ذلك الشعر؟ قال: لا. قال: فمن يقوله؟ قال: بعض شعراء الجاهلية، وهو شعر قديم وما يرويه غيري، قال: فمن أين علمَ ذو الرُّمّة أنه ليس من قولك؟ قال: عرفَ كلامَ أهل الجاهلية من كلام أهل الإسلام¹³، والأصلُ أن ائتلاف القريحة والثقافة لدى الشاعر إنما كان ليصقلَ الأولى بالثانية، لكنه لدى الناحل تعميةٌ لإحداهما وإظهار للأخرى، فيظهر للمتلقي أنه راويةٌ للشعر فحسب، وهو في حقيقة أمره الشاعِرُ الذي اختلق القصيدة، ثمَّ ألحَقها بغيره لأمرٍ لا يأتي من طريق أن ينسبَ ذلك الشَّعرَ لنفسه، فإن تحققت المنفعة من طريق أن ينسبَ شعراً لنفسه انتحلَّ شعراً الآخرين، فيظهر الرّاوي من هؤلاء في لبوس شيطاني، تارةً راوية، وتارةً هو الشاعر، يُعِينه على ذلك قريحة متّقدّة، وثقافة في الشعر مطرّدة، ولا يخفى على الناقد البصير ما يفعله الرّاوية من إفسادٍ للرواية وللشعر بالنحل والانتحال، كالذي اتّضح من أن معرفة ذي الرُّمّة بأساليب الجاهليين وأساليب الإسلاميين هدّته إلى انتحال حمّادٍ.

كذلك كان خلف الأحمر يقول الشعر ويُدخله في دواوين الشعراء، حتى عمي ذلك على كثيرٍ من الناس إلى أن عرفهم إبّاه بعد أن تنسك¹⁴، وإنما أعانه على ذلك ثقافته الواسعة، ومعرفته بطرائق سبك الجاهليين لأشعارهم. هنا نجد أن الثقافة بالشعر كان لها جانبها القبيح من جهة، لكن الثقافة الشعرية التي خدمت الرواية فنحلت وانتحل، لم تُجده نفعاً بثقافة الناقد المتبصر بالشعر، فنجد في كلام النقاد ما يكشفُ تزيُّد الرواة على الشعراء، من مثل قولهم: ومما جُمِلَ عليه، أي: وُضِعَ على لسانه، وكان الأصمعيُّ في مقدمة الذين لاحظوا ظاهرة النحل في الشعر، ومخصَّها في أشعار الجاهليين وغيرهم، يُروى أنَّه لَمَّا ذُكِرَ له المُهلِهل قال: "ليس بفحلٍ، ولو كان قال مثل قوله: أليّلتنا بذي جُشم أنيري، كان أفحلهم، قال: وأكثر شعره محمولٌ عليه"¹⁵ أي: موضوعٌ على لسانه.

وكان ابن سلام شديد التبرُّر بالمنحول من الشعر، شديد التحذير منه؛ لأنَّ المنحول يفسدُ به الاستشهاد، فمن ذلك قوله في شعر حسّان بن ثابت الأنصاري: "وهو كثيرُ الشعر جيده، وقد جُمِلَ عليه ما لم يُجَمَل على أحدٍ، لَمَّا تعاضهت قريشٌ واستبَّت وضعا عليه أشعاراً كثيرة لا تنقَى"¹⁶، ولا نستبعد أن يكون بعض ذلك الشعر المنحول عليه هو مما اتُّهم به بضعف شعره في الإسلام، خلافاً للرأي المختلق المنسوب للأصمعيُّ الذي نقله ابن قتيبة، فقال: "قال الأصمعيُّ: الشعر نكد باؤه الشُّرُّ، فإذا دخل في الخير صُغِف، هذا حسّان فحلٌّ من فحول

¹³ أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، دار الفكر، بيروت، ط2، د.ت، 6: 98.

¹⁴ للتفصيل انظر: السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، 1: 138.

¹⁵ الأصمعي، فحول الشعراء، تحقيق المستشرق توري، تقديم صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1980م، 1: 12.

¹⁶ ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 1: 60.

الجاهليّة، فلمّا جاء الإسلام سقطَ شعرُه¹⁷، ولم يصحّ ذلك عن الأصمعيّ، وقد تفرّد بنسبته إليه ابنُ قتيبة، ولو صحّ لتابعه عليه العلماء من بعده، وما ذكره سوى أبي عبيد البكريّ الأندلسيّ في سمط الآلي¹⁸، وهو من المتأخّرين جدّاً عن ابن قتيبة، ولعله نقلَ ذلك عنه، وأنكر الأستاذ إحسان عباس¹⁹ نسبة القول إلى الأصمعيّ، وذهب إلى أنّه مختلق، ولعلّ ما لمسه ابنُ قتيبة من ضعف شعر حسنّان إنّما مرّده إلى المنحول عليه في ترجيحنا، وليس إلى الإسلام، وقد ثبت قولُ ابن سلام بتزيّد الرواة في شعر حسان ونحلهم عليه، ولم يثبت لنا ما نُسب إلى الأصمعيّ، ومنه يظهر لنا أن الناحلين لم يكونوا جميعاً على قدم المساواة في مطابقة أساليب الشاعر عند النحل عليه، فيكون رده سهلاً من جهة الثقافة بشعر الشاعر، والقياس على ما صحّ من شعره.

أمّا النحل المتمكّن المُلبس فهو نتيجةٌ للقريحة الجيّدة الخفيّة، والثقافة الواسعة بشعر السابقين، وكاننا في متناول الرواة المهرة يُفسدان بهما الشعر، فبات الراوي منهم شاعراً خفياً، يُظهر شاعرِيته حيناً فينتحل، ويخفيها حيناً فينحل، فلا هو في روايته ثقةٌ عدلٌ، ولا هو فيما يدّعيه من الشعر شاعر، فكانت ثقافته بالشعر مفسدةً لِمَا رواه، وكان انتحاله للشعر سرقةً لأشعار غيره، حتى أحدث هؤلاء من الجناية على الشعر ما أحدثوه من طريق استثمار قرائحهم الشعرية وثقافتهم بالشعر، إلى أن تفرّغ العلماء بالشعر إلى ردّ ذلك بتوثيق الأشعار، غير أن ابن سلام رأى قرائح أبناء البادية وأولاد الشعراء أشدّ خُبثاً في تعمية المنحول من نحل الرواة؛ لعلّ مقامهم في الثقافة بالشعر مع قوة القريحة، ولقرب أولئك بالشاعر وصلتهم بثقافته، فاجتمعت لديهم القريحة والثقافة والقراية والمعاصرة، فأعيا نحلهم التّقاد في رده، قال ابن سلام: "وليس يُشكّل على أهل العلم زيادته الرواة، ولا ما وضعوا، ولا ما وضع المولدون، وإنّما عضل بهم أن يقول الرجل من أهل البادية من وُلد الشعراء، أو الرجل ليس من وُلدِهِم، فيشكّل ذلك بعض الإشكال"²⁰.

الفحولة الشعرية وعلاقتها بالقريحة والثقافة

ظهرت صورةٌ أخرى من صور علاقة القريحة بالثقافة في النقد العربي القديم، لكنها ظاهرةٌ إيجابيةٌ، على خلاف ظاهرة النحل السابقة الذكر، هي ظاهرة الفحولة الشعرية، وقد كان الدخول إلى طبقات الفحولة معقوداً بشرطين، أولهما: جودة القريحة المتعلقة بوفرة شعر الشاعر، أي أن يكون شعره الجيد من الطوال، لا المقطعات²¹، ثانيهما:

¹⁷ للتفصيل انظر: ابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، 1: 296.

¹⁸ للتفصيل انظر: البكري، سمط الآلي في شرح أمالي القالي، تحقيق عبد العزيز الميمني، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، 1: 172.

¹⁹ إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي، دار الثقافة، بيروت، ط4، 1983م، 51.

²⁰ ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 1: 46.

²¹ للتفصيل انظر: الأصمعي، فحولة الشعراء، 215.

سعة ثقافته الشعرية، التي بمقتضاها يمكنه أن يدرك أن الجيد في شعره أكثر من الجيد في شعر غيره²²، وهذه الثقافة تهديه إلى معنى مبتكر لم يسبق إليه، وبها تزداد خبرته بصناعة الشعر وأدواته، فيستثمرها على نحوٍ من الفهم لها لم يهتدِ إليه غيرُ أصحاب طبقتة من فحول الشعراء الذين لحق بهم.

إن ارتباط جودة القريحة الشعرية بوفرة شعر الشاعر -بأن يكون شعره قصائد من الطوال الجيدة- ندفع به اتِّهامَ المعاصرين للنقاد الأقدمين بأنهم كانوا أهلَ عنايةٍ بجودة البيت فحسب، من دون جودة القصيدة²³، ولا شك في أن معيار جودة القصيدة لا يتأتى للشاعر من دون ثقافة واسعة بقوانين شعر العرب في المعاني والتصوير وبراعة الاستهلال وحسن التخلص من معنى إلى معنى غيره، والزيادة المبتكرة في المعنى المأخوذ على غير وجه الانتحال، والاهتداء إلى الابتكار ومسالكه، وبما أن كل شاعر ينبغي أن يكون مثقفاً بأشعار السابقين له، فذلك يعني أن هناك منظومة ثقافية تتبّع لها القصيدة لحظة إبداعها، لكن تلك الثقافة الشعرية تخدم القريحة من غير أن تسيطر عليها وتستهلبها، ولا أدل على ذلك من أن الشاعر كما كان يُطلب منه الامتثال إلى هذه المنظومة الثقافية المهيمنة التي تحتكم إليها صناعة الشعر، كذلك يُطلب منه المعنى المبتكر والخيال المُنحج، وعلى قدر المخزون من ثقافته الشعرية، مع تعرُّضه لمثيرات الشاعرية، يقوى شعره، وتنشط قريحته، ويفيض بالنظم الجيد لسانه.

كانت الرواية من وسائل تحصيل تلك المنظومة الثقافية التي يحتكم إليها شعر الشاعر، فكلما كثرت روايته للشعر ازدادت معرفته بضوابطه، فإذا أسعفت الثقافة جودة القريحة استفحل، وقد اتفق على صحة هذه القضية الشعراء والنقاد معاً في العصور النقدية الأولى، لذلك وجدنا أن الرَّاحِزَ رُؤْيَةَ بَنِ الْعَجَّاجِ، وَالنَّاقِدَ يُونُسَ بَنِ حَبِيبِ اشْتَرَطَا لِلْفَحُولَةِ سَعَةَ الرِّوَايَةِ الْمُعَيَّنَةَ لِلْقَرِيحَةِ، فَلَمَّا: "سئل رؤية بن العجاج عن الفحل من الشعراء، قال: هو الرواية. يريد: أنه إذا روى استفحل. قال يونس بن حبيب: وإنما ذلك لأنه يجمع إلى جيد شعره معرفة جيد غيره، فلا يحمل نفسه إلا على بصيرة، وقال رؤية في صفة شاعرٍ:

لقد خَشِيتُ أن تكونَ ساحراً * راويةً مرّاً ومرّاً شاعراً

فاستعظم حاله حتى قرَّها بالسحر"²⁴.

كانت قوة القريحة مقترنة بالقدرة على الوفرة في النظم، فمن نشطت قريحته من الشعراء، وأتى بما لم يأت به غيره، وكان شعره مطوّلاتٍ جيِّدةً، استفحل، بذلك ارتبطت الفحولة في النقد العربي القديم بنشاط القريحة، فإن قصّر الشاعر لم يلحق بالفحول، ولا يُعدُّ فحلاً بالتَّنْفِ الجيِّدة، ولهذا السبب لم يجعل الأصمعيُّ بعض الشعراء في

²² ابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، 1: 252.

²³ انظر: عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، دار الفكر العربي، بيروت، 1992م، 307.

²⁴ ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، 1: 197.

رتبة الفحول، لقصور قريحتهم عن نشاط قرائح الآخرين في الجودة بسبب انعدام الوفرة، وكأنه أراد من الشاعر أن يكون كالبركان، ما إن يهدأ حتى ينشط فيثور، لذلك قال الأصمعي في جرادة بن عَمَيْلَةَ العنزِيّ: "له أشعارٌ تشبه أشعارَ الفحول، وهي قصار"²⁵، والعلّة في ذلك أنه كان مُقْبَلًا، والأصمعيّ أوّل مَنْ ربطَ نشاطَ القريحة بالوفرة، فلمّا سُئِلَ عن أوس بن علفاء المُجَيْمِيّ قال: "لو كان قال عشرين قصيدةً لحقّ بالفحول، ولكنه قُطِعَ به"²⁶، والنّاظرُ في ذلك يلمح معيارَ الوفرة في حسابان المقدرة الشعرية للحاق بالفحول.

كذلك نجد في نقود الأقدمين بروزَ اصطلاحٍ جديدٍ من اصطلاحات الشعر المرتبطة بالثقافة الشعرية في ضبط معايير الفحولة، هو اصطلاح الجودة، مع اشتراط الطول والوفرة السابق ذكرهما. أمّا الجودة فَمَرَدُّها إلى ائتلاف القريحة والثقافة؛ لذلك قال ابن قتيبة في دَرْجِ ذِكْرِه للنابغة الجعدي: "ولا أحسبُ أحداً من أهل التمييز والنظر، نظَرَ بعين العدل وتركَ طريقَ التقليد، يستطيع أن يقدم أحداً من المتقدمين المُكثَرين على أحدٍ إلا بأن يرى الجيد في شعره أكثرَ من الجيد في شعر غيره"²⁷، كذلك فاضلُ النقاد بين أصحاب الطوال المُجيدين، فقدّموا بعضَهم على بعضٍ، وعلى ذلك نجد ابنَ سَلامٍ وضعَ طرفَةً بِنَ العبد في الطبقة الرابعة من الفحول لقلّة شعره على ألسن الرواة، مع أنه قُتِلَ فتيّاً، فإن كَثُرَ شِعْرُ الشاعر، وقَلَّتْ جودُهُ شعرِه كان أشدَّ تأخراً لدى ابن سَلامٍ، حتى إنه جعل أحدَ المُكثَرين، وهو عمرو بن شَاسٍ في الطبقة العاشرة؛ لأنه خالف معيارَ الجودة، ويبدو لنا أن الحكم في ذلك مرَدُّه إلى نشاط القريحة مع سعة الثقافة، ولا تتحقق الجودة من غير حصيلة واسعة وذخيرة عظيمة من المحفوظ في الصدر من الشعر الذي يُصَقَّلُ به ما تملّيه القريحة النَشِيطَةُ، كذلك لا جدوى من قريحة لا تُسَعِفُ ولا تَفَيِّضُ؛ فكان الذي يغرف من بحر أشعرَ من الذي ينحت في صخر، فقد ذُكِرَ أن: "مالك بن الأخطل قد بعته أبوه ليسمع شعر جرير والفرزدق، فسأله أبوه عنهما، فقال: جرير يغرف من بحرٍ، والفرزدق ينحت من صخرٍ. فقال: الذي يغرف من بحرٍ أشعرهما"²⁸، فعلى ذلك تكون الثقافة بالشعر مع نشاط القريحة مؤثراً في الفحولة، من غير أن تغالب الثقافة القريحة فترهقها. أمّا القريحة فتُعين على الفيض، أي الوفرة، وتكون الثقافة مصدراً للجودة، وتقتصر وظيفتها على أن توجّه القريحة وتصقلها من غير عَنَتٍ، فكأنما القريحة ماء النهر المناسب، وكأنما الثقافة المُعِينَةُ مجرى ذلك النهر في الأرض، وحُسْنُ مسالكه فيها.

هذا يقتضي أن معيار وفرة الإنتاج الشعري في النقد العربي القديم لم يكن مقدماً على معيار الجودة، وجودة البيت ليست مقياساً للنظر والعناية من دون جودة القصيدة، إنما يُذكر البيت عندهم في معرض مقارنة معني عند

²⁵ الأصمعي، فحولة الشعراء، 215.

²⁶ المصدر نفسه، 1: 15.

²⁷ ابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، دار الحديث، القاهرة، 1423هـ، 1: 252.

²⁸ الجاحظ، البيان والتبيين، مكتبة الهلال، بيروت، 1423هـ، 2: 80.

شاعرٍ بغيره، وهذه العلاقة المتكاملة بين الجودة والوفرة كانت السبب الذي جعل الأصمعيّ يقف عن الحكم القطعي بإلحاق كعب بن جُعيل بالفحول، فقال: "أظنه من الفحول ولا أَسْتَيْقِئُهُ"²⁹، وهي السبب أيضاً وراء الحكم المشروط الذي دفع الأصمعيّ إلى صرف سلامة بن جندل عن رُكْبِ الفحول، فقال: "لو كان زاد شيئاً كان فحلاً"³⁰، وعلى ذلك كان القياس لديهم.

أما إذا ضُعِفَت القريحة وتوافرت الثقافة نتج من ذلك شعرٌ يَفْضُرُ بصاحبه عن رتبة الشعراء؛ لأن شعره مستحلب مسوق، تعتمل فيه الغفلة، لافتقاره إلى قوة القريحة، فالثقافة بمعرفة موازين الشعر لا تصنع شاعراً، كذلك حفظه للأشعار، إلا أن تجتمع إلى ذلك الحفظ قوّة القريحة، ونشاطها ويقظتها عند كل طارفة، ولذلك يُذَمُّ لدى نُقادهم هذا الضرب من النظم، فيكون به القدح بشعرٍ من اجتمعت لديه الثقافة بالشعر، ولم تجتمع لديه القريحة التي تكون بها المَلَكَة، وتروى في ذلك حكاية طريفة، مفادها أن: "أبا القاسم بن رضوان كاتب العلامة بالدولة المربّية، قال: ذكرت يوماً صاحبنا أبا العباس بن شعيب كاتب السلطان أبي الحسن، وكان المقدم في البصر باللسان لعهدده، فأنشدته مطلع قصيدة ابن النحويّ ولم أنسبها له، وهو هذا:

لم أَدْرِ حِينَ وَقَفْتُ بِالْأَطْلَالِ * ما الفرقُ بينَ حديدِها و البالي

فقال لي على البديهة: هذا شعرٌ فقيه، فقلت له: ومن أين لك ذلك، فقال: من قوله ما الفرق؟ إذ هي من عبارات الفقهاء، وليست من أساليب كلام العرب، فقلت له: لله أبوك! إنه ابن النحوي"³¹، فذلك لأن هزة الشعر والنشوة حين نظمه لا تحصلان بغير القريحة، أما الثقافة فمُهَدَّبَةٌ لها من غير تعسّف.

برزت في الشعر العربي القديم بعد ذلك ظاهرة تتبّعها النقاد بشغفٍ في أشعار بعض الأمويين والعباسيين، ذلك أنه إذا تناولت الثقافة على القريحة، باتت جودة الشعر متنازعا عليها بين النقاد، فيكثر فيه القول، فمنهم من يرفعه، ومنهم من يرغب عنه ويستهجنه، وهذه القضية الجدلية نشأ بها مذهبان في الشعر لكل أنصاره، وهذان المذهبان يختصران نهج من كان ينحت في صخر، ومن كان يغرف من بحر، في عُرفِ النّقد الأموي، أو من كان يُعنى باللفظ، ومن عني بالمعنى في عُرفِ النّقد العباسيّ وما بعده، والحقيقة أن مردّ الخلاف فيهما إلى منازعة الثقافة للقريحة، إذ لا فصل بين اللفظ والمعنى على وجه الحقيقة لحظة إبداع القصيدة، وإن وُجدَ في حقول النقد لغاية تعليمية تحليلية؛ لأنّ الشّاعر لحظة الإبداع يُدرك العمل الشعري حقيقة كاملة، جسداً تنبض في كل عرقٍ منه الرّوح، فلا يستطيع أن يحدّها في طرفٍ واحدٍ، ومن أوضح شواهد تلك المعضلة في العصر الأموي القصّة المنقولة

²⁹ الأصمعي، فحولة الشعراء، 12.

³⁰ المصدر نفسه، 15.

³¹ ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، 2004م، 497.

عن جرير والفرزدق التي أشرنا إليها من قبل، وبها بدأ الصراع في جوهر الإبداع الشعري من جهة القريحة التي تتمثل بالفطرة، والثقافة التي تأتي بالاكْتساب، والعلاقة التي ينبغي أن تكون بينهما، وقد استمرت هذه الفكرة حتى أهدت سعيَ معركة نقدية دارت رحاها بين النقاد، وتمثّلت في النقود المدوّنة في شعر الطائيين العباسيين، فذهب بعض النقاد إلى أن ما صدر من شعر البحري هو نتاج شاعرية شاعرٍ أخذ من الفطرة مجامعها، ومن الثقافة ما يكفي ليشدّب به شعره، في حين مضى أبو تمام وراء نحت المعاني وإعمال ثقافته فيها، والغوص وراءها، فطعت ثقافته على قريحته، فما استحسّن ذلك قوم، واستحسّنه آخرون، ونشأ بين النقاد ذلك الجدل، وأصل هذه المسألة اختلال الميزان بين القريحة والثقافة، غير أن أحسن ما يكون من صور تلك العلاقة بينهما ما كان لطيفاً في درج النظم، لا يخرج بالشعر عن جوهره في مخاطبة الوجدان وإثارة الانفعال، كأنه يأتي من غير إدراك من الشاعر له، حتى قيل: "هل يتحكّم المبدع فيما يبدعه عن وعيٍ ورويٍّ وإرادة؟"³².

إن الجدال في طغيان الثقافة على القريحة لم يكن مقطوعاً به من جهة الاستحسان أو الاستهجان في النقد العربي القديم، كالجدل في شعر أبي تمام من جهة استحسان بعض النقاد له، واستهجان آخرين، لإغاله في طلب المعاني، حتى طغى ذلك على قريحته، لذلك لم يذهب الأمدي في الموازنة بين المذهبين إلى التصريح بالترجيح، لعلّهم باستحالة الإجماع على المسألة، غير أنه أقرّ بحقيقة لا خلاف فيها، وهي أنهما مذهبان في الشعر، على غير نهج السابقين الذين تعصّب كل فريقٍ منهم لطرفٍ، حتى قال الأمدي: "وأفرط المتعصبون لأبي تمام في تفضيله، وقدموه على من هو فوقه، من أجل جيده، وسامحه في رديئه، وتجاوزوا له عن أخطائه، وتأوّلوا له التأوّل البعيد فيه. وقابل المنحرفون عنه إفراطاً بإفراط، فبخسوه حقه، وأطرحوا إحسانه، ونعوا سيئاته، وقدموا عليه من هو دونه"³³، وهكذا بقيت هذه القضية المتمثلة في طغيان الثقافة الشعرية على القريحة مُعلّقة، ومختلفاً فيها في التراث النقدي العربي القديم، ولعلّ هذه المسألة تُردّ إلى تغيير مفهوم الشعر، وما يجب أن يتوافر فيه من ائتلاف العلاقة بين الثقافة والقريحة، فإذا اختل الميزان بينهما نشب الخلاف.

الخاتمة والنّاتج

لاحظنا ممّا سبق في هذه الدراسة أن معرفة جيد الشعر من رديئه كانت أساس النظر في النقد الأدبي القديم، وارتبطت بقياس الشعر على غيره بالثقافة، وكان مصدر تلك الثقافة من الجاهلية حتى نهاية العصر الأموي من طريق الرواية، لذلك عابوا الاستعانة، فكانت الكتابة تُقدح في جودة الشعر؛ لأن الثقافة ينبغي أن تُخدم القريحة من طريق الرواية لا الكتابة، ووجدنا أن سعة الثقافة بشعر الجاهليين مع جودة القريحة الشعرية كانت سبباً في حسارة

³² مصطفى عبده، فلسفة الجمال، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999م، 8.

³³ الأمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1994م، 1: 140.

بعض الرواة على امتطاء صهوة الشعر التي أسعفتهم حتى تجرؤوا على النحل، فصار الراوي يزيد في شعر غيره، فينحل عليه ما لم يقله من الأشعار، وإنما أعانهم على النحل قرائحهم الشعرية، ومعرفتهم بثقافة العصر الذي نَسَبوا إليه الشعر، فبات الراوي منهم شاعراً خَفِيّاً، يُظهِر شاعريته حيناً فينتحل، ويخفيها حيناً فينحل، كذلك أَلْقينا صورةً أخرى من صور علاقة القريجة بالثقافة في النقد العربي القديم تمثّلت في ظاهرة الفحولة الشعرية، وكان النظر إليها مُرَكَّباً بجودة القريجة المتعلقة بوفرة شعر الشاعر، على أن يكون شعره الجيد من الطوال لا المقطعات، مع سعة ثقافته بالشعر، واستنتجنا أن اشتراط جودة القريجة الشعرية بوفرة شعر الشاعر من المطولات الجيدة يُدْفَع به اتِّهام المعاصرين للنقاد الأقدمين بأنهم كانوا أهل عناية بجودة البيت فحسب، كذلك خَلَصْنَا إلى أن منظومة ثقافية قد جرى عليها الشعر العربي القديم في بناء القصيدة، لكنّ تلك المنظومة الثقافية اشترط فيها أن تحدم قريجة الشاعر من غير أن تسيطر عليها فتغالبها، فإذا أسعفت الثقافة جودهُ القريجة استفحل الشاعر، ولهذا السبب لم يجعل بعضُ النقاد جماعةً من الشعراء في رتبة الفحول، لقصور قرائحهم عن نشاط قرائح الآخرين في الجودة بسبب انعدام الوفرة، فلا بدّ من نشاط القريجة مع سعة الثقافة بالشعر التي هي المعرفة بجيد الشعر، وعلى ذلك تكون الثقافة بالشعر مع نشاط القريجة مؤثّران في الفحولة، فإذا تطاولت الثقافة على القريجة باتت جودهُ الشعر متنازعاً عليها بين النقاد، وقد نشأ بسببٍ من هذا صراعٌ بين النقاد في حقيقة جوهر الإبداع الشعري من جهة القريجة التي تتمثل بالفطرة، والثقافة التي تأتي بالاكْتِسَاب، والعلاقة التي ينبغي أن تكون بينهما، واستمرت هذه الفكرة حتى ألهبت سعيّ معركة بين النقاد الأقدمين مرّدها إلى مغالبة الثقافة للقريجة.

المصادر والمراجع

- الأمدي، الحسن بن بشر. الموازنة بين شعر أبي تمام والبحترى. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، 1994م.
 إسماعيل، عز الدين. الأسس الجمالية في النقد العربي. بيروت: دار الفكر العربي، 1992م.
 الأصفهاني، علي بن الحسين أبو الفرج. الأغاني. بيروت: دار الفكر، ط2، د.ت.
 الأصمعي، عبد الملك بن قريب. فحولة الشعراء. تحقيق المستشرق توري. بيروت: دار الكتاب الجديد، 1980م.
 البغدادى، عبد القادر بن عمر. خزانة الأدب ولب لسان العرب. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط4، 1997م.
 البكري، عبد الله بن عبد العزيز أبو عبيد البكري الأندلسي. سمط الآلي في شرح أمالي القالي. تحقيق عبد العزيز الميمني. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
 توفيق، مجدي أحمد. مفهوم الإبداع الفني في النقد العربي. القاهرة: هيئة الكتب المصرية، 1992م.
 الجاحظ، عمرو بن بحر أبو عثمان. البيان والتبيين. بيروت: مكتبة الهلال، 1423هـ.
 ابن جعفر، قدامة. نقد الشعر. القسطنطينية: مطبعة الجوائب، ط1، 1302هـ.
 ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الإشبيلي. المقدمة. تحقيق عبد الله محمد الدرويش. دمشق: دار يعرب، 2004م.
 الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد أبو القاسم. محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء. بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1420هـ.
 ابن رشيق القيرواني، الحسن بن رشيق. العمدة في محاسن الشعر وآدابه. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الجيل، 1981م.
 ابن سلام الجُمحِي، محمد بن سلام. طبقات فحول الشعراء. تحقيق محمود شاكر. جدّة: دار المدني، 1400هـ.
 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. المزهرة في علوم اللغة وأنواعها. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.
 عبّاس، إحسان. تاريخ النقد الأدبي. بيروت: دار الثقافة، ط4، 1983م.
 عبده، مصطفى. فلسفة الجمال. القاهرة: مكتبة مدبولي، ط2، 1999م.
 الفراهيدي، الخليل بن أحمد. كتاب العين. تحقيق إبراهيم السامرائي ومهدي المخزومي. بيروت: مكتبة الهلال، د.ت.

ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم. الشعر والشعراء. القاهرة: دار الحديث، 1423هـ.

Zwettler, Michael. *The Oral Tradition Of Classical Arabic Poetry*. USA: Ohio State University Press, 1978.

KAYNAKÇA

Abbâs, İhsân. *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî*. Beyrut: Dâru's-Sakâfe, 1999.

Abduh, Mustafa. *Felsefetü'l-Cemâl*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2. Basım, 1999.

el-Amidî, Abdulkâsim. *el-Muwazene Beyne Ebi Temmâm ve'l-Buhturî*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1. Basım, 1994.

el-Asma'î, Abdulmelik bin Karîb. *Fuhûletü'ş-Şuarâ'*. thk. C. Torrey. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1980.

el-Bağdâdî, Abdulkâdir. *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbi Lisâni'l-Arab*. thk. Abdusselam Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 4. Basım, 1997.

el-Bekrî, Ebû Ubeyd. *Semtu'l-Âlî Fi Şerhi Emâli'l-Kâlî*. thk. Abdulaziz el-Meymenî. Beyrut:

Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

el-Câhız, Amr bin Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. Beyrut: Mektebetü'l Hilâl, 1423.

el-Cümcümî, İbn Sellâm. *Tabakâtü Fuhûli's-Şuarâ'*. thk. Mahmûd Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1400.

el-Ferâhiydî, Halîl. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. İbrahim es-Samurrai ve Mehdi el-Mahzumi. Beyrut: Mektebeu'l-Hilâl, ts.

İbn Haldûn, Abdurrahman bin Muhammed. *el-Mukaddime*. thk. Abdullâh Derviş. Dimaşk: Dâr Ya'rib, 2004.

İbn Cafer, Kudame. *Nakdü's-Şiir*. Kostantiniye: Matbaatü'l-Cevâib, 1. Basım, 1302.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullâh bin Müslim. *eş-Şiir ve's-Şu'arâ'*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423.

el-İsfahânî, Ebu'l-Farac. *el-Eğânî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, ts.

el-İsfahânî, Râgıp. *Muhâdarâtü'l-Üdebâ' ve Muhâvarâtü's-Şuara' ve'l-Buleğâ'*. Beyrut: Dâru'l-Arkam Bin Ebi'l-Arkam, 1420.

İsmail, İzzüddin. *el-Üsüsü'l-Cemâliye Fi'l-Nakdi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1992.

el-Kayravânî, İbn Reşîk. *el-Umde Fi Mehâsini's-Şiir ve Adâbihi*. thk. Muhammed Abdulhamîd. Beyrut: Dâru'l-Cil, 5. Basım, 1981.

Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman bin Ebu Bekir. *el-Mezher Fi Ulumi'l-Luga ve Envaiha*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Tevfîk, Mecdî Ahmed. *Mefhumü'l-İbdâi'l-Fennî Fi'l-Nakdi'l-Arabî*. Kahire: Hey'etü'l-Kutubi'l-Misriyye, 1992.

Zwettler, Michael. *The Oral Tradition Of Classical Arabic Poetry*. USA: Ohio State University Press, 1978.

KUR'ÂN'DA KABİR HAYATI

Grave Life in the Qur'an

Avnullah Enes ATEŞ

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Bilecik Sheikh Edebali University Faculty of Islamic Sciences Department of Arabic
Language and Eloquence
Bilecik, Turkey
enes.ates@bilecik.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4909-9203
DOI: 10.34085/buifd.691880

Öz

Ölüm ötesi hayata dair bütün bilgiler vahye dayanır. Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) aktardığı bilgiler çerçevesinde ahiret hayatına dair detaylar öğrenilir. Bu nedenle ahiretle ilgili akli çıkarımlarda bulunmak mümkün değildir. Kabir hayatı da nakille bilinebilecek hususlardan olduğundan konuyla ilgili başta Kur'ân'a, sonrasında da sahih hadislere başvurulmalıdır. Kur'ân'da hesap günü ve o günle ilgili anlatıların kabirdeki sorgu ve neticesinde verilen mükâfat ve cezayla çeliştiği ileri sürülmektedir. Amellerin tartılıp insanların cennetlik veya cehennemlik olduklarının öğrenildiği bir hesap günü gelmeden kabirde bunların bilinmeyeceği söylenmektedir. Bu çerçevede Kur'ân'da hesap günü tasvirleriyle hadislerde geçen kabir azabına dair anlatılanların da tezat oluşturduğu ve dolayısıyla ilgili hadislerin kabul edilemeyeceği belirtilmektedir. Bu çalışmada, ortaya atılan iddia sadece Kur'ân ayetlerinden hareketle ele alınmış, Kur'ân açısından kabir hayatına dair hadislerde anlatılanların Kur'ân ile bir çelişki oluşturup oluşturmadığı incelenmiştir. Öncelikle ölüm esnasında insanların kendi sonlarının nasıl olacağını öğrendiklerini anlatan ayetler tetkik edilmiş, sonrasında bu ayetlerin kıyametteki hesap, tartı, amel defterlerinin verilmesi ve diğer hesap günüyle ilgili ayetlerle birlikte nasıl anlaşılması gerektiğine temas edilmiştir. Ayrıca kabir hayatıyla ilgili hadislerde paylaşılan bilgilerin Kur'ân'dan sağlanması yapılmıştır. Neticede Kur'ân'ın bu hadislerde yer alan bilgilerle çelişmediği, aksine ölümle birlikte ahiret hayatının başladığını, diriliş gününden önce sorgu, ödül ve cezanın varlığını desteklediği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tefsir Problemleri, Kabir Hayatı, Kabir Azabı, Ölüm Meleği.

Abstract

All information about life after death is based on revelation. The Qur'an and the Prophet in the framework of information transferred to the details of life hereafter learned. Therefore, it is not possible to make mental inferences about the hereafter. Since the life of the grave is one of the issues that can be known by transportation, firstly the Qur'an and then the true hadiths should be used. In the Qur'an, it is argued that the account of the day and the accounts of that day are in contradiction with the reward and punishment given to the interrogation in the tomb. It is said that they cannot be known in the tomb until an account day comes when the deeds are weighed out and learned that people are heaven or hell. In this context, it is stated that the accounts of the Qur'an and the accounts of the grave punishment in the hadiths are contradictory and thus the related hadiths cannot be accepted. This study will deal with the assertion only from the verses of the Qur'an, and will examine whether there is a contradiction with the Qur'an in the hadiths about the grave life of the Qur'an. First of all, the verses that explain how people learn about their endings during death will be discussed, and then how these verses should be understood along with the verses related to the account of the apocalypse, weighing, deeds and other account day. In addition, the information shared in the hadiths about the grave life will be provided from the Qur'an. As a result, it was seen that the Qur'an does not contradict the information in these hadiths; on the contrary, the

life of the hereafter began with death and supported the existence of queries, awards and punishments before the day of resurrection.

Key Words: Tafsir, Tafsir Problems, Grave Life, Grave Torment, Angel of Death.

GİRİŞ

Kabir hayatıyla ilgili çok fazla rivayet bulunur. Yeniden dirilme günü gelmeden, ölümle başlayan hayatın birçok detayı bu rivayetlerde anlatılır. Rivayetlerin ekseriyeti senet açısından sahih kategorisinde değerlendirilebilecek niteliktedir.¹ Farklı sahabeler tarafından Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen bu yoğunluktaki hadislerin kesin bir dille reddedilebilmesi ancak Kur'ân'ın açık ifadeleriyle çelişmesiyle makul görülebilir. Aksi takdirde bilimde keyfilik baş gösterir. Kaldı ki Allah Resulünün (s.a.v.) sözleri Müslümanlar için Kur'ân'dan sonra ikincil kaynak niteliğindedir. İsnadında sorun olmayan bu sözlerin usul dışı birtakım gerekçelerle reddi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şahs-ı manevisine bir saygısızlık sayılır.² Ne var ki bazı araştırmacılar, insan hayatının dünya ve ahiretle sınırlı olduğu, Kur'ân'da bu iki hayatın dışında bir üçüncü hayattan açıkça bahsedilmediği, hesabın ahirette diriltildikten sonra verileceği, mükâfat ve azabın ancak hesaptan sonra olacağı,³ aksi takdirde Kur'ân'da detaylı olarak anlatılan hesap, mizan, amel defterinin verilmesi gibi olayların değerini yitireceği gibi gerekçelerle kabir hayatına dair rivayetleri kabul etmemektedirler.⁴ Kabir hayatıyla ilgili bazı rivayetlerin Kur'ân'ın bazı ayetleriyle çeliştiğini öne sürerek tümünden bir kabir yaşamını inkâra gitmektedirler.⁵

Bu çalışmanın amacı Kur'ân ayetlerinin kabir hayatına dair anlatılanlarla çelişki içermediğini, kıyametteki hesaptan önce ölen tüm insanların nasıl bir sonla karşılaşacaklarını öğrendiklerini Kur'ân'ın anlatımı üzerinden göstermektir. Ayrıca bu çalışmada ahiretle, o gündeki hesap ve mizanla ilgili anlatıların insanların akıbetlerinin o günde belli olacağı gibi bir algı oluşturduğu ancak bu algının Kur'ân çerçevesinde doğru olmadığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Kabir hayatına, kabir azabına, kabirde sorgu ve suale dair klasik ve modern kitap ve makale türü çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda genellikle deliller çerçevesinde savın ispatına gidilmiştir. İnkâr edenler belli ayetlerden hareket ettikleri gibi kabul edenler de belli ayetleri ve ilaveten hadisleri iddialarına dayanak yapmışlardır. Bu çalışma ise öncelikle Kur'ân'ın ahiretle ilgili anlatılarının kabir hayatına dair ileri sürülenlerle çelişmediğini göstermeye odaklanmıştır. Özellikle de hesap, tartı, amel defterlerinin verilmesi gibi anlatıların, insanların ahiretteki kalıcı yerlerinin o günde belli olacağını göstermek için olmadığını merkeze almaktadır. Bu yönüyle makalenin özgün olduğu kanısındayız.

¹ Sadece kabir azabıyla ilgili Beyhakî (ö. 458/1066) 240 rivayeti bir araya getirdiği *İsbâtu 'azâbi'l-kabri ve suâli'l-melekeyn* isimli eseri derlemiştir. Tüm bu rivayetlerdeki ortak payda, mahşerden önce ölüm ile başlayan bir hayatın varlığı ve bu hayatta azabın olduğudur. İlgili rivayetleri incelemek için bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *İsbâtu 'azâbi'l-kabri ve suâli'l-melekeyn*, thk. Şeref Mahmûd el-Kudât, (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1405/1985), 1-136.

² Nurullah Aydeniz, "Saygı Değeri Bakımından Kur'ân'da Öne Çıkan Hususlar", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/16 (2019), 104.

³ Metin Özdemir, "Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış", *İslamiyat*, 5/3 (2002), 155-168.

⁴ Mehmet Okuyan, *Kur'ân'a Göre Kabir Azabı*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 175.

⁵ Okuyan, *Kur'ân'a Göre Kabir Azabı*, 138.

Çalışmada üç alt başlıkla konu incelenecektir. İlk başlıkta ölüm esnasında gerçekleşenler Kur’ân ayetlerinden referans verilerek anlatılacak, ikinci başlıkta hesap gününe dair ayetler zikredilecek, son başlıkta da kabir hayatını reddedenlerin Kur’ân’dan ileri sürdükleri argümanlar tetkik edilecektir. İlk başlık altında ölen her insanın ölüm anında kendi kalıcı sonunu öğrendiği, hesaba çekilmeden nereye gideceğini gördüğü, ölümlerle birlikte cezalandırma ve mükâfatlandırmanın başladığı gösterilmiş olacak ve böylelikle kabir hayatını inkâr edenlerin en büyük argümanı olan hesap gününden önce, kişinin akıbeti belli olmadan ceza veya mükâfatlandırma olamayacağı savının zayıflığı gösterilmiş olacaktır. İkinci başlıkta ise ölüm ile insanların akıbetlerini öğrendiği gerçeği ortadaysa neden hesap gününe, mizana, amel defterlerine, tanıklara ihtiyaç duyulduğu sorusuna cevap verilecektir. Bütün bunların, Allah’ın zerrece kullara haksızlık yapmadığını göstermek, kullar tarafından inkâr edilen amellerin hepsine gösterilmesiyle akla gelebilecek muhtemel bir haksızlık düşüncesini bütünüyle ortadan kaldırmak için olduğu ifade edilmeye çalışılacaktır. Son başlıkla da kabir hayatını -ya da buna berzah âlemi veya ölüm ile başlayan hayat diyelim- reddedenlerin Kur’ân’dan sundukları argümanların indi mülahazalar olduğu, hiçbir surette nakle doğrudan dayanmadığı, bu çıkarımların ayetlerin asli anlamından çıkarıp tevillerle bu şekilde bir sonuca varıldığı kanıtlanacaktır.

1. Kur’ân’da Ölüm Esnasına İlişkin Ayetler

Kabir hayatının olmadığını, yani kabirde sorgulama ve neticesinde azap etme veya mükâfatlandırma olmadığını ileri sürenler genel anlamda ahiretteki hesaplaşmaya dair ayetleri delil olarak ileri sürmektedirler.⁶ Bu başlık altında insanın ölüm esnasında karşılaştığı anlarla ilgili Kur’ân’da geçen ayetler ele alınacaktır. Bu ayetler ahiretteki hesap öncesinde insanların kendi varacakları sonu öğrendiğini göstermesi açısından önemlidir. İlgili ayetlerden bazıları şunlardır:

وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَقَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةَ يَصْرُخُونَ وَجُوهَهُمْ وَأَدْبَارُهُمْ وُدُّوهُمَا عَذَابَ الْحَرِيقِ

“Meleklerin, inkâr edenlerin yüzlerine ve sırtlarına vurarak ve ‘yakıcı azabı tadın’ diyerek canlarını aldıklarını bir görseydin!”⁷

Ayette Allah Teâlâ inkâr eden insanların canlarını meleklerin nasıl aldığından bahsediyor. Buna göre melekler inkârcıların yüzlerine ve sırtlarına vurmaya, üstelik cehennemlik olduklarını, yakıcı azaba gireceklerini ölüm esnasında onlara söylemektedirler.⁸ Bu esnada gerçekleşen bu olayın dünya gözüyle görülemeyeceği, dolayısıyla ilgili cezalandırmanın fiziksel bedene olmadığı da zımnen anlaşılmaktadır. Zira ayette Hz. Peygamber’e (s.a.v.) hitaben “bir görseydin” denilmek suretiyle olayın fiziki gözlerle görülemeyecek boyutta olduğuna işaret edilmiştir. Ayette zikredilen kâfirlere bu azap ölümlerle birlikte başlamaktadır. Hâlbuki daha bu insanlar hesaba çekilmemiş, amelleri ahiretteki adalet terazilerinde tartılmamıştır.

الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُم الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

⁶ Bu ayetler ve bunlarla ilgili yorumlar hakkında geniş bilgi için bkz. Muzaffer Öztürk, “Kur’ân-ı Kerim’e Göre Kabir Azabı Yok mu?”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8/1 (Haziran 2008), 253-271.

⁷ el-Enfâl 8/50.

⁸ Benzer bir ayet için bkz. el-En`âm 6/93.

“Onlar, meleklerin ‘Selam olsun size! Yapıyor olduklarımızdan dolayı cennete girin’ diyerek canlarını temiz olarak aldığı kimselerdir.”⁹

Bu ayette Allah’tan sakınan kimselerin ölüm esnasında ne ile karşılaştıkları anlatılmıştır. Melekler Allah’tan korkan bu kimselere selam vermekte ve cennete gireceklerini o anda müjdelemektedirler. Bu kimseler de henüz bir hesaba çekilmemiş, amelleri mizanda tartılmamış, defterlerini görmemiş oldukları halde cennete gireceklerini öğrenmişlerdir.

قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ

“Ona ‘Cennete gir’ denildi. O da ‘Keşke kavimim rabbimin beni ne sebeple bağışladığını ve ikram edilenlerden kıldığını bilselerdi’ dedi.”¹⁰

Bu ayet-i kerimeler, Kur’ân’da “Kasaba” olarak ifade edilen¹¹ ve tefsirlerde Antakya olduğu söylenen¹² yerleşim yerinde, o yerleşim yerine gelen elçilerin davetine icabet eden kimseden bahseder. Bu kimsenin isminin Habib olduğu söylenmiştir.¹³ Gelen elçilere iman etmiş, kasabasındaki diğer insanların da iman etmeleri için çaba sarf etmiştir. Ahalisini uyarılmış, elçilerin davetine uymalarını onlardan istemiştir.¹⁴ Ne var ki bu inançlı kimseyi kasaba ahalisi öldürmüştür.¹⁵

Yukarıdaki ayet ölümü esnasında bu inançlı kimsenin karşılaştığı durumu anlatır. Buna göre öldüğü an kendisine ‘Cennete gir’ denilmiştir. Yine bu kişi rabbi tarafından bağışlandığını ve kendisine ikramlarda bulunulduğunu kavminin de bilebilecek olmasını temenni etmiştir. Ayet-i kerimler açıkça ölen bir insanın daha o anda ahirette varacağı yeri öğrendiğini, kendisine ikramlarda bulunulduğunu göstermektedir.

إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَفْهَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهَى أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ نُزُلًا مِنْ غَفُورٍ رَحِيمٍ

“Şüphesiz ki ‘Rabbimiz Allah’tır’ deyip istikamet gösterenlerin üzerine melekler iner ve ‘Korkmayın, hüznlenmeyin ve vaat olunduğunuz cennetle sevinin! Biz dünya hayatında da ahirette de sizin dostunuzuz. Orada sizin için canlarınızın çektiği her şey ve yine orada sizin için istediğiniz her şey olacak. Çok bağışlayan ve merhamet edenden bir ikram olarak’ derler.”¹⁶

Ayette bahsedilen niteliklere sahip kişilere meleklerin ineceğinden haber verilmektedir. Bu meleklerin söyleyecek oldukları sözlere bakılırsa bu hadisenin dünyada cereyan ettiği açıktır. Zira melekler “Biz dünyada da ahirette de sizin dostunuzuz” demektedirler. Hem dünyada hem de ahirette dost olacaklarını bildiren bu meleklerin ölüm esnasında geldikleri

⁹ en-Nahl 16/32.

¹⁰ Yâsîn 36/26-27.

¹¹ Yâsîn 36/13.

¹² Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme, (Beyrut: Dâru Taybe, 1420/1999), 6/568.

¹³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 20/503-505.

¹⁴ Yâsîn 36/20-25.

¹⁵ Ebû Muhammed Muhyissünne el Hüseyin b. Mes'ûd Muhammed el-Ferrâ el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000), 4/11.

¹⁶ Fussilet 41/30-32.

söylenmiştir.¹⁷ Nitekim geride zikredilen en-Nahl ve Yâsîn surelerindeki ilgili ayetlerde meleklerin ölüm esnasında iman edenlerle konuştukları zikredilmişti. Bu ayette de bu konuşmanın biraz daha detayı verilmiştir. Bazı müfessirler de meleklerin bu sözlerinin üç yerde; ölüm anında, kabirde ve dirilme anında olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁸

Ayette görüldüğü üzere zikri geçen kimseler öldükleri esnada cennetlik olduklarını, orada nimetlere gark olacaklarını öğrenmektedirler. Henüz hesabın ve tartının gerçekleşmediği bir anda bu kimseler nereye varacaklarını bilmektedirler.

فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا مَكَرُوا وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ

“Bunun üzerine Allah onu, onların kurmuş olduğu kötülüklerden korudu ve Firavun hanedanını azabın kötüsü kuşattı. Sabah akşam ateşe sunulacaklar. Kıyamet koştığı günde ‘Firavun hanedanını azabın en şiddetlisine sokun’ denilecek.”¹⁹

Firavun hanedanından bir adamın iman ettiği ve imanını gizleyerek onlara tebliğde bulunduğu Kur’ân’da el-Mümin suresinde anlatılır.²⁰ Ne var ki Firavun ve adamları bu mümin kişiye inanmamışlardır. Allah Teâlâ bu kişiyi Firavun’dan korumuş, Firavun, kendisine muhalif davrananlara yaptığı herhangi bir kötülüğü bu kişiye yapamamıştır.²¹

Ayet-i kerimenin konuyla ilgili kısmı, Firavun ve adamlarının kıyamet kopmadan, mahşer toplanmadan azaba duçar olduklarından bahsetmiş olmasıdır. Ayette açıkça Firavun ve adamlarının kıyamet kopmadan sabah akşam ateşe sunulacakları anlatılmaktadır. Buna göre bu kimseler de hesap ve mizan kurulmadan cehennemlik oldukları bilinen kimselerden olmuşlardır.

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

“Melekler, canlarını kendilerine zulmederken aldığı kimselere ‘Ne haldeydiniz?’ diyecek, onlar da ‘Yeryüzünde zayıf bırakılan kimselerdendik’ diyecekler. Bunun üzerine melekler ‘Allah’ın arzı geniş değil miydi de hicret etmediniz?!’ diyecekler. İşte onlar sığınmaları cehennem olan kimselerdir. Ne kötü varış yeridir o!”²²

Ayet-i kerimenin nüzulüyle ilgili farklı anlatılar zikredilmektedir. Bedir savaşında müşriklerin safında bulunan münafıklar hakkında indiği söylenmiştir. Bu kimselerin canını melekler alırken ayetteki bahaneyi ileri sürmüşlerdir. Bir diğer görüş ise ayetin Mekke’de Allah Resulüne (s.a.v.) iman eden kimseler hakkında nazil olduğudur. Bunlar Hz. Peygamber (s.a.v.) ile hicret etmemiş, Mekke’de kalmışlardır. Müşrikler Bedir savaşına çıktıklarında bunlar da

¹⁷ Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârîzmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf`an hakâiki gavâmidü't-Tenzîl ve`uyûni'l-ekâvîli fi vucûhi't-te`vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-`Arabî, 1407/1987), 4/199.

¹⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur`âni'l-`azîm*, 7/177.

¹⁹ el-Mümin 40/45-46.

²⁰ İlgili ayetler için bkz. el-Mümin 28-44.

²¹ Allah Teâlâ’nın bu mümin kulu nasıl koruduğuna dair tefsirlerde farklı rivayetler bulunur. Sonuç olarak ayette açıkça Allah Teâlâ’nın bu kişiyi Firavun’dan koruduğu ifade edildiğinden, ne şekilde koruduğu çok önem arz etmemektedir.

İlgili ayet için bk. el-Mümin 40/45. Tefsirlerdeki mümin kulun Firavun’dan nasıl korunduğuna ait rivayetler için bk. Taberî, *Câmi`u'l-beyân*, 21/394-395.

²² en-Nisâ 4/97.

onlarla çıkmışlar, Müslümanların sayıca azlığını gördüklerinde Allah Resulü (s.a.v.) hakkında şüpheye düşmüşlerdir. Savaşta öldürülürken de meleklerle ayetteki zikredilen ifadeleri söylemişlerdir.²³

Ayetin zahirinden bu kimselerin ölüm esnasında hemen melekler tarafından sorgulandığı açıkça anlaşılmaktadır.²⁴ Bu da kıyametteki hesaptan önce sorgulamanın olduğunu ve burada ölen kişilerin ahirette varacakları yeri öğrendiklerini gösterir.

فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ

“Melekler yüzlerine ve arkalarına vurarak onların canlarını aldıklarında (halleri) nice olacak?!”²⁵

Hidayet kendilerine iyice anlatıldıktan sonra hidayete sırtlarını çeviren, şeytanın kendilerini ayarttığı ve Allah’ın indirdiklerinden hoşnut olmayanlara gizliden bazı konularda itaat sözü veren²⁶ ehl-i kitabın veya münafıkların ölüm esnasında yaşayacakları durum bu ayette anlatılmaktadır.²⁷ Benzeri anlatılar diğer sure ve ayetlerde de olmuştur. Ölüm esnasında melekler azaba başlamakta ve bu kimselerin varacakları son yer bilinmektedir.

حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ

“Onlardan birine ölüm geldiğinde ‘Rabbim! Beni döndürünüz! Terk ettiğim dünyada salih işler yapacağımı umuyorum’ der. Asla! Söyledikleri geveleyip durdukları birtakım sözlerdir. Onların ardında yeniden diriltilecekleri güne kadar bir engel vardır.”²⁸

Müşriklerin ölüm esnasında pişmanlık duyacaklarının,²⁹ tekrar dünyaya dönmek isteyeceklerinin, yapmayı terk ettikleri şeyleri dünyaya tekrar döndürülmeli halinde yapacaklarına dair söz vereceklerinin anlatıldığı bu ayet de ölümle birlikte insanların ebedi konaklarının neresi olduğunu öğrendiklerine dair bir delil teşkil etmektedir.

Ölüm esnasında müşriklerin ifade ettikleri bu temenni genel bir anlamı ifade etmektedir. Bir başka ayette ise infakta bulunmayan kimselerin ölüm esnasında pişmanlık duydukları, sadaka dağıtmak ve salih kimselerden olmak için ecellerinin tehir edilmesini istedikleri anlatılır.³⁰ Bu, insanların neyi yapıp yapmadıklarının farkında olduklarını ifade etmesi açısından önemlidir.

Ayrıca ayet-i kerime dünyaya geri dönmenin mümkün olmadığını, yeniden dirilme gününe kadar bunu engelleyen bir perdenin olduğunu belirtmektedir. Bu engel ayette “berzah” olarak isimlendirilmiştir. Buradan hareketle ölüm ile yeniden diriltilme arasında geçen yaşama “berzah alemi” denilmiştir.³¹ Bu “kabir hayatı” da denilen bir süreci ifade eder. Bu isimlendirmenin Kur’ân’da açıktan olması ya da olmaması fiili durumu değiştirmemektedir.

²³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî es-Semerkandî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk. Mecdî Bâselûm, (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1426/2005), 3/334-335.

²⁴ Beğavî, *Me’âlimu’t-Tenzîl*, 1/685.

²⁵ Muhammed 47/27.

²⁶ Muhammed 47/25-26.

²⁷ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî en-Nisâbüri, *el-Keşf ve’l-beyân `an tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Tâhir b. Âşûr, (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1422/2002), 9/37.

²⁸ el-Mü’minûn 23/99-100.

²⁹ Taberî, *Câmi`u’l-beyân*, 19/69.

³⁰ el-Münâfikûn 63/10.

³¹ Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, 7/494.

Buraya kadar zikredilen ayetlerden anlaşıldığı üzere ölüm ile yeniden diriliş arasında yaşanan bir dönem olduğu ve bu dönemde azabın da mükâfatın da sorgunun da gerçekleştiği Kur'ân'ın ifadeleriyle sabittir. Dolayısıyla bu ara sürece "kabir hayatı" veya "berzah alemi" denilmesinde hiçbir sakınca bulunmamaktadır. Yine dünya ve ahiret hayatı olarak yaşam ikiye ayrıldığında ikinci yani ahiret yaşamının ölüm ile başladığı söylenir. Bu açıdan hayatın ikiye sınırlı olduğu gerekçesiyle ölüm ile başlayıp yeniden dirilişe kadar geçen süre yok sayılamaz. Bu evreyle ilgili itirazlar ve bu itirazların tetkiki son başlıkta ele alınacaktır.

Bu zikredilen ayetlere ilaveten helâk edilen kavimlere de değinmek gerekir. Zira bunların canları azap ile alınmış ve onlar yanlış yolda olduklarını öğrenip kalıcı sonlarını görmüşlerdir. Aşağıdaki ayetler genel anlamda helâk edilen tüm topluluklarla ilgili bilgi sunmaktadır:

وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ فَلَمَّا أَحْسَبُوا أَنَّ سَنًا بِأَسَنًا إِذَا هُمْ مِنْهَا يُرْكَضُونَ لَا تَرْجِعُوا وَارْجِعُوا إِلَىٰ مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسَاكِينِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْأَلُونَ قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّىٰ جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ

"Zalim olan nice kasabaların kökünü kazıdık da ardından başka kavimler inşa ettik. Azabımızı hissettiklerinde birden yerlerinden kaçtılar. 'Kaçmayın! Refaha erdirildiğiniz yaşama ve meskenlerinize dönün; belki sorulursunuz' (denildiğinde); 'Yazıklar olsun bize! Gerçekten biz zalimlerden olmamız!' dediler. Bu çağrışmaları kendilerini biçilmiş, sönmüş bir hale getirinceye kadar devam etti."³²

Bu ayetlerde helâk edilen kavimlerin kendilerinin zalim olduklarını anladıkları anlatılmaktadır. Ölümleri esnasında sonlarının ne olduğunu öğrenen bu topluluklara melekler azap etmektedirler. Hâlbuki henüz hesap, tartı ve amel defterleri gösterilmemiştir!

Zikredilen ayetler çerçevesinde ölen insanların öldükleri anda mükafat veya ceza ile karşılaştıkları, ahirette varacakları kalıcı yerin neresi olduğunu öğrendikleri, meleklerin bunları sorguya çektikleri sarih olarak anlaşılmaktadır. Bu ayetlerin ifade ettiği anlamlar, ahiret günü ve kıyamet koştuktan sonra mahşerde olacaklarla ilgili Kur'ân'da yer alan diğer ayetlerle nasıl uyumlu olacak şekilde yorumlanabilir? Hesap günü anlatıları, tartı, tanıkların dinlenmesi, amel defterlerinin kişilere gösterilmesi ve diğer detaylar görünürde bu başlıkta zikredilenlerle gelişmektedir. Zira kıyamet günü ve hesap günüyle ilgili anlatılar insanların varacakları yeri hesap günündeki hesaptan sonra öğreneceğini düşündürmektedir. Bir sonraki başlıkta hesap günü anlatıları ve bunların nasıl anlaşılması gerektiği işlenecektir.

2. Kur'ân'da Hesap Günüyle İlgili Âyetler

Hesap gününün öncesinde kıyametin kopacağı ve kâinatta muazzam bir kaosun olacağı Kur'ân'da anlatılır. İlgili bazı ayetler şöyledir:

إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ وَإِذَا النُّفُوسُ رُوِّجَتْ وَإِذَا الْمُؤُودَةُ سُيِّتَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أُخْضِرَتْ

"Güneş dürüldüğünde; yıldızlar söndüğünde; dağlar yürütüldüğünde; doğuracak develer başıboş bırakıldığında; yabani hayvanlar toplandığında; denizler kaynatıldığında; insanlar (amellerine göre) eşleştirildiğinde; diri diri gömülen kıza hangi suçundan dolayı öldürüldüğü

³² el-Enbiyâ 21/11-15.

sorulduğunda; defterler ortaya serildiğinde; gökyüzü sıyrılıp açıldığında; cehennem harlatıldığında; cennet yaklaştırıldığında; kişi neler yaptığını öğrenmiş olacaktır.”³³

إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ عَلِمْتَ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ

“Gök yarıldığında; yıldızlar dağılıp saçıldığında; denizler yükselip birbirine katıldığında; kabirlerin altı üstüne getirildiğinde; her insan dünyada neleri yaptığını, neleri de yapmadığını bilecektir.”³⁴

إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ

“Gök yarıldığında ve rabbine boyun eğip gerekeni yaptığında; yer dümdüz edildiğinde ve içindekileri atıp boşaldığında ve o da rabbine boyun eğip gerekeni yaptığında...”³⁵

Zikredilen bu ayetler ve benzerleri hesap gününden önce kâinata büyük bir kaosun olacağını, düzenin bozulacağını, yeryüzünün ve göklerin tamamen başka bir hale getirileceğini anlatır.³⁶ Bunlar kıyamet sahneleridir. Hesap günü, kâinata mevcut her şey yok olduktan sonra³⁷ yeryüzünün ve göklerin yenilenmesiyle başlayacaktır.³⁸ Hesap gününde insanlar sanki dikili bir hedefe çabucak varmak istercesine kabirlerinden hızla çıkacaklardır.³⁹ O gün insanlar gruplara ayrılacaklar, mücrimler Müslümanlardan ayrı tutulacaklardır.⁴⁰ Her insana amel defteri özel olarak gösterilecek,⁴¹ herkes yaptıklarını orada bulup okuyacaktır.⁴² Kimilerinin ağızlarına mühür vurulacak, azaları kendileri aleyhinde şahitlik edecektir.⁴³ Adalet terazilerinin kurulduğu gün kimseye zerre kadar haksızlık edilmeyecek,⁴⁴ kimin tartısı ağır gelirse kurtuluşu erecek; kimin de hafif gelirse azaba uğrayacaktır.⁴⁵

Hesap gününde yaşanacağı anlatılan bu sahneler bunlarla sınırlı değildir. Ancak tüm bu ifade edilenlerden ve benzerlerinden insanların hesap günü kalıcı sonlarını öğrendikleri düşüncesi ortaya çıkabilmektedir. Hâlbuki bir önceki başlıkta geçen ayetlerde insanların ölüm esnasında kendi akıbetleri hakkında bilgi sahibi oldukları geçmişti. O halde kıyamette neden hesap olmakta, gibi bir soru cevabını beklemektedir.

Öncelikle Allah Teâlâ sorumlu birer varlık olarak yarattıklarının akıbetlerinin neresi olacağını bilmektedir.⁴⁶ Allah’ın nezdinde bu açıdan hiçbir hesaba, tartıya, ispata ihtiyaç yoktur. Ne var ki insanların birbirlerine şahit olmaları,⁴⁷ kendilerine şahit olmaları,⁴⁸ yaptıklarını inkâr

³³ et-Tekvîr 81/1-14.

³⁴ el-İnfitâr 82/1-5.

³⁵ el-İnşikâk 84/1-5.

³⁶ İbrahim 14/48.

³⁷ el-Kasas 28/88.

³⁸ İbrâhîm 14/48.

³⁹ el-Me`âric 70/43.

⁴⁰ Yâsîn 36/59.

⁴¹ el-İsrâ 17/13.

⁴² el-İsrâ 17/13, 71.

⁴³ Yâsîn 36/65.

⁴⁴ el-Enbiyâ 21/47.

⁴⁵ el-A`râf 7/8-9.

⁴⁶ Muhammed 47/19.

⁴⁷ en-Nisâ 4/41.

⁴⁸ el-En`âm 6/130.

edememeleri, Allah'ın ne kadar adil ve rahmet sahibi olduğunu anlamaları için hesap günü kurulmakta herkese dünyada yaptıkları en ince ayrıntısına kadar gösterilmektedir.⁴⁹ Hiç kimsenin itiraz hakkı kalmayacak şekilde hesabı görülmekte ve böylece doğrudan cehenneme veya cennete gönderilecek olsalardı herhangi birinde Allah hakkında bir zan oluşması ihtimali ortadan kaldırılmaktadır.

Kur'ân'ın hesap günü anlatılarında insanların kıyamet gününde birbirine iftira atacağı,⁵⁰ kötü işler yapmadıklarına dair yeminler edecekleri yer alır.⁵¹ Bunların önüne geçmek için de hesap günü en adil olacak şekilde icra edilmektedir. Yoksa hesaba çekilmeyle, adalet tartılarının kurulmasıyla veya kitapların okutulmasıyla insanların öğrenecekleri yeni bir şey yoktur. Ayrıca insanların her ne kadar birbirlerine iftira atsa da yaptıklarını inkâra kalkışsa da mazeretler üretse de yaptıklarının farkında oldukları yine Kur'ân'da haber verilmiştir.⁵²

Kur'ân'daki ölüm esnasına dair anlatılarla hesap günü anlatılarına bakıldığında kabir hayatının varlığını olumsuz kılacak herhangi bir delil gözükmemektedir. Aksine ölüm esnasına dair zikredilen ayetler yeniden diriliş olmadan önce yaşanacak olan bir hayata işaret etmektedir. Kur'ân açısından ahiret hayatı ölüm ile başlamaktadır. Yeniden dirilişe kadar yaşanan hayat ahiretin ilk basamağıdır.

Kabir hayatını reddedenler, akli çıkarımlara dayanmaları, bazı ayetleri kendilerince yorumlamaları, özellikle de kabir hayatıyla ilgili rivayetlerde geçen ifadeleri anlamlandıramamaları sebebiyle kabir hayatını reddetmektedirler. Bir sonraki başlıkta kabir hayatını inkâr edenlerin dayandıkları bazı ayetler, eleştiri konusu ettikleri bazı hadis rivayetleri ve genel manada ileri sürdükleri argümanlar incelenecektir.

3. Kabir Hayatını Reddedenlerin Argümanları

Kabir hayatını reddedenlerin ileri sürdükleri delillerin başında bazı Kur'ân ayetleri gelmektedir. Bunlardan önemli olanlarını bu başlık altında inceleyeceğiz. Ayrıca kabir hayatına dair hadislerde geçen anlatılarla ilgili kabir hayatını inkâr edenler nezdindeki eleştirilerden önemli gördüklerimizi değerlendireceğiz.

قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا

“Diyecekler ki: Vah halimize! Kim kaldırdı bizi uykumuzdan?!”⁵³

Ayet-i kerimede sûra üfürülmesiyle birlikte kabirlerinden kalkıp hesap vermek için rablerine koşanların⁵⁴ dile getirecekleri sözler nakledilmektedir. Buna göre diriltilmeden önceki halleri için “uyku” ifadesini kullandıkları görülmekte ve dolayısıyla ölümle birlikte yeniden diriltinceye kadar geçen sürede insanların uydukları bu ayetten hareketle iddia edilmektedir.⁵⁵ Ayrıca kabirden kalkanların göstermiş oldukları şaşkınlık da kabirde ceza veya mükafatın olmadığına delil olarak sunulmakta; ceza veya mükafat gören kimselerin yeniden

⁴⁹ el-Kehf 18/49.

⁵⁰ el-Ankebût 29/25.

⁵¹ el-En'âm 6/23-24.

⁵² el-Kiyâme 75/13-15.

⁵³ Yâsîn 36/52.

⁵⁴ Yâsîn 36/51.

⁵⁵ Özdemir, “Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış”, 165.

diriltildiklerinde şaşkınlık göstermelerinin kabir hayatının olmadığını ispatladığı ifade edilmektedir.⁵⁶

Kabirden kalkanların kendi hallerini “uyku” olarak nitelemeleri zorunlu olarak yeniden diriltirmeden önceki hallerinin uykudan ibaret olduğunu gerektirmez. Ölümle birlikte başlayan hayatta, belli bir süre ceza veya mükafatın ardından uyku halinin başlayacağı düşünülebilir.⁵⁷ Bu düşünce salt yorumlama çabasının ürünü değil; Kur’ân’a bütüncül bakışın ulaştırdığı bir sonuçtur. Birinci başlıkta zikredilen ayetlerde ölümle birlikte ödül veya cezanın başladığı açıkça ifade edilmişken, Yâsîn suresindeki ilgili ayette geçen ifade, ölümle yeniden diriliş arasında geçen zaman dilimini bütünüyle uyku olarak niteleyecek değildir. Ayetler arası çelişki olduğunu ileri sürmek anlamına gelen bu iddia Kur’ân’a tan etmektir. Hâlbuki ayetlerin cem ve telifi mümkündür. Buna rağmen bu alternatifi göz ardı etmek tutuculuktan öteye geçmeyen bir ‘bilimsellik’ anlayışının tezahürüdür.

Yine “uyku” diye çevirmiş olduğumuz *merkad* isminin mekân ismi olarak “yattığımız yerden” şeklinde anlaşılması ve bununla ahirette karşılaştıkları muazzam sıkıntıyla kıyasladıklarında kabir hayatında yaşadıklarını mecazi olarak döşeğe benzettikleri söylenebilir. Ayrıca kabirde yaşananların bedene taalluk eden bir yanı olmadığı düşüncesine göre ruhun yaşadığı azap veya mükafat halleri ve sonrasında bedenle gerçekleşen diriliş uykuda yaşananlarla benzerdir. İnsan rüyada gördüklerinin etkisinde kalmakta, kalktığında kimi zaman “keşke kalkmasaydım” diyeceği haller yaşamaktadır. Buna göre kabirde azap görenlerin kalktıklarında, ahiretin gerçekliğini anlayınca uyku hali gibi olan o kabir hayatının devam etmesini arzu etmeleri beklenen bir durumdur.⁵⁸

Bu alternatif düşünce ve yorum ihtimalleri varken ve her birinin ayetlerle desteklenir nitelikte delilleri mevcutken sanki tek yapılabilecek yorumun kabir hayatının olmayışı gibi sunulması bilimsellikle bağdaşmaz. Üstelik bu düşünce üzerinden karşıt fikri tahkir ve itham edici söylemlerde bulunmak kabul edilebilir olmadığı gibi bilime hizmetin dışında, halkı kendi gibi düşünmeyenlere karşı kışkırtma, onları aşağılama ve benzeri toplum barışı ve hoşgörüsünü zedeleyici eylemler olarak düşünülebilecek düzeydedir.⁵⁹

Yâsîn sûresinin 52’nci ayetiyle ilgili bizim kanaatimiz, kabirde belli bir süre ceza veya mükafat görüldükten sonra herkesin uyutulacağıdır. Böyle olması binlerce yıl önce ölen kimselerle yeniden dirilişe çok yakın bir zamanda ölen kimseler arasında ayırımın ortaya çıkmaması açısından daha anlamlı gözükmektedir. Bu yorumla birlikte yine kabir hayatını inkâr edenlerin ileri sürdükleri argümanlardan biri olan “İlk ölen insan ile son ölen insanın kabir hayatından yaşayacakları arasında adaletsizlik olacağı” savı⁶⁰ da boşa çıkarılmış olmaktadır.

⁵⁶ Saadettin Merdin, *İslam’ın Pavlusları II*, (İstanbul: y.y., 2015), 260.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 8/528.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 8/528.

⁵⁹ Mustafa İslamoğlu, kabir azabının olduğunu söyleyenlerin bunu uydurduklarını, kabir azabını uydurarak buna uygun hadisler de uydurmak suretiyle yalanlar silsilesine düştüklerini söylemektedir. İslamoğlu’nun kabir hayatının varlığını kabul edenlere yapmış olduğu tahkir ve itham edici sözler hakkında geniş bilgi için bk. Akabe Medya, “Bir yalan uydurulunca... kabir hayatı, kefen vs – Mustafa İslamoğlu”, *YouTube* (30 Ekim 2018), 00:00:00-00:03:03.

⁶⁰ Okuyan, *Kur’ân’a Göre Kabir Azabı*, 216.

Kabir hayatının olmadığına dair ileri sürülen bir diğer ayet şudur:

اللَّهُ يَتَوَقَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى
إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Allah ruhları ölüm vaktinde, ölümü gelmeyenleri de uyku vaktinde alır. Ölümüne hükmettikleri tutar, diğerlerini belirlenmiş bir süreye kadar yollar. Şüphesiz ki bunda tefekkür eden bir toplum için ayetler vardır.”⁶¹

Ayet-i kerimenin kabir hayatının yokluğuna delil kılınan kısmı ölümü gelen ruhların Allah tarafından tutulmasıdır. Buna göre ölümle birlikte ruhlar Allah katında tutulmaktadır. Berzah alemi diye isimlendirilen bir hayat söz konusu değildir. Kabir hayatı ve berzah alemi inancı Platon’un idealar aleminin İslam’a uyarlanmış formudur.⁶²

Kabir hayatının ya da berzah alemi olarak isimlendirilen ölüm ile yeniden diriliş arası yaşamın olmadığına mesnet yapılan bu ayet salt sübjektif bir yorumla yorumlanmaktadır. “Allah’ın ruhları tutması” ifadesi kendi katında bir yerde bunları, yeniden diriliş gününe kadar işlevsiz, ölü bir vaziyete dönüştürmesi olarak algılanmakta, böyle olduğuna inanılmak istenmektedir. Hâlbuki Allah’ın bu ruhları kendi katında tutması denildiğinde bu, ruhların tutulduğu bir alemin olmasını gerektirir. Allah mekândan münezzehe olduğuna göre bu ruhlar Allah’ın var ettiği bir yerde olmak durumundadır. Bu âleme ister berzah âlemi ister kabir hayatı denildin soyut, ruhlara taalluk eden bir mekân söz konusudur. Ayrıca bu mekânda ruhların ölü vaziyette ya da işlevsiz olarak kaldıklarını söylemek gaybı taşlamaktan başka hiçbir bilimselliğe sahip değildir. Kur’ân’ın ayetleri ölüm ile birlikte bu ruhlara azap edildiğini veya ikramda bulunulduğunu açıkça ifade etmişken⁶³ aksini bu denli bir cesaretle ve farklı düşünenleri İslam’ı tahrifle suçlar üslupla söylemek bilim etiğiyle bağdaşmamaktadır.

Bunun dışında ayet-i kerimede yer alan “ruhların tutulması” ifadesi ruhların bedenlerine gönderilmemesi şeklinde anlaşılabilir⁶⁴ ki siyak da bunu desteklemektedir. Zira ayetin devamında yer alan “ölümü gelmeyenleri salar” ifadesi ölümüne hükmedilmeyen ruhların bedenlerine salınmasını anlatmaktadır. O halde ölümüne hükmedilenlerin ruhları da bedenlerine salınmamaktadır. Netice itibarıyla bu yorum da ilk yorumla paralellik arz etmektedir. Zira bedene gönderilmeyen ruhun tutulması bu ruhlara bir mekân tahsisini gerektirmektedir. Dolayısıyla ayet-i kerimenin kabir hayatını nefyeden hiçbir yönü bulunmamaktadır.

Tüm bunların ötesinde modern dönemde yapılan araştırmalar ruhun ölümden sonra yaşamını devam ettirdiğini kanıtlar türdendir. Psişik araştırma enstitüleri bedensel ölümden sonra insanların varlıklarını sürdürdüklerini kanıtlar deliller ortaya koymuşlardır.⁶⁵ Bunlar Kur’ân’da ve sahih hadislerde yerini bulan kabir hayatıyla ilgili rivayetleri destekler mahiyettedir.

⁶¹ ez-Zümer 39/42.

⁶² Merdin, *İslam’ın Pavlusları II*, 261.

⁶³ Çalışmanın birinci bölümünde geçen ayetlere bakılabilir. Örneğin bk. el-Enfâl 8/50; en-Nahl 16/32.

⁶⁴ Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu’l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi’ t-Türâsi’l-‘Arabî, 1420/1999), 26/456.

⁶⁵ Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2002), 313.

Kabir hayatını reddedenlerin bir diğer delili Fâtiha sûresinde yer alan *مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ* “Hesap gününün sahibi”⁶⁶ ifadesidir. Bu ifadede tekil olarak hesap günü denilmiş; birden çok hesaba delalet edecek şekilde “hesap günleri” denilmemiştir. Dolayısıyla buradan hareketle tek bir hesap günü olacağı ve kabirde hesabın olmayacağı iddia edilmiştir.⁶⁷

Bu iddia, kabir hayatını hesap günü olarak niteleyenler için ileri sürülebilecek bir iddiadır. Hâlbuki kabir hayatı hesap günü olarak nitelenmemektedir. Kabirde olacağına inanılan sorgulama hesaba çekme niteliğinde değil; kula inancını veya inkarını ikrar ettirme kabilindedir. Ayette bahsedilen hesap ise hassas adalet terazileri, tanıklar ve amel defterleriyle gerçekleşecek olan kapsamlı ve detaylı bir ilahi mahkeme huzurundaki hesap sorgusudur. Kaldı ki ikinci başlık altında hesap gününde gerçekleşen bu mahkemenin kullar açısından ilk defa öğrenecekleri bir akıbet sunmayacağı; her sorumlu varlığın öldüğü esnada sonunu öğrendiği; yeniden dirilişten sonraki hesabın herkesin öncelikle kendisine ve etrafındakilere şahit olması ve hiçbir suretle itiraz ve inkâr hakkı kalmaması için olduğu zikredilmişti. Buna göre Allah Teâlâ'nın kendisini hesap gününün sahibi olarak nitelemesinden kabir hayatının olmayacağını çıkarmak indi bir mülahazadan başka bir şekilde nitelenemez. Ayrıca hesap günü denildiğinde bir bütün olarak ölüm ile başlayan ahiret hayatı kastedilmektedir. Bu yaşamın farklı aşamaları vardır ve her birinde tek söz sahibi Allah Teâlâ'dır. Kabir hayatı da “hesap günü” olarak isimlendirilen günün bir aşamasıdır. Nitekim Allah Teâlâ ahiret yurdunun diğer insanlardansa kendilerine has olduğunu iddia eden Yahudilere söylediği şu sözü bu konuda önemli bir delildir:

قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“De ki: Eğer ahiret yurdu Allah katında insanların dışında sadece size özgüyse o halde ölümü temenni edin de görelim! Eğer sadıksanız!”⁶⁸

Ahiret yurdunun kendilerine özgü olduğunu savunan Yahudilere ölümü temenni etmelerinin istenmesi ahiret yurdunun ölümle başladığını gösterir. Dolayısıyla ölümle birlikte başlayan ahiret yurdunda yer alan birçok aşamadan biri de kabir hayatıdır ve bir bütün olarak ahiret yurduna hesap günü denilmektedir. Ölüm esnasında meleklerin, canlarını aldığı kimseleri sorguya çektikleri Kur’ân’da ifade edilmektedir.⁶⁹ Bu sorgulama, esas sorgulama olan ilahi mahkemenin varlığını nefyetmediği gibi ilahi mahkemede sorgulama ve hesap sormanın olması da ölümle birlikte meleklerin sorgusuna engel değildir.

Kabir hayatının olmadığına dayanak sunulan ayetlerden bir de şudur:

قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبِ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفْأَلَا تَتَفَكَّرُونَ

⁶⁶ el-Fâtiha 1/4.

⁶⁷ Okuyan, *Kur’ân’a Göre Kabir Azabı*, 222.

⁶⁸ el-Bakara 2/94.

⁶⁹ en-Nisâ 4/97.

“De ki: Ben size ‘Allah’ın hazineleri yanımdadır’, demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size ‘Ben bir meleğim’ de demiyorum. Ben ancak bana vahyedilene tabi oluyorum. De ki: Körle gören bir olur mu? Düşünmüyor musunuz?”⁷⁰

Bu ayette ve benzerlerinde⁷¹ Hz. Peygamber’in (s.a.v.) gaybı bilmediği ifade edilmiştir. Buradan hareketle bütünüyle gayb olan kabir hayatına dair bilgilerin ancak vahiyle bilinebileceği, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) de Kur’ân dışı bir vahiy almadığına göre kabir hayatıyla ilgili ona atfedilen sözlerin gerçekte ona ait olmadığı ve bunlara güvenilemeyeceği ileri sürülmüştür.⁷²

Yukarıdaki ayetin mesnet kılındığı iddiada öncelikle kabir hayatının gayb olduğu ve gaybın da sadece Kur’ân vahiyle sınırlandırıldığı anlaşılmaktadır. Bunun sonucu olarak da kabir hayatıyla ilgili söylenen gayb alemine dair sözler reddedilebilir düzeye getirilmeye çalışılmaktadır. Aslında burada Kur’ân dışı vahiy meselesi üzerinden iddia temellendirilmek istenmektedir.

Öncelikle gaybın sadece Allah’ın katında saklı tutulmadığı konusu ele alınacak ve bu gaybın sadece Kur’ân vahiyle sınırlı olmadığı ifade edilecektir.

Gaybın anahtarları Allah’ın katındadır ve ondan başkası gaybı bilmez.⁷³ Ancak Allah’ın seçtiği elçilerine gaybı muttali kıldığı, razı olduğu resullerine gaybı izhar ettiği yine Kur’ân’ın ifadeleridir.⁷⁴ Dolayısıyla mutlak anlamda gaybın sadece Allah’ın katında kaldığı söylemi Kur’ân’ın parçacı değerlendirilmesinin bir sonucudur. Kur’ân ayetleri çerçevesinde Allah Teâlâ’nın gaybı seçtiği elçilerine açtığı net bir şekilde ortadadır. Gaybın açılmasıysa Allah’ın vahyetmesi aracılığıyla olur. Allah’ın vahyi sadece indirdiği kitaplar aracılığıyla olmaz. Özellikle konumuz açısından Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sadece vahiy olarak Kur’ân ayetlerini aldığı söylemi Kur’ân ayetleriyle örtüşmeyen bir bilgidir. Herhangi bir risalet görevi bulunmayan Hz. Musa’nın (a.s.) annesine Allah Teâlâ vahyetmiş ve gelecekte olacak bir olayı yani gaybi bir bilgiyi haber vermiştir. İlgili ayet şöyledir:

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقَيْهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ

“Biz Musa’nın annesine ‘Onu emzir. Ondan endişe ettiğinde onu nehre at; korkma ve üzülme. Çünkü bir onu sana geri vereceğiz ve onu peygamberlerden kılacağız’ diyerek vahyettik.”⁷⁵

Bu ayette Hz. Musa’nın (a.s.) annesine Hz. Musa’nın ileride sağ salim kendisine döneceği ve peygamberlerden yapılacağı bilgisi vahyedilmiştir. Geleceğe dair bir haberi alan kişi herhangi bir peygamber değildir. Başkaları açısından gayb olan bu bilgiler Hz. Musa’nın (a.s.) annesine vahiy aracılığıyla verilmiştir. Ortada herhangi bir yazılı nüsha veya kâğıt bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu ayet yazılı vahyin dışında sözlü vahyin gerçekliğini ispatlamaktadır. Üstelik

⁷⁰ el-En’âm 6/50.

⁷¹ Benzer nitelikteki bazı ayetler için bk. et-Tevbe 9/101; Abese 80/1-4; el-Hucurât 49/14.

⁷² Okuyan, *Kur’ân’a Göre Kabir Azabı*, 435; Erkan Yar, *Ruh Beden İlişkisi Bakımından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 18.

⁷³ el-En’âm 6/59.

⁷⁴ Âl-i İmrân 3/179; el-Cin 72/27.

⁷⁵ el-Kasas 28/7.

peygamber olmayan bir hanım efendiye böyle bir vahiy gerçekleşmektedir. Bu aynı zamanda vahyin tek bir türünün olmadığını, her vahiy alanın peygamber olması gerekmediğini göstermesi açısından da önemlidir. Konuyla ilgili burada dikkat çekilmek istenen nokta bu hanımefendiye sözlü olarak vahyedilebildiği gibi evleviyetle Hz. Peygamber'e (s.a.v.) de Kur'an dışı vahiy gelebilir.

Bunun dışında Hz. İsa (a.s.) İncil dışında kavmine evlerinde yedikleri ve sakladıkları şeyleri haber verebileceğini söylemektedir. Ayet-i kerime şöyledir:

وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ

"...ve size evlerinizde yediğiniz ve sakladığınız şeyleri haber veririm..."⁷⁶

Bu ayet-i kerime de açıkça yazılı vahyin dışında peygamberlerin vahiy aldığını göstermektedir. Bunların dışında Hz. Nuh'a (a.s.) kavmi içerisinde önceden iman edenler dışında kimsenin artık iman etmeyeceğinin vahyedilmesi⁷⁷ yazılı bir vahiy değildi. Hz. Peygamber'in (s.a.v.), eşleri hakkındaki bilgilendirilmesi de Kur'an'da detayı verilmeyen ve sadece böyle bir vahyin gerçekleştiğinin yer aldığı bir vahiydir.⁷⁸

Konunun ana teması Kur'an dışı vahiy olmadığından bunlarla iktifa ediyoruz. Bütün bu ayetler Kur'an dışı vahyin varlığını gösteren delilledir. Kabir hayatına dair Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vermiş olduğu gaybi bilgilerin, Kur'an'ın ifadeleriyle çelişmediği, onları nakzetmediği halde reddedilmesi bilimsellikten uzak duygusal bir tavır olarak gözükmektedir. Kur'an ayetleri kendi içerisinde tutarlı bir şekilde değerlendirildiğinde; Kur'an'da bahsi geçen ahiret ahvali gaybi haberler olarak nasıl Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahyedilmişse, Kur'an dışında ahirete dair ve ahiretin ilk menzili olan kabir hayatına dair haberlerin de -Kur'an'la çelişmemesi, onu nakzetmemesi koşuluyla- Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahyedilmesi gayet tabiidir.

Buraya kadar ele alınan argümanlar, kabir hayatını reddedenlerin Kur'an'dan delil sunduğu ayetlerden oluşmaktaydı. Bunların ötesinde kabir hayatına dair bazı hadislerde zikredilen durumların Kur'an'a aykırı olduğu argümanı kabir hayatını toptan reddetmek için öne sürülmektedir. Hemen ifade edelim ki bazı hadislerde Kur'an'a aykırı gözüken rivayetlerin olması bütünüyle bir kabir hayatını inkârı gerektirmez. Kaldı ki bazı hadislerde geçen, görünürde Kur'an'a aykırı anlatıların nasıl yorumlandığı, bunlar karşısında ilim adamlarının ne söylediği, bu hadislerin bilimsel olarak kabul edilebilir olup olmadığına dair sahanın uzmanlarının ne gibi ifadeler kullandığı araştırılmamakta, sadece kabir hayatını bir ön kabul olarak reddedenlerin literal hadis algısıyla Kur'an'a aykırı olduğu söylenmektedir. Bu duygusal yaklaşım kabul edilip ilgili bazı hadislerdeki rivayetlerin bütünüyle Kur'an'a aykırı olduğu varsayılsa bile bu, kabir hayatının inkârına bilimsel olarak yeterli olmaz. O hadisler kabul edilmez; onların dışında kalan onlarca hadis, Kur'an'ın ahirete ilişkin naslarına aykırı olmadığı düzeyde kabul edilir.

⁷⁶ Âl-i İmrân 3/49.

⁷⁷ Hûd 11/36.

⁷⁸ et-Tahrîm 66/3.

Örnek olması açısından, Kur’ân’a aykırı bulunan kabir hayatına dair bazı hadisler aşağıda incelenecektir:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَبْرَيْنِ فَقَالَ: «إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنَ الْبَوْلِ وَأَمَّا الْآخَرُ فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ» ثُمَّ أَخَذَ حَرِيدَةً رَطْبَةً فَشَقَّهَا نِصْفَيْنِ فَعَرَّزَ فِي كُلِّ قَبْرٍ وَاحِدَةً قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَ فَعَلْتَ هَذَا؟ قَالَ: «لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَبْسَسَا

İbn Abbas’tan (r.anhumâ) şöyle dediği rivayet edilmiştir: Hz. Peygamber (s.a.v.) iki kabrin yanına uğradı ve “Bunlara azap ediliyor. Büyük bir günah sebebiyle azap edilmiyor. Birisi bevlederken necasetten sakınmazdı; diğeri de nemime (koğuculuk) yapardı” dedi. Sonra yaş bir dal aldı ve onu ikiye böldü. Her bir kabre birini batırıp dikti. Sahabe “Ey Allah’ın Resulü! Neden böyle yaptın?” dediler. O da “Dallar kurumadığı sürece azapları hafifletilir umuduyla” dedi.⁷⁹

Bu hadisle ilgili dile getirilen itiraz, günahların affedilmesi ve uhrevi cezaların kaldırılmasında Kur’ân’ın doğrudan Allah’a yapılacak tövbe ve dualara işaret etmiş olmasıdır.⁸⁰ Hadiste Allah Resulünün (s.a.v.) yapmış olduğu hayırlı bir iş vesilesiyle ölen bir insanın amel, tövbe ve dua etmeksizin azabının hafiflemesinden bahsedilmiştir. Dolayısıyla hadis Kur’ân’a aykırı gözükmemektedir.

İlgili hadiste kabirde yatanların günahlarının bağışlandığı ifade edilmemektedir. Öncelikle itiraz noktası olan bu iddia temelsizdir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bir iyilik yapıp kabirde yatanların affedilmesi için bu ameli vesile etmesinin, ileri sürülen argümanla çelişen hiçbir yanı bulunmamaktadır. Ölen insanların bağışlanmasını talep etmek başta Kur’ân’ın öğrettiği bir davranıştır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle dua edilmesini salık vermiştir:

وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ

“Bunların ardından gelenler de söyle derler: Rabbimiz! Bizi ve bizden önceki iman etmiş kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde iman edenlere karşı kötü bir düşünce ve duyguya yer bırakma. Rabbimiz! Kuşkusuz sen çok şefkatlisin, çok merhametlisin.”⁸¹

Ayette görüldüğü üzere müminler kendilerinden önce imanla göçmüş kimseler için bağışlanma duasında bulunmaktalar. Dolayısıyla Allah Resulünün (s.a.v.) ölen iki kişinin bağışlanmasını ya da azaplarının hafifletilmesini temenni etmesi Kur’ân’a aykırı düşen bir hareket değildir. Bu nedenle ilgili iddiayla hadisin metninin Kur’ân’la çeliştiği söylenemez.

Ayrıca yine Kur’ân’da Allah Teâlâ Hz. Peygamber’in (s.a.v.) müminlere dua etmesini, bunun müminlere fayda sağlayacağını bildirmekte;⁸² bir başka ayetteyse müminlerin günah işledikten sonra Allah Resulüne (s.a.v.) gelmeleri ve Allah Resulünün (s.a.v.) de onlar için istiğfar

⁷⁹ Buhârî, Vudû’, 57; Müslim, Tahâret, 111; Ebû Dâvûd, Tahâret, 11; Nesâî, Tahâret, 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/441.

⁸⁰ Özdemir, “Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış”, 155.

⁸¹ el-Haşr 59/10.

⁸² et-Tevbe 9/103.

etmesinin müminlerin bağışlanmasına vesile olacağını söylemektedir.⁸³ Bu yönüyle hadise bakıldığında Allah Resulünün (s.a.v.) böyle bir temennisinin fayda sağlayacağı anlaşılır.

Hadiste, kabirdekilerin azap gördüğü zikredilmiştir. Azabın sebebi olarak da tuvalet yapılırken necasetten sakınılmaması ve insanlar arasında laf taşınması söylenmiştir. Bu amellerin insana ceza getirmesinin Kur’ân’la çelişir bir yanı da yoktur. Birçok ayette insanların arasını açmak, fitne çıkarmak için faaliyet gösterenler kınanmış,⁸⁴ laf taşıyanlar azarlanmıştır.⁸⁵

Bu hadiste zikredilen davranışların sadece azaba sebep olmasının makul olmadığını ve de Allah Resulünün (s.a.v.) kabirdekilerin hallerini görmesinin mümkün olmadığını ileri sürerek kabir hayatının olmadığını söyleyenler de olmuştur.⁸⁶ Bu iddia gerçekten şaşılacak düzeydedir. Zira hadisin herhangi bir yerinde ya da başka herhangi bir hadiste kabir azabının bu ikisiyle sınırlandırıldığı geçmemektedir. Allah Resulünün (s.a.v.) kabirde yatan bu kimselerin yaşadıkları halleri bilmesiye Allah Teâlâ’nın göstermesiyledir. Gaybı Allah’ın dilediği resullere açması meselesi üçüncü başlık altında ele alınmıştır. Dolayısıyla bu hadisten hareketle kabir hayatını inkâr bilimsel bir temele oturmamaktadır.

Kabir hayatının inkârını mesnet yapılan bir diğer hadis ise şudur:

عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "الْعَبْدُ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ وَتَوَلَّى وَذَهَبَ أَصْحَابُهُ حَتَّى إِثْنَةً لَيْسَمَعَ قَرْعَ نِعَالِهِمْ أَتَاهُ مَلَكَانِ فَأَقْعَدَاهُ فَيَقُولَانِ لَهُ: مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَيَقُولُ: أَشْهَدُ أَنَّهُ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ فَيُقَالُ: انظُرْ إِلَى مَقْعَدِكَ مِنَ النَّارِ أَبَدَكَ اللَّهُ بِهِ مَقْعَدًا مِنَ الْجَنَّةِ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "فَيَرَاهُمَا جَمِيعًا وَأَمَّا الْكَافِرُ - أَوْ الْمُنَافِقُ - فَيَقُولُ: لَا أَدْرِي كُنْتُ أَقُولُ مَا يَقُولُ النَّاسُ فَيُقَالُ: لَا دَرَبْتَ وَلَا تَلَيْتَ ثُمَّ يُضْرَبُ بِمِطْرَقَةٍ مِنْ حَدِيدٍ ضَرْبَةً بَيْنَ أُذُنَيْهِ فَيَصْبِحُ صَبِيحَةً يَسْمَعُهَا مَنْ يَلِيهِ إِلَّا الثَّقَلَيْنِ"

Enes’ten (r.a.) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle demiştir: “Kul kabrine koyulup yalnız bırakıldığında ve arkadaşları gittiğinde -ki onların nalınlarının seslerini işitir- iki melek gelir ve kulu oturarak ona ‘Şu Muhammed (s.a.v.) hakkında ne düşünüyordun’ derler. O da ‘Onun Allah’ın kulu ve resulü olduğunu şahitlik ederim’ der. Bunun üzerine ‘Ateşteki yerine bak! Allah onun yerine sana cennetten bir konağı verdi’ denilir. Kul her ikisini de görür. Kâfire -veya münafığa- gelince o ‘Bilmiyorum, insanların söylediklerini söylüyordum’ der. Ona ‘Bilmedin ve takip etmedin, öyle mi’ denilir ve ardından demirden çekiçlerle iki kulağının arasına vurulur. İnsan ve cin türü dışında yakında bulunan herkesin duyacağı bir çığlık atar.”⁸⁷

Bu hadise itiraz edenler, insanların ahiretteki sonlarının kabirde verecekleri cevaplara göre değil; dünyadaki yaşantılarına göre olacağını, salih amellerin kişilere fayda sağlayacağını Kur’ân’da belirtilmesi⁸⁸ nedeniyle kabirde soru sorulmasının Kur’ân’a aykırı olduğunu

⁸³ en-Nisâ 4/64.

⁸⁴ el-Bakara 2/27; er-Ra’d 13/25.

⁸⁵ el-Kalem 68/11.

⁸⁶ Yar, *Ruh Beden İlişkisi Bakımından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 159.

⁸⁷ Buhârî, Cenâiz, 66.

⁸⁸ el-Mülk 67/2. Referans gösterilen ayetin meali şöyledir: “O ki hanginizin daha güzel işler yapacağını sınamak için ölümü ve yaşamı var etmiştir. O aziz ve gafurdur.”

söylemişlerdir.⁸⁹ Ayrıca soyut varlıklar olan meleklerin somut olan demir çekiçlerle azap uygulamasının akla uygun olmadığı, demir kamçıların ahirette, cehennemde uygulanan bir azap olduğu ve dolayısıyla hadisin kabul edilemeyeceği ifade edilmiştir.⁹⁰ İlaveten suçluların günahından sorulmayacağı, o gün her şeyin açıkça ortaya döküleceği Kur'an'da zikredildiğinden kabirde sorgulamanın olmayacağı söylenmiş,⁹¹ dolayısıyla da hadis reddedilmiştir.

Bu iddialar da bilimsel bir yaklaşımın sonucu değildir. Öncelikle kabirde meleklerin sorgulaması ve insanların bu sorulara cevap vermesi, sonucu belirleyen herhangi bir imtihan değildir. Yeniden diriliş gününde de olduğu gibi kulların sorgulanması bütünüyle ikrar ettirme ve kişilerin başta kendilerine ve yaptıklarına tanık olmalarını sağlama amacına matuftur. Yoksa kabirde sorulan soruya verilen cevaba karşılık ceza veya mükafat verilmemektedir. Birinci bölümde zikredilen ayetlerde ifade edildiği üzere ölen kişilere öldükleri an doğrudan ikram veya ceza başlamaktadır. Hadiste ifade edilen meleklerin gelmesi ve bu soruları sorması onlara ikrar ettirmekten öte bir şey değildir. Öte yandan meleklerin soyut olmasının demir çekiçlerle azaba mani olduğunun söylenmesi anlaşılır gibi değildir. Kabirlerde yaşanan bu sorgulama ve akabinde gerçekleşen ceza veya mükafat somut değil ki demir çubuklar somut olsun. Dünya gözüyle gözükmeyen bir boyutta gerçekleşen olayları dünya şartlarıyla değerlendirmek doğru sonuca ulaştırmaz. Kaldı ki ahiretteki demir kamçılı azabı uygulayacak olanlar da meleklerdir.⁹² Ahirette somut olarak gerçekleşecek olan bu durumun kabirlerde de kendi boyutunda gerçekleşmesi gayet anlaşılır bir durumdur.

Suçlulara günahlarından sorulmaması meselesi sadece kabirdeki sorgu için değil; yeniden diriliş günündeki sorgulama için de görünürde bir çelişki olarak öne sürülmelidir. Zira yeniden dirilme gerçekleştikten sonra Allah Teâlâ sorguya çekeceğini şu ayetlerde ifade etmiştir:

فَوَرَّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“Rabbine yemin olsun ki hepsine yapmış olduklarından soracağız.”⁹³

فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ

“Biz muhakkak ki resul gönderilenlere de resullere de soracağız.”⁹⁴

Bu ve benzeri ayetlerde Allah Teâlâ kıyamette sorguya çekeceğini söylemektedir. İddiada ifade edilen, suçlulara günahından sorulmayacağı ile ilgili ayet,⁹⁵ meleklerin bu kimselerle ilgili yargılama bittikten sonra bunları cehenneme götürmek için harekete geçtiği esnayı anlatmaktadır. Nitekim ilgili ayetin devamında o mücrimlerin simalarından tanındığı, perçem

⁸⁹ Okuyan, *Kur'an'a Göre Kabir Azabı*, 138.

⁹⁰ Okuyan, *Kur'an'a Göre Kabir Azabı*, 381.

⁹¹ Merdin, *İslam'ın Pavlusları II*, 266.

⁹² el-Müddessir 74/31.

⁹³ el-Hicr 15/92-93.

⁹⁴ el-A'râf 7/6.

⁹⁵ er-Rahmân 55/39.

ve ayaklarından tutularak götürüldüğü zikredilir.⁹⁶ Dolayısıyla kıyamette ve de kabirde soru sorulmasını ya da sorguya çekilmesini engelleyen bir durum söz konusu değildir.

Kabir hayatını inkâr edenlerin iddialarına argüman olarak getirdikleri bu hadislerle benzerleri de eklenebilir. Ancak bunlar, kabir yaşamını inkâr edenlerin bu ve benzeri hadisler hakkındaki tutumunu ortaya koymasından yeterlidir. Görüldüğü üzere iddia sahipleri hadisleri anlamak, anlamlı kılmak ve ilgili ayetlerle uzlaşısını sağlamak yerine; önyargılı, nasıl reddedilebilir sorusuna cevap arar nitelikte bir tutum sergilemektedirler. Dolayısıyla bilimsel bir düzeyde kabir hayatının yokluğu ortaya koyulamamaktadır. Kaldı ki öne sürülen hadislerde anlatılan olayların kabul edilemez olduğu söylene bile -ki bu bize göre mümkün değildir, zira gaybın konusudur- bu, bütünüyle bir kabir hayatı inkârını bilimsel olarak gerektirmeyecektir.

SONUÇ

Kur'ân'da kabir hayatı konulu bu çalışma, insanların ölümü ile başlayan bir hayatın varlığını, bu hayata kabir hayatı denilmesini, bu hayatın yeniden dirilişe kadar sürdüğünü, bu hayatta sorgulama, ceza veya mükâfatın bulunduğunu söylemenin Kur'ân'a aykırı olmadığını sonucunu ortaya koymaktadır. Kabir hayatını/azabını inkâr edenlerin genel olarak Kur'ân'da iki yaşamdan söz edildiği, kabir hayatının kabulünün Kur'ân'da olmayan üçüncü bir yaşamın ihdas edilmesine sebep olacağı, yine Kur'ân'da kıyamet gününe dair anlatılan sorgulama, tartı, amel defterlerinin verilip okutulması gibi sahnelerin kabirdeki sorgu, azap veya mükâfatla anlamını yitireceği, zira bütün bu sahnelerden sonra azap veya mükâfatın gerçekleşeceği gerekçeleriyle kabir hayatını kabule yanaşmadıklarını göstermektedir. Ayrıca kabir hayatıyla ilgili hadislerin akla ve Kur'ân'a aykırı gözüktüğü kanısıyla bütünüyle bir kabir hayatı inkârına gittikleri sonucunu ifade etmektedir. Yine bu çalışma, bu iddiaların Kur'ân'a bütüncül bir bakış açısıyla bakılmamasının bir sonucu olduğunu söylemektedir. Kur'ân'da anlatılan, ölüm esnasında meleklerin iyi kimselerin ya da kötü kimselerin canlarını alırken takındıkları tavırlar ve söyledikleri söylemlerden hareketle insanların o esnada kalıcı sonlarının nasıl olduğunu öğrendikleri, yine o esnada azabın veya mükâfatın başladığı sonucunu çıkarmaktadır. Ayrıca ilgili ayetlerde zikredilen, Müslümanlarla hicret etmeyenleri meleklerin ölüm esnasında sorguya çektiği bilgisiyle adına kabir ya da berzah âlemi denilen bir yaşamda, yeniden diriltirmeden önce bir sorgulama olduğunu gözler önüne sermektedir. Bunlara ilaveten kabir hayatıyla ilgili rivayetlerde anlatılanların Kur'ân ayetleriyle çelişkili yanlarının olmadığı, çelişkili gözükten anlatıların imkân dâhilinde uygun tevîl edilebileceği, tevîli mümkün olmayan rivayetlerin reddinin bütünüyle bir kabir hayatını reddetmeyi gerektirmediği sonucunu da ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, ismine kabir hayatı, berzah âlemi ya da ne denirse densin, ölüm ile başlayan ve yeniden dirilişe kadar süren bir hayatın varlığını Kur'ân'dan hareketle inkâr etmenin mümkün olmadığını söylemektedir.

KAYNAKÇA

Aydeniz, Nurullah. "Saygı Değeri Bakımından Kur'ân'da Öne Çıkan Hususlar". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/16 (2019), 97-124.

⁹⁶ er-Rahmân 55/41.

Ebû Muhammed Muhyissünne el Hüseyin b. Mes'ûd Muhammed el-Ferrâ el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000.

Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *İsbâtu 'azâbi'l-kabri ve suâli'l-melekeyn*. thk. Şeref Mahmûd el-Kudât. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1405/1985.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Taybe, 1420/1999.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâselûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1426/2005.

Medya, Akabe. "Bir yalan uydurulunca... kabir hayatı, kefen vs – Mustafa İslamoğlu". *YouTube*. Yayın Tarihi 30 Ekim 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=YAzLGxg1Z9s>

Merdin, Saadettin. *İslam'ın Pavlusları II*. İstanbul: y.y., 2015.

Okuyan, Mehmet. *Kur'ân'a Göre Kabir Azabı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.

Özdemir, Metin. "Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış". *İslamiyat* 5/3 (2002), 155-168.

Öztürk, Muzaffer. "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Yok mu?". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (Haziran 2008), 253-271.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbûrî. *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Tâhir b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Yaran, Cafer Sadık. *Bilgelik Peşinde*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2002.

Yar, Erkan. *Ruh Beden İlişkisi Bakımından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidü't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîli fî vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.

MOLLA SADRÂ'DA VÂCİBÜ'L-VÜCÛD'UN İSPATINDA BURHAN-I NEFS
Proof of The Soul in Proving The Necessary Existence in Mullâ Sadrâ

Sedat BARAN

Dr. Öğr. Üyesi Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslâm Felsefesi Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Batman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Philosophy.

Batman, Turkey

sedat.baran@batman.edu.tr

ORCID: 0000-0002-9875-6046

DOI: 10.34085/buifd.692989

Öz

İslam dünyasında Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlayan birçok burhan zikredilmiştir. Bu burhanlardan biri pek bilinmeyen nefis burhanıdır. Bu burhanın tam olarak gelişmemiş formları Meşşâî filozoflar tarafından dile getirilmiş olsa da tam ve kâmil olarak ifadesini Sühreverdî'de bulmaktayız. Sühreverdî'den sonra ve onun etkisiyle Mîr Dâmâd başka bir nefis burhanı açıklar. İslam düşünce geleneğinde nefis vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlayan bir diğer filozof da Molla Sadrâ'dır. O, bu iki filozofun nefis burhanlarını benimsememiş ve Hikmet-i Mûte'âliye ekolünün ilkeleri çerçevesinde yeni burhanlar dile getirmiştir. İlk burhanında nefsin kuvveden fiile yani heyûlânî akıldan bilfiil akla doğru hareket etmesini ikinci burhanında ise nefsin hudûsunu orta terim kılar. *Mefatihü'l-Gayb* adlı eserinde de bu iki burhanı birleştirir ve tek bir burhan olarak ifade eder. Molla Sadrâ, Allah'ın varlığını ispatlayan burhanları üç gruba ayırır ve nefis burhanının siddikîn burhanından sonra en önemli ve en üstün burhan olduğunu söyler. Molla Sadrâ'nın dillendirdiği nefis burhanlarının en önemli özelliği Allah'ın varlığını ispatlamakla beraber sıfatlarını ve fiillerini de ispatlamasıdır. Bu çalışmada Molla Sadrâ'nın nefis burhanı ile diğer nefis burhanlarının farkı ele alınacak ve Molla Sadrâ'nın bu burhan vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'u ve sıfatlarını nasıl ispatladığı ve konu hakkında ne gibi yenilikler getirdiği açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Vâcibü'l-Vücûd, Nefis, Hudûs, Molla Sadrâ.

Abstract: Many arguments proving the presence of necessary existence have been mentioned in the Islamic world. One of these proofs is the argument of the soul which is not known widely. Peripatetic philosophers ignited this argument but Suhrawardi who is an illuminationist philosopher uttered it for the first time. Mir Damad explains another argument of the soul following Suhrawardi with his effect. Mullâ Sadrâ is another philosopher proving the presence of the Necessary Existence through the soul in the Islamic thought tradition. He did not adopt the arguments of the soul proposed by these two philosophers and uttered new arguments within the framework of principles of the Transcendent Philosophy school. In his first argument, the middle term is the soul's movement from force to act – from potential intellect to actual intellect – and in his second argument, it is the creation of the soul. He combines these two arguments and addresses a single argument in some of his studies. Mullâ Sadrâ categorizes the arguments proving the existence of Allah in three groups and he states that the argument of the soul is more important than the argument of the truthful and it is the most superior argument. The most significant aspect of the arguments of the soul uttered by Mullâ Sadrâ is that it proves not only the existence of Allah

but also the epithets and acts of Allah. In this study, the difference between the argument of the soul by Mullā Sadrā and the other arguments of soul will be dealt with. In this regard, we will explain how Mullā Sadrā proves the Necessary Existence and the epithets and what kind of innovations he brought regarding this issue.

Keywords: Islamic Philosophy, The Necessary Existence, Soul, Creation, Mullā Sadrā

GİRİŞ

İslam felsefesi geleneğinde Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlayan birçok delil zikredilmiştir. Bu deliller arasında muhkem olmakla beraber meşhur olmayan burhanlar vardır. Bu burhanlardan biri İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan nefis burhanıdır. Bazı Müslüman filozoflar insan nefisinden ve özelliklerinden istifade ederek Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatlamaya çalışmışlardır. İnsanın her şeyden şüphe etse de kendi varlığından şüphe etmeyeceği ve kendisini tanımadan başkasını tanıyamayacağı gerçeği nefis burhanının hareket noktasıdır. Bu yüzden ancak kendisini idrak eden kimse Allah'ın varlığını idrak edebilir. İslami metinlerde de nefsi tanıma Allah'ı tanımanın gereksinimi olarak zikredilmiş ve insanın nefisini tanımadıkça Allah'ı tanıyamayacağı ifade edilmiştir. İslami metinlerdeki bu ifadeler aynı zamanda Müslüman filozofların nefis burhanını dillendirmelerindeki esin kaynağı olmuştur.¹

İslam felsefesi geleneğinde nefis burhanı vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatlayan filozoflardan biri Molla Sadrâ diye bilinen Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî'dir (ö. 1050/1641). Molla Sadrâ isbât-ı vâcib meselesinde en önemli burhanı olan siddikîn burhanını açıkladıktan sonra bazı Müslüman filozofların dillendirdiği nefis burhanlarını ele alır. Ancak onların bu burhanlarını ikna edici görmediğinden öncüsü olduğu Hikmet-i Müte'âliye ekolünün ilkeleri çerçevesinde siddikîn burhanından sonra en sağlam ve en güvenilir dediği yeni nefis burhanları açıklar.²

Molla Sadrâ kendisinden önceki filozoflardan farklı olarak nefis meselesini tabiat felsefesinde ele almaz. Metafiziğin konuları içinde ele alır.³ Bu yüzden nefis hakkındaki burhanı da kozmolojik bir argüman olmayıp ontolojik bir argümandır.⁴ O, nefis ve yetilerinin tanınması ve bunların birbiriyle olan ilişkilerinin bilinmesi durumunda hem Vâcibü'l-Vücûd'un ispatlanacağını hem de sıfatlarının bilineceğini iddia eder.

İsbât-ı vâcib meselesinde Türkiye'de birçok akademik çalışma yapılmasına rağmen yaptığımız araştırmada nefis burhanı hakkında hiçbir çalışmaya rastlamadık. Bundan ötürü bu çalışmanın alana önemli katkılar yapacağı kanaatindeyiz.

¹ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türas, 1401/1981), 6: 44; 6: 302; 6: 377; 7: 21; 8: 305; 9: 84.

² Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *Esrarü'l-Ayat ve Envarü'l-Beyyinat* (Tahran: Encümen-i İslami Hikmet ve Felsefe-i İran, 1360/1981), 27.

³ İlhan Kutluer, "İlmü'n-Nefs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 149; Ebu'l-Hasan Gaffari, *Hudus-i Cismani Nefs* (Tahran: İntişarat-ı Pejuhişgah-ı Ferhen ve Endişe-i İslami, 1391/2012), 31.

⁴ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *el-Hâşiye alâ İlahiyati's-Şifâ* (Kum: İntişârât-ı Bidâr, Tsz), 5-6; Muhammed Takî Misbâh Yazdî, *Şerh-i İlahiyat-ı Şifâ* (Kum: İntişârât-ı Müessesesi-i Amuzeş ve Pejuhiş-i İmam, 1386/2007), 1: 67.

1. Etimolojik İnceleme

Molla Sadrâ'nın nefis burhanı incelenmeden önce nefis ve burhan kavramlarının etimolojik incelenmesi yapılacak, burhan türleri açıklanacak ve nefis burhanının hangi burhan türü içinde yer aldığı belirlenecektir.

Sözlükte açığa kavuşturma, delil getirme ve kesin hüccet anlamlarına gelen burhan⁵ mantık ve felsefe literatüründe yakini öncüllerden oluşmuş ve yakini sonuçlara ulaşmayı amaçlayan bir istidlal ve kıyas türüdür.⁶ Burhanın en önemli şartı kesin sonuç elde etmek için bütün öncüllerinin yakini olmasıdır. Eğer öncüllerinden bir tanesi bile yakini olmazsa söz konusu kıyas burhan olmaz. Burhan bütün kıyaslar gibi büyük, küçük ve orta terimden oluşur ve orta terimin konumuna göre innî ve limmî olmak üzere iki kısma ayrılır.⁷ Limmî burhan illetten ma'lûle, innî burhan ise ma'lûlden illete götüren bir çıkarımdır.⁸

Nefis ise sözlükte şahıs, ruh, kan, hayat, benlik, bir şeyin hakikati, niyet vs. anlamlarında kullanılmaktadır.⁹ Bu kelimeler arasında terim anlamıyla uyumlu kelime insan nefsi için kullanılan ruh kelimesidir.¹⁰ Felsefe literatüründe ise nefis için ilki zât ve cevheri açısından yapılan hakiki tanım diğeri de cisim veya bedene nispeti açısından yapılan izafi veya nispi tanım olmak üzere iki tanımı vardır. Birinci tanıma göre “nefis, bedene bağlı olan ve sahip olduğu yeti ve vesileler aracılığıyla bedeni yöneten cevherdir.”¹¹ İkinci tanıma göre nefis, organik tabii cismin ilk yetkinliğidir.¹² Bu tanım nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere bütün nefis türlerini ihtiva eden kapsayıcı bir tanımdır. Tanımda ifade edilen yetkinlik, türün zâtında veya sıfatlarında kendisi vesilesiyle varlık kazandığı şeydir. Zâtında bilfiil varlık kazanmasına ilk yetkinlik, sıfatlarında varlık kazanmasına ise ikincil yetkinlik denir. İlk yetkinlik olmadan tür varlık sahibi olmaz ve türün potansiyelini taşıdığı nitelikler olan ikincil yetkinlikler tahakkuk bulmaz. Tanımdaki tabii cisim ise insanın ürettiği yapay cisim olmayıp tabiatta kendi kendine mevcut olan cisimdir. Tanımdaki organik ifadesi ise cisimlerin kendilerine has görevleri olan yetilerdir.¹³

2. Nefis Burhanının Tarihi Arka Planı

Nefis burhanının tarihi süreç içinde hangi aşamalardan geçip Molla Sadrâ tarafında dillendirildiğinin bilinmesi için öncelikle bu burhanın tarihte ilk defa kimler tarafından ve nasıl ortaya konulduğunun bilinmesi gerekir.

Mîr Dâmâd Muhammed Bâkır el-Hüseynî (ö. 1041/1631) dışındaki Meşşâî filozofların eserlerinde nefis vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatlayan her hangi bir burhan ve açıklama yoktur. Ancak faal aklın varlığını ispatlamak için dillendirdikleri burhanların bazı öncüllerinde nefis ve niteliklerinden istifade etmişlerdir. Örnek olması açısından Ebû Nasr

⁵ Zeynüddin Ömer b. Sehlân Sâvî, *Tebsera* (Tahran: İntişârât-ı Danışgah-ı Tahran, 1337/1958), 113.

⁶ Allâme Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Mecmua-i Resâil "Burhan"* (Kum: Bustan-ı Kitap, 1392/2013), 2: 167.

⁷ Ali Çetin, “Beş Sanat ve Öncülleri”, *Toplum Bilimler Dergisi* 5/10 Temmuz 2011): 147.

⁸ İbrahim Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 256.

⁹ Hüseyin Atay, “Nefis”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (1997): 3.

¹⁰ Gulâm Rızâ Feyyazî, *İlmü'l-Nefs-i Felsefî* (Kum: İntişârât-ı Müessesesi-i Amuzeş ve Pejuhiş-i İmam, 1389/2010), 31.

¹¹ Gulâm Rızâ Rahmânî, *Hud Şinasi-i Felsefî* (Kum: Bustan-ı Kitap, 1381/2002), 39.

¹² Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 8: 17.

¹³ Zeynelabidin Hüseyinî, “Esîrüddin Ebherî Felsefesinde İnsani Nefis”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Kasım 2017): 1036.

Muhammed b. Muhammed Fârâbî (ö. 339/950) faal akli ispatlamak için *Fi İsbati'l-Müfarikat* adlı eserinde, nefsin mücerret olmasını, açıkladığı burhanın orta terimi olarak belirler ve şöyle der: "İnsanî nefisler mücerrettir. Bu yüzden illetlerinin de mücerret olması gerekir. Çünkü cisim varlık derecesi olarak mücerretlerden sonraki mertebede yer alır. Dolayısıyla eğer cismi suretler mücerretlerin varlık sebebi olursa kendisinden daha üstün ve daha yetkin varlığın sudûr sebebi olması gerekir. Oysa cismi suretler kendi varlıklarından daha yetkin varlıkların sebebi değildir."¹⁴ Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (ö. 428/1037) da faal akli ispatlamak için nefsin kuvveden fiile doğru hareketini burhanının orta terimi kılar ve nefsin kuvveden fiile çıkması için nefse akli suretleri bahşedecek bilfiil bir illetin olması gerektiğini ve bu illetin de faal akıl olduğunu söyler.¹⁵

Meşşâî filozofların bu ve benzer ifadeleri nefis burhanının ilk kıvılcımları olmuştur. Nitekim ilk defa Şihâbüddîn Sühreverdî (ö. 587/1191), Meşşâîlerin nefsi ve niteliklerini öncül kıldıkları burhanı bir adım ileri taşıyarak söz konusu öncül ilkeler üzerine Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatlayan nefis burhanını bina etmiştir.¹⁶ Sühreverdî nefis vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatlamak için iki tür burhan zikreder. İlkinde felekî nefis ikincide ise insanî nefis vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatlar. Ancak bugün Batlamyus'un astronomi hakkındaki görüşlerinin yanlış olduğu ispatlandığı için Sühreverdî'nin felekî nefis vesilesiyle dillendirdiği birinci kategorideki burhanları burada açıklanmayacak, sadece insan nefsinin esas alan ikinci kategorideki burhanları izah edilecektir.¹⁷ Sühreverdî bu ikinci kategorideki burhanları hem nurlar hiyerarşisi içinde hem de başka konular içinde dillendirir. *Hikmetü'l-İşrak* adlı eserinde nurlar hiyerarşisi içinde *Nuru'l-Envar*'ı veya Vâcibü'l-Vücûd'u şu şekilde ispatlar: Mücerret nur olan insan nefsi özü itibarıyla mümkün ve muhtaçtır. Ancak muhtaç olduğu bu nur gasık/kapkaralık (cismanî) cevher değildir. Çünkü mücerret nurlar, nurlar hiyerarşisi içinde gasık cevherlerden daha üstün mertebeye sahiptirler. İnsanî nefsin muhtaç olduğu nur kaim nurdur. Eğer muhtaç olduğu bu nur da başka bir nura muhtaç olursa birbirine muhtaç nurlar silsilesi oluşur. Ancak bu nurlar silsilesinin muhtaç olmayan bir nurla son bulması gerekir ki o da ihtiyaçtan beri mutlak gani olan *Nuru'l-Envar*'dır.¹⁸

Sühreverdî'nin insan nefsi vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'u ispatladığı başka bir burhanı da vardır. İnsan nefsinin hâdis olmasını orta terim kıldığı bu burhanında Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını şu şekilde ispatlar: İnsan nefsi bedeninin hudûsu ile hâdistir. Bu yüzden Mümkünü'l-Vücûd'dur ve bütün mümkün varlıklar illete muhtaçtır. İlet ma'lûlünden daha üstün ve daha mükemmel olduğundan insan nefsinde daha düşük bir mertebede yer alan cisim veya cismi olgular nefsin illeti olamaz. Nefsin illeti ya Vâcibü'l-Vücûd'un kendisidir veya başka bir mümkün varlıktır. Bu

¹⁴ Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *Risale fi İsbati'l-Müfarikat* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1345/1966), 5-6.

¹⁵ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabiiyyât* (Kum: Mektebetü Âyetullah Mer'âşî, 1404/1984), 2: 208; Muhammed Zebihî, *Felsefeyi Meşşâ*, 2. Baskı (Tahrân: İntişârât-ı Semt, 1387/2008), 297-298.

¹⁶ Müçteba Efşarpur, *Burhan-ı Marifet-i Nefs Ber İspat-ı Vucud-i Huda* (Tahrân: İntişârât-ı Hikmet-i İslâmî, 1396/2017), 52.

¹⁷ Sühreverdî felekî nefis vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını kısaca şu şekilde ispatlar: Her hareket eden bir hareket ettiriciye muhtaçtır. Felekler de hareket halindedir ve dairesel olan hareketleri tabii olmayıp nefsanidir. Aynı şekilde her hareketin bir gayesi vardır. Feleklerin hareket gayesi varlıksal derece olarak daha düşük mertebede yer alan cisim değildir. Bu gayenin kendisi ya Vâcibü'l-Vücûd'dur veya sonunda Vâcibü'l-Vücûd ile son bulacaktır. Bk. Ebû'l-Fütuh Şehabeddin Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, *Mecmua-i Müsannefat-ı Şeyh-i İşrak*, thk. Henry Corbin (Tahrân: Pejuhîşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1380/2001), 1: 389.

¹⁸ Sühreverdî, *Mecmua-i Müsannefat-ı Şeyh-i İşrak*, 2: 121.

mümkün varlığın da illeti başka bir mümkün varlık olursa teselsüle neden olur. Teselsül de batıl olduğundan mümkün varlıklar silsilesinin mümkün olmayan bir varlıkla yani Vâcibü'l-Vücûd ile son bulması gerekir.¹⁹

Sühreverdî'den sonra şarihleri olan Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezurî (ö. 687/1288)²⁰ ve Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd Kazerûnî Şîrâzî (ö. 710/1311)²¹ Sühreverdî'nin nefis delillerini şerh etmişler ancak her iki şarih de Vâcibü'l-Vücûd'un nefis vesilesiyle ispatlayacak yeni bir burhan dile getirmemişlerdir.

Sühreverdî'den sonra nefis vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatlayan bir diğer filozof Molla Sadrâ'nın üstadı Mîr Dâmâd'dır. O, nefsin kuvveden fiile doğru hareketini orta terim kıldığı bu burhanında Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını şu şekilde ispatlar: Hiçbir şey kendi zâtını kuvve/potansiyel olmaktan çıkaramaz. Aksi durumda hiçbir zaman kuvve/potansiyel olmayıp her zaman bilfiil mevcut olması gerekir. Eğer bir şey kendi zâtı vesilesiyle bilfiil varlık kazanırsa o şeyin zâtının kendisinden daha yetkin olması gerekir. İnsan nefsi de dış bir etken olmadan kuvve mertebesinde çıkıp fiil mertebesine ulaşamaz. Bu yüzden beşerî nefis ile irtibatlı ilâhî feyzi ulaştıracak birinin olması gerekir. Nefsi kuvve mertebesinde üstün mertebelere doğru çıkaracak bu varlık heyûlâî infiallerden ve kuvveden beri olan kudsî akıldır. Kudsî akıl da ilâhî izin ile suret bahşeder. Dolayısıyla nefsi kuvve/potansiyel olmaktan çıkararak varlık kazanmasını sağlayan hakiki feyiz verici Vâcibü'l-Vücûd'dur.²²

3. Molla Sadrâ'da Nefs Burhanları

Felsefe tarihinde Sühreverdî ve Mîr Dâmâd'tan sonra nefis vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatlayan bir diğer filozof Molla Sadrâ'dır. Molla Sadrâ kendisinden önceki filozofların da etkisiyle nefis vesilesiyle üç farklı burhan dile getirmiştir. Bu burhanlardan biri Batlamyus'un astronomi hakkındaki görüşleri çerçevesinde dillendirilen felekî nefis burhanıdır. Ancak yukarıda da açıklandığı üzere Batlamyus'un astronomi hakkındaki görüşlerinin yanlışlığı ispatlandığı için Molla Sadrâ'nın bu burhanı burada açıklanmayacak, diğer iki burhanı aşağıda incelenecektir.

3.1. Nefsin Tekâmül Burhanı

Molla Sadrâ nefis vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatladığı ilk burhanında nefsin kuvveden fiile yani heyûlânî akıldan bilfiil akla doğru hareket etmesini orta terim kılar. Molla Sadrâ'ya göre insan nefsi akli kemale ulaşmak için hareket halinde olan melekutî bir cevherdir. Bu melekutî cevher ilk günden itibaren bilfiil akıl olmasa da akli formları algılama yeterliliğine sahiptir ve bazı merhaleleri aşarak akli algıları idrak ettikten sonra bilfiil akıl olur. Nitekim hepimiz bir zamanlar bilmediğimiz şeyleri daha sonra öğrendiğimizi biliriz. Eğer nefsimiz bunları bilme potansiyeline sahip olmasaydı hiçbir zaman bunları bilemezdik. Ancak bu potansiyel kendi kendine bilfiil varlığa dönüşmez. Dış bir etken onu kuvve olmaktan çıkarıp bilfiil varlığa dönüştürebilir. İnsan ta'akkulunun fiiliyat sebebi ve bu kemali bahşeden dış

¹⁹ Sühreverdî, *Mecmua-i Müsannefat-ı Şeyh-i İşrak*, 3: 35-36; 3: 139.

²⁰ Bkz. Şemseddin Muhammed b. Mahmûd İşrakî Şehrezuri, *Resailü's-Şecereti'l-İlahiyye fi Ulumi'l-Hakaiki'r-Rabbaniyye*, thk. Necefkuli Habibi (Tahran: Müessesesi-i Pejuhişi Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1385/2006), 3: 249.

²¹ Bkz. Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd Kazerûnî Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak-ı Sühreverdî*, thk. Abdullah Nurani, Mehdi Muhakkık (Tahran: Müessesesi-i Mutalaat-ı İslami Danışgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1380/2002), 297-298.

²² Mîr Dâmâd Muhammed Bakır b. Muhammed Hüseyinî Esterabadî, *el-Kabesat*, thk. Mehdi Muhakkık (Tahran: İntişârât-ı Danışgah-ı Tahran, 1367/1988), 381.

etken, söz konusu kemalden ari olamayacağı kaidesine binaen kendisi de bilfiil mevcut olmalıdır. Aksi halde kendisi de bilfiil mevcut olmak için başka bir dış etkene muhtaç olacaktır. Her etken veya illetin başka bir etken veya illete muhtaç olması teselsüle neden olur. Teselsül de batıl olduğundan ta'akkul sebebi varlık kuvveden uzak salt mücerret akıldır. Bu mücerret akıl ya bizzat vaciptir veya bizzat mümkündür. Eğer bizzat vacip olursa istenilen hâsıl olur. Ama eğer bizzat vacip olmazsa nedensellik ilkesine göre bizzat vacip varlıkla son bulması gerekir. Bu vesileyle istenilen hâsıl olur. Yani Vâcibü'l-Vücûd'un zâtı ispatlanır.²³

Bazı kimseler nefsin mücerret olmasından ötürü bu burhana karşı çıkmışlardır. Bu kimselere göre mücerret varlıklar kendileriyle uyumlu bütün olası kemallere bilfiil sahiptirler ve kuvveden fiile doğru hareket etmezler. Ancak kendileriyle uyumlu kemallere bilfiil sahip olmayan maddi varlıklar olası kemallere sahip olmak için kuvveden fiile doğru hareket edebilirler. İnsan nefsi de mücerret olduğu için kuvveden fiile doğru hareket etmez. Dolayısıyla bu kimselere göre bu burhan nefsin kuvveden fiile doğru yetkinleşmesi esas alınarak açıklandığı için yanlıştır.²⁴

Molla Sadrâ bu probleme cevap vermek için selef filozofların aksine nefsin hudûsu anında salt mücerret olmayıp maddi olduğunu iddia etmiştir.²⁵ Molla Sadrâ'ya göre herkes açık bir şekilde nefsinin beden vesilesiyle fiillerini yaptığını bilir. Söz konusu fiilleri yapmasının sebebi de nefsin eksikliklerini gidererek yetkinliğe ulaşma isteğidir. Eğer insan nefsi her hangi bir yetkinlik kazanmaya muhtaç olmasaydı hiçbir fiili yapmaması gerekirdi. Bir varlığın sahip olmadığı bir yetkinliği kazanma potansiyeline sahip olması onun heyûlâ ile irtibat halinde olduğunu ve maddi varlıklar kategorisi içinde yer aldığını gösterir.²⁶ Dolayısıyla insan nefsi, bu problemi dile getiren kimselerin iddia ettiği şekliyle salt mücerret değildir. Molla Sadrâ'ya göre hudûsunda maddi ve daha sonra açıklanacağı üzere bekasında ise mücerrettir.

3.2. Nefsin Hudûs Burhanı

Molla Sadrâ'nın nefis vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatladığı bir diğer burhanı nefsin hudûs burhanıdır. O, Sühreverdî'nin nefis burhanına benzeyen bu burhanında nefsin hudûsunu orta terim kılar ve nefsin hâdis olmasından istifade ederek Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatlar. Nefsin tekâmül burhanına nispetle çokça vurguda bulunduğu bu burhanı için nefsinin bedeninde soyutlayabilen basiret sahibi kimselerin nezdinde en güçlü hüccet olduğunu söyler ve konu hakkında geniş açıklamalarda bulunur.²⁷ Ancak bu burhan bazı öncüller üzerine bina edildiğinden aşağıda öncelikle bu öncüller açıklanacaktır.

3.2.1. Birinci Öncül: Nefsin Mücerret Olması

²³ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Mefatihü'l-Gayb* (Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi Encümen-i İslami-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1363/1984), 248; Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye* (Meşhed: Müessesesi-i Matbuât-ı Dinî, 1388/2009), 1: 45; Murtazâ Mutahharî, *Şerh-i Manzume* (Tahran: İntişârât-ı Sadrâ, 1382/2003), 339.

²⁴ Feyyazî, *İlmü'l-Nefs*, 262.

²⁵ Abdullâh Cevadi Amuli, *Rahikayı Maktum* (Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ, 1389/2010), 6: 241.

²⁶ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd* (Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1354/1975), 310-311; Abdulresul Ubudiyet, *Nizam-ı Hikmet-i Sadrâi* (Tahran: İntişârât-ı Semt, 1395/2016), 3: 282-284.

²⁷ Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 21.

İslam felsefesi geleneğinde hem Meşşâî hem de İşrakî filozoflar insan nefsinin hem hudûsunda hem de bekasında mücerret olduğuna inanıyorlardı.²⁸ Her iki ekolün taraftarları bu iddiaları için birçok delil zikretmişlerdir. Ancak insan nefsinin hudûsu anında mücerret olması durumunda mücerret olduğu için hiçbir cisimle irtibat halinde olmaması gerekirken beden ile nasıl irtibat halinde olabildiği problemine her iki ekolün taraftarları da ikna edici rasyonel cevaplar verememişlerdir.²⁹ Molla Sadrâ hem bu problemi çözmek hem de nefsin beden ile irtibatının niteliğini açıklamak için “Nefs, hudûsu açısından cismanî, bekası açısından ruhanîdir” şeklinde formüle ettiği tekâmülî nefis teorisini dile getirdi.³⁰ Bu teoriye göre yukarıda açıklandığı üzere insan nefsi bedeninin hudûsu ile hâdistir ve hudûsunun ilk anında madde âleminin diğer varlıkları gibi maddidir. Ancak cansız cisimler gibi salt maddi değildir.³¹ “Maddi formunun son aşamasında ve mücerret olmasının da başlangıcındadır.”³² Başka bir ifade ile nefis hudûsu zamanında her ne kadar cismin niteliklerine sahip olsa da içinde barındırdığı kemal kuvvesinden ötürü diğer cisimlerden farklıdır. Böylece cevherî hareket ile aşamalı bir şekilde maddi niteliklerden uzaklaşarak mücerret olur.³³ Buna göre ilk ortaya çıktığında maddi olan nefis, şuur ve algı sahibi olduğu zaman maddi-misali bir varlığa ve daha sonra aşamalı bir şekilde akli algıları kazanarak maddi-misali-akli bir varlığa dönüşür. Tabi bütün bu değişimler bu dünyadaki maddi hayat içinde gerçekleşir ve nefis bütün bu değişimlerle tam mücerret olmak için hareket eder. Tecerrüdü tamamlandığında da bedene olan bağlılığı biter.³⁴ İnsan nefsinin tekâmül sonucu ulaştığı bu tecerrüt boyutu nefsin hudûs burhanının da öncüllerinden biridir.

²⁸ Meşşâî filozoflara göre nebâtî ve hayvanî nefis maddidir. Bu yüzden cismin zevali ile yok olurlar. Ancak insanî nefis hem hudûsunda ve hem de bekasında mücerrettir. Bedenin hâdis olmasıyla Allah tarafından insan bedenine yerleştirilir. Böylece bedeni, uzuvlarıyla birlikte kontrolü altına alır ve beden üzerinde tasarrufla bulunur. Ancak Molla Sadrâ’ya göre sadece nebâtî nefis maddidir ve hiçbir zaman mücerret olmaz. Hayvanî ve insanî nefis ilk başlarda maddidir ama sonunda mücerret olur. Bk. Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbâa*, 8: 347; Feyyazî, *İlmü'l-Nefs*, 186-187.

²⁹ Ubudiyet, *Nizam-ı Hikmet-i Sadrâî*, 3: 291-292.

³⁰ Eflatun ve taraftarları bedeninin hudûsundan önce nefsin idealar âleminde madde ve maddenin niteliklerinden ari mücerret bir şekilde mevcut olduğuna inanıyorlardı. Aristo ve taraftarları da nefsin bedeninin hudûsundan önce mevcut olmadığına ve bedeninin hudûsu ile mücerret bir şekilde hâdis olduğuna inanıyorlardı. Molla Sadrâ’dan önceki Müslüman filozoflar da Aristo gibi nefsin mücerret ve hâdis olduğuna inanıyorlardı. Ancak Molla Sadrâ her ne kadar nefsin hâdis olduğunu söylese de selef filozofların aksine nefsin hudûsu anında mücerret değil maddi olduğuna ve cevherî hareket ile aşamalı bir şekilde mücerret olduğuna inanmaktadır. Molla Sadrâ bu düşüncesini “Nefs hudûsu açısından cismanî, bekası açısından ruhanîdir” şeklinde formüle etmiştir. Bk. Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbâa*, 3: 330; Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 310-311.

³¹ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbâa*, 8: 17.

³² Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbâa*, 8: 330.

³³ Gaffarî, *Hudus-i Cismani Nefs*, 121.

³⁴ Feyyazî, *İlmü'l-Nefs*, 272

Hikmet-i Mute’âliye ekolü filozoflarından ve Molla Sadrâ şarihlerinden biri olan Allame Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (ö. 1360/1981), insan nefsinin madde âleminde olduğu sürece hem zâtı ve hem de fiilleri açısından maddi olduğuna inanan Molla Sadrâ’nın aksine insan nefsinin madde âleminde zâtı açısından mücerret, fiilleri açısından ise maddeye bağımlı olduğunu düşünmektedir. Tabâtabâî bu hususta şöyle der: “Nefs zât ve fiil açısından maddeden tamamen mücerret değildir. Bilakis fiilleri açısından maddeye bağımlıdır. Dolayısıyla nefis sahip olduğu tecerrütten ötürü bilfiildir. Ancak maddeye bağımlı olması açısından bilkuvedir.” Bk. Allame Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-Hikme* (Kum: İntişârât-ı Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1378/1999), 1: 339-340.

3.2.2. İkinci Öncül: Bedenin Hudûsu İle Nefsin Hadis Olması

İslam felsefesi geleneğinde nefsin mahiyeti hakkında her ne kadar ihtilaflar olsa da bütün Müslüman filozoflar nefsin hâdis olduğu hususunda hemfikirdir ve bunun için birçok delil zikretmişlerdir. Molla Sadrâ da farklı eserlerinde hem bu delilleri zikreder hem de yeni deliller getirir.

Molla Sadrâ'ya göre eğer insanın natık nefsi kadim olursa her türlü eksiklikten uzak yetkin bir cevher olması gerekir. Oysa insanın natık nefsi fiillerini yapmak için hayvanî ve nebâtî alet ve yetilere muhtaçtır. Özü itibarıyla ve varlıksal açıdan muhtaç ve eksik olan bir şey kadim olamayacağından insan nefsi de kadim değildir.³⁵

Eğer bu delili mantıksal önerme şeklinde ifade edecek olursak şöyle dememiz gerekir:

P1: İnsan nefsi kadim olursa yetkin bir cevher olması gerekir.

P2: İnsan nefsi yetkin bir cevher değildir.

C1: O halde insan nefsi kadim değildir.³⁶

3.2.3. Üçüncü Öncül: Nefsin Mümkün Varlık Olması

Hudûs her zaman zâtî imkân ile yoldaş olduğundan hâdis olan her varlık özü itibarıyla mümkündür. Zira bir şeyin sonradan meydana gelmesini ifade eden hâdis, özü itibarıyla varlığı gerektirmediği gibi yokluğu da gerektirmez.³⁷ Varlığı gerektirmesi durumunda daima mevcut olması, yokluğu gerektirmesi durumunda da hiçbir zaman mevcut olmaması gerekir. Bu, mümkün varlıkların niteliğidir. Çünkü mümkün varlıkların da varlık ve yokluğa nispetleri eşittir. Yani mümkün mevcutlar için ne varlık ve ne de yokluk zorunlu değildir.³⁸ Dolayısıyla hâdis olan her şey mümkündür. Tabi bu her mümkünün hâdis olduğu anlamında değildir. Nitekim filozoflar özü itibarıyla mümkün olmasına rağmen âlemin kadim olduğuna inanmaktadırlar. Ancak bu mesele çalışmamızın dışında kaldığı için burada ele alınmayacaktır.

3.2.4. Dördüncü Öncül: Mümkünün İllete Muhtaç Olması

Mümkün, bir şeyin olması ile olmamasının eşit olmasını ifade ettiği için özü itibarıyla ne varlığı ne de yokluğu gerektirir.³⁹ Bir dış etken olmadan kendi kendine bu eşit düzlemde çıkması mümkün olsaydı ilk günden itibaren varlık ve yokluğun kendisi için eşit olmaması gerekirdi. Dolayısıyla kendisine illet denilen bir dış etken vesilesiyle ancak bu eşit düzlemde çıkabilir. Buna göre varlık âleminde illeti olmadan hiçbir ma'lûl tahakkuk bulmaz.⁴⁰ Bu "her ma'lûl illete muhtaçtır" önermesi şeklinde ifade edilir.⁴¹ Ancak ma'lûlün neden illete muhtaç olduğu hakkında filozofların hem kendi aralarında ve hem de mütekellimlerle ihtilafları vardır. Mütekellimlere göre ma'lûl hâdis olduğu için Meşşâî filozoflara göre de ma'lûl imkân sıfatına sahip olduğu için illete muhtaçtır. Molla Sadrâ'ya göre ise ma'lûlün illete muhtaç olmasının

³⁵ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 8: 330- 331.

³⁶ Rahmanî, *Hud Şinasi-i Felsefi*, 94.

³⁷ Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 304-309.

³⁸ Allâme Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-Hikme* (Kum: İntişârât-ı Daru'l-İlm, 1377/1998), 87.

³⁹ Mahmut Kaya, "İmkân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 224-225.

⁴⁰ Gulam Hüseyin İbrahimî Dinanî, *Kavâid-i Külli-i Felsefi Der Felsefe İslâmî* (Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1380/2001), 1: 215.

⁴¹ Muhammed Takî Misbâh Yezdî, *Âmuzeş-i Felsefe* (Kum: Sâzmân-ı Tebligât-ı İslâmî, 1378/1999), 2: 30.

sebebi ma'lûlün ne hudûs ve ne de imkân sıfatlarına sahip olmasıdır. Bilakis ma'lûl özü itibarıyla eksik ve muhtaçtır. Eksik ve muhtaç varlıklar da özü itibarıyla bağımlı varlıklardır. Buna göre ister hâdis olsun ve isterse zamansal kadim olsun bütün bağımlı varlıklar illete muhtaçtır.⁴²

3.2.5. Beşinci Öncül: Nefsin İletinin Cisim Olmaması

Nefsin illeti cisim değildir. Eğer cisim sadece cisim olduğu için nefsin illeti olursa bütün cisimlerin nefis sahibi olması gerekir. Oysa cisimlerin birçoğu nefis sahibi değildir.⁴³ Buna ilave olarak varlığın farklı yoğunluk derecelerine sahip müşekkek bir hakikat olduğunu ifade eden felsefi ilkeye göre nefsin varlık mertebesi cismin varlık mertebesinden daha üstündür. Buna göre eğer cisim nefsin illeti olursa zayıf ve eksik bir varlık kendisinden daha yetkin ve üstün bir varlığın illeti olacaktır. Zayıf bir varlığın yetkin bir varlığın illeti olması imkânsız olduğundan cismin nefsin illeti olması imkânsızdır.⁴⁴

3.2.6. Öncüllerden Çıkarılan Sonuç

Bu öncüllere göre insan nefsi bedeninin hudûsu ile hâdistir. Bu yüzden bizzat mümkündür ve her mümkün varlık gibi illete muhtaçtır. Varlıksal mertebe açısından illet ma'lûlünden daha üstün olduğundan mücerret olan nefsin illeti cisim veya cismi olgular olamaz. Dolayısıyla insan nefsinin illeti mücerret bir varlıktır. Bu mücerret varlık eğer Vâcibü'l-Vücûd olursa istenilen hâsil olur. Eğer Vâcibü'l-Vücûd olmazsa teselsül batıl olduğundan mücerret varlıklar silsilesinin Vâcibü'l-Vücûd ile son bulması gerekir.

Bu burhanı mantıksal formda şu şekilde ifade edebiliriz:

P1: İnsan nefsi hâdistir

P2: Her hâdis bizzat mümkündür

C1: İnsan nefsi bizzat mümkündür

P3: Her mümkün illete muhtaçtır

C2: İnsan nefsi bizzat illete muhtaçtır

P4: İletler silsilesi Vâcibü'l-Vücûd ile son bulur.

C3: İnsan nefsinin illeti Vâcibü'l-Vücûd ile son bulur.

Molla Sadrâ *Mefatihü'l-Gayb* adlı eserinde yukarıda açıklanan iki burhanı birleştirir ve tek bir burhan olarak ifade eder. Buna göre insan nefsi zâta kaim hayat sahibi, âlim, irade eden, işiten, gören ve kadir olan bir cevherdir. Bu cevher kadim değildir. Bilakis mümkün ve hâdis olup bir yaratıcıya muhtaçtır. Hudûsunun da ilk aşamasında her türlü bilgiden yoksundur ve daha sonra aşamalı bir şekilde bilgi sahibi olup yetkinliğe ulaşır. Ancak hiçbir varlık kendisi vesilesiyle yetkinliğe ulaşamaz. Bu yüzden bir öğretmene veya yetkinliğe ulaştıracak bir illete muhtaçtır. Bu öğretmen veya yetkinliğe ulaştıracak illet ya bilfiil akıl ve kâmil bir cevherdir veya kâmil bir cevher ile son bulmalıdır. Kâmil bir cevherin varlığı da ilk mebdenin varlığına delildir.⁴⁵

⁴² Muhsin Gareviyân, *İslam Felsefesine Giriş*, trc. Sedat Baran (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013), 114.

⁴³ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 6: 46.

⁴⁴ Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 21.

⁴⁵ Molla Sadrâ, *Mefatihü'l-Gayb*, 248.

4. Nefs Burhanının Burhanlar İçindeki Yeri

Molla Sadrâ, Allah'ın varlığını ispatlayan burhanları “yol, yolcu ve hedef” eksenli bir sınıflandırmaya tabi tutar.⁴⁶ Ona göre üç çeşit burhan vardır. Birinci burhan türünde yol, yolcu ve hedef birdir. Bu burhan türünde yolcu olan salik varlığın hakikatinden yola çıkarak mutlak varlık olan Allah'ın varlığını ispatlar. Molla Sadrâ'nın dillendirdiği sıddıkîn burhanı bu türden bir burhandır. İkinci burhan türünde yol ve yolcu bir olup hedeften ayrıdır. Bu burhan türünde insan (yolcu/salik) kendisinden (nefsinden) yola çıkarak Allah'a (hedef/maksat) ulaşmaya çalışır. Nefs burhanı bu kategoride yer alır. Üçüncü burhan türünde yol, yolcu ve hedef birbirinden ayrıdır. Salik kendisi dışındaki bir olgu vesilesiyle hem kendisinden hem de söz konusu olgudan ayrı olan hedefe ulaşmaya çalışır. Yani yolcu olan salik kendisi dışında yer alan hareket, nizam, hudûs... vesilesiyle hedefi olan Vâcibü'l-Vücûd'u ispatlamaya çalışır. Allah'ın varlığını ispatlayan sıddıkîn ve nefis burhanları dışındaki diğer burhanlar bu kategoride yer alırlar.⁴⁷

Molla Sadrâ'ya göre Allah'ın varlığını ispatlayan burhanlar arasında sıddıkîn burhanı en sağlam ve en üstün burhandır.⁴⁸ Sıddıkîn burhanından sonra en üstün burhan nefis burhanıdır. O, “çok iyi” ve “çok şerif” ifadeleriyle nefis burhanının önemini dillendirir.⁴⁹ Allah'ın varlığını ispatlayan diğer burhanlar ise önem ve üstünlük bakımında üçüncü sırada yer alırlar.

5. Nefs Burhanının Ayrıcalığı

İnsan nefsinin ilâhî zâta/Vâcibü'l-Vücûd'a delaleti gibi insan nefsinin sıfat ve fiilleri de ilâhî sıfat ve fiillere delalet eder. Bu yüzden insan nefsi vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un varlığı ispatlandığı gibi yine insan nefsi vesilesiyle ilâhî sıfatlar ve fiiller bilinir. Bu yönüyle insan nefsi hem Allah'ı bulma hem de Allah'ı tanıma vesilesidir. Molla Sadrâ insan nefsi ile Allah'ın varlığı arasındaki ilişki hakkında şöyle der: “Maddi ve mücerret varlıkların yaratıcısı Allah Teâlâ insan nefsinin kendi zâtının, sıfatlarının ve fiillerinin numunesi kılmasıdır. Çünkü o misalden değil benzerden münezzehtir. Bu yüzden insan nefsinin tanınmasıyla tanınmak için insanı kendi zâtının sıfatlarının ve fiillerinin numunesi olarak yarattı.”⁵⁰

Molla Sadrâ'nın bu ifadesi insanın Allah ile olan irtibatının çerçevesini de belirler ve insanın zât, sıfat ve fiil makamında ilâhî zât, sıfat ve fiilleri gösteren ayna mesabesinde olduğunu ifade eder. Ancak insanın zât, sıfat ve fiillerinin ilâhî zât, sıfat ve fiillere nasıl delalet ettiği açıklanması gerekir.

Molla Sadrâ'ya göre zât makamı hakkında herhangi bir marifet akli ve nakli açıdan mümkün değildir ve insanın marifeti ilâhî isim ve sıfatlarla sınırlıdır. Bu yüzden Molla Sadrâ ilâhî zât hakkında sadece ispatla yetinir. Akabinde ilâhî zâtın sıfat ve niteliklerini ele alır. O, ilâhî sıfatları zâtî ve fiili olmak üzere iki kısma ayırır ki aşağıda insan nefsinin bu iki sıfat türüne delaleti açıklanacaktır.

⁴⁶ Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 1: 46.

⁴⁷ Muhammed Hasan Kadrdan Karamelikî, *Hüda Şinasi*, 2. Baskı (Tahran: İntişârât-ı Pejuhişgah-ı Ferheng ve Endişeyi İslamî, 1388/2009), 37-38.

⁴⁸ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbâa*, 6: 13.

⁴⁹ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbâa*, 6: 44; Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 18.

⁵⁰ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbâa*, 1: 265.

5.1. İnsan Nefsinin İlâhî Zâtî Sıfatlara Delaleti

İlâhî tevhit ilk ve en önemli zâtî sıfattır ve bu sıfat insan nefsinde istintaç edilebilir. Molla Sadrâ'ya göre insan nefsi hissi, hayali ve akli farklı mertebelere sahip olmakla beraber vahdetinde bir bütündür. Nitekim varlığın şahsi vahdeti düşüncesine göre Allah Teâlâ da tek olmakla beraber farklı tecellilere ve farklı sıfatlara sahiptir. Molla Sadrâ'ya göre nefsin bu vahdeti ilâhî vahdetin göstergesidir.⁵¹

Bir diğer zâtî sıfat ilim sıfatıdır. Molla Sadrâ'ya göre ilim, bir mücerredin başka bir mücerret nezdindeki huzurudur ve huzûrî ilim her türlü ilmin menşei ve temelidir. İnsan için huzûrî ilmin en önemli göstergesi her insanın kendi nefsi ve nefsinin yetileri hakkında ilim sahibi olmasıdır. Hiçbir aracı olmadan tahakkuk bulan bu ilim, insanın yapacağı fiilleri hakkındaki husûlî ilmin de temelini oluşturur. Nitekim Allah Teâlâ da hiçbir aracıya gerek duymadan huzûrî ilim ile zâtı ve zâtının sıfatları hakkında ilim sahibidir. Fiilleri hakkındaki ilminin kaynağı da zâtına olan ilmidir. Eğer insanın kendi nefsi hakkındaki bu ilmi olmasaydı Allah'ın kendi zâtına ve zâtının sıfat ve fiillerine olan ilmini idrak edemezdi.⁵²

Molla Sadrâ'ya göre insan nefsi kudret, irade, hayat gibi sıfatlara da sahiptir. Hayatsız ilim düşünülemez ve ilmin olduğu her yerde hayat vardır. İrade ve kudret sıfatları da hayat ve ilim sıfatlarına tabidir. Nitekim bu sıfatlar Allah Teâlâ için zâtî sıfatlardır ve insan nefsi vesilesiyle bilinmektedir. Molla Sadrâ'ya göre insan nefsinin bu sıfatları ilâhî zâtî sıfatlara delalet etmektedir.⁵³

5.2. İnsan Nefsinin İlâhî Fiili Sıfatlara Delaleti

Düşünürler Allah'tan sadır olan fiilleri ibdâ', ihtirâ' ve tekvîn olmak üzere üç kısma ayırmışlardır. Sudûru için ne maddeye ve ne de zamana muhtaç olmayan fiillere ibdâ'î, sudûru için maddeye muhtaç olan ama zamana muhtaç olmayan fiillere ihtirâî, ve sudûru için hem maddeye hem de zamana muhtaç olan ve zamanda vuku bulan fiillere tekvînî fiiller denilmektedir. Akıllar âleminin sudûru ibdâ'î fiillere, bir bütün olarak madde âleminin veya feleklerin sudûru ihtirâî fiillere ve madde âlemindeki olaylar da tekvînî fiillere örnektir. Molla Sadrâ'ya göre bütün bu fiillerin asıl numuneleri insan nefsinde mevcuttur. İnsanın hiçbir vesile ve harekete ihtiyaç duymadan bir ilmi disiplini idrak etmesi veya istediği zaman bir tümeli nefsinde hazır kılması nefsin ibdâ'î fiillerine, hayal yetisinin istediği zaman bir şekli tasavvur etmesi nefsin ihtirâî fiillerine ve insanın yemek yemesi gibi hareket ve vesilelere muhtaç olan ve zamanda vuku bulan fiiller de nefsin tekvînî fiillerine örnektir.⁵⁴

Buna ilave olarak İslam dünyasındaki farklı felsefi ve kelami ekoller Allah'a farklı fâillik türlerini nispet etmişlerdir. Mütakellimler Allah'ın bi'l-kasd fâil, İsrâkîler Allah'ın bi'r-rıza fâil, Meşşâiler Allah'ın bi'l-inâye fâil, Hikmet-i Mute'âliye filozofları ise Allah'ın bi't-tecellî fâil olduğunu söylemişlerdir. Ancak bütün bu ekoller ilâhî failiyetin niteliği için insan nefsinde örnekler zikretmişlerdir. Molla Sadrâ'ya göre bütün bu fâillik türleri insan nefsinde mevcuttur.

⁵¹ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 1: 221.

⁵² Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 6: 176.

⁵³ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 3: 297; 6: 417.

⁵⁴ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şirâzî Molla Sadrâ, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1366/1988), 4: 402-403.

Yani insan nefsi bazı fiillerine nispetle bi'l-kasd fâil, bazı fiillerine nispetle bi'r-rıza fâil, bazı fiillerine nispetle bi'l-inâyete fâil ve bazı fiillerine nispetle bi't-tecellî fâildir.⁵⁵

SONUÇ

Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlayan burhanlar arasında pek bilinmeyen ama muhkem olması açısından çok önemli olan nefis burhanı açıklandığı üzere ilk defa İslam dünyasında Müslüman filozoflar tarafından dile getirilmiştir. Meşşâî filozoflar bunun ilk kıvılcımlarını yakmışlardır. Ancak bunu İşrakî bir filozof olan Sühreverdî ilk defa dile getirmiştir. O, Meşşâî filozofların faal aklın varlığını ispatlamak için öncül kıldıkları insan nefsinden ve niteliklerinden istifade ederek Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlayan nefis burhanını açıklamıştır. Ancak onun bu husustaki esin kaynağı nefis hakkındaki ayet ve hâdislerdir. Sühreverdî'den sonra onun etkisiyle Mîr Dâmâd yeni bir nefis burhanı dillendirmiştir. Molla Sadrâ da Sühreverdî ve Mîr Dâmâd'ın nefis burhanlarını Hikmet-i Mütê'âliye ekolünün ilkeleri çerçevesinde tekrar ele almış ve bunu başka öncüller üzerine bina ederek her iki filozoftan farklı nefis hakkında yeni burhanlar açıklamıştır.

Nefis burhanlarının en önemli özelliği yol ve yolcunun bir olması ve salikin başka yerde değil kendi zâtında Allah'ı aramasıdır. Bu, saliki ilme'l-yakin makamından ayne'l-yakin makamına ulaştırır. Oysa sıddıkîn dışındaki diğer burhanlarda salik sadece kavramlarla meşgul olduğundan en fazla ilme'l-yakin makamına ulaşabilir. Bu yüzden Molla Sadrâ bu burhanın sıddıkîn burhanından sonra en önemli ve değerli burhan olduğunu söylemektedir. Bu burhanın bir diğer özelliği Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlamakla birlikte zâti ve fiili sıfatlarını da ispatlamasıdır. Bu, sıddıkîn burhanı dışındaki hiçbir burhanın sahip olmadığı bir özelliktir.

Molla Sadrâ'nın açıkladığı nefis burhanları her ne kadar şekil olarak hareket ve hudûs burhanlarına benzese de bu burhanlardan farklıdır. Öncelikle nefis burhanında hâdis olan ve hareket eden mücerret bir varlıktır. Bu yüzden muharrik ve muhdisi de mücerrettir. Ancak hareket ve hudûs burhanlarında öncelikle maddi muharrik ve muhdisler ele alınır. Akabinde de teselsül probleminin çözümü için mücerret olan muharrik ve muhdis dillendirilir. Bu yönüyle nefis burhanı maksada ulaştırın yolu kısaltarak daha az öncüllerle Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlar. Buna ilave olarak nefis burhanı Vâcibü'l-Vücûd'un hem varlığını hem de zâti ve fiili sıfatlarını ispatlar. Ancak hem hareket burhanının hem de hudûs burhanının böyle bir özelliği yoktur.

KAYNAKÇA

- Amulî, Abdullah Cevadî. *Rahikayı Maktum*. 10 Cilt. Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ, 1389/2010.
- Atay, Hüseyin. "Nefis". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1, 1997: 1-58.
- Baran, Sedat. "Molla Sadrâ'da İlahi Fâiliyetin Niteliği". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2, Ağustos, 2017: 598-613.
- Çapak, İbrahim. *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Çetin, Ali. "Beş Sanat ve Öncülleri". *Toplum Bilimler Dergisi* 5/10, Temmuz 2011: 145-156.
- Dinanî, Gulam Hüseyin İbrahimî. *Kavaid-i Külli-i Felsefi Der Felsefe İslami*. 2 Cilt. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1380/2001.

⁵⁵ Sedat Baran, "Molla Sadrâ'da İlahi Fâiliyetin Niteliği", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (Ağustos, 2017): 599-611.

Efşarpur, Müçteba. *Burhan-ı Marifet-i Nefs Ber İspat-ı Vucud-i Huda*. Tahran: İntişârât-ı Hikmet-i İslamî, 1396/2017.

Esterabadî, Mîr Dâmâd Muhammed Bakır b. Muhammed Hüseyinî. *el-Kabesat, Thk. Mehdi Muhakkık*. Tahran: İntişârât-ı Danuşgah-ı Tahran, 1367/1988.

Fârâbî, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *Risale fi İsbati'l-Müfarikat*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1345/1966.

Feyyazî, Gulâm Rızâ. *İlmü'l-Nefs-i Felsefi*. Kum: İntişârât-ı Müessesesi-i Amuzeş ve Pejuhiş-i İmam, 1389/2010.

Gaffari, Ebu'l-Hasan. *Hudus-i Cismanî Nefs*. Tahran: İntişarat-ı Pejuhişgah-ı Ferhen ve Endişe-i İslami, 1391/2012.

Gareviyan, Muhsin. *İslam Felsefesine Giriş*. Trc. Sedat Baran. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013.

Hüseyini, Zeynelabidin. "Esîrüddin Ebherî Felsefesinde İnsanî Nefs". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/2, Kasım 2017: 1031-1056.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *eş-Şifa: et-Tabiiyat*. 3 Cilt. Kum: Mektebetu Ayetullah Mer'aşi, 1404/1984.

Karamelikî, Muhammed Hasan Kadrân. *Hüda Şinasi*. 2. Baskı. Tahran: İntişarat-ı Pejuhişgah-ı Ferheng ve Endişeyi İslamî, 1388/2009.

Kaya, Mahmut. "İmkân". Cilt 22, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 224-225. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kutluer, İlhan. "İlmü'n-Nefs". Cilt 22, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 148-151. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *el-Hâşiye alâ İlahiyati'ş-Şifâ*. Kum: İntişârât-ı Bidâr, Tsz.

Molla Sadra, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa*. 9 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turas, 1401/1981.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *el-Mebde ve'l-Me'âd*. Tahran: Encümen-i İslami Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1354/1975.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Esrarü'l-Ayat ve Envarü'l-Beyyinat*. Tahran: Encümen-i İslami Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1360/1981.

Molla Sadra, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*. 2 Cilt. Meşhed: Müessesesi-i Matbuat-ı Dini, 1388/2009.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Mefatihü'l-Gayb*. Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi Encümen-i İslami-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1363/1984.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1366/1988.

Mutahharî, Murtazâ. *Şerh-i Manzume*. Tahran: İntişârât-ı Sadrâ, 1382/2003.

Rahmanî, Gulâm Rızâ *Khud Şinasi-i Felsefi*, Kum: Bustan-ı Kitap, 1381/2002.

Sâvî, Zeynüddin Ömer b. Sehlan. *Tebsera*. Tahran: İntişârât-ı Danuşgah-ı Tahran, 1337/1958.

Sühreverdi, Ebü'l-Fütuh Şehabeddin Yahyâ b. Habeş. *Mecmua-i Müsannefat-ı Şeyh-i İşrak*. Thk. Henry Corbin. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1380/2001.

Şehrezurî, Şemseddin Muhammed b. Mahmûd İşraki. *Resailü's-Şecereti'l-İlahiyye fî Ulumi'l-Hakaiki'r-Rabbaniyye*. Thk. Necefkuli Habibî. 3 Cilt. Tahran: Müessese-i Pejuhişi Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1385/2006.

Şirâzî, Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd Kazerûnî. *Şerhu Hikmeti'l-İşrak-ı Sühreverdi*. Thk. Mehdi Muhakkık, Abdullah Nurani. Tahran: Müessese-i Mutalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1380/2002.

Tabâtabâî, Allame Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *Bidayetü'l-Hikme*. Kum: İntişarat-ı Darü'l-İlm, 1377/1998.

Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *Mecmua-i Resail "Burhan"*. 3 Cilt. Kum: Bustan-ı Kitap, 1392/2013.

Tabatabai, Allame Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *Nihayetü'l-Hikme*. 3 Cilt. Kum: İntişarat-ı Defter-i Tebligat-ı İslami, 1378/1999.

Topaloğlu, Bekir. *"Hudûs"*. Cilt 18, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Ubudiyet, Abdulresul. *Nizam-ı Hikmet-i Sadrâî*. 3 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Semt, 1395/2016.

Yezdî, Muhammed Taki Misbâh. *Amuzeş-i Felsefe*. 2 Cilt. Kum: Sazman-ı Tebligat-ı İslami, 1378/1999.

Yezdî, Muhammed Takî Misbâh. *Şerh-i İlahiyat-ı Şifâ*. 3 Cilt. Kum: İntişârât-ı Müessese-i Amuzeş ve Pejuhiş-i İmam, 1386/2007.

Zebihî, Muhammed. *Felsefeyi Meşşâ*. 2. Baskı. Tahran: İntişârât-ı Semt, 1387/2008.

TEFSİRDE İHTİLAFA SEBEBİ OLARAK MÜŞTEREK LAFIZLAR: KUR' ÖRNEĞİ

Homonyms in Exegesis as a Reason of Controversy: Qur' Example

Haşim ÖZDAŞ

Araştırma Görevlisi Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Van/Türkiye

Dr. Research Assistant, Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Department of Basic
Islamic Sciences, Department of Tafsir, Van/Turkey

hasimozdas@gmail.com

ORCID:0000-0002-4621-435X

DOI: 10.34085/buifd.669803

Öz

Bir lafzın iki veya daha fazla anlamda kullanılması durumuna iştirāk denilmektedir. Bu anlamlar, bazen birbirine zıt olabilmektedir. Bu nedenle bu tür kelimeler, ezdād olarak da adlandırılmaktadır. Fakat bununla sıcak-soğuk, iyi-kötü gibi karşıt anlamlı kelimeler değil; zıt iki anlamda kullanılan lafızlar kastedilmektedir. Müfessirlerin Kur'ân-ı Kerim'i anlamada ihtilafa düşmelerine neden olan birçok sebepten söz edilmektedir. Bu sebeplerden biri de müşterek lafızlardır. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan bütün müşterek lafızları ele almak bir makalenin sınırlarını aşacağından bu çalışmada, sadece kur' (كُرْ) kelimesinin anlamına dair âlimlerin farklı değerlendirmelerine yer verilecektir. Irak ekolüne mensup âlimler, Bakara sûresi 228. âyette geçen ve zıt iki anlamda kullanıldığı belirtilen *kur'* kelimesine *hayız* manası verirken, aynı kelimeye Hicaz ve Medineli âlimler *tuhr* anlamı vermişlerdir. Kelimenin âdet dönemi anlamında olduğunu tercih edenlere göre, boşama temizlik döneminde gerçekleşmişse, üçüncü hayzın nihayetinde iddet süresi son bulmaktadır. Şayet boşama hayız döneminde gerçekleşmişse, bu durumda iddet dördüncü hayzın sonunda tamamlanmaktadır. Buna mukabil kur' lafzının *tuhr* anlamında olduğunu tercih edenlere göre, temizlik döneminde yapılan boşama, üçüncü hayza girmekle bitmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur', İhtilaf, Ezdād, Müşterek.

Abstract

The use of a word in two or more different meanings is called as ishtirāk (homophony). These meanings can sometimes be opposite each other. Hence, these words are called as azdād (antonyms). Yet, this does not mean the antinomy as in hot-cold, but this refers to the words used in two opposite meaning. A number of reasons, where exegetes fall into dispute in understanding the Holy Qur'ân, are mentioned. One of these reasons is homonym words. As it will exceed the limit of a manuscript to study all homonyms taking place in Holy Qur'ân, in this study, only different meanings given to the word kur' (كُرْ) by scholars will be evaluated. While the scholars of Iraq ecile defended that the word "kur'", mentioned in the 228th verse of surah al-Baqarah, stated that it is used in reporting time that the woman in divorce process should wait and with some other meanings, scholars of Medina and Hijaz defended the same word be used in the meaning of hygiene. According to the ones who prefer to use the word in the meaning of menstruation period, if divorce takes place in cleaning period, waiting period ends at the end of the third menstruation. However, if divorce takes place during menstruation period, in this case, waiting period ends at the end of fourth menstruation period. Nevertheless, for the ones who prefer the same

Qur'anic word as *tuhr*, the divorce taking place in cleaning period finishes when the woman enters the third menstruation.

Keywords: Exegesis, Qur', Dispute, Azdād (Antonym), Homonyms.

GİRİŞ

Bir lafzın birden çok anlama delalet etmesi,¹ şeklinde tarif edilen müşterek lafızların varlığına dair; gerekli, imkânsız veya mümkün olduğu yönünde farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Fakat yaygın kabul bunun mümkün olduğu yönündedir.² Müşterek bir lafzın anlamları, birbirine zıt olabilmektedir. Fakat bununla, karşıt anlamlı lafızlar değil; birbirine zıt iki anlamda kullanılan ve birden fazla anlam barındıran lafızlar kastedilmektedir.³ Müşterek lafızlar kapsamında değerlendirilen bu türe dair Kur'ân-ı Kerim'de birçok örneğin yer aldığı bilgisine yer verilmektedir.⁴

İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren müşterek lafızları inceleyen birçok eser yazılmıştır. Bu eserlerden bazıları Kur'ân-ı Kerim'de yer alan çokanlamlı lafızları konu edinirken, diğer bazıları dildeki müştereklik olgusuyla alakalıdır.⁵ Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) ile Hârûn b. Mûsâ el-Ezdî'nin (öl. 170/786 civarı) *el-Vücûh ve'n-nezâir* adlı eserleri, Kur'ân-ı Kerim'deki müşterek lafızları inceleyen eserlerin çok erken denebilecek bir tarihte yazılmaya başlandığını göstermektedir.⁶ Hatta bunlardan çok daha önce İkrime (öl. 105/723) ile Ali b. Ebû Talha'nın (öl. 143/760) İbn Abbas'tan (öl. 68/687-88) bu isimde bir eser rivayet ettikleri kaydedilmektedir.⁷

Genel olarak vücûh ve nezâir başlığı altında hazırlanan bu tür eserlerde *vücûhla* Kur'ân-ı Kerim'de yer alan müşterek lafızlar kastedilmektedir.⁸ Nitekim İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), *vücûh*'u şu şekilde tanımlamaktadır: "Kur'ân'ın farklı yerlerinde aynı hareketlerle kullanılan bir lafızla, zikredildiği her yerde farklı bir anlamın kastedilmesidir." Ona göre, tekrarlanan lafızlar *nezâirdir*, lafızların farklı farklı anlamlarda kullanılması ise *vücûhtur*.⁹ Bu yaklaşımın zayıf olduğunu belirten İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Zerkeşi (öl. 794/1392) ve Süyûtî'ye (öl. 911/1505) göre, *vücûh*, ümmet örneğinde olduğu gibi birçok anlamda kullanılan lafızlardır. *Nezâir* ise, mütevatî¹⁰ lafızlardır.¹¹

¹ Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-delâle*, 5. Basım (Kahire: 'Alemü'l-Kütüb, 1998), 145.

² Geniş bilgi için bk. Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Maḥşûl fî üsûli'l-fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyâd el-'Ulvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/261-265; Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İḥkâm fî üsûli'l-ahkâm*, thk. Abdürezzâk 'Affî (Riyad: Dârü's-Sümây'î, ts.), 1/37-40.

³ Mesut Okumuş, "Kur'an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2003): 37-38; ayrıca bk. Ahmed Muhtar, *İlmü'd-delâle*, 191; Su'ûd b. Abdullah Fenîsan, *İhtilâfü'l-müfessirîn esbâbüh ve âsârüh* (Riyad: Dâru İsbiliyye, 1997), 99-104.

⁴ Bazı örnekler için bk. Ebû Bekir Muhammed b. Kasım el-Enbârî, *Kitâbü'l-ezdâd*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Sayda - Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1987), 27, 32, 68.

⁵ Ahmed Muhtar, *İlmü'd-delâle*, 147; ayrıca bk. Muhammed Nüreddin el-Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-naẓariyyeti ve't-taḥbiḳ* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1999), 23-27.

⁶ Ahmed Muhtar, *İlmü'd-delâle*, 147-148.

⁷ Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetu'l-e'yüni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdulkerim Kazım er-Râdî, 3. Basım (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 82.

⁸ İsmail Durmuş, "Müşterek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 32/172.

⁹ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetu'l-e'yün*, 83.

¹⁰ İnsan lafzının Zeyd ve Amr için kullanılması durumunda olduğu gibi, lafız ve anlamları birbiriyle örtüşen lafızlara, mütevatî' denilmektedir. bk. bk. Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Gırnâtî İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzil*, thk.

Müfessirlerin tefsir faaliyetlerinde ihtilafa düşmelerine neden olan birçok sebepten söz edilmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan müşterek lafızların da bu sebeplerden biri olduğu belirtilmektedir.¹² Boşanan kadınların bekleyecekleri süreyi düzenleyen Bakara sûresi 228. âyette geçen *kur'* (كُرْ) kelimesiyle ilgili yapılan açıklamalarda bu ihtilafı görmek mümkündür.

Tefsir faaliyetinde ihtilaf sebeplerinden biri olarak gösterilen müşterek lafızlar, müfessirlerin yanı sıra dil ve fıkıh usûlü âlimleri tarafından da inceleme konusu yapılmıştır. Bakara sûresi 228. âyette geçen *kur'* kelimesiyle ilgili âlimlerin farklı yaklaşımlarını ele almadan önce dil, tefsir ve fıkıh usûlü âlimlerinin müşterek lafızlara yönelik görüşlerine kısaca değinmek faydalı olacaktır.

1. Dil, Tefsir Ve Usûl Âlimlerinin Müşterek Lafızlara Yaklaşımları

Erken dönem dil ve edebiyat âlimleri Arapçadaki müşterek lafızlar olgusuna dikkat çekmişlerdir. Sözelimi Sibeveyhi (öl. 180/796), Arapçadaki lafız mana ilişkisini şu üç başlık altında ele almıştır:

1. Lafızları ve anlamları ayrı olan kelimeler.
2. Lafızları farklı anlamları aynı olan kelimeler.
3. Lafızları aynı anlamları farklı olan kelimeler.¹³

Bu tasnif, daha sonraları tebâyün, terâdüf ve iştirâk olarak meşhur olmuştur.¹⁴ Sibeveyhi'nin bu tasnifi, Kutrub¹⁵ (öl. 210/825 civarı), Müberred (öl. 286/900)¹⁶ ve İbnü'l-Enbârî'nin (öl. 328/940) eserlerinde de görülmektedir.¹⁷ Fakat dilbilimci Müberred¹⁸ ve İbnü'l-Enbârî'ye göre, cümlenin bağlamından hareketle müşterek lafızların birden fazla anlamlarını teke indirmek gerekir. Bu durumda, müşterek bir lafzın anlamlarından sadece biri kastedilmektedir.¹⁹

Muhammed Salim Haşim (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 1/12; Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Mükaddimetu câmi'i't-tefâsîr*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Kuveyt: Dârü'd-Da've, 1423/2002), 98.

¹¹ bk. Takıyyüddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâva Şeyhü'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye* (Medine: Mücemme'ül-Melik Fehd li Tabâ'atü'l-Mushafî'ş-Şerîf, 2004), 13/276-277; Bedrüddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Şur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, 3. Basım (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1984), 1/102; Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Şur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2006), 2/445.

¹² bk. Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Gırnâtî İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Salim Haşim (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 1/12; Râgıb el-İsfahânî, *Mükaddimetu câmi'i't-tefâsîr*, 40-41; ayrıca bk. Fenîsan, *İhtilâfü'l-müfessîrîn*, 99-104; Muhammed b. Abdurrahman b. Salih eş-Şâyi', *Esbâbu ihtilâfi'l-müfessîrîn* (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1995), 78-83.

¹³ Ebû Bişr 'Amr b. Osman Sibeveyhi, *el-Kitâb kitâbu Sibeveyhi*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn, 3. Basım (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 1/24.

¹⁴ Muhammed b. Abdurrahman b. Salih eş-Şâyi', *el-Fürûkû'l-lügaviyye ve eseruha fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1993), 27. Mütebâyin, bir lafzın bir anlama delalet etmesi. Müşterek, bir lafzın birden çok anlama delalet etmesi. Müterâdif ise birçok lafzın bir anlama delalet etmesi. Ahmed Muhtar, *'İlmü'd-delâle*, 145.

¹⁵ bk. Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr Kutrub, *Kitâbü'l-ezdâd*, thk. Hanna Haddâd (Riyad: Dârü'l-'Ulûm, 1984), 69-70.

¹⁶ Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *Mâ ittefeka lafzuhu vehtefe ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ahmed Muhammed Süleyman (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüünü'l-İslâmiyye, 1989), 47-48.

¹⁷ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-ezdâd*, 5-6.

¹⁸ Müberred, *Mâ ittefeka lafzuhu*, 52.

¹⁹ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-ezdâd*, 1-3.

Kur'ân'da zikredilen müşterek lafızların bütün anlamlarına hamledilip edilemeyeceği sorununu Bakara sûresinin girişinde geniş bir şekilde inceleyen Taberî (öl. 310/922), bazı sûrelerin girişinde yer alan hurûf-ı mukattaa'nın anlamına dair kendisinden önceki âlimlerden birçok değişik görüş nakletmektedir.²⁰ Bu tür harflerin, bir tek anlam için değil; birçok anlamın kast edilmesi için zikredildiğini belirten Taberî'ye göre, bir kelimenin, nasıl değişik birçok anlamı ihtiva etmesi caizse, sûre girişlerindeki mukatta' harflerden her birinin de birçok anlama delalet etmesi caizdir.²¹ Taberî, bu yaklaşımını, Enfâl 68. âyette geçen *kitâb*²², Tevbe 8. âyette zikredilen *illen*²³ ve Felak 1. âyette geçen *felak* sözcüğünün tefsiri kısmında da sürdürmüştür.²⁴ Buna mukabil Taberî, ezdâd türünden olan ve iki anlamı bir arada düşünülmemeyen *kur'* kelimesiyle ilgili şöyle bir tercihte bulunmaktadır: Hayız döneminde kişinin eşini boşaması haramdır. Dolayısıyla cinsel birliktelik gerçekleştikten sonra eşini boşamak isteyen erkek, ilişkiye girmeden onu temizlik döneminde boşaması gerekir. Böyle bir boşama sonucunda kadının, üç temizlik dönemi geçirdikten sonra iddeti son bulur.²⁵ Dolayısıyla Taberî'ye göre, birden fazla anlamda kullanılan lafızları, anlamlarından bazılarıyla sınırlamamak gerekir. Anlamları bir arada düşünülmemeyen lafızlarda ise, anlamlardan birini tercih etmek lazımdır.

Taberî'nin bu yaklaşımı Râgıb el-İsfahânî (öl. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) tarafından da benimsenmiştir. Nitekim o, *Mükaddimetu câmi'i't-tefâsîr* adlı eserinde, iştirâk yoluyla iki anlam için vazedilen bir lafzın delaleti iki anlam için de hakiki mi, yoksa biri için hakiki diğeri için mecazi midir? şeklindeki soruya şöyle cevap vermektedir: Müşterek bir ifadenin anlamları birbirini nefyediyorsa iki anlam bir arada kastedilmez. Fakat, anlamlar birbirini nefyetmiyor ise iki anlam da geçerli olabilir.²⁶

İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) yaklaşımı ise özetle şöyledir: *Ümmet* ve benzeri müşterek lafızlar, Kur'ân-ı Kerim'de buldukları yakın iç bağlama (siyâk) göre, bir tek anlama delalet etmektedirler. Mümkün olduğu takdirde bu tür lafızların bütün muhtemel anlamlarına delalet edip etmeyeceği meselesi ise usûl âlimleri arasında ihtilafli bir konudur.²⁷

Farklı şekillerde tanımlanan müşterek lafızlar,²⁸ fıkıh usûlü âlimleri tarafından da inceleme konusu yapılmıştır. Usûl âlimlerine göre, müşterek lafızlarda bütün anlamların hakiki anlam olması gerekir. Bu nedenle mütevatir lafızların yanı sıra anlamlardan biri hakikat diğeri mecaz olan lafızlar, müşterek lafızlar kapsamında değerlendirilmemiştir.²⁹ Ayrıca fıkıh usûlü âlimlerine göre, esas olan lafızların müşterek olmamasıdır. Bu nedenle bir lafzın müşterek olup-

²⁰ bk. Okumuş, "Kur'an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 52.

²¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türki (Kahire: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirasâtü'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye Dâru Hicr, 2001), 1/223-225.

²² Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 11/282-283.

²³ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 11/358.

²⁴ Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, 24/745.

²⁵ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 4/102-103.

²⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Mükaddimetu câmi'i't-tefâsîr*, 98.

²⁷ Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed (Kahire: el-Farûkû'l-Hedîse, 2000), 1/253.

²⁸ Farklı tanımlar için bk. Ferhat Koca, "Müşterek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 32/172-173.

²⁹ Râzî, *el-Mahşûl*, 1/261.

olmama ihtimali varsa, müşterekliğin olmadığı ihtimali tercih edilmelidir. Bir kelimenin müşterek olduğu anlaşılması halinde ise, şu şekilde hareket edilmesi gerektiği belirtilmiştir:

1. Şer'î bir nassta yer alan lafız, şayet sözlük anlamı ile şer'î anlam arasında müştereklik varsa ve aksi yönde bir karine yoksa şer'î anlama hamledilmelidir.³⁰

2. Şer'î bir nassta yer alan lafız, şayet şer'î anlamı söz konusu olmadan iki veya daha fazla anlamda ortak ise bu durumda müctehidin karine veya diğer bazı delillerden hareketle lafzın anlamını tayin etmek için icihad etmesi gerekir.³¹

Bazı âlimlere göre tercihi gerektiren bir delilin bulunmaması halinde müşterek lafız, mücmel olur.³² Âlimlerin böyle bir lafız bütün anlamlarına mı hamledilir şeklindeki soruya yönelik yaklaşımlarını ise şöyle ifade etmek mümkündür:

1. İmam Şâfiî (öl. 204/820)³³, Cübbâî (öl. 303/916), Ebû Bekir el-Bakillânî (öl. 403/1013), Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025) ve diğer bazılarına göre, bir arada düşünülmesi imkânsız olmayan durumlar hariç, ister olumlu ister olumsuz olsun müşterek lafızla bütün anlamların kastedilmesi caizdir.³⁴

2. Hanefî mezhebine mensup âlimler ile Cüveynî'nin (öl. 478/1085) içinde bulunduğu Şâfiî mezhebine mensup diğer bazı âlimler ve Mu'tezile mezhebinden Ebû Haşim (öl. 321/933) ile Ebû Abdullah el-Basrî (öl. 369/979-80) ile İbâziyye mezhebine göre, ister olumlu ister olumsuz olsun müşterek bir lafzın bütün anlamları kastedilemez.³⁵

2. Kur' Lafzına Dair Farklı Yaklaşımlar

Bakara sûresi 228. âyette zikredilen *kur'* lafzının anlamına dair birbiriyle uzlaştırılmayacak farklı açıklamalarda bulunulmuştur. Bazı âlimlere göre, çoğulu قروء ve أقراء şekillerinde gelen³⁶ *kur'* kelimesinin asıl anlamı, vakittir. Çünkü Arapçada, أَقْرَأْتُ حَاجَهُ فُلَانٍ عِنْدِي cümlesi, borcun ödenmesi yaklaştı ve ödeme vakti geldi anlamındadır. Bunun gibi أَقْرَأُ النَّجْمُ cümlesi, yıldızın batma veya doğma zamanı geldi anlamındadır. Ayrıca temizlik ve onu takip eden hayız dönemi belirli vakitlerde gerçekleştiği için Araplar *kur'* kelimesini hayız ve temizlik dönemi anlamında kullanmışlar.³⁷ Bu sözcüğü, ezdâd lafızlar arasında zikreden Kutrub, kelimenin hayız görmek, temizlik dönemi ve hamile kalmak anlamlarında kullanıldığını belirtmektedir.³⁸ Asıl itibariyle *kur'* lafzının vakit anlamında olduğunu belirten Asmaî (öl. 216/831) ise kelimenin Iraklı âlimlere

³⁰ Muhammed Edîb Salih, *Tefsîrû'n-nüshûş fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 4. Basım (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1993), 2/138-139.

³¹ Salih, *Tefsîrû'n-nüshûş*, 2/140.

³² Râzî, *el-Maḥşûl*, 1/278.

³³ İmamü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-Burhân fi üşûli'l-fikḥ*, thk. Abdulazîm ed-Dîb, 2. Basım (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1400), 1/343.

³⁴ Salih, *Tefsîrû'n-nüshûş*, 2/141-142.

³⁵ Râzî, *el-Maḥşûl*, 1/268-269; Salih, *Tefsîrû'n-nüshûş*, 2/143.

³⁶ Âyette zikredilen قروء kelimesinin Kırâat-i seb'a imamlarından Nafi' tarafından kelimenin sonunda hemze olmadan ve şeddeli olarak قُرُوْ؛ Hasan tarafından ise tenvinli قُرُوْ şeklinde okunduğu kaydedilmektedir. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn 'Atyye, *el-Müharrarü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/304; Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmü'l-Kur'ân*, 4/36.

³⁷ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 4/100-101.

³⁸ Kutrub, *Kitâbü'l-ezdâd*, 108.

göre hayız, Hicaz bölgesi ile Medine âlimlerine göre ise temizlik, anlamında olduğunu ifade etmektedir.³⁹

Kur' lafzının bir şeyden çıkıp başka bir şeye girmek anlamında olduğunu belirten Ebû 'Ubeyde (öl. 209/824 [?]), ilgili kelimeye temizlik veya hayız anlamını vermenin yanlış olmadığını belirtmektedir. Çünkü her iki durumda da bir halden başka bir hale geçiş söz konusudur.⁴⁰ Fakat Hanefî mezhebinin önde gelen fakihlerinden Ebû Bekr el-Cessâs (öl. 370/980), dilde bu anlamı destekleyecek herhangi bir şahidin bulunmadığını, ayrıca Arap şiirlerinden delil gösterilen örneklerin de bu manaya uygun düşmediğini ileri sürmektedir.⁴¹

Boşanmış kadınların bekleyecekleri süreyi düzenleyen âyet şöyledir:

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَتَّبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَّهِ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ
عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Âyette zikredilen *الْمُطَلَّاتُ* ibaresi, her ne kadar umum kalıbıyla kullanılmış olsa da bundan eşleriyle ilişkiye giren boşanmış kadınlar kastedildiği belirtilmiştir. Çünkü Ahzâb 49. âyette, cinsel ilişkiye girmeden gerçekleşen boşanmalarda kadının bekleyeceği bir iddetin olmadığı; Talâk 4. âyette, âdetten kesilmiş veya âdet görmeyen kadınların iddet sürelerinin üç ay olduğu; boşanmış hamile kadınların ise yapacakları doğumla iddetlerinin sona ereceği bildirilmektedir.⁴² Buna göre, âyetin *الْمُطَلَّاتُ* kısmı yukarıda işaret edilen âyetlerle tahsis edilmiştir.

Kur' lafzının anlamıyla ilgili tefsir âlimlerinin yanı sıra fıkıh âlimleri de meşgul olmuşlardır.⁴³ Bazı fakihler ilgili sözcüğün temizlik anlamında kullanılmasının hakiki, hayız anlamında kullanılmasının ise mecazi olduğunu belirtirken; diğer bazıları bunun tam aksini ifade etmişlerdir. Buna karşın diğer bazıları, *kur'* sözcüğünün iki anlamda da kullanılmasının hakiki olduğunu dile getirmişlerdir.⁴⁴

Ebû Bekr İbn 'Arabî (öl. 543/1148), sözü edilen bu âyeti, Kur'ân-ı Kerim'de anlaşılması en müşkil âyetlerden biri olarak nitelemektedir. Ona göre, sahabeden bu yana İslâm âlimlerinin bu âyetin anlamına dair farklı açıklamalarda bulunmuş olmaları bu durumu teyit etmektedir. İbn 'Arabî'ye göre, her şeyden önce *kur'* kelimesinin hem temizlik hem de hayız anlamını içinde barındırmaktadır. Zaten dil ve fıkıh âlimleri de öteden beri bu anlamlardan birini tercih

³⁹ Ebû Sa'îd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî, *el-Ezdâd*, nşr. August Haffner (Beyrut: el-Matba'atü'l-Katolokiyye li'l-Âbâi'l-Yesüyyîn, 1912), 5; ayrıca bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2/59; Ebû İshak İbrahim es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: 'Alemlü'l-Kutub, 1988), 1/302; Abdulvahid b. Ali Ebû't-Tayyib el-Lügavî, *el-ezdâd fi kelâmi'l-'Arab*, thk. İzzet Hasan (Dimaşk: Dâru Talas, 1996), 359.

⁴⁰ Ma'mer b. Müsenna et-Teymî Ebû 'Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 1/74.

⁴¹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık Kahmavî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1992), 2/56.

⁴² bk. İbn 'Atıyye, *el-Müharrarü'l-vecîz*, 1/304; Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbn 'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/253; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/35.

⁴³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/302.

⁴⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/56; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 6/94.

edegelmişlerdir. Dilciler kelimenin asıl anlamının vakit olduğu hususunda görüş birliği içindedirler. Dolayısıyla âyetin *ثَلَاثَةَ فُرُوجٍ* ibaresi, *üç vakit* anlamındadır. Buna göre, âyet sayı bakımından açık; sayının mahiyeti noktasında ise farklı ihtimalleri içinde barındırmaktadır. Bu durumda vakitten maksadın ne olduğuna dair âyet dışı açıklamalara başvurmak gerekir.⁴⁵

2.1. Hayız Dönemi Olduğu Görüşü ve Delilleri

Dört halifenin⁴⁶ yanı sıra Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (öl. 42/662-63), İbn Abbas, Mücâhid (öl. 103/721), İkrime, Dahhâk (öl. 105/723), Katâde (öl. 117/735), 'Amr b. Dînâr (öl. 126/744 [?]) ve Süddî (öl. 127/745), *kur'* lafzının hayız anlamında olduğunu belirtmektedirler.⁴⁷ Ayrıca Muâz b. Cebel (öl. 17/638), Ubey b. Ka'b (öl. 33/654 [?]), Enes b. Malik (öl. 93/711-12),⁴⁸ Ebü'd-Derdâ (öl. 32/652 [?]), 'Ubade b. Sâmit (öl. 34/654), Sa'îd b. Cübeyr (öl. 94/713 [?]), Şa'bî (öl. 104/722), Reb'î b. Enes, Mukâtil b. Hayyân, 'Atâ el-Horasânî,⁴⁹ Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Evzâ'î (öl. 157/774), Hasan b. Salih (öl. 168/784-85),⁵⁰ İbn Ebû Leylâ (öl. 83/702), Tâvûs (öl. 106/725), İbn Şübrüme (öl. 144/761), Ebû 'Ubeyd (öl. 224/838) ve İshak b. Rahûye'nin (öl. 238/853) de bu görüşte oldukları nakledilmektedir.⁵¹ Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767),⁵² Sa'îd b. Müseyyeb (öl. 94/713), 'Alkame (öl. 62/682), Esved (öl. 75/694), İbrahim, Muhammed b. Sîrîn (öl. 110/729), Mekhûl (öl. 112/730),⁵³ Ebû Hanife (öl. 150/767)⁵⁴ ve arkadaşlarının içinde bulunduğu Küfe âlimlerinin yanı sıra Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) görüşünün de bu yönde olduğu ifade edilmektedir.⁵⁵

Kelimenin âdet hali anlamında olduğunu tercih edenlere göre, üçüncü hayzın bitiminde veya kadının boy abdesti almasından sonra iddet son bulmaktadır.⁵⁶ Sahabeden Ebû Bekir (öl. 13/634), Ömer (öl. 23/644), Ali (öl. 40/661), Abdullah b. Mes'ûd, İbn Abbas ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî ile tabiûn neslinden Sa'îd b. Cübeyr ve Sa'îd b. Müseyyeb'e göre, boşanmış kadın, üçüncü hayzın bitiminde gusûl abdesti aldıktan sonra iddeti son bulmaktadır. İbn Şübrüme ise gusûl abdesti şartı aramaksızın üçüncü hayzın bitiminde iddetin bittiğini, dolayısıyla erkeğin eşine dönme hakkının da sonlandığını ifade etmektedir. Buna karşın Hanefî mezhebi âlimleri ile Hasan b. Salih şöyle bir ayırma dikkat çekmektedirler: Hayız, 10 günden az sürmüşse, boy abdesti almadan veya bir namaz vakti geçmeden iddet bitmiş sayılmaz. Fakat 10 günden fazla

⁴⁵ İbn 'Arabî, *Ahâkâmü'l-Kur'ân*, 1/250.

⁴⁶ İbn 'Atyye, *el-Müharrarü'l-vecîz*, 1/304.

⁴⁷ bk. Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 4/88-95.

⁴⁸ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, 2/336.

⁴⁹ Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm müsneden 'an Rasûli'l-Allah ve's-şahâbeti ve't-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 1997), 2/415.

⁵⁰ Cessâs, *Ahâkâmü'l-Kur'ân*, 2/55.

⁵¹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, 2/337.

⁵² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehâte (Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-'Arabî, 2002), 1/194.

⁵³ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, 2/337.

⁵⁴ Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed es-Süyûtî, *Mü'terekü'l-ekrân fi i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Becavî (Kahire: Dâri'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 3/215.

⁵⁵ Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-mühîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâri'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2/197; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî (Me'âlimü't-tenzîl)*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyad: Dâru Taybe, 1989), 1/265-266.

⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahâkâmü'l-Kur'ân*, 4/43.

sürmüşse, üçüncü hayızın bitiminde iddet sonlanmış olur ve erkeğin eşine dönme hakkı ortadan kalkar.⁵⁷

Kur' lafzının hayız anlamında olduğunu tercih edenlerin delillerini şöyle ifade etmek mümkündür:

1. لا توطأ حامل حتى تضع ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيسة.⁵⁸ “Hamile olanla, doğum yapmadıkça, halime olmayanla ise bir hayız müddeti beklemedikçe birlikte olunmaz” mealindeki bu hadis, birçok âlim tarafından yukarıdaki görüşün delilleri arasında gösterilmektedir. Şöyle ki hadise göre, hamile olan cariye, doğum yapmadıkça; hamile olmayan ise bir hayız dönemi istibrâ etmedikçe yani beklemedikçe sahibi onunla ilişkiye giremez. İstibrâ ise, hem özgür hem de cariye kadınlar için hamile olup olmadıklarının anlaşılması içindir. Cariye, bir hayız dönemi beklenmesi gerektiğine göre, özgür kadının beklemesi gereken sürenin de üç hayız dönemi olması gerekir.⁵⁹ Diğer bir deyişle çokanlamlı sözcüklerden olan *kur'*, temizlik ve hayız anlamlarında kullanıldığı doğru olmakla birlikte ilgili sözcüğün şer'î meselelerde daha ziyade hayız anlamındadır. Bu nedenle Bakara sûresi 228. âyette sözü edilen kelime, temizlik değil; hayız anlamındadır.⁶⁰

Kanaatimizce yukarıda işaret edilen hadisi, *kur'* lafzının anlamını tayin etmede kullanmak isabetli değildir. Çünkü Hz. Peygamber, hadiste yer alan uyarısıyla Talâk sûresi 4. âyet hükmü gereği, esir düşmüş gebe kadınlarla doğum yapmadan nikâh akdi yapılamayacağını bildirmektedir.⁶¹ Hamile olmayan evli kadın esirlerin bir temizlik dönemi beklemeleri ise, kadının bir bedel karşılığında ayrılma isteği anlamındaki iftidâ yoluyla eşlerinden ayrılan kadınlarda olduğu gibi hamile olup-olmadıkları anlaşılması için olmalıdır. Dolayısıyla gebe olmayan esir kadınların bekleyecekleri süre, iftidâ sonucu eşinden ayrılan kadının süresine benzediğini söylemek mümkündür. İftidâ sonucu kocasından ayrılan kadının beklemesi gereken süre ise bir hayız dönemidir. Bu da kadının hamile olup olmadığının tesbiti içindir. Hz. Peygamber'in evli olmayan kadın esirlerle ilgili herhangi bir uyarıda bulunmamış olması, bu görüşü doğrular niteliktedir.⁶²

Öte yandan Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetinde iftidâ, talâk sayılmadığından, bu yolla eşinden ayrılan kadının üç *kur'* iddet beklemesi gerekmemektedir. Nitekim İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre Sâbit b. Kays'ın karısı, Rasûlüllah zamanında Sâbit'ten bir bedel karşılığında ayrılmıştı. Hz. Peygamber, ona bir hayız müddeti iddet beklemesini emretmişti.⁶³

⁵⁷ Cessâs, *Ahâkâmü'l-Kur'an*, 2/55; ayrıca bk. Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/266.

⁵⁸ Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, 2. Basım (Riyad: Mektebetü'l-Ma'arif, 1424), “Nikâh”, 45.

⁵⁹ Cessâs, *Ahâkâmü'l-Kur'an*, 2/58; ayrıca bk. İbn 'Arabî, *Ahâkâmü'l-Kur'an*, 1/251.

⁶⁰ bk. Râzî, *Tefsîrü'l-kebir*, 6/96.

⁶¹ bk. Ali Rıza Demircan, *Kur'an ve Sünnet Işığında Cârîyeler ve Sömürülen Cinsellikleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 136-137, 142.

⁶² Haşim Özdaş, *Kur'an Âyetleri Işığında Savaş Esirlerinin Durumu* (Van, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 182-183.

⁶³ Tirmizî Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *el-Câmi'ü's-Şâhîh Sünenu Tirmizî Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvad Maruf, 2. Basım (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Talâk”, 10.

2. Fatıma bnt. Ebû Hübeys, bir hastalık sebebiyle hayız vakitleri dışında kanaması oluyordu. Bu durum Hz. Peygamber'e bildirilince, ona şöyle yapmasını emretti: Hayızlı günlerinde beklesin yani namaz kılmasın. Bunun dışındaki günlerde ise gusül aldıktan sonra namazını kılsın.⁶⁴ Başka bir rivayette şöyle dediği nakledilmektedir: Hayız vakti geldiğinde namaz kılmasın. Hayız dönemi geçtikten sonra temizlensin ve iki *kur'* arasında namazını kılsın.⁶⁵ Diğer bir rivayette Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilmektedir: *دعي الصلاة أيام أقرائك* "Kur' günlerinde namaz kılma."⁶⁶

Cessâs'a göre, Hz. Peygamber *kur'* lafzını, hayız anlamında kullanmıştır. Bu nedenle âyette geçen aynı kelimeyi de bu anlama hamletmek gerekir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'in diliyle nazil olmasının yanı sıra birden fazla anlama gelen kelimeleri açıklama görevi de Allah tarafından ona verilmiştir.⁶⁷ Dolayısıyla yukarıda yer verilen rivayetler, *kur'* lafzının hayız anlamında olduğunu göstermektedir.⁶⁸ Fakat bu rivayetin farklı varyantlarında *قرء* yerine; *حيض* kelimesinin geçtiğini belirtmek gerekir.⁶⁹ Sözelimi ilgili olay, Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim'de (öl. 261/875) şöyle kaydedilmektedir: *... إنما ذلك عرق وليس بحيضة*.⁷⁰ "Bu bir damar kanıdır, hayız değildir."⁷⁰

3. Cariyelerin boşamalarını ve iddetlerini düzenleyen şöyle bir hadis rivayet edilmektedir: *طلاق الأمة تطليقتان وقرئها حيضتان*⁷¹ Cariyenin iddeti iki hayız olduğuna göre, özgür olanların da üç hayız olması gerekir.⁷² Ayrıca rivayette *طهران* yerine *حيضتان* sözcüğünün kullanılmış olmasından hareketle *kur'* lafzının hayız anlamında olduğu belirtilmektedir.⁷³ Fakat birinci rivayeti eserinde zikreden Ebû Dâvûd (öl. 275/889), tanınmayan Müzâhir b. Eslem'den dolayı rivayeti, *mechûl* olarak nitelemiştir.⁷⁴ Tirmizî (öl. 279/892) de aynı şahıstan dolayı rivayetin *garîb* olduğunu belirtmiştir.⁷⁵ Müzâhir'in çok zayıf olduğunu belirten İbn Kesîr (öl. 774/1373) ise, Dârekutnî'den (öl. 385/995) nakille bunun, rivayet zincirinde yer alan Kasım b. Muhammed'in sözü olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶ Bu nedenle ilgili rivayeti, kelimenin anlamını belirlemede kullanmanın isabetli olmadığını söylemek mümkündür.

⁶⁴ Ebû Dâvûd, "Taharet", 108.

⁶⁵ bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/303; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/42.

⁶⁶ bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/337; Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/266.

⁶⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/58.

⁶⁸ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haikâki gâvâmiği't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Şeyh 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 1/440.

⁶⁹ Ebû Dâvûd, "Taharet", 108; Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf ez-Zeylaî, *Naşbü'r-râye li ahâdis el-Hidâye*, thk. Muhammed Avame (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997), 1/199-200.

⁷⁰ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Şahîhü'l-Buhârî* (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Hayız", 8; Müslim b. Haccâc b. Müslim, *Sahîhu Müslim* (Riyad: Dâru Taybe, 2006), "Hayız", 14.

⁷¹ Ebû Dâvûd, "Talâk", 7; Tirmizî, "Ebvabü't-Talâk ve'l-Liân", 7; İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1998), "Talâk", 30.

⁷² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/58.

⁷³ bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/62; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Ali Sabûnî (Mekke: Merkezi İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988), 1/195; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/440.

⁷⁴ Ebû Dâvûd, "Talâk", 7.

⁷⁵ Tirmizî, "Ebvabü't-Talâk ve'l-Liân", 7.

⁷⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/334.

Öte yandan Halife Ömer'in birçok sahabenin huzurunda şöyle dediği rivayet edilmektedir: Elimden gelseydi cariyelerin iddetini bir buçuk hayız yapardım.⁷⁷ Bu sebeple bu hususta icmân varlığından söz edilmekte⁷⁸ ve âlimlerin kahir ekseriyetinin, bu rivayetle amel ettikleri söylenmektedir.⁷⁹ Buna karşın Muhammed b. Sîrîn⁸⁰ ile Ebû Bekir el-Esamm (öl. 200/816), Bakara sûresi 228. âyetin açık ifadesinden hareketle cariyelerin iddet noktasında hür kadınlar gibi olduklarını beyan etmektedirler.⁸¹ Dâvûd b. Ali (öl. 270/884) ile Zahirilerin kanaatinin de bu yönde olduğu ifade edilmektedir.⁸²

4. Talâk sûresi 4. âyette, âdetten kesilmiş kadınların iddeti için hayız yerine üç ayın belirlenmesi, *kur'* lafzının hayız anlamında olduğunu göstermektedir.⁸³ Çünkü iddetin temel amacı, kadının hamile olup olmadığının bilinmesi içindir. Bu da temizlikle değil, hayızla ortaya çıkmaktadır. Bu sebepten ötürüdür ki cariyenin istibrâ süresi hayızla belirlenmektedir.⁸⁴ Nitekim İkrime, Talâk sûresi 1. âyetten hareketle Bakara sûresi 228. âyette zikredilen *قَرء* lafzının hayız anlamında olduğunu belirtmiştir.⁸⁵ *Kur'* lafzının hayız anlamında olduğunu belirten Zemahşerî (öl. 538/1144), ilgili âyetin tefsirinde şöyle bir açıklamaya yer vermektedir: Şu örnekte olduğu gibi *الشهر بقين من الثلاث* "Ayın bitmesine üç gün kala onunla karşılaştım", *فطلقوهن لعدتهن* cümlesi de iddetlerini geçirecekleri zaman diliminden önce demektir.⁸⁶

5. Boşamanın gerçekleştiği temizlik dönemi, iddetten sayılmaktadır. Temizlik anlamı tercih edildiğinde boşanmış kadın, tam üç *kur'* beklememiş olacaktır. Buna karşın hayız anlamı tercih edildiğinde âyette ifadesini bulan *ثلاثة*, tam anlamıyla gerçekleşmiş olur. Bu da gösteriyor ki *kur'* lafzı, hayız anlamındadır.⁸⁷

2.2. Temizlik Dönemi Olduğu Görüşü ve Delilleri

Kelimenin hayız anlamında olduğu yaklaşımına karşın Validemiz Âişe (öl. 58/678), Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665 [?]), Abdullah b. Ömer (öl. 73/692),⁸⁸ 'Ubâde b. Sâmit (öl. 34/654), Ebû'd-Derdâ, Ebân b. Osman (öl. 105/723), Süleyman b. Yesâr (öl. 107/725), Evzâ'î, Sevri, Hasan b. Salih, Malik, İbn Şihâb ez-Zührî (öl. 124/742) ve Şâfiî gibi Hicaz âlimlerine göre,⁸⁹ ilgili lafız temizlik anlamındadır.⁹⁰ Abdullah b. Abbas, Sâlim b. Abdullah (öl. 106/725), Kasım b. Muhammed (öl.

⁷⁷ Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'an*, 1/195.

⁷⁸ bk. Cessâs, *Ahkkâmü'l-Kur'an*, 2/64; İbn 'Arabî, *Ahkkâmü'l-Kur'an*, 1/253; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkkâmü'l-Kur'an*, 4/42; Râzî, *Tefsîrû'l-kebîr*, 6/97.

⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkkâmü'l-Kur'an*, 4/44; ayrıca bk. Râzî, *Tefsîrû'l-kebîr*, 6/92.

⁸⁰ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 2/335.

⁸¹ Abdurrahman b. Keysân Ebû Bekir el-Esamm, *Tefsîru Ebû Bekir el-Esamm*, thk. Hıdır Muhammed Nebhâ (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 49.

⁸² Cessâs, *Ahkkâmü'l-Kur'an*, 2/59; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkkâmü'l-Kur'an*, 4/45.

⁸³ bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/62; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkkâmü'l-Kur'an*, 4/42.

⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/440-441; ayrıca bk. Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-kerîm* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/225; Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Meşânî* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 2/132-133.

⁸⁵ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 4/89.

⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/441.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/63; Cessâs, *Ahkkâmü'l-Kur'an*, 2/59.

⁸⁸ bk. Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 4/96-100.

⁸⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-mühîd*, 2/197.

⁹⁰ İbn 'Atıyye, *el-Müharrarü'l-vecîz*, 1/304.

107/725 [?]), 'Urve b. Zübeyir (öl. 94/713), Ebû Bekir b. Abdurrahman (öl. 94/713), 'Atâ b. Ebî Rebâh (öl. 114/732), Katâde,⁹¹ Dâvûd, Ebû Sevr (öl. 240/854) ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel'in de bu görüşte olduğu nakledilmektedir.⁹²

Kelimenin temizlik dönemi olduğunu kabul edenlere göre, üçüncü temizlik döneminin bitiminde iddet süresi, son bulur.⁹³

Kur' lafzının hayız anlamında olduğunu tercih edenlerin delillerini şöyle ifade etmek mümkündür:

1. Kur' lafzı, *toplamak, bir araya getirmek* anlamındadır. Çünkü قريت الماء في الحوض "Suyu havuzda topladım" ve قرأت القرآن "Kur'ân okudum" yani harfleri bir araya getirip telaffuz ettim şeklindeki kullanımlarda, kelime *toplamak* anlamındadır. Kanın rahimde toplanması ise hayız değil, temizlik döneminde olmaktadır. Dolayısıyla Bakara sûresi 228. âyette geçen kelime de bu anlamındadır.⁹⁴

2. Talâk sûresi 1. âyette geçen şu ifadeye göre فطلقوهن لعدتهن, boşanma, kadınların iddetlerini geçirecekleri bir zaman diliminde olması gerekir. Âyetin devamında ise erkeklerin واحصوا العدة o iddeti saymaları emredilmektedir. Buna göre, iddetin başlangıcı hayzın dışındaki bir zaman diliminde olması gerekir.⁹⁵ Ayrıca boşamanın gerçekleştiği hayız, iddetten sayılmazken; temizlik halinde yapılan boşama âlimlerin cumhuruna göre iddetten sayılmaktadır. Bütün bunlar, kur' lafzının temizlik dönemi olduğunu göstermektedir.⁹⁶

3. Ömer'in oğlu Abdullah'ın eşini boşaması olayıyla ilgili Hz. Peygamber'den nakledilen rivayet, kur' lafzının temizlik dönemi olduğunu göstermektedir.⁹⁷

Olay, Buhârî'de şöyle kaydedilmektedir: Abdullah, eşini hayızlıyken boşamıştı. Ömer, bunu Hz. Peygamber'e sorunca ona şöyle dedi: "Söyle ona, eşine dönsün; temizleninceye kadar ayrılmasın. Sonra eşi âdet görüp tekrar temizlenirse bundan sonra ister devam eder, isterse ilişkiye girmeden onu boşar. İşte bu, o iddettir ki, Allah kadınların ona göre boşanmalarını emretmiştir."⁹⁸ Abdullah b. Ömer dedi ki: "Peygamberimiz, yaptığım boşamayı geçersiz saydı ve şu âyeti okudu: "Ey Peygamber! Kadınları boşadığınızda iddetleri içinde boşayın." Yani onları iddetlerinin başlangıcında boşayın."⁹⁹

4. Bilindiği üzere eril sayılarda 3'ten 10'a kadar ثلاثة; dişiler için ثلاث kullanılmaktadır. Âyetin ibaresinde ثلاثة denildiğine göre, قرء lafzı, temizlik anlamında olmalıdır. Aksi takdirde hayız lafzı, dişi olduğu için ثلاث denilmesi gerekirdi.¹⁰⁰ Bu durumun benzeri şu âyette de

⁹¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, 2/414.

⁹² İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, 2/336.

⁹³ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzî (Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 2001), 6/531.

⁹⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/305; Râzî, *Tefsîrû'l-kebir*, 6/96.

⁹⁵ Râzî, *Tefsîrû'l-kebir*, 6/95.

⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/40.

⁹⁷ bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/60; İbn 'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/251.

⁹⁸ Buhârî, "Talâk", 1, "Talâk", 44-45, "Tefsîr", 65.

⁹⁹ Ebû Dâvûd, "Talâk", 4.

¹⁰⁰ İbn 'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/252.

görülmektedir: *سَحَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ* ¹⁰¹ Şöyle ki, يوم kelimesi eril olduğu için sayı ثمانية şeklinde kullanılmıştır.¹⁰²

5. Aksi yönde bir delilin bulunması durumu hariç, emir fevre hamledilir. Yani emredilen husus derhal yerine getirilmelidir. Bu kural da *kur'* lafzının temizlik dönemi olduğunu göstermektedir. Çünkü boşama, temizlik döneminde olur. Buna göre temizken boşanan bir kadın, hayızda iddeti başlayacaksa bu durumda emre uymada terâhî yani emri sonradan yerine getirme hali söz konusu olur.¹⁰³ Ayrıca Ebû Hanife'ye göre, hayız halinde yapılan boşamalarda hem boşamanın gerçekleştiği hayız hem de bir sonraki temizlik dönemi iddetten sayılmaz. Buna karşın sözcüğün temizlik anlamında olduğunu belirtenler, iddeti temizlikle başlatmaktadır.¹⁰⁴

6. İddet, temizlik esas alındığında hayza kıyasla daha erken bitmektedir. Fakat hayız anlamı tercih edildiğinde boşanmış kadın fazladan beklemiş olacaktır.¹⁰⁵

SONUÇ

Âlimlerin tefsir faaliyetlerinde ihtilafa düşmelerine sebep olan birçok nedenden söz edilmektedir. Bu nedenlerden biri de Kur'ân-ı Kerim'de yer alan müşterek lafızlardır. Bu ihtilafı, Bakara sûresi 228. âyette geçen *kur'* kelimesiyle ilgili yapılan açıklamalarda görmek mümkündür. Nitekim sahabe döneminden itibaren âyette zikredilen *kur'* lafzının anlamında ihtilaf edildiği bildirilmiştir. Bu ihtilaf, daha sonraki âlimler tarafından devam ettirilmiştir. Bazısı kelimenin temizlik; diğer bazısı ise hayız anlamını tercih etmiştir. İbn Abbas, Ebü'd-Derdâ ve 'Ubâde b. Sâmî gibi bazı sahabe ile Katâde, Sevrî, Evzâ'î ve Hasan b. Salih gibi bazı âlimlerden *kur'* lafzının temizlik veya hayız olduğu hususunda değişik bilgiler nakledilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in ise kelimenin temizlik anlamında olduğuna dair görüşünden döndüğü ifade edilmiştir. Bu âlimler, atıfta buldukları bazı âyetlerin yanı sıra bazı hadis veya akıl yürütmelerden hareketle benimsedikleri görüşü temellendirmeye çalışmışlardır.

Bakara sûresi 228. âyete dair yapılan ihtilafın pratiği, boşama sonrasında kadının beklemesi gereken süreyi ifade eden iddet süresinde görülmektedir. Şöyle ki *kur'* lafzının hayız dönemi olduğunu tercih edenlere göre, şayet boşama temizlik döneminde vuku bulmuşsa, üçüncü hayzın bitmesiyle iddet süresi son bulmaktadır. Tartışmalı olmakla birlikte şayet boşama hayız döneminde gerçekleşmişse, iddet, dördüncü hayzın sonunda tamamlanmaktadır. Ayrıca hayız anlamını tercih edenlerden bazıları iddetin hukuki sonuç doğurması için gusül abdestinin alınması gerektiğini belirtirken, diğer bazıları hayzın bitmesiyle iddetin sonlandığını ifade etmişlerdir. Buna karşın sözcüğün temizlik dönemi olduğu görüşünü tercih edenlere göre, temizlik döneminde yapılan boşama, üçüncü temizlik döneminin bitmesiyle, yani üçüncü hayza girmekle bitmektedir.

Kanaatimizce *kur'* lafzının temizlik dönemi anlamını tercih eden âlimlerin görüşü daha isabetlidir. Çünkü Bakara sûresi 228. âyette, boşanmış kadınların üç *kur'* beklemeleri gerektiği emredilmektedir. Aynı sûrenin 222. âyetinde ise âdet halinde cinsel ilişkinin haram olduğu

¹⁰¹ el-Hâkka 69/7.

¹⁰² Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 4/42; Süyûtî, *Mü'terekü'l-akrân*, 3/215.

¹⁰³ İbn 'Arabî, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 1/252.

¹⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 4/42.

¹⁰⁵ Râzî, *Tefsîrü'l-kebîr*, 6/96.

bildirilmektedir. Boşanan kadın, iddeti eşi ile birlikte aynı çatı altında geçireceğinden, *kur'*, eşiyle ilişkiye girebileceği temizlik dönemi olmalıdır. Aksi takdirde kendi başlarına بِرَّغَصْرٍ بِأَنْفُسِهِمْ ibaresinin bir anlamı olmayacaktır. Buna göre, boşamanın iddet içinde olması (Talâk, 65/1), kadının bu sırada temiz olup eşiyle ilişkiye girmemiş olması demektir. Talâk sûresi 1. âyetin yanı sıra Abdullah b. Ömer olayı bağlamında Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler, hayız döneminde yapılan boşamanın geçersiz olduğunu göstermektedir. Bu da sözü dilen lafzın temizlik dönemi anlamında olduğunu teyit etmektedir. Sonuç olarak, boşanan kadın, üç temizlik dönemi geçirdikten sonra iddeti son bulmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmed Muhtar, Ömer. *‘İlmü’ d-delâle*. Kahire: ‘Alemü’l-Kütüb, 5. Basım, 1998.
- Âlûsî, Mahmûd b. Abdullah. *Rûhü’l-me’ânî fi tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘Azîm ve’s-Seb’i’l-Meşânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi üşûli’l-ahkâm*. thk. Abdürezzâk ‘Afîfî. 4 Cilt. Riyad: Dâru’s-Sümay’î, ts.
- Asmaî, Ebû Sa’îd Abdülmelik b. Kureyb. *el-Ezdâd*. nşr. August Haffner. Beyrut: el-Matba’atü’l-Katolokiyeye li’l-Âbâi’l-Yesû’iyyîn, 1912.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes’ûd. *Tefsîrü’l-Beğavî (Me’âlimü’t-tenzîl)*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1989.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Şahîhü’l-Buhârî*. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü’l-Kur’ân*. thk. Muhammed es-Sadık Kahmavî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1992.
- Cüveynî, İmamü’l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah. *el-Burhân fi üşûli’l-fıkh*. thk. Abdül’azîm ed-Dîb. 2 Cilt. Kahire: Dâru’l-Ensâr, 2. Basım, 1400.
- Demircan, Ali Rıza. *Kur’ân ve Sünnet Işığında Câriyeler ve Sömürülen Cinsellikleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Durmuş, İsmail. “Müşterek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/171-172. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Ebû Bekir el-Esamm, Abdurrahman b. Keysân. *Tefsîru Ebû Bekir el-Eşamm*. thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Nâsîrüddin el-Elbânî. Riyad: Mektebetü’l-Ma’arif, 2. Basım, 1424.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahrü’l-mühîd*. thk. ‘Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1993.
- Ebû ‘Ubeyde, Ma’mer b. Müsenna et-Teymî. *Mecâzü’l-Kur’ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, ts.
- Ebüs-suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-Kur’ânî’l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.
- Ebü’t-Tayyib el-Lügavî, Abdülvâhid b. Ali. *el-ezdâd fi kelâmi’l-‘Arab*. thk. İzzet Hasan. Dimaşk: Dâru Talas, 1996.
- Fenîsan, Su’ûd b. Abdullah. *İhtilâfü’l-müfessirîn esbâbüh ve âşârüh*. Riyad: Dâru İşbiliyye, 1997.

İbn 'Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmü'l-Şur'ân*. thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Müharrarü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Gırnâtî. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed Salim Haşim. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Şur'âni'l-'Azîm müsneden 'an Rasûli'l-Allah ve's-şahâbeti ve't-tâbi'in*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nezar Mustafa el-Bâz, 1997.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr. *Tefsîrü'l-Şur'âni'l-'Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed. 15 Cilt. Kahire: el-Farûkü'l-hedîse, 2000.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1998.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalim. *Mecmû'u Fetâva Şeyhü'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*. 36 Cilt. Medine: Mücemme'ü'l-Melik Fehd li Taba'atî'l-Mushafî's-Şerîf, 2004.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Nüzhetü'l-e'yüni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râdî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1987.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. Kasım el-Enbârî. *Kitâbü'l-ezdâd*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Sayda - Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1987.

Koca, Ferhat. "Müşterek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/172-174. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir. *el-Câmi' li ahkâmü'l-Şur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Kutrub, Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr. *Kitâbü'l-ezdâd*. thk. Hanna Haddâd. Riyad: Dârü'l-'Ulûm, 1984.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Şur'ân*. thk. Ahmet Varlıoğlu - Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-'Arabî, 2002.

Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezîd. *Mâ ittefeka lafzuhu vehtelege ma'nâhu mine'l-Şur'âni'l-Mecîd*. thk. Ahmed Muhammed Süleyman. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1989.

Müneccid, Muhammed Nüreddîn. *el-İştirâkü'l-lafzî fi'l-Şur'âni'l-Kerîm beyne'n-nażariyyeti ve't-taḥbîk*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1999.

Müslim, Müslim b. Haccâc b. Müslim. *Sahîhu Müslim*. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2006.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Me'âni'l-Şur'âni'l-Kerîm*. thk. Muhammed Ali Sabûnî. 6 Cilt. Mekke: Merkezu İhyâi't-Türâsî'l-İslâmî, 1988.

Okumuş, Mesut. "Kur'an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2003): 27-62.

Özdaş, Haşim. *Kur'ân Âyetleri Işığında Savaş Esirlerinin Durumu*. Van, Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Râğıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Mükaddimetu câmi'i't-tefâsîr*. thk. Ahmed Hasan Ferhat. Kuveyt: Dârü'd-Da've, 1423/2002.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Mahşûl fi üsûli'l-fıkḥ*. thk. Taha Cabir Feyyâd el-'Ulvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Tefsîrü'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.

Salih, Muhammed Edîb. *Tefsîrü'n-nüşûş fi'l-fıkḥi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 4. Basım, 1993.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osman. *el-Kitâb kitâbu Sîbeveyhi*. thk. Abüsselâm Muhammed Harûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 1988.

Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2006.

Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed. *Mü'terekü'l-ekrân fi i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rif'at Fevzî. 11 Cilt. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 2001.

Şâyi', Muhammed b. Abdurrahman b. Salih. *el-Fürûkû'l-lügaviyye ve eseruha fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1993.

Şâyi', Muhammed b. Abdurrahman b. Salih. *Esbâbu ihtilâfi'l-müfessirîn*. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1995.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirasâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye Dâru Hicr, 2001.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmi'ü's-Şâhiḥ Sünenü Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvad Maruf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1998.

Zeccâc, Ebû İshak İbrahim es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an ḥakâiki ğavâmiği't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vüçûhi't-te'vil*. thk. Şeyh 'Âdil Ahmed Abdülmecûd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Dârü't-Türâs, 3. Basım, 1984.

Zeylâ, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf. *Naşbü'r-râye li aḥâdiş el-Hidâye*. thk. Muhammed Avame. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.

METİNLERARASILIK BAĞLAMINDA MODERN ARAP ŞİİRİNDE MERYEM FİĞÜRÜ
Mary's Figure in Modern Arabic Poetry in The Context Of Intertextuality

İbrahim USTA

Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,
Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Bingöl / Türkiye.
Assoc. Prof., Bingöl University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Eastern Languages
and Literature,
Department of Arabic Language and Literature, Bingöl / Turkey.
iusta@bingol.edu.tr
ORCID: 0000-0001-8631-6679
DOI: 10.34085/buifd.726410

Öz

Bu çalışmada modern Arap şiiri figürlerinden biri olan Hz. Meryem, metinlerarasılık ve sembolizm bağlamında değerlendirilecektir. 1960'lı yılların sonunda Julia Kristeva, Mihail Bakhtine ve Roland Barthes gibi yapısalci araştırmacıların ortaya attığı metinlerarasılık kuramı özetle "iki ya da daha çok metin arasında bir alışveriş, bir tür konuşma ya da söyleşme biçimi" olarak tanımlanmaktadır. Avrupa'da yeni çıkan bu kuram Arap şiirinde aslında Cahiliye döneminden günümüze kadar alıntı kültürü olarak devam eden bir olgudur. Modern dünya şiirinde önemli bir yer tutan sembolizm ise; duygu ve düşüncelerin anlatımında kapalılığın rol oynadığı, şiirde kafiye ve ölçünün ikinci plana atılarak iç armoninin önemsendiği modern bir edebi akımdır. Değişen zaman ve olgular sembolik figürlerde yer yer değişiklik gösterse de, kült dediğimiz bazı imgeler asla değişmez ve değişmeyecektir. Bunlardan birisi de Meryem figürüdür. Bu bağlamda şairlerin metinlerarasılık ve sembolizm ekseninde Hz. Meryem'e atfettikleri yeni anlamlar ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Metinlerarasılık, Sembolizm, Şiir, Modern Arap Şiiri, Meryem

Abstract

In this study, Holy Mary, one of the figures of modern Arabic poetry, will be evaluated in the context of intertextuality and symbolism. The intertextuality theory put forward by structuralist researchers such as Julia Kristeva, Mikhail Bakhtine and Roland Barthes at the end of the 1960s is briefly defined as "a form of exchange, a kind of speech or conversation between two or more texts". In spite of being a new theory in Europe, it is actually a phenomenon that has continued as a culture of quote in the Arabic poetry from the pre-islamic period to the present day. Symbolism, which has an important place in the poetry of the modern world, is a modern literary movement in which the closeness plays a role in the expression of emotions and thoughts, and the rhyme and measure are taken into second plan but given importance to the inner harmony in poetry. Although the changing time and facts vary sometimes in symbolic figures, some images that we call cult don't and will never change. One of them is the figure of Mary. In this context, the new meanings that poets attribute to Holy Mary in the axis of intertextuality and symbolism will be discussed.

Keywords: Intertextuality, Symbolism, Poetry, Modern Arabic Poetry, Mary

GİRİŞ

Modern Arap edebiyatı, Arap edebiyatı dönemleri arasında çok önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu dönem Arap edebiyatının içeriği, biçimi, fonksiyon ve unsurları bakımından en büyük değişim, büyük ölçüde Batı kaynaklı çok yönlü faktörlerin etkisiyle olmuştur. Arap edebiyatının modernleşme sürecinin oluşmasında pek çok siyasal, sosyal ve kültürel faktörler rol oynamıştır. Napolyon'un 1798'de Mısır'ı işgali ile başlayan süreçte, beraberinde Arapça-Farsça-Latince matbaanın Mısır'a getirilişi sonrası basılan eserler, basın ve yayın alanında dergi ve gazetelerin çoğalması, 1826 yılında Mehmet Ali Paşa'nın başlattığı Avrupa'ya öğrenci gönderimi, sonrasında Mısır'a dönen öğrencilerin Avrupalı edebiyatçılardan edindikleri etkileşim, eğitim öğretim kapsamında sayıları artan ilkokul, liselerin yanı sıra ziraat, sanat, ticaret ve güzel sanatlar alanında da okulların açılması, tercüme ve telif faaliyetleri kapsamında Fransızca, İtalyanca, İngilizce eserlerin Arapçaya tercümesi ve Misyonerlik faaliyeti adı altında Mısır, Suriye ve Lübnan gibi ülkelerde Batılı menşeli eğitim-öğretim merkezlerinin açılması Modern dönem Arap edebiyatının başlangıç sebeplerinden bazılarıdır(Hafâcî, 1974, 39; el-Fâhûrî, 2005, 10-11; Landau, 1994, 15; Yalar, 2009, 33-35). Araçlar tarafından "*Nahdatu'l-edebi'l-Arabî-Arap Edebî Rönesansı*" şeklinde isimlendirilen bu süreç kendisini üç farklı şekilde hissettirmiştir. İlk olarak; edebiyatta fasih ve klasik Arapçaya dönerek özlenen maziye yeniden canlandırmak. İkincisi; mevcut Arap edebiyatını, Batı'da gelişmiş olan Batı edebiyatı verilerine göre geliştirip yeniden tasarlamak. Üçüncü ve sonuncusu ise; Arap edebiyatının aslını korumakla beraber, içerisini Batı edebiyatı ile süsleyip zenginleştirerek, bu şekilde klasik edebiyattan modern edebiyata geçişini sağlamaktır.(Şeyho,1991, 344; ez-Zeydân, 2011, 12-13 ve 37-38; el-Kettânî, 1982, 179-200).

1. Metinlerarası Olgusu Üzerine Değerlendirmeler

Edebi bir terim olarak intertextuality kelimesinin Türkçe karşılığı olan metinlerarasılık, postmodernizmin önemli kavramlarından birisidir. 1960'lı yılların sonunda Julia Kristeva, Mikhaıl Bakhtin ve Roland Barthes gibi yapısalci araştırmacıların ortaya attığı bu kuram özetle, iki ya da daha çok metin arasında bir alışveriş, bir tür konuşma ya da söyleşim biçimi olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda herhangi bir dize veya metin, metinlerarasılık açısından bakıldığında, bir alıntılar birlikteliği olarak tanımlanmaktadır. Başka bir ifadeyle metinlerarasılık; bir metnin bir başka metin içinde etkin olarak var olmasıdır. Bu kurama göre insanoğlu nasıl ki, kendisinde sonra gelecek olanlara miras olarak bir şeyler bırakmak ister, metinler de kendilerinden önce yazılmış olanlarla ve kendisinden sonra yazılacak olanlarla bu tür bir etkileşim içerisinde ve önce yazılmış olanlardan izler taşır, sonrakilere de bir şeyler aktarır(Rifat, 2008, 268; Aytaç, 2013, 235; ez-Zu'bî, 2000, 11-13). Burada aslanan aktarma edimi gerçekleştirilirken metin veya şiirin ne kadarı dönüştürülmüştür, şair veya yazar kendi eseri olan gerçek metne alıntıladığı gönderge metinden ne katmış, ne kadar katmıştır? ve gerçek metni kendisinin kılabilmiş midir? Bu ve benzeri sorulara mantıklı yanıtlar verebilmek için birden fazla yöntemle ve farklı düzeylerde gerçekleştirebilen metinlerarası teknik ve terimlerini bilmek gerekmektedir. Bu terimleri kısaca şu şekilde açıklamak mümkündür.

Alıntı/Loan: Arapça kökenli iktibas kelimesinin de eşanlamı olan bu sözcük; "bir metnin başka bir metinde kelimesi kelimesine yinelenmesi işlemi" şeklinde isimlendirilmiştir. Alıntı, doğrudan olabileceği gibi, dolaylı yollardan da olabilir. Başka bir ifadeyle, yazıda tırnak ya da

ayraç içinde gösterilen söz, cümle, bölümle işaret edilmesi halinde doğrudan alıntı ortaya çıkarken, yukarıdaki somut işaretlere başvurulmaksızın yapılan alıntıya ise dolaylı alıntı denilmektedir. Bu alıntı türünü kavrayabilmek ancak okurun dikkat ve birikimi sayesinde olabilir(Aktulum, 1999, 94; Aydoğdu, 2017, 39).

Anıştırma/Allusion: Telmih, ima, kinaye veya dokundurma olarak ta ifade edilen bu kelime; “bir esere, bir metne, bir düşünceye, herhangi bir şeye doğrudan bir belirtme yapmadan, sezdirme yoluyla gönderme yapmak” şeklinde isimlendirilmektedir. Bu bağlamda herhangi bir metinde anıştırmayı tespit etmek edebi birikimle donanımlı olmayı gerektirmektedir(Aktulum, 109; Aydoğdu, 40).

Öykünme/Pastiche: Köken olarak İtalyanca “Pasticcio” kelimesinden türemiş olan bu sözcüğün Türkçedeki karşılığı öykünmedir. Öykünme kelimesi Türkçe sözlüklerde “taklit etmek, taklide çalışmak, özenmek” gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamı olarak öykünme; “bir sanatçının üslubunu, dilini, tarzını veya eserini taklit ederek yeni bir anlatı oluşturma çabası” olarak isimlendirilmektedir. Arapçada serika kelimesinin karşılığı olan bu terim klasik Türk edebiyatındaki nazireye benzemekle beraber, özellikleri ve ele alınışı bakımından daha kapsamlıdır(Aktulum, 133; Aydoğdu, 41).

İntihal/Plagiarism: Bir sözün veya ifadenin ayraç ve italik yazı kullanılmadan ifadenin alındığı yazarın veya eserin adı belirtilmeden yapılması anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle başkasının metnini kendi metniymiş gibi göstererek, onu sahiplenmektir. Donanımlı bir birey çok rahat bir şekilde aşırımı ortaya çıkarabilir (Aktulum, 103; Aydoğdu, 40).

İroni/Irony: İroni, Yunanca kökenli bir kelime olup, “sözlerle ve davranışlarla bir şeyin tersini ortaya koyma sanatı” anlamına gelmektedir. İroni tekniğinin temelinde geçmişte yazılmış bir metnin yeni bir dille, ironik bir şekilde ele alınması, böylelikle metnin daha anlaşılır kılınması ve okurun hem eğlendirilip, hem de iğnelenme amacı vardır(Aktulum, 126; Aydoğdu, 42).

2. Modern Arap Şiirinde Metinlerarasılık Olgusu

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Arap şiiri, gerek şekil, gerekse konu açısından klasik dönemden çok farklı bir çizgiye yönelmiştir. Batı’da öğrenim görmüş, Batı edebiyatlarını okumuş ve bunların etkisinde kalmış Arap şair ve yazarların sayısı her geçen gün artmıştır. Bu süreçte Arap edip ve aydınlar tarafından kurulan İhyâ, Dîvân, Mehcer, Apollo, Mecelletü’ş-şi’r ve Temmuzî gibi edebi ekol ve cemiyetler sayesinde, Arap toplumu Batı ile entegre olmada çok hızlı yol almıştır(Şeyho, 347).

Modern Arap edebiyatının ana konularından birisi olan metinlerarasılık, aslında Arap edebiyatında hep kullanılagelmiş bir edebiyat türüdür. Çünkü Arap şair veya edibi geçmişiyile hep barışık kalmış, atalarının mirasına bu şekilde sahip çıkmıştır. Bunu birçok çağdaş şairlerin şiirlerinde eskiye yaptığı vurgu ve atıftan çok rahat bir şekilde gözlemlemekteyiz. Bir bakıma Arap şairleri metinlerarasılık olgusunu zaten yaşamaktaydılar. Batı edebiyatıyla tanışmaları vasıtasıyla bu terim, sadece ismi değiştirilerek modern Arap edebiyatı literatürüne girmiştir. Konuyla ilgili ‘İsâm Hifzullâh Vâsıl’ın *et-Tenâssu’turâsî fi’ş-şi’ri’l-‘Arabiyyi’l-mu`âsir*, Ahmed ez-Zu`bî’nin *et-Tenâssu nazariyyen ve tatbikiyyen*, Ahmet Cebr Şa’s’ın *Cemâliyyâtu’t-tenâs*, İzzeddin el-Munâsara’nın *İlmu’t-tenâs ve’t-telâs*, Ömer Zarfâvî’nin *İstikbâlu’t-tenâs fi’n-nakdi’l-*

'Arabiyyi'l-mu`âsır, 'Aysânî Belkâsım'ın *et-Tenâssu, dirâsetun fi'l-menheci ve't-te'vîl* ve Zâhir Muhammed ez-Zevâhira'nın *et-Tenâssu fi's-ş'iri'l-'Arabiyyeti'l-mu`âsır: et-Tenâssu'd-dînî nemûzecen* isimli modern çalışmaları kaynak olarak vermek mümkündür.

Klasik Arap edebiyatında "iktibâs, telmîh, ihâ', ihâle, ilmâ', tazmîn, işâra, serika, mu`ârada, mukâbele ve munâkada" gibi isimlerle de adlandırılan "et-Tenâs" kelimesi(Vâsıl, 2011, 20; (Abbâsî, 2014, 178-212) klasik Arapça sözlüklerde "iletişim, bağlantı, izdiham, ortaya çıkmak, sallanmak ve araştırma" gibi anlamlara gelmektedir(el-Ferâhîdî, 2003, 4/228; İbn Manzûr, 1999, 14/162; el-Feyruzâbâdî, 2003, 632-633; el-Bustânî, 896). Metinlerarasılık konusu –her ne kadar bu isimde olmasa da- klasik Arap edebiyatından çalışılmış bir konudur. Bunların başında İbn Reşîk el-Kayrevânî ve meşhur çalışması *el-'Umde fi mehâsini's-ş'i'r* isimli eser gelmektedir. Ayrıca İbnü'l-Esîr'in *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, Abdulazîz el-Cürcânî'nin *el-Visâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmihî* gibi eserler bu meyanda kaynak olarak telakki edilmektedirler.

Klasik Arap eleştirmenlerinin başında gelen İbn Reşîk el-Kayrevânî(ö.1064) alıntıyı "anlamı nakletmekle beraber, ifadeyi(kelimeleri) açığa vurmamak kaydıyla intihali gizlemek" şeklinde ifade etmektedir(el-Kayrevânî, 1983, 2/281). Bu bağlamda İmriü'l- Kays'tan başlayarak günümüze dek süren Arap edebiyatında alıntı hep yapılagelmiştir. Bunu iki örnekle açıklamak yerinde olur düşüncesindeyiz. Emevî dönemi şairlerinden olan Ahtal'ın (ö.710) beyti

ولقد سما للخرمي فلم يقل
بعد الوعى لكن تضايق مُقديمي

Cahiliye dönemi şairlerinden Antera b. Şeddâd'ın(ö.614) şu beytinden alıntıdır(İbnü'l-Mu`tez, 1990, 159):

إذ يتقون بي الأسيئة لم أحم
عنها ولكي تضايق مُقديمي

Arkadaşlarım beni kılıçlara kalkan yaptıklarında korkmadım
Fakat ilerlemem için müsait bir yer de kalmadı

Aynı şekilde Abbasi dönemi şairlerinden birisi olan İbnü'r-Rûmî'nin(ö. 896) şu beyti aslında metinlerarasılık olgusunun ne kadar eski bir tarihe kadar uzandığının bir delilidir. Kur'ân-ı Kerîm'de İbrahim suresi 14. Ayette geçen "بَوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ" ifadesi¹, Şairin şiirinde şu şekilde geçmektedir (İbnü'r-Rûmî, 1987, 26).

لَقَدْ أَنْزَلْتَ حَاجَاتِي
بَوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ
Sen, benim ihtiyaçlarımı indirdin
Ekin bitmez bir vadiden

Spesifik bir terim olarak modern Arap edebiyatında et-Tenâs "bir metnin bir başka metin içinde etkin olarak var olması; birçok metnin alıntı, bazen de intihal yoluyla aynı anda aynı yerde kurduğu bir birliktelik ilişkisi" olarak tanımlanmıştır(ez-Zu'bî, 11). Modern Arap edebiyatında; doğrudan alıntı anlamına gelen "et-Tenâssu'l-iktibâsiyyi'l-kâmil/et-Tenâssu'l-

¹ رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ (Ey Rabbimiz! Soyumdan bir kısmını ekin bitmez bir vadiye, senin kutsal evinin yanına yerleştirdim)

mubâşir”, öykünme veya pastiş anlamında “et-Tenâssu’l-iktibâsiyyi’l-muhavver/ et-Tenâssu’l-ihâl”, anıştırma, telmih veya ima şeklinde ifade ettiğimiz “et-Tenâssu’l-işârî/ et-Tenâssu’l-ihâl/ et-Tenâssu gayri mubâşir”, “gizli intihal olarak tercüme edebileceğimiz”et-Tenâssu’l-ımtisâsî/ Tenâssu’l-hafâ” ve son olarak intihal ve aşırma olarak ifade ettiğimiz “el-İntihâl” olmak üzere beş temel çeşidi bulunmaktadır(ez-Zu’bî, 17-20; Vâsıl, 2011,15).

Modern Arap edebiyatında metinlerarasılık olgusu dini, folklorik, tarihi ve mitolojik figürler üzerinden çok zengin bir şekilde ele alınmıştır. Dini anlamda ele alınışına kısaca bakacak olursak; Nûh, Eyyûb, Mûsâ, Yûşâ b. Nûn ve Samson gibi kişiler Tevrat, Lazarus, Yahuda, Pavlos, İsa ve Mecdeleli Meryem gibi kişiler İncil, Belkis, Lokman, Zülkarneyn ve Süleyman gibi Kur’ân kaynaklı kişileri din bağlamında örnek olarak vermek mümkündür. Folklorik öğelerden Vaddâh, Zerkâu’l-Yemâme, Sindebâd ve Şehrezâd gibi kimselerle ilgili çok zengin bir şiir arşivi bulunmaktadır. Tarihi şahsiyetler denilince akla Selâhaddîn el-Eyyûbî, Ali b. Ebî Tâlib, Seyf b. Zîyezen, Neron ve Moğollar gelmektedir. Ankâ, Gûl, Tinnîn, Baal, İştâr, Ra, Osiris, Adonis, Afrodit ve Sisifos gibi figürler ise modern Arap şairlerine ilham veren mitolojik varlıklardan sadece birkaçıdır (Usta, 2015).

3. Modern Arap Şiirinde Metinlerarasılık Bağlamında Meryem Figürü

Modern Arap şiirinde metinlerarasılık bağlamında kullanılan birçok figürün bulunduğunu belirtmiştik. Bu figürlerden bir tanesi de Hz. Meryem figürüdür. Bu figürle ilgili örnekler geçmeden önce semavi dinlerin Hz. Meryem’e bakışını kısaca değerlendirmek yerinde olacaktır. En eski semavi din olan Yahudiliğin ana kaynağı Tevrat’ta Hz. Meryem’le ilgili herhangi bir malumat bulunmayıp, serdedeceğimiz bilgiler Tevrat’ın bir tefsiri olan Talmud’da bulunmaktadır. Öncelikle Meryem isminin kaynağından bahsetmek yerinde olacaktır. Buna göre Meryem isminin kaynağının Tevrat kökenli olduğunu söylemek mümkündür. İbranice “Miryâm” şeklinde telaffuz edilen şahsiyet, aslında Hz. Musa ve Hz. Harun’un kız kardeşlerinin ismi olup, Yahudilikte kardeşleriyle beraber halkına önderlik ettiği için peygamber kabul edilen kadınlardan birisidir. İbranice’de “Miryâm”, Süryanice ve Aramice’de “Maryam”, Yunanca “Mariam” ve Arapçada “Meryem” şeklinde telaffuz edilen bu kelime, köken olarak İbranice olup; Mısırlıların İsrailoğulları’na zulmetmeye başladığı yıllarda doğduğu için annesi tarafından “*hayatın acılaştırması, acı çeken, acılara bürünmüş*” anlamında verilmiş bir isimdir(Harman, 29/236).

Hz. Meryem’le ilgili bilgilere Yahudiliğin ikinci kaynağı sayılan Talmud’da rastlamaktayız. Yahudi sözlü rivayetleri olarak tanımlayabileceğimiz bu metinler m.135 yılında önce Rabbi Akiba tarafından düzenlenmiş, sonra onun öğrencisi Rabbi Meir tarafından tashih edilmiş ve nihayet m.200 yılı civarında Rabbi Yehuda tarafından tamamlanmıştır(Duygu, 2017, 159). Bu yazıtlarda İsa, “Ben Stada”, “Ben Pandera”, “Yeşu Bar Pandera” ve “Yeşu Bar Stada” gibi isimlerle anılmaktadır(Schäfer, 2007, 8; Jaffé, 2012, 577-592). Bu isimler İsa’nın babası doğumunu reddedip O’nu Pandera isimli Romalı bir asker veya Stada isimli başkasının gayri meşru oğlu olarak telakki etmektedir ki; bu durumda Yahudilerin Hz. Meryem’in iffetini kabul etmedikleri anlaşılmaktadır. Yine dönemin Yahudi din adamlarından Celsum’un “marangoz bir adam ile evli bulunan fakir bir kadından doğan bir çocuk ki; annesi rivayete göre, zina suçu işlediği kanıtlanmıştı” iddiası, İsa’nın bakire bir kadından doğmuş olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Son olarak Yahudilerin Hz. Meryem’i kuaförlük veya terzilik

yapan fahişe bir kadın olan Mecdele’li Meryem’le karıştırılıyor olması kuvvetle muhtemeldir(Lasker, 2018, 26-32). Yukarıdaki bilgiler ışığında Yahudiler tarafından ne İsa’nın babasız doğduğuna, ne de Meryem’in bakire ve iffetli bir anne olduğuna inanılmaktaydı(Duygu, 155-172).

Kutsal kitaplardan İncil yani Yeni Ahid'de 19 defa ismi geçen Meryem, Hz. İsa’nın annesi olması hasebiyle önemli bir konuma sahiptir. Bir Yahudi olarak büyüyen Hz. Meryem üç yaşına geldiğinde Kudüs’deki kutsal mabede götürülerek, bakirelik yemini eder ve günlerini gece gündüz Allah’ı zikirle geçirir. Yahudi geleneğinde bir kız on iki veya on dört yaşına geldiğinde mabetten ayrılıp evlenmelidir. Ancak Meryem bakirelik yemini ettiğinden, O’nun hakkında ne yapılacağı Allah’a sorulur², sonunda evli olmayan erkekler arasında çekilen kura neticesinde Meryem’in Davud’un oğlu Yusuf’la evlendirilmesi veya onun himayesine verilmesi kararlaştırılır. Yusuf kendisinin hem yaşlı hem çocuk sahibi olduğunu belirterek buna itiraz ederse de karar değişmez. Hristiyanlıktaki Meryem algısı her ne kadar iffet ve yücelik üzerine kurgulanmış olsa da Hristiyan mezhepleri arasında onun tanrı, tanrıça ve tanrı anası tartışmalarına kadar götürmüştür. Katolıklara göre İsa’nın annesi olduğu için Hristiyanların da annesi sayılan Meryem, kutsal bakire ve herkes tarafından saygı duyulan günahsız bir kadındır. Bununla beraber Katolik Hristiyanlar m. 431 yılındaki Efes Konsilinde Hz. Meryem’e “Tanrı’nın Anası” sıfatını vermiştir. Bu inanç eski Mısır’ın bereket ve doğum tanrıçası kabul edilen İsis ve Yunan mitolojisindeki bereket, tahıl ve hasat tanrıçası kabul edilen Demeter’le eş tutulmuştur. Her üç figürde de ortak özellik bakire kültürüdür. Meryem’in tanrılaştırılması, özellikle Hristiyan halk dindarlığı açısından büyük anlam ifade etmektedir. Ortodoks ve Protestanlara göre ise Meryem; bakire ve kutsal bir şahsiyet olup, O’na dua edilip yalvarılması yanlış bir inançtır. Çünkü bu mezheplere göre aslanan Meryem değil, İsa’dır(Harman, 29/237).

Kur’ân-ı Kerîm’de adını taşıyan bir sureyle beraber 34 defa zikredilen tek kadın olan Meryem, tüm Müslümanlar tarafından iffet abidesi müstesna bir şahsiyettir. İslam’daki Meryem inancına göre Hz. Meryem Allah tarafından seçilmiş, iffetli ve dünya kadınlarına üstün kılınmış bir kadındır. Hadislere göre ise o, kendi döneminde dünya kadınlarının hayırlısıdır. Kur’ân’da geçen kıssası ve melekle olan konuşması O’nu İslam mezhepleri arasında peygamber olabileceği tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. İmâm Eş’ârî’ye göre kadın peygamber olabilir. Bunun da delili kendisine bazı mucizelerin verilmesidir. Hadisi şeriflerde de dünyadaki en hayırlı dört kadın arasında zikredilen Hz. Meryem; Müslümanlar arasındaki değerini asla kaybetmemiştir ve kaybetmeyecektir(Ay, 2011, 123-138).

Çalışmamızın başında yeni yazılan her metnin, kendisinden önceki bir başka metnin özümsemesi ve dönüştürülmesi sonucu etkin olarak var olduğunu ifade etmiştik. Bir metnin, kendi yapısı içinde başka metinleri barındırması, başka metinlerden gizli alıntılar taşıması, başka metinlerin vardığı görüş ve düşünceleri geliştirmesi, ortaya metinlerarası kuramını çıkarmıştır. Modern Arap şiirindeki figürlerden birisi olan Hz. Meryem’de bu bağlamda değerlendirilmiştir. Meryem figürü ilk olarak kendisini gerçek metin olan Kur’ân-ı Kerîm’de göstermektedir. Kurandaki Meryem kıssasında şairler etkileyen en önemli olay Hz. Meryem’in

2 Kur’ân’da bu olay Âli İmrân suresinde şu şekilde geçmektedir: “Bunlar sana vahiy yoluyla bildirmekte olduğumuz gayb haberlerindedir. İçlerinden hangisi Meryem’i himayesine alacak diye kura çekmek üzere kalemlerini atarlarken sen onların yanında değildin; onlar tartışırken de sen yanlarında değildin”.(Kur’ân 3/44)

doğum esnasında vasadıklarıdır. Mervem suresinde geçen (Kur’ân 25/19) (هُزِّيْ ٱلنَّخْلَةَ) “Hurma ağacını kendine doğru silke ki sana taze hurma dökülsün” şeklinde ifade edilen kıssa birçok şaire ilham vermiş, başta alıntı olmak üzere, anıştırma, pastiş, aşırma ve ironi gibi tekniklerle birçok şiirde karşımıza çıkmıştır.

Müslüman şairlerin çoğu Hz. Meryem’le ilgili şiirlerini genellikle Kur’ân-ı Kerîm’deki kıssası üzerinden metinlerarası bir figür olarak değerlendirirken, bazı Müslüman ve Hristiyan şairlerin hepsi Hz. Meryem’i tarih boyutundan ve sembolik bir öge olarak değerlendirmektedir. Şimdi Hz. Meryem ile ilgili şiirlere geçebiliriz:

Iraklı şair Yahyâ es-Semâvî(1948) Hz. Meryem’i vatanı Irak’a benzetmektedir. Şaire göre Hz. Meryem’in çektiği çile Irak halkının yaşadığı zulme eşdeğerdır. Anıştırma tekniğini kullandığı açıkça görülen şair şöyle demektedir(es-Semâvî, 1997,9):

Yol ortasında bir hurma ağacı gördüm
Ve ben onu silkeledim
Gözyaşı fışkırdı kirpiklerim üzerine
Ve yerdeki köke vurduğumda ey Rabbim
Döküldü kalbime Irak

رَأَيْتُ نَخْلَةً عَلَى قَارِعَةِ الدَّرْبِ
هَزَزْتُهَا
فَأَحْمَرُ الدَّمْعُ عَلَى هَدْيِي
وَ عِنْدَمَا هَزَزْتُ جَذْعَ الْأَرْضِ يَا رَبِّي
تَسَاقَطَ الْعِرَاقُ فِي قَلْبِي.

Libyalı şair ‘Abdülhamîd Bâtû(1942) “mehâd/doğum” isimli şiirinde(Bâtû, 2010, 21) Hz. Meryem’in doğum öncesi ve sonrası çektiği ıstırabı şu şekilde dile getirmektedir. Şiirde anıştırma tekniği bariz olarak göze çarpmaktadır:

Eğ kendine iç içe girmiş hurma dallarını
yapabilirsen
Ve haykır canhıraş feryatlarla
Cefa ve boşluk içerisinde
Yeryüzü pınarlar fışkırtmayacak
Ve gök yağmur da indirmeyecek
Issız bir köşede dünyaya getireceksin bebeğini
Doğum sonrası ise acı ızdırıp
Bir yaratılmışı taşımak
Bu bir matem değil
Bu bir matem değil

هُزِّيْ إِلَيْكَ جَذْعَ النَّخْلَةِ الْفُرْعَاءِ
مَا اسْتَطَعْتَ وَأَصْرَحِي
بصوتك المفجوع
في الجفاء والخبوء
فلن تُفَجِّرَ الْأَرْضَ الْبِنَايِعِ
ولن تنزل السماء ماء
وسوف تنجبين في الخلاء
بعد المخاض التوجع المرير
خلقة شواء
وليس من عزاء
وليس من عزاء

Filistinli şair Mahmûd Dervîş(1941-2008) “Hucru Ken`ânî fi’l-Bahri’l-Meyyit/ Ölü Denizdeki Kuru Odam” isimli şiirinde(Dervîş, 1996, 2/518) Kur’an’daki Meryem kıssasına bir takım

atflarda bulunmuştur. Şair öncelikle işgal altındaki Eriha şehrini Hz. Meryem'e ve onun doğum esnasındaki yalnızlığına benzetmiştir. Anıştırma tekniğini gayet yerinde kullanmış olan şair şöyle demektedir:

Eriha eski hurma ağacının altında uyudu	نامت أريحا تحت نخلتها القديمة
O'nun yatağını sallayan birisini de görmedim	لم أجد أحداً يهز سريرها
Topluluk sakinleşerek uykuya daldı	هدأت قوافلهم فنامي
Aradım babamın ismiyle isimlendirilmek için	وبحثت لسامي عن أب لاسمي
Bana sihirli bir değneği ikiye böldü	فشقتني عصا سحرية
Uykumdaki bir rüya mı yoksa öldürülmem midir?	قتلاي أم رؤيا تطلع من منامي؟
Tüm peygamberler benim ailemdir	الأنبياء جميعهم أهلي
Fakat gökyüzü toprağından uzaktadır.	ولكن السماء بعيدة عن أرضها

Iraklı şair Bedr Şâkir es-Seyyâb(1926-1964) metinlerarasılık bağlamında işlediği Meryem kıssasını şu şekilde ifade etmiştir. Şiirde Kur'ân'daki Meryem kıssasıyla olan ifade benzerliği dikkati çekmektedir(es-Seyyâb, 2003, 314):

Yağmurun yağmakta olduğu hurma ağacının altında	وتحت النخل
Tüm ihtiyacını gördü Meryem	حيث تظل تمطر كل ما سعفه
Ham meyveler dans ederek fıskırdı olgunlaşarak	تراقصت الفقائق وهي تفجر إنه الرطب
Korkudan titremekte olan Meryem'in avucuna düşüverdi	تساقط في يد العذراء وهي تمز في لهفه
Hurma ağacının iç içe geçmiş dalları bir taçtır ve sendeki bir ışıktır altın değil	بجدع النخلة الفرعاء تاج
Başkalarının aşkı burada çarmıha gerilecek ve körler görecek	وليدك الأنوار لا الذهب
	سيصلب منه حب الآخرين سيبرئ الأعمى

Iraklı şair Ahmed Matar(1954) hiciv olarak yazdığı bu şiirinde Kudüs konusunda ilgisiz ve de etkisiz kaldıklarından ötürü Arap liderleri ve Arap Konferansı'yla alay etmekte ve bu durumu Hz. Meryem'in yaşadığı olayla irtibatlandırmaktadır. Şairin ifadelerindeki ironi kendisini göstermektedir. Şair bu durumu şu şekilde ifade ediyor(Matar, 1984, 1/69):

Eğ kendine konferans kökünü	وهزي إليك بجدع مؤتمر
Düşecektir çevrene boş lakırdı	يساقط حولك الهذر
Sen ateş olarak yaşa	عاش اللهب
Yağar yağmur üzerine	ويستقط المطر

Yine başka bir hicvinde(Matar, 1994, 5/77) Arap liderleriyle şu şekilde alay etmekte ve yine Meryem suresi 28. ayette geçen “Ey Harun’un kız kardeşi! Senin baban kötü bir adam değildi, annen de ahlaksız bir kadın değildi” ayetinden yola çıkarak, Araplarla alay etmektedir. Şairin ironisi bariz bir şekilde görülmektedir.

Aydın bir katır genç bir katıra nasihat ederek dedi ki;

Ey Genç: dinle beni

Senin baban muhakkak kötü bir kişidir

Ve annen de ahlaksız bir kadındır

Sen ise bir katırsın

Katır olarak yaşa

Yoksa

Belki Allah seni bir gün Arap lideri yapar

قال بغلٌ مستنير واعظاً بغلاً فتياً

يا فتى ...

إصغ إلّيا إنما كان أبوك امرأ سوءٍ

وكذا أمك قد كانت بعياً

أنت بغلٌ... ..

تعش بغلا ،

وإلا..

ربما يمسحك الله .. رئيساً عربياً!

Lübnanlı şair Cibrân Halîl Cibrân(1883-1931) “Meryemu/Meryem” isimli şiirinde Hz. Meryem’in iffetine ve oğlu uğruna çektiği çile şu şekilde ifade edilmiştir. Şiirde tarihi olaylardan dolayı alıntı vardır(Cibrân, 1990, 1/1076:

وفديت من أم وفديت من بكر

عليك سلام الله يا مريم الطهر

مخلص هذا الخلق من ريقه الوزر

حبلت بلا وزر وأنجبت الفدي

فما زال أمن اللاجئين حمي مصر

وجئت به مصراً فرارا من الأذي

Ey tertemiz Meryem! Allah’ın selamı üzerine olsun
Hem bâkire, hem de bir anne olarak feda ettin kendini
Sen ki; günahsız bir şekilde hamile kalıp kurbanı doğurdun
Bu davranışında samimiydin günah bağı olmaksızın
Kaçıp işkenceden onu getirdin Mısır’a
Mısır himayesinde güvenliği, gelenlerin hala

Lübnanlı şair Halil Mutrân(1872-1949) aşk sembolü olarak betimlediği aşağıdaki şiirinde Hz. Meryem hakkında şunları söylemiştir.

مِنْ أُسْرَةٍ كُلُّهَا كِرَامٌ	مَرْيَمُ يَا عَرَسَ خَيْرِ كَرِيمٍ
بِكُلِّ حُسْنٍ لَهَا اتِّسَامٌ	وَيَا فَتَاهُ حَكَتْ مُهَاهُ
وَفِي مُحْيَا الدِّينِ ابْتِسَامٌ	جَمَاهُ فِي الظَّلَامِ نُورٌ
لَمَّا اصْطَفَى غَيْرِكَ الْعَرَامُ	لَوِ الْعَرَامِ اصْطَفَى مِثَالاً

Ey Meryem! Ey en şerefli meyve
Öyle ki tüm ailesi de şereflidir
Ve güneşin anlattığı ey genç kız
Tüm güzelliklerini vasfederek
Güzelliği ki, karanlıktaki bir ışık
Yakınındakileri gülüşüyle selamlayan
Örnek bir aşk seçilecek olsaydı
Senden başka bir sevgili seçilmezdi

Birleşik Arap Emirlikler’den genç şaire Hulûd el-Muallâ “Meryemu/Meryem” isimli şiirinde Hz. Meryem’in yüceliği ve güzelliğinin sembolize edildiği şiirinde şunları söylemektedir(el-Mu`allâ, 1999, 51-52):

Senin avcunda doğdu yağmur
Sıcaklık anı sardı beni
Parmaklarının ardına gizlendi annelik ve aşk
şiirleri
Ve Mesih’in doğuşu
Beni bağrına bastın
Meğer Meryem’e ait kapıları varmış dünyanın
Veya Meryem’in yüzünü andıran bir yüzü
Meryem: Bulutlardan gönderilen yüz
Çocukluğunun fincanı eritti acımı
Bir çiçek ve bir ay armağan verdin bana
Nasıl da dalıp nihayetlerime
Yarattın beni.

من كَمَّكِ وُلْدِ المطرِ
لحظة الدفء عانقتني
واندستت خلف أصابعك حكايا الأمومة و الحبِّ
وولادة المسيح
احتضنتني
لم أعرف أنَّ للدنيا أبوابَ مريم
أو وجهاً
كوجه مريم
مريمُ الوجهُ المرسلُ من الغيوم
فجاناً طفولتكِ أذاب وجعي
أهديتني زهرةً و قمراً
فكيف غصتِ إلى نهايتي و خلقتني

Filistinli şair Abdurrahîm Ömer(1929-1993) Hz. Meryem'in mücadelesini mitolojik bir varlık olan *İfigenia'ya*³ benzetmektedir. İfigenia ve Şehrezâd Yunan ve Arap mitolojisine ait iki figür olup, Hz. Meryem'in çektiği çile, uğradıklarına inanılan zulümle özdeşleştirilmiştir. Şair bu durumu şu şekilde ifade etmektedir(Ömer, 1989, 440):

Sabahın yüzü asık	عابس وجه الصباح
Dalganın ve balina feryadı ufuktur	وصراخ الموج والحيتان في الآفاق
Yaralı yarasını çığlıkla tekrarlamakta	ترجيع استغاثات جريح بالجراح
Olimpia ilahları gebe kadına çeşitli belalar gönderdiler	أنزلت آلهة ألوبب بالحملة أنواع الرزايا
Sabret İfigenia	فاصبري إيفاجينايا
Koru taşıdığını	واقندي الحملة
Yemek ol, şarap ol	كوني الزاد والخمرا
Hem ılık hem de ateş ol	كوني الدفء والجمرا
Bakire Meryem ol, Şehrezâd ol..	وكوني مريم العذراء، كوني شهرزاد

el-Ahtalu's-Sağîr lakaplı Lübnanlı şair Bişâre el-Hûrî(1890-1964) bu şiirinde güzel vatani Lübnan'ı betimlerken, hem Hristiyanlık sembolü olan Hz. Meryem'i, hem de İslam sembolü olan Hz. Fatıma'yı şiirinde Lübnan'ın merkezine koyarak O ikisini vatanıyla özdeşleştirmiştir. Şair şöyle demektedir.

نشرت مباتمها عليها الأنجم	لبنان كم للحسن فيك قصيدة
تحت العصون وروية تنبت	كيف التفنت فجوهز متأوه
تختال فاطمة وتنعم مريم	وطن الجميع على حدود رياضه

Ey Lübnan kaç kaside vardır senin güzelliğin hakkında
Gülücüklerin yayılmaktadır yıldızlar üzerine
Nasıl da toplanırlar imrenen bir mücevher gibi
Ağaçlar altında ve gülümseyen tepelerde

³ Yunan mitolojisinde; Tanrıça Artemis'in kurban edilmesini emrettiği Agamemnon ve Clytemnestra'nın kızının adıdır.

Herkesin vatanıdır Lübnan bahçelerle sınırlı
Fatıma olarak tasavvur edip Meryem olarak zevk alınan

Cezayirli şair Osmân Levasîf(1951-2018) aşağıdaki şiirinde(Levasîf, 1988, 49) Hz. Meryem’i çok sevdiği vatanı Cezayir’e benzetmiştir. Cezayir’in bağımsızlığı sürecindeki mücadele, şairin perspektifinden Meryem olgusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Şair bu durumu şu şekilde betimliyor:

O'nun yemyeşil gözlerine hicret ettim
Yaralı bir şarkı ve mübtela bir kuş gibi
Ve isimlendirdim O'nu iffetli olarak
O'nu Meryem olarak isimlendirdim
O'na âşık olduğumdan beridir
Ve O'na taptığımdan beri
Avuçlamaya devam ettim gözlerindeki ışığı
Kana bulanmış bir şekilde

هاجرت في عيونها الخضراء
أغنية جريحة وطائر مغرم
سميتها العذراء... سميتها مريم
من زمن أعشقتها
من زمن أعبدها
ولم أزل أعرف من عيونها الضياء
مخضبا بالدم

Mısırlı şair 'Abdulmu'ti Hicâzî(1935) “es-Seyyide Meryem/Hz. Meryem” isimli şiirinde Hz. Meryem’i burada Filistin’i temsil eden kadın olarak betimlemiştir ve şaire göre aslında tüm Filistinli kadınlar da Meryem gibidir. Şiirindeki “Meryemât/Meryemler” ifadesi bunu teyit etmektedir. Ayrıca şaire göre İsrail’in bitmek tükenmek bilmeyen bu zulmü Meryemlerin direnişi sayesinde son bulacaktır. Şair şöyle demektedir(Hicâzî,1993, 367):

Kimdir isminin üzerine
Meryemlerin gözlerini kapatan
Barış toprağına geldi kıyamet
Kimdir Mescidi Aksa’ ya iman edecek
Kim yürüyecek şarkı ve kılıçlar ağacına
Kim zuhur edecek Şam’daki misafir sarayından
Haber verip dünyaya, ulaşacak Şam bahçelerinde
Ve kim kuracak fakirler için
Bin yıl sürecek bir devlet
Kimdir kanatları altında evimize döneceğimiz kişi
Selamlayıp hayattan mutlu bir biçimde
Bu senin ufukta ağlayan kaçkın atındır
Ve şehirler ağlıyor demir kafesler içerisinde
Topluluklar ağlatıyor seni, dünya karanlık

ومن الذي تغفو عيون المريمات على اسمه
إن المعاد غدا إلى أرض السلام
ومن الذي سيؤمنا في المسجد الأقصى
ومن سيسير في شجرة الأغاني و السيوف
ومن سيطل من قصر الضيافة في دمشق
يحدث الدنيا ويلحقها ببستان الشام
ومن الذي سيقم للفقراء مملكة وتبقى ألف عام
ومن الذي سنعود تحت جناحه لبيوتنا،
نحيا ونسعد بالحياة
هذا حصانك شارد في الأفق يبكي

والمدائن في حديد الأسر تبكي ..
والصفوف تبكيك والدنيا ظلام.

Lübnanlı şair Halîl Hâvî(1919-1982) vuslat, aşk ve kavuşma sembolü olarak betimlediği Hz. Meryem hakkında şu ifadelere yer vermektedir(Hâvî,2001, 467):

Mübarek olsun at sırtında doğum yapan
Ve doğurduğu halde bakire olan
Doğurduğu kimse
Kılıcını ateş kıvılcımlarıyla sulayan bir
kahramandır
Bu alevin kuvvetinden
Kitabın harfleri parlamaktadır.
Ve alev almaktadır şimşekler
Kâinatın gizli özünden
Yıldızların yaklaştı yörüngeye
Ve açıldı kıpkızıl bir gül
Yutmaktadır karanlık ve bulutları

وتباركت رحم التي ولدت
على ظهر الخيول
ولدت وما برحت بتول
بطلاً يرّوي سيفه
لهب الشهاب
من منبع الشهب التي التمعت
حروفاً في الكتاب
ومضت بروفاً أحرقت
عن جوهر الكون الحجاب
صهرت مدارات النجوم
وتفتحت عن وردة حمراء
تلتهم الغياهب والغيوم

Lübnanlı şair Şevkî Bazîğ(1951) bu şiirinde İslam ve Hristiyan teolojisinde tartışılan bir konu olan Hz. İsa'nın çarmıha gerilme meselesi üzerinden anne Hz. Meryem'in çektiği acılara yer vermektedir. Şaire göre Hz. İsa ister çarmıha gerilsin isterse gerilmesin aslolan annenin feryadıdır. Şair de burada Hz. Meryem'in canhıraş feryadını betimlemektedir. Şair bu durumu şu şekilde ifade etmektedir(Bazîğ, 2005, 2/837):

Zeytin ağaçları dallarını çevreledi
Meryem'in gözyaşlarını aydınlatmak için
Ve küller arkasındaki çığlıklarını
Ve Meryem'in tepelerde yükselen isteğinin
Devam eden yankısını
Her rüzgarda dökülen
Burada mı Mesih?
Bir ses cevap veriyor bulutların arasından

يتحلّق الزيتون حول جذوعه
ليضيء دموعاً مريم
وصراخها خلف الرماد،
وسؤال مريم تعتلي قمماً
يؤبدها الصدى
ويصّبها في كل ريخ
هل من مسيخ

O'nu çarmıha germediler	فیرد صوت من شقوق الغيم
Bilakis çarmıha gerdiler	ما صلبوه
O'nu çarmıha germediler	بل صلبوه
Hayır gerdiler	ما صلبوه
Ve sonra dağları etrafını aydınlatır kızıl bir bulut	بل صلبوه..
Yaralı bir gece	ثم تضيء أطرافَ الجبالِ غمامةً حمراء
Kanayan naaşını taşırlar	تحملُ نعشَهُ الدامي على غسقٍ حريخ

Cezayirli şair Nureddîn Dervîş(1973) aşağıdaki şiirinde rüya ile hayal arası betimlediği Hz. Meryem hakkında şunları dile getirmektedir(Dervîş,2002, 58).

Evladım seni gördüm rüyamda	ولدي رأيتك في المنام مسافرا من غير زاد
Azıksız bir yolcu olarak	ولدي رأيتك في المنام بلا جواد
Evladım gördüm seni rüyamda bineksiz.	ولدي رأيت النار تلتهم القبور
Evladım, kabirleri yakan alevleri gördüm	وكنت أشبه بالرماد
Ben ise küle benziyordum	ولدي رأيتك كنت عيسى في المنام
Evladım rüyamda gördüm,	وكنت مريم
İsa idin rüyamda, Meryem idin	وامتد بي الحلم الغريب
Ve sardı beni garip bir rüya	رأيت امرأة يطاردها غريب
Tuhaf birinin bir kadını kovaladığını gördüm	ناديت باسمك .. كنت أصرخ في الشعاب
Seni isminle çağırdım,	وكنت تسمعني ولكن لا تجيب
Sen ise haykırmaktaydın patikalarda	من ذا يخلصها سواك
Beni duymana rağmen cevap vermiyordun	
Senden başka O'nu kim kurtarabilir ki...	

Lübnanlı şair İlyas Ebû Şebke(1907-1947) "Seli'l-bedre bi'd-diyâi'z-zalâmâ/ Sor dolunaya aydınlıktaki karanlığı" isimli şiirinde Hz. Meryem'in çektiği çileyi şu şekilde betimlemektedir(Ebû Şebke, 346).

قَدْ أَعَدَّ الخُلُودَ فِيهِ مَنَامَا	فَتَوَارَى يَتَامًا فِي المَوْتِ لِكِن
أَبْطُلَمِ قَدْ نَقَّذُوا الإِعْدَامَا	صَرَخَتْ مَرِيْمٌ بِقَلْبِ جَرِيح

مَا هُمْ عَزَّوْا بِكَ الْآثَامَا

جئت توحى روح السلام إليهم

حيثُ عيسى ومريمٌ قد أقاما

يا حبيبي إجعل جُروح فؤادي

Ölüm uykusunu gizlediler fakat
Ölümsüzlüğü uykuda hazırladı
Meryem yaralı bir kalple haykırdı
İdamına hükmettiğiniz zulüm değil mi?
Sen ki; onlara barış getirmiştin
Ne oldu da, suçlarını yücelttiler
Ey sevgilim, kalp yaralarımı taşı
İsa ve Meryem'in yaşadığı yere

Sürrealist şairlerden birisi olan Lübnanlı Unsî el-Hâc(1937-2013)“Evrâku'l-harîf Meryemu'l-Azrâ/ Sonbahar Yaprakları Bakire Meryemdir” isimli şiirinde Hz. Meryem sonbaharda solan yapraklara benzetilmiştir. Şair bu durumu şu şekilde ifade etmektedir(el-Hâc, 1994,160)

Sonbahar yaprakları gibidir bakire Meryem

أوراق الخريف مريم العذراء.

Kaç defa hissediyordum bunu

كم كنت أحسن ذلك!

Dediğin gibi biri değilim

وما كنت كما قلت

Bu varlıkları adlandırıyorum

أسمي هذه الأشياء

Hatta görmekteyim onları

بل أراها

Ah! Bir zamanlar zengindim

وآه كنت غنياً

Bana her dokunan büyülerdi beni

كلّ ما يلمسني يسحرني

Ve kime dokunsam büyülerdim

كلّ ما ألمس أسحر

Cahil biri de değildim

ولم أكن أجهل

Fakat bilemedim işte

لكن لم أكن أعرف

Ve bir günün sabahında ölümsüz olduğumu

zannettim

وظننت صُبْحَ يوم من الأيام أنني خالد

Filistinli şair İzzeddîn el-Munâsara(1946) “Meryemât/Meryemler” şiirinde isminden de anlaşılacağı üzere Hz. Meryem'i birden fazla şahsiyet olarak değerlendirmektedir. Buna göre Hz. Meryem güzel ve çekici bir kadın, Şam diyarındaki bir çiftçi, vatanını kurtarmak isteyen bir devrimci ve son olarak şehit anası olarak betimlemektedir. Şair şöyle der(el-Munâsara, 2001, 548 ve 751):

Meryem tepelerine bülbül tırmandı
Sarı üzüm şarkıları söylemeye başladı
Titredi mağara kapısındaki gulyabani
Bir deniz gibi, gökteki Afrikalı Meryem
Kollarını uzatıyor Oran⁴ doğru
Arkanda gizlenmekte görünmemek için
Ey Afrikalı Meryem uyuşmadı ilkelerin saflığı
Sen bir taş değilsin ey Meryem
Parlak denizin Meryem'i
Deniz mayınıdır
Meryem bir yıldızdır. Kanatlar ve mektuplar
Meryem yaşamaktadır deniz gürültüsü ve
sarsıntısında

صعد البلبل فوق تلاكم مريام
غنى أغنية العنب الأصفر
فارتعش على باب مغارته الغول
كالبحر، مريم إفريقيا في الفضاء،
تمد ذراعاً لوهران،
وراءك يخبثون لكي لا يروا
مريم إفريقيا لم تطابق بهاء الأصول.
ليست حجراً مريام
مريام البحر الزاهي
البحر المغموم
مريام نجوم، أجنحة ورسائل
وتخوم مريام هدير البحر وهدده البحر.

Tunuslu şair Hâmid eş-Şâir (1982) “Meryemu'l-`azrâ/Bakire Meryem” isimli şiirinde, çevredeki düşmanlara karşı sığınılacak bir kapı olarak gördüğü Meryem'i şu şekilde betimlemektedir.

بحرى و مسرى عدونا الإعداء

من حولنا يا مريم الأعداء في

و ظلها تمتد والأفياء

هي جنة الدنيا تطيب ثمارها

Ey Meryem! Çevremizde düşmanlar bulunmakta
Onların rota ve hedefi düşmanlık bulaştırmaktır
Meryem ki; gölgelerine kuş sürüsünün türediği,
Meyvesi hoş olan dünyadaki cennettir

Kaynağını bulamadığım bir şiirde ise Hz. Meryem bir yandan aşk diğer yandan ise vatan ve mücadele sembolü olarak şu şekilde betimlenmiştir.

⁴ Cezayirde bir şehir ismi

Ey Meryem!

Sen ki; aşk ve çılgınlık, öfke ve devrimsin.

Sen ki; huzur ve şefkatsin

Sen, Meryem'sin

Kapısını kapattığımızda bizi kucaklayan evsin.

مریم فأنت الحب والجنون..

والغضب والثورة أنت الوطن والأمان..

الراحة والحنان فأنت مريم..

بيتاً يضمنا وباب نغلقه..

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışmada modern Arap şiirinin sembolik figürlerinden birisi olan Hz. Meryem, sembolizm ve metinlerarasılık bağlamında değerlendirilmiştir. Yenidünya düzeni ile birlikte insanoğlu yemesinden içmesine, giyiminden kuşamına ve yaşantısından zevklerine kadar bir takım zorunlu değişikliklere gitmek zorunda kalmıştır. Kimileri kendisini bu yeni hayata adapte etmiş, yeniliğe karşı direnenler ise alternatif çözümler üretmeye çalışmışlardır. Bu durum edebiyata farklı şekillerde yansımıştır. Bunlardan birisi hiç şüphesiz sembolizm ve onun etken unsurlarıdır. Aslında sembolizm hem dünya hem de Arap edebiyatında hep kullanılagelmiş olan edebi enstrümanlardan birisidir. Günümüzdeki sembolizm anlayışında değişen sadece semboller olmuştur. Aynı şekilde metinlerarasılık dediğimiz olgu da aslında yeni icat edilmiş bir terim değildir. Klasik Arap ve dünya edebiyatında yüzyıllardır süregelen iktibas kültürünün gömlek değiştirmiş bir halidir. Değişen sadece terimler ve işlevleridir. Bu çalışmada bizi ilgilendiren şey değişen bu dünyada Hz. Meryem'e olan bakış açısının izlemesi ve değerlendirilmesidir. Aradan asırlar geçmiş olmasına rağmen gördüğümüz şey, hem İslam hem de Hristiyan âleminde Hz. Meryem'e olan bakışın hiç değişmeyeceğini hissetmektir.

KAYNAKÇA

Abbâsî, Muhammed Zübeyr. *et-Tenâssu mef'hûmuhû ve hataru tatbîkîhî ale'l-Kur'ân*, İslamabad: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 2014.

Aktulum, Kubilay. *Metinlerarası İlişkiler*. Ankara: Öteki Yay., 1999.

Ay, Mahmut. *İşârî Tefsirlerde Hz. Meryem*. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, 25, 123-138.

Aydoğdu, Yusuf. *Türk Edebiyatında Postmodern Anlatının Serüveni ve Murathan Mungan*. Ankara: Sonçağ Yay. 2017.

Aytaç, Gürsel. *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*. 3. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Bâtû, 'Abdülhamîd. *Dîvânü eşcânî hâza'z-zemân*, Trablus: Dâru'n-neşr meclisi's-sekâfe, 2010. el-Bustânî, Butros, *Muhîtu'l-muhît*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, trs.

Dervîş, Mahmûd. *Limâzâ terekte'l-husâne vahîda*. Londra: Dâru'r-reyyis li'l-kutubi ve'n-neşr, 1996.

Dervîş, Nureddîn. *Mesâfât*. Cezayir: el-Müessetu'l-vataniyye li'l-funûn, 2002.

Duygu, Zafer. *Nasıralı İsa'nın Erken Dönem Yahudi Literatürüne Yansımaları*. Mukaddime Dergisi 2017, 8(1)

el-Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmi' fî târihi'l-edebi'l-'Arabî. el-Edebu'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-cîl, 2005.

el-Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-âyn*. Beyrut: Dâru'l-kutub'il-ilmiyye, 2003.

- el-Feyruzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- el-Hâc, Unsî. *Mâzâ sana'te bi'z-zeheb mâzâ fa'alte bi'l-verde*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-cedîd, 1994.
- Hâfâcî, Abdu'l-Mun'im. *Dirâsâtun fi'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-hadîs ve medârisihî*. Kahire: Mektebetu'l-Ezher, 1974.
- Halîl Cibrân, Cibrân. *Dîvân*. Beyrut: Mektebetu'l-hilâl, 1990.
- Harman, Ömer Faruk. "Meryem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/236-242. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Hâvî, Halîl. *Dîvân*. Beyrut: Dâru'l-'avde, 2001.
- Hıfzullâh Vâsıl, 'İsâm. *et-Tenâsu'turâsî fi's-şî'ri'l-'Arabiyyi'l-mu'âsır*, Amman: Dâr Gaydâ', 2011.
- Hicâzî, 'Abdulmu'ti. *el-A'malu'l-kâmîle*. Kuveyt: Dâr Su'âd es-Sabâh, 1993.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-Arab*. 3. Baskı. Beyrut: Dâr İhyâi't-turâs, 1999.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebu'l-'Abbâs. *Kitâbu'l-bedî*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1990.
- İbnu'r-Rûmî, Ali b. Abbâs. *Dîvân*. Beyrut: Mektebetu'l-hadîse, 1987.
- Jaffé, Dan. *The Virgin Birth of Jesus in the Talmudic Context: a Philological and Historical Analysis*, *Laval Théologique et Philosophique*. 68, 3 (Octobre 2012)
- el-Kayrevânî, İbn Reşîk, *el-'Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbihî*. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1983.
- el-Kettânî, Muhammed. *es-Sirâ'u beyne'l-kadîm ve'l-cedîd fi'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1982.
- Landau, Jacob M., *Modern Arap Edebiyatı Tarihi*. çev. Bedrettin Aytaç. Ankara: Gündoğdu yay. 1994,
- Lasker Daniel J.. *Mary in Jewish Tradition*. Veritas Porto Alegre, v. 63, n. 1, Jan-Mar. 2018.
- Levasîf, Osmân. *A'râsu'l-milh*, Cezayir: Matba'tu Hûme, 1988.
- Luis, Şeyho. *Târihu'l-âdâbi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1991.
- Matar, Ahmed. *Lâfitât 5*, Londra, b.y.y, 1994.
- Rifat, Mehmet. *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları*. 4. Baskı. İstanbul: YKY Yayınları, 2008.
- Schäfer, Peter. *Jesus in the Talmud*. New Jersey: Prinseton University Press, 2007.
- es-Seyyâb, Bedr Şâkir. *el-A'malu's-şî'riyyetu'l-kâmîle*. Beyrut: Dâru'l-'avde, 2003.
- Usta, İbrahim. *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Yalar, Mehmet. *Modern Arap Edebiyatına Giriş*. Bursa: Emin Yay. , 2009.
- ez-Zeydân, Corcî. *Târihu âdâbi'l-lüğati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2011.
- ez-Zu'bî, Ahmed. *et-Tenâssu nazariyyen ve tatbîkiyyen*. Amman: Müessesetü 'Ammûn li'n-neşr, 2000.

بين طبقات ابن سلام ودلائل عبد القاهر
بحث في العلاقة بين فكرة الطبقات ودراسات إعجاز القرآن الكريم
İBN SELLÂM'IN TABAKÂT'I VE ABDÜLKÂHIR CÛRCANÎ'NİN DELÂILU'L-İ'CÂZ'I
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA
Tabakât Düşüncesi İle Kur'an İ'cazı Çalışmaları Arasındaki İlişkiye Dair Bir İnceleme

Ahmet NATOUF

د.أحمد نتوف

كلية الآداب والعلوم – جامعة قطر

Doç. Dr., Katar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Arap Dili Bölümü, Doha, Katar,
Assoc. Prof. Katar University, Faculty of Literature and Science, Department of Arabic
Language Literature

Doha, Qatar

nattofahmad@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0894-9224

DOI: 10.34085/buifd.723050

الملخص:

بين طبقات ابن سلام ودلائل عبد القاهر

بحث في العلاقة بين فكرة الطبقات ودراسات إعجاز القرآن الكريم

يسعى هذا البحث إلى بيان امتدادات فكرة ابن سلام (232هـ) عن تصنيف الشعراء في طبقات في كتابه المشهور: طبقات فحول الشعراء، وبيان مدى حضور فكرته في تصانيف إعجاز القرآن وخاصة في جهود عبد القاهر الجرجاني (471هـ) في كتابه دلائل الإعجاز، وذلك بهدف فهم أحد أهم الأسس التي بنى عليها عبد القاهر (471هـ) رؤيته في الإعجاز، وتقسيمه الكلام البليغ إلى مستويات أو طبقات، ويمكن أن يصنف هذا البحث ضمن الأبحاث التي تنتمي إلى حقل دراسات ما يسمى الشعرية، والسبب هو أنه يحاول استكشاف الروابط والصلات بين مفهوم الطبقة القائم على طبقات الشعرية مضافاً إليها الشهرة، ومستويات الكلام، لا سيما أن عبد القاهر (471هـ) قد صرح باطلاعه على كتاب ابن سلام المذكور.

الكلمات المفتاحية: بلاغة، نقد أدبي، إعجاز القرآن، ابن سلام، الجرجاني، الشعرية، مستويات الكلام، طبقة، طبقات.

Öz

Bu araştırma, İbn Sellâm'ın (232 h.) Tabakâtu Fuhûli's-Şuarâ' adlı meşhur kitabındaki şairlerin tasnifi hakkındaki düşüncesi ve bu düşüncenin İ'cazu'l-Kur'an kitaplarında özellikle de Abdülkadir Cürçânî'nin (471 h.) Delâilu'l-İ'câz adlı kitabındaki izlerini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Bununla Abdülkadir Cürçânî'nin İ'câz anlayışının dayandığı esaslardan birinin ve belîğ sözün seviyelerine dair taksiminin anlaşılması hedeflenmektedir. Bu çalışma, poetika (şiir sanatı) alanına dair bir çalışma olarak kabul edilebilir. Zira çalışma, şöhretin yanı sıra şairlerin derecelerinin belirlenmesinde etkili olan tabaka kavramı

ile sözün seviyeleri arasındaki ilişki ve bağları tesbit etmeyi amaçlamaktadır. Abdülkadir Cürçânî'nin İbn Sellâm'ın kitabına atıfta bulunması, bu ilişkinin delillerindedir.

Anahtar Kelimeler: Belagat, Edebi eleştiri, İ'câzu'l-Kur'an, İbn Sellâm, Abdülkadir Cürçânî, Şiir sanatı, Söz düzeyleri, Tabaka, Tabakât.

Abstract

This research aims at showing the extentions of Ibn Salam's theory about the poets' classes, and to what degree it helped in studies about the inimitability of the holy Qur'an, especially the ones conducted by Abdul Qaher Aljarjani in his book Proofs of Inimitability. The objective is to understand one of the essential bases on which Abdul Qaher constructed his theory about inimitability, and to understand the way he divided eloquent speech into levels or layers. This research can be classified as a poetic study because it prioritise the inspection of the ties and connections between the notion of class based on the level of poeticalness with fame added to it, and the levels of speech, especially because Abdul Qaher declared reading Ibn Salam's book Classes of Master Poets.

Keywords: Eloquence, literary criticism, the inimitability of the holy Qur'an, Ibn Sallam, Aljarjani, poeticalness ,speechlevels, class.

المدخل

يفترض هذا البحث وجود علاقة ظاهرة وضمنية بين منجزين رئيسين في النقد العربي القديم، أحدهما بحث في مستويات الشعراء بالنظر إلى أشعارهم وقدراتهم الشعرية، وهو ابن سلام الحمصي(232هـ) في كتابه المشهور: طبقات فحول الشعراء، والآخر هو عبد القاهر الجرجاني(471هـ) الذي بحث في إمكان البرهنة على إعجاز النص القرآني في كتبه وخاصة دلائل الإعجاز والرسالة الشافية في إعجاز القرآن، وليبيان هذه العلاقة وسماها وأهميتها وأبعادها ومدى التشارك في أهداف العالمين، لا بد من الإشارة إلى حركة النقد العربي القديم وأهم قضاياها إلى نهاية القرن الخامس الهجري، ثم الحديث باختصار عن مفهوم الطبقة عند ابن سلام وما يتعلّق من هذا المفهوم بمستوى الشعرية أو درجتها وفق نظريته التي اقترحها، وكذلك عن مدى استمرار فكرة الطبقات حتى مجيء عبد القاهر الجرجاني(471هـ)، ثم الحديث عن نصوص عبد القاهر(471هـ) التي يظهر فيها تأثره بفكرة الطبقات عند ابن سلام (232هـ) وخاصة في دلائل الإعجاز والرسالة الشافية في إعجاز القرآن، وحديثه عن طبقات الكلام البليغ، وتوضيح المشترك بين أعمال الرجلين.

البحث:

صحيح أن الرجلين : ابن سلام(232هـ) وعبد القاهر الجرجاني(471هـ) يدوان للقارئ في موضوعين نقديين مختلفين، وليس ثمة إشارات في كتب التراث، ولا في كتب الباحثين المعاصرين، تشير إلى أثر فكرة الطبقات عند ابن سلام(232هـ) في نظرية النظم عند عبد القاهر(471هـ)، لكن هذا البحث يسعى للتركيز على هذه العلاقة وبيان إلى أي مدى هي قائمة، والبحث في أثرها الكبير في فكر عبد القاهر(471هـ)، كما يسعى إلى إيجاد أسسها ومدخلها والإشارات الصريحة وغير الصريحة لها من كتب عبد القاهر(471هـ)، وحين تتضح معالم هذه العلاقة الظاهرة والضمنية يصبح من الأسهل الوصول إلى تصوّر أكثر شمولاً لحركة النقد القديم وطبيعة قضاياها المختلفة، ولا سيما تلك القضايا التي كانت مهيمنة عليه.

الدراسات السابقة:

في حدود ما اطلع عليه الباحث في المكتبة العربية ومواقع الإنترنت ومحركات البحث المختلفة، لم تكتب دراسة تعقد صلة بين جهود ابن سلام الجمحي (232هـ) وعبد القاهر الجرجاني (471هـ)، على حين وجدت دراسات كثيرة تبحث في جهود كل واحد منهما بمعزل عن الآخر، وقد ورد في بعض الدراسات التي تناولت جهود عبد القاهر (471هـ) استشهادات قليلة من كلام ابن سلام (232هـ) ولكن ليس في سياق إثبات العلاقة بين جهودهما مما يتعلق بقضية طبقات الشعراء أو طبقات الكلام.

والدراسات التي يجدر التنويه بها مما يتصل بموضوع هذا البحث هي:

1. طبقات الشعراء عند العرب حتى نهاية القرن الثالث الهجري للدكتور محمد المجالي¹، وفيه ذكر البدايات الأولى لفكرة الطبقات، كما ذكر مفهوم الطبقة عند النقاد العرب، ومن أهم ما في الكتاب معايير تصنيف الشعراء في طبقات، وهي: الزمان؛ فالقدم مقدم على المحدث²، والمكان والبيئة، إذ جمع ابن سلام (232هـ) شعراء القرى العربية في طبقة واحدة³ والكمّ والحدود، والقدرة على التصرف في أغراض الشعر⁴، والدين إذ أفرد ابن سلام (232هـ) ثمانية من شعراء اليهود في طبقة⁵، واستخدام بحر الرجز في صياغة الشعر⁶.

درس المجالي في الفصل الأخير من الكتاب القضايا النقدية التي ذكرت في كتب الطبقات⁷، ومنها: استقلالية النقد واستقلالية الناقد، والوضع في الشعر والسراقات، وطبقات الشعر، ونشأته وتحوله بين القبائل، وناقش بناء القصيدة العربية، وانقسام الشعر إلى مصنوع ومطبوع، وبواعث الشعر وأوقاته، والنقد اللغوي والفني.

وهذه الدراسة وإن كانت تحاور كتب الطبقات، ومن أهمها طبقات فحول الشعراء لابن سلام (232هـ)، لا تبحث في امتدادات فكرة الطبقات في العقل النقدي العربي، ولا في أثرها في الأفكار النقدية المهمة على التفكير النقدي عند العرب، على نحو ما صنعتها مقولة عمر بن الخطاب المشهورة عن زهير بن أبي سلمى في التأسيس لنظرية عمود الشعر عند العرب، ولم تجب الدراسة عن أسئلة تتعلق باهتمام العلماء في بداية القرن الثالث بالحديث عن طبقات الشعراء في الوقت الذي كانت فيه العلوم المتعلقة بالقرآن الكريم مطروحة على مائدة البحث، وتحظى باهتمام العلماء في ذلك الوقت، وكذلك البحث في العلاقة الافتراضية بين التأليف في الطبقات في رواية الحديث النبوي الشريف التي كانت شائعة في الفترة

¹ الطبعة الأولى في دار الجيل ودار الرائد العلمية، بيروت 1992

² المجالي. محمد، طبقات الشعراء في النقد الأدبي عند العرب، (بيروت: دار الجيل، دار الرائد العلمية، ط1، 1992) ص 111.

³ المجالي، طبقات الشعراء في النقد الأدبي عند العرب ص 121.

⁴ المجالي، طبقات الشعراء في النقد الأدبي عند العرب، 135.

⁵ المجالي، طبقات الشعراء في النقد الأدبي عند العرب، 149.

⁶ المجالي، طبقات الشعراء في النقد الأدبي عند العرب، 152.

⁷ المجالي، طبقات الشعراء في النقد الأدبي عند العرب، 155 وما بعدها.

نفسها والتأليف في طبقات الشعراء، وقد اكتفى الباحث بأن ابن سلام الجمحي (232هـ) التقط من المحدثين فكرة الطبقات التي كان هدفها نفي الكذب عن حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ووجد أنها يمكن أن تكون أساساً لكشف المنحول في ميدان الشعر⁸.

ومن المهم أيضاً ما ذكره المجالي من أن فكرة الطبقات لم تقتصر على الشعراء، وإنما ظهرت فكرة طبقات الشعر، إذ «اختار النقاد طبقات القصائد التي بلغت الغاية في الشهرة، كما فعل أبو زيد القرشي الذي صنف القصائد العربية في سبع طبقات»⁹، وأشار إلى الاختيارات الشعرية كالأصمعيات والمفضليات والحماسات.

2. ومن الدراسات التي تتصل بفكرة طبقات الكلام عند عبد القاهر الجرجاني (471هـ) البحث الذي أجراه صالح الزهراني بعنوان: **مستويات الكلام البليغ عند عبد القاهر الجرجاني (471هـ)**، ونشرته مجلة علامات في النقد، وفيه تحدث الباحث عن تفاضل الكلام مستشهداً بقول الجرجاني: «ومعلوم أن سبيل الكلام سبيل ما يدخله التفاضل»¹⁰، كما بين أن إدراك التفاضل يتم في مرحلتين: تذوق النص، ومعرفة التفاصيل وأسباب التمايز¹¹، ومن أهم ما في البحث الحديث عن طريقة الكشف عن مستويات الكلام البليغ عند الجرجاني؛ فقد ذكر أن الجرجاني فرق بين ثلاثة أنماط من الكلام البليغ هي:

1. كلام حسن في لفظه.

2. وكلام حسن في نظمه دون لفظه.

3. وكلام حسن في لفظه ونظمه.

ورأى أن عبد القاهر (471هـ) قد جعل النظم هو المركز الذي يبنى عليه الحكم بتفضيل كلام على كلام. وهو يتفاوت بحسب علاقات التجاور بين الكلمات، ودقتها في العلوق بأغراض القول، إلى درجة أن يصبح الكلام بمنزلة الجسد الواحد، وهذا يحتاج إلى قدرات عند واضع الكلام، كما يحتاج إلى رؤية فذة، فتكون اللغة صورة لتفكير منظم¹²، و«التفاوت بين الأساليب ليس تفاوتاً في بناء اللغة، وإنما هو تفاوت في درجات التفكير، وعمق الرؤية»¹³.

كما رأى الزهراني بعد تحليل الشواهد التي أتى بها عبد القاهر (471هـ) أن كلام الجاحظ في مقدمة كتابه الحيوان: «جنتك الله الشبهة، وعصمك من الحيرة، وجعل بينك وبين المعرفة نسباً، وبينك وبين الصدق سبباً، وحبب إليك التثبت، وزين في عينك الإنصاف، وأذاقك حلاوة التقوى، وأشعر قلبك عز الحق، وأودع صدرك برد اليقين، وطرد عنك ذل اليأس،

⁸ المجالي، طبقات الشعراء في النقد الأدبي عند العرب، 209.

⁹ المجالي، طبقات الشعراء في النقد الأدبي عند العرب، 210.

¹⁰ الزهراني. صالح، مستويات الكلام البليغ عند عبد القاهر الجرجاني، (مجلة: علامات في النقد، جدة، النادي الأدبي الثقافي، المجلد 11 / 44، يونيو، 2002) ص 70.

¹¹ الزهراني، مستويات الكلام البليغ عند عبد القاهر الجرجاني، ص 71.

¹² الزهراني، مستويات الكلام البليغ عند عبد القاهر الجرجاني، ص 75-76.

¹³ الزهراني، مستويات الكلام البليغ عند عبد القاهر الجرجاني، ص 76.

وعرّفك ما في الباطل من الدّلة، وما في الجهل من القلة»¹⁴ هو في المستوى الأدبي من الكلام البليغ¹⁵ ، وقد أورد الزهراني اعتراض الفراهي في جمهرة البلاغة على حكم عبد القاهر(471هـ)؛ إذ قال الفراهي: «وهكذا نقل الجرجاني كلامًا من الجاحظ، واستحسنه، ولكن قال: ليس فيه ترتيبٌ. ولا أدري كيف يذهل عاقل عن الترتيب لا سيما مثل الجاحظ؟ وأي شيء يمنع أن يراعي الترتيب في معانيه، ولم يمنعه سجع ولا وزن شعري؟»¹⁶ ، ويسجل هنا أن عبد القاهر(471هـ) لم يُرد ترتيب المعاني بالطريقة التي ذكرها الفراهي في انتقاده، وإنما أراد النظم والتأليف وفق نظريته المعروفة، وهو يشرحها في أمثله التي ذكرها بعد ذلك.

ثم ذكر الزهراني أن المستوى الأعلى من كلام الجاحظ السابق هو المستوى الذي تتجلى فيه الروية والفكر¹⁷ ؛ ومنه قول البحري:

بلونا ضرائب من قد نرى	فما إن رأينا لفتح ضريبا
هو المرء أبدت له الحادثا	ت عزما وشيكا ورأيا صليبا
تنقل في خلقي سؤدد	سماحا مرجى وبأسا مهيبا
فكالسيف إن جثته صارخا	وكالبحر إن جثته مستشيبا

ثم ذكر المستوى الأعلى من هذا؛ وهو النمط العالي والباب الأعظم¹⁸ ، وذكر من أمثله قول امرئ القيس:

كأن قلوب الطير رطبًا ويابسًا	لدى وكرها العناب والحشف البالي
------------------------------	--------------------------------

ثم يكون المستوى الأعلى من هذا، وهو مستوى الكلام المعجز¹⁹ ، كقوله تعالى: (وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي .. الآية).

وفي حديثه عن طبقات الشعر ذكر الزهراني أن «الشعر طبقات متفاوتة، وإدراك التفاوت بين طبقات الشعر مع أنه وعي وصناعة يحتاج إلى مهارة؛ فإنّ الأذواق تتباين، وتتجدد، ولهذا لا نجد إجماعًا تامًا على شاعر من الشعراء في كل زمان؛ فالنقاد يختلفون في ذلك وتتعدد آراؤهم وتختلف باختلاف أذواقهم وحبراتهم الفنية والجمالية»²⁰ وهذا ما يفسر كذلك

¹⁴ الجاحظ. عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة، دار البابي الحلبي، ط4، 1967)، 3/1.

¹⁵ الزهراني، مستويات الكلام البليغ عند عبد القاهر الجرجاني، ص 76.

¹⁶ الفراهي. عبد الحميد، جمهرة البلاغة، (تحقيق: محمد الرهاوي وزميله، إسطنبول، دار سنابل، ط1، 2019)، ص 193.

¹⁷ الزهراني، مستويات الكلام البليغ عند عبد القاهر الجرجاني، ص 77.

¹⁸ الزهراني، مستويات الكلام البليغ عند عبد القاهر الجرجاني، ص 78.

¹⁹ الزهراني، مستويات الكلام البليغ عند عبد القاهر الجرجاني، ص 81.

²⁰ الزهراني، مستويات الكلام البليغ عند عبد القاهر الجرجاني، ص 85.

ما صنعه ابن سلام(232هـ) عندما جعل امرأ القيس والنابعة وزهيراً والأعشى في طبقة واحدة، وقد مهد للجمع بينهم بقوله إنهم متكافئون معتدلون²¹.

وقد وافق الزهراني عبد القاهر(471هـ) في أن الشاعر المجيد لا يحسن في كل أغراض الشعر، ولا يبلغ الغاية في كل قصائده، وإنما يبلغ ذلك في أبيات «لا تستمرّ ولا تكثر، ولكنك تجدها كالفصوص الثمينة والوسائط النفيسة وأفراد الجواهر، تعدّ كثيراً حتى ترى واحداً»²²، وقد سماها الباحث عروق الذهب²³، وأشار الزهراني إلى أن صفة الشعرية تتحقق في الكلام – في رأي عبد القاهر(471هـ) – إذا حقق الشاعر التفرد في اللغة والرؤية والقدرة التخيلية، وهذا لا يوصل إليه إلا بالصبر والإخلاص للفن²⁴.

ثم أشار الزهراني إلى المتلقي وشروطه عند الجرجاني، وإدراك السياق الثقافي، وذم التقليد، ووجوب أن يدرك الشاعر المبدع التفاصيل لأن مستوى الكلام الشعري يتحسن إذا اهتم الشاعر بها، وأشار كذلك إلى القياس على أنه أداة مهمة لكشف التشابه والاختلاف بين الكلامين وتحديد مستوى كلّ منهما؛ فبه تعرف أجناس القول، وبه تمكن المقارنة بين القرآن والشعر، وتحدث كذلك عن أسس جمالية أولها عبد القاهر(471هـ) عنايته للتفريق بين مستويات الكلام، وهي:

1. إثارة الدهشة.

2. الاستغراق في الصنعة.

3. ثراء الدلالة²⁵.

الإشارات إلى فكرة الطبقات في حركة النقد القديم:

إن المتتبع للنقد العربي القديم بمهدف رصد تطوره التاريخي يجد أن هذا النقد في بداياته كان انطباعياً مجملاً يستعير من البيئة العربية صيغ أحكامه، ثم بدأت قضاياها وأنساقه تتشكل رويداً رويداً خلال رحلته الزمنية، ومن محطاته التي تزود منها وأثرت فيه تأثيراً ممتداً طال زمنه سأذكر ما يأتي:

● ما حدث في إبان ظهور الإسلام حيث كان النقد متمثلاً بالإعجاب بفنون القول وعلى رأسها الشعر، وقد تمثل هذا الإعجاب بالاستماع والاختيار وتقبل الناس لمشاركة الشعر في الأحداث السياسية والاجتماعية، وما حدث في أذهان العرب من مقارنة بين فنون القول المعروفة ونصّ القرآن الكريم.

²¹ الجمحي. محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، (تحقيق: محمود محمد شاكر. جدة، دار المدني، د.ت) 24/1.

²² الجرجاني. عبد القاهر، دلائل الإعجاز ومعه الرسالة الشافية في إعجاز القرآن، (تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة، دار المدني، ط3، 1992) ص 609.

²³ الجرجاني، دلائل الإعجاز ومعه الرسالة الشافية في إعجاز القرآن، ص 245. والزهراني، مستويات الكلام البليغ عند عبد القاهر الجرجاني، ص 87.

²⁴ الزهراني، مستويات الكلام البليغ عند عبد القاهر الجرجاني، ص 89.

²⁵ الزهراني، مستويات الكلام البليغ عند عبد القاهر الجرجاني، ص 112.

● محطّات وردت فيها أقوال وصلت إلى مرتبة الأيقونات والأعلام التي أطرت النقد القديم ورسّمت له طريقاً وأوجدت له قضايا، وبالبحث عن هذه القضايا وتتبّعها يجد الباحث أنّها صارت فيما بعد الشغل الشاغل لحقل النقد القديم، وأصبح الخروج منها صعب المنال، لأنّ الفكر في الغالب مولع بالتقليد والمحاكاة، ويقصد هنا بالتحديد مقولات كمقولة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - عن زهير بن أبي سلمى: «كان لا يتبع حوشي الكلام، ولا يعاقل في المنطق، ولا يقول إلا ما يعرف، ولا يمتدح الرجل إلا بما يكون فيه»²⁶، وهو نمط الشاعر المتفوّق الذي اتّفق النقاد على مزاياه هذه زمنًا طويلاً، إلى أن ظهرت نظرية عمود الشعر وبُنيت على سبعة عناصر؛ أربعة منها لا تخرج عمّا جاء في قول عمر.

● ومن المحطّات المهمّة التي لا تخرج كثيراً عن مقولة عمر بن الخطاب جهود الأصمعي (216هـ) في تحديد فحولة الشعراء والشعر، وقد بناها كما استنبطها الباحثون من سؤالات أبي حاتم السجستاني له، فوجدوا أنّها الجودة والسبق والتأثير، والطبع، والطاقة الشعرية، واجتماع هذه الشروط جميعاً، وقد عدّل هذه الفكرة تلميذ الأصمعي (216هـ) ابن سلام (232هـ) في كتابه طبقات فحول الشعراء، وقد طوّر مقاييسها، وحصر مستوياتها، واختراع فكرة حصر المستويات أو الطبقات بعشرٍ في عصر أدبي واحد كالعصر الجاهلي مثلاً.

● ثم كثر السّؤال عن طريقة صناعة الشعر وعن مراحل خلق القصيدة، وعمار الشعر الجيد، وعن تحليل الشعر والبحث في خصائصه وأصناف البلاغة الكامنة فيه، وكذلك برز السّؤال عن النصّ القرآني من منطلق بياني بلاغيّ، إلى أن حاول بعض النقاد العرب الحفر عميقاً في بنية النصّ وأدواته، فظهر كتاب إعجاز القرآن للباقلاني (ت401هـ)، وكتابا عبد القاهر (471هـ): أسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز، وكذلك الرسالة الشافية في إعجاز القرآن، كما صاحب ذلك ظهور كتب حاولت الإحاطة بكلّ ما أنجزه العقل العربي إلى منتصف القرن الخامس الهجري ككتاب العمدة لابن رشيق.

● وكذلك ظهرت إلى السطح قضية القديم والحديث، وقد ارتبطت في بعض جوانبها بقضية الفحولة، لأن من شروط الفحولة السبق والتأثير، وبالتالي نشط الحديث عما تركه الأول للآخر من المعاني، وأيهما أحق بالتقدمة: القديم أو المحدث.

طبقات ابن سلام وكتب الطبقات في النقد العربي القديم:

يعدّ نصّ ابن سلام (232هـ): «فاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعرًا، فألفنا من تشابه شعره منهم إلى نظرائه، فوجدناهم عشر طبقات؛ أربعة رهط كل طبقة، متكافئين معتدلين»²⁷، و «ثم إنا اقتصرنا بعد الفحص والنظر والرواية عمّن مضى من أهل العلم إلى رهط أربعة اجتمعوا على أنهم أشعر العرب طبقة ثم اختلفوا فيهم بعد»²⁸ الأساس الذي قارب فيه الباحثون مفهوم الطبقة عنده؛ وقد شرح محقق الكتاب الأستاذ محمود شاكر هذا المفهوم، وذكر صعوبة

²⁶ الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 63/1.

²⁷ الجمحي، طبقات فحول الشعراء، ص 24/1.

²⁸ الجمحي، طبقات فحول الشعراء، ص 49/1 - 50.

التحديد الدقيق لمصطلح الطبقة، وبالنظر بعد النظر يتبين أن «تصنيف الشعراء في طبقات عند ابن سلام (232هـ) كان يعتمد أساسًا ثانيًا غير الفحولة هو الشهرة، إذًا هما مقياسان: الفحولة والشهرة؛ فالشعراء الجاهليون الأربعون فحول ضمن مقاييس ابن سلام (232هـ) ، وترتيبهم يخضع إلى: أولًا: مرتبتهم في الفحولة، وثانيًا: مدى شهرتهم»²⁹.

كما تجدر الإشارة هنا إلى ما ذكره الدكتور أحمد مطلوب في معجم النقد العربي القديم؛ فقد فهم من الطبقة مجموعة من المعاني هي:

1. «مجموعة شعراء مشتركين في خصائص أو متقاربين فيها».
2. مجموعة شعراء احتصوا بفن كالرثاء، يدل على هذا قول ابن سلام (232هـ): « وصيرنا أصحاب المراثي طبقة بعد العشر طبقات».
3. مجموعة شعراء القرى الذين يجمعهم مكان واحد.
4. مجموعة شعراء اليهود الذين يجمعهم جنس واحد أو دين واحد.
5. مجموعة شعراء الرجز الذين يجمعهم قول الرجز والاشتهار به»³⁰.

وتكفي الإشارة هنا إلى أن ابن سلام (232هـ) قد صنف الشعراء في طبقات، وأن ثمة اختلافًا بينها، والطبقات تعني مستويات من الكلام في أحد وجوه معانيها، وهو المهم في هذا البحث بعيدًا عن الغوص في عدد الطبقات وأسماء الشعراء وتفصيل طريقة المؤلف في إيراد المعلومات عن كل واحد منهم.

ومما تجدر الإشارة إليه أيضًا أن المرور سريعًا على أسماء شعراء الطبقة الأولى عنده، وهم: (امرؤ القيس والنابعة والأعشى وزهير بن أبي سلمى)³¹، وشعراء الطبقة الأخيرة وهم: (أمية بن حرثان، وحريث بن مُحَفِّظ، والكميت بن معروف، وعمرو بن شأس)³² يوحى بمدى الاختلاف بين الطبقتين؛ فأصحاب الطبقة الأولى فحول مشهورون، وشعرهم منتشر ومحفوظ، على حين شعراء الطبقة العاشرة بخلافهم مجهولون وشعرهم محدود الانتشار، ومن ثم يتضح مفهوم الطبقة من خلال تحديد مدى الفرق بين شعر أصحاب كل طبقة والأخرى، وهذا يقوّي الرأي القائل بأن مستوى الكلام في مقياس الشعرية هو المحدد لطبقة الشاعر، وهذا الحكم من الأهمية بمكان لأنه من الأسس التي بني عليها هذا البحث، وذلك بالنظر إلى عمل عبد القاهر الجرجاني (471هـ) وإشاراته إلى مستويات الكلام البليغ.

ومما يتصل بالبحث تتبع التصنيف في طبقات الشعراء؛ وقد رأى بعض الباحثين أنّ فكرة ابن سلام (232هـ) عن طبقات الشعراء لم تنتشر، والسبب في ذلك كما يقول إحسان عباس أن: (نظرية الطبقات جليلة حقًا، ولكنها تظلّ قوالب إذا هي لم تعتمد الدراسة التحليلية وتبيان الأسس المشتركة والسمات الغالبة، ومن ثم كانت نظرية صعبة، آثر

²⁹ تنوف. أحمد ، وزميله، دراسات في النقد العربي القديم ، (دمشق، سورية، منشورات جامعة دمشق، ط1، 2010) ص 280/1.

³⁰ مطلوب. أحمد ، معجم النقد العربي القديم، (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 1989) ص 108/2 – 109.

³¹ الجمحي، طبقات فحول الشعراء، ص 51/1.

³² الجمحي، طبقات فحول الشعراء، ص 189/1 – 190.

النقاد ومؤرخو الأدب من بعد تحاشيها فرازا من تلك الصعوبة³³. ولكن بتتبع التصنيف في هذا الباب يجد الباحث عدداً جيداً من كتب الطبقات تصل إلى 15 مصنفاً منها:

1. طبقات الشعراء لأبي عبيدة معمر بن المثنى (209هـ)³⁴.
2. فحول الشعراء لأبي تمام (231هـ)³⁵.
3. طبقات الشعراء للزيادي (243هـ)³⁶.
4. المذهب في أخبار الشعراء وطبقاتهم لمحمد بن حبيب (245هـ)³⁷.
5. طبقات الشعراء لدعبل الخزاعي (246هـ)³⁸.
6. طبقات الشعراء المحدثين لابن المعتز (296هـ)³⁹.
7. طبقات الشعراء الجاهليين لأبي خليفة الفضل بن الحباب (305هـ)⁴⁰.
8. طبقات الشعراء لليزيدي (310هـ)⁴¹.
9. طبقات الشعراء بالأندلس لعثمان بن ربيعة الأندلسي (310هـ)
10. طبقات الشعراء للملك المنصور الأيوبي (617هـ)⁴².
11. طبقات الشعراء للبهشتكي (830هـ)⁴³.
12. طبقات الشعراء لبدر الدين العيني (855هـ)⁴⁴.

ولكن الذي انتهى إلينا من هذه الكتب لا يعتمد الأسس التي اعتمدها ابن سلام (232هـ)، وإنما ترجم للشعراء دون أن يكون هناك اعتبار للعدد من حيث الشعراء في الطبقة الواحدة ولا من حيث عدد الطبقات، وبذلك يمكن توجيه كلام الدكتور إحسان عباس إلى أن أحداً لم يعتمد فكرة ابن سلام (232هـ) ذاتها انطلاقاً من شرطيه: الفحولة والشهرة، وإنما

³³ عباس. إحسان، تاريخ النقد الأدبي عند العرب - نقد الشعر - من القرن الثاني إلى القرن الثامن الهجري، (بيروت، دار الثقافة، ط3، 1983) ص 82.

³⁴ الزركلي. خير الدين، الأعلام، (بيروت، دار العلم للملايين، ط15، 2002) ص 272/7.

³⁵ الزركلي، الأعلام، ص 165/2.

³⁶ النديم، الفهرست، (بيروت، دار المعرفة، 1978) ص 160/1.

³⁷ الزركلي، الأعلام، ص 78/6.

³⁸ الزركلي، الأعلام، ص 339/2.

³⁹ الزركلي، الأعلام، ص 118/4.

⁴⁰ النديم، الفهرست، ص 165/1.

⁴¹ النديم، الفهرست، ص 75/1.

⁴² الزركلي، الأعلام، ص 313/6.

⁴³ الزركلي، الأعلام، ص 300/5.

⁴⁴ الزركلي، الأعلام، ص 163/7.

بقيت فكرة طبقات الشعراء أو طبقات الكلام المجردة من العدد مستمرّة في مؤلفات العلماء إلى قرون متأخرة، وهذا ما سينبني عليه البحث في الحديث عن صلة بين فكرة الطبقات التي تعمّق فيها ابن سلام(232هـ) وفكرة إعجاز القرآن عند عبد القاهر الجرجاني(471هـ).

والحديث عن طبقات الشعراء أو طبقات الكلام حاضر عند كثيرين من علماء الأدب وخاصة الجاحظ الذي يطلق قاعدة في هذا الشأن تفيد أن «كلام الناس في طبقات كما أن الناس أنفسهم في طبقات»⁴⁵، وهو يقسم الشعراء إلى ثلاثة أنواع نقلاً عن بعض أهل العلماء الذين يقولون: «طبقات الشعراء ثلاثة شاعر وشويعر وشعور»⁴⁶، وهو يقترب من مصطلح الفحولة عندما يقسم طبقات الشعراء إلى أربع فيقول: «والشعراء عندهم أربع طبقات فأوّلهم الفحل الخنذيد والخنذيد هو التام قال الأصمعي(216هـ): قال رؤبة: هم الفحول الرواة، ودون الفحل الخنذيد الشاعر المفلق، ودون ذلك الشّاعر فقط، والرابع الشعور»⁴⁷.

وفي معرض الحديث عن الطبقات لا بد من الإشارة إلى جهود علماء مثل حازم القرطاجني(684هـ)؛ فقد رأى في كتابه منهاج البلغاء أن يقسم الشعراء بحسب القوى الفكرية على مكونات الشعر، وقد قسم هذه القوى إلى عشر هي: القوة على التشبيه، والقوة على تصور كليات الشعر ومقاصدها والمعاني الواقعة فيها، والقوة على تصور الصورة الأمثل للقصيدة ومعانيها وفصولها، والقوة على تخيل المعاني واحتلالها، والقوة على إيقاع التناسب بين المعاني، والقوة على إنتاج العبارات الحسنة في الدلالة على المعاني، والقوة على تصيير تلك العبارات مترنة في دلالة مبادئها على ثماياتها والعكس، القوة على إيقاع الالتفات، والقوة على تحسين وصل فصول القصيدة بعضها ببعض، والقوة على تمييز حسن الكلام من رديئه⁴⁸.

ولحازم(684هـ) نفسه نص -سأنتقله بطوله- يوضح طريقة أخرى لتقسيم الشعراء إلى طبقات تنطلق من حديثه عن قوة الشاعر على الإتيان بمكونات الشعر الذي ورد آنفاً؛ فقد قال: «للشعراء وذوي الدعوى في مشاركتهم أو وجود بعضها أو عدمها بالجملة ثلاث مراتب. فأهل المرتبة العليا هم الشعراء في الحقيقة. وأهل المرتبة السفلى غير شعراء في الحقيقة. وأهل المرتبة الوسطى شعراء بالنسبة إلى من دونهم، غير شعراء بالنسبة إلى من دونهم.

فأما المرتبة الأولى فتشتمل على ثلاث طبقات:

الطبقة الأولى: الذين حصلت لهم هذه القوى على الكمال في الجملة والكمال في بعض دون بعض. الطبقة الثانية: من كان قسطه من جميع هذه القوى أو من أكثرها متوسطاً أو غير بعيد من المتوسط.

⁴⁵ الجاحظ. عمرو بن بحر، البيان والتبيين، (تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، مطبعة الخانجي، ط7، 1998) ص 144/1.

⁴⁶ الجاحظ، البيان والتبيين، ص 199/1.

⁴⁷ الجاحظ، البيان والتبيين، ص 198/1.

⁴⁸ القرطاجني. حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، (تونس، الدار العربية للكتاب، ط3، 2008) ص 178-179.

الطبقة الثالثة: من كانت أقساطه مما حصل له من هذه القوى مع قلتها غير عامة في جميعها»⁴⁹.

عبد القاهر وجهوده في بيان إعجاز القرآن الكريم:

إن الأفكار التي توصل إليها عبد القاهر الجرجاني (471هـ) في أبحاثه المتعلقة بإعجاز القرآن الكريم تعدّ نقلة نوعية في التفكير البلاغي عند العرب، والسبب في ذلك أنه بنى هذه الأفكار على مُسَلِّمات وأسس جديدة وجد أنها تصلح أساساً لبيان إعجاز القرآن الكريم، ومنها التفريق بين اللغة والكلام، وأن الكلام مبني على علاقات نحوية، وأن هذه العلاقات يقوم عليها كل كلام، ثم فكّر: كيف يكون كلامٌ أبلغ من كلام؟

وللجواب عن ذلك رأى أن الشاعر لا يوجد الكلمات، وإنما يوجد طريقة في تركيبها توافق المعاني في نفسه، وهي في نفسه تنطلق من رؤيته للحياة وتصوّره للفن وكذلك من خبرته ومهارته في التشكيل اللغوي، وهو لا يضع معاني النحو، وإنما يستخدمها وفق ترتيب هو يختاره، وينتج عن هذا الاختيار معنى وفق صورة لفظية ما، وعندئذ يمكن أن نتميّز قولاً من قول، ونفاضل بين قول وقول، وحينئذ يمكن تمييز طبقات للكلام ومستويات للكلام البليغ شعراً كان أم نثراً، وتحديد سمات كل طبقة وصولاً إلى المستوى الذي بلغ الغاية وصار معجزاً.

حضور قضية مستويات الكلام والتفاضل فيه في فكر عبد القاهر:

يكاد المتتبع لجهود عبد القاهر (471هـ) في محاولاته تقديم الدلائل والأدوات التي تثبت إعجاز القرآن الكريم يجد أن فكرة مستويات الكلام البليغ والمفاضلة بين كلام وكلام وامتكّم وامتكّم هي الأساس الأهمّ من أسس نظريته، ولعل من أهمّ ما دعا إليه هو أن يمتلك الناظر المعرفة الخاصّة بأسباب التقدم وخصائص كل كلام ومدى شعريته، ولهذا أشار كثيراً إلى هذا الموضوع، ومن إشارات قوله: «معلوم أن سبيل الكلام سبيل ما يدخله التفاضل، وأن للتفاضل فيه غايات ينأى بعضها عن بعض، ومنازل يعلو بعضها بعضاً، وأن علم ذلك علم يخصّ أهله، وأن الأصل والقدوة فيه العرب، ومن عداهم تبع لهم، وقاصر فيه عنهم»⁵⁰؛ فحين يوجد المتخصّص في إدراك خصائص الكلام الأدبي، والمتذوّق الذي يعرف طريقة العرب في القول والمفاضلة سيتمكن من فهم كونه إعجاز القرآن الكريم ويغدو قادراً على تصنيف الكلام البليغ في طبقات.

وفي موضع آخر يذكر أنّ العرب اتفقوا على تفضيل شعراء محدّدين، وقد ذكر أسماءهم، وهم أنفسهم أصحاب الطبقة الأولى من الشعراء الجاهليين عند ابن سلام (232هـ)؛ قال: «علمنا من تقديمهم شعراء الجاهلية على أنفسهم، وإقرارهم لهم بالفضل، وإجماعهم في امرئ القيس وزهير والناطقة والأعشى أنهم أشعر العرب»⁵¹، وذلك في معرض ردّه على حجّة من يزعم أن هؤلاء الشعراء لو تُحدوا على أن يأتوا بمثل القرآن فكيف لا يأتون وقدراهم الشعرية العالية محلّ اتفاق بين العرب، ومثل هذه الحجّة ما ذكر عن امرئ القيس وعن الجاحظ؛ فقد ضرب المثل في أن الناس في زمن كلّ منهما قد

⁴⁹ القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 179.

⁵⁰ الجرجاني، دلائل الإعجاز ومعه الرسالة الشافية في إعجاز القرآن"، 575.

⁵¹ الجرجاني، دلائل الإعجاز ومعه الرسالة الشافية في إعجاز القرآن"، 587.

أدركهم العجز عن أن يبلغوا الغاية التي بلغها كل واحد منهما في القدرة على تأليف الكلام، وهما بذلك يشبهان القرآن في أنه قد بلغ الغاية في الكلام البليغ، وبهذا يزعمون أن الغاية التي بلغها تشبه الغاية التي وصل إليها الأفاضل في كل عصر، وليس ردّ الجرجاني على هذه الشبهة بعدم التسليم بأن امرأ القيس قد بلغ أعلى مرتبة⁵² مهمًا في هذا البحث بقدر أهمية فكرة تقديم أهل كل عصر لشاعر أو متكلم إلى طبقة عالية، وفي ردّ الجرجاني السابق منازعة منه لما ذهب إليه الأصمعي (216هـ) من وضع امرئ القيس في مرتبة أول فحول الشعراء الجاهليين جميعًا، وذلك عندما سأله تلميذه أبو حاتم السجستاني: «من أول الفحول؟ فقال: النابغة الذبياني، ثم قال: ما أرى في الدنيا لأحد مثل قول امرئ القيس:

وقاهم جدُّهم ببني أبيهم
وبالأشقين ما كان العقابُ

قال أبو حاتم (250هـ): فلما رأيت أكتب كلامه فكّر ثم قال: بل أولهم كلهم في الجودة امرؤ القيس، له الحظوة والسبق، وكلهم أخذوا من قوله، واتبعوا مذهبه»⁵³.

ومما يتصل بفكرة المفاضلة بين الشعراء في فكر الجرجاني (471هـ)، نقله للخبر المروي عن مجلس علي بن أبي طالب رضي الله عنه؛ فقد اختصموا في المجلس: أيّ الشعراء أشعر؟ وقد سأل عليّ أبا الأسود الدؤلي، ففضل أبا دؤاد الإيادي، فقال علي: «كلّ شعرائكم محسن، ولو جمعهم، زمان واحد وغاية ومذب واحد في القول، لعلمنا أيّهم أسبق إلى ذلك، وكلّهم قد أصاب الذي أراد وأحسن فيه، وإن يكن أحدهم أفضل، فالذي لم يقل رغبة ولا رهبة: امرؤ القيس بن حجر، كان أصحهم بادرة، وأجودهم نادرة»⁵⁴. وهذا يعني حضور فكرة المفاضلة التي هي الأساس في فكرة طبقات الشعراء.

ولعل وقوف عبد القاهر (471هـ) على قضية شاعرية زهير بن أبي سلمى يستحقّ النظر؛ فما أورده يقوّي الرأي بأنه كان مطلقًا على هذه القضية لدى الأصمعي (216هـ) وابن سلام (232هـ) اللذين اختلفا في تصنيف زهير بسبب صنعته؛ ففي حين سكت الأصمعي (216هـ) عن منحه مرتبة الفحولة، وحطّ منه عندما نقل عن شيخه أبي عمرو بن العلاء أنّ زهيرًا لا يصلح أن يكون أجيرًا للنابعة، جعله ابن سلام الجمحي (232هـ) في الطبقة الأولى من الجاهليين⁵⁵، وكلام الجرجاني: «وقالوا: كان الأوائل لا يفضّلون على زهير أحدًا في الشعر ويقولون: قد ظلمه حقه من جعله كالنابعة. قالوا: وعامة أهل الحجاز على ذلك»⁵⁶ يشير إلى تلك المنازعة في زهير، ولذلك أورد تفضيل عمر بن الخطاب رضي الله عنه له ومنحه صفة شاعر الشعراء، ورأي أبي عبيدة في تفضيله وجعله من الثلاثة الذين هم أشعر العرب⁵⁷.

⁵² الجرجاني، دلائل الإعجاز ومعه الرسالة الشافية في إعجاز القرآن"، 590.

⁵³ الأصمعي. عبد الملك بن قريب، فحولة الشعراء، (تحقيق ش، بيروت، توري، دار الكتاب الجديد، ط2، 1980) ص 9.

⁵⁴ الجرجاني، دلائل الإعجاز ومعه الرسالة الشافية في إعجاز القرآن، ص 592-593.

⁵⁵ الأصمعي، فحولة الشعراء، ص 9.

⁵⁶ الجرجاني، دلائل الإعجاز ومعه الرسالة الشافية في إعجاز القرآن، ص 593.

⁵⁷ الجرجاني، دلائل الإعجاز ومعه الرسالة الشافية في إعجاز القرآن، ص 593.

والإشارة الصريحة إلى طبقات فحول الشعراء لابن سلام(232هـ) وردت في ذات السياق؛ ففي ردّه على شبهة القول بأن امرأ القيس هو الأفضل على الإطلاق أورد الجرجاني ما يأتي: «ويزيد الأمر بياناً أن رأيناهم حين طبقوا الشعراء جعلوا امرأ القيس وزهيراً والنابعة والأعشى في طبقة، فأعلموا بذلك أنهم أكفاء ونظراء، وأن فضلاً إن كان لواحد منهم، فليس بالذي يونسُ الباقيين من مداناته، ومن أن يستطيعوا التعلّق به والجري في ميدانه، ويمنعهم أن يدّعوا لأنفسهم أو يدّعى لهم أنهم ساووه في كثير مما قالوه أو دنوا منه، وأنهم جروا إلى غايته أو كادوا. وإذا كانت هذه صورة الأمر، كان من العمى التعلّق به، ومن الخسار الوقوع في الشبهة بسببه»⁵⁸. وإيراده لمصطلح: (طبقوا الشعراء) إشارة إلى تصنيف الشعراء في طبقات، وهو يقصد كتاب طبقات فحول الشعراء لابن سلام(232هـ)، ومعايير الفحولة التي اعتمدها في كتابه. واللافت أن الجرجاني عقب إيراده لمصطلح طبقات الشعراء على الصورة التي ذكرت آنفاً قد قدم معايير لتفضيل شاعر على آخر، وتمثل في:

1. المعنى الغريب يسبق إليه الشاعر.
2. الاستعارة البعيدة التي يفظن إليها.
3. طريقة في النظم يخترعها.
4. ولما كان القرآن معجزاً في نظمه، وهذا النظم مفارق لكل نظم عرف قبله ومعه وسيعرف، كانت المفارقة في النظم معياراً للتفاضل أيضاً⁵⁹.

والملاحظ أن هذه الشروط غير شروط الفحولة عند الأصمعي(216هـ) التي هي: الجودة والسبق والتأثير، والطاقة الشعرية، والطبع، واجتماع هذه الشروط معاً، وغير شروطها عند ابن سلام الجمحي(232هـ) التي هي عنده ذات شروط الأصمعي(216هـ) الثلاثة الأولى مضافاً إليها اجتماع أكثر الشروط⁶⁰. ولعل المعنى الغريب يدخل في عموم السبق والتميز، وكذلك الاستعارة البعيدة، لكن المفارق هنا هو طريقة النظم المخترعة، وهذا في رأي الجرجاني لم يستحقّه امرؤ القيس، ولا غيره من الشعراء الفحول، وإنما هو خاصّ بالقرآن الكريم.

ومفارقة طريقة النظم المألوفة هي أحد وجوه الانزياح المعروف في النقد الحديث؛ إذ إن الشاعر أو الأديب يحاول إبحار القارئ عن طريق وسائل مختلفة، ومن أهمها الانزياح، ويتحقق عن طريق مجموعة من الوسائل، ومنها: الإغراب، والتغيير، وشجاعة اللغة، والالتفات، والتخييل، والمحاكاة⁶¹، وحين يستخدم الشاعر أو الأديب بعض هذه الوسائل إنما يحاول بذلك الخروج عن المألوف لشدّ انتباه القارئ، ومعلوم أن الانزياح في تعريف كوهن الذي نقله الباحث بوطاهر

⁵⁸ الجرجاني، دلائل الإعجاز ومعه الرسالة الشافية في إعجاز القرآن، ص 595.

⁵⁹ الجرجاني، دلائل الإعجاز ومعه الرسالة الشافية في إعجاز القرآن، ص 596.

⁶⁰ تنوف، وزميله، دراسات في النقد العربي القديم، ص 224 وما بعدها.

⁶¹ الددة. عباس رشيد، الانزياح في الخطاب النثري والبلاغي عند العرب، (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 2009) ص 61 وما بعدها.

بوسدر: «هو كل ما ليس شائعاً ولا عادياً ولا مَصُوغاً في قوالبٍ مستهلكة... هو مجاوزة بالقياس إلى المستوى العادي، فهو إذاً خطأ مُراد»⁶²، وعن فاليري: «إن الأسلوب في جوهره انحرافٌ عن قاعدةٍ ما»⁶³.

ويتصل بذلك أيضاً ورود مصطلح (الطبقة) عند عبد القاهر (471هـ) بمعناه الاصطلاحي لكن ليس بتحديد ابن سلام (232هـ) الذي جعل الطبقة تتألف من أربعة شعراء، وقد خرج عن هذا التحديد حين ذكر طبقة شعراء يهود، وشعراء القرى العربية، أما عبد القاهر (471هـ) فقد قال: «واعلم أن من الكلام ما أنت ترى المزية في نظمه والحسن، كالأجزاء من الصبغ تتلاحق وينضم بعضها إلى بعض حتى تكثر في العين، فأنت لذلك لا تكبر شأن صاحبه، ولا تقضي له بالحدق والأستاذية وسعة الذرع وشدّة المنّة، حتى تستوفي القطعة وتأتي على عدة أبيات. وذلك ما كان من الشعر في طبقة ما أنشدتك من أبيات البحترى، ومنه ما أنت ترى الحسن يهجم عليك منه دفعة، ويأتيك منه ما يملأ العين ضربة، حتى تعرف من البيت الواحد مكان الرجل من الفضل، وموضعه من الحدق، وتشهد له بفضل المنّة وطول الباع، وحتى تعلم، إن لم تعلم القائل، أنه من قبل شاعر فحل، وأنه خرج من تحت يد صنّاع»⁶⁴، وهو هنا يقصد طبقة عالية من الشعر لكنه أورد في ذات السياق مصطلح (شاعر فحل)، والشاعر الفحل لديه هو من يقول شعراً من الطبقة العالية.

نتائج البحث:

سعى هذا البحث إلى معرفة مدى تأثير جهود النقاد المتقدمين الذين درسوا مفهوم الفحولة وطبقوها على الشعراء في آثار البلاغي الناقد عبد القاهر الجرجاني (471هـ) وفكره، وخاصة في دلائل الإعجاز والرسالة الشافية في بيان إعجاز القرآن الكريم، وقد توصل البحث إلى أن قضية طبقات الشعراء كانت حاضرة بقوة في فكر عبد القاهر الجرجاني (471هـ)، ويمكن القول إنها أهم الأسس التي اعتمد عليها لإثبات نظريته في نظم القرآن الكريم، لا سيما أنه انطلق في إثبات هذه النظرية من محاولته الإجابة عن السؤال: بم يفضل نظم نظماً، والمتبع لكتابته يجد أنه قد قارن بين الأبيات ليثبت تفوق بيت على بيت، وتفوق مستوى من الكلام البليغ على مستوى آخر من الكلام البليغ، كما قارن بين أقوال الأدباء، وبين مثلاً أن الكلام المعطوفة جملة بعضها على بعض هو في المستوى الأدنى من النظم لأن عمل المؤلف فيه لا يعدو أن يورد المعاني في جمل قصيرة متتالية من غير بناء علاقات نحوية أخرى غير العطف.

المصادر والمراجع:

1. ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، (تحقيق: محمود محمد شاكر، جدة، دار المدني، د.ت).
2. الأصمعي، عبد الملك بن قُرَيْب، فحولة الشعراء، (تحقيق: ش، توري، بيروت، دار الكتاب الجديد، ط2، 1980)

⁶² بوسدر. بوطاهر، ظاهرة الانزياح، (موقع أكاديميا، الرابط: 2018. ademia.edu/35982251_ظاهرة_الانزياح.pdf).

⁶³ بوسدر، ظاهرة الانزياح "

⁶⁴ الجرجاني، دلائل الإعجاز ومعه الرسالة الشافية في إعجاز القرآن، ص 88.

3. بوسدر. بوطاهر، ظاهرة الانزياح، (موقع أكاديميا الرابط: https://www.researchgate.net/publication/323322971_zahrt_alanzyah_fy_allght)
4. الجاحظ. عمرو بن بحر، البيان والتبيين، (تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، مطبعة الخانجي، ط7، 1998)
5. الجاحظ. عمرو بن بحر، الحيوان، (تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، البابي الحلبي، ط4، 1967)
6. الجرجاني. عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ومعه الرسالة الشافية في إعجاز القرآن، (تحقيق: محمود محمد شاكر، جدة، القاهرة، دار المدني، ط3، 1992)
7. الددّة. عباس رشيد، الانزياح في الخطاب النثري والبلاغي عند العرب، (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 2009)
8. الزركلي. خير الدين، الأعلام، (بيروت، دار العلم للملايين، 2002)
9. الزهراني، صالح، مستويات الكلام البليغ عند عبد القاهر الجرجاني، (مجلة علامات في النقد، جدة، النادي الأدبي الثقافي، يونيو، 2002، المجلد 11 / 44)
10. عباس. إحسان، تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر: من القرن الثاني إلى القرن الثامن الهجري، (بيروت، دار الثقافة، ط3، 1983)
11. القراهي. عبد الحميد، جمهرة البلاغة، (تحقيق: محمد الرهاوي وزميله، إسطنبول، دار سنابل، ط1، 2019)
12. القُرطاجي. حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، (تونس، الدار العربية للكتاب، ط3، 2008)
13. المجالي. محمد، طبقات الشعراء في النقد الأدبي عند العرب، (بيروت، دار الجيل، دار الرائد العلمية، ط1، 1992)
14. مطلوب. أحمد، معجم النقد العربي القديم، (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 1989)
15. نتوف. أحمد، وزميله، دراسات في النقد العربي القديم، (سورية، دمشق، منشورات جامعة دمشق، ط1، 2010)
16. النديم. عبد الله، الفهرست، (بيروت، دار المعرفة، 1978)

KAYNAKÇA

el-Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ'*. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, t.y.

Asmaî, Abdulmelik b. Kureyb. *Fuhûlatü's-şu'arâ'*. Thk. Ch. Torrey. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Cedid, 2. Baskı, 1980.

Bûsder, Bûdâhir, *Zâhiratü'l-İnzîyâh*, Erişim: 2018, Erişim Adresi:

https://www.researchgate.net/publication/323322971_zahrt_alanzyah_fy_allght

Câhız, Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Thk. Abdüsselam Harun. 4 cilt. Kahire: Matbaatu'l-Hancî, 7. Baskı, 1998.

Câhız, Amr b. Bahr. *el-Hayavân*. Thk. Abdüsselam Harun. 8 cilt. Kahire: el-Bâbî el-Halebî, 4. Baskı, 1967.

Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir), Cidde: Dâru'l-Medenî, 3.Baskı, 1992.

Dedeş, Abbas Reşit. *el-İnzîyâh fi'l-hitâbi'n-nesrî ve'l-belâğî 'inde'l-'Arab*. Bağdat: Dârü's-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-'Âmme, 1. Baskı, 2009.

Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Zehrânî, Salih. "Müsteveyâtü'l-kelâmi'l-belîğ 'inde 'Abdi'l-kâhir el-Cürcânî". *Mecelletü Alâmât fi'n-Nakd* 44/11, (2002).

Abbâs, İhsan. *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'arab nakdü'l-şî'r mine'l-karni's-sânî ile'l-karni's-sâmini'l-hicrî*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 3. Baskı, 1983.

Ferâhî, Abdülhamid. *Cemheretü'l-belâğa*. Thk. Muhammed er-Rahâvî. İstanbul: Dârü's-Senâbil, 1. Baskı, 2019.

Kardâcennî, Hâzım. *Minhâcü'l-belâğa ve sirâcü'l-üdebâ*. Tunus: ed-Dârü'l-'Arabiyye li'l-Küttâb, 3. Baskı, 2008.

Mecâlî, Muhammed. *Tabakâtü'su'arâ' fi'n-nakdi'l-edebi 'inde'l-'arab*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1. Baskı, 1992.

Matlûb, Ahmet. *Mu'cemü'n-nakdi'l-'arabiyyi'l-kadîm*. Bağdat: Dârü's-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-'Âmme, 1. Baskı, 1989.

Natûf, Ahmet. *Dirâsât fi'n-nakdi'l-'arabiyyi'l-kadîm*. Dimaşk: Menşûrâtü Câmî'ati Dimaşk, 1. Baskı, 2010.

Nedîm, Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978.

TEDLİS YAPMAKLA İTHAM EDİLEN KÛFELİ RÂVİLER
The Concealer Narrators From Kufe

Ali ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı
Asst. Prof. Bingol University, Faculty of Theology, Department of Hadith Bingol, Turkey

celiker81@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-4361-0477

DOI: 10.34085/buifd.717103

Öz

Âlimler tarafından eleştirilen rivâyetlerden biri de müdelles hadistir. Hicrî birinci asırda yaşayan münekkidler tarafından değerlendirilmeye tabi tutulmayan tedlîs, hicrî ikinci asrın ortalarına doğru tenkid edilmiş ve bazı âlimlerce yalan ile eşdeğer görülmüştür. Hadislerin cerhini gerektiren kusurlardan sayılan “tedlîs” vasıtasıyla hadis nakletme yöntemine bazı sika râviler de başvurmuşlardır. Sonraki dönem âlimleri, bazı şartları taşımaları halinde müdellislerin bir kısım rivâyetlerini sağlam olarak değerlendirmişlerdir. Bahse konu olan Kûfe, en fazla müdellis râvi barındıran şehir olarak öne çıkmıştır. Tedlîs yapmakla itham edilen Kûfeli râvilerin ekseriyeti hadis rivâyetinde güvenilir kabul edilmişlerdir. Dolayısıyla bunların rivâyetlerini terk etmek yerine değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu makalede, Kûfe’de masum sayılabilecek gerekçelerle rivâyette bulunan Kûfeli müdellislerin hadis rivâyetindeki durumları irdelenerek bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ayrıca râvilerimizin hayatlarını idame ettikleri Kûfe’nin şehir tarihi hususunda bilgi verilip Kûfe’deki hadis faaliyetlerine kısaca değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kûfe, Sika, Müdellis, Rivâyet.

Abstract

One of the hadith narration samples, which is criticized by the Islamic scholars is the concealed hadith. Concealing, which was not assessed by critics in the first century of the Hijra, was criticized and regarded as a lie from the middle of the second century of the Hijra. Some of the sika narrators also used the technique of transmitting hadiths through "concealing," which is one of the mistakes that require the reliance of hadiths. The scholars of the following period accepted some of the concealers' narrations if they meet some specific necessities. The city of Kufa, which is mentioned, hosts the most appreciated concealer hadith narrators. Most of these hadith narrators from Kufa, accused of carrying out concealing, are commonly accepted as reliable in the hadith narrative. Hence, instead of abandoning all of the narrations they conveyed, they were recognized by the critics. In the article, the status of concealers from Kufa, who narrated by acceptable reasons, was examined and assessed. Furthermore, information was given about the history of Kufa, where the narrators sustain their lives, and briefly introduced the hadith activities in Kufa.

Keywords: Hadith, Kufa, Reliable, Concealed, Narrative.

GİRİŞ

Kaynaklar, cerh-ta’dîl faaliyetlerinin başlangıcını İslamiyet’in ilk dönemine kadar götürmektedirler. Hadislerin ilk muhatapları kabul edilen sahâbe neslinin kültür ve algı düzeylerinin aynı seviyede olmamaları hasebiyle rivâyetlerin farklı anlaşılması kaçınılmaz oluyordu. Dolayısıyla hadislerde meydana gelen bazı yanlış anlamalar/anlaşılmalara Hz. Peygamber ile diğer sahâbiler tarafından düzeltiliyordu. Râşid Halifelerin (11-40/632-661) son dönemine doğru patlak veren fitne hareketleri neticesinde Hz. Osmân (ö. 35/656) katledilmiş ve yeni dini gruplar zuhur etmiştir. Ortaya çıkan gruplar kendi fikirlerinin propagandasını

yapmak, karşıt görüşü zemmetmek amacıyla rivâyetler uydurmuş, muhaddisler ise bu sorunlara karşı yeni kaideler ortaya koymuşlardır. Nitekim hicrî birinci asırda sırasıyla isnâd faaliyetleri başlamış ve hemen akabinde cerh-ta'dîl uygulamaları bunu takip etmiştir.¹

Hicrî ikinci asırda ise daha önceki sıkıntılara ilaveten yeni sorunlar ortaya çıkmıştır. İşte bu dönemin hadis rivâyetinde ortaya çıkan sorunlardan biri de tedlîs yoluyla rivâyette bulunma meselesi olmuştur. Rivâyetin terkine sebebiyet veren kusurlar içerisinde değerlendirilen “tedlîs”, birçok Kûfeli râvinin başvurduğu bir yöntemdi. Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405/1014) tedlîs yoluyla hadis nakledenlerin yoğun olarak bulunduğu beldeleri sıralarken listenin başında Kûfe'yi zikretmiştir.² Nitekim İbn Hacer'in (ö. 852/1448) müdellisleri konu edinen eserinde en çok Kûfelileri zikretmesi, Hâkim'in tespitini teyit etmesi açısından önemlidir.³

“Tedlîs” ile ilgili çalışmalara katkı sunacağımızı düşündüğümüz araştırmamızda, “müdellis” olmakla itham edilen râvilerin hayatlarını idame ettikleri şehir olan Kûfe hakkında bilgi verdikten sonra sırasıyla tedlîs'in sözlük ve terim manası, tedlîs yoluyla hadis nakletmeye sevk eden amiller, Kûfeli müdellisler ve rivâyetlerinin değeri irdelenecektir.

I- Kûfe Şehrine Genel Bir Bakış

Kûfe, Fırat'ın batı kenarında kurulmuş olup Neced ile Kerbelâ arasındadır.⁴ Irak fethine katılan askerlerin sağlık sorunları yaşamaları üzerine ordu komutanı Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) Halife'den yeni bir yerleşim yeri kurma isteğinde bulunmuştu. Hz. Ömer (ö. 23/644) bazı kurallar dâhilinde ordugâh şehrin inşasına izin vermiş ve Kûfe şehri kurulmuştu.⁵ Şehrin kuruluşu için farklı tarihler zikredilse de genellikle 17/638'de kurulduğu benimsenmiştir.⁶

İlk dönemlerde yapı malzemesi çadır veya kamış olup portatif tipi evler şeklinde inşa edilen⁷ Kûfe, kuruluşundan kısa bir süre sonra gelişerek bölgenin önemli şehirlerinden olmuş ve farklı dönemlerde başşehir/ başkent olarak idare merkezi yapılmıştır.⁸ Daha sonra şehir sırasıyla Emevîler ile Abbâsîlerin hâkimiyetine girmişti. Günümüzde ise Kûfe, Neced şehrinin bir ilçesi konumundadır.⁹

II-Kûfe'de Hadis Faaliyetleri

Hz. Ömer, Kûfe kadılığı ve beytülmâl idaresiyle Abdullah b. Mes'ûd'u (ö. 32/652-53) görevlendirdi. İbn Mes'ûd aynı zamanda İslâm'ı öğretmek ve ilmî faaliyetlerde bulunmak

¹ Geniş bilgi için bk. Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi* (İstanbul: İFAV, 1997), 130-138.

² Muhammed b. Abdullâh Hâkim en-Neysâbûrî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis*, thk. Ma'zem Hüseyin (Beyrut: Dâru İhyai'l-Ulûm, 1977), 111; Ahmed b. Abdurrahîm b. Huseyn Ebû Zur'a Veliyuddîn Irâkî, *Kitâbü'l-Müdellisîn*, thk. Re'fet Fevzî Abdülmuttalib-Nâfiz Hüseyin Hammâd (el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1995), 110-111.

³ Kûfeli müdellisler için bkz Ebû'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Ta'rifu ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlîs*, thk. Âsım b. Abdullâh el-Karyûtî (Ammân: Mektebetü'l-Menâr, 1983), 18-68 Veysel Özdemir, *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl*, 1. Baskı. (Ankara: İlâhiyât, 2014), 237-238.

⁴ Casim Avcı, “Kûfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/339.

⁵ Ahmed b. Yahya b. Cabir Belâzurî, *Futûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enis et-Tubbâ - Ömer Enis et-Tubbâ (Beyrut: Mevsua'tu'l-Me'arif, 1987), 387-88; Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târihu't-taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Me'arif, 1967), 4/40-41; Yakût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sadr, 1988), 4/491; Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, thk. Halil Şehâde - Süheyl Zukkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 2/549-50; Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 10.

⁶ Belâzurî, *Futûhu'l-büldân*, 388; et-Taberî, *Târih*, 4/40; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/491.

⁷ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/491; Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, 12.

⁸ Avcı, “Kûfe”, 26/339; Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, 28, 72.

⁹ Avcı, “Kûfe”, 26/341-42.

suretiyle tefsir, hadis, fıkıh, kıraat ve gramer ekollerinin temelini atarak buradaki ilmî geleneği oluşturdu.¹⁰ Kûfe’de özellikle mezkûr alanlarda birçok âlim yetişmiş ve Kûfe merkezli ilmî ekoller ortaya çıkmıştır. Özellikle hadis sahasında Abdullah b. Mes’ûd, İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714), eş-Şa’bî (ö. 104/722), es-Sevrî (ö. 161/778), Vekî’ (ö. 197/812), Fadl b. Dükeyn (ö. 219/834) ve daha birçok muhaddis Kûfe’de hadis kültürünün gelişmesine büyük katkı sunmuşlardır.¹¹

III- “Tedlîs” Kavramı ve Kûfeli Müdellis Râviler

A. Tedlîs’in lügat ve ıstılah anlamı

Tedlîs, “دلس” kökünden geldiğinde “zulmet ve karanlık; “دلس” babından türedildiğinde ise “işin kusurunu/noksanlığını setretmek/gizlemek” manalarına gelmektedir.¹² İstılâh anlamı ise “Bir râvînin karşılaştığı/mülaki olduğu ve hadis işitmediği veya çağdaşı olup aralarında lika gerçekleşmediği/görüşmediği veyahut daha önceleri hadis işittiği hocasından, duymadığı rivâyetleri semâ etmiş zanını veren sîgalarla nakletmesidir”.¹³ Müdelles hadis kendi içerisinde birçok kısma ayrılmaktadır.¹⁴ Muhaddisler, müdelles rivâyetlerin kabulü veya reddine yönelik farklı görüşler serdetmişlerdir.¹⁵

Öte yandan tedlîs hususunda ilk defa görüş serdeden “*Tedlîs kizbdır.*” sözüyle Avf b. Ebî Cemile (ö. 146/763)’dir.¹⁶ Avf’dan sonra tedlîs hususunda fikir beyan eden Şu’be b. Haccâc (ö. 160/776) tedlîs ile yalanı eşdeğer görmüştür.¹⁷ Bu âlimlerin tedlîsi cerh sebebi kabul etmelerinin hicrî II. asrın ortalarına tekabül ettiği görülmektedir. Nitekim Şu’be’nin Ebû Hureyre’yi (ö. 58/678) tedlîs yapmakla itham etmesi¹⁸ ile “Amr b. Mürre ile İbn Avn’ın dışında tedlîs yapmayı görmediğini”¹⁹ söylemesi, ilk dönemlerde tedlîs kavramının farklı anlamda kullanıldığını akla getirmektedir. Kanaatimizce tedlîs kavramı, ıstılahlaşma ile isnadın yaygınlaşmadığı ilk zamanlarda mevsul olmayan rivâyetler için kullanılan bir tabirdir.

B. Tedlîse Başurmanın Sebepleri

Kaynaklarda, tedlîs yoluyla hadis nakledilmesinde birçok sebep zikredilmektedir. Söz konusu sebepler şunlardır:

- Rivâyetleri sağlam gösterme arzusu
- Râvînin hocasından yaşça büyük olması

¹⁰ Avcı, “Kûfe”, 26/340.

¹¹ Kemal Sandıkcı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadîs* (Ankara: DİB, 1991), 189-226.

¹² Misfir b. Ğurmullah ed- Dümeynî, *Tedlîsü fi’l-hadîs hakikatuhû ve aksâmuhû ve ahkâmuhû ve merâtibuhû ve’l-mevsûfûne bih* (Riyad: y.y., 1992), 35-36; Özdemir, *Tedlîs*, 26.

¹³ Âlimler tarafından tedlîs için birçok ıstılâhî tanımı yapılmıştır. Haklarında bilgi için bk. Irâkî, *Kitâbü’l-Müdellîsîn*, 5-6; Bünyamin Erul, “Tedlîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/263; Özdemir, *Tedlîs*, 29-40.

¹⁴ Hakkında bilgi için bk. Irâkî, *Kitâbü’l-müdellîsîn*, 6-8.

¹⁵ Söz konusu görüşler için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi’l-ilmî’r-rivâye*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1971), 313-316.

¹⁶ Ebû Ahmed Abdullah el-Curcânî İbn Adî, *el-Kâmil fi’l-duafâ’i’r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed-Alî Muhammed (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 1/107.

¹⁷ İbn Adî, *Duafâ*, 1/107; Bağdâdî, *Kifâye*, 309.

¹⁸ İbn Adî, *Duafâ*, 1/151; Ayrıca bu hususta geniş bilgi için bk. Özdemir, “Ebû Hureyre’ye Yöneltilen Tedlîs İsnâdı Bağlamında Sahâbe Zamanında Tedlîsin İmkân ya da İmkânsızlığı”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sabâbe-II - Sahâbe ve Rivâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzakereler*, (2016), 297-324.

¹⁹ Irâkî, *Kitâbü’l-Müdellîsîn*, 33.

- Râvinin hocasının muammerûndan olması
- Âli isnâd elde etme isteği
- Râvinin hocalarını çok göstermek arzusu
- Tefennün etme arzusu
- Râvinin hadis talebi için seyahat yaptığını dile getirmek istemesi
- Râvinin rivâyet hususunda bilgi sahibi olduğunu gösterme arzusu
- Kitaplardan/sahifelerden rivâyette bulunmanın hoş karşılanmaması
- İstılahlaşmanın henüz yaygın olmayışı
- Rivâyetlerin elde edilmiş yöntemlerini ayırt eden edâ sigalarının kullanılmayışı
- Siyasi ve itikâdî etkenlerin etkisi
- Râvinin rivâyetlerini hoş gösterme arzusu
- Râvinin hadis aldığı şeyhin veya senedde yer alan bir râvinin tevsik edilmeyişi²⁰ gibi sebepler zikredilmektedir.

C. Kûfe’de Müdellis Olarak İtham Edilen Râviler

Kaynaklarda müdellis olarak zikredilen birçok Kûfeli râvi yer almaktadır. Burada tedlîs yapmakla itham edilen Kûfeli müdellisleri, İbn Hacer’in (ö. 852/1449) “*Ta’rif*” adlı eserinde benimsediği mertebeler içerisinde değerlendirmeye tabi tutacağız.²¹ Bununla birlikte İbn Hacer’in eserinde yer vermediği râvileri ise diğer kaynaklardan tespit edip mezkûr mertebelerde ele alacağız.

Birinci Mertebe

Bu mertebede nadiren tedlîs yapan râviler yer almaktadır. Söz konusu râviler şunlardır:

Hafs b. Ğıyâs (ö. 194/810)

Hadis rivâyetinde hafız ve sikâ kabul edilmiştir.²² Zehebî (ö. 748/1348) onun hüccet ve sika olduğunu ve rivâyetlerinin makbul olduğunu ifade etmiştir. ²³ Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/814) ise onun Âmeş’in en sağlam talebesi olduğunu söylemiştir.²⁴ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte’de tahrîc edilmiştir.²⁵

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile Dârekutnî (ö. 385/995) onu tedlîs yapmakla itham etmişlerdir.²⁶

²⁰ Geniş bilgi için bk. Dumeynî, *Tedlîs*, 83-93; Özdemir, *Tedlîs*, 42-73.

²¹ İbn Hacer’in mertebeleri belirlerken uyguladığı kriterler için bk. Askalânî, *Ta’rif*, 13-14.

²² Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdullah İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (Kâhire: Matba’atu’l-Medîne, 1984), 1/310; Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitabü’s-sikât*, thk. Muhammed Abdu’l-Mu’id Hân (Haydarâbâd: Dâiretü’l-Meârifî’l-Osmâniyye, 1973), 6/200; Ebü Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyeru a’lami’n-nübelâ*, thk. Beşâr Avâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1988), 9/23; *Tezkiretü’l-huffâz* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 2/297.

²³ Ebü’l-Haccâc Yûsuf b. ez-Zekî el-Mizzî, *Tehzîbu’l-kemal fi esmai’r-ricâl*, thk. Beşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1983), 7/60-61; Zehebî, *Siyer*, 9/31.

²⁴ Celâleddin Abdurrahman b. Muhammed es-Suyûtî, *Esmâü’l-müdellisîn*, thk. Mahmud Muhammed (Beyrut: Dâru Cil, 1992), 45.

²⁵ Irâkî, *Müdellisîn*, 45; Askalânî, *Ta’rif*, 21.

²⁶ Ebü Saîd Selâhaddîn Halîl b. Keykeldî Alâî, *Camîu’t-tahsîl fi Ahkâmi’l-Merâsil*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefî (Beyrut: Âlemü’l-Kutub, 1986), 106; Irâkî, *Kitâbü’l-Müdellisîn*, 45; Sibt İbn el-’Acemî eş-Şâfiî el-Halebî, *et-Tebyîn li esmâi’l-müdellisîn*, thk. Yahya Şefik (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1986), 22.

Seleme b. Temmâm (ö. 130-140/748-757)

Kûfeli etbâu't-tâbiîndendir.²⁷ İbn Maîn (ö. 233/848), el-İclî (ö. 261/875), İbn Hibbân (ö. 354/965), İbn Adî (ö. 365/976) ve başkaları onu farklı ta'dil lafızlarıyla tevsik etmişlerdir.²⁸ İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) İbn Hanbel'in onun hadiste güçlü olmadığını söylediğini, kendisi ise onun sika, sadûk ve lâ be'se bih olduğunu belirtmiştir.²⁹ Rivâyetlerini Tirmizî (ö. 279/892) ile Nesâî (ö. 303/916) eserlerine almışlardır.³⁰

Ali b. Medînî'nin (ö. 234/848-9) el-Kattân'a Hammâd–Ebû Abdillâh eş-Şekarî–İbrâhîm'den gelen rivâyetle ilgi sorusuna Yahyâ, Hammâd ile İbrâhîm'in arasında üç kişinin olduğunu ve Seleme'nin bu rivâyeti İbrâhîm'den işitmediğini belirtmiştir.³¹ el-Alâî (ö. 761/1359) ise onun mezkûr rivâyeti başka birisinden duyduğunu belirterek tedlîse yormuştur.³² Ancak el-Mizzî (ö. 742/1341) onun en-Nehâî'den rivâyetlerinin olduğunu söylemiştir.³³ Kanaatimizce el-Alâî'nin "Seleme tedlîs yapmıştır" zannından sonraki dönem müellifleri etkilenmiş olabilirler.

Abdurabbihî b. Nâfi (ö. 171/787)

Hadis rivâyetinde farklı lafızlarla nitelenmiştir.³⁴ Rivâyetlerini Tirmizî dışındaki Kütüb-i Sitte müellifleri eserlerinde zikretmişlerdir.³⁵

Hatîb (ö. 463/1071) onun tedlîs yaptığını söylemiş,³⁶ Dümeynî ise onun sadece bir rivâyetinden dolayı itham edildiğini belirtmiştir.³⁷ Öte yandan Yahyâ el-Kattân'ın ondan razı olmadığı belirtilmiş,³⁸ İbn Hanbel ise el-Kattân'ın fikrine katılmamış³⁹ ve onun salih birisi olduğunu ve onda hayırdan başka bir şey bilmediğini söylemiştir.⁴⁰ Hadis rivâyetinde tevsik edilen Abdurabbihî sadece el-Kattan tarafından tenkid edilmiştir. Ayrıca ricâl kaynaklarında mezkûr değerlendirme dışında onun tedlîs yaptığını dair herhangi bilgi zikredilmemiştir.

Şibâk ed-Dabbî (ö. ?)

Hadis rivâyetinde sika kabul edilmiştir.⁴¹ Rivâyetlerini Ebû Dâvud (ö. 275/888), Nesâî ve İbn Mâce (ö. 279/892) eserlerine almışlardır.⁴²

Dârekutnî ile Hâkim onun müdellis olduğunu söylemişlerdir.⁴³ ed-Dümeynî ise Şibâk'ı itham edenlerin onun tedlîsini açıklayamadıklarını belirtmiştir.⁴⁴

²⁷ Askalânî, *Ta'rif*, 21.

²⁸ Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn, *Kitâbu't-târih*, thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf (Mekke: y.y., 1979), 4/125; İclî, *Sikât*, 1/420; İbn Adî, *Duaîfâ*, 4/362; İbn Hibbân, *Sikât*, 4/318.

²⁹ Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1953), 4/157.

³⁰ Mizzî, *Tehzîb*, 11/268-69.

³¹ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 1/235.

³² Alâî, *Camîu't-tahsil*, 187.

³³ Mizzî, *Tehzîb*, 11/268.

³⁴ İclî, *Sikât*, 2/71; Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 6/42; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/154.

³⁵ Mizzî, *Tehzîb*, 16/485.

³⁶ Askalânî, *Ta'rif*, 22; Dümeynî, *Tedlîs*, 212.

³⁷ Dümeynî, *Tedlîs*, 212.

³⁸ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 6/42.

³⁹ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 6/42; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 12/439.

⁴⁰ Mizzî, *Tehzîb*, 16/487.

⁴¹ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 4/390; İbn Hibbân, *Sikât*, 6/453; Mizzî, *Tehzîb*, 12/349.

⁴² Askalânî, *Ta'rif*, 21.

⁴³ Alâî, *Camîu't-tahsil*, 106; Halebî, *Tebyîn*, 32; Askalânî, *Ta'rif*, 21.

Fadl b. Dukeyn (ö. 218/833)

Ebû Hâtîm (ö. 277/890), Ebû Zur'a (ö. 264/878) ve Fesevî (ö. 277/890) onun için mutkîn,⁴⁵ İbn Hibbân ise dönemin en mutkîni lafzını kullanmıştır.⁴⁶ Zehebî onun hafızü'l-kebir, şeyhü'l-islâm ve sebt olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷ İbn Maîn ondan daha sağlamını görmediğini,⁴⁸ el-Kattân ise onunla muvafık olduktan sonra diğerlerinin ihtilafına bakmadığını söylemiştir.⁴⁹ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de zikredilmiştir.⁵⁰

Ahmed b. Sâlih (ö. 248/862) ondan daha sağlamını görmediğini belirttiğinden sonra onun tedlîs yaptığını ve münkerlerinin olduğunu belirtmiştir.⁵¹ Ancak kaynakları tetkik ettiğimizde onun tedlîs yaptığını dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Kendisinden birçok meşhur muhaddis rivâyette bulunmuş ve âlimlerce en sağlam/mutkîn râvi olarak nitelendirilmiştir. Kanaatimizce İbn Salih'in onun hakkındaki cerhi bir zandan ibarettir. Nitekim kendisi de onu en sağlam olarak vasıflandırmaktadır.

Zühêyr b. Muâviye (ö. 173/789)

İbn Hibbân, Iraklıların onu es-Sevrî'nin halefi olarak gördüğünü ve kendi akranları içerisinde en mutkîn olduğunu ifade etmiştir.⁵² Onun için Ebû Hâtîm, Ebû Zur'a, Nesâî ve Zehebî sebt, sika, mutkîn, hafız, mücevid ve hüccet lafızlarını kullanmışlardır.⁵³ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de zikredilmiştir.⁵⁴

İbn Hanbel ile el-İclî onu tevsik etmekle birlikte onun Ebû İshâk es-Sebî'î'den ihtilât sonrası naklettiği rivâyetleri için leyyin lafzını kullanmışlardır.⁵⁵ Öte yandan Zehebî, Ebû İshâk'ın ihtilâta uğramadığını ve sadece yaşlılığı esnasında hızında noksanlık yaşadığını ve bu durumun rivâyetlerine etki etmediğini belirtmiştir.⁵⁶ Bu hususta el-Alâî de Ebû İshâk'ın rivâyetleri karıştırmadığını ve muhaddislerin onun rivâyetleriyle mutlak olarak ihticâda bulduklarını söylemiştir.⁵⁷

Ebu'l-Kâsım et-Taberânî (ö. 360/971) onun müdellis olduğunu ve insanların onu tad'îf ettiklerini belirtmiştir. ed-Dümeynî ise onun zayıf ve müdellis olduğuna dair bilgi görmediğini belirterek onun ihtilât sonrası Ebû İshâk'tan rivâyette bulunduğu için ta'n edildiğini söylemiştir.⁵⁸ Kanaatimizce Zühêyr'in tedlîs yapmadığı, sadece Ebû İshâk'tan ihtilât sonrası naklettiği rivâyetlerinden ötürü tedlîs yapmakla itham edilmiştir. Dolayısıyla Zehebî ile el-

⁴⁴ Dumeynî, *Tedlîs*, 204.

⁴⁵ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 7/62; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/373.

⁴⁶ İbn Hibbân, *Sikât*, 7/319.

⁴⁷ Zehebî, *Siyer*, 10/142; *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/372.

⁴⁸ Zehebî, *Siyer*, 10/147.

⁴⁹ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/373.

⁵⁰ Askalânî, *Ta'rif*, 23;

⁵¹ Askalânî, *Ta'rif*, 23; Dumeynî, *Tedlîs*, 220.

⁵² İbn Hibbân, *Sikât*, 6/337.

⁵³ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 3/589; Mizzî, *Tehzîb*, 9/425; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/233.

⁵⁴ Mizzî, *Tehzîb*, 9/425.

⁵⁵ İclî, *Sikât*, 1/372; Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 3/588-89; Mizzî, *Tehzîb*, 9/424.

⁵⁶ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/233; *Mizân*, 2/86.

⁵⁷ Alâî, *Kitâbu'l-muhtelîtin*, thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib-Ali Abdülbasit Mezîd (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî 1996), 94.

⁵⁸ Dumeynî, *Tedlîs*, 199-200.

Alâî'nin değerlendirmelerini de göz önünde bulundurduğumuzda onun söz konusu rivâyetlerinin bir sorun teşkil etmediği söylenilebilir.

Abdürrahîm b. Süleymân (ö. ?)

Münekkidler tarafından tevsik edilmiştir.⁵⁹ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de zikredilmiştir.⁶⁰

Hatîb onun şuyûh tedlîsi yaptığını belirtmiştir. ed-Dümeynî ise bu durumun birçok muhaddis tarafından normal karşılandığını ve rivâyetlerin sıhhatine hâlel getirmediğini belirtmiştir.⁶¹

Osmân b. Âsım el-Kûfî (ö. 127/745)

İbn Mehdî (ö. 198/814) onun Kûfe'de en sağlam dört kişiden birisi olduğunu,⁶² İbn Maîn ve Ebû Hâtım ise onun sika olduğunu belirtmişlerdir.⁶³ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de yer almıştır.⁶⁴

İbn Hacer onun tedlîs yaptığını⁶⁵ belirtmesine rağmen onu *et-Ta'rif*'inde zikretmemiştir. Bu hususta ed-Dümeynî ise onun sadece Ameş'ten naklettiği rivâyetlerinden dolayı itham edildiğini belirtmiştir.⁶⁶

Kays b. er-Rabî' (ö. 168/785)

Münekkidler tarafından hadis rivâyetinde farklı lafızlarla tevsik edilmiştir.⁶⁷ İbn Hacer onu tevsik ettikten sonra onun yaşlılığı esnasında hafızasının bozulduğunu ifade etmiştir.⁶⁸

Hatîb onun Kûfe'de hadisleri en iyi bilen kişi olduğunu ve şuyûh tedlîsini yaptığını belirtmiştir. Dümeynî ise bu durumun rivâyetin sıhhatine etki etmediğini söylemiştir.⁶⁹

Nezâl b. Subre (ö. ?)

Münekkidlerce hadis rivâyetinde tevsik edilmiştir.⁷⁰ Rivâyetlerini Nesâî dışındaki Kütüb-i Sitte müellifleri eserlerinde zikretmişlerdir.⁷¹

el-Mizzî, onun sahâbî oluşunda ihtilaf olduğunu ve Hz. Peygamber'den rivâyette bulunduğunu belirtmiştir.⁷² ed-Dümeynî ise en-Nezâl'ın tedlîsi anımsatan sîgalarla Hz. Peygamber'den naklettiği rivâyetlerden dolayı itham edildiğini söylemiştir.⁷³ Ancak usûl kaidelerine göre bu şekilde nakledilen rivâyetler mürsel olarak adlandırılmıştır.

Meymûn b. Ebî Şebîb (ö. 83/702)

⁵⁹ İbn Hibbân, *Sikât*, 8/412; Mizzî, *Tehzîb*, 18/36; Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Âdil Mürşid (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1999), 607.

⁶⁰ Mizzî, *Tehzîb*, 18/36.

⁶¹ Dumeynî, *Tedlîs*, 212-13.

⁶² Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 6/161; Zehebî, *Siyer*, 5/413.

⁶³ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 6/161.

⁶⁴ Zehebî, *Siyer*, 5/412.

⁶⁵ Muhakkik'in ziyadesi için bk. Askalânî, *Ta'rif*, 64.

⁶⁶ Dumeynî, *Tedlîs*, 217.

⁶⁷ Bağdâdî, *Târîh*, 14/472; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/227.

⁶⁸ İbn Hacer, *Takrîb*, 804; Dumeynî, *Tedlîs*, 220.

⁶⁹ Bağdâdî, *Târîh*, 14/471; Dumeynî, *Tedlîs*, 220.

⁷⁰ Muhammed b. Sa'd b. Munî', *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Alî Muhammed Ömer (Kâhîre: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 8/206; Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 8/498; İbn Hibbân, *Sikât*, 5/482.

⁷¹ Mizzî, *Tehzîb*, 29/334.

⁷² Mizzî, *Tehzîb*, 29/334-35.

⁷³ Dumeynî, *Tedlîs*, 239-40.

İbn Hacer onun sadûk olduğunu ve çokça irsâl yaptığını söylemiştir.⁷⁴ el-Halebî (ö. 841/1438), hadis ulemasından kimsenin onun tedlîs yaptığını söylemediğini, sadece bazı Hanefi fukehâsı *Sahîhu'l-Müslim*'in mukaddimesinin haşiyesinde onu tedlîs yapmakla itham ettiklerini belirtmiştir.⁷⁵ ed-Dümeynî ise onun görmediği sahâbilerden irsâl yoluyla hadis naklettiğini ifade etmiştir.⁷⁶ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de tahrîc edilmiştir.⁷⁷

Bu mertebede *et-Ta'rif*'te beş; diğer kaynaklardakilerle birlikte toplam on tane Kûfeli zikredilmiştir. Mezkûr râvilerin tamamı sika olup çoğu hafız mertebesindedir. Müdellis olduklarına dair bir ittifakın olmadığı aksine bazıları hakkında yapılan değerlendirmelerin bir zandan ibaret olduğu düşünülmektedir.

İkinci Mertebe

Bu mertebede az tedlîs yapan râviler yer alıp genellikle büyük hadis imâmları zikredilmektedir. Söz konusu râviler şunlardır:

İbrahim en-Nehâî (ö. 96/715)

Kûfeli tabiînlerinden olup meşhur fıkıhçılardandır.⁷⁸ el-İclî onun sika olduğunu ve birçok sahâbiyi görmesine rağmen onlardan rivâyette bulunmadığını söylemiştir.⁷⁹ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de yer almıştır.⁸⁰

Hâkim onun tedlîs yoluyla rivâyette bulunduğunu belirtmiştir.⁸¹ Ebû Hâtim onun sadece Hz. Âişe (ö. 58/678) ile görüştüğünü ve çokça irsâl yaptığını söylemiştir.⁸² Bu konuda ed-Dümeynî ise onun sikalardan irsâl yaptığını ifade etmiştir.⁸³ Ayrıca kendisi, işitmediği rivâyetleri "قال", duyduğu rivâyetleri ise "حدثني" sığasıyla naklettiğini belirtmiştir.⁸⁴

Öte yandan belirtmekte fayda olacağını mülahaza ettiğimiz bir konu Kûfe'de varolan siyasî baskılardan dolayı râvilerin hadis işittikleri sahâbilerin isimlerini zikretmekten çekinmeleridir. Bu çerçevede baktığımızda en-Nehâî'nin yaşadığı dönem özellikle ehl-i beyte karşı nefretin ve baskının zirvede olduğu Haccâc'ın valiliği zamanıdır. Nitekim Haccâc'ın ölümüne birçok muhaddis sevinmiş, en-Nehâî ise sevincinden gözyaşı dökmüştü.⁸⁵ Bu ise muhaddislerin Hz. Ali ile taraftarları vasıtasıyla gelen rivâyetlerin naklinde rahat davranamadıklarını akla getirmektedir.

Münekkidler tarafından tevsik edilen en-Nehâî'ye nispet edilen birçok müdelles/mürsel rivâyet vardır. Kanaatimizce onun tedlîsi sikalardan yapması, ayırt edici sığa kullanmaya dikkat etmesi, yaşadığı siyasî baskıların varlığı ile mezkûr dönemde tedlîsin/irsâlin kötü karşılanmaması gibi nedenler onun tedlîs yoluyla rivâyette bulunmasının sorun teşkil etmediğini akla getirmektedir.

⁷⁴ Askalânî, *Takrîb*, 989.

⁷⁵ Halebî, *Tebyîn*, 58.

⁷⁶ Dumeynî, *Tedlîs*, 237-38.

⁷⁷ Mizzî, *Tehzîb*, 29/206.

⁷⁸ Askalânî, *Ta'rif*, 28.

⁷⁹ İclî, *Sikât*, 1/209-10.

⁸⁰ Mizzî, *Tehzîb*, 2/233.

⁸¹ Alâî, *Camîu't-tahsil*, 104; Halebî, *Tebyîn*, 14.

⁸² Askalânî, *Ta'rif*, 28.

⁸³ Dumeynî, *Tedlîs*, 250-51.

⁸⁴ Mizzî, *Tehzîb*, 2/239; Zehebî, *Siyer*, 4/522.

⁸⁵ Özdemir, "Kûfe'de İrsâl ve Tedlîsin Çok Olmasının Gerekçeleri Üzerine", *HADITH / 3* (Şubat 2020): 29-30.

İsmâîl b. Ebî Hâlid (ö. 146/763)

Küçük tabiinden olup muhaddislerce hadis rivâyetinde tevsik edilmiştir.⁸⁶ Zehebî, âlimlerin onun itkan oluşunda ve rivâyetlerinin delil sayılmasında icma ettiklerini ve onun rivâyetlerinin *Sahîhü'l-Buhârî'*deki en sağlam hadislerden olduğunu ifade etmiştir. Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de zikredilmiştir.⁸⁷

Nesâî ve başkaları onun müdellis olduğunu söylemişlerdir.⁸⁸ el-İclî onun Şa'bî' gibi sikalardan irsâl yaptığını belirtmiştir.⁸⁹ Dümeynî ise bu durumun irsâl olmayıp isnad tedlîsi olduğunu ifade etmiştir.⁹⁰

Beşîr b. el-Muhacir (ö. 141/758)

Küçük tabiîlerden olup hadis rivâyetinde tevsik edilmiştir.⁹¹ İbn Hibbân onun likası olmadığı Enes'ten (ö. 93/711-12) tedlîs yoluyla rivâyette bulunduğunu söylemiştir.⁹² el-Mizzî ise onun Enes'i gördüğünü ancak rivâyette bulunmadığını ifade etmiştir.⁹³ Bu hususta ed-Dümeynî, aslında bu durumun tedlîs değil de irsâl olması gerektiğini belirtmiştir.⁹⁴ Rivâyetlerini Buhârî dışındaki Kütüb-i Sitte müellifleri eserlerinde tahrîc etmişlerdir.⁹⁵

Hakem b. Uteybe (ö. 113/731)

Küçük tabiîlerdendir. İbn Hanbel onun sahîhu'l-kitâb olduğunu ve neredeyse rivâyetlerde hata yapmayacak kadar sebt olduğunu belirtmiştir.⁹⁶ İbn Uyeyne Kûfe'de onun benzerinin olmadığını,⁹⁷ el-İclî onun sika ve sebt olduğunu söylemiştir.⁹⁸ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de zikredilmiştir.⁹⁹

İbn Hibbân ve İbn Hacer onu tevsik etmiş ve tedlîs yaptığını belirtmişlerdir.¹⁰⁰ Nesâî de onu tedlîs yapmakla itham etmiştir.¹⁰¹ ed-Dümeynî ise onun sadece likası olduğu bazı kişilerden rivâyette bulunduğunu ve isnad tedlîsini yaptığını belirtmiştir.¹⁰²

Hammâd b. Üsâme (ö. 201/817)

Tebe-i tabiinden olup¹⁰³ rivâyetleriyle ihticâta ittifak vardır.¹⁰⁴ İbn Hanbel onun sika ve sebt olduğunu ve rivâyetlerinde neredeyse hata yapmadığını belirtmiştir. Zehebî ise onun

⁸⁶ İclî, *Sikât*, 1/224; Zehebî, *Siyer*, 6/177; Askalânî, *Ta'rif*, 28.

⁸⁷ Zehebî, *Siyer*, 6/176-77.

⁸⁸ Alâî, *Camîu't-tahsil*, 105; Irâkî, *Müdellisîn*, 36; Askalânî, *Ta'rif*, 28.

⁸⁹ İclî, *Sikât*, 1/224-25; Dümeynî, *Tedlîs*, 251.

⁹⁰ Dümeynî, *Tedlîs*, 251-52.

⁹¹ İclî, *Sikât*, 1/249; Askalânî, *Takrîb*, 173; *Ta'rif*, 28.

⁹² İbn Hibbân, *Sikât*, 6/98.

⁹³ Mizzî, *Tehzîb*, 2/239.

⁹⁴ Dümeynî, *Tedlîs*, 255.

⁹⁵ Mizzî, *Tehzîb*, 2/239.

⁹⁶ Askalânî, *Ta'rif*, 30.

⁹⁷ Zehebî, *Siyer*, 5/209.

⁹⁸ İclî, *Sikât*, 1/312.

⁹⁹ Mizzî, *Tehzîb*, 7/114.

¹⁰⁰ İbn Hibbân, *Sikât*, 4/144; Askalânî, *Takrîb*, 263.

¹⁰¹ Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Tesmiyetü meşâyihî Ebî Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali en-Nesâî ellezîne semî'a minhüm ve zikrû'l-müdellisîn*, thk. Şerîf Hâtîm b. Ârif el-Avnî (Mekke: Dâru'l-Âlem, 1423), 123.

¹⁰² Dümeynî, *Tedlîs*, 258.

¹⁰³ Irâkî, *Müdellisîn*, 46; Askalânî, *Ta'rif*, 30.

¹⁰⁴ Askalânî, *Ta'rif*, 30.

rivâyetlerini ümmetin kabul ettiğini ve bütün sahih kitaplarda yer aldığını söylemiştir.¹⁰⁵ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte’de zikredilmiştir.¹⁰⁶

el-Mu’îfî (ö. ?) onun çok tedlîs yaptığını belirtmesine rağmen daha sonra bu görüşünden vazgeçmiştir.¹⁰⁷ İbn Sa’d (ö. 230/845) onun kesîrû’l-hadis olduğunu ve müdelleslerini beyan ettiğini söylemiştir.¹⁰⁸ ed-Dümeynî ise onun hakkında yapılan ithamların çoğunun yersiz olduğunu ve onda az tedlîs bulunduğunu belirtmiştir.¹⁰⁹ Bu bilgileri baz aldığımızda onun birinci mertebede zikredilmesi gerektiği kanısındayız.

Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738)

Meşhur fıkıhçılardandır.¹¹⁰ İbn Uyeyne Kûfe’de Hakem ile Hammâd’ın benzerlerinin olmadığını söylemiştir.¹¹¹ Nesâî onun sika olduğunu, İbn Adî ise ona nispet edilen garib/ferd rivâyetlerin bulunduğunu ve onun lâ be’s bih olduğunu belirtmiştir.¹¹² ed-Dümeynî ise onun nadiren tedlîs yaptığını ve dolayısıyla birinci mertebede yer alması gerektiğini ileri sürmüştür.¹¹³ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte’de tahrîc edilmiştir.¹¹⁴

Zekeriyâ b. Ebî Zâide (ö. 146/738)

Tebe-i tabîinden olup hadis rivâyetinde tevsik edilmiştir.¹¹⁵ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte’de zikredilmiştir.¹¹⁶

Ebû Hâtim onun Şa’bî ve İbn Cüreyc’ten naklettiği rivâyetlerinde tedlîs yaptığını ve hadis duymadığı Âmir’den naklettiği rivâyetleri Ebî Harîz’den işittiğini belirtmiştir. Ebû Zur’a da onun salih olduğunu ve Şa’bî’den çokça tedlîs yaptığını söylemiştir.¹¹⁷ İbn Hanbel onun yanında bulunan kitabta “Şa’bî” diyerek tedlîs yaptığını söylemiştir. Bununla birlikte İbn Hanbel istenildiğinde Zekeriyâ’nın isnâddakileri açıkladığını belirtmiştir. el-Kattân ise “şayet birisi “حدثني” Zekeriyâ derse o rivâyeti tartışma” demiştir. ed-Dümeynî ise onun bazısı zayıflardan olmak üzere çok tedlîs yaptığını ve dolayısıyla üçüncü mertebede olması gerektiğini belirtmiştir.¹¹⁸

Sâlim b. Ebi’l-Ca’d (ö. 97/716)

Meşhur tabîinden olup münekkidlerce tevsik edilmiştir.¹¹⁹ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte’de zikredilmiştir.¹²⁰

Zehebî ve İbn Hacer onun sikalardan olduğunu, ancak çokça tedlîs/irsâl yaptığını söylemişlerdir.¹²¹ Sözelimi onun likası olmadığı Sevbân’dan aradaki râviyi düşürerek hadis

¹⁰⁵ Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, 1/321-22; *Siyer*, 9/279.

¹⁰⁶ Mizzâ, *Tehzîb*, 7/217.

¹⁰⁷ Irâkî, *Müdellisîn*, 47; Askalânî, *Ta’rif*, 30.

¹⁰⁸ Askalânî, *Ta’rif*, 30.

¹⁰⁹ Dumeynî, *Tedlîs*, 259.

¹¹⁰ Askalânî, *Ta’rif*, 30.

¹¹¹ Zehebî, *Siyer*, 5/209.

¹¹² Mizzâ, *Tehzîb*, 7/277.

¹¹³ Dumeynî, *Tedlîs*, 195-96.

¹¹⁴ Mizzâ, *Tehzîb*, 7/269.

¹¹⁵ İclî, *Sikât*, 1/370; İbn Hibbân, *Sikât*, 6/334; Zehebî, *Siyer*, 6/202-3.

¹¹⁶ Mizzâ, *Tehzîb*, 9/359.

¹¹⁷ Râzî, *Kitâbü’l-cerh*, 3/594; Askalânî, *Ta’rif*, 31.

¹¹⁸ Dumeynî, *Tedlîs*, 297-98.

¹¹⁹ İclî, *Sikât*, 1/382; İbn Hibbân, *Sikât*, 4/305; Mizzâ, *Tehzîb*, 10/131.

¹²⁰ Mizzâ, *Tehzîb*, 10/130.

naklettiği belirtilmiştir.¹²² ed-Dümeynî, bazı alimler tarafından tedlîs olarak isimlendirilen rivâyetlerinin aslında irsâl olması gerektiğini belirtmiştir. Bununla birlikte onun çok tedlîs yaptığını ve üçüncü tabakada olması gerektiğini söylemiştir.¹²³

Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778)

Yahyâ el-Kattân ile İbn Hanbel onun hadis ve ricâl konusunda Şu'be'den daha iyi olduğunu belirtmişlerdir. Bu hususta Şu'be onun hadiste emîrül-mü'minîn olduğunu ve kendisiyle ihtilafa düşülmesi halinde onun sözünün geçerli olduğunu ifade etmiştir.¹²⁴ Zehebî onu şeyhül-islâm, hafızların imâmı ve âlimlerin seyyîdi olarak vasıflandırmıştır.¹²⁵ İbn Hacer onun meşhur imâm, hüccet, fakîh, âbid ve büyük hafızlardan olduğunu belirtmiştir.¹²⁶

Nesâî ve başkaları onu müdellis olmakla itham etmişlerdir.¹²⁷ İbn Mehdî ile İbn Maîn onun semâ etmediği kişilerden nakilde bulunduğunu, bu bağlamda kendisine sorulan sorulara cevap verdiğini ve bu yöntemin ona kolay geldiğini dile getirmişlerdir. Söz gelimi İbn Mehdî'nin onun İbrâhîm b. Ukbe'den naklettiği emzirme ile ilgili rivâyeti kimden işittiğini sorması üzerine es-Sevrî onu Ma'mer'den duyduğunu söylemiştir. el-Kattân da onun hadiste "emîrül-mü'minîn" olduğunu ve tedlîs yaptığını belirttikten sonra onun "سمعت فلانا" şeklindeki rivâyetlerini almadığını, "حدثنا" sîgasıyla gelen rivâyetlerini aldığını söylemiştir. Nitekim el-Medîni, Yahyâ'nın bu uygulaması sebebiyle onun es-Sevrî'den naklettiği rivâyetleriyle amel edileceğini ifade etmiştir.¹²⁸ ed-Dümeynî ise ondan el-Kattân tarikiyle gelen rivâyetler ile Buhârî'nin hocalarından işittiği rivâyetlerinde bir sakınca bulunmadığını belirterek es-Sevrî'nin rivâyetleriyle Şeyhayn olmak üzere birçok imâmın ihticâcda bulunduğunu söylemiştir. Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de yer almıştır.¹²⁹

Kanaatimizce Sevrî'nin ifade ettiği üzere kendisine kolay geldiği için bu yöntemle tahdiste bulunmuştur. Nitekim birçok sika muhaddisin bu metodla hadis nakletmesi, aslında o dönemde söz konusu yöntemin sorun teşkil etmediğini göstermektedir. Ayrıca daha önce ifade edildiği üzere tedlîsi yalan addeden Şu'be'nin onu kendisinden üstün tutması ondan gelen rivâyetlerde bir sorunun olamayacağını akla getirmektedir.

Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814)

Kûfeli olup daha sonraları Mekke'ye yerleşmiştir.¹³⁰ Meşhur imâm ve Hicâz bölgesinde dönemin fakîhi kabul edilmiştir.¹³¹ Münekkidler tarafından sika, hafız, fakîh, imâm ve hüccet olarak nitelendirilmiştir.¹³² Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de zikredilmiştir.¹³³

¹²¹ Zehebî, *Siyer*, 5/108; Dümeynî, *Tedlîs*, 298.

¹²² Mizzî, *Tehzîb*, 10/132.

¹²³ Dümeynî, *Tedlîs*, 299.

¹²⁴ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 4/222-25.

Zehebî, *Siyer*, 7/238-40.

¹²⁵ Zehebî, *Siyer*, 7/230.

¹²⁶ Askalânî, *Ta'rif*, 32; *Takrîb*, 394.

¹²⁷ Nesâî, *Müdellesîn*, 123; Irâkî, *Müdellesîn*, 52; Halebî, *Tebyîn*, 27.

¹²⁸ Dümeynî, *Tedlîs*, 264-65.

¹²⁹ Askalânî, *Ta'rif*, 32; Dümeynî, *Tedlîs*, 264-65.

¹³⁰ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 4/225.

¹³¹ Askalânî, *Ta'rif*, 32.

¹³² Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 4/227; İclî, *Sikât*, 1/417; İbn Hibbân, *Sikât*, 6/403-4; Askalânî, *Takrîb*, 395.

¹³³ Askalânî, *Ta'rif*, 32.

Nesâî ve başkaları onu tedlîs yapmakla itham etmişlerdir.¹³⁴ Zehebî ile İbn Hacer onun sikalardan tedlîs yaptığını ifade etmişlerdir.¹³⁵ Nitekim birçok âlim, muhaddislerin onun tedlîsini kabul ettiğini söylemişlerdir.¹³⁶

Süleymân b. Mihrân el-Ameş (ö. 147/764)

Kûfeli muhaddislerden olup dönemin dört büyük imâmından biri olarak kabul edilmiştir.¹³⁷ Muhaddislerce allâmetü'l-islâm, şeyhü'l-islâm, hafız ve sika olarak vasıflanmıştır.¹³⁸ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de yer almıştır.¹³⁹

Meşhur müdellislerden olup¹⁴⁰ Hüseyin el-Kerâbîsî (ö. 248/862), Nesâî, Dârekutnî, İbn Hacer ve başkaları onu tedlîs yapmakla itham etmişlerdir.¹⁴¹ İbn Hibbân onun Enes'i gördüğünü, ancak ondan işitmediği elliye yakın hadis naklettiğini belirterek onun müdellis olduğunu ifade etmiştir.¹⁴² Yine onun Hasan el-Basrî ve diğer kişilerden aktardığı rivâyetlerde de tedlîse başvurduğu belirtilmiştir.¹⁴³ Bu hususta ed-Dümeynî ise onun sahabî ve sikalardan tedlîs yapmasının bir şey ifade etmediğini belirterek onun zayıflardan, mechûllerden ve metrûklardan çokça tedlîs yaptığını ve bu rivâyetlerin bir kısmının tesviye tedlîsi olması hasebiyle onun üçüncü veya dördüncü mertebede olması gerektiğini söylemiştir.¹⁴⁴

Şerîk b. Abdillâh (ö. 177/793)

Muhaddislerce sika olarak vasıflanmıştır.¹⁴⁵ İbn Hacer onu tevsik etmekle birlikte çok hata yaptığını ve ihtilâta uğradığını söylemiştir.¹⁴⁶ el-Alâî onun ihtilât sonrasında az tedlîs yaptığını ve bunu bilerek yapmadığını söylemiştir.¹⁴⁷ ed-Dümeynî ise kaynaklarda ona nispet edilen müdelleslerin zikredilmediğini ve bilakis onun tedlîsden beri olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁸

Kanaatimizce Şerîk'e nispet edilen müdelles rivâyetlerin olmadığı, özellikle el-Alâî'nin de ifade ettiği üzere onun ihtilât sonrasındaki rivâyetlerinde meydana gelen sorunların tedlîs olarak değerlendirildiğidir.

Muhammed b. Hâzim (ö. 195/811)

Münekkidlerce hadis rivâyetinde tevsik edilmiştir.¹⁴⁹ Hıfzıyla temayüz edip Ameş'in en sağlam öğrencilerinden biri olarak kabul edilmiştir.¹⁵⁰ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de zikredilmiştir.¹⁵¹

¹³⁴ Nesâî, *Müdeşlisîn*, 124; Askalânî, *Ta'rif*, 32; Suyûtî, *Müdeşlisîn*, 52.

¹³⁵ Zehebî, *Siyer*, 7/241; Askalânî, *Ta'rif*, 32; *Takrîb*, 395.

¹³⁶ Irâkî, *Müdeşlisîn*, 53; Halebî, *Tebyîn*, 28; Dumeynî, *Tedlîs*, 267.

¹³⁷ Alâî, *Camîu't-tahsîl*, 106; Askalânî, *Ta'rif*, 33.

¹³⁸ İclî, *Sikât*, 1/432; İbn Hibbân, *Sikât*, 4/302; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/154.

¹³⁹ Mizzî, *Tehzîb*, 12/76.

¹⁴⁰ Irâkî, *Müdeşlisîn*, 55.

¹⁴¹ Askalânî, *Ta'rif*, 33; Suyûtî, *Müdeşlisîn*, 55.

¹⁴² İbn Hibbân, *Sikât*, 4/302; Dumeynî, *Tedlîs*, 302.

¹⁴³ Halebî, *Tebyîn*, 31; Dumeynî, *Tedlîs*, 302-3.

¹⁴⁴ Dumeynî, *Tedlîs*, 305.

¹⁴⁵ İclî, *Sikât*, 1/453; Mizzî, *Tehzîb*, 12/468.

¹⁴⁶ Askalânî, *Takrîb*, 436; *Ta'rif*, 33.

¹⁴⁷ Alâî, *Camîu't-tahsîl*, 107.

¹⁴⁸ Dumeynî, *Tedlîs*, 274.

¹⁴⁹ İclî, *Sikât*, 2/236; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/441; Zehebî, *Siyer*, 9/73-6.

¹⁵⁰ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 7/247-48; Askalânî, *Ta'rif*, 36.

¹⁵¹ Zehebî, *Siyer*, 9/73.

Tedlîs yapmakla itham edilmiştir.¹⁵² Öte yandan kendisi, işittiği rivâyetleri “حدثنا”, kitaplardan naklettiği rivâyetleri ise “فرى” sîgasıyla aktardığını belirtmiştir.¹⁵³

Yûnus b. Ebî İshâk (ö. 152/769)

Tabîiden olup Kûfe'nin meşhur hafızlarındandır.¹⁵⁴ İbn Maîn, el-İclî ve İbn Hibbân onu sika olarak vasıflandırmışlardır.¹⁵⁵ İbn Hacer ise onun sadûk olduğunu ve onda hafif vehm bulunduğunu belirtmiştir.¹⁵⁶ İbn Hanbel onun rivâyetlerinin muzdarib, İbn Adî ise hasen olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁷ Ayrıca onun Şa'bî'den naklettiği “*Ebu Bekir ve Ömer cennet yaşlılarının efendileridir.*” rivâyetinde Hâris'i düşürdüğü söylenilmiştir.¹⁵⁸ Rivâyetleri Buhârî dışındaki Kütüb-i Sitte müellifleri tarafından eserlerinde zikredilmiştir.¹⁵⁹

İbrâhîm b. Yezîd b. et-Teymî (ö. ?)

İbn Maîn ve Ebû Zur'a onun sika olduğunu belirtmişlerdir.¹⁶⁰ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de tahrîc edilmiştir.¹⁶¹

İbn Hacer onun sika olduğunu, ancak irsâl ve tedlîs yoluyla hadis naklettiğini belirtmesine rağmen onu *et-Ta'rif* te zikretmemiştir.¹⁶² el-Kerâbîsi onun Zeyd b. Vehb'den naklettiği rivâyetlerin çoğunda tedlîs yaptığını, el-Kattân da onun hadis işitmediği Enes'ten nakledilen rivâyetlerinin değerinin olmadığını belirtmiştir.¹⁶³ Bu hususta el-Mizzî ile ed-Dümeynî ise el-Kattan'ın aksine onun Enes'ten rivâyetlerinin olduğunu söylemişlerdir.¹⁶⁴

Bu mertebede on dördü İbn Hacer'in eserinde olmak üzere toplam on beş müdellis zikredilmiştir. Aynı şekilde bu mertebede anılan râvilerin tamamı tevsik edilip birçoğu hafız seviyesindedir. Mezkûr bazı râviler tedlîsden ziyade irsâl ve ihtilâttan dolayı itham edilmiş ve bu itham bazı münekkidlerce tedlîs olarak değerlendirilmiştir. Sözelimi sahâbi olmaları tartışmalı olan kişilerin rivâyetleri de tedlîs olarak yorumlanmıştır. Ayrıca mezkûr bazı râviler söz konusu yöntemle naklettikleri rivâyetler için farklı sîgalar kullanmışlardır. Bu ise onların rivâyetlerdeki kusuru gizlemek gibi bir art niyet taşımadıklarını göstermektedir.

Üçüncü Mertebe

Bu mertebede çok tedlîs yapmakla itham edilen râviler zikredilip genellikle onların semâ yoluyla aldıkları rivâyetlerine itibar edilir. Bu mertebede yer alan râviler şunlardır:

Ahmed b. Adûlcabbâr (ö. 272/885)

Meşhur muhaddislerdendir.¹⁶⁵ Münekkidler tarafından sika ve lâ be'se bih olarak tevsik edilmiştir. Rivâyetlerini Ebû Dâvud eserine almıştır.¹⁶⁶

¹⁵² Alâî, *Camîu't-tahsîl*, 109; Irâkî, *Müdellîsîn*, 83.

¹⁵³ Dumeynî, *Tedlîs*, 280.

¹⁵⁴ Alâî, *Camîu't-tahsîl*, 108; Askalânî, *Ta'rif*, 37.

¹⁵⁵ İclî, *Sikât*, 2/377; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/650; Mizzî, *Tehzîb*, 32/492.

¹⁵⁶ Dumeynî, *Tedlîs*, 285.

¹⁵⁷ Mizzî, *Tehzîb*, 32/492-93.

¹⁵⁸ Askalânî, *Ta'rif*, 37; Dumeynî, *Tedlîs*, 280.

¹⁵⁹ Mizzî, *Tehzîb*, 32/488.

¹⁶⁰ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 2/145; Mizzî, *Tehzîb*, 2/232-33.

¹⁶¹ Mizzî, *Tehzîb*, 2/233.

¹⁶² Askalânî, *Takrîb*, 117.

¹⁶³ Dumeynî, *Tedlîs*, 249.

¹⁶⁴ Mizzî, *Tehzîb*, 2/233; Dumeynî, *Tedlîs*, 249.

¹⁶⁵ Askalânî, *Ta'rif*, 37.

Semâ etmediği kişilerden rivâyette bulunduğu için âlimler onu tenkid etmişlerdir.¹⁶⁷ İbn Adî ondan gelen münker rivâyetleri bilmediğini söylemiştir.¹⁶⁸ ed-Dümeynî ise onun kudemâlardan rivâyette bulunduğu için tedlîs yapmakla itham edildiğini belirttikten sonra söz konusu rivâyetlerinde bir sıkıntı olmadığını ve onun ikinci mertebede olması gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁶⁹

Habîb b. Ebî Sâbit (ö. 119/737)

İbn Maîn, el-İclî ve Ebû Hâtim onu tevsik etmişlerdir.¹⁷⁰ İbn Hacer onun sika, fakîh ve celîl olduğunu belirttikten sonra çokça irsâl ve tedlîs yaptığını söylemiştir.¹⁷¹ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de zikredilmiştir.¹⁷²

Meşhur tabîinlerden olup İbn Huzeyme (ö. 311/924), Dârekutnî, İbn Hibbân ve başkaları tarafından tedlîs yapmakla itham edilmiştir.¹⁷³ Bu hususta İbn Hacer, Habîb'in 'Ameş'ten naklettiği rivâyetlerde senedin ortasında yer alan râviyi düşürdüğünü söylemiştir.¹⁷⁴ ed-Dümeynî ise onun semâ'ı olmadığı kişilerden naklettiği rivâyetlerin aslında mürseli hafî olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁵

Abdurrahmân b. Abdillâh (ö. 79/698)

Abdullâh b. Mes'ud'un oğlu olup sika râvilerdendir.¹⁷⁶ İbn Maîn onun babasından semâ'ının olmadığını, el-Medînî ise onun babasından iki rivâyeti duyduğunu söylemiştir.¹⁷⁷ Ya'kûb b. Şeybe (ö. 262/875) onun sika olduğunu ve babasından naklettiği rivâyetlerden dolayı tenkid edildiğini belirtmiştir.¹⁷⁸ Sözelimi Abdurrahman'ın babasından an'ane yöntemiyle aktardığı rivâyetler müdelles sayılmıştır.¹⁷⁹ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de tahrîc edilmiştir.¹⁸⁰

Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 195/811)

Meşhûr muhaddislerden olup hadis rivâyetinde sika ve lâ be'se bih olarak vasıflanmıştır.¹⁸¹ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de zikredilmiştir.¹⁸²

İbn Hanbel onun tedlîs yaptığını ve Ma'mer'den semâ'ının olmadığını belirtmiştir.¹⁸³ Ebû Hâtim ise onun sadûk olduğunu, ancak mechûllerden naklettiği rivâyetlerinin sorun teşkil

¹⁶⁶ İbn Hibbân, *Sikât*, 8/45; Zehebî, *Siyer*, 13/55-6.

¹⁶⁷ Bağdâdî, *Târîh*, 5/436; Zehebî, *Siyer*, 13/56.

¹⁶⁸ İbn Adî, *Duaî*, 1/313-14.

¹⁶⁹ Dümeynî, *Tedlîs*, 247-48.

¹⁷⁰ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 3/108; Zehebî, *Siyer*, 5/289-90.

¹⁷¹ Askalânî, *Takrîb*, 218.

¹⁷² Zehebî, *Siyer*, 5/288.

¹⁷³ Irâkî, *Müdellisîn*, 39-40; Askalânî, *Ta'rif*, 37-8.

¹⁷⁴ Alâî, *Camîu't-tahsîl*, 105; Askalânî, *Ta'rif*, 38; Dümeynî, *Tedlîs*, 289.

¹⁷⁵ Dümeynî, *Tedlîs*, 290.

¹⁷⁶ İclî, *Sikât*, 2/81.

¹⁷⁷ Askalânî, *Ta'rif*, 40.

¹⁷⁸ Mizzî, *Tehzîb*, 17/239-40.

¹⁷⁹ Askalânî, *Ta'rif*, 40; Dümeynî, *Tedlîs*, 314.

¹⁸⁰ Mizzî, *Tehzîb*, 17/239.

¹⁸¹ İclî, *Sikât*, 2/87; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/92; Zehebî, *Siyer*, 9/136; Askalânî, *Ta'rif*, 40.

¹⁸² Mizzî, *Tehzîb*, 17/286.

¹⁸³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd el-Ukaylî, *Kitâbü'd-Duaî'l-kebîr*, thk. Abdulmut'î Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 2/348.

ettiğini belirtmiştir.¹⁸⁴ Öte yandan ed-Dümeynî ise onun metrûk ve yalancılardan tedlîs yaptığını ve dolayısıyla dördüncü mertebede zikredilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁸⁵

Abdumelik b. Umeyr (ö. 136/754)

Sikalardan olup Kûfeli tabiînlerdendir.¹⁸⁶ İbn Hacer onun için sika, fesih ve âlim olduğunu, sonradan hafızasının bozulduğunu ve tedlîs yaptığını ifade etmiştir.¹⁸⁷ Bu bağlamda Dârekutnî, İbn Hibbân ve başkaları da onun müdellis olduğunu söylemişlerdir.¹⁸⁸ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte’de tahrîc edilmiştir.¹⁸⁹

Muhtemelen ihtilât sonrasında naklettiği rivâyetlerde yaptığı hatalar tedlîse yorumlanmıştır.

Ubeyde b. el-Esved (ö. 181/797)

İbn Hibbân onun tedlîs yaptığını ve semâ’ını açıkladığı rivâyetlerine itibar edildiğini belirtmiştir.¹⁹⁰ İbn Hacer ise onun sadûk olduğunu ve tedlîs yaptığını söylemiştir. Rivâyetlerini Tirmizî ile İbn Mâce eserlerinde zikretmişlerdir.¹⁹¹

Ali b. Ğurâb (ö. 184/800)

İbn Maîn onu sika, Nesâî ise leyse bihî be’s olarak vasıflamıştır.¹⁹² İbn Hanbel onun tedlîs yapmasına rağmen sadûk olduğunu belirtmiştir.¹⁹³ Dârekutnî, Nesâî ve başkaları da onun tedlîs yaptığını söylemişlerdir.¹⁹⁴ Rivâyetlerini Nesâî ile İbn Mâce eserlerine almışlardır.¹⁹⁵

Amr b. Abdillâh (ö. 129/747)

Hadis rivâyetinde sika olarak tevsik edilen tabiînlerdendir.¹⁹⁶ el-Medîni ile el-İclî onun otuz sekiz sahâbiden hadis işittiğini belirtmişlerdir.¹⁹⁷ Yine el-Medîni onun ümmet içerisinde ilmî en iyi ezberleyen altı kişiden biri olduğunu söylemiştir.¹⁹⁸ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte’de yer almıştır.¹⁹⁹

Nesâî ve başkaları onu tedlîs yapmakla eleştirmişlerdir.²⁰⁰ Sözelimi Şu’be, onun Hâris el-‘Aver ile Ebû Vâil’den birkaç rivâyet duyduğunu geri kalan rivâyetleri ise tedlîs yoluyla naklettiğini dile getirmiştir.²⁰¹ Benzer şekilde el-İclî de onun Hâris’ten semâ ettiği dört hadisin dışındakilerini kitaptan aktardığını belirtmiştir.²⁰² Bu hususta Zehebî ise mezkûr görüşleri

¹⁸⁴ Zehebî, *Mizân*, 2/585.

¹⁸⁵ Dumeynî, *Tedlîs*, 382.

¹⁸⁶ İclî, *Sikât*, 2/104; İbn Hibbân, *Sikât*, 5/116-17.

¹⁸⁷ Askalânî, *Takrîb*, 625; Dumeynî, *Tedlîs*, 315.

¹⁸⁸ İbn Hibbân, *Sikât*, 5/116; Alâî, *Camiu’t-tahsil*, 108; Askalânî, *Ta’rif*, 41.

¹⁸⁹ Halebî, *Tebyîn*, 39; Askalânî, *Ta’rif*, 41.

¹⁹⁰ İbn Hibbân, *Sikât*, 8/437; Askalânî, *Ta’rif*, 42.

¹⁹¹ Askalânî, *Takrîb*, 655.

¹⁹² İbn Maîn, *Târîh*, 3/270; Mizzî, *Tehzîb*, 21/93-94.

¹⁹³ Râzî, *Kitâbü’l-cerh*, 6/200; Ukaylî, *Kitâbu’d-Duafâ*, 3/283-84.

¹⁹⁴ Mizzî, *Tehzîb*, 21/94; Askalânî, *Ta’rif*, 42.

¹⁹⁵ Mizzî, *Tehzîb*, 21/90.

¹⁹⁶ İbn Hibbân, *Sikât*, 5/177; Zehebî, *Siyer*, 5/399; Askalânî, *Takrîb*, 739.

¹⁹⁷ İclî, *Sikât*, 2/179; Dumeynî, *Tedlîs*, 328.

¹⁹⁸ Zehebî, *Siyer*, 5/399.

¹⁹⁹ Askalânî, *Ta’rif*, 42.

²⁰⁰ Askalânî, *Ta’rif*, 42; Dumeynî, *Tedlîs*, 327.

²⁰¹ Dumeynî, *Tedlîs*, 327.

²⁰² İclî, *Sikât*, 2/179.

zikrettikten sonra akranların birbirlerini cerhinin geçerli olmadığını ve onun rivâyetleriyle ihticâc edildiğini,²⁰³ el-Alâî ise onun rivâyetleriyle ihticâcda ittifak olduğunu söylemiştir.²⁰⁴

Mervân b. Muâviye (ö. 193/809)

Hadis rivâyetinde farklı ta'dîl lafızlarıyla tevsik edilmiştir.²⁰⁵ el-Medînî ile el-İclî onun bilinenlerden naklettiği rivâyetlerinin sahih, mechûllerden naklettiklerinin ise leys bi-şey'/zayıf olduklarını belirtmişlerdir.²⁰⁶ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de yer almıştır.²⁰⁷

Tebe-i tabiînden olup tedlîs yapmakla meşhurdur. İbn Hacer onun şuyûh tedlîsini,²⁰⁸ el-İrâkî ise isnad tedlîsi yaptığını belirtmiştir.²⁰⁹ Öte yandan İbn Maîn tedlîsde ondan daha kurnazını görmediğini ve hadis aldığı hocalarının isimlerini değiştirdiğini belirtmiştir.²¹⁰ Zehebî ise onun zayıflığının sebebinin herkesten hadis nakletmesi olduğunu söyleyip bu durumun es-Sevrî'de de görüldüğünü belirtmiştir.²¹¹

el-Müğîre b. Miksem (ö. 136/754)

Meşhur sikalardan olup münekkidlerce hadis rivâyetinde sika, me'mûn ve mutkîn olarak vasıflanmıştır.²¹² Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de zikredilmiştir.²¹³

Nesâî ve İbn Hacer onu tedlîs yapmakla suçlamışlardır.²¹⁴ İbn Hanbel onun sadece İbrâhîm'den naklettiği rivâyetlerini zayıf gördüğünü ve onun söz konusu rivâyetleri başkalarından işittiğini belirtmiştir.²¹⁵ Bu bağlamda el-İclî de onun İbrâhîm'den irsâl yoluyla hadis naklettiğini söylemiştir.²¹⁶ Öte yandan el-Medînî kitapta onun Cerîr → Muğîre → İbrâhîm'den semâ yoluyla naklettiği yüz rivâyetin bulunduğunu belirtmiştir. Ebû Dâvûd ise onun İbrâhîm'den 180 hadis naklettiğini ve Muğîre ile Ebî Razîn'den semâ'nın olduğunu söylemiştir.²¹⁷

Kanaatimizce onun sadece İbrâhîm'den naklettiği rivâyetlerinden dolayı tedlîs/irsâl yapmakla eleştirildiği anlaşılmakta olup zaten kendisi de mezkûr rivâyetleri naklederken farklı sîga kullanmaya dikkat etmeye çalışmıştır. Nitekim İbn Füdeyl "onun "حدثنا ابراهيم" demediği sürece ondan hadis almazdık" demesi,²¹⁸ onun insanları aldatmayı amaçlamadığını göstermektedir.

²⁰³ Zehebî, *Siyer*, 5/399.

²⁰⁴ Alâî, *Muhtelîtin*, 93.

²⁰⁵ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 8/273; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/483; Zehebî, *Siyer*, 9/51-2.

²⁰⁶ İclî, *Sikât*, 2/270; Zehebî, *Siyer*, 9/53.

²⁰⁷ Zehebî, *Siyer*, 9/51.

²⁰⁸ Askalânî, *Ta'rif*, 45; *Takrîb*, 932.

²⁰⁹ İrâkî, *Müdellesîn*, 91.

²¹⁰ İbn Maîn, *Târîh*, 2/556-57; İrâkî, *Müdellesîn*, 91-2.

²¹¹ Zehebî, *Siyer*, 9/53.

²¹² İclî, *Sikât*, 2/293; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/464; Zehebî, *Siyer*, 10/6-12; Askalânî, *Takrîb*, 966.

²¹³ Askalânî, *Takrîb*, 966.

²¹⁴ Nesâî, *Müdellesîn*, 123; Askalânî, *Takrîb*, 966.

²¹⁵ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 8/229; Alâî, *Camîu't-tahsîl*, 110; Dumeynî, *Tedlîs*, 351.

²¹⁶ İclî, *Sikât*, 2/293.

²¹⁷ Zehebî, *Siyer*, 10/612.

²¹⁸ Zehebî, *Siyer*, 10/11.

Yezîd b. Ebî Ziyâd (ö. 136/754)

Küçük tabîinlerdendir.²¹⁹ el-İclî onun sika ve câizü'l-hadîs olduğunu ve ömrünün sonlarında –ihtilâttan dolayı– telkine açık olduğunu belirtmiştir.²²⁰ Bu hususta İbn Hacer ise onun zayıf olduğunu, yaşlılığında ihtilâta uğradığını ve telkine açık olduğunu söylemiştir.²²¹ Dârekutnî, Hâkim ve başkaları onu tedlîs yapmakla itham etmiştir.²²² Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de tahrîc edilmiştir.²²³

Yezîd b. Abdurrahmân (ö. 141/758)

Tebe-i tabîinden olup hadis rivâyetinde sika kabul edilmiştir.²²⁴ İbn Hacer onun hadis rivâyetinde sadûk olduğunu, çok hata yaptığını ve müdellis olduğunu belirtmiştir. Hüseyin el-Kerâbîsî de onu tedlîs yapmakla itham etmiştir.²²⁵ Rivâyetlerini dört sünen sahibi eserlerinde zikretmişlerdir.²²⁶

Ömer b. Ubeyd (ö. 185/801)

Hadis rivâyetinde sika, sâlih ve hafız olarak vasıflanmıştır.²²⁷ Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de zikredilmiştir.²²⁸

İbn Hacer onu tevsik ettikten sonra çokça tedlîs yaptığını ve özellikle hadis naklederken “حدثنا” deyip bir süre sonra Hişâm-babasından Hz. Âişe şeklinde kat'ı tedlîsini yaptığını belirtmiştir. ed-Dümeynî ise kaynaklarda onun meşhur bir müdellis olduğuna dair bilgi zikredilmediğini ve mezkur örneğin Ömer b. Ali el-Basrî'ye (ö. 190/806) nispet edildiğini söylemiştir.²²⁹ Nitekim Zehebî de onun cerh edilmediğini dile getirmiştir.²³⁰ Kaynaklarda yaptığımız tetkiklerde onun tedlîs yaptığını dair bir bilgiye rastlayamadık. Kanaatimizce ed-Dümeynî'nin tespiti daha isabetlidir. Dolayısıyla onun birinci mertebede yer alması gerekmektedir.

Âmir b. Abdullâh (ö. 81/700)

Ebû Ubeyde künyesiyle meşhur olup Abdullâh b. Mes'ûd'un oğludur.²³¹ Hadis rivâyetinde tevsik edilen Âmir'in²³² babasıyla likasının olmasına rağmen ondan hadis işitmediği ve babasından tedlîs/irsâl yoluyla rivâyette bulunduğu belirtilmiştir.²³³ Bu hususta Şu'be, babasının vefatı esnasında onun yedi yaşında olduğunu ve semâ'ının olamayacağını; İbn Hacer ise bu yaşta birisinin semâ'ının olamayacağını söylemenin doğru olmadığını belirtmiştir.²³⁴ Ed-Dümeynî ise onun babasıyla likasının ve hadis işittiğinin sabit olduğunu, ancak ondan

²¹⁹ Zehebî, *Siyer*, 6/129.

²²⁰ İclî, *Sikât*, 2/364.

²²¹ Askalânî, *Takrîb*, 1075; Askalânî, *Ta'rif*, 48.

²²² Alâî, *Camîu't-tahsîl*, 111; Irâkî, *Müdellîsîn*, 103.

²²³ Mizzâ, *Tehzîb*, 32/135.

²²⁴ Mizzâ, *Tehzîb*, 33/275; Askalânî, *Ta'rif*, 48.

²²⁵ Askalânî, *Takrîb*, 1138; *Ta'rif*, 48; Dumeynî, *Tedlîs*, 367.

²²⁶ Mizzâ, *Tehzîb*, 33/275.

²²⁷ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 6/123; İclî, *Sikât*, 2/170; Zehebî, *Siyer*, 8/336.

²²⁸ Zehebî, *Siyer*, 8/336.

²²⁹ Dumeynî, *Tedlîs*, 322-23; Ayrıca karşılaştırmak için bk. Askalânî, *Ta'rif*, 50-1.

²³⁰ Zehebî, *Mizân*, 3/213.

²³¹ Mizzâ, *Tehzîb*, 14/61; Zehebî, *Siyer*, 4/363.

²³² İclî, *Sikât*, 2/414; Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 9/403; Zehebî, *Siyer*, 4/363.

²³³ Zehebî, *Siyer*, 4/363; Dumeynî, *Tedlîs*, 311.

²³⁴ Dumeynî, *Tedlîs*, 311.

işitmediği rivâyetleri tedlîs yoluyla aktardığını söylemiştir.²³⁵ Rivâyetleri *Kütüb-i Sitte'*de tahrîc edilmiştir.²³⁶

Bu mertebede on dördü İbn Hacer'in eserinde olmak üzere toplamda on altı kûfeli râvi zikredilmiştir. Mezkûr râvilerin bazılarında ihtilaf olmakla birlikte tamamı tevsik edilmiştir. Bu mertebede tenkid edilen râvilerin semâyla elde ettikleri rivâyetlerinin sağlam oldukları kabul edilmiştir. Ayrıca bu mertebede anılan bazı râvilerin tedlîs yapmadıkları, bazılarının ise sadece ihtilâttan dolayı haklarında konuşulduğu ve bu durumun bazı âlimlerce tedlîse yorumlandığı görülmüştür. Bununla birlikte mezkûr râvilerin rivâyetleri *Kütüb-i Sitte'*de zikredilmiştir.

Dördüncü Mertebe

Bu mertebede genellikle zayıf ve mechûllerden tedlîs yoluyla rivâyette bulunan râviler yer almaktadır. Bu kişilerin sadece semâlarına itibar edilir. Zikredilen müdellisler şunlardır:

Haccâc b. Ertât (ö. 145/762)

Kûfe'nin meşhur fakîhlerindendir.²³⁷ Ebû Hâtim ile Ebû Zur'a onun sadûk olduğunu ve rivâyetlerde tedlîs yaptığını belirtmişlerdir.²³⁸ Rivâyetlerini dört sünen sahibi eserlerinde zikretmişlerdir.²³⁹

Nesâî ve başkaları onu müdellis olmakla itham etmişlerdir.²⁴⁰ Ebû Hâtim ile İbn Hüzeyme onun "حدثنا/سمعت" sîgasıyla naklettiği rivâyetlerin sahih, diğerlerinin ise sağlam olmadığını belirtmişlerdir.²⁴¹ İbn Adî onun tedlîs yoluyla naklettiği rivâyetlerden dolayı eleştirildiğini, ancak yalancılıkla itham edilmediğini belirterek rivâyetleri yazılır demiştir.²⁴² Zehebî ise onun kibirli olduğunu, tedlîs yaptığını ve zabtında hafif sorun olmasına rağmen rivâyetlerinin terk edilmediğini belirtmiştir.²⁴³ Nitekim ondan Şube, es-Sevrî, İbn Mehdî ve başkaları rivâyette bulunmuştur.²⁴⁴

Humeyd b. er-Rebî (ö. 258/872)

İbn Hanbel ile İbn Hibbân onu tevsik etmiş, İbn Maîn ise onun cerhini hoş karşılamamıştır.²⁴⁵

Tedlîs yapmakla itham edilmiştir.²⁴⁶ Bu bağlamda İbn Ebî Şeybe, babasının Hümejd'in sika olduğunu ancak tedlîs yaptığını söylediğini belirtmiştir.²⁴⁷ ed-Dümeynî ise onun hadis çalmasından ötürü beşinci mertebede yer alması gerektiğini söylemiştir.²⁴⁸

Atıyye b. Sa'd (ö. 111/729)

Kûfeli tabîinden olup hıfz bakımından zayıftır.²⁴⁹ Bu meyanda es-Sevrî, İbn Hanbel, Ebû Hâtim ve başkaları onu tad'îf ederken; İbn Maîn ise onun rivâyetlerinin sâlih olduğunu

²³⁵ Dumeynî, *Tedlîs*, 312.

²³⁶ Mizzî, *Tehzîb*, 14/61.

²³⁷ Askalânî, *Ta'rif*, 49.

²³⁸ Zehebî, *Siyer*, 7/70.

²³⁹ Mizzî, *Tehzîb*, 5/420.

²⁴⁰ Nesâî, *Müdellisîn*, 123; Askalânî, *Ta'rif*, 49; Suyûtî, *Müdellisîn*, 37.

²⁴¹ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 3/154; Dumeynî, *Tedlîs*, 376.

²⁴² İbn Adî, *Du'afa*, 2/527.

²⁴³ Zehebî, *Siyer*, 7/69.

²⁴⁴ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 3/154; el-Mizzî, *Tehzîb*, 5/420.

²⁴⁵ İbn Hibbân, *Sikât*, 8/197; Dumeynî, *Tedlîs*, 411.

²⁴⁶ İbn Adî, *Du'afa*, 3/89; Askalânî, *Ta'rif*, 49.

²⁴⁷ Irâkî, *Müdellisîn*, 48-9; Halebî, *Tebyîn*, 24; Askalânî, *Ta'rif*, 50.

²⁴⁸ Dumeynî, *Tedlîs*, 411.

söylemiştir.²⁵⁰ Rivâyetlerini Ebû Dâvud, Tirmizî ve İbn Mâce eserlerinde zikretmişlerdir.²⁵¹ Şîi olarak itham edilip²⁵² kabîh tedlîs yapmakla meşhurdur.²⁵³

Kanaatimizce, yaşadığı dönemdeki siyasî konjektörün baskısı nedeniyle tedlîse başvurmuştur. Nitekim bu konuda Yunus b. Ubeyd (ö. 139/756), -Atıyye'nin akranı olan- Hasan el-Basrî'ye Hz. Resulullâh'ı idrak etmediğin halde niçin "قال رسول الله" şeklinde rivâyette bulunuyorsun sorusuna Hasan, Haccâc'ın şerrinden çekindiklerinden ötürü Hz. Ali'nin ismini zikredemediklerini ve dolayısıyla böyle davrandıklarını belirterek dönemin despot anlayışına dikkat çekmiştir.²⁵⁴

Dördüncü mertebede üç tane Kûfeli râvi yer almıştır. Bu mertebede ismi zikredilen Haccâc ile Humeyd sika olarak nitelenmiş, Atıyye ise birçok münekkid tarafından zayıf kabul edilmiş olup sadece İbn Maîn onun rivâyetleri için sâlih demiştir. Bununla birlikte Kütüb-i Sitte müelliflerinden bazıları Haccâc ile Atıyye'nin rivâyetlerini eserlerinde zikretmişlerdir.

Beşinci Mertebe

Bu mertebede, genellikle tedlîs ile birlikte başka kusurlardan cerh edilen râviler zikredilmişlerdir. Cerhleri şiddetli olanların rivâyetleri terk edilmiştir. Söz konusu müdellisler şunlardır:

İsmâil b. İshak/Halîfe (ö. 169/786)

İbn Maîn, Nesâî, Ebû Hâtim ve Ebû Zur'a onu tevsik etmişlerdir. İbn Hanbel ise onu tad'if edenlere katılmadığını ve sadece bazı rivâyetlere ihtilaf ettiğini belirtmiştir.²⁵⁵ İbn Hacer onu tevsik ettikten sonra onun teşeyyu' fikrinde aşırıya gittiğini söylemiştir.²⁵⁶ Bu çerçevede İbn Mehdî ve el-Kattân, Hz. Osmân'a karşı hoş olmayan sözler söylediğinden ötürü onu terk etmişlerdir.²⁵⁷ Rivâyetlerini Tirmizî ile İbn Mâce eserlerinde zikretmişlerdir.²⁵⁸

Tirmizî onu tedlîs yapmakla itham etmiştir.²⁵⁹ ed-Dümeynî ise Tirmizî'nin tedlîs olarak itham ettiği rivâyetin başka kaynaklarda semâ'ının sabit olduğunu ve dolayısıyla Tirmizî'nin bu görüşünde isabet etmediğini söylemiş ve onun ikinci mertebede olması gerektiğini belirtmiştir.²⁶⁰

Kanaatimizce hadis rivâyetinde tevsik edilen İsmâil'in, teşeyyu' görüşünden ötürü bazıları tarafından terk edilmiştir. Öte yandan ed-Dümeynî'nin de ifade ettiği üzere onun çokça tedlîs yapmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim ricâl kaynaklarında bu yönüyle tenkid edilmemiştir.

²⁴⁹ Zehebî, *Siyer*, 5/325.

²⁵⁰ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 6/383.

²⁵¹ Zehebî, *Siyer*, 5/325; Askalânî, *Ta'rif*, 50.

²⁵² Ukaylî, *Kitâbu'd-Duafâ*, 3/359.

²⁵³ Askalânî, *Ta'rif*, 50.

²⁵⁴ Mizzî, *Tehzîb*, 6/124.

²⁵⁵ İbn Maîn, *Târîh*, 3/270; Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 2/166-67; İbn Adî, *Du'afa*, 1/468.

²⁵⁶ Askalânî, *Takrîb*, 138.

²⁵⁷ İbn Adî, *Du'afa*, 1/467-68.

²⁵⁸ Mizzî, *Tehzîb*, 3/77.

²⁵⁹ Askalânî, *Ta'rif*, 52.

²⁶⁰ Dümeynî, *Tedlîs*, 253.

Beşîr b. Zazân (ö. ?)

Yahya onun leyse bi-şey',²⁶¹ Dârekutnî ise zayıf olduğunu söylemiştir.²⁶² İbn Adî onu tad'îf ettikten sonra onun genellikle zayıflardan hadis aldığını belirtmiştir.²⁶³

Telîd b. Süleymân (ö. 190/806)

el-İclî onun şîi olduğunu, Ahmed b. Hanbel'in ondan rivâyette bulunduğunu ve hadis rivâyetinde lâ be'se bih olduğunu ifade etmiştir.²⁶⁴ Ahmed b. Hanbel de onu Şîilikle itham etmekle birlikte ondan çok hadis naklettiğini ve lâ be'se bih olduğunu belirtmiştir.²⁶⁵ Rivâyetlerini Tirmizî eserinde tahrîc etmiştir.²⁶⁶

el-İclî ile Dârekutnî onu tedlîs yapmakla itham etmişlerdir.²⁶⁷ Ayrıca bazı münekkidler onun teşeyyu' fikrine sahip olması ve meşru halifelere hoş olmayan sözler sarfetmesinden dolayı onu kezzâb olarak nitelmişlerdir.²⁶⁸

Kanaatimizce hadis rivâyetinde tevsik edilen Telîd'in sırf itikâdî görüşünden dolayı tenkid edildiği anlaşılmaktadır. Bu ise subjektif olarak yapılan ricâl değerlendirmelerinin direkt olarak kabul etmekten ziyade başka âlimlerin görüşlerini de inceleyerek zann-ı galip olanı tercih etmek gerektiğini zorunlu kılmaktadır.

Câbir b. Yezîd (ö. 127/745)

Şu'be onun sadûk, Vekî' ise sika olduğunu belirtmiştir. İbn Maîn ve Ebû Hâtim zayıf, Ebû Zur'a ise leyyin olarak vasıflamıştır.²⁶⁹ Rivâyetlerini Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce eserlerine almışlardır.²⁷⁰

el-İclî onun zayıf olduğunu, teşeyyu' fikrinde aşırıya gittiğini ve tedlîs yaptığını belirtmiştir.²⁷¹ Bu bağlamda Zâide, sahâbe hakkında kötü konuştuğundan dolayı İbn Mehdî ve el-Kattân'ın onu terk ettiğini söylemiştir.²⁷² Öte yandan İbn Mehdî, es-Sevrî'nin onun hadis konusunda en hasas/titiz olduğunu söylediğini ifade etmiştir.²⁷³ Bu çerçevede Şube, es-Sevrî ve Züheyr, Câbir'in "سألت-سمعت-حدثني" şeklinde naklettiği rivâyetlerin sağlam olduğunu söylemişlerdir.²⁷⁴ İbn Adî ise onun rivâyetlerinin sağlam olduğunu ve ondan es-Sevrî'nin elli kadar hadis naklettiğini ve bununla birlikte Şu'be, Züheyr, Şerîk, İbn Uyeyne ve Kûfelilerin ondan hadis nakledip rivâyetlerine ihtilaf etmediklerini belirttikten sonra onun sadece ölen/kayıp imâmın geri döneceğine/rec'at'a inandığından dolayı eleştirildiğini belirtmiştir.

²⁶¹ Ukaylî, *Kitâbu'd-Duafâ*, 1/144.

²⁶² Askalânî, *Ta'rif*, 52.

²⁶³ İbn Adî, *Du'afa*, 2/180; Dumeynî, *Tedlîs*, 405.

²⁶⁴ İclî, *Sikât*, 1/257.

²⁶⁵ Mizzî, *Tehzîb*, 4/321.

²⁶⁶ Irâkî, *Müdellisîn*, 38; Halebî, *Tebyîn*, 17.

²⁶⁷ İclî, *Sikât*, 1/257; Alâî, *Camîu't-tahsîl*, 105; Irâkî, *Müdellisîn*, 38; Askalânî, *Ta'rif*, 52.

²⁶⁸ Mizzî, *Tehzîb*, 4/322-23; Zehebî, *Mizân*, 1/358.

²⁶⁹ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 2/497-98.

²⁷⁰ Mizzî, *Tehzîb*, 4/465.

²⁷¹ İclî, *Sikât*, 1/264.

²⁷² Ukaylî, *Kitâbu'd-Duafâ*, 1/193-94.

²⁷³ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 2/497.

²⁷⁴ Ukaylî, *Kitâbu'd-Duafâ*, 1/193; Mizzî, *Tehzîb*, 4/467; Dumeynî, *Tedlîs*, 407.

Bütün bunlar göz önüne alındığında onun zayıflıktan ziyade sağlamlığa daha yakın olduğu söylenilebilir.²⁷⁵

Hasan b. Umâre el-Kûfî (ö. 153/770)

Amr b. Ali el-Fellâs (ö. 249/863) onun salih, sadûk, kesîrû'l-hata, vehm ve metrûk'ul-hadîs olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁶ el-İclî zayıflığından ötürü onu terk ettiğini söylemiştir.²⁷⁷ Rivâyetlerini Tirmizî ile İbn Mâce eserlerinde zikretmişlerdir.²⁷⁸

İbn Hibbân onu zayıfları düşürerek sikalardan tedlîs yapmakla itham etmiştir.²⁷⁹ Şu'be onun yalancı olduğunu belirterek ondan rivâyette bulunmak isteyenleri engellemiştir.²⁸⁰ Bu bağlamda Ebû Ya'la (ö. 307/919) ile İbn Maîn onun yalancı,²⁸¹ Ebû Hâtim ile İbn Hacer metrûk olduğunu söylemişlerdir.²⁸² İbn Adî ise onun hakkında zikredilen görüşleri aktardıktan sonra onun çokça hata yapmasına rağmen ondan es-Sevrî, İbn Uyeyne, Hammâd, 'Ameş ve başkalarının rivâyette bulunduğunu ve onun zayıf olduğunu söylemiştir.²⁸³

el-Heşem b. Adî (ö. 207/823)

Buhârî, İbn Maîn, el-İclî, Ebû Dâvûd ve başkaları onu yalancı, metrûk, leyse bi-şey' ve başka lafızlarla cerh etmişlerdir.²⁸⁴ Nesâî ve başkaları ondan hadis almayı terk etmişlerdir.²⁸⁵ İbn Hanbel ile İbn Hibbân ise onun ahbâr sahibi olduğunu ve tedlîs yaptığını belirtmişlerdir.²⁸⁶

Muhammed b. Yezîd (ö. ?)

Burkânî onu sika, Zehebî ise imâm, fakîh, allâme ve hafız olarak vasıflandırmıştır.²⁸⁷ el-İclî onun lâ be'se bih, İbn Hibbân ise onun hata yaptığını belirtmiştir.²⁸⁸ Öte yandan Ebû Hâtim onun zayıf olduğunu ve âlimler tarafından tenkid edildiğini,²⁸⁹ Buhârî de onun zayıflığında icma olduğunu ifade etmiştir.²⁹⁰ Rivâyetlerini Müslim, Ebû Dâvûd ile İbn Mâce eserlerinde tahrîc etmişlerdir.²⁹¹

Osmân b. Ebî Şeybe onun başkalarından çaldığı rivâyetleri naklettiğini belirterek bunun tedlîsin en üst mertebesi olduğunu ve ayrıca tedlîs yoluyla naklettiği rivâyetleri "حدثنا" sîgasıyla yaptığını belirtmiştir.²⁹²

²⁷⁵ İbn Adî, *Du'afa*, 2/336.

²⁷⁶ Mizzî, *Tehzîb*, 6/272.

²⁷⁷ İclî, *Sikât*, 1/299.

²⁷⁸ Mizzî, *Tehzîb*, 6/265.

²⁷⁹ Askalânî, *Ta'rif*, 53; Dumeynî, *Tedlîs*, 409.

²⁸⁰ Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-cerh*, 3/27-8.

²⁸¹ İbn Adî, *Du'afa*, 3/97.

²⁸² Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 3/28; Dumeynî, *Tedlîs*, 409.

²⁸³ İbn Adî, *Du'afa*, 3/115.

²⁸⁴ İbn Maîn, *Târîh*, 3/363; İclî, *Sikât*, 1/404; Zehebî, *Siyer*, 10/103-4; Askalânî, *Ta'rif*, 57.

²⁸⁵ Askalânî, *Ta'rif*, 57.

²⁸⁶ Askalânî, *Ta'rif*, 57; Dumeynî, *Tedlîs*, 444.

²⁸⁷ Zehebî, *Siyer*, 12/153.

²⁸⁸ İclî, *Sikât*, 2/434; İbn Hibbân, *Sikât*, 9/109.

²⁸⁹ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 8/129.

²⁹⁰ Askalânî, *Takrîb*, 909.

²⁹¹ Zehebî, *Siyer*, 12/153.

²⁹² Dumeynî, *Tedlîs*, 441-42.

Kaynakları tetkik ettiğimizde onu tedlîs yapmakla suçlayan kişinin Osmân b. Ebî Şeybe olduğu görülmektedir. Sika oluşunda ittifak olmasa da genellikle tevsik edilmiştir. Ayrıca İbn Hacer *et-Ta'rif*'de ona yer vermemiştir.

Sâid b. Merzubân (ö. 140/757)

İbn Maîn, Fellâs ve el-İclî onu tad'îf etmişlerdir.²⁹³ Ebû Zur'a onu sadûk olarak vasıflamıştır.²⁹⁴ İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797) ise onun rivâyetlerini isnada yakın gördüğünden dolayı yazdığını söylemiştir.²⁹⁵ İbn Adî, ondan Şu'be, es-Sevrî, İbn Uyeyne ve başka sikaların rivâyette bulunduğunu, ona nispet edilen salih hadislerin olduğunu ve rivâyetlerinin terk edilemeyeceğini belirtmiştir.²⁹⁶ Rivâyetlerini Tirmizî ve İbn Mâce eserlerinde zikretmişlerdir.²⁹⁷

İbn Hanbel, Ebû Hâtim ve Dârekutnî onu tedlîs yapmakla itham etmişlerdir.²⁹⁸ ed-Dümeynî ise onun âli isnad elde etmek amacıyla senede yer alan râvileri düşürdüğünü söylemiştir.²⁹⁹

Osmân b. Umeyr (ö. 150/767)

İbn Maîn onun rivâyetlerinin leyse bi-şey' olduğu belirtmiştir.³⁰⁰ Ebû Hâtim onun münkerü'l-hadîs olduğunu ve Şu'be'nin ondan hoşnut olmadığını ifade etmiştir.³⁰¹ İbn Mehdî ile el-Kattân ondan rivâyette bulunmayı terk etmişlerdir. İbn Hanbel ise onun İbrâhîm b. Abdullâh isyanına katıldığını belirtmiştir.³⁰² İbn Adî onun rec'at'a inandığını, kendisinden sikaların rivâyette bulunduğunu ve hadisleri yazılabilen zayıf birisi olduğunu belirtmiştir.³⁰³ İbn Hacer ise onun ihtilâta uğradığını, tedlîs yaptığını ve zayıf olduğunu söylemiştir.³⁰⁴ Rivâyetlerini Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce eserlerine almışlardır.³⁰⁵

Yahyâ b. Ebî Hayye (ö. 150/767)

Ebû Zur'a ile Ebû Hâtim onu tevsik etmiş,³⁰⁶ el-İclî ise onu tad'îf etmiştir.³⁰⁷ Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce rivâyetlerini eserlerinde zikretmişlerdir.³⁰⁸

İbn Maîn, Ebû Nuaym ve Yezîd b. Hârûn onu tevsik etmekle birlikte tedlîs yaptığını söylemişlerdir.³⁰⁹ İbn Hibbân ise onun zayıflardan duyduğu rivâyetleri sikalara isnad etmekle bilindiğini söylemiştir.³¹⁰

²⁹³ İbn Maîn, *Târîh*, 4/41; İclî, *Sikât*, 1/404; Dumeynî, *Tedlîs*, 416.

²⁹⁴ Irâkî, *Müdellesîn*, 101; Halebî, *Tebyîn*, 27; Dumeynî, *Tedlîs*, 416.

²⁹⁵ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 4/62-3.

²⁹⁶ İbn Adî, *Du'afa*, 4/436

²⁹⁷ Mizzî, *Tehzîb*, 11/52.

²⁹⁸ Askalânî, *Ta'rif*, 54; Dumeynî, *Tedlîs*, 415.

²⁹⁹ Dumeynî, *Tedlîs*, 416.

³⁰⁰ İbn Maîn, *Târîh*, 3/458.

³⁰¹ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 6/161.

³⁰² Ukaylî, *Kitâbu'd-Duafâ*, 3/212; Ebû Hanîfe ile İmâm Mâlik hilâfetin ehl-i beyt soyundan gelenlerin hakkı olduğunu söyleyerek mezkûr hareketi desteklemişlerdir. Bk. Özdemir, *Kûfe'de irsâl*, 27-8.

³⁰³ İbn Adî, *Du'afa*, 6/287.

³⁰⁴ Askalânî, *Takrîb*, 667; *Ta'rif*, 64.

³⁰⁵ Dumeynî, *Tedlîs*, 432.

³⁰⁶ Râzî, *Kitâbü'l-cerh*, 9/138-39.

³⁰⁷ İclî, *Sikât*, 2/392.

³⁰⁸ Mizzî, *Tehzîb*, 31/284.

³⁰⁹ Ukaylî, *Kitâbu'd-Duafâ*, 4/399; İbn Adî, *Du'afa*, 9/50; Dumeynî, *Tedlîs*, 445.

³¹⁰ Dumeynî, *Tedlîs*, 446.

Bu mertebede sekiz tanesi İbn Hacer'in eserinde olmak üzere toplam on tane râvi zikredilmiştir. İtham edilen râvilerden iki tanesi zayıf, bir tanesi yalancılıkla itham edilmiş geri kalanlar ise ihtilaf olmakla birlikte tevsik edilmiştir. Ayrıca mezkûr râvilerden bir kısmının sağlam olmalarına rağmen sırf itikâdî görüşlerinden ötürü tenkid edildikleri görülmüştür. Yine bu mertebede zikredilen bazı râvilerin fazla tedlîs yapmakla bilinmediği ve aslında bu mertebede yer almamaları gerektiği ileri sürülmüştür.

DEĞERLENDİRME

Yaptığımız tetkikler neticesinde mezkûr kaynaklarda en fazla Kûfeli müdellislerin zikredildiği görülmüştür. Bu ise Hâkim'in ifade ettiği gibi Kûfe'nin en fazla tedlîs yapılan şehir olduğu tezini teyit etmektedir. İbn Hacer'in eserinde zikrettiği yüz elli iki râvînin kırk dördü Kûfeli olup eserde yer alan tüm râvilerin yaklaşık olarak $\frac{1}{4}$ 'üne tekabül etmektedir. Diğer eserlerdeki râvileri ilave ettiğimizde bu sayı elli dörde çıkmaktadır. Bu ise en fazla müdellisi ihtiva eden ed-Dümeynî'nin eserinde yer alan 200 müdellisin $\frac{1}{4}$ 'üne denk gelmektedir. Ancak ricâl kaynaklarında yer alan binlerce Kûfeli râviyle kıyasladığımızda bu sayının çok önemli olmadığı düşünülmektedir.

Yaptığımız araştırma sonucunda Kûfeli müdellislerin ekseriyetinin hadis rivâyetine ehil görüldükleri anlaşılmaktadır. Sözgelimi ilk üç mertebede yer alan râvilerin tamamı tevsik edilirken, dördüncü mertebede zikredilen üç râviden ikisi, beşinci mertebede yer alan on taneden yedisi ihtilaf olmakla birlikte tevsik edilmişlerdir. Ayrıca zayıf olarak itham edilen bazı râvilerin cerh edilmelerinde tedlîs yapmalarından ziyade itikâdî görüşlerinin etkili olduğu tahmin edilmektedir.

Diğer taraftan tedlîs yapmakla itham edilen râvilerin bir kısmının aslında tedlîsden ziyade irsâl yaptıkları veya ihtilâta uğradıkları görülmektedir. Bu ise ıstılahların yaygınlaşmadığı dönemlerde tedlîsin irsâl ile aynı anlamda kullanıldığını göstermektedir. Nitekim sonraki dönem bazı âlimleri tarafından tedlîs yapmakla itham bir râvi, aynı şekilde başka münekkidlerce irsâl yapmakla itham edilmiştir. Ayrıca ihtilâta uğrayan bazı râvilerin muhtemelen rahatsızlık sonrası naklettikleri rivâyetleri de tedlîs olarak değerlendirilmiştir.

Kanaatimizce Kûfe'de tedlîsin yaygın olmasına yol açan sebepler olarak isnâd faaliyetlerinin yaygınlaşmaması, ıstılahlaşmanın olgunlaşmaması, bazı âlimlerin isnaddan ziyade metinle ilgilenmesi, âli isnad elde etmek istemeleri, itikâdî/siyasî etkenler ile rivâyetlere kendilerine has metodlarını tatbik etmeleri sayılabilir. Dolayısıyla bu dönemde tedlîs yoluyla hadis nakleden Kûfelilerin bu yola tevessül etmelerinin art niyetten ziyade o dönemlerde böyle bir kusurun göndemde olmadığı söylenilebilir. Nitekim bazı râvilerin elde ettikleri rivâyetler için farklı sığa kullanmaya ehemmiyet göstermeleri veya kendilerine rivâyeti nakledenin sorulması üzerine senede yer alan râvileri beyan etmeleri bunu teyit etmektedir.

SONUÇ

Bu araştırma, müdellisleri konu edinen eserlerde zikredilen râvilerin büyük bir kısmının Kûfeli olduğunu göstermektedir. Ele aldığımız Kûfeli müdellisler, İbn Hacer'in tasnifine göre on tanesi birinci mertebede, on beş tanesi ikinci mertebede, on altı tanesi üçüncü mertebede, üç tanesi dördüncü mertebede, on tanesi ise beşinci mertebede yer almaktadır. Mezkûr râvilerden bir tanesi yalancı, dört tanesi zayıf olarak nitelendirilmekte, geri kalanlarının ise bir kısmı muhtelifün fih olmakla birlikte hadis rivâyetinde tevsik edildikleri görülmektedir. Yine bu râvilerden üç tanesi hariç geri kalanların rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de yer almaktadır. Böyle bir

bilgiye sahip olunması bu râviler kanalıyla gelen rivâyetlere değer atfetmektedir. Dolayısıyla müdellis râvilerin naklettiği rivâyetlerin toptancı bir şekilde reddedilmesi yerine temkinli yaklaşılarak araştırılmasında ve sonucuna göre zann-ı galip olanın tercih edilmesinde fayda olacağı kanısındayız.

Sonuç olarak Kûfeli müdellislerin kahir ekseriyeti tevsik edilmiş, onlar vasıtasıyla gelen rivâyetler muhaddisler arasında hüsn-ü kabul görmüş ve başta Kütüb-i Sitte olmak üzere hadis kaynaklarında zikredilmiştir. Bu durum Kûfeli müdellislerin birçoğunun vasıtasıyla gelen rivâyetlerle ilgili ön yargılı davranmadan, araştırmalar neticesinde hüccet olarak kullanılmasında bir beis olmadığını söylemeyi mümkün kılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Alâî, Ebû Saîd Selâhaddîn Halîl b. Keykeldî. *Camîu't-tahsîl fi ahkâmî'l-merâsil*. Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1986.
- Alâî, Ebû Saîd Selâhaddîn Halîl b. Keykeldî. *Kitâbu'l-muhtelitîn*. Thk. Rıfat Fevzî Abdülmuttalib-Ali Abdülbasit Mezîd. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî 1996.
- Aşikkutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkîdi*. İstanbul: İFAV, 1997.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Futûhu'l-buldân*. Thk. Abdullâh Enis et-Tübbâ- Ömer Enis et-Tübbâ. Beyrut: Mevsua'tü'l-Me'arif, 1987.
- Dümeynî, Misfir bin Ğurmullah. *et-Tedlîsü fi'l-hadîs hakikatuhû ve aksâmuhû ve ahkâmuhû ve merâtibuhû ve'l-mevsûfûne bih*. Riyad: y.y., 1992.
- Erul, Bünyamin. "Tedlîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/262-264. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Halebî, Sıbt İbn el-'Acemî eş-Şâfiî. *et-Tebyîn li esmâi'l-müdellisîn*. Thk. Yahya Şefik. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- Hamevî, Yakût b. Abdullah. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrût: Dâru Sadr, 1988.
- Haîfîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Haîfîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- İrâkî, Ahmed b. Abdurrahîm b. Huseyn Ebû Zur'a Veliyuddîn. *Kitâbü'l-müdellisîn*. Thk. Re'fet Fevzî Abdülmuttalîb-Nâfiz Hüseyin Hammâd. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1995.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Curcânî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. Thk. Adil Ahmed-Alî Muhammed. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman er-Râzî. *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1953.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed. *Ta'rîfu ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfûne bi't-tedlîs*, thk. Âsım b. Abdullâh el-Karyûtî. Ammân: Mektebetü'l-Menâr, 1983.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed. *Takrîbu't-Tehzîb*. Thk. Âdil Mürsîd. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1999.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Târîhü İbn Haldûn*. Thk. Halil Şehâde - Süheyl Zukkâr. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2000.
- İbn Maîn, Ebu Zekeriyâ Yahyâ. *Kitâbu't-târih*. Thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf. 4 Cilt. Mekke: y.y., 1979.

İbn Sa'd, Muhammed b. Muni'. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. Thk. Alî Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.

İbn Hibbân el-Büstî, Muhammed. *Kitabü's-sikât*. Thk. Muhammed Abdu'l-Mu'id Hân. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973.

İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdullah. *Ma'rifetü's-sikât*. Thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Kâhire: Matba'tu'l-Medîne, 1984.

Kahraman, Hüseyin. *Kûfe'de Hadis*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. ez-Zekî. *Tehzîbu'l-Kemal fî esmai'r-ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1983.

Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *Tesmiyetü Meşâyihî Ebî Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali. Ellezîne semî'a minhum ve zikrû'l-müde'llisîn*. Thk. Şerîf Hâtim b. Ârif el-Avnî. Mekte: Dâru'l-Âlem, 1423.

Neysâbü'rî, Muhammed b. Abdullâh b. Hâkim. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*. Thk. Ma'zem Hüseyin. Beyrut: Dâru İhyai'l-'Ulûm, 1977.

Özdemir, Veysel. *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl*, Ankara: İlahiyât, 2014.

Özdemir, Veysel. "Kûfe'de İrsâl ve Tedlîsin Çok Olmasının Gerekçeleri Üzerine". *HADITH / 3* (Şubat 2020): 7-35.

Özdemir, Veysel. "Ebû Hureyre'ye Yöneltilen Tedlîs İsnâdı Bağlamında Sahâbe Zamanında Tedlîsin İmkân ya da İmkânsızlığı" *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sabâbe-II -Sahâbe ve Rivâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzakereler*. 297-324, 2016.

Sandıkçı, Kemal. *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadîs*. Ankara: DİB, 1991.

Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Muhammed. *Esmâü'l-müde'llisîn*. Thk. Mahmud Muhammed Mahmud Hasen Ensâr. Beyrut: Dâru Cil, 1992.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt, Kahire: Daru'l-Me'arif, 1967.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd. *Kitâbü'd-duafâi'l-kebîr*. Thk. Abdulmut'î Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. 4 Cilt. Thk. Alî Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1988.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

ENSÂR'IN İKTİDAR TALEPLERİNİN REDDİ BAĞLAMINDA HİLÂFETİN KUREYŞİLİĞİ PROBLEMATİĞİ

The Problem Of Qureyshī Leadership: Rejection Of The Demand Of Anşār

Abdulhalim OFLAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Iğdır University Faculty of Theology, Department of Islamic History

Iğdır, Turkey

aoflaz74@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9921-5444

DOI: 10.34085/buifd.697999

Öz

Asya, Afrika ve Avrupa kıtalarının kesişme noktasında yer alan Arabistan yarımadasının güney ve kuzey kesimlerinde irili ufaklı bazı devletlerin teşekkülü bilinse de Orta Arabistan denilen Hicaz bölgesinde tarih boyunca güçlü bir merkezî yönetim ve siyasî birlik kurulamamıştır. İlk defa Hz. Peygamber'in, kabilecilik anlayışı yerine ümmetçilik fikrini yerleştirmesiyle bu bölge devletleşme süreci yaşamaya başlamıştır. Ancak Resûlullah'ın vefatının ardından onun kurmuş olduğu siyasî birliğin kimin liderliğinde ve hangi yönetim modeliyle sürdürüleceği hususunda ihtilaflar yaşanmıştır. Çünkü ne Hz. Peygamber ne de Kur'ân, Peygamber sonrası için herhangi bir isim ve yönetim modeli zikretmiştir. Bu çalışmada ilk dönemdeki bu ihtilafların Ensâr ile bağlantılı kısmı üzerinde durulacaktır. Özellikle Sakîfe ve Harre olayları bağlamında Ensâr'ın iktidardan uzaklaştırılmalarında *Hilâfetin Kureyşliliği* argümanının kullanılıp kullanılmadığı irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Ensâr, Kureyş, Hilâfet, Sa'd b. Ubâde, Abdullah b. Hanzale.

Abstract

Throughout the history, North and South part of Arabia which is located intersection point of Asia, Africa and Europe was controlled by powerful or weak governments, but Hicaz region of Arabia did not experience a strong central management and political unification. For the first time, the region experienced process of the state idea depending on prioritization of *umma* concept over tribalism by Prophet Muḥammad. After the death of Prophet Muḥammad, the debates were arisen over the leadership of political unity and governmental model of the newly established state. The reason of debates was that neither Prophet nor Qur'an did not make any statement or appoint a person concerning these issues. In this study, this debates in the first period of caliphate will be dwelt on connect with Anşār. Especially in the context of Saqîfa and al-Ḥarra events, it will be studied whether used or not the argument of "Imams are from the Quraish" in the matter of removed of Anşār from the government.

Keywords: Anşār, Quraish, Caliphate, Sa'd b. 'Ubâda, 'Abdallâh b. Ḥanzala.

GİRİŞ

İslâm öncesi Arapları tarih boyunca büyük devletlere sahip olamamışlardır. Güney ve Kuzey Arabistan'da irili-ufaklı bazı devletler/krallıklar kurulmuş olsa da bunlar, komşu güçlü devletlerin uyduları olmaktan öteye geçememişlerdir. Kral tarafından yönetilen bu devletlerde siyasî teşkilat mutlakiyet esasına dayalıydı. Veraset sisteminin hâkim olduğu bu devletlerde krallık babadan oğula veya kardeşe geçerdi. Orta Arabistan dediğimiz Hicaz bölgesinde ise güçlü bir merkezî yönetimden ziyade kabile gelenekleri hâkimdi. Diğer çöl kavimleri gibi bu Arap toplumunun da ayırıcı özellikleri arasında kabilevî yaşam tarzı ve bunun tabii sonucu

olarak ortaya çıkan asabiyet anlayışı gelmekteydi. Ancak tebliğ ettiği din için bütüncül bir otorite ve devlet anlayışını öngören Hz. Peygamber'in çabalarıyla Hicaz bölgesinde kabile taassubu bitirilmiş veya en azından bu anlayışın üstü küllenmişti. Çünkü İslâm'ın öngördüğü ümmetçi anlayış ile kabilecilik anlayışının doğurduğu asabiyet anlayışı taban tabana zıttı. Bu sebeple Resûlullah'ın gayretleriyle Müslümanlar, kabilecilik anlayışından kaynaklanan birçok problem ve farklılıklarını bir kenara bırakarak İslâm'ın birleştirici şemsiyesi altında bir araya gelmişlerdi. Ne var ki Hz. Peygamber, kendisinden sonrası için ismen herhangi bir halef belirlemediği gibi¹ *Meclisü's-Şüyûh* benzeri bir karar mercii de kurmamıştı. Dolayısıyla kendisinden sonra yönetime gelecek idarecinin tayinini ve seçimini kurallara bağlamamıştı. Ayrıca veliaht tayin etme fikri de bu dönemde Hicaz Araplarına yabancıydı.² Dolayısıyla Resûlullah'ın vefatı zamanında, evliliklerinden doğan ve küçük yaşlarda vefat eden üç erkek çocuğu hayatta olmuş olsaydılar da devlet başkanlığı görevi tevarüs yoluyla onlara geçmeyecekti. Çünkü her kabilenin bağımsız hareket ettiği bu bölgede yönetim prensip olarak irsî olmayıp daha çok asabiyet, nüfuz ve yaşa dayanmaktaydı. Yani nüfuzlu ve yaşça olgun olan kişi kabile reisliğine seçilmekteydi. Bütün bunlar Hz. Peygamber'in vefatından sonra genç İslâm devletini yönetim kriziyle karşı karşıya bırakmış, İslâm toplumunun ihtiyaç duyduğu yeni lider arayışının, Müslümanları Peygamber öncesi döneme döndürme ihtimali belirmişti. Böylece Müslümanlar, peygambersiz döneme başkanlık kriziyle girmişlerdi. Ayrıca siyasî anlamda boyun eğmiş olsalar da tam anlamıyla iman etmemiş olan birçok bedevî Arap kabilesinin de³ bu lider boşluğundan yararlanmaları ve düzeni bozmaları ihtimali belirdi. Bu gibi sebeplerle Hz. Peygamber'in cenazesi henüz defnedilmeden İslâm'ın öngördüğü ideal toplum örneğini teşkil eden sahabe topluluğu başkan seçim işine giriştiler. Said b. Zeyd'in (ö. 51/671 [?]) ifadesiyle bu topluluk, bir gün bile başsız kalmaya tahammül edemedi. Çünkü İslâm birliğinin dağılma tehlikesi belirmişti.⁴ Nitekim Hz. Peygamber'in naaşı henüz yerdeyken Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Ebû Ubeyde b. Cerrâh'a (ö. 18/639) "elini uzat, sana beyat edeyim" dediğini,⁵ Ensâr'ın da Muhâcirlere danışma gereği duymadan Sakîfe'de toplanıp Sa'd b. Ubâde'ye (ö. 14/635 [?]) beyat etmeye niyetlendiklerini görmekteyiz.

İslâm dünyasında ve ülkemizde bugüne kadar *hilâfetin Kureyşliliği* meselesi hususunda çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada ise Sakîfe ve Harre olayları bağlamında Ensâr'ın ilk dönemde iktidardan uzaklaştırılmalarında kullanılan dinî ve siyasî argümanlar konu edinelecektir. Özellikle hilâfetin Kureyş'in tekeline geçmesini sağlayan en önemli dinî argüman olan "imamlar Kureyş'tendir"⁶ rivayeti üzerinde yapılan çalışmalar göz önünde bulundurularak bu rivayetin Sakîfe toplantısında dile getirilip getirilmediği, Harre'de de dikkate alınıp alınmadığı üzerinde durulacaktır.

¹ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahih*, (Beyrut: Dâru'l-garb el-İslâmî, 1998), Fiten, 48.

² Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı D. Yıldız, 5. bs. (İstanbul: Ağaç Kitapevi Yayınları, 2009), 72-73.

³ Hucurât, 49/14.

⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihu't-Taberî*, 2. bs., tahk. Muhammed Ebûl-Fadl İbrâhîm, (Kahire: Dâru'l-maârif, tsz.), 3: 207; İzzeddîn Ali b. Muhammed b. el-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, tahk. Ebu'l-Fidâ Abdullah, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987), 2: 194.

⁵ Muhammed b. Sa'd ez-Zühri, *Kitabü't-tabakâti'l-kübrâ*, tahk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 2001), 3: 166; Ahmed b. Yahya el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, tahk. Muhammed Hamidullah, (Beyrut: Dâru'l-ma'ârif, tsz.), 1: 579.

⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, tahk. Şuayb el-Arnâvûd-Âdil Mürşid, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997), 20: 249, 33:21.

1. Sa'd b. Ubâde'nin İktidar Talebinin Başarısızlıkla Sonuçlanmasında Hilâfetin Kureyşliliği Argümanının Etkisi

Dinî-siyasî liderlik portresine sahip olan Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun dinî liderlik/peygamberlik haricindeki görevlerini tevarüs edecek olan kurum için kullanılan *hilâfet* kavramı, sözlükte '*birinin ardından gelmek, onun yerine geçmek*⁷ ve onun görevini üstlenerek onun adına tasarruflarda bulunmak' anlamlarına gelmektedir.⁸ Terim olarak ise '*dini korumak ve dünya işlerini düzene koymak hususunda nübüvete halef olmaktır*,⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. Kısaca *hilâfet* İslâm devlet başkanlığı kurumudur. Bu kurumun başında bulunan kimseye de *halife* denilmektedir.

Hz. Peygamber, yerine kimseyi bırakmadan vefat edince ve yine Kur'ân ve sünnette hükümet şekli ve rejim ile ilgili bir netlik de bulunmayınca dönemin Müslümanları Resûlullah'ın tesis ettiği yönetim sistemini bir devlet mekanizması içinde yaşatmaya karar verdiler ve görünüş itibarıyla Hz. Peygamber'in fonksiyonlarını sürdürebilmek için hilâfet modeline başvurular.¹⁰ Böylece Hz. Peygamber'in vefatından sonra siyasal bir kurum olarak ortaya çıkan hilâfet, İslâm tarihi boyunca Müslümanların yegâne yönetim modeli olarak algılsa da doğrusu sadece güce dayalı beşerî-siyasî bir sistemden ibarettir.

Hz. Muhammed'in biri *nübüvvet*, diğeri de *velâyet* olmak üzere iki görevi bulunmaktaydı. *Nübüvvet* görevi onun vefatıyla birlikte son bulmuş, devlet yönetmek demek olan *velâyet* görevi ise devam etmiştir.¹¹ Resûlullah'ın *velâyet* görevini tevarüs edecek olan başkanlık/hilâfet kurumu için sahabenin çok yoğun talepte bulunduğunu görmekteyiz. Sahabe de olsalar insan fıtratına has bir özellik olan iktidara gelmek ve hâkimiyet kurmak isteği ilk dönemde onlar arasında ciddi tartışmalara sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda hilâfete ilk ciddi taliplerin Ensâr olduğunu görmekteyiz. Zira onlar nimet-külfet ilişkisi çerçevesinde konuyu değerlendirip hilâfette önceliğin kendilerinin olması gerektiğini düşünmekteydiler.¹² Bu sebeple Hz. Peygamber'in naaşı henüz yerdeyken ve ashab onun techiziyle uğraşırken Ensâr topluluğu Benî Sâide Sakîfesi'nde¹³ toplanıp bütün Müslümanları ilgilendiren hilâfet konusunu kendi aralarında tartışmaya başladılar. Aslında bu acele bize Ensâr'ın henüz Hz. Peygamber hayattayken aralarında hilâfet işini müzakere ettiklerini göstermektedir.¹⁴

Bu konuda çok aceleci davranan Ensâr'ın söz konusu liderlik görevine getirebilecekleri iki adayları vardı: Sa'd b. Muaz (ö. 5/627) ve Sa'd b. Ubâde. Bu ikisi Ensâr'ın, başkanlık/hilâfet için

⁷ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Halife maddesi, (Beyrut: Dâr-ı sâdır yayınları, 1990), 9: 82.

⁸ Detaylı bilgi için bk. Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed Seyyid Keylanî, Hlf maddesi, (Beyrut: Dârü'l-marife yayınları, tsz.), 156.

⁹ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Maverdî, *Kitabü'l-ahkâmî's-sultâniyye ve'l-vilâyâti'd-diniyye*, tahk. Ahmed Mübarek el-Bağdadî, (Kuveyt: Dâr-ı İbn Kuteybe yayınları, 1989), 3.

¹⁰ Numan Durak Aksoy, "Tarihsel Bakımdan Halifelik", *Hikmet Yurdu*, 3 (2009): 216.

¹¹ Cahit Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 3. bs. (İstanbul: MÜİFV yayınları, 2010), 87.

¹² Mehmet Atalan, "Hz. Muhammed'in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2 (2004): 60.

¹³ Sakîfe, insanların altında gölgelendikleri çardak demektir. Şihabüddîn Ebû Abdullah Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrut: Dâr-ı sâdır, 1977), 3: 228-229.

¹⁴ Muhammed Hüseyin Heykel, *Hayatu Muhammed*, (Kahire: Dârü'l-maârif, 2001), 509; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâriciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (1975): 221.

içlerinden çıkarabilecekleri denk iki adaydı. Ancak Hendek Savaşı'nın hemen ardından Sa'd b. Muaz'ın şehit olması Medine liderliği hakkının bir diğer kabile olan Hazrec kabilesinin başkanı Sa'd b. Ubâde'ye geçmesini netice vermişti.¹⁵ Liderlik için tek aday olarak kalan Sa'd, hasta olmasına rağmen Sakîfe'deki toplantıya katıldı. Orada Ensâr'ı hilâfete sınıksız sarılmaya davet eden şu konuşmayı yaptı:

“Ey Ensâr topluluğu! Sizin dinde öncülüğünüz ve hiçbir Arap kabilesine nasip olmayan üstünlüğünüz vardır. Hz. Muhammed, kavminin içinde on küsur yıl kalıp onları Rahmân'a kulluk etmeye, O'na şirk koşmamaya ve putları terk etmeye çağırdı. Kavminden sadece birkaç kişi kendisine iman etti. Onlar da ne Peygamber'i korumaya ne onun dinini yüceltmeye ne de kendilerini etkileyecek bir azabı defetmeye güç yetirebildiler. Nihâyet Allah sizi üstün kılmak isteyince saygınlığı size doğru sürüp sizi nimeti ile özel kıldı. Sizi Allah'a ve Resûlü'ne iman etmek, onu ve ashabını korumak, dinini yüceltmek ve onun düşmanıya savaşmakla şereflendirdi. Böylece siz, onun düşmanlarına karşı insanların en çetini ve herkesten en sert olanları oldunuz. Sonunda Araplar, isteyerek ya da istemeyerek kendilerine Allah'ın emrine göre çekidüzen verdiler ve uzaktakiler dahi gerek isteyerek gerekse de zorunlu olarak boyun eğdiler. Öyle ki Allah sizin vasitanızla yeryüzünü Resûlü'ne boyun eğdirdi ve kılıçlarınız aracılığıyla Araplar ona boyun eğdiler. O, sizden razı bir şekilde ruhunu teslim etti. Siz onun göz aydınlığıydınız. Bu sebeple bu hilâfet işine sıkıca tutunun. Çünkü o, başkalarından daha çok sizin hakkınızdır.”¹⁶

Sa'd'ın bu konuşmasından Hz. Peygamber'in İslâmiyeti yaymak için ve yine Mekkelilerin zulmünden kaçış yeri olarak Medine'yi tercih etmesi, Medinelilerin onun davasına sahip çıkarak bütün Araplara boyun eğdirmiş olmaları gibi nedenlerle hilâfet görevinin Medinelilerin hakkı olduğunu düşündüğünü görmekteyiz. Ayrıca Hz. Peygamber ile birlikte zorunlu olarak Mekke'den ayrılmış olan Muhâcirlerin artık anayurtlarına dönmelerinin önünde herhangi bir engel de yoktu. Çünkü Mekke İslâm'ı kabul etmişti. Yine olay Medine'de yaşanmaktaydı. Dolayısıyla bu göreve Medine ileri gelenlerinden birisinin getirilmesi gerekirdi. Yine Medinelilerin bu göreve getirilmeleri önünde de herhangi bir engel yoktu. Nitekim Resûlullah'ın onlar için sarf ettiği çok sayıda övücü sözü mevcuttu.¹⁷

Muhâcirlerin hilâfette hak talep etmelerinden çekinen, bu sebeple de sınırlı sayıda kimselerin katılımıyla Sakîfe'de toplanarak aceleyle bu hilâfet işini sonuçlandırmak isteyen Ensâr, ilk darbeyi kabiledaşlarından aldılar. Büyük bir ihtimalle onların bu aceleci yaklaşımlarından hilâfeti bir oldubittiye getirmeye çalıştıklarını düşünen, bu yüzden de yapılanlardan razı olmayan ve liderliğin Muhâcirlerin hakkı olduğuna kani olan veya kendi akrabalarını kıskanan Ensâr'dan bazı kimseler bu toplantıyı Muhâcirlere bildirdiler. Böylece olaydan haberdar olan Muhâcirlerin önde gelenlerinden Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer ve

¹⁵ Cem Zorlu, *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*, (İstanbul: İz yayıncılık, 2014), 104.

¹⁶ Taberî, *Tarih*, 3: 218.

¹⁷ Bu sözler için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, (Kahire: el-Matbaatu's-selefiye, 1400), Menâkibu'l-Ensâr, 1-11; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, (Riyad: Beytu'l-efkâr ed-düveliyeye, 1998), Fedâil, 43, 44.

Ebû Ubeyde b. Cerrâh derhal toplantı yerine gittiler.¹⁸ Bunlar Sakîfe'ye vardıklarında Sa'd'ın sözcüsü ayağa kalkıp Allâh'a hamd ü sena ettikten sonra şunları söyledi:¹⁹

“İmdî biz Allah'ın dininin Ensâr'ıyız ve İslâm'ın öncü süvarileriyiz. Siz Muhâcirler ise bizden bir topluluksunuz. Bizi köklerimizden koparmak ve idareyi bizden gasp etmek isteyen sizden bir topluluk koşa koşa buraya gelmiştir.”

Bu sözler üzerine Hz. Ebû Bekir, söz alarak şöyle dedi:

“... Bahsettiğiniz iyiliğe hakikaten ehilsiniz. Fakat Araplar, bu iş (emîrlik) için sadece bu Kureyş topluluğuna razı olur. Çünkü Kureyşliler hem yurt hem de neseb itibarıyla Arapların en asilleridir. Bu sebeple sizin için şu ikisini uygun görüyorum. (O esnada Hz. Ömer ile Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın arasında bulunuyordu. İkisinin elini kaldırarak) Bu ikisinden istediğinize beyat edin.”

Hz. Ömer de Hz. Ebû Ubeyde de bundan imtina ettiler. Ne var ki Hz. Ebû Bekir'in bu çıkışı görüşmelerde önemli bir dönüm noktası oldu. Artık Sa'd'ın adaylığı ikinci plana itildi, Sakîfe'dekiler Muhâcirlere yoğunlaştılar. Ancak hilâfetin ellerinden kayıp gittiğini gören Ensâr'dan bazı isimler son çare olarak sert ve tehditvarî bir üslup kullanarak iktidarın kendi hakları olduğunu savundular, bu sebeple de Ensâr'ı direnç göstermeye çağırdılar.²⁰ Ne var ki Beşir b. Sa'd (ö. 12/633) ve Usayd b. Hudayr (ö. 20/641) gibi bazı Ensâr önde gelenleri Kureyş'e destek açıklamaları yapıp hilâfetin onların hakkı olduğunu söylemeleriyle direniş çağrısı yapanların dirençleri kırıldı ve önce orada bulunan Muhâcirler, sonra da -Sa'd b. Ubade hariç- Ensâr'ın tamamının beyat etmesiyle Hz. Ebû Bekir halife seçildi.²¹ Böylece Ensâr'ın yol açmak üzere oldukları yönetim krizi Muhâcir ileri gelenlerinin kararlı tutumuyla atlatıldı. Ensâr'ın buradaki yaklaşımlarından onların bu görevi dar bir çerçevede, muhtemelen Medine'ye ait boş bir kadronun doldurulması olarak düşündüklerini görmekteyiz. Muhâcirler ise farklı bir yaklaşım içindeydiler. Onlar, Peygamber merkezli ve İslâm'ın evrenselliğini ön planda tutacak şekilde Medine dışındaki Müslümanların da hesaba katılmaları gerektiğini düşünmekteydiler. Bunun için de Hz. Peygamber'in peygamberlik dışındaki görevlerini hakkıyla yürütecek ehil birisinin bu göreve atanması gerekirdi. Aslında Sakîfe'de İslâm'ın Peygamber sonrası rotası çizilmekteydi. Ya Medinelilerin liderliğinde İslâm yerel bir güç olarak Medine'ye hapsedilecekti ya da Muhâcirlerin liderliğinde bütün dünyaya açılacaktı.²²

Doğrusu hem toplantının aceleye getirilmesi hem de Medine ileri gelenlerinin konuşmalarında sıkça liderliğin kendi hakları olduğunu ısrarla vurgulamaları ve buna gerekçeler getirmeleri Sa'd b. Ubâde'nin seçimi hususunda Ensâr'ın düşüncelerinin net olmadığını göstermektedir.²³ Yine yüzyılı aşkın bir süredir birbirleriyle savaş halinde olan Ensâr'ın Evs ve Hazrec kollarının birbirlerinin liderliğine rıza göstermeleri düşünülemezdi. Nitekim iki Evslinin Muhâcirleri Sakîfe toplantısından haberdar ederek Hazrec adayının baskın

¹⁸ Muhammed b. İshâk, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, tahk. Ahmed Ferid el-Mezidî, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004), 2: 717; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, tahk. Mustafa es-Sekkâ vd., (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs el-arabî, tsz.), 4: 310.

¹⁹ Taberî, *Tarih*, 3: 220-221; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 192-193.

²⁰ Bu tartışmalar için bk. Taberî, *Tarih*, 3: 220-221; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 192-193.

²¹ İbn İshâk, *es-Sîre*, 716-717; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4: 309-310.

²² Nizamettin Parlak, “Sakîfe'deki Halife Adayları”, *İstem*, 19 (2012): 122, 126.

²³ Parlak, “Sakîfe'deki Halife Adayları”, 123.

seçimle liderliği ele geçirme düşüncesini bertaraf etmesi ve yine Sakîfe toplantısı esnasında Evs kabilesinin lideri Usayd b. Hudayr'ın Hazrecilerin liderliği ele almaları karşısındaki endişesini dile getirmesi bunu göstermektedir.²⁴ Doğrusu Hazrec önde gelenleri arasında da çekememezlik vardı. Nitekim Hazrec ileri gelenlerinden Beşir b. Sa'd'ın, amcasının oğlu Sa'd b. Ubâde'yi kıskanarak rakip adayı desteklemesi²⁵ Ensâr'ın direncini tamamen kırmıştı. Böylece Ensâr'ın kurmak üzere oldukları Sa'd b. Ubâde yönetimi, bizzat yine kendilerinden birileri tarafından engellenmişti.

İlk dönem İslâm tarihi kaynaklarında detaylı bir şekilde anlatılan Sakîfe toplantısı ve bu toplantıda yaşanan tartışmalar kısaca yukarıda anlatıldığı şekildedir. Ancak hilâfetin kendilerinde kalması için çok arzulu olan Ensâr'ın bu taleplerinden bu kadar kolay vazgeçmelerinde yukarıda anlatılan sebeplerin yeterli olduğunu düşünenler olduğu gibi bunların yanı sıra farklı sebeplerin de olması gerektiğini ileri sürerek bu toplantıda “الأئمة من قريش / imamlar Kureyş'ten'dir” hadisinin söylendiğini ve Ensâr'ın bunun üzerine hilâfet taleplerinden vazgeçtiklerini iddia edenler de vardır. Hakikaten İslâm tarihi boyunca mezkûr hadis ve bu hadisin Sakîfe toplantısında zikredilip edilmediği hususu çerçevesinde tartışmalar hiç eksik olmamıştır. Sakîfe hadisesini konu edinen İbn İshâk'ın (ö. 151/768) *es-Sîre*, İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîre* ve Taberî'nin (ö. 310/923) *Tarih'i* gibi bir kısım ilk dönem İslâm tarihi kaynaklarında bu hadisten bahsedilmezken Vâkıdî'nin (ö. 207/823) *er-Ridde'si*²⁶ ile Belâzurî'nin (ö.279/892-93) *Ensâbu'l-eşrâf*'inde²⁷ bu hadisin Sakîfe toplantısında zikredildiği ve bunun görüşmelerde dönüm noktası teşkil ettiği bilgisi yer almaktadır. Ancak Ensâr'ın son âna kadar iktidarı kovalamaları, Sakîfe toplantısının seyri içinde bu hadisin gündeme gelmediğini göstermektedir. Zira Sakîfe'deki seçim tartışmalarına baktığımızda Ensâr'ın son âna kadar hilâfetin kendilerinde kalması için mücadelelerini sürdürdüklerini; bu makamın kendilerine bırakılmayacağını gördüklerinde de ikili halife teklifinde bulduklarını görmekteyiz. Şayet “İmamlar Kureyş'tendir”, hadisi sonraki dönemlerde anlaşıldığı şekilde anlaşılmış ve o toplantıda zikredilmiş olsaydı Ensâr'ın hilâfet tartışmalarından vazgeçmeleri gerekirdi. Aksi iddia edildiğinde Ensâr'ın Hz. Peygamber'in kesin emrine rağmen bu işi kovaladıkları ve canlarından, mallarından daha çok sevdikleri Resûlullah'ın emrine muhalefet ettikleri sonucu ortaya çıkar ki bunu Ensâr için düşünmek sadece bir bühtandır. Yine Hz. Ömer'in, halifeliği döneminde Hz. Ebû Bekir'in halifelğe gelmesinin bir oldubittiye getirildiği iddiası üzerine minbere çıkıp bir konuşma yaptığı ve o konuşmasında süreci detaylı bir şekilde anlattığı tarihî kayıtlarda mevcuttur. Hz. Ömer o konuşmasının sonlarında şu tespiti yapmaktadır:

“Vallâhi, o dönem, içinde bulunduğumuz durumda, Ebû Bekir'e beyat etmekten daha güçlüsü, daha güzeli yoktu. Doğrusu o gün beyat gerçekleşmeden Sakîfe'den ayrılmış olsaydık, bizim ayrılmamızdan sonra Ensâr'ın kendilerinden birisine beyat edeceklerinden korktuk. Bu durumda da ya onlara istemeyerek beyat edecektik veya muhalefet edecektik. Her halükarda bozgunculuk olurdu.”²⁸

²⁴ Taberî, *Tarih*, 3: 221-222; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 194.

²⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, tahk. Ali Şîrî, (Beyrut: Dârü'l-advâ', 1990), 2: 25-26.

²⁶ Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî, *Kitâbü'r-Ridde*, tahk. Yahyâ el-Cebbûrî, (Beyrut: Dâru'l-garb el-İslâmî, 1990), 41.

²⁷ Belâzurî, *Ensâb*, 1: 582.

²⁸ Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musanâf*, tahk. Habibürrahman el-A'zamî, (Beyrut: Mektebetü'l-

Hız. Ömer'in bu sözlerinden o gün beyat gerçekleşmeden Muhâcirlerin Sakîfe'den ayrılmaları durumunda Ensâr'ın kendi içlerinden birisine, yani Kureyşli olmayan birisine halife olarak beyat edecekleri sonucu çıkmaktadır ki bu da söz konusu hadisin toplantı esnasında zikredilmediğini göstermektedir.²⁹ Ayrıca Hız. Ebû Bekir'in, ölüm döşegindeyken kendisine uğrayan Abdurrahmân b. Avf'a (ö. 32/652) hayıflandığı bazı hususları anlattığını ve o hususlar arasında Hız. Peygamber'e *Ensâr'ın hilâfette hak sahibi olup olmadıklarını sormak istemesinin de bulunduğunu* görmekteyiz.³⁰ Yine Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-12) gelen rivayete göre Hız. Ebû Bekir'e umumi beyat yapılmadan hemen önce Hız. Ömer'in bir konuşma yaptığı ve o konuşmasında bir önceki gün Sakîfe'de *hilâfetin Kureyş'in hakkı olduğuna dair sarf ettiği sözlerinin Kur'ânî bir emre veya Resûlullah'ın herhangi bir tavsiyesine dayanmadığını, o sözlerin sadece kendi görüşü olduğunu belirttiği* görülmektedir.³¹ Bütün bunlar ilgili hadisin Sakîfe toplantısında zikredilmediğinin kanıtıdır. Zaten İbn Hişâm ve Taberî gibi ilk dönem İslâm tarihi kaynaklarında böyle bir kaydın olmaması ve yine Sa'd b. Ubâde'nin: "Ben asla Kureyş'li birisine beyat etmem," diyerek³² vefat edinceye kadar Kureyş'ten seçilen Hâlîfe'nin, dolayısıyla Kureyş'in hâkimiyetine boyun eğmemesi gibi hususlar da bu görüşü teyit eden delillerdendir.

Aslında Sakîfe toplantısında Hız. Ebû Bekir'in hilâfetine işaret edecek herhangi bir nass veya işareten ziyade birtakım meziyetleri nedeniyle onun ismi üzerinde toplumun ittifakının sağlandığını görmekteyiz.

Hız. Peygamber'in vefatıyla birlikte yönetim kriziyle karşılaşan Müslümanlar, temel kaynaklar olan Kur'ân ve sünnette bununla ilgili sarahaten veya gizli herhangi bir ifade bulamayınca Arap kabile şeyhlerinin seçimindeki prensipleri ve Arap kabileleri arasındaki denge politikası çerçevesinde çözüm bulma yoluna gittiler. Hız. Ebû Bekir'in hilâfet makamına gelmesi tamamen bu esaslar çerçevesinde gerçekleşti. Yani onu Sakîfe'de öne çıkaran ve görüşmelerin onun lehine sonuçlanmasını sağlayan husus bu konuda varid olan herhangi bir nassın mevcudiyeti değildi. Aksine onun müstesna kişiliği, İslâm'daki kıdemi onu öne çıkarmıştı. Mensubu bulunduğu Kureyş kabilesinin siyasî üstünlüğü ve Medine'deki Evs ile Hazrec arasındaki rekabetin henüz devam ediyor olması gibi unsurlar da onun seçilmesinde etkili olan hususlardı.³³

Ayrıca dönemin şartları da böyle bir seçime müsaitti. Kureyş'ten büyük kabileler dururken Teymoğulları gibi küçük bir kabileden olan Hız. Ebû Bekir'in, babası Ebû Kuhâfe (ö. 14/635) dâhil olmak üzere birçok kimseyi şaşkınlığa uğratan³⁴ *hilâfet makamına getirilmesini* bu şartlar bağlamında değerlendirmek gerekir. Aslında Kureyş içinde zayıf bir kabileye mensubiyeti, Hız.

İslâmî, 1972), 5: 444-445; Taberî, *Tarih*, 3/203-206.

²⁹ Said Hatipoğlu, "İslamda İlk Siyâsî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1 (1979): 161.

³⁰ Taberî, *Tarih*, 3: 431; Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mesudî, *Mürücü'z-zehab*, tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1973), 2: 308-309.

³¹ İbn İshâk, *es-Sîre*, 717-718; Taberî, *Tarih*, 3/210.

³² Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, tahk. Müfid Muhammed Kumayha, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983), 5/14.

³³ Atalan, "Hilafet Tartışmaları", 65.

³⁴ Celâluddîn Abdurrahman es-Süyutî, *Tarihu'l-hulefâ*, tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, (Mısır: Matbaatu's-saadet, 1952), 72.

Ebû Bekir'in güçlü Kureyş ailelerine dayanmadan sergileyeceği yönetim anlayışının, akrabalık bağlarından ve kabilevî geleneklerden ziyade iman ve inanç prensiplerine dayalı İslâmî bir çizgi takip etmesini gerektireceği için Ensâr'ı da, toplumu da rahatlatıcı bir unsurdu.³⁵

O dönem konjonktürünün Hz. Ebû Bekir'in seçimine müsait olduğunu göstermek maksadıyla Belâzurî'nin kaydettiği "Hz. Ebû Bekir, ikinci gün genel beyati aldıktan sonra üç gün boyunca Medine sokaklarında dolaşarak beyatten vazgeçme niyeti olanların beyatini geri çekebilecekleri çağrısında bulunmasına rağmen kimse buna yanaşmamıştır",³⁶ rivayeti mübalağadan hâli değildir. Nitekim İsrâfil Balcı da haklı olarak *şiddetli muhalefetin yapıldığı ve devam ettiği bir sırada Hz. Ebû Bekir'in böyle bir hamlede bulunmasını* inandırıcı bulmamaktadır.³⁷

Sakîfe toplantısında Kureyş'in iki büyük kabilesi olan Hâşimîler ile Emevîlerden kimsenin bulunmaması da Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesini kolaylaştıran unsurlardanı. Kuvvetle muhtemel Kureyş'in bu iki kabile önde gelenleri toplantıda hazır bulunsalardı, Ensâr'ın düştüğü gibi onlar da ihtilafa düşecek ve hilâfetin Ensâr'dan alınması bu kadar kolay olmayacaktı.³⁸ En azından Hz. Ebû Bekir bu kadar kolay hilâfet makamına geçemeyecekti. Nitekim Hz. Ali (ö. 40/661) etrafında kenetlenen Hâşimîler uzun bir süre onun hilâfetini kabullenemediler. Yine İbn Kuteybe'de (ö. 276/889) geçen bir rivayete göre Hz. Peygamber'in vefat ettiği gün Ümeyyeoğulları da Mescid'de Hz. Osman'ın (ö. 35/656) etrafında toplanmışlardı. Aynı kaynakta o gün Zühreoğullarının da Sa'd b. Ebî Vakkas (ö. 55/675) ile Abdurrahman b. Avf'ın etrafında toplanmış oldukları bilgisi mevcuttur. Ancak onlar Hâşimîler gibi direnç göstermediler, Sakîfe'den hemen sonra yeni halifeye beyat ettiler.³⁹ Dolayısıyla ilk ândan itibaren başkan/halife adaylarını çıkaran ve onların etrafında birleşen Kureyş'in bu farklı kabilelerinin Sakîfe'de bulunmamaları ilk hilâfet seçiminin fazla sancılı olmasını önlediği gibi Kureyş içerisinde Teymoğulları gibi zayıf bir kabileye mensup olan Hz. Ebû Bekir'e de hilâfet yolunu açmıştır. Çünkü Hz. Ebû Bekir Sakîfe toplantısından sonra Kureyş'in bu kabilelerinin karşısına çıktığında artık arkasında Ensâr'ın da desteği vardı. Onun seçilmesinde en büyük destekçisi olarak Hz. Ömer faktörünü de göz ardı etmemek gerekir.

İki büyük kabilesi arasında tarihî husumetin bulunduğu Ensâr'ın birbirleriyle çatışmasını önlediği gibi Kureyş'in kendi aralarındaki çatışmayı da bir süre erteleten⁴⁰ Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti, kısa sürede toplumda genel bir kabul gördü. Bunun en büyük sebebini büyük ihtimalle, onun, Resûlullah'ın mirasını olduğu gibi koruyabileceği inancının toplumda yaygın bir kanaat olduğu hususu teşkil etmişti.

Ensâr'ın geçmişe dayalı rekabetleri sonucu kendi aralarında organize olamamaları onların bu ilk iktidar taleplerini bertaraf etmiş, bu problem hafif atlatılmıştı. Bu talep, sadece iktidara çok yaklaşmış liderlerinin Şam'a sürgüne gönderilip orada yerli halk tarafından öldürülmesiyle

³⁵ Hişâm Cuayt, *el-Fitne* (Beyrut: Dâru't-talî'a, 1989), 37; Zorlu, *İlk İktidar Mücadeleleri*, 197.

³⁶ Ahmed b. Yahya el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, tahk. Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996), 2: 270.

³⁷ İsrâfil Balcı, *Sâdık Halife Hz. Ebû Bekir*, (Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2016), 80.

³⁸ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992), 59-60.

³⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1: 28.

⁴⁰ Akbulut, *İktidar Kavgası*, 63.

neticelendi.⁴¹ Ancak bu güzide topluluk yıllar sonra İbn Hanzale (ö. 63/683) liderliğinde ikinci defa iktidara talip oldular; fakat bu defa onların iktidardan uzaklaştırılmaları kanlı oldu.

2. İbn Hanzale'nin İktidar Talebinin Reddinde Hilâfetin Kureyşliliği Argümanının Rolü

İslâm tarihinde Müslümanların vicdanını sızlatan bir takım olaylar meydana gelmiştir. Özellikle Emevîlerin ilk dönemlerinde vuku bulan bazı olayların sebep olduğu acılar bugün dahi tazeliğini korumaktadır. O olaylardan biri de Harre vakasıdır. Bu vakanın çıkış nedenleri olarak Yezid'in (ö. 64/683) dinî hükümlere lakaytlığı, vakar düşürücü davranışları, şarkıcı dansöz kadınları oynatması gibi dinî sebepler görünse de ünlü tarihçi Yakûbî (ö. 292/905) asıl sebebin ekonomik olduğunu belirtmektedir.⁴² Hakikaten İslâm'ın ilk dönemlerinde ekonomik anlamda müreffeh bir hayat yaşayan Medineliler, Muâviye'nin (ö. 60/680) iktidara gelmesi ve başkentin Dımaşk'a taşınmasıyla birlikte maddi zorluklar yaşamaya başladılar. Emevîler adeta bilinçli olarak, Hz. Osman'ı asiler karşısında yalnız bıraktıkları için öfke yüklü oldukları Medinelileri çöktecek ekonomi politikalarını uygulamaktaydılar. Öyle ki Medineliler, daha Muâviye döneminde Emevî iktidarının ekonomi politikalarından rahatsızlık duyduklarını belirtmeye başlamışlar ve dönemin Medine valisine gelip *Muâviye, atıyye konusunda başkalarını bize tercih etti, (atıyyelerimizde) bir dirhem bile artış yapmadı,* diye şikâyetle bulunmuşlardı.⁴³ Nitekim Emevî iktidarıyla birlikte başta Muâviye olmak üzere Ümeyyeoğulları, şehirde sahip oldukları mal miktarlarını şehir halkını rahatsız edecek şekilde artırmışlardı.⁴⁴ Yakûbî, Muâviye'nin ele geçirilen bölgelerdeki sahipsiz arazilere el koyduğunu ve bunların önemli bir kısmını da ailesine ve akrabalarına bağışladığını ifade etmektedir. Yine tüm dünyada kendine ait savâfisi⁴⁵ olan ilk kişinin o olduğunu, Mekke ve Medine'de de onun bu tür arazilerinin bulunduğunu belirtmektedir.⁴⁶ Bu ve yine Yakûbî'nin başka bir paragrafta "Muâviye, insanların hususî mallarını müsadere edip el koyardı,"⁴⁷ şeklindeki rivayetleri iktidar ailesinin sahip oldukları mal miktarlarını göstermesi açısından önemlidir. Bu rivayetler Ümeyyeoğullarının sahip oldukları arazilerini elde ederken şer'î hükümlere riayet edip etmediklerini net bir şekilde ortaya koyamasa da bunun zaten Medineliler için pek de önemi yoktu. Hz. Peygamber ve ilk üç halife döneminde yaşadıkları müreffeh hayatı özleyen Medineliler, maruz kaldıkları ekonomik sıkıntıların müsebbibi olarak şehirde çok sayıda araziye sahip olan Emevîleri görüyorlardı. Bu arazilerden elde edilen gelir görevliler tarafından Şam'a gönderildiği için şehrin ekonomisine olumlu bir katkısı da olmuyordu.⁴⁸ Bütün bunlar üretimin azalmasına, fiyatların yükselmesine, dolayısıyla insanların geçim sıkıntısı yaşamalarına sebep olmuştu. Bunun sonucunda da

⁴¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 570; Belâzurî, *Ensâb*, 5: 589.

⁴² Ahmed b. Ebî Yakûb el-Yakûbî, *Tarihü'l-Yakûbî*, tahk. Abdülemîr Mehnâ, (Beyrut: Şeriketu'l-alemî, 2010), 2: 164.

⁴³ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1: 228. Konuyla alakalı ayrıca bk. M. J. Kister, "Harre Vakası", çev. Ünal Kılıç, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2000): 315.

⁴⁴ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Harre Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 245.

⁴⁵ Sâfiye kelimesinin çoğulu olan sâvâfî, "doğrudan devlet başkanının tasarrufunda bulunan sahipsiz araziler," demektir. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Demirci, "Sâvâfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 184-185.

⁴⁶ Yakûbî, *Tarih*, 2: 143-145.

⁴⁷ Yakûbî, *Tarih*, 2: 142.

⁴⁸ Ünal Kılıç, "Harre Vakasının Sebepleri Hakkında Bazı Mülahazalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2000): 322-323.

ellerindeki mallarını alım gücüne sahip olan iktidar ailesi mensuplarına düşük fiyat karşılığında satmak zorunda kalmışlardı.⁴⁹ Aslında Emevîler de bunun farkındaydı. Örneğin Yezid, Harre vakasında Medine üzerine ordu gönderdiğinde ordu komutanına savaşı başlatmadan önce Medinelilere şu ekonomik vaatlerde de bulunmasını istemişti: *Her yıl yaz ve kış olmak üzere iki defa sizlere maaş verilecek, Medine buğdayının fiyatı da Şam'daki buğday fiyat aralığına yükseltilecek ve yine bazı yöneticilerin sebep oldukları ekonomik kayıplarımız telafi edilecektir.*⁵⁰ İktidar ailesinin sebep olduğu bu yoksulluk ve yolsuzluk gibi sebeplerle İslâm âleminin diğer bölgelerinde olduğu gibi Medine'de de hoşnutsuzluk had safhadaydı. Nitekim kısa bir müddet sonra bu hoşnutsuzluk fiilî muhalefete ve isyana dönüştü. Vâkidî'nin günümüze ulaşmayan *Kitâbu'l-Harre*'sinde geçen, Ebü'l-Arab (ö. 333/945) ve Semhûdî (ö. 911/1506) tarafından kaydedilerek bizlere aktarılan bilgilere göre Harre vakasının ilk kıvılcımını yakan da Muâviye'nin Medine'deki savâfîlerinin âmîli İbn Minâ'ydı (ö. ?/?). Bu rivayete göre Muâviye'nin Medine'de bulunan çok sayıdaki savâfî arazilerinin gelirlerini toplamak üzere harekete geçen İbn Minâ, Belhâris b. Hazrec yurduna gelinceye kadar yol üzerindeki bütün evleri ve duvarları yıktı. Kimse de ona ve yanındakilere engel olamadı. Ancak Belhâris b. Hazrecliler, İbn Minâ'ya bu yaptığının doğru olmadığını, bunun kendilerine zarar verdiğini söyleyerek ona engel oldular. Kureyş ve Ensâr da onlara destek verdi. İbn Minâ tarafından durumdan haberdar edilen dönemin Medine valisi zor kullanma yoluna gittiyse o da Medinelilere karşı herhangi bir sonuç elde edemedi. Bunun üzerine olayı Halife Yezid'e aktardı. Yezid, şehir halkının muhalefetini kırmak için tehditkâr bir mektup yazarak onun mescidde okunmasını emretti. Ancak bu mektup halkın öfkesini daha da artırmaktan başka işe yaramadı.⁵¹ Tehditle sonuç alamayacağını gören Yezid bu defa şehirdeki muhalefet hareketini uzlaşma ile kırmaya çalıştı.⁵²

Bu ekonomik sebeplerin yanı sıra birtakım sosyal ve siyasî sebeplerin de Harre vakasının oluşumuna zemin hazırladığı söylenilebilir.⁵³ Şöyle ki Muâviye'nin, oğlu Yezid'i veliyaht tayin etmesi diğer İslâm toplumlarında olduğu gibi Medine'de de hoşnutsuzluk oluşturmuş, bu hoşnutsuzluk Kerbelâ olayıyla birlikte zirve yapmıştı. Hz. Peygamber'in Ehl-i beyti'ne karşı yapılan bu kötü muameleler diğer İslâm beldeleri gibi Medine'de de infiale sebep olmuş ve şehir halkını Emevî yönetimine karşı girişilecek her türlü teşebbüsü destekler hale getirmişti. Yine Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) şehit edilmesi, Abdullah b. Zübeyr'i (ö. 73/692) Hicaz'da tek siyasî aktör haline getirmişti. O da gıyabında Yezid'i hal' edip Mekkelilerden beyat almış ve Medinelilerden de kendi hilâfetini onaylamalarını istemişti.⁵⁴

⁴⁹ Küçükbaşçı, "Harre Savaşı", 16: 245.

⁵⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 2: 14.

⁵¹ Ebü'l-Arab Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbü'l-Mihan*, tahk. Yahyâ el-Cebbûrî, (Beirut: Dârü'l-garb el-İslâmî, 2006), 142-144; Ali b. Ahmed es-Semhûdî, *Vefâ'ü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, tahk. Muhammed Abdulhamîd, (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, tsz.), 1/127-128.

⁵² Yakûbî, 2: 164; Küçükbaşçı, "Harre Savaşı", 16: 245.

⁵³ Bu sebepler için bk. Mehmet Bahaüddin Varol, "Harre Vakası (Sebepler-Sonuç Değerlendirmesi)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1997): 514-525; Ünal Kılıç, *Yezid b. Muaviye*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999), 210-219.

⁵⁴ Yakûbî, *Tarih*, 2: 161.

Yukarıdaki sebeplerden dolayı Medinelilerin İbn Zübeyr'e meyiletme ihtimali kuvvetliydi. Bunu göz önünde bulunduran Yezid, onları kendi tarafına çekmeyi, en azından tarafsız hale getirmeyi düşünmekteydi. Bu sebeple de onların ileri gelenlerinden bir grubu ağırlayıp onlara cömertliğini göstermeyi, böylece onların gönlünü kazanmayı denedi.⁵⁵ Onun talimatı üzerine Medine valisi, şehir eşrafından bir grubu Emevî hükümet merkezine, Şam'a gönderdi. Bu grupta Ensâr'dan İslâm âleminde *Gasîlü'l-Melâike* olarak bilinen Uhud şehidi Hanzale'nin (ö. 3/625) oğlu Abdullah da vardı.⁵⁶ Şam'da çok iyi karşılanan bu heyet, Medine'ye dönünce Mescid-i Nebevî'de toplanan halka Yezid'i kötülemeye başladılar. Onun dinî hükümlere lakayt olduğunu, içki içtiğini, tanbur çaldığını, cariyelerle oynadığını, köpeklerle oynayıp gecelerini hortumcularla sohbet eden alkolik biri olduğunu söyleyerek onu kötülemeye başladılar. Abdullah b. Hanzale de ayağa kalkarak şu konuşmayı yaptı:

“Ben öyle bir adamın yanından geliyorum ki yanımda bu oğullarımdan başka kimseyi bulamazsam yine ona karşı cihad ederim.”

Bu sözler üzerine galeyana gelen halk, Yezid'e yaptıkları beyati geri çekip Abdullah b. Hanzale'ye beyat ederek onu hilâfet makamına getirdiler.⁵⁷

Yezid Medinelilerin isyana kalkıştıklarını haber alınca bu isyanı durdurmak için birtakım girişimlerde bulundu. Ancak bu girişimlerinden herhangi bir sonuç alamadı. Bunun üzerine *müsrif* unvanıyla anılan⁵⁸ Müslim b. Ukbe (ö. 63/683) komutasında, 20-50 yaş aralığında bulunan seçkin askerlerden oluşan⁵⁹ on iki bin kişilik bir orduyu⁶⁰ Medine üzerine harekete geçirdi. Medineliler, Şam ordusunun yola çıktığını haber aldıklarında savunma tedbirlerine başladılar. Bu amaçla Hz. Peygamber döneminde kazılmış olan hendekleri derinleştirip genişlettiler.⁶¹ Bazı yerlerde yenilerini eklediler. Bu hendeklerin çevresine mahir okçuları yerleştirdiler. Aslında Medineliler hendekleri dörde bölmüş, her hendeğin başına da Medine'deki her kavmi: Kureyş, Muhâcir, Ensâr ve Mevâlîleri temsilen birer sorumlu komutan tayin etmişlerdi.⁶² Çünkü hareketin liderliğine İbn Hanzale'nin getirilmiş olması Ensâr'a üstünlük sağlamak anlamına geldiği için Kureyşli Muhâcirler bundan hoşnut olmamışlardı. Bu problem Kureyş ve Mevâlîlerden sorumlu olarak Abdullah b. Mutî'nin (ö. 74/693) seçilmesiyle giderildi.⁶³ Ancak İbn Mutî'ye yapılan beyat hilâfet beyati olmasa da iki kişiye aynı anda beyat edilmesi stratejik açıdan büyük bir hataydı.⁶⁴ Nitekim o sıralar Taif'te bulunan Abdullah b. Abbas'a (ö. 68/687-88) bu durum haber verildiğinde onun “iki emîr mi? Kavim helak oldu,” şeklinde tepki gösterdiği

⁵⁵ Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi* (3), 10. bs. (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 101.

⁵⁶ Taberî, *Tarih*, 5: 480; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 449.

⁵⁷ Taberî, *a.y.*; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 449-450.

⁵⁸ Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XXI, tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Cîze: Dâru hicr, 1998), 11: 619.

⁵⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1: 231; Küçükbaşçı, “Harre Savaşı”, 16: 246.

⁶⁰ Asker sayısı hakkında 5.000'den 27.000'e kadar değişen rakamlar verilmektedir. Yakûbî, beş bin rakamını vermektedir. Onun verdiği bilgilere göre bu orduya Filistin'den bin, Ürdün'den bin, Dımaşk'tan bin, Hıms'dan bin ve Kinnesrin'den de bin asker katılmıştı. bk. Yakûbî, *Tarih*, 2: 165. Yine ordunun asker sayısı konusundaki farklı rivayetler için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11: 615-616.

⁶¹ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1: 233.

⁶² Belâzurî, *Ensâb*, 5: 342; Taberî, *Tarih*, 5: 487.

⁶³ Taberî, *Tarih*, 5: 487.

⁶⁴ Şaban Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 249.

rivayet edilmiştir.⁶⁵ İbn Abbâs'ın öngörüsü *Şam ordusunun Medine önlerinde belirmesinden kısa bir müddet sonra Medine'nin düşmesiyle* gerçeğe dönüştü. Medine düştükten sonra muzaffer askerler, en azından bir kısmı şehirde taşkınlıklar, yağmalamalar, tecavüzler gibi İslâm'ın ve vicdanın hiçbir şekilde kabul etmeyeceği zalimâne birtakım uygulamalarda bulundular. O gün öldürülenlerin ve tecavüze uğrayanların sayısı hakkında kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur.⁶⁶ Konudan bahseden kaynakların neredeyse tamamı o gün Medine'de birtakım gayr-i İslâmî davranışların sergilendiğini kabul etmektedirler. Ancak Şamlı askerlere muzaffer olmaları durumunda Medine'yi yağmalamalarına Yezid mi müsaade etmişti, yoksa birkaç kendini bilmez askerinin sebep olduğu istisnâ bir durum muydu? Kaynaklar, bu konuda farklı bilgiler aktarmaktadırlar.⁶⁷

Hz. Peygamber'in vefat ettiği gün iktidar talebinde bulunan Ensâr'a bu yol, ilk üç halife döneminde özellikle idari kadrolarda yer verilmeyerek kapatılmıştı. Hz. Ali ve Muâviye dönemlerinde de böyle bir talepte bulunmaları için uygun ortam oluşmamıştı. Onlar Yezid döneminde, özellikle Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi ile birlikte konjonktürün de müsait olmasıyla ikinci defa iktidar talebinde bulundular. Ancak bu talebi Sakîfe'deki taleple karıştırmamak gerekir. Çünkü Harre vakası oluşum süreci ve sonrasına baktığımızda Sa'd b. Ubâde'nin hilâfetin Ensâr'ın hakkı olduğunu düşünerek Sakîfe'de aday olması ile İbn Hanzale'nin buradaki adaylığı aynı düşüncenin ürünü değildir. İbn Hanzale, Ensâr oluşunu ileri sürerek bir talepte bulunmadı. Aksine aralarında çok sayıda Kureyşlinin de bulunduğu Medinelilerin büyük bir kısmı tarafından hilâfet makamına getirilmesinde onun Gasîlü'l-Melâike Hanzale'nin oğlu olmasının yanı sıra sahip olduğu birtakım meziyetleri etkili oldu. Ancak Ensâr'ın bu iktidar talebinde dikkatleri çeken iki husus vardır:

1. Ensâr'ın Evs koluna mensup olan İbn Hanzale, halife olarak beyat aldığında hilâfetin Kureyş'in hakkı olduğuna dair her hangi bir argüman ileri sürülerek iktidarı engellenmedi. O gün hayatta olan ashab da böyle bir argümanla muhalif bir duruş sergilemedi. İbn Kuteybe'nin, o gün hayatını kaybedenler arasında seksen sahabenin olduğunu, bu olaydan sonra Bedir ehlinin kimsenin kalmadığını zikretmesi⁶⁸ ve yine Said b. Müseyyeb'in de (ö. 94/713) bu olaydan sonra Hudeybiye ehlinin kimsenin kalmadığını söylemesi⁶⁹ o olayda hayatta olan birçok sahabenin olduğunu ve bu hareketi desteklediklerini göstermektedir. İbn Hanzale'nin bu hareketine destek vermeyenler arasında Medine'deki Ümeyyeoğullarının yanı sıra Ehl-i beyt'i ve ashab önde gelenlerinin çocuklarının bir kısmını da görmektediriz. Farklı farklı nedenlerle bu harekete destek vermeyen bu grupların söz konusu muhalif veya çekimser duruşlarında hilâfetin

⁶⁵ Halife b. Hayyât, *Tarih*, tahk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, 2. bs. (Riyad: Dâru taybe yayınları, 1985), 237.

⁶⁶ Abdullah b. Hanzala'nın da sekiz oğluyla birlikte şehit düştüğü bu savaşta Medinelilerin kayıpları için; 300'den 10.000'e kadar farklı rakamlar verilmektedir. bk. Hamevî, *Mu'cem*, 2: 249; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1: 237-238. O gün sekiz yüz (bk. el-Hamevî, *Mucem*, 2: 249), başka rivayetlerde ise bin civarında (bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11: 621) hür kadının Şamlıların tecavüzüne uğradıkları ve bir müddet sonra babasız olarak dünyaya getirdikleri çocuklara *Evladu Harre/Harre Çocukları* denildiği tarihî kayıtlarda mevcuttur. Ayrıca bu konudaki mukayeseli tablolar ve farklı tartışmalar için bk. Ahmet Önkâl, "İslâm Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi", *İslâmî Araştırmalar dergisi* 6/3 (1992): 193-197.

⁶⁷ Bu konudaki tartışmalar için bk. Kılıç, *Yezid*, 231-237.

⁶⁸ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1: 239.

⁶⁹ Buhârî, *Sahîh*, Meğâzî, 12.

Kureyşliliği argümanı hiçbir şekilde gündeme gelmemiştir.⁷⁰ Aksine, el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) o gün bin üç yüz Kureyşlinin öldürüldüğüne dair kaydı⁷¹ bu hareketin Kureyş'ten de yoğun destek gördüğünü göstermektedir.

İbn Hanzale'nin bu hareketinin çok farklı kesimlerden hüsn-ü kabul görmesi “*imamlar Kureyş'tendir*”, hadisinin Sakîfe toplantısında gündeme gelmediğinin ve yine özellikle hicrî V. asırdan itibaren İslâm siyaset bilimcilerinin, yazdıkları eserlerde hilâfetin şartları arasına dâhil ettikleri neseb şartının⁷² o dönemde göz önünde bulundurulmadığının en net kanıtlarındandır.

2. Harre vakasında savunma tedbirleri alınırken yukarıda anlatıldığı üzere Kureyş ve Mevâlîlerden sorumlu olarak İbn Mutî'ye beyat edilmesi, Kureyş'in Sakîfe'de elde ettiği ve sonraki süreçlerde de tahkim ettirdiği siyasî üstünlüğünü Ensâr'a kaptırmaktan endişelendiklerini göstermektedir. Sakîfe'de kabul gören Kureyş'in siyasî üstünlüğü anlayışı Hz. Ömer'in halife adayları olarak belirlediği altı kişilik şûrâ heyetine Ensâr'dan kimseyi dâhil etmemesi ile tescillenmişti. Hz. Osman'ın hilâfet döneminde ise yönetimin adeta Emevîleşmesi Medine'nin asıl sahipleri olan Ensâr'ı devlet yönetimiyle ilgili faaliyetlerden tamamen dışlamış ve devlet yönetiminin Kureyş'e ait bir hakmış gibi bir kabulü ortaya çıkarmıştı.⁷³ Bu anlayış, Emevî döneminden itibaren de dinî bir kimliğe büründürülerek resmileşmişti.⁷⁴ İşte uzun bir zaman diliminde ilmek ilmek dokunmuş olan bu anlayışın, İbn Hanzale'nin hilâfet makamına getirilmesiyle sona ermesi tehlikesi ortaya çıkmıştı. Çünkü hilâfet, Ensâr'a siyasî üstünlük sağlamak anlamına gelmekteydi. Bu amaçla Kureyşli Muhâcirler, Abdullah b. Hanzale'ye halife olarak beyat etmekle birlikte Kureyş'ten de siyasî lider olarak Abdullah b. Mutî'ye beyat ettiler. Böylece siyasî üstünlüğün el değiştirme tehlikesini kendilerince bertaraf etmiş oldular.

DEĞERLENDİRME

Gerek Sa'd b. Ubâde gerekse İbn Hanzale hareketlerinde olsun Ensâr'ın ilk dönem iktidar taleplerinin reddedildiği süreçlerin hiçbir aşamasında Hz. Peygamber'in rahle-i tedrisinden geçen ilk dönem güzide Müslüman topluluğu tarafından *hilâfete getirilecek kimsede Kureyş soyuna mensubiyet şartına* dair herhangi bir ifadeye rastlanmamaktadır. Fakat buna rağmen sonraki dönemlerde, Hz. Peygamber'e atfedilen birtakım rivayetler bağlamında hilâfete getirilecek kimsede aranması gereken şartlara neseb şartı da dâhil edilmiş, halife olacak kişinin Kureyş olması zorunluluğu anlayışı oluşmuştur. Aslında bu anlayışın oluşmasında dominant bir kavim olup bu sebeple başkasının hâkimiyeti altında yaşamaya yanaşmayan Kureyş'in o dönemdeki siyasî üstünlüğünün Sakîfe toplantısında kabulüyle birlikte ibrenin onlara doğru dönmesi de etkili olmuştur. Bu anlayış sonraki dönemlerde Sünnî İslâm ulemasının kahir ekseriyetince de olumlu karşılanmış,⁷⁵ böylece İslâm devlet başkanlığı olarak nitelendirdiğimiz hilâfet kurumu Kureyşleşmiş ve hilâfetin şartları arasına neseb şartı da dâhil edilmiştir. Ancak bu şart her

⁷⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11: 614-615.

⁷¹ Hamevî, *Mu'cem*, 2: 249.

⁷² Maverdî, *Ahkâm*, 5.

⁷³ Ahmet Akbulut, “İlk Devir Siyasi Olaylarının Müslüman Düşüncesine Etkileri”, *İslamî Araştırmalar* 5/1 (1991), 42.

⁷⁴ İsrail Balcı, “İmamlar/Halifeler Kureyş'tendir' İddiasının Kritiği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2016): 16.

⁷⁵ bk. Adem Eryiğit, *Câhız'ın İmamet Görüşü*, (İstanbul: Hiperyayın, 2019), 51-52.

dönem tartışılmış ve bu tartışmalar son asırlarda daha da şiddetlenmiştir. Hilâfet için neseb şartını ileri sürenler özellikle “الأئمة من قریش / *imamlar Kureyştendir*”, hadisine dayanmaktadırlar. Yine hadis kaynaklarında bu hükmü çağrıştıran farklı rivayetler de mevcuttur.⁷⁶ Ancak İslâm’da üstünlüğün sadece takva itibarıyla olduğundan⁷⁷ ve bunun dışında, haklar bağlamında bütün insanların bir tarağın dişleri gibi eşit kabul edildiğinden hareketle hilâfetin sadece Hz. Peygamber’in akrabası olmasından dolayı birilerine tevdi edilmesi, İslâm’ın yukarıda çizilen vizyonuna halel getireceğini düşünen İslâm siyaset bilimcilerinin sayısı da az değildir. Öyle ki yukarıda bahsettiğimiz üzere Sünnî camianın kahir ekseriyeti, muhtemelen dönemlerindeki saltanat rejimlerinin baskısı ile Kureyşlilik şartını kabul etmiş olsalar da⁷⁸ ne var ki her daim savunmada kalmış ve bu şartın geçerliliği için türlü te’vil yoluna gitmişlerdir. Onların bu savunma zorunda kalışları, söz konusu Kureyşlilik şartının Müslüman aydınların maşerî vicdanında kabul görmediğini gösterdiği gibi İslâm’ın temel referanslarının çizdiği sosyal adalet vizyonu ile bağdaşmamaktadır. Nitekim bu konuya kafa yoranlardan bazıları ilgili hadislerin sıhhatini değerlendirmek için ölçüt olarak Kur’ân ve sahih hadisleri kullanırken bazıları da sened ve metinleri üzerinden hareket ederek söz konusu hadislerin zayıf olduklarını ortaya koymaktadırlar.⁷⁹ Bir kısım İslâm düşünürü de söz konusu hadislerin sıhhatini tartışmaya açmadan onları tevil yoluna gitmişlerdir. Onlar ilgili hadisin farklı tariklerle, birçok farklı varyantla kaynaklarda mevcut olduğunu söyleyerek mezkûr hadisin sahih olduğunu kabul etmişlerdir. Özellikle söz konusu hadisin sıhhatini ispatlamak için müstakil eserlerin yazıldığını görmekteyiz. Nitekim İbn Hacer (ö. 852/1449) “Lezzetü’l-Ayş bi Cem’i Turuki ‘el-Eimmetu Min Kureyş”⁸⁰ isimli bir risale kaleme alarak söz konusu hadisin sıhhatini ispatlamaya çalışmıştır.⁸¹

Yukarıdaki izahatlardan anlaşıldığı üzere hilâfette Kureyşlilik şartını kabul etmeyenlerin çoğu da o şartı kabul edenler gibi ilgili hadisin sıhhatini kabul etmiş ve bu kabul üzerinden hadise farklı yorumlar ve teviller getirmişlerdir. Ancak bunlar da kendi aralarında herhangi bir görüş üzerinde birleşememişlerdir. Örneğin konuyu irdeleyenlerin bir kısmı hadiste geçen imam kavramından o dönem için seriyye komutanları ve kabile başkanlarının kastedildiğini iddia etmişlerdir.⁸² Yine “Halifelik otuz yıldır, sonrası mülktür,”⁸³ hadisi mucibince Hz. Hasan’ın da dâhil olduğu ilk beş halifeden sonra gelen ve halifelik şartlarına haiz olmayan İslâm devlet başkanlarına *halife* denilmeyeceğine kani olanların bir kısmı bu tenakuzdan

⁷⁶ Buhârî, *Sahîh*, Ahkâm, 2, 52; Müslim, *Sahîh*, İmâre, 1; Tirmizî, *Câmi*, Fiten, 49.

⁷⁷ el-Hucurât, 49/13.

⁷⁸ Mehmet Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş (Başlangıçtan IX. Asra Kadar)*, (İstanbul: Öykü Kitabevi, 2005), 42.

⁷⁹ bk. Hatipoğlu, “Hilâfetin Kureyşliliği”, 121-213.

⁸⁰ Tek bir nüshası olup Beyazıt Devlet Ktp., 3759/3 numaralı mecmua içinde yer almaktadır. Bu risale Halil İbrahim Turhan tarafından bir Yüksek Lisans çalışması kapsamında tahkik edilmiştir. (Halil İbrahim Turhan, *İbn Hacer ve “Lezzetü’l-Ayş Bi Cem’i Turuki ‘el-Eimmetü min Kureyş” Adlı Eseri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006). Yine bk. M. Abdülmecit Karaaslan, “İslam Hukukunda Devlet Başkanlığıyla İlgili Kavramların İhtilafı ve Dört Halifeden Sonra Hilafetin Geleceği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 28 (2016): 74.

⁸¹ Karaaslan, “Dört Halifeden Sonra Hilafetin Geleceği”, 74-75.

⁸² Ali Bakkal, “Ebû Bekir’in Halife Seçilmesinde ‘İmamlar Kureyş’tendir’ Hadisinin Rolü Üzerine”, *İstem* 6 (2005), 100; Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (2)* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 43.

⁸³ Tirmizî, *Câmi*, Fiten, 48.

kurtulmak için halifelîği; kâmile/nübüvve⁸⁴ ve sûriye/kahriye⁸⁵ diye ikiye ayırdığını görmekteyiz. Onlar “الأئمة”daki “ال/ة” takısının cins hakikat için olduğuna, dolayısıyla Muâviye’den itibaren işbaşına gelenlerin hakiki manada halife olmadıklarına dair görüş bildirmişlerdir.⁸⁶ Muhammed Hamidullah’ın da (ö. 2002) içinde yer aldığı bir kısım İslâm düşünürü de ilgili hadisin sahih olduğunu; ancak hadisteki ifadenin kesin hüküm içermeyip olacak bir şeyi önceden haber veren tebşirî mahiyet arz eden bir öngörü olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁷ Ayrıca konuya hadisin senedi üzerinden katiyyât-zanniyyât çerçevesinde yaklaşanlar da olmuştur. Nitekim İslâm düşünce tarihinin önemli şahsiyetlerinden biri olan ve Sünnî mütekaddim kelimcilerinin son halkasını teşkil eden İmâm Cüveynî (ö. 478/1085)⁸⁸ söz konusu hadisin, ravilerinin hadisi tevatür derecesine çıkaracak sayıda olmaması nedeniyle âhâd haberler arasında değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Katiyyât-zanniyyât çerçevesinde değerlendirildiğinde ise âhâd haberler kesin bilgi vermediği için bu hadise dayanarak hilâfet için Kureyşlilik şartını ileri sürmenin mümkün görünmediğini, dolayısıyla hilâfetin diğer şartlarını taşıması koşuluyla Kureyş dışındaki birisinin de halife olabileceğini söylemektedir.⁸⁹ Güç ve halkın desteği olarak nitelendirdiği asabiyet teorisinin mimarı olarak bilinen İbn Haldun da (ö. 808/1406) konuyu klasik din-asabiyet ilişkisi anlayışı çerçevesinde ele almış⁹⁰ ve ona göre *o dönemde Arapların en güçlü ve nüfuzlu kabilesi Kureyşti. Dolayısıyla diğer kabilelerin boyun eğebilecekleri bir topluluk olma özelliğini taşımaktaydı. Bu sebeple o dönem için Kureyşlilik şartı geçerliydi. Ancak Kureyş, ilk dönemde böyle bir güç ve halk desteğine sahip olsa da sonraki dönemlerde güç ve nüfuz başka kabilelere geçti. Bu nedenle de Kureyşlilik şartı kendiliğinden ortadan kalktı.*⁹¹

Aslında bu konuda kafa karışıklığının ve ihtilafların bu denli fazla olmasının temel nedeni ilgili hadisin sıhhatinden ziyade onun vürud sebebinin net bir şekilde bilinmiyor olmasıdır. Nitekim Muhammed Hamidullah, söz konusu hadisin siyak ve sibakı hakkında, yani hangi şartlar altında, kimler için ve ne kastedilerek varid olduğunu bilmiyoruz, demektedir.⁹² Gerçekten ashab bu hadisi, hilâfet konusunun mezhep ve meşrep taassublarına maruz kaldığı dönemlerde anlaşıldığı şekilde anlamış olsalardı ne Sakîfe toplantısını icrâ ederlerdi ne de İbn Hanzale’nin liderliğine onay verilir. Zira ilk dönemde Sakîfe’de gerçekleşen tartışmalarda ve yine Emevî yönetiminin zorda kaldığı İbn Hanzale kalkışmasında bir nassa veya en azından bir işarete ihtiyaç duyulduğu bir dönemde bu hadisin veya varyantlarının delil olarak zikredilmemesi, bu hadisin sonraki dönemlerde anlaşıldığı şekilde o dönemde anlaşılmamış olduğuna işaret etmektedir. Yine böyle bir kabul; “Allah, size emanetleri ehline teslim etmenizi ve insanlar arasında da hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor.”⁹³ âyetine

⁸⁴ Hakiki manadaki hilâfet olup halifelîğin şartlarına haizdir.

⁸⁵ Hilâfetin şartlarına haiz olmayan zorba, baskıcı ve şeklî halifeliktir.

⁸⁶ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Karaaslan, “Dört Halifeden Sonra Hilafetin Geleceği”, 61-64, 76.

⁸⁷ Muhammed Hamidullah, *Resûlullâh Muhammed*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: 1973), 323.

⁸⁸ Mehmet Salih Geçit, “Cüveynî’nin Hilâfet Anlayışı”, *Ekev Dergisi* 58 (2014): 486.

⁸⁹ İmâmü’l-Haremeyn Ebu’l-Maâli Cüveynî, *Giyâsü’l-ümmem fi iltiyasi’z-zulem*, tahk. Mustafa Hilmî-Fuâd Abdulmun’im Ahmed, (İskenderiye: Dâru’l-d-dave, 1979), 92-93.

⁹⁰ Karaaslan, “Dört Halifeden Sonra Hilafetin Geleceği”, 67.

⁹¹ Abdurrahman b. Haldun, *Mukaddime*, (Beyrut: Dâru’l-fikr, 2001), 242-243.

⁹² Hamidullah, *Resûlullâh Muhammed*, 323.

⁹³ Nisâ, 4/58.

aykırı düşmektedir. Çünkü âyette ‘emanetler’, mutlak zikredildiğine göre buna halkın idaresinin emaneti olan devlet başkanlığı görevi de dâhildir. Dolayısıyla halife/devlet başkanı seçilecek kimsede öncelikle aranması gereken şart, neseben Kureyş’e mensup olmasından ziyade o kimsenin bu göreve ehil olmasıdır. Yine Hz. Ömer’in suikast sonucu yaralanıp evine kaldırıldıktan sonra kendisinden sonra bir halife tayin etmesi istendiğinde *şayet bugün şu iki kişiden biri hayatta olmuş olsaydı onu halife tayin ederdim: Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Ebû Huzeyfe’nin azatlısı Sâlim*.⁹⁴ sözleri de hilâfette neseb şartının olmadığına göstergesidir. Çünkü İran asıllı bir köle olan Sâlim (ö. 12/633)⁹⁵ Kureyş değildi. Ayrıca Hz. Peygamber’in görevlendirme yaparken kişinin kabilesine bakmaması ve yine Medine dışına çıktığında yerine birçok farklı kabileden vekil bırakması onun bu tür görevlendirmelerde Kureyşlilik şartını gözetmediğini göstermektedir. Yine sonraki dönemlerde Kureyş dışındaki, hatta Araplar dışındaki kavimlerin emîr olarak çok rahat bir şekilde Müslüman halk tarafından kabul görmeleri de⁹⁶ bu görüşü teyit etmektedir.

Yukarıdaki izahatlar göstermektedir ki ilgili hadis sonraki dönemlerde anlaşıldığı şekilde ilk dönemde anlaşılmamış ve neseb şartı muvakkat de olsa söz konusu olmamıştır. Yine hadiste geçen imam’dan kastın seriyye komutanı ve kafile başkanı olduğu görüşü de tutarlı değildir. Zira Hz. Peygamber’in seriyye komutanı olarak görevlendirdiği bazı şahısların Kureyşli olmadığını görmekteyiz.⁹⁷ Hilâfetin kâmile ve sûriye şeklinde ikiye ayrılması ve “Ul/el” takısının cins hakikat için olup hakiki hilâfete işaret ettiği şeklindeki yorum da aslında sonraki dönemlerdeki olayları hadise uydurmaktan başka bir şey değildir. Zira bu görüşü ortaya atanlar bizzat kendileri, ümmetin seçkin âlimlerinden oluşan *ehlü’l-akd ve’l-hal*⁹⁸ heyetinin bütün üyelerinin Abbasî halifelerinin birçoğunun ve yine Emevîlerden Ömer b. Abdulaziz’in (ö. 101/720) hilâfetlerinin sahih olduğu konusunda ittifak halinde olduklarını söyleyerek kendi görüşlerini çürütecek argümanlar ortaya atmaktadırlar.⁹⁹ Olaya katiyyât-zanniyyât çerçevesindeki yaklaşım da doğrusu bu konudaki kafa karışıklığını giderecek cinsten değildir. Çünkü ilgili hadisin Kureyşlilik şartına işaret ediyor olması ihtimali dahi konunun suiistimal edilmesine sebebiyet verecektir. Nitekim Kureyş’in hilâfetine itiraz eden bir gence Amr b. Âs’ın (ö. 43/664) ilgili hadisin farklı bir varyantıyla cevap vermesi¹⁰⁰ bunun göstergesidir. Dolayısıyla ilgili hadisin âhâd haber olsa dahi şayet hilâfette Kureyşliliğin zorunluluğuna işaret ediyorsa bu

⁹⁴ Çünkü Resûlullâh (a.s.), Ebû Ubeyde için: “Şüphesiz o, bu ümmetin emînidir,” buyurmuştur. Sâlim için de: “Şüphesiz Sâlim, Allâh’ı çok seviyor,” buyurmuştur. Taberî, *Tarih*, 4: 227.

⁹⁵ Mehmet Özşenel, “Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 49-50. Hamidullah, ana kaynaklarda Sâlim’in hakiki nesebine ulaşamadığını ifade etmektedir. bk. Muhammed Hamidullah *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan yayınları, 2011), 2: 930.

⁹⁶ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2: 929.

⁹⁷ Ensâr’dan Muhammed b. Mesleme’nin Zülkassa Seriyyesi’ne ve Abdullah b. Revâha’nın da Mute’de üçüncü komutan olarak görev yaptığı kaynaklarda geçmektedir. Bunun için bk. Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vakidî, *Kitâbü’l-Meğâzî*, tahk. Muhammed Ahmed ‘Atâ, (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 2013), 2: 48-216. Ayrıca Ensâr’ın Hz. Peygamber dönemindeki gazve ve seriyyelerdeki görevleri için bk. Fethullah Zengin, *İslâm Siyasî Tarihinde Ensar*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 60-140.

⁹⁸ Ehlü’l-akd ve’l-hal; İslâm devlet başkanını seçme ve gerektiğinde azletme yetkisine sahip olan kuruldur.

⁹⁹ Sadeddîn et-Taftâzânî, *Şerhü’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, tahk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Kahire: Mektebetü’l-külliyâtü’l-ezheriyye, 1988), 96.

¹⁰⁰ Tirmizî, *Câmi*, Fiten, 49.

hadis, muhteris emîrlerin rahatça istismar alanına girebilecektir. Nitekim sonraki dönemlerde muhalifleri susturmak için Peygamber'in ağzından devrin sultanlarını övmek, Kureyş'i yüceltmek ve muhalifleri de kötülemek amacıyla bu tür hadislerin çokça kullanım alanı bulunduğu görülmektedir.¹⁰¹

Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda *"imamlar Kureyş'tendir"* hadisini nasıl okumamız gerekir? Kanaatimizce Hz. Peygamber'in hilâfet için ifade ettiği Kureyşlilik özelliği bu konudaki bir şart olmasından ziyade M. Abdülmecit Karaaslan'ın ifadesiyle *"o coğrafyada Araplar nezdinde itibarlarından ötürü (Kureyşlilerin) bir müddet daha başkanlıklarının devam edeceği şeklinde, Resûlullah'ın sosyal bir vakıayı öngörüsü olarak"* değerlendirmek daha uygun olacaktır.¹⁰² Nitekim yukarıda belirttiğimiz üzere Muhammed Hamidullah da bu görüşe benzer bir çerçeve çizmişti. Hilâfetin ilk dönemde Ensâr'ın elinden kayıp gitmesinde onların bu sosyal realiteye karşı koyamayışları da etkili olmuştur. Kendi içlerindeki organize olamayış olarak okuduğumuz *Ensâr'ın ileri gelenlerinin, içlerinden birisinin adaylığına karşı çıkışlarını* onların bu öngörüye sahip oluşlarıyla değerlendirmek gerekir. Onlar, Medineliler olarak bu sosyal realiteye karşı koyamayacaklarını öngördüler ve onların bu kabullenışı sonraki başkanlık seçimlerinde de Kureyş'ten başka kimsenin bu göreve layık değilmiş gibi bir baskın anlayışı doğurdu. Nitekim Ensâr'ın Harre katliamıyla sonuçlanacak olan ikinci hilâfet taleplerinde gördüğümüz gibi Kureyş artık kendileri dışındaki birilerinin liderliğine rıza göstermemiş ve bu amaçla Abdullah b. Hanzale'ye halife olarak beyat etmekle birlikte Kureyş'ten de siyasî lider olarak Abdullah b. Mutî'ye beyat etmişlerdi. Toplumda yerleşen bu genel kabul sonraki dönemlerde *"imamlar Kureyş'tendir"* hadisinin dinî bir argüman olarak kullanılarak hilâfetin, Kureyş'in tekeline geçmesi sonucunu doğurmuştur.

SONUÇ

Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte Müslüman toplumun lidersiz kalma tehlikesi ortaya çıkmış, bunun farkına varan bazı Müslümanlar Hz. Peygamber'in (a.s.) naaşı henüz defnedilmeden İslâm devletinin yeni yöneticisini belirlemeyi bir gereklilik olarak görmüşlerdi. Yukarıda zikrettiğimiz Hz. Ömer'in Ebû Ubeyde b. Cerrâh'a hilâfet teklifinde bulunması ve Ensâr'ın Kureyşli Muhâcirlere danışma gereği duymadan içlerinden birisini başkan seçmek üzere toplanmaları bu düşünceye matuftu. Ancak ne Kur'ân-ı Kerîm'de ne de Hz. Peygamber'in hadislerinde sarahaten veya gizli olarak yönetici belirleme yöntemiyle ilgili herhangi bir ifade bulunmaktadır. Yani hem Allah hem de Hz. Peygamber bu işi tamamen Müslümanların tercihi bırakmıştır. Bundan dolayıdır ki Resûlullah'ın vefatından sonra Müslümanların karşı karşıya kaldıkları ilk siyasi problemi, onun yerine geçip henüz yeni olan İslâm devletini kimin yöneteceği hususu teşkil etmiştir.

Hicaz bölgesindeki Araplar arasında 'başkanlık' veya 'şeyhlik' tevarüs yoluyla elde edilen bir makam değildi. Bu görev daha çok kabilevî kıdem ve yaşça üstünlüğe dayanmaktaydı. Dolayısıyla bu sisteme göre Hz. Peygamber'in erkek çocukları da olsaydı, devlet başkanlığı görevi tevarüs yoluyla oğullarına geçmeyecekti. Bunun yanı sıra Resûlullah, kendi yerini alacak herhangi bir siyasî vasi de bildirmemişti. Yine kendisinden sonraki yöneticilerin hangi

¹⁰¹ Harun Reşid Demirel, *Yönetimle İlgili Hadis ve Haberlerin Bilimsel Değerlendirilmesi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1998), 123; Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş*, 39.

¹⁰² Karaaslan, "Dört Halifeden Sonra Hilafetin Geleceği", s. 67.

yöntemle belirleneceğiyle ilgili herhangi bir bildirim de yoktu. Kur’ân’da da buna dair ne sarahaten ne de gizli bir ifade yer almaktadır. Bundan dolayıdır ki İslâm devlet başkanlığı kurumu olan hilâfet, Hz. Peygamber sonrası İslâm fikir dünyasında başlangıçtan günümüze kadar güncelliğini hep koruyan bir konu olmuştur. Aslında Hz. Peygamber’in sağlığında bu problemi halletmemiş olmasını onun, ümmetine olan güvenine hamletmemiz gerektiği gibi, yine herhangi bir şahıs veya zümre ismi belirlemiş olsaydı İslâm siyasî tarihinde farklı problemlerin çıkmasına sebebiyet verecek, yönetim belli bir zümrenin tekelinde kalacak ve dinî bir makam haline gelecekti.

Hz. Peygamber sonrası için net bir lider isminin veya zümresinin zikredilmemiş olması, bu göreve birçok talibin çıkmasına neden olmuştur. İlk talipler de Ensâr olmuştur. Onlar olaya nimet-külfet çerçevesinde yaklaşarak iktidarın kendi hakları olduğu iddiasıyla harekete geçmişlerdi. Bu düşünceyle Hz. Peygamber’in cenazesi henüz yerdeyken, yeni devlet başkanını seçmek üzere Sakîfe’de kendi aralarında toplandılar. Ancak durumdan haberdar olan Kureyş önde gelenleri Sakîfe toplantısına katılarak Ensâr’ın hilâfet işini aceleye getirmelerine izin vermedikleri gibi kararlı tutumlarıyla bu toplantıdan muvaffak bir şekilde ayrıldılar. Fakat onların bu toplantıda öne çıkıp görüşmeleri lehlerine çevirmelerinde “*imamlar Kureyşten’dir*” hadisinin etkisi ve bu hadisin orada zikredilip edilmediği hususu çerçevesinde İslâm tarihi boyunca tartışmalar hiç eksik olmamıştır. Doğrusu ilgili hadisin farklı tariklerle, birçok farklı varyantla kaynaklarda mevcut olması onun sahih olduğu kanaatini intaç etmektedir. Ne var ki Ensâr’ın Sakîfe toplantısında son âna kadar iktidarı kovalamaları, Kureyşlilerin hilâfetine işaret edecek herhangi bir nass veya işaretin bulunmadığını ve dolayısıyla mezkûr hadisin bu toplantı esnasında kullanılmadığını göstermektedir. Yine İbn Hanzale’nin iktidar talebiyle isyan hareketine kalkışmış ve Medinelilerin çoğunun desteğini almış olması da ilgili rivayetin sonraki dönemlerde hamledildiği anlama ilk dönemde hamledilmediğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

Akbulut, Ahmet. “İlk Devir Siyasi Olaylarının Müslüman Düşüncesine Etkileri”. *İslamî Araştırmalar*, 5/1 (1991): 38-44.

Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992.

Aksoy, Numan Durak. “Tarihsel Bakımdan Halifelik”. *Hikmet Yurdu*, 3 (2009): 215-226.

Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (2)*. 7. bs., İstanbul: Ensar yayınları, 2012.

Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (3)*. 10. bs., İstanbul: Ensar yayınları, 2015.

Atalan, Mehmet. “Hz. Muhammed’in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2 (2004): 55-68.

Azimli, Mehmet. *Halifelik Tarihine Giriş (Başlangıçtan IX. Asra Kadar)*. İstanbul: Öykü Kitabevi, 2005.

Bakkal, Ali. “Ebû Bekir’in Halife Seçilmesinde ‘İmamlar Kureyş’tendir’ Hadisinin Rolü Üzerine”. *İstem*, 6 (2005): 87-104.

Balcı, İsrail. “İmamlar/Halifeler Kureyş’tendir’ İddiasının Kritiği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40 (2016): 5-31.

Balcı, İsrail. *Sâdık Halife Hz. Ebû Bekir*. Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2016.

Baltacı, Cahit. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. 3. bs., İstanbul: MÜİFV yayınları, 2010.

- Belâzurî, Ahmed b. Yahya. *Ensâbu'l-eşrâf*. tahk. Muhammed Hamidullah. 1. Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'ârif, tsz.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya. *Ensâbu'l-eşrâf*. tahk. Süheyl Zekkâr. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. Kahire: el-Matbaatu's-selefiye, 1400.
- Cuayt, Hişâm. *el-Fitne*. Beyrut: Dâru't-talî'a, 1989.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Maâli. *Giyâsü'l-ümem fi iltiyasi'z-zulem*. tahk. Mustafa Hilmî-Fuâd Abdulmun'im Ahmed. İskenderiye: Dâru'd-dave, 1979.
- Demirci, Mustafa. "Sâvafî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/184-185. İstanbul: TDV yayınları, 2009.
- Demirel, Harun Reşid. *Yönetimle İlgili Hadis ve Haberlerin Bilimsel Değerlendirilmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, , 1998.
- Ebü'l-Arab, Muhammed b. Ahmed et-Temîmî. *Kitâbü'l-Mihan*. tahk. Yahyâ el-Cebbûrî. Beyrut: Dârü'l-garb el-İslâmî, 2006.
- Eryiğit, Adem. *Câhuz'ın İmamet Görüşü*. İstanbul: Hiperyayın, 2019.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (1975): 219-247.
- Geçit, Mehmet Salih. "Cüveynî'nin Hilâfet Anlayışı". *Ekev Dergisi*, 58 (2014): 485-504.
- Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdullah Yakut. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâr-ı sâdır, 1977.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan, 2 Cilt. İstanbul: Beyan yayınları, 2011.
- Hamidullah, Muhammed. *Resûlullâh Muhammed*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: 1973.
- Hatipoğlu, Said. "İslamda İlk Siyâsî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1 (1979): 121-213.
- Heykel, Muhammed Hüseyin. *Hayatu Muhammed*. Kahire: Dârü'l-maârif, 2001.
- İbn Abdirabbih, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Ikdü'l-Ferîd*. tahk. Müfid Muhammed Kumayha. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *Mukaddime*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. tahk. Şuayb el-Arnâvûd-Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997.
- İbn Hayyât, Halife. *Tarih*. tahk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 2. bs., Riyad: Dâru taybe yayınları, 1985.
- İbn Hemmâm es-San'ânî, Ebû Bekir Abdurrezzak. *el-Musanna'af*. tahk. Habibürrahman el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1972.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. tahk. Mustafa es-Sekkâ vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs el-Arabî, tsz.
- İbn İshâk, Muhammed. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. tahk. Ahmed Ferid el-Mezidî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cîze: Dâru hicr, 1998.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah. *el-İmâme ve's-siyâse*. tahk. Ali Şîrî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-advâ', 1990.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. Halife maddesi. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-ı sâdır yayınları, 1990.

İbn Sa'd, Muhammed ez-Zührî. *Kitabü't-tabakâti'l-kübrâ*. tahk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-hancı, 2001.

İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-tarih*. tahk. Ebu'l-Fidâ Abdullah. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1987.

İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Rağîb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. tahk. Muhammed Seyyid Keylanî. Hlf maddesi. Beyrut: Dâru'l-marife yayınları, tsz.

Karaaslan, M. Abdülmecit. "İslam Hukukunda Devlet Başkanlığıyla İlgili Kavramların İhtilafı ve Dört Halifeden Sonra Hilafetin Geleceği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 28 (2016): 55-80.

Kılıç, Ünal. "Harre Vakasının Sebepleri Hakkında Bazı Mülahazalar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2000): 317-324.

Kılıç, Ünal. *Yezid b. Muaviye*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999.

Kister, M. J. "Harre Vakası". çev. Ünal Kılıç. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2000): 305-316.

Küçükbaşcı, Mustafa Sabri. "Harre Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/245-247. İstanbul: TDV yayınları, 1997.

Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. çev. Hakkı D. Yıldız. 5. bs. İstanbul: Ağaç Kitapevi yayınları, 2009.

Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Kitabü'l-ahkâmi's-sultâniyye ve'l-vilâyâti'd-diniyye*. Tahk. Ahmed Mübarek el-Bağdadî. Kuveyt: Dâr-ı İbn Kuteybe yayınları, 1989.

Mesudî, Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürucü'z-zeheb*. tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1973.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. Riyad, Beytu'l-efkâr ed-düveliyye, 1998.

Önkâl, Ahmet. "İslâm Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 6/3 (1992): 189-197.

Öz, Şaban. *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*. Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2015.

Özşenel, Mehmet. "Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/49-50. İstanbul: TDV yayınları, 2009.

Parlak, Nizamettin. "Sakîfe'deki Halife Adayları". *İstem*, 19 (2012): 121-136.

Semhûdî, Ali b. Ahmed. *Vefâ'ü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*. tahk. Muhammed Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, tsz.

Süyutî, Celâluddîn Abdurrahman. *Tarihu'l-hulefâ*. tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. Mısır: Matbaatu's-saadet, 1952.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihu't-Taberî*. 2. bs. tahk. Muhammed Ebul-Fadl İbrâhîm, 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-maârif, tsz.

Taftâzânî, Sadeddîn. *Şerhü'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. tahk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, 1988.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Dâru'l-garb el-İslâmî, 1998.

Turhan, Halil İbrahim. *İbn Hacer ve "Lezzetü'l-Ayş Bi Cem'i Turuki 'el-Eimmetü min Kureyş" Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Vâkidî, Muhammed b. Ömer b. Vâkîd. *Kitâbü'l-Meğâzî*. tahk. Muhammed Ahmed 'Atâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2013.

Vâkidî, Muhammed b. Ömer b. Vâkîd. *Kitâbü'r-Ridde*. tahk. Yahyâ el-Cebbûrî. Beyrut: Dâru'l-garb el-İslâmî, 1990.

Varol, Mehmet Bahaüddin. "Harre Vakası (Sebep-Sonuç Değerlendirmesi)". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1997): 513-534

Yakûbî, Ahmed b. Ebî Yakûb. *Tarihu'l-Yakûbî*. tahk. Abdülemîr Mehnâ. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketu'l-alemî, 2010.

Zengin, Fethullah. *İslâm Siyasî Tarihinde Ensar*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.

Zorlu, Cem. *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*. İstanbul: İz yayıncılık, 2014.

**KUR'ÂN SEMÂ'INDA BAYILMA VE ÖLÜME VARAN HÂLLER KONUSUNDA SÛFİLERE
YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER**
**Criticism of Sufis About the States Such as Fainting and Death While Listening to the Qur'an
Recitation**

Eyyup AKDAĞ

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Asst. Prof., Kastamonu University, Faculty of Theology, Department of Şûfism
Kastamonu, Turkey
eyyupakdag5@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-1173-323X
DOI: 10.34085/buifd.670001

Öz

Tarihi süreçte başta tevhit anlayışlarına eleştiriler yöneltildiği gibi sûfilerin ibadet anlayışları, bazı hâl ve davranışlarına da eleştiriler yöneltmiştir. Bu manada sûfilere etkili eleştiri yöneltenlerden arasında Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî'nin isimlerini zikretmek gerekir. Bu müellifler eserlerinde birçok konuyu gündeme getirerek sûfilere eleştiriler yöneltmişlerdir. Ancak sûfilere yönelttikleri tüm eleştiriler bu makalenin konusu değildir. Bu makale sadece Kur'ân semâ'ına bağlı olarak sûfilerde görülen kendinden geçme, bayılma ve ölüme varan hâllerine yönelik bu üç müellifin eleştirileriyle ve bu eleştirilerin tartışılmasıyla sınırlı olacaktır. Kur'ân tilâvetinin insan üzerindeki etkisi inkâr mümkün olmayan bir gerçektir. Bu etkinin tezâhürleri insandan insana farklılık arz eder. Kur'ân semâ'ında ağlama ve beden de titreme hâllerine karşı çıkmayan ve bu hâlleri sünnete ve Kur'ân'a uygun bulan İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve Şâtîbî kendinden geçme, bayılma ve ölüme varan hâlleri ise bid'at olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre hiçbir sahâbî de görülmeyen bu tür durum ve hâller, ilimden yoksun aşırı züh ve ibadet anlayışının neticesidir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, sûfî, semâ', İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye, Şâtîbî.

Abstract

Historically, the Sufis' understanding of worship and some of their haal (temporary state of consciousness, generally understood to be the product of a Sufi's spiritual practices) and behaviors have been criticized, especially their understanding of tawhid (unification or oneness of God). In this sense, among the ones who directed effective criticism to the Sufi, the names Ali b Muḥammad Abu'l-Farash b al-Jawzi, Ibn Taymiyyah, and Abu Ishaq al-Shatibi should be mentioned. These authors criticized the Sufis by bringing up many issues in their works. However, not all of their criticisms about Sufis are covered in this article. This article will be limited to the criticisms of these three authors and their discussion about the Sufis going into trance, fainting, and losing their lives due to listening (sama in Arabic) to the Qur'an. The effect of the Qur'an recitation on human beings is an undeniable fact. The manifestations of this effect differ from person to person. Ibn al-Jawzi, Ibn Taymiyyah, and al-Shatibi, who did not object to crying and trembling while listening to the Qur'an and accepted these haals/states to be in accordance with the Sunnah and the Qur'an, assessed the states such as going into trance, fainting, and losing one's life to be Bid'ah (novelty, heretical doctrine). According to them, this kind of situation and haal, which was not seen in any of the Sahabi (companions of the Prophet Muhammad), is the result of the excessive understanding of worship and lack of knowledge.

Keywords: Sufism, sufi, sama, Ibn al-Jawzi, Ibn Taymiyyah, Al-Shatibi

GİRİŞ

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtübî (ö. 790/1388) eserlerinde Kur'ân semâ'ına bağlı olarak bazı sûfilerde görülen kendinden geçme, bayılma ve ölüm gibi hâlleri gündeme getirerek bu tür davranışları dinde aşırılık, sünnete muhalif ve bid'at olarak kabul etmişlerdir.¹

İbn Teymiyye'ye göre bu tür hâllerin görüldüğü ilk yer Basra'dır. Çünkü Basra sûfilerin grup olarak zuhur ettiği ilk yerdir. Burada diğer beldelerde görünmeyen aşırı zühd, ibadet ve havf anlayışı hâkimdir. Bu anlayışa bağlı olarak Kur'ân tilaveti esnasında ses ve manayı taşımakta zorluk çeken bazı sûfilerde yere düşme, bayılma ve ölüm hâlleri gibi olaylar vuku bulmuştur. Vuku bulan bu hâller, aşırı zühd ve ibadet anlayışının doğal bir sonucudur.²

Şâtübî ise bu durumu Hâricîlerle ilişkilendirerek açıklamaktadır. Ona göre Hâricîler içinde doğru yoldan ayrılmış, nefislerine ezâ ve cefâ veren bir grup zuhur etmiştir. Bu gruba mensup olanlar da Kur'ân tilaveti esnasında kendinden geçme ve bayılma gibi hâller görülmüştür.³ İlk kaynaklar arasında Şâtübî'nin bu düşüncesini destekleyen bilgilere rastlamak mümkündür. Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) eserine kaydettiğine göre Enes b. Mâlik'e (ö. 93/711): 'Kur'ân okunduğunda şok geçiren ve bayılan kimselerin durumu soruldu.' Enes b. Mâlik bu soruya: 'Bu tür durumlar, Hâricîlerin fiili ve davranışdır diyerek cevap verdi.⁴ Bu bilgilerden Hâricîlere mensup bazı insanların dindarlıklarını göstermek ve ilgi çekmek için bu tür davranışlara yöneldikleri Enes b. Mâlik'in de bu tür davranışlara tepki gösterdiği anlaşılmaktadır.

Hem İbnü'l-Cevzî hem İbn Teymiyye hem de Şâtübî Kur'ân semâ'ına bağlı olarak sûfilerde görülen kendinden geçme, bayılma ve ölüme varan hâller konusuna iki gerekçeyle karşı çıkar ve eleştirirler. Bu gerekçelerden birisi, bu tür davranışları hakiki değil, tasannu' yani yapmacık hareketler olarak görürler. Diğeri ise sahâbe neslinden hiç birinde bu tür davranışların vuku bulmadığını vurgulayarak, bu tür davranışları sünnete muhalif ve bid'at olarak kabul ederler. Her ne kadar bu üç müellif bu iki konuda sûfilere ciddi eleştiriler yöneltse de yapmacık hareketlerden uzak hakiki olarak gördükleri bazı durumları da kabul ederler. Ancak yine de bu tür davranışlar onlara göre aciziyet ifade eder.⁵

Bu manada yapmacıktan uzak hakiki olarak gördükleri hâllerden birisi İmâm Şâfi'î'nin (ö. 204/820) hâli diğeri ise Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın (ö.198/813) hâlidir. İmâm Şâfi'î konusu ayrıntılı olarak ilerde ele alınacaktır. Kattân'ın durumuna gelecek olursak Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın Kur'ân semâ'ına bağlı olarak kendinden geçtiği ve bayıldığı hatırlatılır. Ahmed b. Hanbel buna: 'Sizden biriniz bu hâli engellemeye güç yetirebilirse muhakkak ki Kattân bunu engellemeye daha çok kâdirdir. Çünkü ben Yahya b. Said'den daha akıllısını görmedim' diyerek cevap vermiştir. Bu örnekleri zikreden İbn Teymiyye ve Şâtübî'ye göre bu tür durumlar yapmacıktan uzak hakiki olarak zuhur ediyorsa bu

¹ Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrût/ Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1422), 4 /15; Ebü'l-Abbâs Takıyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, nşr. Enver el-Bâz, 'Âmir el-Cezzâr (Mısır/ Dârü'l-Vefâ, 1426/2005), 11/6-16; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtübî, *el-İ'tisâm*, thk. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şakîr, Said b. Abdullah, Hişâm b. İsmail (Su'ûdiyye/ Dâru İbni'l-Cevzî, 1429/2008), 2/118-130.

² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 11/6.

³ Şâtübî, *el-İ'tisâm*, 2/ 125.

⁴ Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Fadâilu'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-'Atıyye, Muhsin Harrâbe (Beyrût/ Dâru İbn Kesîr, 1415/1995), 215; Şâtübî, *el-İ'tisâm*, 2/125.

⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4 /15; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 11/ 6; Şâtübî, *el-İ'tisâm*, 2/124-130.

tür hâller inkâr edilemez. Ancak yine de bu durum acziyeti ifade eder. Kur'ân semâ'ında hâli sâbit olan şahıs âciz olan şahıstan daha üstündür.⁶

İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve Şâtübî sûfilere kendinden geçme ve bayılma gibi konularda yapmacık hareketler yapmakla itham ederken Muhammed b. Sîrîn'i (ö. 110/729) en önemli delil olarak sunarlar. Muhammed b. Sîrîn'e Kur'an tilaveti esnasında kendini yere atan bir kimse hatırlatıldığında şöyle demiştir: 'Böyle bir kimseyi evin tavanına oturtun ve ona başından sonuna kadar Kur'ân okuyun. Eğer o şahıs kendini aşağıya atarsa onun hâli doğrudur!'⁷

İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve Şâtübî'nin karşı çıkış gerekçelerinden bir diğeri ise bu tür davranışların sahâbe neslinde görülmediği hususudur. Onlara göre sahâbe neslinde görülmeyen bu tür davranışlar dinde aşırılık ve bid'attır. Bu üç müellif Kur'ân semâ'ına bağlı olarak sahâbe neslinde sadece kalpte korku ve yumuşama hâllerinin olduğunu, zâhiri olarak da ağlama ve tende titreme durumlarının görüldüğünü bunun dışında kendinden geçme, bayılma ve ölme gibi durumların hiçbir sahâbî de vuku bulmadığını güçlü bir şekilde vurgulayarak görüşlerini teyit ederler.⁸

Esmâ bint Ebû Bekir'in (ö. 73/692) sözü, sahâbe neslinde görülmediğine dair getirdikleri en kuvvetli delildir. Konuyla alakalı olarak sûfilere yöneltilen eleştirilerde Esmâ bint Ebû Bekir'in rivayeti ön plana çıkartılıp hep bu rivayete atıf yapılmaktadır. Bu rivayete göre torun Hüseyin b. Abdurrahmân babaannesi Esmâ bint Ebû Bekir'e Kur'ân tilaveti esnasında sahâbe hâlinin nasıl olduğunu sorar. Bu soruya Esmâ bint Ebû Bekir sahâbe hâlinin, âyetlerde zikredilen hususlara uygun olduğunu, bunun da sadece gözden yaş akması ve deride titreme şeklinde tezahür ettiğini ifade ederek cevap verir. Torun Hüseyin b. Abdurrahmân'ın Kur'ân semâ'ında bazı insanların kendinden geçtiklerini ve bayıldıklarını hatırlatması üzerine Esmâ bint Ebû Bekir: 'Kovulmuş şeytandan Allah'a sığınırım' diyerek böyle bir şeyin sahâbe neslinde görülmediğini ve bu tür davranışların şeytânî olduğunu ifade etmiştir.⁹

Esmâ bint Ebû Bekir dışında sözü delil getirilen bir diğer sahâbî de Abdullah b. Zübeyr'dir (ö. 73/692). Rivayete göre 'Âmir babası Abdullah b. Zübeyr'e uğrar. Babası kendisine nerede kaldığını sorar. 'Âmir: 'Bir topluluğun yanında kaldım ki, onlardan daha hayırlı insanları şu gözlerim görmedi, onlardan bazıları titrer ve hatta bazıları Allah haşyetinden dolayı bayılırdı,' der. Bu sözleri işiten Abdullah b. Zübeyr oğlu 'Âmir'e şu ikazda bulunur: 'Bundan sonra katî surette o insanların yanına gitme ve onların yanında bir daha oturma.'¹⁰

Bu manada delil getirilen diğer bir sahâbî de Abdullah b. Ömer'dir (ö. 73/692). Abdullah b. Ömer Irak ehlinden yere düşmüş bir adam görür ve onun yanına uğrar. O adamın etrafındakilere: 'Bu adamın durumu nedir?' diye sorar. Oradakiler: 'Bu adam Kur'ân'ı dinledi ve Allah korkusundan kendisini kaybedip yüz üstü düştü' derler. Bunun üzerine Abdullah b. Ömer şöyle der: 'Bizler de muhakkak Allah'tan korkarız ancak kendimizi kaybedip yere düşmeyiz.'¹¹

⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 11/ 8; Şâtübî, *el-İ'tisâm*, 2/124.

⁷ Herevî, *Fadâilu'l-Kur'ân*, 215; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbüri es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân (Tefsîru'l-Sa'lebî)*, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr (Beyrût/ Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1422/2002), 8/231; Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Tefvik Ali Vehbe (Kâhire/ Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye, 1427/2006), 1/210; Şâtübî, *el-İ'tisâm*, 2/124.

⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/15; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 11/6; Şâtübî, *el-İ'tisâm*, 2/122.

⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/16; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 11/6; Şâtübî, *el-İ'tisâm*, 2/122; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/231; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1/210.

¹⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/15; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 11/6; Şâtübî, *el-İ'tisâm*, 2/124.

¹¹ Herevî, *Fadâilu'l-Kur'ân*, 214; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/15; Şâtübî, *el-İ'tisâm*, 2/122;

Tekrar hatırlatmak gerekirse hem İbnü'l-Cevzî, hem İbn Teymiyye hem de Şâtıbî'nin karşı çıkış gerekçeleri ve sûfilere yönelttikleri eleştirilerde en etkili delilleri, kendinden geçme, bayılma hatta ölüme varan bu tür davranışların sahâbe neslinde görülmediği hususudur. Bu müelliflere göre hiçbir sahâbî de görülmeyen bu tür davranışlar sonradan ortaya çıkmış bi'at hususlardır. Bu iddianın doğruluğunu tespit edebilmek için sahâbe nesline hatta daha öncesinde bizzat Hz. Peygamber'in (a.s.) Kur'ân semâ'ına bağlı olarak hâl ve davranışına bakmakta fayda vardır:

1. Hz. Peygamber'in (a.s.) Kur'ân Semâ'ındaki Hâli

Hz. Peygamber (a.s.) ve sahâbe neslinin Kur'ân semâ'ındaki hâl ve davranışlarının ne olduğuna geçmeden önce konuyla ilgili Kur'ân âyetlerini zikretmek yerinde olacaktır. (Enfâl, 8/2).¹² ve (Hac, 22/35).¹³ âyetlerde Allah'ın adı anıldığı zaman gerçek müminlerin kalplerinde aşırı korku hâlinin hâkim olduğu ifade edilirken, (Zümer, 39/23). âyette ise kalpte oluşan korkunun vücuda sirayet ettiği ve buna bağlı olarak da bedende titremelerin hâkim olduğu ifade edilmektedir.¹⁴

(Mâide, 5/83). âyette ise kalpte görülen korku ve ürpertinin göze sirayet ettiği ve bu sirayetle beraber gözden yaş aktığı beyan edilmektedir.¹⁵ (Meryem, 19/58).¹⁶ ve (Kehf, 17/109).¹⁷ âyetlerinde ise Rahmân'ın âyetleri okunduğu zaman hissettikleri muazzam rûh hâlleriyle beraber müminlerin secdeye kapandıkları belirtilmektedir. Zikredilen âyetlere genel olarak bakıldığında Kur'ân semâ'ında müminlerin kalplerinde aşırı korku hâlinin hâkim olduğu buna bağlı olarak da gözden yaş akması, bedende titreme ve daha sonrada secdeye gidilmesi gibi bir davranış sürecinin devam ettiği görülmektedir.

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in (a.s.) Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe (ö. 12/633) Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer (ö. 23/644) gibi bazı sahâbîlerden zaman zaman Kur'ân okumalarını istediği ve onların tilavetlerini zevk ve huşu ile dinlediği beyan edilmektedir.¹⁸ Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) gibi sahihliği kuvvetli kaynaklarda Kur'ân semâ'ındaki Hz. Peygamber'in (a.s.) hâlini beyan eden bazı rivayetler bulmak mümkündür. Bu rivayetlerin birinde Hz. Peygamber (a.s.) Abdullah b. Mes'ûd'dan Kur'ân okumasını istediği, Abdullah b. Mes'ûd da bu istek doğrultusunda Nisâ süresini okumaya başladığı ifade edilmektedir. Abdullah b. Mes'ûd "Her ümmetten bir şahit ve seni de onların hepsinin üzerine şahit olarak getirdiğimiz zaman halleri nice olur." (Nisâ, 4/41).¹⁹ âyetine geldiği zaman Hz. Peygamber'in (a.s.) gözlerinden yaşlar aktığı görülmüştür.²⁰ Diğer bazı rivayetlerde de Hz. Peygamber'in (a.s.) namazlarda da hıçkırığa hıçkırığa ağıladığı haber verilmektedir.²¹

¹² İنا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ Feyizli, *Feyzül-Furkan Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali* (İstanbul/ Server İletişim, 2007), 176.

¹³ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ Feyizli, *Feyzül-Furkan*, 335.

¹⁴ ... تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ... Feyizli, *Feyzül-Furkan*, 460.

¹⁵ ... إِذَا سَمِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ ... Feyizli, *Feyzül-Furkan*, 121.

¹⁶ ... إِذَا تَنَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا Feyizli, *Feyzül-Furkan*, 308.

¹⁷ وَيَخْرُونَ لِلَّذِينَ يَبْكَونَ وَيَزِيدُهُم خُشُوعًا Feyizli, *Feyzül-Furkan*, 292.

¹⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el- Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrût/ Dârü'l-ma'rife, ts.), 1/279, 2/297.

¹⁹ Feyizli, *Feyzül-Furkan*, 84.

²⁰ Buhârî, "Fadâilü'l-Kur'ân", 35; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 40, hadis no: 800.

²¹ Nesâî, "Sehv", 18, hadis no/ 1212.

Hız. Peygamber'in (a.s.): 'Hûd, Vâkı'a, Mürselât, Nebe ve Tekvîr sureleri beni ihtiyarlattı' rivayeti bazı kaynaklarda yer almaktadır.²² Bu rivayeti İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) Kur'ân semâ'ı ile ilintili olarak izah etmektedir. Gazzâlî'ye göre bu sûrelerin tilavetindeki hususiyetler ve içerdiği derin manalar Hız. Peygamber'in (a.s.) iç âlemine diğer sûrelere nazaran daha fazla tesir etmiştir. Çünkü Kur'ân semâ'ı vecd hâlini doğurur. Hız. Peygamber'in bu sûrelere bağlı olarak yaşlılığı yani ihtiyarlığı ise vecde hissedilen hüznün ve korkunun neticesidir.²³ Ebû Bekir el-Kelâbâzî (ö. 380/990) vecdi; korku, gam ve âhiret ahvâli ile ilgili bir hususun kalbe gelmesi veya kul ile Allah arasındaki bir hâlin ortaya çıkması olarak tarif etmektedir.²⁴ Bu izahlardan vecdin yani kalpte oluşan korku ve hüznün doğal olarak bedene sirayet ettiğini, bedende de farklı tezahürlere sebebiyet verdiğini anlamak mümkündür.

İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve Şâtîbî eserlerinde her ne kadar Kur'ân semâ'ına bağlı olarak hiçbir sahâbîde bayılma ve şok geçirme gibi hâllerin vuku bulmadığını iddia etse de tasavvufun ilk kaynakları arasında yer alan ve ismi zikredilen bu müelliflerden çok uzun süre önce yaşamış olan Ebû Nasr et-Tûsî'nin (ö. 378/988) eserinde bu iddiaları çürütecek bilgiler yer almaktadır. Tûsî'nin eserindeki kayda göre sahâbîde görüldüğü gibi Hız. Peygamber'de (a.s.) de Kur'ân semâ'ına bağlı olarak kendinden geçme hâlleri vuku bulmuştur.²⁵

İmâm Gazzâlî de Tûsî'nin görüşlerini teyit etmektedir. İmâm Gazzâlî bu manada Hız. Peygamber'in (a.s.) hâlinin sûfîlerin hâllerine yakın olduğunu güçlü bir şekilde vurgulamakta ve Hız. Peygamber'in (a.s.) de kendinden geçme ve bayılma gibi bazı hâllerinin görüldüğünü *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eserinde belirtmektedir. Eserdeki kayda göre: "Çünkü bizim yanımızda (boğazlarına takılacak) bukağalar, şiddetli bir ateş, bir de boğazdan geçmeyen bir yiyecek ve acıklı bir azap vardır. (Müzzemmil, 73/12-13).²⁶ âyetini Hız. Peygamber (a.s.) bizzat kendisi okuduğunda veya başka bir rivayete göre kendisine okunduğunda kendinden geçme ve bayıma hâli yaşamıştır.²⁷

2. Kur'ân Semâ'ında Sahâbenin Hâlleri

Sahâbe Kur'ân tilavetini dinlemekten manevî zevk alırlardı. Bir yerde toplandıkları zaman Hız. Peygamber'den (a.s.) aldıkları talim üzere içlerinden birisi Kur'ân okur diğerleri ise okuyan dinlerdiler. Bu manada Hız. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye (ö. 42/662) : 'Rabbimizi bize hatırlat'²⁸ yani bize Kur'ân oku sözünü zikretmek yerinde olacaktır.

Hız. Âişe (ö. 58/678)²⁹ ve Abdullah b. Ömer gibi bazı sahâbîlerin Kur'ân semâ'ında hıçkırma hıçkırma ağladıkları ifade edilmektedir.³⁰ Bayram günleri hariç senenin tüm günleri genelde

²² Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 56, hadis no: 3297; ayrıca bk. Ali Osman Cüllâbî Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, nşr. Süleyman Uludağ (İstanbul/ Dergah Yayınları, 2010), 452.

²³ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/297.

²⁴ Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehlî't-tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemseddîn (Beyrut/ Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1413/1993), 132.

²⁵ Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalîm Mahmûd ve Abdülbâkî Surûr (Mısır/ Dârü'l-kütübi'l-hadîse, 1380/1960), 353.

²⁶ İbn Âyet meali için bk. Feyizli, *Feyzû'l-Furkan*, 573.

²⁷ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/297.

²⁸ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/280; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 10/80.

²⁹ Ebû'l-Ferec, Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, thk. Mahmud Fahûrî, Muhammed Revvâs Kal'aci (Beyrut, Dârü'l-ma'rife, 1399/1979), 2/31.

³⁰ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 1/578; Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasan İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, nşr. Muhibiddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme el-'Amravî (Beyrût/ Dârü'l-fikir, 1415/1995), 31/127.

oruçla geçiren Hz. Âişe geceleri de ibadetle ihya etmiştir. (Tûr, 52/27). âyetini³¹ ayakta tekrar tekrar okuyan Hz. Âişe ağlayarak dua etmiştir.³² Abdullah b. Ömer de hıçkırığa boğulduğundan bazı âyetleri okumakta zorluk çekmiştir. Azatlı kölesi Nâfi'inin (ö. 117/735) rivayetine göre Abdullah b. Ömer (Bakara, 2/84). âyetini³³ ağlamaktan dolayı okumakta zorluk çekmiştir. Âyetin manasına derin derin dalan Abdullah b. Ömer 'bu şiddetli bir hesap olacaktır' diyerek duygusunu ifade etmiştir.³⁴

Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) ve Abdurrahman b. 'Avf (ö. 32/652) gibi bazı sahâbilerde ağlamanın ötesinde daha ileri bir hâl, vücutlarında titreme ve seğirmeler görünmüştür.³⁵ Hz. Hasan (ö. 49/669) ve Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) muallimi ve Kur'ân'ı çok güzel okuyan Ebû Mûsâ el-Eş'arî de Kur'ân okurken sık sık ağlamaların yanı sıra secdeye çokça kapandığı müşâhede edilmiştir.³⁶

Hz. Ebû Bekir'in Kur'ân tilaveti esnasında sık sık ağladığı bilinen bir gerçektir. Hz. Peygamber (a.s.) ölümle neticelenen hastalığında kendi yerine Hz. Ebû Bekir'in namaz kıldırmasını istemesi ve bu istek karşısında Hz. Âişe'nin babası Hz. Ebû Bekir hakkında yufka yürekli olduğunu hatırlatarak, ağlamaktan insanlara kıraatını ıstıttırmeyeceğini söylemesi³⁷ bu hakikati ifade etmesi açısından önemlidir.

Celâlî yönüyle bilinen Hz. Ömer'in de Kur'ân semâ'ında hıçkırığa hıçkırığa ağladığı kaynaklarda kayıtlıdır.³⁸ Hz. Ömer'in bu hâli sadece namaz dışında değil namazın içinde de zaman zaman vuku bulmuştur.³⁹ Hz. Ömer'in aşırı etkilenme ve ağlama neticesinde yere düştüğü de görülmüştür. Rivayet edildiğine göre vird edindiği âyetleri okuyan Hz. Ömer, gözyaşından boğulacak gibi olmuş ve kendisine hâkim olamayarak yere düşmüştür. Bu hâlden sonra evine giden Hz. Ömer, dışarı çıkmadan bir veya iki gün evinde kalmıştır. Bunun üzerine sahâbe Hz. Ömer'i hasta olduğunu zannederek onu ziyarete gelmişlerdir.⁴⁰ Bazı eserlerde Hz. Ömer'in bu durumdan dolayı bir iki gün değil günlerce evinde kaldığı ve bu sebeple de ziyaret edildiğine dair bilgiler yer almaktadır.⁴¹

Tasavvufun etkili isimlerinden Hücvirî (ö. 465/1072) eserinde net zaman bilgisi vererek Hz. Ömer'in Kur'ân semâ'ına bağlı olarak etkilenme hâlinin bir ay sürdüğünü belirtmektedir. Eserdeki kayda göre Hz. Ömer "Rabbinin azabı elbette vuku bulacaktır. Onun önleyecek hiçbir

³¹ فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْنَا وَوَقَانَا عَذَابَ السَّمُومِ "Allah da bize (rahmetiyle) lütfetti ve bizi (cehennem) sam yeli azabından korudu." Bk. Feyzli, *Feyzü'l-Furkan*, 523.

³² İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 2/ 31.

³³ إِنَّ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ "...İçinizdeki (yapmayı düşündüğünüz bir günah eylemi)ni açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi onlardan dolayı hesaba çeker..."Bk. Feyzli, *Feyzü'l-Furkan*, 48.

³⁴ Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el- İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrût/ Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1394/1974), 1/ 305; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 1/576.

³⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Nasır el-Mervezî, *Muhtasarü kıyâmi'l-leyl*, nşr. Ahmed b. Ali el-Makrîzî (Pâkistân/ Hadîsu akâdemî, 1408/1988), 144.

³⁶ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn el-'Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrût/ Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1420/2000), 2/673.

³⁷ Buhârî, "Ezân", 70.

³⁸ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 45/240.

³⁹ Buhârî, "Ezân", 70.

⁴⁰ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el- Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid (Riyâd/ Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003), 3/414; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1/193.

⁴¹ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 44/309.

şey yoktur.” (Tûr, 52/7-8). âyetlerini⁴² işittiği zaman bir çılgık atmış, kendinden geçmiş ve bayılmıştır. Evine götürülen Hz. Ömer, evinde hasta olarak tam bir ay kalmıştır.⁴³

Hz. Ömer’in oğlu Abdullah b. Ömer hakkında bir birine zıt manalar içeren rivayetler mevcuttur. Daha önce ifade edildiği gibi Abdullah b. Ömer, Irak ehlinde olan Kur’ân semâ’ına bağlı olarak yere düşen bir adamı gördüğünde şöyle demiştir: ‘Bizler de Allah’tan korkarız ancak kendimizi kaybedip düşmeyiz.’⁴⁴ İbnü’l-Cevzî, İbn Teymiyye ve Şâtîbî görüşlerine uygun olduğu için bu rivayeti delil ittihaz etmişlerdir. Oysa başka rivayetlerde bu manaya tamamen zıt, farklı bilgiler yani Abdullah b. Ömer’in zaman zaman ayağındaki dermanın kesilip yüz üstü düştüğü beyanı yer almaktadır. Bu rivayete göre Mutaffifîn sûresini okumaya başlayan Abdullah b. Ömer altıncı âyete⁴⁵ geldiğinde ağlamaya başlamış ve yüz üstü yere düşerek tilaveti tamamlayamamıştır.⁴⁶

Hem Hz. Ömer’in bâriz hâli hem de oğlu Abdullah’ın ona yakın hâli İbn İbnü’l-Cevzî, İbn Teymiyye ve Şâtîbî’nin hiçbir sahâbede kendinden geçme ve bayılma olayı görülmemiştir⁴⁷ iddiasını geçersiz kılması açısından dikkat çekicidir. Bu manada İmâm-ı Gazzâlî, Kur’ân semâ’ında vecde bağlı olarak sahâbe ve tâbiînden birçoklarının ağladıklarını, şok geçirdiklerini, bayıldıklarını ve hatta ölenlerin olduğunu bildirmektedir.⁴⁸

Bayılma olmasa da bayılmaya yakın bir hâl yaşayanlardan birisi de Veysel Karânî’dir (ö. 37/657). Hz. Peygamber’in (a.s.) selamına muhatap olan Veysel Karânî Kur’ân tilavetinde, tilavetin güzelliğiyle ve mananın derinliğiyle yer yer duygusallaşmıştır. Herim b. Hayyân (ö. 70/690) Veysel Karânî’nin bu durumlarda bayılmaya yakın bir hâl aldığını ifade etmiştir.⁴⁹

Selmân-ı Fârisî’nin (ö. 36/656) müşâhede ettiği olay da İmâm-ı Gazzâlî’yi destekler mahiyettedir. Selmân-ı Fârisî Kur’ân okuyan bir genç görür. Genç okuma esnasında bedeni titremeye başlar. Selmân-ı Fârisî bu genci sever ve daha sonra onun yanından ayrılır. Bir zaman sonra o genç bu olaya bağlı olarak vefat eder.⁵⁰

Kaynaklarda ölen gencin kimliği hakkında yani sahâbe neslinden mi, yoksa tâbiî neslinden mi? olduğuna dair ayrıntılı bir bilgi yer almamaktadır. Eğer bu genci sahâbe neslinden kabul edersek sahâbe neslinde ölüm olaylarının vuku bulduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu gencin sahâbî değil tâbiî olması daha kuvvetlidir. Çünkü ölüm olayına maruz kalan bu genç eğer sahâbî olsaydı kaynaklarda adı açık bir şekilde zikredilmesi beklenirdi.

Her ne kadar yukarıda zikredilen gencin ismine dair bir bilgi yoksa da tasavvufun önemli kalemelerinden Ebû Nasr et-Tûsî ve Ebü’l-Hasan el-Hücvirî eserlerinde sahâbî olarak kabul ettikleri Zürâre b. Ebî Evfâ’nın (ö. 93/711) ismini vererek Kur’ân semâ’ına bağlı olarak ölen ilk

⁴² إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ ۝

⁴³ Hücvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, 450.

⁴⁴ Herevî, *Fadâilu’l-Kur’ân*, 214; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 4 /15; Şâtîbî, *el-İ’tisâm*, 2/123.

⁴⁵ “يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ” O gün insanlar, âlemlerin Rabbi için (kabirlerinden) kalkacaklardır.” Bk. Feyzli, *Fezzü’l-Furkan*, 48.

⁴⁶ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 10/151; İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 1/305; İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 31/ 127; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ* (Kâhire/ Dâru’l-hadîs, 1427/2006), 4/321.

⁴⁷ Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-kübrâ li İbn Teymiyye* (Beyrût/ Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1408/1987), 5/207.

⁴⁸ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, 2/297.

⁴⁹ Ebü’l-Kâsım el-Hasan b. Muhammed en-Nisâbüri, *’Ukalâü’l-mecânîn*, thk. Muhammed es-Sa’îd b. Bisvünî (Beyrût/ Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1405/1985), 45-46.

⁵⁰ Hücvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, 463; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, 2/297.

şahsın Zürâre b. Ebî Evfâ olduğunu beyan etmektedirler.⁵¹ Bu bilgiyi doğru kabul ettiğimizde sahâbe neslinde bayılma olayları görüldüğü gibi ölüm olaylarının da vuku bulunduğunu söylemek mümkündür. Ancak Tûsî ve Hücvirî dışındaki diğer kaynaklar Zürâre b. Ebî Evfâ'nın sahâbî değil tâbiî olduğu ifade etmektedirler. Zürâre b. Ebî Evfâ konusu ileriki bölümlerde daha ayrıntılı olarak beyan edilecektir.

Buraya kadar anlatılanlardan sahâbe neslinde ölüm olaylarının vukuu ihtilafı olduğu anlaşılrsa da kendinden geçme ve bayılma gibi olayların görüldüğünü söylemek gerekir.

3. Tâbiîn ve Sonrası Durum

Tâbiîn neslinde de sahâbe neslinde olduğu gibi Kur'ân semâ'ına bağlı olarak ağlama hâli yaygındır. Tâbiîn nesli, selefleri sahâbenin izinden giderek Allah'ın zikrinde ve Kur'ân tilâvetinde haşyet duygusuna kapılmışlar ve buna bağlı olarak da gözlerinden yaşlar akmıştır. Bu hâl hem tâbiîn neslinde hem de sûfilerde yaygın olduğu için çokça isim zikrederek konuyu uzatmak gereksizdir.⁵² İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve Şâtıbî'nin eleştirisi konusu yaptıkları bayılma, uzuv kaybı ve ölüm olaylarıyla gündeme gelen şahıslara daha çok değinmekte fayda vardır:

3.1. Bayılma Hâlleri Görünenler

Tâbiîn neslinden bayılma hâliyle gündeme gelen ve en dikkat çeken isimlerden birisi Ömer b. Abdülazîz'dir (ö. 101/720). Geceleri ibadetle geçiren Ömer b. Abdülaziz bir seferinde (Kârî'a, 101/4-5). âyetlerini⁵³ fecrin doğuşuna kadar tekrar tekrar okumuştur. Âyetlerin tesirinde kalan Ömer b. Abdülaziz daha fazla ayakta kalamayarak, yere düşmüş ve bayılmıştır. Müezzîn ezan okumaya gelinceye kadar da bu baygınlık hâli geçmemiştir.⁵⁴ Ebû Bekir ed-Deynûrî'nin (ö. 333/944) eserindeki kayda göre Ömer b. Abdülazîz kıldırıldığı namazlarda zaman zaman ağlamaktan tilavette zorluk çekmiştir. Bu manada (Sâffât, 37/24). âyetini⁵⁵ ağlamaktan bir türlü okuyup geçememiştir.⁵⁶

Tâbiîn neslinden dikkat çeken diğer bir isimde Mâlik b. Dînâr el-Basrî'dir (ö. 131/748). Kur'ân tilaveti esnasında hıçkırığa boğulan Mâlik b. Dînâr bazı zamanlar kendinden geçme ve bayılma gibi durumlar yaşamıştır.⁵⁷ 'Avârifü'l-ma'ârif adlı eserindeki kayda göre bayılma hâliyle gündeme gelen bir isim de Ca'fer es-Sâdık'tır (ö. 148/765). Ca'fer es-Sâdık'da da yer yer bayılma hâlleri müşâhede edilmiştir. Namazın kıyamında iken yere düşen ve bayılan Ca'fer es-Sâdık'a bayılma sebebi sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: 'Âyetleri okuduğumda Allah'ın tekellümünü duyar gibi oluyorum ve bu sebepten dolayı da kendimden geçiyorum.'⁵⁸

Tâbiîn neslinden sonra en dikkat çekici isim hiç kuşkusuz İmâm Şâfi'î'dir (ö. 204/820). İmâm Şâfi'î Kur'ân semâ'ına bağlı olarak yer yer bayılma olaylarıyla gündeme gelmiştir. Zâhit ve

⁵¹ Tûsî, *el-Lüma'*, 354; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 453.

⁵² Ebû Bekir Ahmed b. Mervân ed-Deynûrî, *el-Mecâlise ve cevâhiru'l-ilm*, thk. Ebû 'Abîde Meşhûr b. Hasan Âl-i Selmân (Beyrût/ Dâru İbn Hazm, 1419), 3/153.

⁵³ "يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْتُوثِ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ" "O gün insanlar yayılıp serilen pervaneler gibi olacak. Dağlar, didilip atılmış renkli yünler gibi olacak." Bk. Feyizli, *Feyzû'l-Furkan*, 600.

⁵⁴ Ebu'l-Muzaffer Şemseddîn Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdullah İbnü'l-Cevzî es-Sibt, *Mirâtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, nşr. Muhammed Berekât, Kâmil Muhammed el-Harrât, 'Ammâr Rihâvî (Dimeşk/ Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1434/2013), 10/310.

⁵⁵ "وَقَفَّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْتُوُونَ" "Tutuklayın onları. Çünkü onlar sorguya çekileceklerdir." Bk. Feyizli, *Feyzû'l-Furkan*, 445.

⁵⁶ Deynûrî, *el-Mecâlise*, 5/402.

⁵⁷ İbn 'Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, 56/ 393-405; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 3/279, 288.

⁵⁸ Sühreverdî, 'Avârifü'l-ma'ârif, 1/34.

muttakilerden el-Hâris b. Lebîd'in okuduğu (el-Mürselât, 77/38-40.) âyetlerini⁵⁹ dinleyen İmâm Şâfi'î şiddetli ağlamaya tutularak şöyle demiştir: "Ey Allah'ım! Âriflerin kalbi sana haşyet gösterir. Gafil ve yalancı olmaktan sana sığınırım."⁶⁰ Gazzâlî'nin beyanına göre İmâm Şâfi'î'nin Kur'ân okuduğunda veya dinlediğinde duygusallaşması, ağlaması hatta düşüp bayılması onun havfına ve zühdüne delildir. Bu zühd ve havf hâli ancak ma'rifetullahı vasil olmakla elde edilir.⁶¹

Esasında İmâm Şâfi'î'nin duygusallaşması hatta düşüp bayılması sadece Kur'ân okurken veya dinlerken olmamıştır. O hadis konusunda da benzer tavırları sergilemiştir. Üstadı Süfyân b. 'Uyeyne'nin (ö. 198/814) meclislerine katılan İmâm Şâfi'î rekâik konusu içeren bir hadisi dinlediğinde duygusallaşmış, ağlamış hatta bayılmıştır. Mecliste bu duruma şahit olanlar Muhammed b. İdrîs'in öldüğünü zannetmişlerdir. Bu olaya vakıf olan Süfyân b. 'Uyeyne: "Eğer Muhammed b. İdrîs ölmüş ise zamanın en faziletlisi ölmüştür." diyerek İmâm Şâfi'î'nin yüksek mertebesine işaret etmiştir.⁶²

3.2.Uzuv Kayıplarına Uğrayanlar

Tâbiîn neslinde bayılmalar vuku bulduğu gibi uzuv kaybına uğrayanlarda görülmüştür. Bu manada dikkat çeken şahıslardan birisi Sâbit b. Eslem el-Bünânî'dir (ö. 127/744). Ağlamaktan gözünü kaybeden Sâbit el-Bünânî Basra'nın en önde gelen imamı kabul edilmektedir. Enes b. Mâlik (ö. 93/711): 'Hayrın anahtarları ondadır' diyerek Sâbit el-Bünânî'yi takdir etmiş ve övmüştür.⁶³

Sâbit el-Bünânî'nin ilmini takdir edenlerden birisi de İbn Teymiyye'dir. Nüssâk ve ubbâd içinde hadis konusunda gevşek olanların çok olduğunu ifade eden İbn Teymiyye bu konuda Fudayl b. 'Iyâd ile Sâbit el-Bünânî'yi ayrı tutarak her ikisinin de mütkin olduğunu beyan etmiştir.⁶⁴

Kaynaklarda Sâbit el-Bünânî'nin namaz sevdalı bir şahıs olduğu vurgulanmaktadır. Bu manada dilinden dökülen şu sözler duyulmuştur: 'Ey Allah'ım. Eğer birilerine kabirde namaz kılmayı nasip edeceksen bana da nasip et.'⁶⁵ Kur'ân'ı çok okuyan ve gündüzleri de hep oruçlu geçiren Bünânî duanın kabul edilebilmesi için kalbin yanmasını, bedenın titremesini ve gözden de yaşın akmasını şart koşmuştur.⁶⁶ Onun göz ışığını kaybetmesine sebep çok ağlaması gösterilmektedir. Doktorların ağlamayı terk ettiğinde göz nurunun tekrar yerine geleceğini söylemelerine rağmen Bünânî ağlamaktan vaz geçmemiş ve: 'Ağlamayan gözde hayır yoktur' diyerek doktorlara karşılık vermiştir.⁶⁷

⁵⁹ "Bu ayırt edip hüküm verme günüdür ki, sizi de, evvelki (ümme)tleri de bir araya toplarız. Eğer sizin (kurtulmak) için bir hileniz varsa, hemen bana hile yapın (da beni atlatın). (Öldükten sonra dirilmeyi) yalan sayanların o gün vay haline!" Bk. Feyizli, *Feyzû'l-Furkan*, 580.

⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/25; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/ 336.

⁶¹ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/25.

⁶² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfi'î*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Kahire/ Mektebetü dâri't-türâs, 1390/1970), 2/175, 240; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/306.

⁶³ Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed ez- Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhir ve'l-e'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmirî (Beyrut/ Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 8/54.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 11/42.

⁶⁵ İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/ 318, 321; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 3/ 262; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 8/54.

⁶⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhîm Atfîş (Kâhire/ Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 15/250; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/ 318, 321; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 3/262.

⁶⁷ İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/ 318, 321; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 3/262; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 8/56.

Bir diğer gözünü kaybeden meşhur şahsiyetlerden birisi de Hişâm ed-Destüvâî'dir (ö. 153/770). Basralı Destüvâî hadis alanında, sika, sebt, hâfız ve hucet kabul edilmektedir. Ebû Dâvud et-Tayâlisi (ö. 204/819) üstadı Destüvâî'yi 'müminlerin emîri' olarak tavsif etmiştir. Elbise ticaretiyle uğraşan Destüvâî hüznün hâli ağır basan bir şahsiyettir. Gülmekten son derece kaçınan Destüvâî: 'Bir âlim nasıl gülebilir? Ben buna şaşarım' demiştir. Kaynaklarda gözünü kaybetmeye sebep olarak çok ağlaması gösterilmektedir.⁶⁸

Uzuv kaybına uğrayan diğer bir şahısta Basralı Ali b. Bekkâr'dır (ö. 199/814). Aşırı ibadet hayatıyla maruf olan Ali b. Bekkâr Tarsûs ve Masîsa'da murabıt olarak bulunmuştur. Ali b. Bekkâr, İbrâhim b. Edhem'in müridlerindedir. Geceyi sürekli ibadetle geçiren Ali b. Bekkâr gecenin geçip sabahın olmasını hiç istememiş sabahın gelmesiyle hüznünlendiğini şu şekilde beyan etmiştir: 'Kırk yıldır fecrin doğuşundan başka hiçbir şey beni üzmemiştir.'⁶⁹ İbnü'l-Cevzî eserinde Ali b. Bekkâr'ın fakih olduğunu yatsı abdestiyle sabah namazını kıldığını beyan etmektedir. İbnü'l-Cevzî'nin kaydına göre çok gözyaşı döken Ali b. Bekkâr bu sebepten gözünün ışığını yitirmiş ve kör olmuştur.⁷⁰

Bu arada *el-Câmi'u's-sahîh*'in müellifi İmâm Tirmizî'yi (ö. 279/892) de zikretmek gerekir. Hadis alanının önemli isimlerinden Tirmizî çok ağladığından dolayı gözünün nurunu kaybetmiş ve kör olmuştur.⁷¹

3.3.Ölüm Olaylarıyla Gündeme Gelenler

Basra'da Kur'ân semâ'ına bağlı olarak uzuv kayıplarının ötesinde ölüm olayları da vuku bulmuştur. Bu bölgede ölüm olayıyla gündeme gelenlerden birisi Ebû Cehîr ed-Darîr'dir (ö. ?). Tâbiîn neslinden olan Ebû Cehîr ed-Darîr Basra'nın önde gelen zâhidlerindedir.⁷² *Mürşidü'z-züvvâr* adlı eserdeki kayda göre Dînâr el-'Abid, 'Utbe el-Gulâm ve Sâlih el-Merrî (ö. 176/792) Ebû Cehîr ed-Darîr'i ziyarete giderler. Ebû Cehîr ed-Darîr ziyaretine gelenler içinde Sâlih el-Merrî'den Kur'ân okumasını ister. Sâlih el-Merrî daha önceden Ebû Cehîr ed-Darîr'in Kur'ân semâ'ındaki hassasiyetini bildiği için cehennem ve cennetin zikredildiği âyetleri okumamaya özel dikkat eder. Ancak buna rağmen Ebû Cehîr ed-Darîr yine de tilavet esnasında vefat eder.⁷³

Basra'da hayatını kaybeden bir diğer isim de Zürâre b. Ebî Evfâ'dır (ö. 93/711). Tâbiîn neslinden olan Zürâre b. Ebî Evfâ; tevekkül, rıza ve kasr-ı emel konularını önemsemiş ve bu konular hakkında beyanlarda bulunmuştur.⁷⁴ Bir ara Basra kadılığında da bulunan Zürâre b. Ebî Evfâ Basra'daki sûfîlerin şeyhi kabul edilmektedir.⁷⁵ Kaynaklarda hacıların Basra'ya geldiklerinde Zürâre b. Ebî Evfâ'yı ziyaret ettikleri, ondan vaaz u nasihat dinledikleri beyan edilmektedir.⁷⁶

Künyesi Ebû Hâcib olan Zürâre b. Ebî Evfâ, Benî el-Harîş oğullarındandır. Basra'nın büyük âlim ve sâlihlerindedir. Zürâre b. Ebî Evfâ; İmrân b. Husayn (ö.52/672), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), ve Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) gibi şahıslara talebe olmuş, onlardan hadis

⁶⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 6/568-571.

⁶⁹ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 4/266.

⁷⁰ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 4/267.

⁷¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 12/364.

⁷² Tûsî, *el-Lüma'*, 354; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 10/220.

⁷³ Muvaffakuddin Ebû Muhammed b. Abdurrahman İbnü's-Seyh, *Mürşidü'z-züvvâr ilâ kubûri'l-ebâr* (Kâhire, ed-Dâru'l-Misriyye, 1415), 3/317-318.

⁷⁴ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 4/454, 508.

⁷⁵ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-kübrâ*, 5/ 207; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 10/220.

⁷⁶ İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/258.

dinlemiştir. Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) ve Katâde (ö. 117/735) gibi bazı şahıslar da ona öğrenci olmuş ve ondan hadis rivayetinde bulunmuşlardır.

Nesâî (ö. 303/915) başta olmak üzere birçok hadis âlimi Zürâre b. Ebî Evfâ'yı sika kabul etmişlerdir.⁷⁷ Kaynaklarda Zürâre b. Ebî Evfâ'nın ölüm sebebi olarak namaz kıldırırken "O Sûr'a üfürüldüğü zaman." (Müddesir, 74/8). âyetine⁷⁸ geldiğinde kendinden geçerek düşmesi ve secde mahallinde ölmesi gösterilmektedir.⁷⁹ Daha önce ifade edildiği gibi Zürâre b. Ebî Evfâ'nın sahâbî mi yoksa tâbîî mi? olduğu ihtilaflıdır.⁸⁰ Ancak eldeki kaynaklara göre tâbîinden olması daha çok muhtemeldir.

Tâbîîn neslinden sonra da Kur'ân semâ'ına bağlı olarak sûfiler arasında ölüm olayları göze çarpmaktadır. Bu manada dikkat çeken isimlerden birisi öncü sûfilerden Fudayl b. 'Iyâd'ın (ö. 187/802) oğlu Ali'dir. Fudayl b. 'Iyâd ile aralarında uhuvve/kardeşlik akdi olan Abdullah b. Mübârek (ö.181/797) Ali b. Fudayl'ın ilmîni ve hâlini takdir edenlerdendir. Mübârek'e göre insanların en hayırlısı Fudayl b. 'Iyâd ondan da daha hayırlısı ise oğlu Ali'dir.⁸¹ *Târîhu Bağdat'* da Ali b. Fudayl'ın ölüm sebebi olarak "Ateş karşısında durdurulunca onların: "Keşke biz dünyaya geri döndürülseydik..." (En'âm, 6/27). âyetini⁸² işitmesi ve bunun sonucu olarak hassaslaşması, şiddetli ağlamaya tutulması ve ayaklarındaki dermanın kesilerek yere düşerek vefat etmesi gösterilir.⁸³

Kaynaklarda Ali b. Fudayl'ın yaratılış olarak hüznü ve kalbi kırık kimse olduğu özellikle belirtilmektedir. Ali b. Fudayl'ın Kur'ân semâ'ında duygusallaşması ve yere düşmesi ilk değildir. Onun el-Kâri'a ve Tekâsür sûrelerini okumaya ve dinlemeye güç yetirmediği, bir şekilde bu sûrelerin tilavetine şahit olursa, ayakta fazla kalamayıp, yüz üstü yere düşerek bayıldığı ifade edilmektedir.⁸⁴ Beyhakî (ö. 458/1066) *Şu'abü'l-îmân* adlı eserine Ali b. Fudayl'ın Kur'ân tilavetine güç yetiremediğinden dolayı hayatında bir sefer bile hatim yapamadığını kaydetmiştir. Kur'ân'ı hatim etme arzusuyla yanan Ali, babası Fudayl'dan şu şekilde dua talebinde bulunmuştur: 'Ey babacığım! Ne olur Allah'a dua et te bana bir defa Kur'ân'ı hatmetmeyi nasip eylesin.'⁸⁵

Abdurrahman Câmi (ö. 898/1492) *Nefahâtü'l-üns* adlı eserinde Zünnûn el-Mısri (ö. 245/859), Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/949), Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) ve Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/908) gibi bazı sûfî şahsiyetlerin semâ'a bağlı olarak Hakk'a yürüdüklerini beyan etmektedir. Ayrıca Câmi bu isimlerin dışında da bu tür olayların sûfiler arasında görüldüğü belirtmektedir. Câmi'nin beyanına göre bu ölümlerin bazıları Kur'ân semâ'ına dayanırken bazıları ise diğer semâ'lara dayanmaktadır.⁸⁶ Bağdat asıllı Ca'fer el-Huldî'nin (ö. 348/959) de Cüneyd-i Bağdâdî'nin huzurunda çığlık atıp öldüğünü hatırlatmak gerekir.⁸⁷

⁷⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sad, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrût/ Dâru Sâdır, 1388/1968), 7/ 150; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/358.

⁷⁸ فَيَا نُفْرَ فِي النَّفْرِ Bk. Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, 574.

⁷⁹ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 2/292; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 4/186; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/258; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-kübrâ*, 5/207; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 10/220.

⁸⁰ Tûsî, *el-Lüma'*, 354; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 453.

⁸¹ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 48/390-391; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/694; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 7/395.

⁸² وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَفَّوْا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ Bk. Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, 129.

⁸³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el- Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, hhk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrût/ Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 5/454; ayrıca bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/694; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 7/408.

⁸⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 7/ 407.

⁸⁵ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 3/ 417.

⁸⁶ Abdurrahman Câmi, *Nefahâtü'l-üns*, trc. Lâmi Çelebi, nşr. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara (İstanbul/ Ma'rifet Yayınları, 2008), 340; ayrıca bk. Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Halil en-

4. Sûfîlerin Kur'ân Semâ'ına Yaklaşımları

Sûfîler semâ'ı Allah'ın rahmetini celp eden bir husus olarak kabul ederler.⁸⁸ Görüşlerine getirdikleri delillerden birisi Übeyb b. Kâ'b (ö. 33/654) rivayetidir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber'in (a.s.) huzurunda Kur'ân okunmuş, Kur'ân'ı dinleyen sahâbenin kalbinde yumuşama ve rikkat oluşmuştur. Hz. Peygamber (a.s.) Kur'ân semâ'ına bağlı oluşan bu hâle dikkat çekerek: 'Duayı ganimet bilin. Çünkü bu hâl yani kalbin yumuşaması rahmettir' buyurmuştur."⁸⁹

Hücvirî *Keşfü'l-mahcûb* adlı eserine kaydettiğine göre ilmin husûlü havâs-ı hamse denilen beş duyu organıyla mümkün olur. Bunlar içinde semâ' yani işitme duyusu gözden bile üstündür. Hücvirî'ye göre bütün şer'î hükümler semâ' üzerine bina edilmiştir. Çünkü semâ' yani işitme olmasa hükümlerin isbâtı, kabulü ve sübûtu imkânsızdır. Kur'ân mucîzelerinden birisi de onu okumak ve dinlemekten insan tabiatının zevk alması ve hoşnut olmasıdır.⁹⁰

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye göre (ö. 283/896) Kur'ân semâ'ının insan tabiatında oluşturduğu derin tesiri diğer hiçbir semâ' oluşturmaz.⁹¹ Çünkü Kur'ân Allah'ın kelâmıdır, vahyidir, nurudur. Allah onunla ölü kalpleri diriltir ve onunla kullarını karanlıktan nura çıkarır. Kur'ân'ın tesirini iyi bilen Mekkeli müşriklerin ileri gelenleri Kur'ân'ı dinlemeyi yasaklamışlar, gürültü ve şamata yaparak dinlenilmesini engellemeye çalışmışlardır.⁹² Mekkeli müşriklerin bu durumu (Fussilet, 41/26). âyetinde⁹³ açık olarak beyan edilmektedir.

Sûfîler semâ'ın harekete geçirmedeği kişiyi nâkis, itidal ve ruhaniyetten uzak bir şahıs olarak kabul ederler. Onlara göre bu tür şahısların mizacı bozuk, tedavileri de pek mümkün değildir.⁹⁴ Semâ'ın ilk derecesi işitilene anlamaktır. Bu anlayışla beraber fehim ve vecd hâli oluşur. Kalpte oluşan vecd hâli daha sonra vücuda sirayet ederek uzuvları harekete geçirir.⁹⁵

et-Ta'arruf adlı eserde semâ'ın kulağa geldiğinde kulaktan kalbe yol bulduğu ve kalbi harekete geçirdiği ifade edilmektedir. Bu durumda vâridâtı taşımakta aciz olanların coştığı ve sallandıkları, vâridâtı taşımakta kuvvetli olanların ise sağlam durdukları beyan edilmektedir.⁹⁶ Semâ' konusunda eserler telif eden Ebû Muhammed Ruveym (ö. 303/915) semâ'ın hakikatini, kulların muhatap olduğu ilk zikir ve ilk hatırlatma olan "...Ben sizin, Rabbiniz değil miyim?..." (A'râf, 7/172). âyetine dayandırır. Ona göre kulların muhatap olduğu bu ilk ilahi hitap onların akıllarında gizli kaldığı gibi kalplerinde de gizli kalmıştır. Kalplerdeki gizli olan bu husus semâ'a bağlı olarak harekete geçer.⁹⁷

Sekr ve telvin esaslı bir tasavvuf anlayışına sahip olan Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/949) semâ'ı Allah'ın bir lütfu olarak görür. Ona göre Kur'ân tilavetinde kulu cezbeden, kulu etkisi altına alan husus Allah'ın bir ikramıdır. Bu hâlden kurtulup kendi hâline ve insanlara tekrar dönmek

Nâsik (Beyrut/ Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 371-372.

⁸⁷ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/298.

⁸⁸ Sühreverdi, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1/193.

⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/250.

⁹⁰ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 448-449.

⁹¹ Ebû Abdîrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es- Sülemî, *Tefsîrî's-Sülemî*, thk. Seyyid 'Imrân (Beyrût/ Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 1/398.

⁹² Ebû Abdîllah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhîm Atfîş (Kâhire/ Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, 1384/1964), 1/155; Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 448-449.

⁹³ Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, 478.

⁹⁴ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/275.

⁹⁵ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/287; Sühreverdi, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1/214.

⁹⁶ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 178;

⁹⁷ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 178; Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 199; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 369.

ise Allah'ın bir şefkatidir.⁹⁸ Şiblî karşıtı sahv ve temkin esaslı bir tasavvuf anlayışını benimseyen Ebu'l-Kâsım Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) de semâ'nın hakikatini kabul edenlerdendir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre name ruhun gıdasıdır. Ruh bu gıdayı elde ettiğinde bedeni idare etme işinden uzaklaşır. Bu durumda iştinenin uzuvlarında hareketlilik ortaya çıkar.⁹⁹

İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve Şâtıbî Kur'ân semâ'ına bağlı olarak kalpte oluşan haşyet duygusuna ve buna bağlı olarak ağlama ve bedende titreme hâllerine karşı değildirler. Hatta İbn Teymiyye (Enfâl, 8/2). âyetini delil getirerek bu hususu daha ileriye taşımakta ve bu hususları imanın bir gereği olarak kabul etmektedir. Ona göre eğer kalpte korku ve yumuşama hâli yoksa bu durum imanın kalpte hâsıl olmadığına delâlettir.¹⁰⁰ Ayrıca İbn Teymiyye (Zümer, 39/23). ve (Mâide, 5/83). âyetlerini de delil getirerek bedende de titreme gibi durumların vuku olabileceğini ifade etmektedir. Bu tür hususlarda İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve Şâtıbî'nin yaklaşımları ile sûfîlerin yaklaşımları arasında fark yoktur.¹⁰¹

Tartışılması gereken esas konu sûfîlerde görülen kendinden geçme, bayılma ve ölüm hâlleri sünnete muhâlif bid'at bir durum mudur? Yoksa kişiye özgü psikolojik bir durum mudur? Bu soruya net cevap verebilmek için konuyla ilgili âyetleri hatırlamak ve manalarını tefekkür etmek yerinde olacaktır. Bu manada (Enfâl, 8/2).¹⁰² âyetinde müminlerin üç vasfı beyan edilmektedir. Bunlar; Allah zikredildiği zaman kalplerini korku kaplaması, Allah'ın âyetleri okunduğunda imanlarının artması ve Allah'a tevekkül etmeleridir.

Konumuzla alakalı olarak en dikkat çeken kelime (Enfâl, 8/2). âyette geçen **وَجَل**/vecile kelimesidir. Hemen hemen bütün tefsirlerde 'vecile' fiilinin kalbi aşırı bir şekilde yakıp kavuran bir hâli ifade ettiği belirtilmektedir.¹⁰³ O zaman buradan anlaşılacak şudur ki Allah anıldığı zaman müminlerin kalbinde yakıcı, kavurucu bir korku hâli oluşmaktadır. Tefsirlerde bu aşırı korku hâlinin sebebi olarak da iki hususa işaret edilmektedir. Bunlardan birisi ceza korkusu diğeri ise Allah'ın heybeti ve azameti karşısında hissedilen korkudur. Bu korku diğerine göre daha ağır ve şiddetlidir.¹⁰⁴

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tefsirinde (Enfâl, 8/2). âyeti ile Allah'ın zikriyle kalplerin mutmain olduğunu ve huzura kavuştuğunu ifade eden (Ra'd, 13/28). âyeti ¹⁰⁵ arasında bir çelişki görmediğini ifade etmektedir. Ona göre (Enfâl, 8/2). âyette aşırı korku hâli ifade edilirken (Ra'd, 13/28). âyette ise sadrın ma'rifet nuruyla genişlemesiyle beraber yakîn hâlinin berraklaşması, kalbin mutmain olması ve kalbin huzura kavuşması ifade edilmektedir. Râzî'ye göre bu iki âyetin manası (Zümer, 39/23). âyetinde¹⁰⁶ birleştirilmiştir.¹⁰⁷ Yani ilk duyulan korku hâli daha sonra yumuşama, mutmainlik ve huzur hâline dönüşmektedir.

⁹⁸ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/297.

⁹⁹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 178.

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 7/16.

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 7/18, 71, 10/79, 11/558.

¹⁰² **آيَةً زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ** Ayet meali için bk. Feyizli, *Fezû'l-Furkan*, 176.

¹⁰³ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût/Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 13/385-387; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/365-366; Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osmân Cem'a Damiriyye, Süleymân Müslim el-Hırş (Riyâd/ Dâru Tayyibe, 1417/1997), 3/326.

¹⁰⁴ 'Alâuddîn Alî bin Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi ma'ânî't-tenzîl* (Tefsiru'l-Hâzin), thk. Muhammed Alî Şâhîn (Beyrût/ Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415), 2/290.

¹⁰⁵ **الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ** Ayet meali için bk. Feyizli, *Fezû'l-Furkan*, 251.

¹⁰⁶ ... **تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ** ... Ayet meali için bk. Feyizli, *Fezû'l-Furkan*, 460.

Burada şu hususun ifade edilmesi lazımdır. Bayılma, kendinden geçme ve ölüm hâlleri daha çok bu dönüşümü gerçekleştirmede zorluk çekenlerde görülmektedir. Esasında *وجل*/vecile fiilinin ifade ettiği aşırı korku hâlinin hafifletilmesi için bazı dönüşüm yolları takip edilmektedir. Bu hususu tasavvuf alanının etkili kalemlerinden Ömer es-Sühreverdî şöyle beyan etmektedir: “Kalpte oluşan korku hâlinin elemi ya bedene ya beyne veya ruha sirayet ederek hafifleme yoluna girer. Bedene sirayet ettiğinde vücutta titreme hâli oluşur. Beyne sirayet ettiğinde ağlama gerçekleşir. Ruha sirayet ettiğinde ise ruhta dalgalanmalar ve buna bağlı olarak kalpte daralmalar oluşur.”¹⁰⁸

Buraya kadar anlatılanlardan aşırı korku hâlinin dolaylı olarak elemin azaltılması ve hafifletilmesi için bazı yollar takip edildiği anlaşılmaktadır. Bu elemi hafifletmekte başarılı olamayanlarda kendinden geçme, bayılma hatta ölüm gibi olaylar görülmektedir. Sûfiler içinde bazı şahıslarda görülen bu tür durumları İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve Şâtıbî'nin iddia ettiği gibi bid'at olarak görmek kanaatimizce doğru değildir. Çünkü bu tür olaylar, psikolojik ve kişiye özgü durumlardır. Bu tür olayların vukuunda kişinin yaratılış özellikleri etkili olduğu gibi o an ve o zamandaki duygu ve hislerinin de etkili olduğunu kabul etmek gerekir. Burada özellikle şu hususu ifade etmek gerekir. Bu tür hâlleri yaşayan kimseleri ne bid'atla suçlamak gerekir ne de bu tür kimseleri fazilet ölçüsünde ileri seviyede görmek gerekir.

Esasında sûfilerin bizzat kendileri kendinden geçme, bayılma ve yere düşme gibi halleri fazilet değil aciziyet olarak kabul ederler. Bu manada Hüseyin b. Muhammed'in şu nakli önem arz etmektedir: Senelerce Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye hizmet ettim. Semâ'da Kur'ân zikrine bağlı olarak işittiği şeyler sebebiyle hâlinin değiştiğini hiç görmedim. Ancak âhir ömründe “Bu gün artık sizden fidye alınmaz.” (Hadid, 57/15). âyetini¹⁰⁹ dinlediğinde Tüsterî'nin bir anda hâli değişerek titremeye başladı ve neredeyse düşecek gibi oldu. Sahv haline döndüğünde Tüsterî'ye bunun sebebini sordum. Tüsterî bana: ‘Canım arkadaşım! Zayıfladık hâlimize sahip olamıyoruz’ dedi.¹¹⁰ Hem *el-Lüma'*, hem de *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* adlı eserlerde de Tüsterî'nin yaklaşımı gibi diğer sûfilerin de benzer yaklaşıma sahip oldukları görülmektedir.¹¹¹

Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Bekir el-Kettânî (ö. 322/933) gibi sûfilerin semâ'da aşırıktan kaçınılması için uyarılarda buldukları bilinmektedir. Bu bağlamda bu tür sûfilerin bağırma, kendinden geçme, bayılma gibi hâlleri uygun görmediklerini söylemek gerekir. Cüneyd-i Bağdâdî semâ' hâlinde, bağırarak, çılgın atan ve aşırılıklarda bulunan bir genci: ‘Eğer böyle davranırsan bir daha meclise gelme!’ diye ikazda bulunmuştur. Uyarılan bu genç nice zaman bu uyarı doğrultusunda kendini sıkarak hareket etmiştir. Ancak bu genç daha fazla dayamayarak bir çılgın atarak orada ölmüştür.¹¹²

Ölüm olaylarının sadece sûfilerde görünmediğini, bu tür olayların semâ'ın etkisine bağlı bir psikolojik bir durum arz ettiğini göstermesi açısından Hz. Dâvut'un (a.s.) meclisinde olan olaylar dikkat çekmektedir. Rivayet olunduğuna göre Hz. Davut (a.s.) Zebûr'u okuduğu zaman insanlar, cinler, kuşlar ve vahşi hayvanlar onun güzel sesini dinlemek için etrafında toplanırlardı. Tilavetin güzelliğine ve mananın tefekkürüne dalan nice insanlar da bu

¹⁰⁷Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)* (Beyrût/ Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 15/96; ayrıca bk. Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 2/ 291.

¹⁰⁸Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1/192.

¹⁰⁹... فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ. Ayet meali için bk. Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, 538.

¹¹⁰Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 374.

¹¹¹Tûsî, *el-Lüma'*, 365; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 374.

¹¹²Tûsî, *el-Lüma'*, 358; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 373; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1/ 220.

medislerde vefat etmiştir. Hatta ölenlerin sayısı dört yüzü bulunduğu kaynaklarda beyan edilmektedir.¹¹³ Bu rivayeti doğru kabul ettiğimizde semâ'a bağlı ölüm olaylarının İslam'dan önceki toplumlarda da vuku bulunduğunu söylemek gerekir.

İbn Teymiyye ve Şâtıbî sûfilerde Kur'ân semâ'ına bağlı olarak görülen kendinden geçme ve bayılma hâllerini sekr ve fenâ hâline benzetir ve bu yüzden dolayı da şiddetli tepki gösterir. Onların sûfilere yönelttiği eleştirilerin ana sebeplerden birinin de bu husus olduğunu bilmek gerekir. İbn Teymiyye'nin tasavvufa yönelttiği eleştirilerin ağırlığı sûfilerde görülen sekr ve fenâ hâlidir. Ona göre akıl, irade ve temyiz gücünü yok eden sekr ve fenâ hâli edası gerekli olan bazı ibadetlerin ifasında acziyet doğurur. Bu durumda zem ve 'ıkâbı gerektirir. Temyiz gücünün düşmesi ve manevî sarhoşluğun artmasıyla beraber kişide 'Ene'l-Hak' ve 'Sübânî' gibi şeriatın ölçüsüne sığmayan bazı sözler sâdır olur.¹¹⁴

İbn Teymiyye'nin bu tesbiti önemlidir. Ancak onun bu tespitini ve eleştirilerini haklı çıkaracak yani Kur'ân semâ'ında kendinden geçme ve bayılma gibi bir durum yaşayan sûfinin namazı terk ettiğine ve şatahat türü sözler söylediğine dair elimizde kesin bilgi yoktur.

SONUÇ

Kur'ân semâ'ına bağlı olarak kendinden geçme, bayılma ve ölüm olayları sahâbeden başlayarak tartışma konusu olmuştur. Tasavvufa daha çok eleştiri gözüyle bakan İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve Şâtıbî gibi bazı etkili ve önemli müellifler bu konuyu eserlerine taşımışlar ve bu tür davranışlara sâhip olan sûfilere iki hususu ön plana çıkararak eleştirmişlerdir. Bu eleştirilerinden birisi sûfilere yapmacık hareketler yapmakla itham etmişlerdir. Ancak aynı zamanda bu müellifler yapmacıktan uzak, hâlini hakiki gördükleri bazı şahısları da takdir etmişlerdir. Muhakkak ki tarihi süreçte bir fayda elde etmek için yapmacık hareketlerde bulunan bazı sûfiler çıkmış olabilir. Ancak tüm sûfilere bu şekilde değerlendirmek doğru değildir. Yapmacık hareketler yapanlar için İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve Şâtıbî'nin dediklerinin tümünü kabul etmek gerekir.

Diğer bir eleştirileri ise bu tür davranışlar sahâbe neslinde görülmediği gerekçesiyle sûfilere bid'at çıkartmakla itham etmişlerdir. Sünnete ittiba konusunda aşırı hassasiyetleriyle bilinen sûfi zümresini bid'atla itham etmek ağır bir suçlamadır. Bu tür hâl ve davranışların hiçbir sahâbide görülmediği iddiası bazı kaynaklarda doğrulanmadığı gibi aksi bilgiler de mevcuttur. Bu kaynaklara göre sahâbeden başlayarak kendinden geçme ve bayılma gibi bazı hâller tarihi süreçte vuku bulmuştur. Hatta Hz. Peygamber (a.s.) de bu tür hâllere maruz kalmıştır.

Kur'ân tilaveti esnasında ses ve manayı taşımakta zorluk çeken ve buna bağlı olarak da yere düşen, bayılan hatta ölen şahısları bid'atla itham etmek yerine bu tür durumları şahsın yaratılış karakterine, o an ve o zamandaki duygu yoğunluğuna bağlayarak kişiye özgü psikolojik bir durum olarak kabul etmek gerekir. Çünkü Kur'ân semâ'ının insan ruhuna etkisini kimse inkâr edemez. Bu etki insandan insana farklılık gösterir.

Esasında sûfiler İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve Şâtıbî'nin eleştiri konusu yaptığı durumlara maruz kalmayı istememişler hatta bu tür durumları acziyet olarak ifade etmişlerdir. Ancak bu tür hadiseleri âyetlerde ifade edilen kalbi yakıp kavuran aşırı korkunun neticesi olarak görmek ve ona göre değerlendirmek gerekir.

Kur'ân semâ'ına bağlı olarak kendinden geçme ve bayılma gibi hâllerin dışında ağlama ve beden titremesi gibi haller konusunda İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve Şâtıbî ile sûfiler

¹¹³ Tûsî, *el-Lüma'*, 338; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 367; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 458.

¹¹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 10/ 220; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-kübrâ*, 5/ 207.

arasında bir görüş farklılığı yoktur. Hatta İbn Teymiyye daha ileri giderek kalpte korku hâlinin oluşmasını ve ağlamayı imanın bir gereği kabul eder.

KAYNAKÇA

'Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1420/2000.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 cilt. Beyrût: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osmân Cem'a Damîriyye, Süleymân Müslim el-Hırş. 8 cilt. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1417/1997.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Şu'abü'l-îmân*. Thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. 14 cilt. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Menâkıbü's-Şâfi'î*. Thk. Es-Seyyid Ahmed Sakar. Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1390/1970.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Câmi, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-üns*. Trc. Lâmiû Çelebi. Nşr. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara. 4. Baskı. İstanbul: Ma'rifet Yayınları, 2008.

Deynûrî, Ebû Bekir Ahmed b. Mervân. *el-Mecâlise ve cevâhiru'l-ilm*. Thk. Ebû 'Abîde Meşhûr b. Hasan Âl-i Selmân. 10 cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1419.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*. 32 cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2000.

Feyzli, Hasan Tahsin. *Feyzü'l-Furkan Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Mealî*. 4. Baskı. İstanbul: Server İletişim, 2007.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 4 cilt. Beyrût: Dârü'l-ma'rife, ts.

Hâzin, 'Alâuddîn Alî bin Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fî ma'ânî't-tenzîl (Tefsîru'l-Hâzîn)*. Thk. Muhammed Alî Şâhîn. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415.

Herevî, Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm. *Fadâilu'l-Kur'ân*. Thk. Mervân el-'Atıyye, Muhsin Harrâbe. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1415/1995.

Hücvirî, Ali Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. Nşr. Süleyman Uludağ. 3. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.

İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasan. *Târîhu medîneti Dımaşk*. Nşr. Muhibiddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme el-'Amravî. 80 cilt. Beyrût: Dârü'l-fikir, 1415/1995.

İbn Sad, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Nşr. İhsân Abbâs. 8 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1388/1968.

İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Fetâvâ el-kübrâ li İbn Teymiyye*. 6 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1408/1987.

İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Nşr. Enver el-Bâz ve 'Âmir el-Cezzâr. 37 cilt. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1426/2005.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'Arabî, 1422.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, Abdurrahmân b. Ali. *Sıfatü's-safve*. Thk. Mahmud Fahûrî, Muhammed Revvâs Kal'aci. 4 cilt. Beyrut, Dâru'l-ma'rife, 1399/1979.

İbnü's-Şeyh, Muvaffakuddin Ebû Muhammed b. Abdurrahman. *Mürşidü'z-züvvâr ilâ kubûri'l-ibrâr*. 3 cilt. Kâhire, ed-Dâru'l-Mısriyye, 1415.

İsfehânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'Arabî, 1394/1974.

Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Nşr. Ahmed Şemseddîn. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1413/1993.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhîm Atfîş. 20 cilt. Kâhire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Nşr. Halil en-Nâsık. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1422/2001.

Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasır. *Muhtasarı kıyâmi'l-leyl*. Nşr. Ahmed b. Ali el-Makrîzî. Pâkistân: Hadîsu akâdemî, 1408/1988.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 3 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Nisâbü'rî, Ebû'l-Kâsım el-Hasan b. Muhammed. *'Ukalâü'l-mecânîn*. Thk. Muhammed es-Sa'îd b. Bisrûnî. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1405/1985.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyân (Tefsîru'l-Sa'lebî)*. Thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. 10 cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.

Sibt, Ebu'l-Muzaffer Şemseddîn Yûsuf b. Kızıoğlî b. Abdullâh İbnü'l-Cevzî. *Mirâtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*. Nşr. Muhammed Berekât, Kâmil Muhammed el-Harrât, 'Ammâr Rihâvî. 23 cilt. Dimeşk: Dâru'r-risâleti'l-'âlemiyye, 1434/2013.

Sühreverdî, Ebû Hafis Şihâbüddîn Ömer. *'Avârifü'l-ma'ârif*. Thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Tefvîk Ali Vehbe. 2 cilt. Kâhire: Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye, 1427/2006.

Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. *Tefsîrü's-Sülemî*. Thk. Seyyid 'Imrân. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1421/2001.

Şâtübî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-İ'tisâm*. Thk. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şakîr, Said b. Abdullâh, Hişâm b. İsmail. 3 cilt. Su'ûdiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1429/2008.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc. *el-Lüma'*. Thk. Abdulhalîm Mahmûd ve Abdülbâkî Surûr. Mısır: Dâru'l-kütübi'l-hadîse, 1380/1960.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*. 18 cilt. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1427/2006.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhir ve'l-e'lâm*. Nşr. Ömer Abdüsselam Tedmirî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.

ARAP EDEBİYATINDA SU‘LÛK ŞAİRLERİN ŞİİR TEMALARI*
Poetry Themes of Su‘lûk Poets in Arabic Literature

Adem DOĞAN

Dr. (TİB), Atatürk Ortaokulu, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği
Dr., Atatürk Secondary School, Religious Culture and Ethics Teaching

Bingöl, Turkey

ensar.1980@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-2881-4191

DOI: 10.34085/buifd.672950

Öz

Arap yarımadasında Câhiliye döneminden Birinci Abbâsî dönemine kadar toplumdaki siyâsî, sosyal ve ekonomik durumların yarattığı problemler sonucunda su‘lûk (fakir, eşkıya) şairler türemiştir. Bu su‘lûk şairlerden bazıları ortak mülkiyeti ve sosyal adaleti savunmuşlar ve elde ettiklerini fakirlerle paylaşmışlardır. Diğer bir kısmı ise daha çok kendi menfaatleri doğrultusunda hareket etmişlerdir. Çölü mesken tutan bu su‘lûk şairler düşüncelerini gerçekleştirmek için zenginlere ve ticaret kervanlarına baskın düzenlemişlerdir. Sadru'l-İslâm döneminde İslâmiyet'in gelişiyi birlikte toplumda gerçekleştirilen iyileştirmeler sonucunda su‘lûk şairlerin ortaya çıkmasında önemli ölçüde bir yavaşlama olmuşsa da Emevîler ve Abbasîler döneminde tekrar yükselişe geçmiştir. Su‘luk şairlerin ortaya çıkışında etkili olan siyâsî, sosyal ve ekonomik durumlar her dönemde birbirinden bazı farklılıklar arz etse de onların şiirlerinde işlenen temaların çoğunun ortak olduğu görülmektedir. Bu çalışmada Cahiliye döneminden Abbasîler dönemine kadar su‘lûk şairlerin şiirleri mercek altına alınarak ana temaları belirlenmeye çalışılmıştır. Toplamda on üç ana tema belirlenmiştir. İlk önce temalar ile ilgili genel bilgiler verilmiştir. Daha sonra Câhiliye, Sadru'l-İslâm, Emevîler ve Abbasîler döneminden temaya uygun örnek şiirler bulunup işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Şiir, Şair, Su‘lûk Şair, Şiir Teması.

Abstract

In Arabian Peninsula, bandit poets were derived as a result of problems which are created by political, social and economical situations in society from Ignorance period to the First Abbasid Period. Some of these bandits defended collective ownership and they shared what they got with poor people. Another part of them acted more according to their own benefits. These bandit poets who dwelled the desert raided to rich people and trade caravans to make their own thoughts real. Although there was substantially a

* Bu çalışma, Adem DOĞAN'ın Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü TİB Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalında, Doç. Dr. İbrahim USTA danışmanlığında yapmış olduğu "Arap Edebiyatında Eşkıya Şairler" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

deceleration in the emergence of bandit poets as a result of restoration which is carried out in society with the advent of İslâm in Sadr al-İslâm period, it passed on the rise again in the Umayyads and the Abbasids period. Although the political, social and economic conditions that have influenced the emergence of su'lûk poets have some differences in each period, most of the themes covered in their poems seem to be common. In this study, poems of bandit's poets from Jahiliyya period to Abbasid period were examined and main themes were tried to be determined. A total of thirteen main themes were identified. Firstly, general information about the themes is given. Later, sample poems from Jâhiliyya, Sadr al-İslâm, Umayyads and Abbasids were found and processed.

Keywords: Arabic Literature, Poet, Poetry, Bandit Poet, Poetry Theme.

GİRİŞ

Arapça bir kelime olan *su'lûk*, sözlükte malı olmayan fakir anlamına gelmektedir.¹ Kelime, *fakir olmak* ve *devenin tüy dökmesi* anlamlarına gelen *tesa'lûk* kelimesinden türetilmiştir.² *Sa'leke* de "yoksullaştırmak, fakirleştirmek, ihtiyaç içinde bırakmak" gibi anlamlara gelmektedir.³

Su'lûk kelimesi ıstılâhî olarak ise; çeşitli sebeplerle kabilelerinden ayrılıp, çöle çekilen ve orada ayrı bir topluluk oluşturan,⁴ fakir bir hayat yaşayan ve şiirlerinde işledikleri konular arasında fakirlik problemine oldukça geniş bir yer ayıran,⁵ ailesi ve aşireti tarafından dışlanan; öldürmeyi, yol kesmeyi, talanı, çapul ve baskını meslek edinen kimse⁶ anlamına gelmektedir.

Su'lûk kelimesinin sözlük anlamında her ne kadar *fakirlik* anlamı varsa da bu kavram zamanla bu anlam sınırını aşarak farklı bir boyut kazanmıştır. Başlangıçta sadece düşünce olarak şiirlerinde fakirlik problemini işleyen su'lûk şairler daha sonra çete kurarak şiddet eylemlerine başvurmuşlardır. Bu durumda su'lûk artık sadece bir fakir değil, ıstılâhî anlamından da anlaşılacağı üzere, aynı zamanda çölde dolaşan, örgütlenen, yol kesen, hırsızlık, haydutluk ve soygunculuk yapan bir kişiliğe bürünmüştür.⁷ Böylece başlangıçta olumlu bir anlam ifade eden *su'lûk* kavramı zamanla anlam değişimine uğrayarak⁸ Türkçede *eşkiya* kelimesi ile ifade edebileceği-miz olumsuz bir anlama dönüşmüştür.

¹ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim b. Ali b. Ahmed, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâder, ts.), 10/455.

² Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Na'im el-'Arkesûsî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2005), 946.

³ İbrâhîm Enîs vd., *el-Mu'cemu'l-vasît* (Mısır: Mecme'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1425/2004), 515.

⁴ İsmail Özsoy, "İslam Öncesi Dışa Kapalı Arabistan'da Sosyo-Ekonomik Bulgular ve Su'lûklar Hareketi", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/16 (2005), 89.

⁵ Kadri Yıldırım, "Câhiliye Dönemi Arap Edebiyatında Su'lûk Şairler Hareketi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001), 178.

⁶ İsmail Durmuş, "Su'lûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-2/534.

⁷ Yıldırım, "Su'lûk Şairler Hareketi", 178; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-1: Cahiliye Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012), 172.

⁸ Ahmed Emîn, *es-Sa'leke ve'l-fetve fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 19.

Cahiliye döneminde su'lûk şairler denilince Arap yarımadasında fakirlik, kölelik ve kovulmuşluk sebebiyle cahiliye geleneklerine karşı çıkan kişiler aklımıza gelmektedir. Bunlar ekonomik durum, kabileden kovulma ve kölelik gibi sebeplerden dolayı su'lûk olmaya zorlanmışlardır.⁹ Su'lûk şairlerin şiirlerine gelince bu şiirlerin en önemli özelliği şairin kasidenin başında sevgilisinden bahsetme anlamına gelen *atlâl* geleneğini terk etmesidir.¹⁰ Bu şiirlerin diğer bir özelliği ise uzun kaside ve recezler şeklinde olmayıp, kesik ve kısa beyitlerden oluşan basit şiirler olmasıdır.¹¹ Su'lûk şair, şiirinde hırsızlık saldırı ve talan gibi konulardan bahseder. Ayrıca bu şiirler; sakin bir yaşama duyulan özlem, memlekete ve aileye duyulan hasret, af dileme ve tövbe, evsizlik, kaçış, çöl ve burada yaşayan hayvanların tasviri ve düşmanlarıyla alay ve onları tehdit gibi konuları ihtiva eder.¹²

Sadru'l-İslâm döneminde, İslâm dini ekonomik iyileştirmelerde bulunarak bazı cezâî müeyyideler getirmiştir. Bundan dolayı su'lûk şairlerin ortaya çıkmasında gözle görülebilen azalmalar gerçekleşmiştir. Ancak tüm iyileştirmelere rağmen bu dönemde de su'lûk şairlerin izine rastlamak mümkündür. Bu su'lûk şairlerden bazılarının zamanla İslâm'dan etkilendikleri ve eşkıyalıktan vazgeçtikleri görülür.¹³ Sadru'l-İslâm dönemi su'lûk şairlerin şiir temaları Cahiliye dönemi şiir temalarını ihtiva etmekle birlikte bu dönemin şiirlerinde pişmanlık ve tövbe gibi bazı dini içeriklerin de eklendiği görülmektedir.¹⁴

Emevîler döneminde câhilî adet ve geleneklerin yeniden ortaya çıktığına şahit olmaktadır. Ayrıca Emevîler döneminde siyâsî bir merkezi sistem kurulmuş ve tüm İslâm coğrafyası bu siyâsî otoritenin hükmü altına girmiştir. Buna bağlı olarak da siyâsî ve suçlu su'lûklar gibi yeni su'lûk türleri ortaya çıkmıştır.¹⁵ Câhiliye döneminin adetlerinden sayılan yol kesme, kervan soyma vb. durumlar İslâm'ın gelişiyle birlikte oldukça yavaşlamıştı.¹⁶ Ancak Emevîlerin dünyevî şeylere düşkünlüğü, lüks yaşama bağlı israf ve fetih hareketlerinin devlete yüklediği malî yükümlülük gibi sebepler halktan alınan vergileri ağırlaştırmış ve su'lûk şairler için doğal bir zemin hazırlamıştı.¹⁷ Emevîler döneminde, Câhiliye dönemindeki şiir temalarına ek olarak

⁹ İbrahim Usta, "Arap Edebiyatında Eşkya Şairler", *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish* 9/6 (Spring 2014), 1066.

¹⁰ Yûsuf Halîf, *eş-Şu'arâ'ü's-sa'âlik fi'l-'asri'l-câhilî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1398/1978), 268-276; Usta, "Arap Edebiyatında Eşkya Şairler", 1067.

¹¹ Halîf, *eş-Şu'arâ'ü's-sa'âlik*, 259-260; Usta, "Arap Edebiyatında Eşkya Şairler", 1067.

¹² 'Abdulhalîm Hifnî, *Şi'rü's-sa'âlik* (b.y.: Metâbi'u'l-Hey'eti'l-Misriyyeti'l-'Amme, 1407/1987), 178-184.

¹³ Hasan Ca'fer Nureddîn, *Mevsû'atu's-su'arâ'ü's-sa'âlik* (Beyrut: Reşâd Bres, 1427/2007), 100-138; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-II: Sadru'l-İslâm Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2013), 137-138.

¹⁴ Demirayak, *Sadru'l-İslâm Dönemi*, 137.

¹⁵ Usta, "Arap Edebiyatında Eşkya Şairler", 1077.

¹⁶ Muhammed Rızâ Mürüvve, *es-Se'âlik fi'l-'asri'l-Umevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 15.

¹⁷ Mürüvve, *es-Se'âlik fi'l-'asri'l-Umevî*, 29-33.

siyâsî taşlamalar,¹⁸ hapis hayatı ve burada yaşananlar da su'lûk şairlerin şiirlerinde yer edinmeye başlamıştır.¹⁹

Abbasîler dönemindeki su'lûk şairler hareketini Emevî ve Câhiliye dönemdeki su'lûk şairler hareketinden ayıran birtakım farklılıklar bulunmakla birlikte insanları eşkıyalığa iten temel sebeplerin aynı olduğu görülmektedir. Bu dönemde de her ne kadar devletin refah seviyesi yükselmişse de bu refah belli bir kesim dışında geniş halk kitlelerine yansımamıştır. Bu durum su'lûk şairler hareketinin tufeylî, şüttâr ve ayyar gibi yeni çeşitleriyle birlikte ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu dönemde su'lûk şairler, deyim yerindeyse, çölden şehre inmişlerdir. Bu arada silahlar da değişmiştir. Kılıç, ok, mızrak vb. klasik silahların yerini hile, dolandırıcılık, dilencilik, şüttârlık, ayyârlık gibi yeni silahlar almıştır.²⁰ Abbasîler döneminde su'lûk şair, çoğu zaman evinde ailesiyle birlikte yaşadığı için şiirlerinde daha çok onları koruma ve kollama, içinde yaşadığı yokluk, fakirlik ve ihtiyaç içinde olma gibi temaları konu edinir.²¹

1. Su'lûk Şairlerin Şiirlerinin Ana Temaları

1.1. Medih (Övgü)

Su'lûk şairlerde şairin kabilesi ile olan bağları kesildiğinden kabilesi ile övünme az rastlanılabilecek bir durumdur.²² Câhiliye döneminin önemli su'lûk şairlerinden olan 'Urve b. el-Verd (öl. 594)²³ bir şiirinde tembel fakirleri yerdikten sonra, hallerine razı olmaktansa ölümü şerefli bir meziyet sayan fakirleri şu şekilde över:²⁴

وَ لَكِنَّ صُغْلُوكَا صَفِيحَةً وَجْهِيهِ كَصَوْءِ شَهَابِ الْقَائِسِ الْمُتَنَوِّرِ
مُطَلًّا عَلَى أَعْدَائِهِ يَزْجُرُونَهُ بِسَاحَتِهِمْ رَجْرَجَ الْمُنِيحِ الْمُشَهَّرِ
وَإِنْ بَعُدُوا لَا يَأْمَنُونَ إِفْتِرَابَهُ تَشْوُفَ أَهْلِ الْغَائِبِ الْمُتَنْظَرِ
فَذَلِكَ إِنْ يَلْقَى الْمَنِيَّةَ يَلْقَاهَا حَمِيدًا وَ إِنْ يَسْتَعْنِ يَوْمًا فَأَجْدِرِ

¹⁸ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-3: Emeviler Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012), 140-147.

¹⁹ Mürüvve, *es-Se'âlik fi'l-'asri'l-Umevî*, 110-116.

²⁰ Usta, "Arap Edebiyatında Eşkîya Şairler", 1082.

²¹ Hüseyin 'Atvân, *eş-Şu'arâ 'ü's-sa'âlik fi'l-'asri'l-'Abbâsiyyi'l-evvel* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417/1997), 66.

²² Halîf, *eş-Şu'arâ 'ü's-sa'âlik*, 276.

²³ Şair hakkında bk. İbn Kuteybe, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Müslim b. Kuteybe b. el-Kûfî, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 675; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. Hüseyin, *Kitâbu'l-Eğâni*, thk. İhsân 'Abbâs vd. (Beyrut: Dâru Sâder, 1428/2008), 3/53; Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabîye* (b.y.: Dâru'l-Hilâl, ts.), 1/143; Emîn, *es-Sa'leke ve'l-fetve fi'l-İslâm*, 19; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî: el-'Asru'l-Câhilî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 383-387; Mahmûd Hasan Ebû Nâcî, *Şu'arâ'u'l-'Arabî'l-fursân fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm* (Dımaşk: Müessesetü'l-'Ulûmi'l-Kur'ân, 1404/1984), 164-171.

²⁴ Şiir ve tercümesi için bk. Yıldırım, "Su'lûk Şairler Hareketi", 182.

“Ancak bir fakir daha vardır ki onun aydın olan yüzü, nurlar saçan ve ışık toplayan parlak yıldızı andırıyor. Bu fakir düşmanları üzerine uzanarak onlara baskınlar yapar. Düşman da onu uğursuz fal okuymuş gibi sahasından kovar. Uzaklaşsalar bile (onun) yaklaşmamasından emin değiller. Sanki kaybolmuş birinin sahibi, gelir diye hep onu bekler. Bir gün ölümle karşılaşırsa bu şerefli bir karşılayıştır. Bir gün gelir de zengin olsa, o zaten buna en layıktır.”

Su‘lûk şair bazen sahip olduğu silahıyla övünür. Emevî döneminin su‘lûk şairlerinden biri olan el-Hayrudân b. Hattâr (öl. 1./7. yy.)²⁵ elindeki yayıyla şu şekilde övünmüştür:²⁶

وَمَا لِلْهَيْزْدَانِ وَلَا عَلَيَّ
لِفَتْقِ السَّيْفِ إِذْ زُهَقَا نَصِيرُ
سَوَى شَرِيَانَةٍ خُطِمَتْ بِكَلِّ
لَهَا فِي كَفِّ نَارِعِهَا خَطِيرُ
إِذَا طَرَحْتَ وَرَاءَ الْقَوْمِ سَهْمًا
مَضَى صَرْدًا وَأَتْبَعَهُ الْبَصِيرُ

“Ne Hayrudân’ın ne de Ali’nin elinde yakalandıklarında kendilerini kılıcın yarmasından kurtaracak bir yardımcıları vardı, atanın avucunda, ucuna titrek bir ip bağlanmış bir yaydan başka. (O yay ki) bir kavmin peşinden ok attığı zaman göz göre göre onu delip diğer taraftan çıkar.”

Su‘lûk şairlerde bazen fahr ve hamâse duyguları da ön plana çıkar. Daha önce dediğimiz gibi bu övünme kabilesiyle övünmekten ziyade kendisiyle övünme şeklindedir. Emevî döneminin yoksul şairlerinden biri olan Sa‘ad b. Nâşib el-Mâzinî (öl. 109/728)²⁷ korkusuzluğunu ve gözü pekliğini dile getirdiği bir şiirinde şöyle demektedir:²⁸

سَأَغْسِلُ عَنِّي الْعَارَ بِالسَّيْفِ جَالِيًا
عَلَيَّ قَضَاءُ اللَّهِ مَا كَانَ جَلِبِ
فَيَا لِرِزَامِ رَشْحُو بِي مُقَدَّمًا
إِلَى الْمَوْتِ خَوَاضًا إِلَيْهِ الْكِنَائِيَا
إِذَا هَمَّ لَمْ تُرْدَعْ عَزِيمَةُ هَمِّهِ
وَلَمْ يَأْتِ مَا يَأْتِي مِنَ الْأَمْرِ هَاتِيَا
وَلَمْ يَسْتَشِيرْ فِي رَأْيِهِ غَيْرَ نَفْسِهِ
وَلَمْ يَرْضَ إِلَّا قَائِمَ السَّيْفِ صَاحِبَا

²⁵ Şairin ölüm tarihi bilinmediğinden sadece içinde yaşadığı yüzyıl tahminen hicrî ve miladî olarak verilmiştir. Aynı işlem ölüm tarihi bilinmeyen diğer Su‘lûk şairler için de uygulanacaktır. Şair hakkında bk. Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Merzûbânî, *Mu‘cemü’ş-şu‘arâ*, thk. Fârûk Eslîm (Beyrut: Dâru Sâder, 1425/2005), 541; Nureddîn, *Mevsû‘atu’ş-su‘arâi’s-s‘âlîk*, 241.

²⁶ Muhammed Nebîl Tureyfi, *Dîvânu’l-lusûs fi’l-‘asreyn: el-Câhilî ve’l-İslâm* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2004), 2/297.

²⁷ Şair hakkında bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi‘r ve’ş-su‘arâ*, 696; ‘Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-‘edebe ve lübbü lübbâbi lisâni’l-‘Arab*, thk. ‘Abdusselâm b. Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1416/1996), 8/141; Ebü’l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Ebi’l-Ferec b. el-Hasen el-Basrî, *Kitâbu’l-Hamâseti’l-Basriyye*, thk. Muhtârüddîn Ahmed (Beyrut: ‘Âlimu’l-Kutub, ts.), 1/195; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A‘lâm, Kâmûsü terâcîm li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ min’el-‘Arab ve’l-müsta’rebîn ve’l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1400/1980), 3/88.

²⁸ Demirayak, *Emeviler Dönemi*, 139-140.

Başıma ne getirirse getirsin, utancımı kılıçla (savaşarak) yıkayıp yok edeceğim. Allah'ın takdiri ne ise o olur. Ey Rizamlılar! Benim ordunun başında olmama izin verin; ta ki, benimle savaşmak üzere gelen bölükleri ölüme göndereyim. Benim gibi birisi bir şey yapmak istediğinde isteğinin büyüklüğü onu yapacağından alıkoymaz. Olacak olan işlerden olanlarda onu korkutmaz. Düşünceleri hususunda kendisinden başkasına da danışmaz ve dost olarak da sadece kılıcın kabzasına güvenir.

Câhiliye döneminin en önemli su'lûk şairlerinden olan, teni siyah olduğu için "Ağribetü'l-Arab"dan (Arap kargaları) sayılan ve hızlı koşmasıyla ünlü eş-Şenferâ el-Ezdî (öl. 510)²⁹ cesareti ve silahlarıyla övüldüğü bir şiirinde şöyle demektedir:³⁰

وَفِي الْأَرْضِ مَنْأَى لِلْكَرِيمِ عَنِ الْأَدَى وَفِيهَا لِمَنْ خَافَ الْقَلْبَى مُتَعَزِّلُ
وَلِي دُونَكُمْ أَهْلُونَ: سَيِّدٌ عَمَلَسٌ وَأَرْقَطٌ زُهْلُولٌ وَعَرْفَاءٌ حَيَّالُ
ثَلَاثَةٌ أَصْحَابٍ: فُوَادٌ مُشَيِّعٌ وَأَبْيَضٌ إِصْلِيْتُ وَصَفْرَاءُ عَيْطَلُ

"Cömert ve asil kişi için, yeryüzünde eziyet ve cefadan uzak kalmamak; buğz ve kinden korkan için de ayrı durulacak yer vardır. Size karşı benim kuvvetli aslan, parlak tüylü panter, yelesi at ve sırtlan gibi dostlarım var. Ayrıca üç arkadaşa sahibim: Cesur bir kalp, keskin bir kılıç ve büyük, sarı bir yay."

1.2. Hiciv (Yergi)

Su'lûk şairlerin şiirlerine bakıldığında onların hiciv konusunda diğer şairler gibi aşırıya kaçmadıkları görülür. Onlar ırz, namus, soy sop ve kadınlara dil uzatmamışlardır.³¹ Genellikle hicivleri fakirlik, cimrilik ve adaletsizlik konuları çevresinde dönmektedir.

Cahiliye döneminin önemli su'lûk şairlerinden olan 'Urve b. el-Verd (öl. 594) bir şiirinde tembel fakirleri şu şekilde yermektedir:³²

لَحَى اللَّهُ صُغْلُوكَا إِذَا جَنَّ لَيْلُهُ مُصَابِي الْمِشَاشِي أَلْفَاكُلَ مَجْرَدِ
يَعْدُ الْغِنَى مِنْ نَفْسِهِ كُلِّ لَيْلَةٍ أَصَافَ قِرَاهَا مِنْ صَدِيقِي مُيسِرِ
يَنَامُ عِشَاءً ثُمَّ يَصْبِحُ نَاعِسًا يَحْتُ الْحَصَى عَنْ جَنْبِهِ الْمَتَعَفِّرِ
يُعِينُ نِسَاءَ الْحَيِّ مَا يَسْتَعِينُهُ وَتُمْسِي طَلِيحًا كَالْبَعِيرِ الْمَجْسِرِ

²⁹ Şair hakkında bk. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 21/128; Dayf, *el-'Asru'l-Câhili*, 379-382; Ebû Nâcî, *Şu'arâu'l-'Arabi'l-fursân*, 177-182.

³⁰ Şiir ve tercümesi için bk. Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi: Başlangıçtan XVI Asra Kadar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996), 67.

³¹ Hifnî, *Şi'rü's-sa'âlik*, 325.

³² Şiir ve tercümesi için bk. Demirayak, *Cahiliye Dönemi*, 173.

"Yoksulun Allah belasını versin, gecenin karanlığı çöktüğünde kurban kesilen her yerde yağlı kemik toplayıcıları arasında görülür o. Eli açık bir dosttan kendisine yemek ulaşan her gecede kendisini zengin görür. Akşam olunca uyur ve sabah uyuklayarak kalkar, toza toprağa bulaşmış her yerinden çakıl taşlarını temizler. Kendisinden yardım istediklerinde kabilenin kadınlarına yardım eder, sonra da yorgun bir deve gibi akşamlar."

Sadru'l-İslâm dönemi su'lûk şairi Füdâle b. Şüreyk (öl. 64/684),³³ cimrilik ithamıyla Asım b. Ömer el-Hattâb'ı (öl. 70/689) hicvettiği bir şiirinde şöyle der:³⁴

أَلَا أَيُّهَا الْبَاغِي الْقَرِي لَسْتَ وَاحِدًا قِرَاكَ إِذَا مَا بَتَّ فِي دَارِ عَاصِمٍ
إِذَا جِئْتَهُ تَبْعِي الْقَرِي بَاتَ نَائِمًا بَطِينًا وَأَمْسَى ضَيْفُهُ غَيْرَ نَائِمٍ
فَتَى مِنْ قُرَيْشٍ لَا يَجُودُ بِنَائِلٍ وَجَحْسَبُ أَنَّ الْبُخْلَ ضَرْبُهُ لَأَزِمُ
وَلَوْ لَا يَدُ الْفَارُوقِ قَلَدْتُ عَاصِمًا مُطَوَّقَةً يُجَدَى بِهَا فِي الْمَوَاسِمِ

"Ey ağırılanmak isteyen kişi! Âsım'ın evinde gecelediğinde ağırılanman konusunda yalnız değilsin. Ağırılanmayı umarak ona geldiğin zaman, kendisi tok olarak geceler, misafiri ise açlıktan uyuyamaz. Kureyşten biri olduğu halde yanında bir kazanç bulunmaz. Cimriliği gerekli bir bela olarak zanneder. Eğer Hz. Ömer'in hatırı olmasaydı Âsım'ın boynuna kendisiyle çarşı-pazar dolaştırıldığı bir tasma takardım."

Abbasîler döneminin su'lûk şairlerinde hicvin biraz daha mizahî bir yapıya büründüğü görülmektedir. İsmail b. İbrahim b. Hamdeviyye (öl. 167/784)³⁵ Ahmed b. Harb'ın kendisine gönderdiği giysiyi beğenmeyerek onu hicveder. Konu ile ilgili olarak şiirinde şöyle demektedir:³⁶

يَا بَنَ حَرْبٍ كَسَوْتَنِي طَيْلَسَانًا مَلَّ مِنْ صُحْبَةِ الزَّمَانِ وَصَدَا
فَحَسِبْنَا نَسَجَ الْعِنَاكِبِ لَوْ قِيسَ إِلَى ضَعْفِ طَيْلَسَانِكَ سَدَا
إِنْ تَنَفَّسْتَ فِيهِ يَنْشِقُّ شَفَا أَوْ تَنَحَّحْتَ فِيهِ يَنْقُدُ قَدَا

³³ Şair hakkında bk. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 12/48; Zirikî, *el-A'lâm*, 5/146; Nureddîn, *Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik*, 125-128.

³⁴ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 12/49.

³⁵ Şair hakkında bk. Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed Arnâût, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420/2000), 9/47; Muhammed Şâkir el-Kutubî, *Fevâtü'l-vefeyât*, thk. İhsân 'Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâder, 1392/1973), 1/173; İbnu'l-Mu'tez, Ebû'l-'Abbâs Abdullâh b. Muhammed, *Tabakâtü's-su'arâ'*, thk. 'Abdussettâr Ahmed Ferrâc (Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.), 371; Nureddîn, *Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik*, 273-274.

³⁶ İbnu'l-Mu'tez, Ebû'l-'Abbâs Abdullâh b. Muhammed, *Tabakâtü's-su'arâ'*, thk. 'Abdussettâr Ahmed Ferrâc (Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.), 371.

طَالَ تَزَادُهُ إِلَى الرَّفْوِ حَتَّى لَوْ بَعَثْنَا وَخَدَهُ لَتَهَدَّى

"Ey İbn Harb! Bana öyle bir elbise giydirdin ki; zamana eşlik etmekten ve ona karşı koymaktan bıkmıştır. Eğer örümcek ağı ile kıyaslarsak verdiğin giysi ondan daha zayıf ve kısıdır. Eğer onu giymiş halde nefes alırsan yırtılır, öksürürsen param parça olur. Yamaları o kadar çok tekrar etmiştir ki; Sadece o (yamaları) gönderirsek gerçeğini aratmaz."

Abbasî dönemi su'lûk şairi Ebu'l-Muhaffef (öl. 3./9. yy.)³⁷ ince mizahî anlayışı ile sorumluları ve devletin büyüklerini hicvettiği bir şiirinde ise onlara şöyle seslenir:³⁸

إِذَا كُنْتُمْ الْكِبَارَ وَكُنَّا لَكُمْ صِعَارَ
وَصِرْتُمْ ثَمَاطِلُونَ مَتَى يَفْضِمُ الْحِمَارَ؟

"Sizler bizim için büyük olduğunuzda, bizler de sizin için küçük olduğumuzda ve sizler (sürekli bizi) oyalayıp duruyorken (bu) eşek ne zaman (ekmeği) kemirecek."

‘Abbâs b. Tarhân (öl. 335/947)³⁹ alaycı bir üslupla Bermekîleri hicveder. Bu hicvinden sonra evine yüklü miktarda mal gönderilir.⁴⁰ ‘Abbâs b. Tarhân veziri hicvettiği şiirinde şöyle der:⁴¹

صَحَبْتُ الْبَرَامِكَ عَشْرًا وَلَا فَخْبَزِي شِرَاءَ وَبَيْتِي كِرَا

"On yıldır Bermekîleri dost edindim; ancak hayır, ekmeğim hala ücretlidir ve evim de hala kiradır."

1.3. Yabani Hayatın Vasfı (Tasviri)

Su'lûk şairlerin kendilerine has bir tasvir anlayışları da vardır. O da genellikle yabani hayat ve yaşadıkları durumları öyküsel bir anlatımla dile getirmeleridir.⁴²

Emevî dönemi su'lûk şairi ‘Ubeyd b. Eyyûb el-‘Anbarî (öl. 2./8. yy.)⁴³ bir şiirinde yaşadığı vahşi hayatı şöyle tasvir etmektedir:⁴⁴

وَسِرْتُ بِأَوْطَانِي وَصِرْتُ كَأَنِّي كَصَاحِبِ ثِقَلٍ خَطَّ عَنْهُ مَتَاقِلُهُ

³⁷ Şair hakkında bk. İbnü'l-Cerrâh, Ebû Abdillâh Muhammed b. Dâvûd, *Kitâbü'l-Varaka fi ahhâri's-şu'arâ*, thk. 'Abdulvehhâb 'Azzâm-'Abdussettâr Ahmed Ferrâc (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1169/1755), 122; Nureddîn, *Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik*, 294-295.

³⁸ İbnü'l-Cerrâh, *el-Varaka*, 124.

³⁹ Şair hakkında bk. İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şu'arâ*, 130; 'Atvân, *eş-Şu'arâ'ü's-sa'âlik*, 101-102; Nureddîn, *Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik*, 297-298.

⁴⁰ Nureddîn, *Mevsû'atu's-şu'arâi's-s'âlik*, 297-298.

⁴¹ İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şu'arâ*, 131.

⁴² Hifnî, *Şi'rü's-sa'âlik*, 415.

⁴³ Şair hakkında bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 784; Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1998), 4/62; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/188; Hifnî, *Şi'rü's-sa'âlik*, 128-129.

⁴⁴ Tureyfi, *Divânü'l-lusûs*, 1/404.

أَمْ تَرَبِّيَ حَالَفْتُ صَفْرَاءَ نَبَعَةً لَهَا رَبِّي لَمْ تُتَلَّمْ مَعَابِلُهُ
 وَطَالَ احْتِضَابِي السَّيْفِ حَتَّى كَانَتْهُ يُنَاطُ بِجِلْدِي جَفْنُهُ وَحَمَائِلُهُ
 أَخُو فَلَوَاتٍ حَالَفَ الْجِنَّ وَانْتَحَى عَنِ الْإِنْسِ حَتَّى قَدْ تَقَضَّتْ وَسَائِلُهُ

"(İşte) vatanımdan ayrılmış haldeyim ve dertleri çok olanın dertlerinin azaldığı biri gibi oldum. Görmüyor musun? Neb'a ağacından yapılmış yay ile ünsiyet kazandım. O yay ki onun asla ok kırmayan bir ipi vardır. Kılıcım ile olan ünsiyetim o kadar uzamıştır ki sanki kılıfı ve bağı cildime yapışık haldedir. Ben ki, çöllerin kardeşiyim; cinlerle antlaşma yapanım. İnsanlardan yüz çeviren, vasıtaları bile değişik olanım."

Emevî dönemi su'lûk şairi Tevbe b. el-Humeyyir (öl. 84/704)⁴⁵ eşkıyalık yaparken çöldeki yaşamı ve gördüklerini kendine has üslubuyla şöyle tasvir etmektedir:⁴⁶

وَأُدْمَاءَ مِنْ سِرِّ الْمَهَارِي كَانَتْهَا مَهَاهُ صَوَارٍ عَيْرٍ مَا مَسَّ كُورُهَا
 قَطَعْتُ بِهَا أَجْوَارَ كُلِّ تَنْوَفَةٍ خُوفٍ رَدَاهَا كَلَّمَا اسْتَرَّ مُورُهَا
 تَرَى ضِعْفَاءَ الْقَوْمِ فِيهَا كَانَتْهُمْ دَعَامِيصُ مَاءٍ نَشَّ عَنْهَا غَدِيرُهَا

"Mehre oğullarının beyaz derili en iyi develeri ki; sanki hiç semer vurulmamış yabani öküz sürüsüdürler. Onlarla, orada yol tutanı toz bulutlarının helak ettiği korkunç çöllerin ortasından geçtim. O çöller ki; orada yaşayan kavmin zayıfları sanki göldeki suları kurumaya yüz tutmuş su larvalarına benzerler."

Emevî dönemi su'lûk şairi 'Arkal b. el-Huteym b. el-'Uklî (öl. 2./8. yy.)⁴⁷ bir şiirinde geçip gittiği yerleri şöyle tasvir etmektedir:⁴⁸

لَعَمْرُكَ لِلرُّمَانِ إِلَى بِنَاءٍ فَحَزْمُ الْأَشِيمِينَ إِلَى صَبَاحٍ
 وَأُودِيَّةٍ بِهَا سَلَمٌ وَسِدْرٌ وَخَمْضٌ هَيْكَلٌ هَدْبُ النَّوَاحِي
 أَسَافِلُهُنَّ تَرْفُضُ فِي سُهُوبٍ وَأَعْلَاهُنَّ فِي جَحْفٍ وَرَاحٍ
 نُحْلٌ بِهَا وَنَنْزِلٌ حَيْثُ شِئْنَا بِمَا بَيَّرَ الطَّرِيقُ إِلَى رُمَاحٍ

⁴⁵ Şair hakkında bk. İbn Kuteybe, eṣ-Şi'r ve'ş-şu'arâ', 445; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eğânî, 11/141; Ziriklî, el-A'lâm, 2/89-90; Zeydân, Tarîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabîyye, 1/301-302; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edebi'l-'Arabî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1401/1981), 1/466-467; Nureddîn, Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik, 148-150.

⁴⁶ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eğânî, 11/144.

⁴⁷ Şair hakkında bk. Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh el-Hamevî, Mu'cemu'l-buldân, thk. F. Wüstenfeld (Beyrut: Dâru Sâder, 1397/1977), 3/67; Nureddîn, Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik, 209.

⁴⁸ Tureyfi, Divânu'l-lusûs, 2/11.

أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَطَامِ حَوْوٍ وَمِنْ أَطْوَاهَا ذَاتِ الْمِنَاجِي
وَحُجْرٌ وَالْمَصَانِعُ حَوْلَ حُجْرٍ وَمَا هَضَمْتُ عَلَيْهِ مِنْ لِقَاحِ

"Hayatın üzere yemin olsun ki, Rumân'dan Besa'ya kadar ve Hazmu'l-Eşyemeyn'den Subâh'a kadar sedir ve akasya ağaçlarından ve büyük otlardan oluşan etrafı geniş vadilerdir. Düşük yerleri geniş bir ovalıktır, ortadaki yüksek yerlerinde ise kuvvetli bir rüzgâr eser. Oraya iner, yollar ve develer arasında istediğimiz yerde otururduk. Burası bana Cevv bölgesinin kalelerinden, işlenmiş tuğlalardan, Hucr kasabasından ve etrafındaki saraylardan ve hazmu kolay sağmal develerden daha hoştur."

Emevî dönemi su'lûk şairi el-Kattâl el-Kilâbî (öl. 69/689)⁴⁹ insanlardan uzak oluşunu ve yabancı hayvanlarla olan ünsiyetini bir şiirinde şöyle tasvir etmektedir:⁵⁰

وَلِي صَاحِبٌ فِي الْعَارِ هَدَّكَ صَاحِبًا هُوَ الْجَوُّنُ إِلَّا أَنَّهُ لَا يُعَلَّلُ
إِذَا مَا التَّقِينَا كَانَ جُلُّ حَدِيثِنَا صُمَاتٌ وَطَرَفٌ كَالْمَعَابِلِ أَطْحَلُ
تَضَمَّنْتُ الْأُرَى لَنَا بِطَعَامِنَا كِلَانَا لَهُ مِنْهَا نَصِيبٌ وَمَأْكَلُ
فَأَعْلِيهِ فِي صَنْعَةِ الرَّادِ إِنِّي أُمِيطُ الْأَدَى عَنْهُ وَلَا يَتَأَمَّلُ
وَكَاثَتْ لَنَا قَلْتُ بِأَرْضٍ مَضَلَّةً شَرِيعَتُنَا لِأَيِّنَا جَاءَ أَوَّلُ

"Mağarada bir arkadaşım vardır. Ne iyi arkadaştır o! Ki o, kaplandı. Ancak o, meşgul etmez. Karşılaştığımızda bütün konuşmamız sessizlikten ibarettir. Onun kül renginde ve temren (mızrak ucu) gibi gözleri vardır. Dağ keçisi, yemeğimize kefil oldu. Her ikimiz için ondan bir nasip ve yiyecek vardır. Erzak sanatında ona üstün gelirim; muhakkak ki ben, ondan eziyeti uzaklaştırırım. O ise bunları hiç düşünmez. Kaybolunan bir arazide bir mağaramız vardır. İçme yerimiz kimin önce geldiğine bağlıdır."

Abbasî dönemi su'lûk şairi yabancı hayatın tasvirini bırakmış gibi görünüyor. Bir parça ekmeğe muhtaç olan Ebu'l-Muhaffef (öl. 3./9. yy.) bu konu ile ilgili olarak bir şiirinde şöyle demektedir:⁵¹

دَعُ عَنَّا رَسْمَ الدِّبَارِ وَدَعُ صِفَاتِ الْقَفَارِ
وَعَدَّ عَنْ ذِكْرِ قَوْمٍ قَدْ أَكْثَرُوا فِي الْعُقَارِ
وَ دَعُ صِفَاتِ الرِّثَانِيَرِ فِي حُصُورِ الْعَدَارِي

⁴⁹ Şair hakkında bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-su'arâ*, 705; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 24/91; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin el-Âmedî, *el-Mü'telef ve'l-muhtelef*, thk. Fritz Krenkow (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1411/1991), 218; Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 1/433-434; Mürüvve, *es-Se'âlik fi'l-'asri'l-Umevî*, 144-146.

⁵⁰ Mürüvve, *es-Se'âlik fi'l-'asri'l-Umevî*, 128.

⁵¹ İbnü'l-Cerrâh, *el-Varaka*, 123.

وَصِفَ رَغِيماً سَرِيّاً حَكَّتَهُ شَمْسُ النَّهَارِ
فَلَيْسَ يَحْسُنُ إِلَّا فِي وَصْفِهِ أَشْعَارِي

“Memleketin ve ıssız çöllerin tasvirini bir kenara bırak. Memlekette her geçen gün sayıları artan bir topluluğu zikret. Genç kızların bellerindeki kemerin vâsfını bir kenara bırak. Gündüz güneşinin olgunlaştırdığı değerli ekmeği vasfet. Benim şiirlerim ancak onun vâsfiyle güzelleşir.”

1.4. Tehdit

Su'lûk şair, içinde yaşadığı kabile tarafından fakirliği, köleliği, suçluluğu gibi sebeplerden dolayı sürekli küçük düşürülürdü.⁵² Bu durum haddizatın-da kendisinde büyük bir öfkenin birikmesine neden oluyordu. Daha sonra kabileden kovulunca veya kabilesini terk edince gasp ve saldırılara başladılar. Bu durum bazen her iki taraf arasında karşılıklı tehdit etme şeklinde kendini gösterirdi.⁵³

Câhiliye dönemi su'lûk şairi 'Amr b. 'Aclân (öl. 6. yy.),⁵⁴ lâmiyeli bir kasidesinde düşmanlarını tehdit etmekte ve şöyle demektedir:⁵⁵

بُحَيْلَةَ دُونَهَا وَرِجَالُ فَهْمٍ وَكُلُّ قَدِّ أَنْابٍ إِلَى إِيْتِهَالِ
فَإِنْ أَنْقَضْتُمُونِي فَفُتُّلُونِي وَإِنْ أَنْقَضْتُمْ فَسَوْفَ تَرَوْنَ بَالِي
فَأَبْرُحُ غَازِيَا أَهْدِي رَعِيَالاً أَوْمُ سَوَادَ طَوْدِ ذِي بَحَالِ
وَأَبْرُحُ فِي طَوَالِ الدَّهْرِ حَتَّى أُقِيمَ نِسَاءَ بَحْلَةَ بِالتَّعَالِ
بُحَيْلَةَ يَنْدُرُونَ دَمِي وَفَهْمٍ فَذَلِكَ حَالُهُمْ أَبَدًا وَحَالِي

“Büceyle Kabilesi ve arkasındaki Benû Fehm, hepsi (bana karşı) bir gayretin içine girmişler. (Buna karşılık diyeceğim şu ki:) eğer bana galip gelerseniz beni öldürün. Eğer ben galip gelirim, ne yapacağımı o zaman göreceksiniz. Onlarla savaşırım, bir grubun öncülüğünde. Sonra yönelirim yemyeşil Tavn dağının bölgesine. Uzun bir zaman boyunca ortalıkta görünmem; ta ki, Büceyle'nin kadınlarının ağıtları bitene dek. Büceyle ve Fehm (tekrar) kanımı dökmeye yemin ederler. Onların ve benim halimiz ebediyen böyledir.”

⁵² Hifnî, Şi'rii's-sa'âlik, 196.

⁵³ Halîf, eş-Şu'arâ'ü's-sa'âlik, 191.

⁵⁴ Şair hakkında bk. Ebû Sa'îd el-Hasan b. el-Hüseyn es-Sükerî, Şerhu Eş'âri'l-Huzeliyyîn, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kahire: Dâru'l-'Arûbe, ts.), 2/565; Hifnî, Şi'rii's-sa'âlik, 119-120; Nureddîn, Mevâ'î'atu's-su'arâ'ü's-sa'âlik, 84.

⁵⁵ Sükerî, Şerhu Eş'âri'l-Huzeliyyîn, 2/567-568.

Cahiliye döneminin önemli su'lûk şairlerinden biri olan eş-Şenferâ el-Ezdî (öl. 510) Benû Selâmân ile aralarında oluşan düşmanlıkları yüzünden bir şiirinde onları şiddetli bir şekilde şöyle tehdit eder:⁵⁶

كَأَنَّ قَدْ فَلَا يَعْرُوكَ مِثِّي تَمَكُّثِي سَلَكْتُ طَرِيقًا بَيْنَ يَرْبَعٍ فَالسَّرْدِ
وَإِنِّي زَعِيمٌ أَنْ أَلْفَ عَجَاجِي عَلَى ذِي كِسَاءٍ مِنْ سَلَامَانَ أَوْ بُرْدِ
وَأَمْشِي لَدَى الْعَصَدَاءِ أَبْغِي سَرَائِهِمْ وَأَسْأَلُكَ خَلًّا بَيْنَ أَرْفَاعِ وَالسَّرْدِ
هُمْ عَرَفُونِي نَاشِئًا ذَا مَخِيلَةٍ أَمْشِي حِلَالَ الدَّارِ كَالْأَسَدِ الْوَرْدِ
كَأَنِّي إِذَا لَمْ أُمْسِ فِي دَارِ خَالِدٍ بَتَيْمَاءَ لَا أُهْدَى سَبِيلًا وَلَا أُهْدِي

"Sakin ha! Bu şekilde duruşum seni aldatmasın. Yarbağ ve es-Sard denilen yerler arasında bir yol tuttum. Muhakkak ki ben toz bulutumu Benû Selâmân'dan elbise giyen her kişiye dolama konusunda önderim. el-'Asda' denilen yerde onların liderlerini öldürmek niyetiyle yürürüm. Erfâğ ve es-Sard denilen yerlerin arasında bir yol tutarım. Onlar belirtileri olan ortaya çıkışımı bilirler. Evler arasında su başındaki aslan gibi yürürüm. Halid'in evinde gecelemediğimde sanki Teyma (çölündeyim). Ne yol gösterenim ne de yol gösterilenim."

Emevîler döneminin asi su'lûk şairi Mâlik b. er-Reyb et-Temîmî (öl. 60/680)⁵⁷ Emevî valisi Mervan b. Hakem'i tehdit ettiği bir şiirinde şöyle demektedir:⁵⁸

فَإِنْ أَسْطَعُ أَرْحَ مِنْهُ أَنَا سِي بِضَرِيَّةٍ فَاتِكِ غَيْرِ اعْتِدَارِ
وَإِنْ يُغْلِتَ فَإِنِّي سَوْفَ أَبْغِي بَيْنَهُ بِالْمَدِينَةِ أَوْ صِرَارِ
أَلَا مَنْ مُبْلَغٌ مَرَوَانَ عَنِّي فَإِنِّي لَيْسَ دَهْرِي بِالْفِرَارِ
وَلَا جَزَعٌ مِنَ الْحَدَثَانِ يَوْمًا وَلَكِنِّي أُرُودُ لَكُمْ وَبَارِ

"Eğer güç yettirebilirim özür dilemek zorunda olmayan korkusuz birinin darbesiyle insanları ondan uzaklaştıracam. Eğer bunu başaramazsam Medine ve Sırar'da oğullarımın peşine düşerim. Benden, Vali Mervan b. Hakem'e 'ben hep kaçacak değilim, zamanın musibetlerinden korkacak da değilim; lakin bir gün sizin için ıssız Vebâr'dan dönüp geleceğim' diye haber ulaştıracak yok mudur?"

⁵⁶ Abdülazîz el-Meymunî, *et-Tarâifu'l-edebiyye* (Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1355/1937), 34.

⁵⁷ Şair hakkında bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-su'arâ*, 353; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâmî*, 22/200-212; Ferrüh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 1/392-393; Nureddîn, *Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik*, 122-137.

⁵⁸ Tureyfi, *Divânü'l-lusûs*, 2/161.

1.5. Teşerrüd (Aylaklık) ve Kaçış

Su'lûk şair yerleşik düzeni kabul etmeyip isyan edince içinde yaşadığı toplumu terk etmesi kaçınılmaz hale gelir. Böylece kendisiyle kabilesi arasında karşılıklı bir güvensizlik meydana gelir. Bunun doğal sonucu olarak teşerrüd (aylaklık) hayatı başlar.⁵⁹ Teşerrüd aynı zamanda onların hayatlarını devam ettirmelerinin bir gereği ve mücadelelerinin doğal bir sonucuydu. Şair vahşi çöl hayatındaki aylaklıklarından, yollar konusundaki bilgisinden vb. bahseder.⁶⁰ Gasp ve saldırıdan sonra ise kaçış kaçınılmaz hale gelir. Burada su'lûk şair hızlı koşmasıyla övünmeyi de ihmal etmez.⁶¹

'Ayyaş ez-Zabî (öl. 1./7. yy.),⁶² Emevî casuslarından kaçışı esnasında çok güvendiği arkadaşı İbnu't-Taylesân'ın ihaneti ve yardımıyla yakalanışını şöyle dile getirmektedir:⁶³

أَمْ تَرِنِي بِالْدَيْرِ دَيْرِ ابْنِ عَامِرٍ زَلَلْتُ وَزَلَّاتُ الرِّجَالِ كَثِيرُ
فَلَوْلَا خَلِيلٌ خَانِي وَأَمِئْتُهُ وَحَدَّكَ لَمْ يَقْدِرْ عَلَيَّ أَمِيرُ
فَلِيَّيَّ قَدْ وَطَنْتُ نَفْسِي لِمَا تَرَى وَقَلْبُكَ يَا ابْنَ الطَّيْلِسَانَ يَطِيرُ
كَفَى حَزَنًا فِي الصَّدْرِ أَنَّ عَوَائِدِي حُجِبْنَ وَأَيَّيَّ فِي الْحَدِيدِ أَسِيرُ

"Deyr'de, Deyri İbn 'Âmir'de, (başıma neler geldi) görmedin mi? Ben bir hata ettim ki çoğu insan hata eder. Eğer güvendiğim bir arkadaşım bana ihanet etmeseydi yemin olsun ki vali asla beni yakalayamazdı. Muhakkak ki gördüğün şeye hazırladım kendimi. Ey İbnu't-Taylesân! Kalbin yerinden fırlayacakmış gibi oluyor. İyiliklerimin gizlenmesi ve prangalara vurulmuş bir esir olmam kalpte hüziün olarak yeter."

Emevî döneminin su'lûk şairi el-Kattâl el-Kilâbî (öl. 69/689) bir şiirinde Emevîlerden kaçarken sığındığı 'Amâye dağı ile ilgili şöyle demektedir:⁶⁴

جَزَى اللَّهُ عَنَّا وَالْجَزَاءُ بِكَمِّهِ عَمَايَةَ خَيْرًا أُمَّ كُلِّ طَرِيدِ
فَلَا يَزْدَهِيَهَا الْقَوْمُ إِنْ نَزَلُوا بِهَا وَإِنْ أَرْسَلَ السُّلْطَانُ كُلَّ بَرِيدِ
حَمَّتْنِي مِنْهَا كُلُّ عَنَقَاءٍ عَيْطَلٍ وَكُلُّ صَفَا حَمِّ الْقِلَاتِ كَوُودِ

⁵⁹ Halîf, eş-Şu'arâ 'ü's-sa'âlik, 240.

⁶⁰ Tureyfi, Dîvânu'l-lusûs, 1/28.

⁶¹ Halîf, eş-Şu'arâ 'ü's-sa'âlik, 211.

⁶² Şair hakkında bk. Merzûbânî, Mu'cemü's-Şu'arâ', 166; Yâkût el-Hamevî, Mu'cemu'l-buldân, 2/496; Nureddîn, Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik, 214.

⁶³ Tureyfi, Dîvânu'l-lusûs, 2/29.

⁶⁴ Tureyfi, Dîvânu'l-lusûs, 2/65.

"Allah, bir lütuf olarak bizi her kovulmuş için iyi bir anne olan 'Amâye dağı ile mükâfatlandırdı ki; mükâfat onun hükmü altındadır. Ona ulaşmak isteyen bir kavme ve sultanın ulaklarına onu aşmak zor gelir. Tüm uzun platoları ve çetin çukurları ve sarp kayalıkları ile beni onlara karşı korumaktadır."

Sadru'l-İslâm dönemi su'lûk şairi Şebîb b. Kureyb et-Tâî (öl. 1./7. yy.)⁶⁵ kaçıp kurtulduktan sonra şu beyitleri terennüm eder:⁶⁶

وَلَمَّا أَنْ رَأَيْتُ ابْنِي سُحَيْطَ بِسَكَّةٍ طَيِّبٍ وَالْبَابُ دُونِي
بَحَلَّتْ الْعَصَا وَعَلِمْتُ أَنِّي رَهْبِي مُخَيِّسٍ إِنْ أَدْرَكُونِي
وَلَوْ أَنِّي لَبِثْتُ هَلُمَّ قَلِيلًا لَجُرُونِي إِلَى شَيْخٍ بَطِينٍ
شَدِيدٍ بِجَمَاعِ الْكَيْفِيَّةِ بَاقٍ عَلَى الْحَدَثَانِ مُخْتَلِفِ الشُّؤُونِ

"Kûfe kapısına varmadan Tay' kabilesinin bölgesinde Şumeyt oğullarını gördüğümde el-Asâ adlı atıma bindim ve anladım ki eğer yakalanırsam Muhayyes adlı hapishaneye atılacağım. Eğer biraz dursaydım beni yakalayıp omuzları geniş, zamanın olaylarına karşı sabırlı, her işte tecrübeli olan o göbekli yaşlıya (Hz. Ali) götürceklerdi."

Mus'ir b. el-Mühelhil (öl. 390/1000),⁶⁷ ayyâr ve şuttâr olmakla ünlü bir topluluk olan Benû Sâsân ile ilgili olarak bir şiirinde şöyle demektedir:⁶⁸

فَنَحْنُ النَّاسُ كُلُّ النَّاسِ فِي الْبَرِّ وَفِي الْبَحْرِ
أَخَذْنَا جَزِيَّةَ الْخَلْقِ مِنَ الصَّيْنِ إِلَى مِصْرَ
إِذَا ضَاقَ بِنَا فُطْرٌ نَزَلَ عَنْهُ إِلَى فُطْرٍ
لَنَا الدُّنْيَا بِمَا فِيهَا مِنَ الْإِسْلَامِ وَالْكَفْرِ
فَنَصْطَافُ عَلَى الثَّلْجِ وَنَشْتُو بَلَدَ النَّمْرِ

"Biz denizde ve karada yaşayan tüm insanların sahibiyiz. Halkın haracını aldık, ta Çin'den Mısır'a kadar. Bir bölge bize dar geldiğinde, göçeriz başka bir bölgeye. Dünya içindekilerle beraber bizimidir, ister Müslüman olsun isterse kâfir. Karın üstünde yazlarınız ve kışlarınız hurma memleketinde."

⁶⁵ Şair hakkında bk. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/85; Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed, *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 441; Nureddîn, *Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik*, 175.

⁶⁶ Tureyfi, *Dîvânü'l-Iusûs*, 1/291.

⁶⁷ Şair hakkında bk. Ebû Mansûr Abdulmelik es-Sa'âlebî, *Yetîmetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-'asr*, thk. Mufid Muhammed Kumeyha (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 3/413-414; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/216; Nureddîn, *Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik*, 340.

⁶⁸ Sa'âlebî, *Yetîmetü'd-dehr*, 3/417.

1.6. Fakirlik

Su'lûk şairlerin ortaya çıkmasında en büyük etken şüphesiz fakirlik olgusudur. Özellikle malın adaletli bir şekilde bölüştürülmemesi bu olgunun ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁶⁹ Su'lûk şair; fakirlik ve sebeplerinden, kendisi üzerindeki etkisinden, açlığından, kurtuluş yollarından vb. bahseder.⁷⁰

Emevî dönemi su'lûk şairi Ebû Naşnâş et-Temîmî (öl. 1./7. yy.)⁷¹ fakirliği ile ilgili olarak bir şiirinde şöyle demektedir:⁷²

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَسْرَحْ سَوَاماً وَمَنْ يُرِحْ سَوَاماً وَمَنْ تَعَطَّفَ عَلَيْهِ أَقَارِبُهُ
فَلَلْمَوْتُ خَيْرٌ لِّلْقَى مِنْ فُجُودِهِ عَدِيماً وَمَنْ مَوَّلَى تَدْبُ عَقَارِيهُ
وَنَائِيَةِ الْأَرْجَاءِ طَامِسَةِ الصُّوَى خَدَّتْ بِأَبِي النَّشْنَشِ فِيهَا رَكَائِيَهُ
لِيَكْسِبَ مَجْدًا أَوْ لِيُدْرِكَ مَعْنَمًا جَزِيلاً وَهَذَا الدَّهْرُ حَمٌّ عَجَائِيَهُ
فَعِشْ مُعْدِماً أَوْ مِتْ كَرِيماً فَإِنِّي أَرَى الْمَوْتَ لَا يَنْجُو مِنَ الْمَوْتِ هَارِيَهُ

"Kişinin sabah otlatmaya götürüp akşam eve getireceği malı ve kendisine şefkat ve merhamet besleyen akrabası yoksa o zaman ölüm kişi için, yokluk içinde yaşamasından ve dostun minnetinden daha iyidir. Acayıplıklarla dolu bu zamanda şeref ve ganimet elde etmek için nice uzak diyarlar ve yol gösterici işaretler Ebû Naşnâş'a gece yolculuğunda eşlik etmiştir. İster yokluk içinde yaşa, isterse saygın biri olarak öl, fark etmez, çünkü ben ölümden kaçanın ondan kurtulamayacağını görüyorum."

Abbasîler döneminde zenginleri cömertliğe itmek için onları hicveden ve geçimini dilencilikle sağlayan Ebû Firavûn es-Sâsî (öl. 2./8. yy.),⁷³ fakirliğini dile getirdiği bir şiirinde şöyle demektedir:⁷⁴

وَصِيبِيَّةٍ مِثْلَ صِعَارِ الدَّرِّ سُودِ الْوُجُوهِ كَسَوَادِ الْقَدْرِ
جَاءَهُمُ الْبُرْدُ وَهُمْ بِشَرِّ بَعِيرٍ فُطْفٍ وَبَعِيرٍ دُرِّ
تَرَاهُمْ بَعْدَ صَلَاةِ الْعَصْرِ بَعْضُهُمْ مُلْتَصِقٌ بِصَدْرِي

⁶⁹ Tureyfi, *Divânu'l-Iusûs*, 1/291.

⁷⁰ Halîf, *eş-Şu'arâ'ü's-sa'âlik*, 232.

⁷¹ Şair hakkında bk. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 12/121; 'Abdulmu'in el-Melûhî, *Eş'ârü'l-Iusûs ve ahbâruhum* (b.y.: Dâru'l-Usâme, ts.), 58; Hifnî, *Şi'rü's-sa'âlik*, 132; Nureddîn, *Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik*, 144-145.

⁷² el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Divâni'l-Hamâse*, 1/230-232.

⁷³ Şair hakkında bk. İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-Şu'arâ'*, 376; İbnü'l-Cerrâh, *el-Varaka*, 56; 'Atvân, *eş-Şu'arâ'ü's-sa'âlik*, 100; Nureddîn, *Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik*, 290-293.

⁷⁴ İbnü'l-Cerrâh, *el-Varaka*, 57.

وَأَخْرَجْتُ مُتَصِقًا بِظَهْرِي إِذَا بَكَوْا عَلَّيْتُهُمْ بِالْفَجْرِ
حَتَّى إِذَا لَاحَ عَمُودُ الْفَجْرِ وَلَا حَتَّ الشَّمْسُ خَرَجْتُ أُسْرِي

"Karınca yavruları gibi çocuklar, karadır yüzleri kara tencere gibi. Kış geldiği halde onlar paltosuz ve üstsüz bir şekilde hala açıktalar. İkindiden sonra bir kısmını göğsüme, diğer bir kısmını sırtıma yapışmış bulursun. (Açlıktan) ağladıklarında onları sabah ile avutuyorum. Tan yeri ağarınca ve güneş doğunca hızlıca (evden) sıvışırım."

1.7. Gasp ve Saldırı

"Gasp ve saldırı" da su'lûk şairlerin şiirlerinde işledikleri temel konulardandır, çünkü su'lûk şair fakirliğini gidermenin temel yolu olarak "gasp ve saldırıyı" görür. Su'lûk şair burada; gözetlemek, saldırmak, mal elde etmek, korkusuzluk, atılganlık, kaçıp kurtulmak gibi konuları ele alır.⁷⁵

Sahr el-Ğayy (öl. 1./7. yy.)⁷⁶ kendi ihtiyaçlarını gidermek için Müzeyne kabilesinden bir adamla çarpışıp malını ele geçirdiği olay ile ilgili olarak şöyle demektedir:⁷⁷

فِي الْمُرَبِّيِّ الَّذِي حَشَشْتُ بِهِ مَالَ صَرِيكِ تِلَادُهُ نَكِدُ
تَيْسَ تَيْسٍ إِذَا يُنَاطِحُهَا يَا لِمَ قَرْنَا أُرُومَهُ نَقْدُ
إِنْ أَمْسِكْهُ فَبِالْفِدَاءِ وَإِنْ أَقْتُلْ بِسَيْفِي فَإِنَّهُ قَوْدُ

"Kendisiyle güçlü olduğum Müzeyneli adamda nerdeyse aslı gitmiş fakir kalınacak mal vardır. Ben, aşınmış boynuzlarıyla çarpıştıklarında acı duyan (Müzeyneliler gibi) bir tekke değilim. Eğer onu alıkoysam onun için fidye, öldürürsem o zaman onun için kısas vardır."

Emevî dönemi su'lûk şairi Şezâz ez-Zabî (öl. 60/680),⁷⁸ çaldığı deve sürüleri ile ilgili olarak şöyle demektedir:⁷⁹

مَنْ مَبْلَغُ فِتْيَانٍ قَوْمِي رَسُولَهُ فَلَا تَهْلِكُوا فَقْرًا عَلَى عِزِّ نَاهِي
فَإِنَّ بِهِ صَيْدًا عَزِيزًا وَهَجْمَةً طِوَالَ الْهُوَادِي بَائِنَاتِ الْمَرَافِقِ
بِحَائِبِ عَيْدِي يَكُونُ بُعَاؤُهُ دُعَاءٌ وَقَدْ جَاوَزَ عُرْضَ الشَّقَائِقِ

⁷⁵ Halîf, eş-Şu'arâ'ü's-sa'âlik, 187-191, 227-229.

⁷⁶ Şair hakkında bk. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eğânî, 23/5-7; Sükerî, Şerhu Eş'âri'l-Huzeliyyîn, 1/254; Ziriklî, el-A'lâm, 3/201; Nureddîn, Mevâsu'atu's-su'arâ'ü's-sa'âlik, 59-62.

⁷⁷ Sükerî, Şerhu Eş'âri'l-Huzeliyyîn, 1/260-261.

⁷⁸ Şair hakkında bk. İbn Kuteybe, eş-Şi'r ve's-Şu'arâ, 353; Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, 2/210; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eğânî, 22/210-211; Ferrûh, Târîhu'l-edebi'l-'Arabî, 1/393; Melûhî, Eş'âru'l-lusûs ve ahbâruhum, 22.

⁷⁹ Tureyfi, Divânü'l-lusûs, 1/297.

“Kim benden ‘İrku Nâhik (denilen yer) varken kendinizi fakirlikten helak etmeyin diye’ kavmimin gençlerine bir mesaj ulaştırır? O yer ki; orada uzun boyunlu, uzun bacaklı develerden oluşan değerli bir av vardır. Benû ‘İyd develeri ki; güçlü ve hızlıdır, (sahibi nafile) feryat figan ederken, onlar eş-Şekâik topraklarının yarısını geçtiler (bile).”

‘Ârim adlı bir arkadaşı ile birlikte Mısır’dan gasp ettikleri develeri Yemâme’ye kadar getiren Emevî su‘lûk şairi ‘Ubeyd b. ‘Ayyaş el-Bekrî (öl. 2./8. yy.)⁸⁰ bu yolculukla ilgili bir şiirinde şöyle demektedir:⁸¹

سَرَتْ مِنْ فُصُورِ الْخَوْفِ لَيْلًا فَأَصْبَحَتْ	بِدِجْلَةٍ مَا يَرْجُو الْمَقَامَ حَسِيرُهَا
نَبَاطِيَّةٌ لَمْ تَدْرِي مَا الْكُورُ قَبْلَهَا	وَلَا السَّيْرُ بِالْمَوْمَاةِ مُدَقَّ نُورُهَا
يَدُورُ عَلَيْهَا حَادِيَاهَا إِذَا وَنَتْ	وَأَنْتَ عَلَى كَأْسِ الصَّلِيبِ تُدِيرُهَا
سَلُّوا أَهْلَ تَيْمَاءَ الْيَهُودَ مَمْرُهَا	صَبِيحَةَ خَمْسٍ وَهِيَ تَجْرِي صُفُورُهَا
أَلَا لَا يُبَالِي عَارِمٌ مَا تَجَشَّسَتْ	إِذَا وَاجَهَتْهُ سَوْقٌ حَجْرٍ وَدُورُهَا

“Mısır’dan Şam’a kadar olan bölgeyi gece yolculuğu ile kat etti ve aşırı yorgunların dinlenmeyi umduğu Dicle’de sabahladı. Nebatî develeri ki; o develer daha önce bir eyer vurulmamış ve otları çer çöpe dönüştüğünden beri çöllerde yol almamıştır. Sürücüsü yorulduğu zaman bu devlere biner. Sen de Hıristiyan malları üzerinde olduğu halde onlarla yol almaktasın. Teymâu’l-Yehûd halkının arasından tereyağından kıl çeker gibi geçtiler. Yorgunluktan ve susuzluktan rengi solmuş halde beşinci gününe girdiler. Evet, ‘Ârim bunca zahmetten sonra Yemâme’deki Hicr kasabası ve çevresine ulaştığı zaman bu zahmetine asla aldırış etmez.”

Abbasîler döneminde su‘lûk şairlerin malı elde etmek için başvurduğu yollar da değişmiş gibi görünmektedir. Artık gasp ve saldırı yerine kurnazca hileler devreye girmiştir. Tufeyl b. Zellâl (öl. 3./9. yy.)⁸² oğlunu karşısına alarak davetsiz olarak gidilen bir yerde nasıl utanmadan ve tereddüt etmeden yemek elde edileceğini bir şiirinde şöyle açıklamaktadır:⁸³

لَا تَجَزَعَنَّ مِنَ الْقَرِيبِ	وَلَا مِنَ الرَّجُلِ الْبَعِيدِ
وَادْخُلْ كَأَنَّكَ طَابِعٌ	يَبْدَبُكَ مِعْرَفَةُ التَّرِيدِ
مُنَدَلِّيًا فَوْقَ الطَّعَامِ	تَدَلِّي الْبَازِي الصَّيُودِ

⁸⁰ Şair hakkında bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-buldân*, 2/322; Nureddîn, *Mevsû‘atu’s-su‘arâi’s-s’âlik*, 189.

⁸¹ Tureyfi, *Divânü’l-lusûs*, 2/7.

⁸² Şair hakkında bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *et-Tetfil ve hikâyâtü’t-tufeyliyyîn ve ahhâruhum ve nevâdiru kelâmihim ve eş‘âruhum*, (b.y.: Dâru İbn Hazm, ts.), 129; Nureddîn, *Mevsû‘atu’s-su‘arâi’s-s’âlik*, 317.

⁸³ Hatîb el-Bağdâdî, *et-Tetfil*, 129.

لِتُلْفَ مَا فَوْقَ الْمَوَائِدِ كُلِّهَا لَفَّ الْفُهُودِ
وَاطْرَحَ حَيَاءَكَ إِيمًا وَجْهَ الْمُطَقَّلِ مِنْ حَدِيدِ

"Akrabadan ve uzaktaki bir adamdan korkma! Davetlere elinde pilav kepeği tutan bir aşçı gibi gir. Şahinin avına saldırdığı gibi, yemeğin tam ortasına kon. Kaplanların ortada bir şey bırakmadığı gibi sende sofrada bir şey bırakma ve utanmayı bırak, unutma ki; tufeylinin yüzü demirdendir." ⁸⁴

1.8. Töve ve Pişmanlık

Su'lûk şairlerin şiirlerine bakıldığında tövbe ve pişmanlık konularının daha çok İslam'ın gelişinden sonra işlendiği görülmektedir. İslam'ın adalet anlayışı ve suça karşılık koyduğu müeyyideler su'lûk şairlerin tövbe etmelerine vesile olmuştur.⁸⁵ Diğer taraftan İslam'la birlikte Arap yarımadasına hâkim olan siyâsî gücün karşısında duramayan bazı su'lûk şairler devleti yönetenlerden emân (af) dileme yolunu seçmişlerdir.

Sadru'l-İslâm dönemi su'lûk şairi olan Yezîd b. es-Sıkkîl el-'Ukaylî'nin (ö. 1./7. yy.)⁸⁶ tövbesinde samîmî olduğunu ve bir daha eşkıyalığa dönmediğini aşağıdaki şiirinden açık bir şekilde anlıyoruz:⁸⁷

أَلَا قُلْ لِأَرْبَابِ الْمِحَائِضِ أَهْمِلُوا فَقَدْ تَابَ مِمَّا تَعْمَلُونَ يَزِيدُ
وَإِنَّ إِمْرًا يَنْجُو مِنَ النَّارِ بَعْدَمَا تَزَوَّدَ مِنْ أَعْمَالِهَا لَسَعِيدُ
إِذَا مَا الْمَنَايَا أَخْطَأَتْكَ وَصَادَفَتْ حَمِيمَكَ فَاعْلَمْ أَنَّهَا سَتَعُودُ

"O deve sahiplerine deyin ki, istediğiniz yere develerinizi salın, çünkü Yezîd, yaptıklarından tövbe etmiştir. Muhakkak ki kişi, ancak iyi davranışları çoğaldığı zaman ateşten kurtulur ve mutlu olur. Ölüm sana isabet etmeyip yakın dostuna isabet ettiğinde iyi bil ki o, bir gün tekrar (senin için) geri dönecektir."

Emeviler dönemi su'lûk şairi 'Abdullah b. el-Haccâc es-Sa'lebî (öl. 89/708)⁸⁸ halife 'Abdülmelik b. Mervân'dan eman dilediği kasidesinde şöyle demektedir:⁸⁹

أَبْلَغُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ فَإِنِّي مِمَّا لَقِيتُ مِنَ الْحَوَادِثِ مُوجِعُ
مُنِعَ الْفَرَارُ فَجِئْتُ نَحْوَكَ هَارِبًا جَيْشٌ يُجْرُ وَمَقْنَبٌ يَتَلَمَعُ

⁸⁴ Şiir ve tercümesi için bk. Usta, "Arap Edebiyatında Eşkıya Şairler", 1089.

⁸⁵ Demirayak, *Sadru'l-İslâm Dönemi*, 137-138.

⁸⁶ Şair hakkında bk. Nureddîn, *Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik*, 138; Melûhî, *Eş'âru'l-lusûs ve ahhâruhum*, 19; Hifnî, *Şi'rû's-sa'âlik*, 132.

⁸⁷ Melûhî, *Eş'âru'l-lusûs ve ahhâruhum*, 20.

⁸⁸ Şair hakkında bk. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 13/110; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/77-78; Nureddîn, *Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik*, 184-188.

⁸⁹ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 13/111.

إِنَّ الْبِلَادَ عَلَيَّ وَهِيَ عَرِيضَةٌ
وَعُرْتُ مَذَاهِبُهَا وَ سُدَّ الْمَطْلَعُ
كُنَّا تَنَحَّلْنَا الْبَصَائِرَ مَرَّةً
وَإِلَيْكَ إِذَا عُمِيَ الْبَصَائِرُ نَرْجِعُ

"Emiru'l-Mü'mine (haberimi) ulaştırım ki; hayatımda çok acı olaylar yaşadım. Bir yerde karar kılamadım ve peşimde ordular ve (kılıçları) parlayan süvariler olduğu halde sana doğru kaçtım. Bana yeryüzünün, bütün genişliğine rağmen, yolları daraldı ve önlerine setler çekildi. Basiretimiz zayıflamıştı bir kere; basiretler kapandığımda ise sana döndük."

‘Ubeydullah b. el-Hurr el-Ca’fi (öl. 67/687)⁹⁰ aşağıdaki şiirinde Hz. Hüseyin’in Kerbelâ’daki şehâdetinden sonra ona katılmadığı için duyduğu pişmanlığı dile getirmektedir.⁹¹

يَا لِكِ حَسْرَةٍ مَا دُمْتُ حَيًّا
تَرَدَّدُ بَيْنَ حَلْقِي وَالتَّرَاقِي
حُسَيْنُ حِينَ يَطْلُبُ بَدَلَ نَصْرِي
عَلَى أَهْلِ الْعَدَاوَةِ وَالتَّشَاقِي
وَلَوْ أَنِّي أُوَاسِيَهُ بِنَفْسِي
لَبَلْتُ كَرَامَةً يَوْمَ التَّلَاقِي
مَعَ ابْنِ الْمُصْطَفَى نَفْسِي فِدَاهُ
فَيَا لِلَّهِ مِنْ أَلَمِ الْفِرَاقِ
عَدَاهُ يُعْمَلُ لِي بِالْقَصْرِ قَوْلًا
أَتَتَرَكُنَا وَتُزْمَعُ بِإِنْطِلَاقِ
فَلَوْ فَلَقَ التَّلَهُفُ قَلْبَ حَيِّ
هَمَّ الْيَوْمَ قَلْبِي بِإِنْفِلاقِ
فَقَدْ فَازَ الْأُولَى نَصْرُوا حُسَيْنًا
وَخَابَ الْآخِرُونَ أُولَى التَّفَاقِ

"Yazıklar olsun bana, yaşadığım sürece, boğazıma acı düğümlebilir. Hüseyin benden adâvet ve şikâk ehline karşı yardım talep ettiğinde eğer ona istediğini vererek teselli etseydim ahirette kurban olduğum Mustafa'nın oğlu (Hüseyin) ile beraber mükâfatına ererdim. Aman Allah'ım! (şimdi) ayrılık acısından (kıvrılmaktayım). Bana kısaca: 'Bizi terk edip gidecek misin' dediği sabahı (unutamıyorum). Pişmanlıktan bir canlının kalbi parçalanacaksa, Allahım! Bu gün kalbim parçalanmıştır. Hüseyin'e yardım edenler kazandı ve (onu terk eden) nifak sahipleri ise kaybetti."

1.9. Hapis Hayatı

Hapis hayatı Cahiliye döneminden farklı olarak Emevîler döneminde siyâsî ve içtimâî hayattaki değişime bağlı olarak ortaya çıkmış bir olgudur. Emevî yönetimi tebaayı koruma saikiyle hareket ederek kendini "yeryüzünde bozgunculuk yapanlar"ı yakalayıp cezalandırmakla mükellef hissetmiştir. Şiddete ve zorbalığa başvuran Su'lûk şairler bu

⁹⁰ Şair hakkında bk. Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe*, 2/155-161; Muhammed el-Mübârek, *Münteha'l-taleb min eş'âri'l-'Arab*, thk. Muhammed Nebîl Tureyfî (Beyrut: Dâru Sâder, 1419/1999), 3/300; Zirikî, *el-A'lâm*, 4/192; Nureddîn, *Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik*, 196-208.

⁹¹ Şiir ve tercümesi için bk. Usta, "Arap Edebiyatında Eşkiya Şairler", 1081.

kategoride değerlendirilmiş ve yönetimleri tarafından yakalananlar başta hapis olmak üzere çeşitli cezalara uğratılmışlardır.⁹² Su'lûk şaire göre hapis hayatı kendilerine uygulanan zulmün bir devamıdır, çünkü onlar adaletten başka bir şeyin peşinde değiller. En meşru haklarını talep etmektedirler. Bu durumda, onlara göre, hapishane hayatı büyük bir haksızlık olduğu gibi aynı zamanda hürriyetlerinin önünde de büyük bir engeldir.⁹³

Emevî döneminde hapse düşen Ya'lâ el-Ahval el-Yeşkurî (öl. 91/710)⁹⁴ hapiste yaşadığı dönemde memleketine duyduğu özlemi bir şiirinde şöyle dile getirmektedir:⁹⁵

أَرَقْتُ لِيَزِقَ دُونَهُ شَدَوَانِ يَمَانٍ وَأَهْوَى الْبَرْقِ كُلِّ يَمَانِ
فَيْتُ لَدَى الْبَيْتِ الْحَرَامِ أَشِيمُهُ وَمِطْوَايَ مِنْ شَوْقِي لَهُ أَرْقَانِ
أَلَا لَيْتَ حَاجَاتِي اللَّوَائِي حَبَسَنِي لَدَى نَافِعٍ قُضِّينَ مُنْذُ زَمَانِ
وَمَا بِي بُعْضٌ لِلْبِلَادِ وَلَا قَلْبِي وَلَكِنَّ شَوْقاً فِي سِوَاهِ دَعَانِي

"Yemân vadisindeki Şedâ dağlarında çakan şimşek beni uykusuz bıraktı ve şimşek Yemân vadisinin her tarafına düştü. Beytü'l-Haramda onları izleyerek geceledim. İki dost da ona olan şevkinden dolayı uykusuz kaldılar. Ah keşke beni Nâf'i'ın eline düşürüp uzun zaman hapsedirecek ihtiyaçlarım olmasaydı. Benim memleketlere bir kinim ve nefretim yoktur; ancak onlar dışındaki bir aşk beni çağırılmaktadır."

Cahder b. Mâlik el-Hanefî (öl. 99/718),⁹⁶ Haccâc'ın Kûfe'deki hapishane-sinde Allah'a şöyle seslenir:⁹⁷

يَا رَبِّ أَبْعَضُ بَيْتٍ عِنْدَ خَالِقِهِ بَيْتٌ بِكُوفَانَ مِنْهُ أُشْعِلَتْ سَفَرُ
مَثْوَى بَجَمْعٍ فِيهِ النَّاسُ كُلُّهُمْ شَتَّى الْأُمُورِ فَلَا وَرْدٌ وَلَا صَدْرُ
دَائِرٌ عَلَيْهَا عَفَاءُ الدَّهْرِ مُوحِشَةٌ مِنْ كُلِّ إِنْسٍ وَفِيهَا الْبَدْوُ وَالْحَضْرُ

"Ey Allah'ım! Yaraticısının nezdinde en çirkin ev, (sıcaklığımdan dolayı sanki) cehennemın ateşini aldığı Küfe'deki bu evdir. (Burası) türlü türlü insanların dört bir yandan toplatılıp hareket etmeksizin ve çalışmaksızın atıldığı bir hapishanedir. Üzerinde zamanın izleri olan burası öyle bir yerdir ki; şehirli ve bedevî birçok insan olduğu halde ıssızdır."

⁹² Mürüvve, es-Se'âlik fi'l-'asri'l-Umevî, 110.

⁹³ Tureyfi, Divânu'l-lusûs, 1/26.

⁹⁴ Şair hakkında bk. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eğânî, 22/104; Yâkût el-Hamevî, Mu'cemu'l-buldân, 3/329; Nureddîn, Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik, 242-243.

⁹⁵ Tureyfi, Divânu'l-lusûs, 2/311.

⁹⁶ Şair hakkında bk. Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, 7/463; Nureddîn, Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik, 154-159.

⁹⁷ Tureyfi, Divânu'l-lusûs, 1/157.

Emevî dönemi su'lûk şairi es-Semherî el-'Uklî (ö. 1./7. yy.)⁹⁸ bir şiirinde hapis hayatı ve kabilesinin kendisini oraya terk etmesi ile ilgili olarak şöyle demektedir:⁹⁹

لَقَدْ جَمَعَ الْحَدَّادُ بَيْنَ عَصَابَةٍ تَسَائُلُ فِي الْأَسْجَانِ مَاذَا دُنُوهُمَا
إِذَا حَرَسِي قَعَقَعَ الْبَابَ أُزْعِدْتُ فَرَائِصُ أَقْوَامٍ وَطَارَتْ فُلُوهُمَا
بِمَنْزِلَةٍ أَمَّا اللَّيْمُ فَأَمِنْ بِهَا وَكِرَامِ الْقَوْمِ بَادٍ شُحُوهُمَا
أَلَا لَيْتَنِي مِنْ غَيْرِ عُكْلٍ قَبِيلِي وَلَمْ أَدْرِ مَا شَبَانُ عُكْلٍ وَشَيْبِيهَا
قُبَيْلَةٌ لَا يَفْرَعُ الْبَابَ وَفُدُّهَا بِحَيْرٍ وَلَا يَأْتِي السَّدَادَ حَطْبِيهَا

"Gardiyanlar, birbirlerine suçlarını soran bir grubu (demir prangaları ile) bir araya toplamaktadır. Muhafız, kapıyı araladığı zaman herkesin içine bir korku düşer ve kalpler yerinden fırlayacakmış gibi olur. Öyle bir yerdir ki; orada alçak olan güven içindedir. Kavmin şerefli ise benzi solgundur. Keşke 'Ukl kabilesinden olmasaydım ve 'Ukl kabilesinin gençlerini ve yaşlılarını tanimasaydım. O öyle bir kabiledir ki; ziyaretçileri hayır için kapıyı çalmaz ve hatipleri doğru yolu göstermez."

Emevî dönemi su'lûk şairi 'Utarid b. Kurân el-Hanzelî (öl. 99/718)¹⁰⁰ yine hapis hayatı ile ilgili bir şiirinde şöyle demektedir:¹⁰¹

يَطُولُ عَلَيَّ الْإِيلُ حَتَّى أَمَلُّهُ فَأَجْلِسُ وَالنَّهْدِيُّ عِنْدِي جَالِسُ
كِلَانَا بِهِ كِبْلَانٍ يَرْسِفُ فِيهِمَا وَمُسْتَحْكِمِ الْأَفْعَالِ أَسْمُرُ يَابِسُ
لَهُ خَلَقَاتٌ فِيهِ سُمُرٌ يُجِبُّهَا الْعِنَاءُ كَمَا حَبَّ الظَّمَاءُ الخَوَامِسُ
إِذَا مَا ابْنُ صَبَاحٍ أَرَنْتَ كُبُولَهُ هُنَّ عَلَى سَاقِي وَهَنًا وَسَاوِسُ
تَذَكَّرْتُ هَلْ لِي مِنْ حَمِيمٍ يَهْمُهُ بِنَجْرَانَ كِبْلَايَ اللَّذَانَ أُمَارِسُ

"Onu biktırıncaya kadar gece üzerime uzar. Yanımda en-Nehdî oturduğu halde oturuyorum. İkimizde vurulmuşuz prangalara, kilitleri sağlam, sert ve kara olan. Onun, beşinci günde develerin suyu sevmesi gibi esirlerin sevdiği kara halkaları vardır. İbnû Sabbâh gecenin bir yarısında prangalarını her

⁹⁸ Şair hakkında bk. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 21/164-169; İbnu's-Şecerî, Hibetullah b. 'Alî, *el-Hamâsetü's-Şecerî*, thk. 'Abdülmü'în el-Melûhî – Esmâ el-Hımsî (Dimaşk: Menşûrâtu Vezâreti's-Sekâfe, 1970), 142; Melûhî, *Eş'âru'l-lusûs ve ahhâruhum*, 45.

⁹⁹ Tureyfi, *Dîvânu'l-lusûs*, 1/271-272.

¹⁰⁰ Şair hakkında bk. Merzûbânî, *Mu'cemü's-Şu'arâ*, 201; Ebû 'Ubeyd el-Bekrî el-Evnebî, *Simtu'l-âli*, thk. Abdül'azîz el-Meymenî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1936), 1/184; Melûhî, *Eş'âru'l-lusûs ve ahhâruhum*, 114-115; Nureddîn, *Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik*, 210-212.

¹⁰¹ Tureyfi, *Dîvânu'l-lusûs*, 2/19.

hareket ettiğinde içime bir şüphe düşer. Beni önemseyen bir dostum var mıdır diye düşünürüm, Necrân'da prangalara vurulmuş bir halde iken."

1.10. Özlem

Su'lûk şair işlemiş olduğu suçlardan dolayı kaçma, çöllerde dolaşma, yakalanıp hapse atılma gibi sebeplerden dolayı sürekli ailesinden, sevdiklerinden ve vatanından uzakta kalmıştır. Bundan dolayı su'lûk şairin, şiirlerinde sevdiklerine ve vatanına duyduğu özlemi çokça işlediği görülmektedir.¹⁰²

Emevî dönemi su'lûk şairi Mes'ûd b. Harşe et-Temîmî (öl. 2./8. yy.)¹⁰³ bir şiirinde hırsızlık yaparken geçtiği yerlere duyduğu özlemi şöyle dile getirmektedir:¹⁰⁴

أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَيْتَنَّا لَيْلَةً بَوْعْنَاءَ فِيهَا لِلظَّبَاءِ مَكَانِسُ
وَهَلْ أُنْجُونَ مِنْ ذِي لَيْدٍ بِنِ جَابِرٍ كَأَنَّ بَنَاتِ الْمَاءِ فِيهِ الْمُحَالِسُ
وَهَلْ أَسْمَعَنَّ صَوْتَ الْقَطَا تَنْدُبِ الْقَطَا إِلَى الْمَاءِ مِنْهُ رَابِعٌ وَخَوَامِسُ

"Ah keşke bilebilseydim! Bir gece daha geçirebilecek miyim? Ceylanlar için barınakların olduğu o kayalık bölgelerde. Geçebileceğim miyim Lebîd b. Câbir suyundan? Orada sanki suya gelmiş kızlar (kurbağa vb.) oturmaktalar. Dört ya da beş günde bir bağirtlak kuşlarını suya getiren o bağirtlak kuşunun sesini bir daha duyabilecek miyim?"

Gaylân b. er-Rebî' (öl. 2./8. yy.)¹⁰⁵ Emevîlerin hapisanesine düştükten sonra özlem duyduğu yerler ile ilgili olarak bir şiirinde şöyle demektedir:¹⁰⁶

أَلَا هَلْ إِلَى حَوْمَانَةٍ ذَاتِ عَرْجِجٍ وَوَادِي سُبَيْعٍ يَا عَلِيلُ سَبِيلُ
وَدَوِّيَّةٍ قَعْرٍ كَأَنَّ بِهَا الْقَطَا بَرِيٍّ لَهَا فَوْقَ الْحِدَابِ يَجُولُ
إِلَى اللَّهِ أَشْكَوُ مُحَبِّسِي فِي مُحَيِّسٍ وَفُزْبٍ سَجَا يَا رَبِّ حِينَ أَقِيلُ
وَإِنِّي إِذَا مَا اللَّيْلُ أَرْحَى سُدُولَهُ بِمَنْعَرَجِ الْخَلِّ الْخَفِيِّ دَلِيلُ

"Geçiş var mıdır? Engebesi az, geçmesi kolay bir ovadan ve Subey' vadisinden, ey içinde yola çıkma isteği olan! Çorak bir çölden ki; sanki orada kara bağirtlak kuşları engin bir denizin dalgaları arasında uçuşmaktalar. Allah'a şikâyet ediyorum, Muhayyes'teki tutukluğumu. (Ve geçiş var mıdır?) kaylule

¹⁰² Mürüvve, es-Se'âlik fi'l-'asri'l-Umevî, 110; Tureyfi, Dîvânu'l-Iusûs, 1/29.

¹⁰³ Şair hakkında bk. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eğâmî, 21/175-177; Nureddîn, Mevû'atu's-su'arâi's-s'âlik, 238; Melûhî, Eş'âru'l-Iusûs ve ahbâruhum, 74.

¹⁰⁴ Tureyfi, Dîvânu'l-Iusûs, 2/277.

¹⁰⁵ Şair hakkında bk. Yâkût el-Hamevî, Mu'cemu'l-buldân, 3/189; Nureddîn, Mevû'atu's-su'arâi's-s'âlik, 216.

¹⁰⁶ Tureyfi, Dîvânu'l-Iusûs, 2/33.

uykusuna yattığım Secâ denilen yerin yakınından? Ki ben; gece örtüsünü indirdiği zaman, kıvrımlı gizli yolların rehberiyim.”

Bazı su'lûk şairler tövbe ettikten sonra Müslümanlarla birlikte fetih hareketlerine katılmışlardır. 'Abde b. et-Tabîb (öl. 24/645)¹⁰⁷ Eşi Havle'yi geride bırakıp Medâin'de Farslılara karşı savaşmaya giderken sevdiğinden uzakta kalmasından dolayı olan özlemini şu beyitlerle dile getirmektedir:¹⁰⁸

هَلْ حَبْلُ خَوْلَةٍ بَعْدَ الْهَجْرِ مَوْصُولُ أُمَّ أَنْتَ عَنْهَا بَعِيدُ الدَّارِ مَشْعُورُ
حَلَّتْ خَوْلَتُهُ فِي دَارٍ مُجَاوِرَةً أَهْلَ الْمَدِينَةِ فِيهَا الدَّيْكَ وَالْفَيْلُ
يُقَارِعُونَ رُؤْسَ الْعَجْمِ ضَاحِيَةً مِنْهُمْ فَوَارِسُ لَا عَزْلٌ وَلَا مَيْلُ

"Ayrılıktan sonra Havle ile olan muhabbetin devam ediyor mu? Yoksa sen ondan ve evinden uzakta bir meşguliyet içinde misin? Havle, filleri ve horozları olan şehre komşu bir evde kaldı. Onlar ki; şehrin civarında acemlerin başını uçuruyorlar. Onlardan nice kahraman silahsızdır ve ata binmekte de pek mahir değildir."

1.11. Nesîb

Su'lûk şairlerde şairin sevgilisiyle ilgili durumları kasidesinin başında dile getirdiği *atıl* geleneği terk edilmiştir, çünkü sevgi ve aşk istikrarlı ve temel ihtiyaçları karşılanmış bir hayatın ürünüdür. Su'lûk şairlerde bunlar olmadığından *nesîb* teması pek fazla işlenmemiştir.¹⁰⁹ Burada bu konu ile ilgili bir iki örnek vermekle yetinilecektir.

İffetli aşkın en seçkin örneklerinden kabul edilen ve eş-Şenferâ el-Ezdî'nin (öl. 510) eşi Umeyme hakkında söylediği beyitlerinden iki tanesi şöyledir:¹¹⁰

لَقَدْ أَعْجَبْتَنِي لَا سَقُوطاً قِنَاعَهَا إِذَا مَا مَشَيْتِ وَ لَا بِدَاتٍ تَلْفُتِ
كَأَنَّ لَهَا فِي الْأَرْضِ نَسِيئاً نَقْصُهُ عَلَى أُمَّهَا وَ إِنْ تَكَلَّمْتُكَ تَبَلَّتْ

"Hoşuma giden şu ki; yürüdüğünde ne peçesi düşüyor, ne de (fazla hayâsından dolayı) sağa sola dönüyor, sanki yerde bir şeyini kaybetmiş de bulmak için onu arıyor. Seninle konuştuğu takdirde kısa kesip sözünü uzatmıyor."

Emevî dönemi su'lûk şairi Tevbe b. el-Humeyyir'in (öl. 84/704), sevgilisi Leyla hakkındaki bazı beyitleri ise şöyledir: ¹¹¹

¹⁰⁷ Şair hakkında bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-su'arâ'*, 727; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 21/22-24; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/172; Nureddîn, *Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik*, 118-122; Hifnî, *Şi'rü's-sa'âlik*, 121-122.

¹⁰⁸ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 21/22.

¹⁰⁹ Ahmed Emîn, *es-Sa'leke ve'l-fetve fi'l-İslâm*, 43.

¹¹⁰ Yıldırım, "Cahiliyye Dönemi Arap Edebiyatında Su'lûk Şairler Hareketi", 187.

وَلَوْ أَنَّ لَيْلَى الْأُحْيِيَّةَ سَلَّمَتْ عَلَيَّ وَدُونِي جُنْدُلٌ وَصَفَائِحُ
لَسَلَّمْتُ تَسْلِيمَ الْبَشَاشَةِ أَوْ زَقَا إِلَيْهَا صَدَى مِنْ حَاوِي الْقَبْرِ صَائِحُ
فَهَلْ تَبْكِينَ لَيْلَى إِذَا مِتُّ قَبْلَهَا وَقَامَ عَلَيَّ قَبْرِي النَّسَاءُ النَّوَائِحُ

"Eğer Leylâ el-Ahyeliyye bana bir selam verse, benim de (mezarımın) üzerinde enli taşlar ve kayalar olsa, ona tebessümle selam verirdim. Ya da mezar tarafından seslenen bir yankı gelirdi. Acaba kendisinden önce ölürsem Leylâ bana ağlar mı? Mezarımın başında ağıt yakan kadınlar dikilir mi?"

1.12. Hikem

Hayatın her türlü zorluklarıyla bilfiil karşılaşan ve onlarla mücadele eden su'lûk şair, yaşadıklarından büyük bir tecrübe elde etmiş ve bu zorluklarla nasıl baş edeceğine dair yöntemler geliştirmiştir. Yaşantılara bağlı olarak ortaya çıkan bu tecrübe hikmetli sözler şeklinde su'lûk şairlerin şiirlerine yansımıştır.¹¹² Bu hikmetli sözler zaman zaman herkesçe kabul edilebilecek genel geçer ahlakî değerleri yansıtırsa da sonuç olarak su'lûk şairin içinde yaşadığı şartlara bağlı olarak hayata bakış açısının bir yansıması olduğu unutulmamalıdır.

'Amr b. Berâke el-Hemedânî'nin (öl. 10/632)¹¹³ bazı beyitleri Araplar arasında darbı mesel olmuştur.¹¹⁴ Örneğin, Haccâc Irak halkını tehdit ettiği meşhur hutbesinde onun şu beytini zikreder:¹¹⁵

مَتَى تَجْمَعُ الْقَلْبَ الذِّكْرِيَّ وَصَارِمًا وَأَنْفًا حَمِيًّا تَجْتَنِبُكَ الْمِطْلَامُ

"Ne zaman zeki bir kalp, keskin bir kılıç ve hamiyet bir arada toplansa, işte o zaman haksızlıklar senden uzaklaşır."

Cahiliye dönemi su'lûk şairi Taabbeta Şerran'ın (öl. 530)¹¹⁶ bir baskın sonucunda tuzağa düşmesi ve bunun sonucunda bir hileye başvurup kurtuluşunu konu edinen aşağıdaki şiiri hikmet türüne dâhil edilmeyi hak edecek kadar değerlidir.¹¹⁷

¹¹¹ Şiir ve tercümesi için bk. Demirayak, *Emevîler Dönemi*, 109-110.

¹¹² Tureyfi, *Dîvânü'l-lusûs*, 1/35.

¹¹³ Şair hakkında bk. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 21/126; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/76; Nureddîn, *Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik*, 82; Hifnî, *Şi'rü's-sa'âlik*, 118.

¹¹⁴ Bilgi için bk. Nureddîn, *Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik*, 82.

¹¹⁵ Basrî, *Kitâbu'l-Hamâseti'l-Basriyye*, 1/340.

¹¹⁶ Şair hakkında bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-su'arâ'*, 312-314; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 21/94-125; Zeydân, *Tarihü âdâbi'l-luğati'l-Arabiyye*, 142; Dayf, *el-Asru'l-Câhilî*, 377-379; Ebû Nâcî, *Şu'arâu'l-Arabi'l-fursân fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, 176.

¹¹⁷ Şiir ve tercümesi için bk. Yıldırım, "Su'lûk Şairler Hareketi", 189.

إِذَا الْمُرُّ لَمْ يَخْتَلِ وَ قَدْ جَدَّ جِدُّهُ
أَصَاعَ وَقَاسَى أَمْرُهُ وَ هُوَ مُدْبِرٌ
وَلَكِنْ أَخُو الْحَزْمِ الَّذِي لَيْسَ نَازِلًا
بِهِ الْخَطْبُ إِلَّا وَهُوَ لِلْقَصْدِ مُبْصِرٌ
فَدَاكَ قَرِيحُ الدَّهْرِ مَا عَاشَ حَوْلُ
إِذَا سَدَّ مِنْهُ مَنْجِرٌ جَاشَ مَنْجِرٌ

"Başı derde girdiğinde; kişi başvurmadığı zaman hileye; yolunu kaybeder, işini zorlaştırır, dolaşır döner geriye. Fakat akıllı kişi başına henüz tehlike gelmeden önce Bunun kendisine yöneleceğini görür, varır o bilince. Zamana karşı tecrübe kazanmış basiretlinin böylesi, önünde bir kapı kapandığında bile açılır başka birisi."

Mâlik b. Harîm el-Hemedânî (öl. 6. yy.),¹¹⁸ zenginlik ve fakirlik ile ilgili fikir beyanında bulunur. Ona göre mal cimriliği engeller ve zilleti defeder. Hor görülen insanları saygın yapar. Yerileni övülen bir konuma getirir. Fakirlik zilletten başka bir şey değildir. Kişiyi toplumun maskarası yapar. Bu konu ile ilgili olarak bir şiirinde şöyle der:¹¹⁹

أُنْبِئْتُ وَالْأَيَّامُ ذَاتُ بَحَارِبٍ وَتُبْدِي لَكَ الْأَيَّامُ مَا لَسْتَ تَعْلَمُ
بِأَنَّ تَرَاءَ الْمَالِ يَنْفَعُ رَبَّهُ وَيَنْفِي عَالِيَهُ الْحَمْدَ وَهُوَ مُدَمَّمٌ
وَإِنَّ قَلِيلَ الْمَالِ لِلْمَرْءِ مُفْسِدٌ يَحْزُرُ كَمَا حَزَّ الْقَطِيعُ الْمُحْرَمُ
يَرَى دَرَجَاتِ الْمَجْدِ لَا يَسْتَطِيعُهَا وَيَقْعُدُ وَسَطَ الْقَوْمِ لَا يَتَكَلَّمُ

"Günlerin tecrübe sahibi olduğunu ve bilmediğin şeyleri sana öğrettiğini haber vereyim. Şöyle ki; mal çokluğu sahibine fayda sağlar ve yerilmiş olanı övülecek duruma getirir, mal azlığı ise kişiyi ifsada götürür ve sert bir kamçunun deriyi kesmesi gibi keser. (Fakir) güç yettirmeyeceği şeref derecelerini görür ve toplumun içinde konuşmaksızın oturur."

13. Mersiye (Ağıt)

Bir tema olarak mersiye, su'lûk şairlerde az rastlanılabilecek bir türdür, çünkü mersiye, kabilenin içinde kabile fertlerinden kaybedilen değerli bir kişi veya arkadaş için söylenir. Ancak su'lûk şairin çoğu zaman bağlanabileceği bir kabilesi olmadığından bu türün ortaya çıkmamasında garipsenecek bir durum yoktur. Diğer taraftan su'lûk şair bireysel özellikler edindiğinden başkalarını övmekten imtina etmiştir. Mevcut mersiyelere baktığımızda ise su'lûk şaire özgü bir nitelik arz ettiği görülmektedir. Burada üzerine mersiye söylenen kişi şairin kardeşi, oğlu, arkadaşı ya da kendisine yardımı dokunan bir kişidir.¹²⁰

¹¹⁸ Şair hakkında bk. Zirikî, *el-A'lâm*, 5/260; Nureddîn, *Mevsû'atu's-su'arâi's-s'âlik*, 94; Hifnî, *Şi'rii's-sa'âlik*, 116-117.

¹¹⁹ Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Divâni'l-Hamâse*, 2/718-719.

¹²⁰ Hifnî, *Şi'rii's-sa'âlik*, 327; Tureyfi, *Divânu'l-lusûs*, 1/33.

Cahiliye dönemi su'lûk şairi Taabbeta Şerran (öl. 530), arkadaşı Şenferâ ile birlikte Becîle kabilesine düzenledikleri bir baskında Şenferâ öldürülür. Bunun üzerine şair aşağıdaki dizeleri söyler:¹²¹

عَلَى الشَّنْفَرَى سَارِي الْعَمَامِ فَرَائِحُ غَزِيرُ الْكُلَى أَوْ صَيِّبُ الْمَاءِ بَاكِرُ
عَلَيْكَ جَزَاءٌ مِثْلُ يَوْمِكَ بِالْجَبَا وَقَدْ رَعَفَتْ مِنْكَ السُّيُوفُ الْبَوَاتِرُ

"Şenferâ'nın mezarını, gece gelen, altı dolu olan ve akşam giden su bulutu sulasın. Sana (buluttan), Cebâ gününde keskin kılıçların akıttığı kan kadar mükâfat var."

Emevî dönemi su'lûk şairi 'Abde b. et-Tabîb (öl. 24/645) ise Kays b. 'Asım ile ilgili meşhur mersiyesinde onun için şöyle der:¹²²

عَلَيْكَ سَلَامٌ اللَّهُ قَيْسَ بْنَ عَاصِمٍ وَرَحْمَتُهُ مَا شَاءَ إِنْ يَسَّرَهَا
فَمَا كَانَ قَيْسٌ هَلَكُهُ هَلَكٌ وَاحِدٍ وَلَكِنَّهُ بُنْيَانُ قَوْمٍ تَهَدَّمَا

"Allah'ın selamı ve rahmeti Kays b. 'Asım'ın üzerine olsun. Onun ölümü sadece bir tek ölüm değildi. Bilakis onun ölümü, bir kavmin de yıkılışı demektir."

SONUÇ

Arap edebiyatında Cahiliye döneminden Abbasîler dönemine kadar sosyal, ekonomik ve siyâsî durumlara bağlı olarak bir su'lûk şairler olgusu ortaya çıkmıştır. Bu süreçte gelişen olaylara bağlı olarak su'lûk şairlerin hareket biçimlerinde, davranışlarında, ortaya çıkış sebeplerinde ve kullandıkları araçlarda çeşitli değişiklikler olmuşsa da her dönemde fakirliğin ortak payda olduğu görülmektedir. Sadru'l-İslâm döneminde bazı iyileştirmeler gerçekleştirilmişse de bu durum uzun sürmemiş, Emevîlerle birlikte tekrar eski haline dönmüştür. Cahiliye dönemindeki aristokratik veya kabilevî güç merkezlerine Emevîlerle birlikte siyasî güç merkezleri de eklenmiştir. Bu güç merkezlerinin şatafatlı hayatları ve adaletsizlikleri bu olgunun gün geçtikçe daha da derinleşmesine neden olmuştur. Bu dönemlerde ortaya çıkan su'lûk şairlerin bir kısmı dönemin yaygın ifade biçimine bağlı olarak yaşadıklarını şiirleriyle dile getirmeye çalışmışlardır. Böylece bir su'lûk şairler olgusu dönemin edebî mirasına damgasını vurmuştur.

Bu su'lûk şairler; şiirlerinde medih (övgü), hiciv (yergi), nesîb (aşk), mersiye (ağıt), yabancı hayatın tasviri, özlem, gasp ve saldırı, teşerrüd (aylaklık) ve kaçış, tehdit, hikem (hikmetli sözler), hapis hayatı, tövbe ve pişmanlık ve fakirlik gibi temaları işlemişlerdir. Bu temalardan medih, hiciv, mersiye vb. bazı türler dönemin geleneksel ortak temaları iken; gasp ve saldırı, teşerrüd (aylaklık) ve kaçış, hapis hayatı vb. temalar daha çok su'lûk şairler arasında gelişen

¹²¹ Usta, "Arap Edebiyatında Eşkya Şairler", 1071.

¹²² 'Abdi 'Avn er-Revân, *Mevsû'atu şu'arâi Sadri'l-İslâm ve'l-'asri'l-Umevî* (Umman: Dâru'l-Usâme, 1421/2001), 199.

kendilerine özgü ortak temalar olarak görülmektedir. İsminden de anlaşılacağı üzere su'lûk şairin şiirlerinde en çok işlediği tema "fakirlik" temasıdır, çünkü fakirlik onun hayatında en çok muzdarip olduğu durumdur. Su'lûk şairlerde nesîb ve mersiye en az rastlanan türlerdendir. Su'lûk şairin yaşadığı istikrarsız hayat onun nesîb temasını işlemesine engel olurken, kendine has bireyciliği ve derin yalnızlığı onun mersiye temasını işlemesine engel olmuştur. Ayrıca medîh (övgü), hiciv (yergi), yabani hayatın tasviri gibi temalar daha çok Cahiliye dönemi su'lûk şairine ait bir tema iken; hapis hayatı, tövbe ve pişmanlık Sadru'l-İslâm ve sonraki dönemlerde ortaya çıkan temalar olmaktadır. Diğer taraftan su'lûk şairin hayatında yaşadığı zorluklar ona çeşitli tecrübeler kazandırmıştır. Bu tecrübeleri "hikem" olarak adlandırdığımız şiirlerinde hikmetli sözler olarak ifadelerini bulmuştur.

KAYNAKÇA

Âmedî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin. *el-Mü'telef ve'l-muhtelef*. Thk. Fritz Krenkow. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.

'Atvân, Hüseyin. *eş-Şu'arâ'ü's-sa'âlik fi'l-'asri'l-'Abbâsiyyi'l-evvel*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 4. Basım, 1417/1997.

Bağdâdî, 'Abdulkâdir b. Ömer. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübbâbi lisâni'l-'Arab*. Thk. 'Abdüsselâm b. Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1416/1996.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb. *et-Tetfil ve hikâyâtü't-tufeyliyyîn ve ahbâruhum ve nevâdiru kelâmihim ve eş'âruhum*. b.y.: Dâru İbn Hazm, ts.

Basrî, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Ebi'l-Ferec b. el-Hasen. *Kitâbu'l-Hamâseti'l-Basriyye*. Thk. Muhtârüddîn Ahmed. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlimu'l-Kutub, ts.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Thk. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 7. Basım, 1418/1998.

Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî: el-'Asru'l-Câhilî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 22. Basım, ts.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-1: Cahiliye Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2. Basım, 2012.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-2: Sadru'l-İslam Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2. Basım, 2013.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-3: Emeviler Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012.

Durmuş, İsmail. "Su'lûk ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-2/ 534-536. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

Ebû Nâcî, Mahmûd Hasan. *Şu'arâu'l-'Arabi'l-fursân fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*. 4 Cilt. Dımaşk: Müessesetü'l-'Ulûmi'l-Kur'ân, 1404/1984.

Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. Hüseyin. *Kitâbu'l-Eğânî*. Thk. İhsân 'Abbâs vd.. 23 Cilt. Beyrut:

Dâru Sâder, 3. Basım, 1428/2008.

Emîn, Ahmed. *es-Sa'leke ve'l-fetve fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

Enîs, İbrâhîm vd.. *el-Mu'cemu'l-vasît*. Mısır: Mecme'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 4. Basım, 1425/2004.

Evnebî, Ebû Ubeyd el-Bekrî. *Simtu'l-âlî*. Thk. Abdul'azîz el-Meymenî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1354/1936.

Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1401/1981.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Thk. Muhammed Na'îm el-'Arkesûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1425/2005.

Furat, Ahmet Subhi. *Arap Edebiyatı Tarihi: Başlangıçtan XVI Asra Kadar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996.

Halîf, Yûsuf. *eş-Şu'arâ'ü's-sa'âlik fi'l-'asri'l-câhilî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, 1398/1978.

Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed. *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.

Hifnî, 'Abdulhalîm. *Şi'rü's-sa'âlik*. b.y.: Metâbi'u'l-Hey'eti'l-Misriyyeti'l-'Amme, 1407/1987.

İbn Kuteybe, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Müslim b. Kuteybe b. el-Kûfî. *eş-Şi'r ve's-şu'arâ'*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim b. Ali b. Ahmed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, ts.

İbnu'l-Mu'tez, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed. *Tabakâtü's-şu'arâ'*. Thk. 'Abdusettâr Ahmed Ferrâc. Mısır: Daru'l-Maârif, ts.

İbnu's-Şecerî, Hibetullah b. 'Alî. *el-Hamâsetü's-Şecerî*. Thk. 'Abdülmü'în el-Melûhî – Esmâ el-Himsî. Dimaşk: Menşûrâtu Vezâreti's-Sekâfe, 1389/1970.

İbnü'l-Cerrâh, Ebû Abdillâh Muhammed b. Dâvûd. *Kitâbü'l-Varaka fi ahhâri's-şu'arâ'*. Thk. 'Abdulvehhâb 'Azzâm - 'Abdusettâr Ahmed Ferrâc. Kahire: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, 1169/1755.

Kutubî, Muhammed Şâkir. *Fevâtü'l-vefeyât*. Thk. İhsân 'Abbâs. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1392/1973.

Melûhî, 'Abdulmu'în. *Eş'âru'l-lusûs ve ahhâruhum*. b.y.: Dâru'l-Usâme, ts.

Merzûbânî, Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd. *Mu'cemü's-şu'arâ'*. Thk. Fârûk Eslîm. Beyrut: Dâru Sâder, 1425/2005.

Meymunî, Abdülazîz. *et-Tarâifu'l-edebiyeye*. Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1355/1937.

Mübârek, Muhammed. *Münthe'l-taleb min eş'âri'l-'Arab*. Thk. Muhammed Nebîl Tureyfi. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1419/1999.

Mürüvve, Muhammed Rızâ. *es-Se'âlik fi'l-'asri'l-Umevî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.

Nîsâbûrî, Ebû Mansûr Abdulmelik es-Sa'âlebî. *Yetîmetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-'asr*. Thk. Mufîd Muhammed Kumeyyha. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Nureddîn, Hasan Ca'fer. *Mevsû'atu's-şu'arâi's-s'âlik*. Beyrut: Reşâd Bres, 1427/2007.

Özsoy İsmail. "İslam Öncesi Dışa Kapalı Arabistan'da Sosyo-Ekonomik Bulgular ve Su'lûklar Hareketi". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/16 (2005), 81-92.

Revdân, 'Abdi 'Avn. *Mevsû'atu şu'arâi Sadri'l-İslâm ve'l-'asri'l-Umevî*. Umman: Dâru'l-Usâme, 1421/2001.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Thk. Ahmed Arnâût. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsi'l-'Arabî, 1420/2000.

Sükerî, Ebû Sa'îd el-Hasan b. el-Hüseyn. *Şerhu Eş'âri'l-Huzeliyyîn*. Thk. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-'Arûbe, ts.

Tureyfi, Muhammed Nebîl. *Dîvânu'l-lusûs fi'l-'asreyn: el-Câhilî ve'l-İslâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.

Usta, İbrahim. "Arap Edebiyatında Eşkiya Şairler". *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish* 9/6 (Spring 2014), 1063-1092.

Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh el-Hamevî. *Mu'cemu'l-buldân*. Thk. F. Wüstenfeld. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1397/1977.

Yıldırım, Kadri. "Cahiliyye Dönemi Arap Edebiyatında Su'lûk Şairler Hareketi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001), 177-209.

Zeydân, Corcî. *Tarîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye*. b.y.: Dâru'l-Hilâl, ts.

Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm, Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 5. Basım, 1400/1980.

أشرف المسالك في المناسك لنوح بن مصطفى القونوي (ت: 1070هـ/1660م)

دراسة وتحقیق

NÛḤ B. MUSTAFA EL-KONEVİ'NİN EŞREFU'L-MESALİK Fİ'L-MENASİK ADLI
RİSALESİ: İNCELEME

Eşraf al-Masālik fī al-Manāsik for Nūḥ ibn Mustafa al-Konewi: Study and Critical Edition
and Tahkik

Hamza KHELİFATİ

Dr. Öğrencisi, Malezya Uluslararası İslam Üniv.

Fıkıh ve Usûlü Anabilim Dalı,

PhD Candidate, International Islamic University

Malaysia (IIUM)

Department of Fiqh & Usul al-Fiqh

Kuala Lumpur / Malezya

hkhelifati88@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8222-6334

DOI: 10.34085/buifd.622346

الملخص

تشتمل هذه الدراسة على تحقيق ودراسة رسالة "أشرف المسالك في المناسك" لنوح بن مصطفى القونوي الرُّومي (ت: 1070هـ/1660م)، وقد كانت له إسهامات علمية جلييلة في مجال التأليف والتصنيف، تكلفت جهوده بإثراء المكتبة الإسلامية بالعديد من المؤلفات والتصانيف المفيدة خاصة في مجال الفقه الإسلامي وأصوله، وقد قمت بتحقيق رسالته "أشرف المسالك في المناسك" معتمداً في ذلك على ثلاث نسخ خطية، حصلت عليها من مكتبة ولي الدين أفندي ومكتبة أيا صوفيا التابعة للمكتبة السليمانية باسطنبول.

تعتبر رسالة "أشرف المسالك في المناسك" من الرسائل الفقهية التي تناولت موضوع الحج إلى بيت الله الحرام، وقد قصد منها مؤلفها بيان ما يحتاج إليه القاصدون لزيارة بيت الله الحرام بأسلوب سهل وواضح، ملتزماً في رسالته منهج الاختصار معرضاً عن التَّطويل والإسهاب فتتطرق إلى مهمات المسائل دون التفصيل والتعرض للجزئيات.

وقد بيّن صفة مناسك الحج؛ وما على الحاج فعله من بداية المناسك إلى نهايتها بإيجاز واختصار، ملتزماً في ذلك مذهبه الفقهي وهو مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان رحمه الله.

الكلمات المفتاحية: نوح، القونوي، الحج، المسالك، الفقه.

Abstract:

This study comprises the analysis and the exploration of a paper named “eşraf al-Masâlik fî al-Manâsik” for Nûh ibn Muştafa al-Konewi who died in 1070 A.H/1660. He was a great scholar, author, and a professional and unique faqîh. He held the position of the deliverance of advisory opinions in the city of Konya and moved to Egypt for preaching and teaching. He has contributed an impressive amount of scientific contributions about writing and authorship which has enriched the Islamic library with many useful books and publications especially in the field of Islamic Fiqh and concepts. Therefore, I have analyzed and examined his written work "eşraf al-Masâlik fî al-Manâsik" based on three handwritten copies which I have found from the library of Waliyyuddîn Efendi and the library of Aya Sophia which both belong to the library of al-Sulaymâniyah in Istanbul. This paper is considered to be among the Fiqh papers and work that talk and focus on the topic of al-ḥağ (pilgrimage). And, the author in this work aimed to explain and illustrate briefly only what is needed by the visitors visiting Masjid al-ḥarâm without going into details or depth which has become the style and the manner of this paper. And he has displayed and given the description of al-ḥağ (pilgrimage) and what the pilgrims should do from the beginning of the rites of al-ḥağ (pilgrimage) until the end based on his school of thought which is the school of 'by Hanîfah al-Nu‘mân .

Keywords: Nûh, al-Konewi, pilgrimage, Manâsik, fiqh.

Öz

Bu çalışmada Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin(v:1070h/1660) “Eşrefu'l-Mesâlik fî'l-Menâsik” adlı risalesinin tahkikli çalışması yapıldı. Büyük bir alim ve fakih olan müellifimiz zamanın Konya müftüsüdür. Tebliğ ve ilmi çalışmalar için Mısır'a gittikten sonra orada vefat etmiştir. İlmi alanlarda birçok gayreti vardır. Özellikle fıkıh ve fıkıh usulü sahasında önemli eserlere imza atmıştır. Makalede adı geçen eser Veliyüddin Efendi ve Ayasofya'dan elde edilen üç nüsha baz alınarak tahkik edilmiştir.

Eşrefu'l-Mesâlik fî'l-Menâsik adlı bu risalesinde hacı adaylarının beytullahta hac ibadeti için ihtiyaç duyduğu fıkhi konuları ele almış ve bununla ilgili temel konulara kısaca değinmiştir. Hac farızasının anlamını, en başından en sonuna kadar hacıların yapmak zorunda olduğu vecibeleri hanefi mezhebine göre açıklamıştır.

Anahtar kelimeler: Nûh, el-Konevî, Menâsik, Hac, Fıkıh.

مقدمة

إنَّ علم الفقه من أجلِّ العلوم الشرعية وأشرفها مكانةً وقدرًا، فهو المنظَّم لحياة المسلمين وتصرفاتهم، لأجل هذا كانت عناية العلماء به كبيرة، أُلِّفوا فيه الدواوين والكتب على مختلف المذاهب الفقهية، وأنتجوا لنا ثروةً فقهية عظيمة تميزت بما الأمة الإسلامية عن غيرها من الأمم.

وكان من بين هؤلاء العلماء الذين أسهموا إسهامات جيدة في مجال الفقه الإسلامي، العالم الكبير مفتي قونية، نوح بن مصطفى القونوي الحنفي (ت:1070هـ) رحمه الله تعالى، فقد كان من المكثرين من التَّأليف والتَّصنيف في مجال الفقه الإسلامي، ورغم أهمية رسائله الفقهية ومكانة مؤلفها العلمية بين علماء عصره، إلا أن رسائله لم تحظ بالعناية والاهتمام، ولم تجد من يصرف همته ووقته لإخراجها وإبرازها، وإنَّ من أكدِّ الواجبات على طلبة العلم اليوم السَّعي لخدمة تراث الأسلاف وإحياء مآثرهم، وأحسن ما يحقق ذلك القيام بطبع تراثهم وتحقيقه، فرأيت أنه من المناسب المشاركة في هذا المشروع بتحقيق رسالته الموسومة بـ "أشرف المسالك في المناسك"، فقامت بتحقيقها تحقيقًا علميًا وفق القواعد والأسس المطروقة عند المشتغلين بتحقيق كتب التراث الإسلامي.

أ.الدراسة

1.ترجمة المؤلف:

1.1.اسمه ونسبه ومولده

هو نوح بن مصطفى الآماسي¹ القونوي² الرُّومي الحنفي، نزيل مصر، لم يرد ذكر سنة ولادته في المصادر التي وقفنا عليها، إلا أنَّ بعض الباحثين³ قدَّروا أنه ولد سنة 1000هـ، وقد ولد نوح الرُّومي بمدينة أماسية التركية⁴.

¹ نسبة إلى مدينة أماسية؛ وهي إحدى المدن التركية، وأماسية: من مدن الحكماء، وهي مشهورة بالحسن، وكثرة المياه والكروم والبساتين.

إسماعيل بن محمد أبو الفداء، **تقويم البلدان**، (بيروت: دار صادر، عن الطباعة الباريسية، 1850م)، 383.

² نسبة إلى مدينة قونية التركية، وقونِيَّة: "بالضم ثم السكون، ونون مكسورة، وباء مثناة من تحت خفيفة: من أعظم مدن الإسلام". ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله الرُّومي، **معجم البلدان**، ط.2 (بيروت: دار صادر، 1995م) 4:415.

³ ينظر: مقال "القول الأظهر في بيان الحج الأكبر" لنوح القونوي دراسة وتحقيق عبدة عامر توفيق، (العراق:مجلة الجامعة العراقية، العدد 1:37) 696.

⁴ خير الدين، الزركلي، **الأعلام**، ط.15 (بيروت: دار العلم للملايين، 2002م) 8:51.

2.1. نشأته ومشايخه وتلاميذه

نشأ نوح الرُّومي وترعرع بمسقط رأسه أماسية، وبما تكوّنت معالم شخصيته العلمية، حتى أصبح من علماء عصره، وأصبح بعد ذلك مفتيًا لمدينة قونية، ثم شدَّ الرِّحال إلى مصر.

درس نوح القنوي على أيدي علماء عصره التفسير والحديث والفقهاء والأصول وغير ذلك، وأتقن وظهر فضله على أقرانه، وقد استفاد المؤلف من عدة علماء في فنون وعلوم مختلفة من أبرزهم⁵:

- العالم الفقيه عبد الكريم السوسي⁶: أخذ عنه علم الفقه.
- محدث مصر محمد حجازي⁷: أخذ عنه علوم الحديث رواية ودراسة.
- حسن بن علي بن أحمد بن إبراهيم الخلوئي⁸: أخذ عنه علم التصوف.

أما ما يتعلق بتلاميذه فلم تذكر المصادر التي وقفنا عليها على ذكر لأسماء تلاميذه الذين أخذوا عنه، غير اسم طالبٍ من طلابه، عُرف واشتهر بالتلمذ عليه والأخذ عنه وهو: مصطفى بن حمزة بن إبراهيم بن ولي الدين ابن مصلح الدين الرُّومي، الحنفي، الشهير بالأطه وي⁹.

3.1. صفاته وأخلاقه

كان المؤلف رحمه الله سابق حلبة العلوم، سار ذكره واشتهر علمه، وهو في علومٍ عديدة من الفائقين سيما التفسير

⁵ محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد الحبي الحموي الأصل، الدمشقي (المتوفى: 1111هـ)، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت) 4: 458-459.

⁶ لم أقف له على ترجمة، إلا أن الحبي الحموي (ت: 1111هـ) ذكر أنه من تلاميذ شيخ الإسلام علي ابن غانم المقدسي. خلاصة الأثر 4: 459-458.

⁷ هو محمد بن محمد بن عبد الله الأكرابي القلقشندي، المعروف بمحمد حجازي الواعظ: فقيه، عالم بالتفسير والحديث. ولد في منزلة أكرى (من منازل الحاج المصري في توجهه إلى الحجاز) وسكن قلقشندة وتوفي في القاهرة. من كتبه (فتح المولى النصير بشرح الجامع الصغير) للسيوطي، اثنا عشر مجلدا، و (سواء الصراط) في أشراف الساعة، توفي سنة 1035هـ". الأعلام، 7: 62.

⁸ لم أقف له على ترجمة.

⁹ هو مصطفى بن حمزة بن إبراهيم بن ولي الدين ابن مصلح الدين الرُّومي، الحنفي، الشهير بالأطه وي. فقيه، نحوي، أخذ عن نوح القنوي. من آثاره: نتائج الافكار في شرح الاظهار في النحو فرغ من تأليفها في 27 رمضان 1085هـ، والحياة في شرح شروط الصلاة. ينظر: كحالة عمر رضا، معجم المؤلفين، د.ط، د.ت (بيروت: مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي) 12: 249.

والفقه والأصول والكلام¹⁰، فكان عالماً عاملاً وزاهداً عابداً متعففاً صاحب ورع، عُرف بالحلم والسَّخاء ورحمة الفقراء والمساكين، وكان كلامه نافذاً عند الأكابر والأعيان، وكان بمصر مقيماً بخدمة الدِّين مصون العِرض والنَّفْس متمتعاً بما منَّ الله عليه من فضله¹¹.

4.1. مصنفاته وآثاره العلمية

للعلامة نوح القونوي مؤلفاتٌ عديدة في مختلف الفنون والعلوم، فقد كان رحمه الله من المكثرين في التَّصنيف والتَّأليف، وقد قام الأستاذ إبراهيم بن منصور الهاشمي الأمير بجهدٍ طيبٍ فجمع أسماء مؤلفات¹² نوح القونوي مع ذكر أماكن تواجدها، ومن أبرز مؤلفاته :

- أشرف المسالك في المناسك، وهو مخطوطنا الذي حققناه.
- البلغة المترجم في اللغة - باللغة التركية - (مخطوط).¹³
- تاريخ مصر والنيل وخبر من ملكها من ابتداء الزمان (مخطوط).¹⁴
- تحفة الذاكرين (مخطوط).¹⁵
- ترجمة الممل والنحل للشهرستاني (باللغة التركية)¹⁶.
- تنزيه أبي حنيفة عن الترهات السخيفة.¹⁷
- الدر المنظم في مناقب الإمام الأعظم.¹⁸

¹⁰ خلاصة الأثر 4:458.

¹¹ يوسف أفندي فاضل (المتوفى 1154هـ)، ترجمة نوح القونوي، مخطوط محفوظ ضمن مجموع، مجموعة خالد أفندي المكتبة السلিমانيّة اسطنبول. (لوحة 105/أ).

¹² قام الأستاذ إبراهيم بن منصور الهاشمي الأمير بمحاولة حصر مؤلفات نوح القونوي في القسم الدراسي من تحقيقه لرسالة القونوي، نوح بن مصطفى الرُّومي، السِّيف المجزم لقتال من هتك حرمة الحرم المحرّم، تحقيق أبي هاشم إبراهيم بن منصور الهاشمي الأمير، ط.1 (بيروت: دار البشائر الإسلامية بيروت، 1434هـ-2013م) 29.

¹³ مخطوط محفوظ بمكتبة كلية الآداب والمخطوطات بالكويت برقم 245.

¹⁴ مخطوط محفوظ بالمكتبة الوطنية باريس برقم 6036.

¹⁵ مخطوط محفوظ بالمكتبة الخديوية بمصر تحت رقم 9102:1.

¹⁶ حققته الطالبة Canan Özkılıç، لنيل درجة الماجستير من قسم التاريخ، جامعة اسطنبول شهير سنة 2015.

¹⁷ حققه Yüksek Lisans Tezi، لنيل درجة الماجستير من قسم الإلهيات جامعة مرمرة سنة 2007.

- السَّيْفُ المَحْرَمُ فِي قِتَالِ مَنْ هَتَكَ حَرَمَةَ الحَرَمِ المَحْرَمِ.
 - شرح نوح أفندي على الكافية لابن الحاجب.¹⁹
 - الصَّلَاةُ الرَّبَاعِيَّةُ فِي حَكْمِ مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الثَّلَاثِيَّةِ وَالرَّبَاعِيَّةِ (مخطوط).²⁰
 - فتح الجليل على عبده الذليل في بيان ما ورد في استخلاف الخطيب من الأقاويل (مخطوط).²¹
 - الفرق بين الحديث القدسي والقرآن الكريم.²²
 - الفوائد السنوية في المسائل الدينية.
 - الفوائد المهمة في بيان اشتراط التبري في إسلام أهل الذمة (مخطوط).²³
 - القول الأظهر في بيان الحج الأكبر.
 - القول الدال على حياة الخضر وحياة الأبدال.
 - القول اللطيف في نسب الشريف (مخطوط).²⁴
 - اللمعة في آخر ظهر الجمعة.
 - مطلع البدر في فضل ليلة القدر.
 - المقاصد الحسنة (مخطوط).²⁵
 - نتائج النظر في حواشي الدرر والغرر.²⁶
- 5.1. ثناء العلماء عليه:**

¹⁸ Murat Şimşek, Nûh b. Mustafâ'nun ed-Dürrü'l-Münazzam Fî Menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Adlı Eserinin Tahkikli Neşri, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sy. 19, 2012, s. 417-440.

¹⁹ مخطوط محفوظ بالمكتبة الأزهرية برقم 337148.

²⁰ مخطوط محفوظ بالمكتبة الظاهرية بدمشق برقم 11282 فقه حنفي.

²¹ مخطوط محفوظ بمكتبة برنستون أمريكا برقم 5439.

²² Hayati Yılmaz, Nûh b. Mustafâ el-Konevî'nin. er- Risâle fi'l-fark beyne'l- Hadîsi'l-Kudsî ve'l-Kurân ve'l-Hadis Ennebevî Adlı Risâlesi, Hadis Tetkikleri Dergisi cilt, 1, sayı, 1, 2003. S.167-178.

²³ مخطوط محفوظ بدار الكتب المصرية بالقاهرة برقم 373 مجاميع.

²⁴ مخطوط محفوظ بمكتبة المصورات الفيلمية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة برقم 7:2734.

²⁵ مخطوط محفوظ بجامعة الملك سعود بالرياض برقم 3144.

²⁶ مخطوط محفوظ بدار الكتب المصرية بالقاهرة برقم 558.

قال عنه المؤرخ الحبي (ت:1111هـ): "نوح بن مصطفى الرُّومي الحنفي، نزيل مصر، الإمام العلامة، سابق حلبة العُلوم، سار ذكره واشتهر علمه، وهُوَ في عُلوم عديدة من الفائقين، سِيَمَا التَّفْسِير والفقه والأصول والكلام، وكان حَسَنَ الأخلاق وافر الحشمة جَمَّ الفضائل"²⁷.

وقال عنه المؤرخ مصطفى الحموي (ت:1123هـ): "نوح بن مصطفى، الإمام العلامة، حافظ الرُّوم، وسابق حلبة العلوم، سار ذكر علمه سير الشَّمس في البلدان، وأقَرَّ بفضلُه أهل الفضل والعرفان، سعى في تحصيل العلوم حتى بلغ غايتها، وَرَقًا مراتب المجد بأسرها حتى وصل إلى نهايتها"²⁸.

6.1. وفاته

توفي العالم الفقيه نوح بن مصطفى القونوي - رحمه الله - بمصر بعد طلوع شمس يوم الجمعة في الثاني والعشرين من ذي القعدة سنة سبعين بعد الألف؛ وصلي عليه قبل صلاة الجمعة، ودفن بالقرافة²⁹ الكبرى، توفي عن سبعين سنة، صرَّح بذلك عند وصيته بين أصحابه³⁰.

2. التعريف بالرسالة

1.2. اسم الرسالة وتوثيق نسبتها

ورد اسم الرسالة في النسخ الخطية التي اعتمدنا عليها في التحقيق بـ "أشرف المسالك في المناسك"، كما ورد اسمها بنفس الصيغة في الكتب التي ترجمت³¹ لنوح القونوي، فلا خلاف في صحة هذه التسمية. وممَّا يثبت صحة نسبة هذه الرسالة لمؤلفها نوح القونوي رحمه الله أمران:

الأول: أنها مذكورة في فهراس المخطوطات ضمن مجاميع اشتملت على رسائل فقهية لنوح القونوي، منسوبة إليه، وكلها صرَّحت أنَّ الرسالة له وأُثِّبتَ هذا في طُرُر المخطوطات.

²⁷ خلاصة الأثر 4:458.

²⁸ فوائد الارتحال 6: 242-243.

²⁹ القرافة الكبرى: كانت فيها مدافن أموات المسلمين، منذ أن افتتحت أرض مصر، واختط العرب مدينة الفسفاط، ولم يكن لهم مقبرة سواها. ينظر: المقرئ، أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين (المتوفى: 845هـ)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ط. 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ) 4:327.

³⁰ ترجمة نوح القونوي ليوست أفندي فاضل - مخطوط - لوحة 109/أ.

³¹ البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 1951م) 2:498، معجم المؤلفين 13:119.

الثَّانِي: تصريح المؤلف في مقدمة رسالته حيث قال: "... فيقول العبد المذنب الدَّليل، الرَّاجي عفو مولاه الجليل، نوح بن مصطفى الحنفي ..."، وقد وردَ هذا في كل نسخ الرِّسالة الخطية التي وقفنا عليها.

2.2. موضوع الرسالة ومنهج المؤلف

تُعَدُّ هذه الرِّسالة من الرسائل الفقهية التي تناولت موضوع الحج إلى بيت الله الحرام، قصد منها المؤلف نوح القونوي بيان ما يحتاج إليه القاصدون لزيارة بيت الله الحرام، وقد التزم في رسالته منهج الاختصار معرضاً عن التَّطويل والإسهاب فتطرق إلى المهمات دون التفصيل في الجزئيات.

افتتح الرسالة ببيان مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان رحمه الله في كون القرآن أفضل من التَّمتع والإفراد، ونَبَّه على ضرورة التزام المقلد لمن يقلِّده وألاً يخرج عنه من غير عذرٍ أو دليل، ثم شرع المؤلف في بيان سنن وآداب الإحرام من الميقات للحج، ونَبَّه على الأمور التي ينبغي للحاج أن يجتنبها خلال حجه من رفثٍ وفسوقٍ وجدالٍ، وقتل صيد وغير ذلك، ثم تحدث عن الألبسة المحظورة على الحاج، وذكر باختصار كل ما يجرم على الحاج فعله.

ثم تطرق إلى بيان المباحات في حق الحاج من غسلٍ ودخول الحَمَامِ والاستظللال والتَّخْتَم وغير ذلك مما يباح للحاج فعله.

ثم بدأ بشرح وتفصيل صفة مناسك الحج وما على الحاج فعله من بداية المناسك إلى نهايتها بإيجاز واختصار، ملتزماً في ذلك مذهبه الفقهي.

والتَّأظر في هذه الرِّسالة الفقهية يجدها على وجازتها قد جمعت كل ما يحتاج إليه القاصد لحج بيت الله الحرام، فهي دليلٌ إرشادي؛ من التزم ما فيه استوفى ما عليه في أداء هذه الشعيرة المباركة.

3. عملنا في التحقيق:

1.3. المنهج المعتمد في التحقيق

- اعتمدنا مبدئياً على أُسس مركز البحوث الإسلامية (ISAM) في التحقيق، وتمت الإشارة في التَّحقيق بحرف "و" إلى وجه المخطوطة، وبحرف "ظ" إلى ظهرها.

- واعتمدنا في هذا التحقيق على نسخة مكتبة ولي الدين أفندي باستنبول؛ تحت رقم (571) كنسخة (أم)، وقمنا بإثبات الفروق الواردة في النسخ الأخرى في الهامش.

- إذا كان هناك اختلاف بين النسخ زيادةً أو نقصاً؛ فنشير إلى الزيادة باستخدام الزائد (+) وإلى النقص بإشارة (-)

- (، وإذا حلت كلمة مكان كلمة أو جملة مكان جملة استخدمنا النقطتين (:).
 - تقيدنا بنسخة مكتبة ولي الدين أفندي (أ) في بيان ترقيم الورقات.
 - قمنا بكتابة النص المحقق وفق قواعد الإملاء الحديثة.
 - وثقنا النقول التي أوردها المؤلف في رسالته وتمّ عزوها إلى مصادرها الأصلية.
 - أدرجنا تعليقات وإضافات في الهامش تعليماً على مواضع من المتن رأيت أنها مهمة وتستحق التعليق.

2.3. وصف نسخ الخطية

حصلت على ثلاث نسخ خطية لهذه الرسالة؛ منها نسختان من مكتبة ولي الدين أفندي باستنبول، ونسخة من مكتبة أيا صوفيا باستنبول.

- النسخة الأولى من مكتبة ولي الدين أفندي: رمزها (أ).
 وهي محفوظة ضمن مجموع خطي يحتوي على رسائل متنوعة لنوح بن مصطفى القونوي برقم (571)، وهي الرسالة العاشرة في المجموع، وقد عُنون لها على طرّة المجموع بـ"أشرف المسالك في المناسك".
 نسخة تامة، مقابلة على نسخة الأصل، مكتوبة بخط إبراهيم جرجي بن علي كنتخداي، كما هو مثبت في آخرها، وخطها: نسخ حسن.

عدد أوراقها: (6) أوراق، تقع ما بين (148 و 153) وعدد أسطرها (21) سطرًا.
 وقد تم اعتمادها نسخة (أم) في نسخ المخطوط، لأنها نسخة مقابلة ومصححة.

- النسخة الثانية من مكتبة ولي الدين أفندي: رمزها (و).
 وهي محفوظة ضمن مجموع خطي يحتوي على رسائل متنوعة لنوح بن مصطفى القونوي برقم (1142)، وهي الرسالة الرابعة في المجموع، وقد عُنون لها على طرّة المجموع بـ"أشرف المسالك في المناسك لنوح أفندي".
 وهي رسالة تامة، لم يعرف ناسخها، ولا تاريخ نسخها، وخطها: تعليق.
 عدد أوراقها: (6) أوراق، تقع ما بين (68ظ - 72ظ) وعدد أسطرها (21) سطرًا.

- نسخة مكتبة أيا صوفيا: رمزها (ص).
 وهي محفوظة ضمن مجموع خطي يحتوي على رسائل متنوعة لنوح بن مصطفى القونوي برقم (4786)، وهي الرسالة

الأولى في المجموع، قد عُثِرَ لها على طرزة المجموع بـ "مناسك الحج لنوح أفندي".

وهي رسالة تامة، لم يعرف ناسخها، ولا تاريخ نسخها، وخطها: تعليق.

عدد أوراقها: (5) أوراق، تقع ما بين (1 ظ - 5 ظ) وعدد أسطرها (21) سطرًا.

3.3. صور النسخ الخطية



صورة الورقة الأولى من نسخة (أ) مكتبة ولي الدين أفندي



صورة الورقة الأخيرة من نسخة (أ) مكتبة ولي الدين أفندي



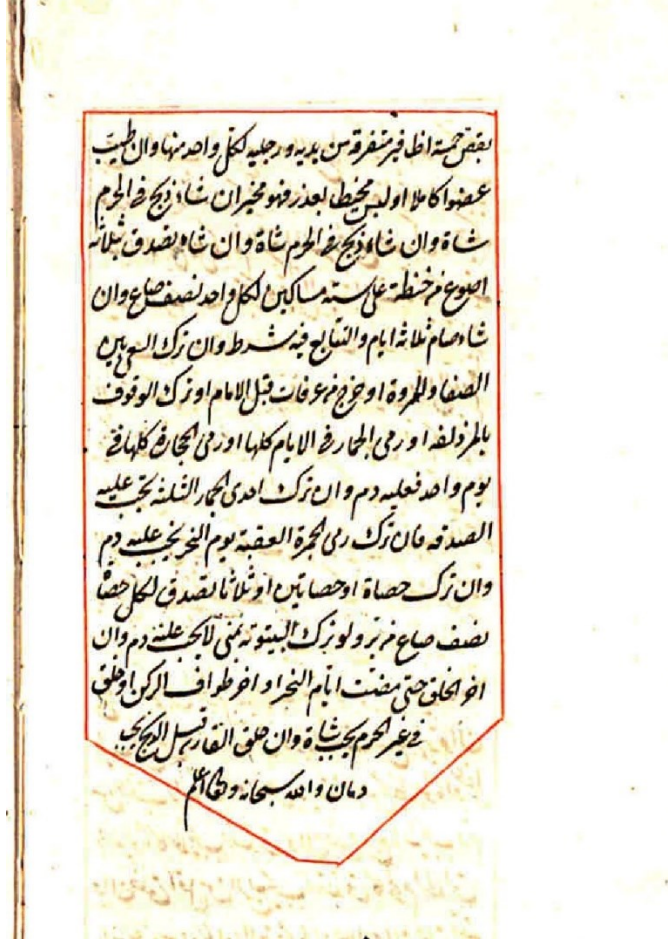
صورة الورقة الأولى من نسخة (و) مكتبة ولي الدين أفندي



صورة الورقة الأخيرة من نسخة (و) مكتبة ولي الدين أفندي



صورة الورقة الأولى من نسخة (ص) مكتبة أيا صوفيا



صورة الورقة الأخيرة من نسخة (ص) مكتبة أيا صوفيا

[148ظ]

/بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي الأعلى، والسلام على عباده الذين اصطفى أما بعد:

فيقول العبد المذنب الدليل، الرّاجي عفو مولاه الجليل، نوح بن مصطفى الحنفي عاملهما³² بلطفه الحنفي، وأعاد عليهما من بزه الوفي: إن³³ هذه رسالة علّقتها في بيان ما يحتاج إليه القاصدون لزيارة بيت الله الحرام، والراغبون في تحصيل مرضات ربّ الأنام، أعرضت فيها عن التطويل³⁴، واقتصرت على ما لا بد منه في هذا الباب، ولما تيسر إتمامها بعون الله³⁵ المالك، سميتها بـ"أشرف المسالك في المناسك"، والله المستعان وعليه التكلان.

اعلم أسعدك الله في الدارين، وجعلني وإياك من الفائزين في المحلّين، أن القرآن³⁶ أفضل عند أبي حنيفة³⁷ من التمتع³⁸ والإفراد³⁹، كما لا يخفى على من تتبع كتب مذهبه⁴⁰ من الأفراد، وينبغي للإنسان أن يختار ما هو الأفضل عند إمامه الذي اقتدى به، وأن لا يخرج عما ذهب إليه من غير عذر في عبادة ربه.

فإذا وصلت إلى الميقات وأردت أن تحرم فتوضأ، والغسل أفضل لأنه سنة⁴¹، والبس إزارًا ورداءً جديديني أو عسليين، [149و] ر. عليه لأنه أنظف، والأولى أن يكونا أبيضين، / وتطيّب بأطيب ما تجد، وصل ركعتين بعد اللبس

والتطيّب.

³² و، ص + "الله تعالى".

³³ و + "اعلم أن"، ص - "اعلم أن".

³⁴ و + "والإطناب".

³⁵ ص + "المالك المالك".

³⁶ القرآن هو: " هو الجمع بين العمرة والحج بإحرام واحد في سفرة واحدة". الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود البلدحي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي (المتوفى: 683هـ)، الاختيار لتعليل المختار، عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة، (مصر: مطبعة الحلبي - القاهرة، د.ط، د.ت، وصورتها دار الكتب العلمية - بيروت، وغيرها، 1356هـ - 1937م) 1:160.

³⁷ و + "رحم الله تعالى".

³⁸ التمتع هو: " هو الجمع بين أفعال العمرة والحج في أشهر الحج في سنة واحدة بإحرامين بتقدم أفعال العمرة من غير أن يلم بأهله إمامًا صحيحًا" الاختيار لتعليل المختار 1:158.

³⁹ أي يحرم بالحج فقط غير متحلل من عمرة.

⁴⁰ ينظر المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، أبو الحسن برهان الدين، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق طلال يوسف، (بيروت: دار احياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، 1:150، الاختيار لتعليل المختار 1:160.

⁴¹ ينظر الهداية في شرح بداية المبتدي 1:134.

وَأُو عَقِبَ⁴² صَلَاتِكَ الْعِمْرَةَ وَالْحَجَّ قَائِلًا: "اللَّهُمَّ إِنِّي أُرِيدُ الْعِمْرَةَ وَالْحَجَّ، فَيَسِّرْهُمَا لِي وَتَقَبَّلْهُمَا مِنِّي"، وَلَبَّ وَهِيَ: "لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ"، وَزِدْ عَلَيَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ مَا شِئْتُمْ، وَلَا تُنْقِصْ مِنْهَا شَيْئًا⁴³، فَإِذَا لَبَّيْتَ نَاوِيًا فَقَدْ أَحْرَمْتَ، وَهُوَ شَرْطٌ عِنْدَنَا⁴⁴.

فَاتَّقِ الرَّفَثَ أَي: الْجَمَاعَ، وَالْفُسُوقَ أَي: الْمَعَاصِيَ وَالخُرُوجَ عَنِ⁴⁵ طَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى، وَالْجِدَالَ أَي: الْخِصَامَ مَعَ الرُّفُقَةِ، وَالْمَنَازِعَةَ وَالسَّبَابَ وَقَتْلَ الصَّيْدِ وَالْإِشَارَةَ إِلَيْهِ بِالْيَدِ⁴⁶، وَالذَّلَالََةَ عَلَيْهِ بِاللِّسَانِ، وَلِبْسَ الْقَمِيصِ وَالسَّرَاوِيلِ وَالْعِمَامَةَ وَالْقَلَنْسُوَّةَ وَالقَبَاءَ⁴⁷ وَالْحَقْفَيْنِ، وَسِتْرَ الرَّأْسِ وَالْوَجْهَ وَغَسَلَهُمَا بِالْحَطْمِيِّ⁴⁸، وَمَسَّ الطَّيْبَ وَحَلَقَ الرَّأْسَ، وَقَصَّ الشَّعْرَ وَالظَّفْرَ لِأَنَّ جَمِيعَ هَذِهِ الْمَذْكُورَاتِ حَرَامٌ عَلَى الْمُحْرَمِ.

وَيُجُوزُ لَهُ⁴⁹ الْاِغْتِسَالُ، وَدُخُولُ الْحَمَامِ وَالِاسْتِظْلَالُ بِالْبَيْتِ وَالْمَحَلِّ، وَشُدُّ⁵⁰ الْهَيْمَانِ⁵¹ فِي وَسْطِهِ مَطْلَقًا سِوَاءَ كَانَتْ فِيهِ نَفَقَتُهُ أَوْ نَفَقَةُ غَيْرِهِ، وَكَذَا شُدُّ الْمِنْطَقَةِ⁵² وَالسَّيْفِ وَالسَّلَاحِ وَالنَّحْتَمَ بِالْحَاتِمِ.

وَأَكْثَرُ التَّلْبِيَةِ مَتَى صَلَّيْتَ أَوْ عَلَوْتَ شَرْفًا أَوْ هَبَطْتَ وَادِيًا أَوْ لَقَيْتَ رَكْبًا، وَبِالْأَسْحَارِ رَافِعًا صَوْتَكَ بِهَا، وَكَذَا إِذَا اسْتَيْقَظْتَ مِنْ مَنَامِكَ⁵³، وَعِنْدَ رُكُوبِ وَتُرُوبِ، وَرَفَعَ الصَّوْتَ بِالتَّلْبِيَةِ سَنَةً⁵⁴، فَمَنْ تَرَكَهُ يَكُونُ مُسِيئًا وَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ.⁵⁵

[149ظ]

⁴⁴ ينظر: الاختيار لتعليل المختار 1:144.

⁴⁵ و: "من".

⁴⁶ و - "باليد".

⁴⁷ هو: "تَوْبٌ ضَمُّ الْكُفْرَيْنِ وَالْوَسْطُ مَشْقُوقٌ مِنْ خَلْفٍ يُلْبَسُ فِي السَّفَرِ وَالْحَرْبِ لِأَنَّهُ أَعُونَ عَلَى الْحُرْكَةِ". ينظر: العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة 1379م) 10:269.

⁴⁸ هو: "نبات يغسل به الرأس" ينظر: الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، (بيروت: دار الهداية، د.ط، د.ت) 32:116.

⁴⁹ و "ولا يحرم عليه"، ص: "عليه".

⁵⁰ أ: "وشدة" وما أثبت في النص هو الصواب إن شاء الله.

⁵¹ هو: وعاء للذراهم. تاج العروس 40:312.

⁵² أي الحزام والإقليم. الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (المتوفى: 666هـ)، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، (بيروت: المكتبة العصرية 1420هـ / 1999م) 313.

⁵³ و: "نومك".

⁵⁴ قال صاحب الاختيار: "ويرفع صوته بالتلبية. قال - عليه الصلاة والسلام -: «أفضل الحجِّ العَجُّ والنَّحُّ» فالعجُّ: رفعُ الصَّوْتِ بِالتَّلْبِيَةِ".

/فإذا دخلت الحرم فقل عند الدخول: "اللهم إن هذا أمئتك وحرمك الذي من دخله كان آمناً، فحرم حبي ودمي وعظمي"⁵⁶ على النار، اللهم آمي من عذابك يوم تبعث عبادك فإنك أنت الله لا إله إلا أنت الرحمن الرحيم، أسألك أن تصلي على محمد وعلى آل محمد⁵⁷، ولب واحمد الله تعالى، واستحضر الخشوع والخضوع في قلبك وجسدك ما أمكنتك. ويستحب أن تغتسل لدخولك⁵⁸ مكة، وإذا دخلتها ابدأ بالمسجد الحرام، وكُن مُلَبِّياً في دخوله حتى تأتي باب بني شيبه⁵⁹ وقدم رجلك اليمنى في دخوله، وقل: "بسم الله والحمد لله والصلاة⁶⁰ على رسول الله، اللهم افتح لي أبواب رحمتك وأدخلني فيها، اللهم إني أسألك في مقامي هذا أن تصلي على محمد عبدك ورسولك، وأن ترحمي وتُقِيلَ عَثْرَتِي وتغفر ذنوبي⁶¹ وتضع عني وزري".

ولاحظ جلالة البقعة، وتلطف بمن يُزاحمك⁶²، وإذا وقع بصرك على البيت الشريف كبر وهلل ثلاثاً، وقل: "اللهم زد بيتك هذا تعظيماً وتشريفاً وتكريماً ومهابةً، وزد من شرفه وعظمه من حجه⁶³ أو اعتمره تشريفاً وتكريماً وتعظيماً ويزاً". ولا تبدأ في المسجد بالصلاة، بل باستلام الركن والطواف إلا أن يكون الإمام في الصلاة، أو خفت فؤت الوقت، وكبر وهلل، تلقاء البيت، ثم استقبل الحجر الأسود مُكَبِّراً مُهَلِّلاً بلا إيذاء، لأن الاستلام سنة وترك الإيذاء / واجب، فالإتيان [150و]

كيفية الاستلام أن يضع يده الشخص⁶⁴ على الحجر ويقبل الحجر، وإن لم يقدر على ذلك⁶⁵ أمس الحجر شيئاً

الاختيار لتعليل المختار 1:144.

55 و: "ومن".

56 و + "وبشري".

57 و : "وعلى آله".

58 و: "لدخول".

59 قال الموصلي: "وَيُسْتَحَبُّ أَنْ يَدْخُلَ مِنْ بَابِ بَنِي شَيْبَةَ أَقْبَدَاءَ بِفِعْلِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -" الاختيار لتعليل المختار 1:146.

60 و + "والسلام".

61 و: "ذني".

62 و: "زاحمك".

63 و: "حج".

64 و: "يضع الشخص يده" وهو الأقرب للصواب.

65 و + "وإن لم يقدر على ذلك وضع يديه على الحجر وقبلها"، ص: "يده على الحجر وقبلها".

وقبله⁶⁶، وإن عجز عن ذلك رفع يديه حذاء منكبيه وجعل باطنهما نحو الحجر مشيراً بما إليه كأنه واضع يديه عليه، وظاهرهما نحو وجهه، وقُل بعد الاستلام عند ابتداء⁶⁷ الطواف: "اللَّهُمَّ إيماناً بك وتصديقاً بكتابك ووفاءً بعهدك واتباعاً لسنة نبيك محمد⁶⁸، لا إله إلا الله والله أكبر، اللَّهُمَّ إليك بسطت يدي، وفيما عندك عظمت رغبتي فأقبل دعوتي وأقل⁶⁹ عثرتي، وارحم تضرعي، وحُد لي بمغفرتك، وأعدني من مضلات الفتن".

وطُف مُضطَبَعاً وراءَ الحَطيِّمِ⁷⁰ سبعة أشواطٍ، والاضطباع: هو أن يلقي طرف رِداءه على كتفه الأيسر⁷¹ وهو سنة⁷²، وإذا حاذيت المُتَمَرِّمَ⁷³ في أوَّل طوافك، وهو ما بين الباب والحجر الأسود قُل: "اللَّهُمَّ إِنَّ لَكَ حقوقاً فتصدَّق بما علي". وإذا حاذيت الباب قُل: "اللَّهُمَّ هذا البيت بيتك، وهذا الحرمُ حرْمُك، وهذا الأَمْنُ أَمْنُك، وهذا مقامُ العائِدِ⁷⁴ بك من النَّارِ فأعدني منها".

وإذا حاذيت المقام على يمينك قُل: "اللَّهُمَّ هذا مقامُ إبراهيم العائِدِ اللائذ بك من النَّارِ حرْمٍ لحمي وبَشْرِي⁷⁶ على النَّارِ".

وإذا أتيت الرُّكنَ العراقيَّ فقل: "اللَّهُمَّ إني أعوذ بك من الشرك والشك، والتَّفَاق والشقاق وسوء الأخلاق، وسوء المنقلب في الأهل والمال والولد".

[150ظ]، / الترجمة فقل: "اللَّهُمَّ إني أسألك إيماناً لا يزول و يقيناً لا ينفد، ومرافقة نبيك محمد صلى الله عليه

66 و - "وقبله".

67 و - "ابتداء".

68 و + "صلى الله عليه وسلم".

69 و: "وأقلني".

70 الحَطيِّمِ: "موضعُ مَبْنِي دُونَ البَيْتِ مِنَ الرُّكنِ العِراقيِّ إِلَى الرُّكنِ الشَّاميِّ، سُمِّيَ بِذَلِكَ لِأَنَّهُ حُطِمَ مِنَ البَيْتِ: أَي كُسِرَ" الاختيار لتعليق المختار 1:147.

71 و + "كتفه الأيسر ويخرجه تحت إبطه الأيمن، ويلقي طرفه الآخر على كتفه الأيسر".

72 ينظر: الهداية في شرح بداية المبتدي 1:138.

73 هو: "بين الباب والحجر الأسود" ينظر: الاختيار لتعليق المختار 1:156.

74 و: "العائدين".

75 و + "أعوذ بك من النار".

76 و - "وبَشْرِي"، ص: "بشرتي".

77 هو: "ما يسيل منه الماء من موضع عالٍ"، ويقصد به المؤلف هنا الميزاب الموجود أعلى جدار الكعبة. ينظر فتح الباري 2:497.

وسلم، اللَّهُمَّ أَظْلِنِي تَحْتَ ظِلِّ عَرْشِكَ⁷⁸، واسْتَفِنِي بِكَأْسِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَرِبَةً لَا أَظْمَأُ بَعْدَهَا أَبَدًا".
وإذا أتيت الركنَ الشاميَّ فقل: "اللَّهُمَّ اجعله حجًا مبرورًا، وسعيًا مشكورًا، وذنبا مغفورًا، وتجارةً لن تبور، يا عزيز⁷⁹ يا غفور".

وإذا أتيت الركنَ اليمانيَّ فقل: "اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكُفْرِ⁸⁰ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْفَقْرِ⁸¹ وَمِنْ فِتْنَةِ الْحَيَا وَالْمَمَاتِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْحَزَنِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ"، واسْتَلِمِ الرُّكْنَ الْيَمَانِيَّ، وَهُوَ حَسَنٌ فِي ظَاهِرِ التَّرْوَايَةِ، وَسَنَةٌ⁸² عِنْدَ مُحَمَّدٍ⁸³، لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَسْتَلِمُهُ وَهَذَا هُوَ الْمُخْتَارُ، وَأَكْثَرُ النَّاسِ عَنْهُ غَافِلُونَ.

وازمَلْ فِي الثَّلَاثَةِ الْأَوَّلِ فَقَطْ، وَالرَّمْلُ: هُوَ الْمَشْيُ سُرْعَةً مَعَ هَزِّ الْكَتِفَيْنِ، وَهُوَ مَعَ الْاضْطِبَاعِ.
واستلم الحجر الأسود والركن اليمانيّ كلما مررت بهما، واختم الطواف باستلام الحجر الأسود، وبركعتين في مقام إبراهيم [أو]⁸⁴ في أي موضع تيسر من المسجد، والصلاة بعد الطواف واجبة عندنا⁸⁵.

ثمَّ اسْعُ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، فَاخْرُجْ إِلَى الصَّفَا وَثُمَّ عَلَيْهِ مُسْتَقْبِلَ الْبَيْتِ مَكْبِرًا مَهْلًا مُصَلِّيًا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَافِعًا يَدَيْكَ دَاعِيًا إِلَى رَبِّكَ بِحَاجَتِكَ، ثُمَّ اهْبِطْ مِنَ الصَّفَا مَاشِيًا نَحْوَ الْمَرْوَةِ، وَامْشِ عَلَى هَيْئِكَ فَإِذَا بَلَغْتَ بَطْنَ الْوَادِي [151و] الْأَخْضَرَيْنِ، وَأَنْتَ تَقُولُ: "رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَتَجَاوَزْ عَمَّا تَعْلَمُ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعَزُّ⁸⁶ الْأَكْرَمُ".

ثمَّ امْشِ عَلَى هَيْئَتِكَ حَتَّى تَأْتِيَ الْمَرْوَةَ فَاصْعِدْ عَلَيْهَا وَافْعَلْ وَقُلْ عَلَيْهَا مِثْلَ فِعْلِكَ وَقَوْلِكَ عَلَى الصَّفَا، وَطُفَّ بَيْنَهُمَا سَبْعَةَ أَطْوَافٍ⁸⁷، تَبْدَأُ بِالشُّوْطِ⁸⁸ الْأَوَّلِ بِالصَّفَا وَتُخْتَمُ الشُّوْطُ السَّابِعَ بِالْمَرْوَةِ، وَتَسْعَى فِي بَطْنِ الْوَادِي فِي كُلِّ شَوْطٍ وَهَذِهِ أَعْمَالُ الْعِمْرَةِ.

⁷⁸ و + "يوم لا ظل إلا ظلك".

⁷⁹ و + "برحمتك يا عزيز".

⁸⁰ و - "أعوذ بك من الكفر".

⁸¹ و، ص + "ومن عذاب القبر".

⁸² ينظر: الهداية شرح بداية المبتدي 1: 138.

⁸³ و: "رحمه الله تعالى". وهو

⁸⁴ و، ص + "أو".

⁸⁵ ينظر: الهداية شرح بداية المبتدي 1: 138.

⁸⁶ و: "الأعلم".

⁸⁷ و: "أشواط" وهو الأقرب للصواب.

⁸⁸ و: "ابتدأ الشوط".

ثُمَّ ابدأ بأفعال الحجِّ فَطُفَّ طَوافَ التُّدُومِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ، وَهُوَ سُنَّةٌ لغيرِ المَكِّيِّ، وَاسْتَعِ بينَ الصَّفاِ والمَرُوةِ كما بيَّنا، ثُمَّ أَقِمَّ بِمَكَّةَ مُحْرَمًا وَطُفَّ بِالْبَيْتِ كُلِّما بَدَأَ لَكَ⁸⁹، وَصَلَّ لِكُلِّ أُسْبُوعٍ رَكَعَتَيْنِ وَهُما رَكَعَتَا الطَّوَافِ، وَلَا تَسْعَ عَقِيبَ هَذِهِ الأَطْوَافِ، لِأَنَّ التَّنْفَلَ⁹⁰ بِالسَّعِيِّ غيرُ مَشْرُوعٍ.

فإذا كان قبل يوم التروية بيوم وهو السابع من ذي الحجة، خطب الإمام خطبةً يُعَلِّمُ النَّاسَ فيها الخُروجَ إلى مِنى والصلاةَ بِعَرَفَاتٍ وَالوُقُوفَ وَالإِفاضةَ.

ثُمَّ أَذْهَبَ يَوْمَ التَّروِيَةِ وَهُوَ الثَّامِنُ مِنْ ذِي الحِجَّةِ مِنْ مَكَّةَ إلى مِنى، وَأَقِمَّ بِها حَتَّى تَصَلِيَ الفَجْرَ مِنْ يَوْمِ عَرَفَةَ لِأَنَّ البَيْتُوتَةَ فِي مِنى سُنَّةٌ.

ثُمَّ رُحَّ إلى عَرَفَاتٍ فَأَقِمَّ بِها، وَإِذَا زالتِ الشَّمْسُ صَلَّى الإمامُ بالناسِ الظُّهْرَ والعَصْرَ بِأَذانٍ وإِقامَتَيْنِ، وَخَطَبَ خَطْبَتَيْنِ كما فِي الجُمُعَةِ يُعَلِّمُ النَّاسَ الوُقُوفَ بِعَرَفَةَ والمَزْدَلِفَةَ وَرَمِيَ الجِمارَ والنَّحْرَ والحَلِقَ وطَوافَ الزِّيارةِ، ثُمَّ رُحَّ إلى المَوقِفِ وَهُوَ رُكْنٌ، [151ظ] لِكَبَةِ بَقْرِبِ جَبَلِ الرِّحْمَةِ، حَامِدًا مُكَبِّرًا مُهَلِّلاً مُلَبِّيًا فِي مَوقِفِكَ سَاعَةً [بَعْدَ سَاعَةٍ]⁹¹، مُصَلِّيًا عَلَي النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَاعِيًا إلى حاجتك، وَيُسْتَحَبُّ الاغتسالُ قَبْلَ الوُقُوفِ.

ثُمَّ رُحَّ عَلَي هَيْتِكَ إلى المَزْدَلِفَةَ بَعْدَ الغُرُوبِ وانزِلْ بِقَرَبِ جَبَلِ قَرَحٍ، وَصَلِّ مَعَ الإمامِ المَغربَ والعِشاءَ فِي وَقْتِ العِشاءِ بِأَذانٍ وإِقامةٍ، وَإِذَا طَلَعَ الفَجْرَ صَلَّى الإمامُ بالناسِ الفَجْرَ بِغَلَسٍ، ثُمَّ وَقَفَ وَوَقَفَ النَّاسُ مَعَهُ قَدَعًا، وَالوُقُوفُ بِها وَاجِبٌ، حَتَّى لو تَرَكَ بِلا عَذْرِ يَجِبُ الدَّمُ.

ثُمَّ رُحَّ إلى مِنى بَعْدَما أَسْفَرَ جَدًّا قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ فإذا أَتَيْتَ مِنى فَارْمِ جَمْرَةَ العَقَبَةِ مِنْ بَطْنِ الوادِي بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ كَحَصِيَّ الحَذْفِ وَهُوَ مَقْدَارُ النَّوَاةِ، وَلو رَمَيْتَ بِأكْبَرِ مِنْ حَصِيَّ الحَذْفِ جازَ.

ومَقْدَارُ الرَّمِي أن يَكُونَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ⁹² السَّقُوطِ خَمْسَةَ أَذْرَعٍ فَصَاعِدًا، وَكَبَّرَ بِكُلِّ حِصَاةٍ [واقْطَعْ التَّلْبِيَةَ مَعَ أَوَّلِ حِصَاةٍ]⁹³ تَرْمِيها، وَالرَّمِي لا يَتَّقِيْدُ بِهَيْئَةٍ دُونَ هَيْئَةٍ بَلْ يَجُوزُ كَيْفَ ما كانَ.

ثُمَّ اذْبَحْ وَهَذَا الذَّبْحُ وَاجِبٌ عَلَي القارِنِ، وَصامَ العاجِزُ عَنهُ ثَلَاثَةَ أَيامٍ آخِرَها يَوْمَ عَرَفَةَ وَسَبْعَةَ إِذا فَرَّغَ وَلو بِمَكَّةَ.

ثُمَّ احلِقْ بَعْدَ الذَّبْحِ أَوْ قَصِّرْ، وَالْحَلِقُ أَفْضَلُ مِنَ التَّقْصِيرِ، وَحَلَّ لَكَ كُلُّ شَيْءٍ مِنْ مَحْظُورَاتِ الإِحْرَامِ إِلا النِّساءَ، ثُمَّ رُحَّ

⁸⁹ و " رأي " .

⁹⁰ و: " النقل " .

⁹¹ و - " بعد ساعة " .

⁹² ص + " وبين موضع " .

⁹³ و - " واقطع التلبية مع أول حصة " .

إلى مكة بعد النحر من يومك إن استطعت أو غدًا أو بعده.

[152و] الزيارة /سبعة أشواطٍ بلا رَمَلٍ وسعيٍ بعده⁹⁴، إن كنت رَمَلتَ في طوافِ القدوم وسعيتَ بين الصَّفا والمروة بعده، وإلا فَارْمَل في هذا الطوافِ واسعَ بعده على ما تقدم، وحلَّ لك بعد هذا الطوافِ إتيانُ النَّساءِ، وكُرةُ تأخيرِ طوافِ الزيارة عن أيامِ النَّحر وهذا الطوافُ ركنٌ والنيةُ في الطوافِ فرض.

ثُمَّ ارْجِعْ إلى مَنى فَارْمِ الجمارَ الثلاثَ في اليومِ الثاني من أيامِ النَّحر بعد زوالِ مبتدأِ الجُمرةِ التي بقربِ مسجدِ الخيفِ بسبعِ حصياتٍ، ثم بالجُمرةِ التي تلي الجُمرةَ الأولى وهي الجُمرةُ الوسطى وارمها بِسبعِ حصياتٍ⁹⁵، ثم بجُمرةِ العقبةِ فَارْمِها من بطنِ الوادي بِسبعِ حصياتٍ مُكَبِّرًا [مع كلِّ حصاةٍ، وقِفْ عند كل رمي، أي عند الأولى والوسطى حامدًا لله تعالى مُكَبِّرًا مهللاً مصليًا داعيًا لحاجتك]⁹⁶، رافعًا يديك خذاءً مُكَبِّيكِ، جاعلاً باطنِ الكفينِ نحو السماءِ كما هو سنةٌ في الأدعيةِ، لكن الوقوفَ في الوسطى أكثرَ من الأولى، ثم ارمِ الجمارَ الثلاثَ في ثالثِ يومِ النَّحر بعد الزوالِ كذلك، ثُمَّ ارمِ بعده كذلك إن مكنتَ في مَنى والأفضلُ أن تُقيمَ.

ويجوزُ أن تُنْفِرَ ما لم يطلعِ الفجرُ من اليومِ الرابعِ، فإذا طلعَ الفجرُ لا يجوزُ لك⁹⁷ أن تُنْفِرَ حتى ترميَ الجمارَ الثلاثَ في اليومِ الرابعِ، ولو رميتَ في اليومِ الرابعِ قبلَ الزوالِ صحَّ عند أبي حنيفة⁹⁸، والأفضلُ أن ترميَ الجُمرةَ /الأولى والوسطى [152ظ] مُحَصِّبٍ وانزِلَ به وهو الأُطْحَحُ، وذكر في المبسوط⁹⁹ أنه سنةٌ عندنا.

وإذا دخلتَ مكةَ فَطُفِّ للصدرِ سبعةَ أشواطٍ وهو واجبٌ عندنا إلا على أهلِ مكةَ، ثم التَّزِيمُ الملتزِمُ فَصَّغَ صدركَ ووجهك عليه والتَّزِيمُ ساعةٌ تبكي، وقَبْلَ العتبةِ أيضا لأنها مستحبةٌ، وتشبثُ بالأستارِ وألصِقْ خَدَّكَ بالجدارِ ساعةً متضرِّعًا إلى الله تعالى بالدعاء¹⁰⁰ وبما تحبُّ من أمورِ الدارينِ، وقل: "اللَّهُمَّ هذا بيتك الذي جعلته مباركًا وهدى للعالمين، اللَّهُمَّ كما هديتني له فتقبَّله مِنِّي، ولا تجعل هذا آخرَ العهدِ من بيتك، وارزقني العودَ إليه حتى ترضى عني برحمتك يا أرحمَ الراحمين"، ثم اشرب مِن ماءِ زمزمِ، وينبغي لك أن تنصرفَ ماشيًا ورائك ووجهك إلى البيتِ متباكيًا أو¹⁰¹ متحسِّرًا على

⁹⁴ ص: "بعد".

⁹⁵ و + "مكبر".

⁹⁶ و: "مهلا عند كل رمي بعده رمي أي عند الأولى والوسطى داعيًا بحاجتك...".

⁹⁷ و - "لك".

⁹⁸ ينظر: الهداية في شرح بداية المبتدي 1:146.

⁹⁹ ينظر: السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة - بيروت، د.ط، 1414هـ - 1993م) 4:68.

¹⁰⁰ و - "بالدعاء".

¹⁰¹ و، ص: "و".

فراق البيت حتى تخرج من المسجد، هذا بيان تمام الحج.

اعلم أن المحرم إن طيب عضوًا كاملاً يجب عليه شاة، وإن طيب أقل من عضو¹⁰² تصدق وهو نصف صاع من بُرّ، وإن من خضب رأسه بحناء أو ادهن بزيت، أو لبس مخيطاً يوماً أو غطى رأسه يوماً¹⁰³ تجب شاة، وإن لم يلبس مخيطاً أو لم يُعط رأسه يوماً كاملاً يجب تصدق، وإن حلق رُبع رأسه يجب عليه¹⁰⁴ دم، وإن حلق أقل من الربع يجب تصدق كالمحرم الحالق رأس غيره سواء كان الغير محرماً/أو حلالاً، وإن حلق رقبته كلها أو إبطيه أو أحدهما أو محجمه يجب دم، وإن [153و] نسه أو رجله أو أظفار يد واحدة أو رجل واحدة في مجلس واحد يجب دم، وإن قص أقل من خمسة أظافر فعليه تصدق، كما يتصدق بقص خمسة أظافر متفرقة من يديه ورجليه لكل واحدٍ منها.

وإن طيب عضوًا كاملاً أو لبس مخيطاً¹⁰⁵ بعذرٍ فهو مخيرٌ إن شاء ذبح في الحرم شاة، وإن شاء تصدق بثلاثة أصنوعٍ من حنطة على ستة مساكين، لكل واحدٍ نصف صاع، وإن شاء صام ثلاثة أيام والتتابع فيه¹⁰⁶ شرط. وإن ترك السنعي بين الصفا والمروة أو خرج من عرفات قبل الإمام، أو ترك الوقوف بالمزدلفة، أو رمى الجمار في الأيام كلها، أو رمى الحجارة كلها في يومٍ واحدٍ فعليه دم.

وإن ترك إحدى الجمار الثلاثة يجب¹⁰⁷ عليه الصدقة، فإن ترك رمي جمرة العقبة يوم النحر يجب عليه دم.

وإن ترك حصاةً أو حصاتين أو ثلاثاً تصدق لكل حصاةٍ نصف صاع من بُرّ.

ولو ترك البيوتة بمعنى لا يجب عليه دم، وإن أخر الحلق حتى مضت أيام النحر أو أخر طواف الركن أو حلق في غير الحرم يجب شاة، وإن حلق القارن قبل الذبح يجب دمانٌ والله سبحانه وتعالى أعلم وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

102 و + "يجب".

103 ص + "يوماً كاملاً يجب تصدق"

104 و - "عليه".

105 و + "أو حلق".

106 و + "لبس بشرط".

107 و، ص: "تجب".

قائمة المصادر والمراجع

- الاختيار لتعلیل المختار؛
عبد الله بن محمود بن مودود البلدحي الموصلي، (ت. 683هـ/1284م)،
مطبعة الحلبي، القاهرة، د.ط، 1356هـ – 1937م.
- الأعلام؛
خير الدين الزركلي (ت. 1396هـ/1976م)،
دار العلم للملايين ط 15 – أيار / مايو، لبنان، 2002م.
- تاج العروس من جواهر القاموس؛
محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الزبيدي (ت. 1205هـ/1791م)،
تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ط، د.ت.
- ترجمة نوح القونوي؛
يوسف أفندي فاضل (ت. 1154هـ)،
مخطوط محفوظ ضمن مجموع، مجموعة خالد أفندي المكتبة السليمانية اسطنبول.
- تقويم البلدان؛
إسماعيل بن محمد أبو الفداء، (ت. 732هـ/1331م)،
دار صادر بيروت، عن الطباعة الباريسية، 1850م.
- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر؛
محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحبي الحموي، (ت. 1111هـ/1699م)،
دار صادر – بيروت، د.ط، د.ت.
- السيف المجزم لقتال من هتك حرمة الحرم المحرم؛
نوح بن مصطفى الرومي القونوي (ت. 1070هـ)،

تحقيق أبي هاشم إبراهيم بن منصور الهاشمي الأمير، دار البشائر الإسلامية بيروت، ط، 1، 1434هـ-2013م.

- فتح الباري شرح صحيح البخاري؛

أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت. 852هـ/1449م)،

دار المعرفة - بيروت، 1379م.

- فوائد الارتحال ونتائج السفر في أخبار القرن الحادي عشر؛

مصطفى بن فتح الله الحموي (ت. 1123هـ/ 1711م)،

تحقيق عبد الله الكندري، دار النوادر بيروت، 1432هـ/2011م.

- القول الأظهر في بيان الحج الأكبر؛

نوح بن مصطفى الرُّومي القونوي (ت. 1070هـ)،

تحقيق عبيدة عامر توفيق، مجلة الجامعة العراقية، العدد 1/37.

- المبسوط؛

محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت. 483هـ/1090م)،

دار المعرفة - بيروت، د.ط، 1414هـ - 1993م.

- مختار الصحاح؛

زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: 666هـ)،

تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية بيروت، 1420هـ / 1999م.

- معجم البلدان؛

شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله الرُّومي، ياقوت الحموي (ت. 626هـ/1229م)،

دار صادر، ط، 2، 1995م.

- معجم المؤلفين؛

عمر رضا كحالة، (ت. 1408هـ/1987م)

مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت، د.ط، د.ت.

- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار؛

أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني، تقي الدين المقرئ (ت. 845هـ/1442م)،

دار الكتب العلمية، بيروت، ط، 1، 1418هـ.

- الهداية في شرح بداية المبتدي؛

علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، أبو الحسن برهان الدين المرغيناني (ت. 593هـ/1198م)،

تحقيق طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، د.ط، د.ت.

- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛

إسماعيل باشا البغدادي (ت. 1399هـ/1920م)،

مؤسسة التاريخ العربي، 1951م.

KAYNAKÇA

'Askalânî, Ebû'l-Faḍl. Şihâbuddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed, Fethu'l-bârî bi-şerḥi Şahîhi'l-Buhârî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

Bağdadî, İsmail b. Selim el-Babanî. Hediyetü'l 'Arifin. Beyrut: Müessesetu't-Tarihi'l-Arabî, 1951.

Ebû'l-Fedâ, İsmâîl b. Muḥammed. Taḳvîmu'l-Buldân. Beyrût: Dâru Şâdir, 1850.

Fazl, Yusuf Efendî. Tercemetü Nûḥ el-Konevî. Yazma Eser. Halîd Efendi Koleksiyonu. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi.

Ḥamevî, Muḥammed Emin b. fazlullah b. Muḥibuddin b. Muḥammed el-Muḥibbî. Hülasatü'l-Eser fi A'yani'l-Karni'l-Ḥadî Âşr. baskısız, tarihsiz.

Ḥamevî, Mustafa b. Fethullah. Fevaidü'l-İrtihâl ve Netaicü'l-Sefer fi Ahbari'l-karni'l-Ḥadi Âşr. thk. Abdullah el-Kinderî. Beyrût: Dâru'n-Nevâdir, 2011.

Kehâle, Ömer Rızâ. Mu'cemü'l-Müellifin. Teracimu Musannifi'l-Kutubi'l-Arabiyye. Bağdat: Mektebetu'l-Müsennâ, 1408.

Konevî, Nûḥ b. Mustafa er-Rumî. es-Seyfu'l-Muczim li kıtali men Heteke Ḥurmete'l-Ḥaremi'l-Muḥarrem. thk. Ebû Ḥaşim İbrâhim b. Mansur el- Ḥaşimî el-Emir. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, baskı. 1, 2013.

Konevî, Nûḥ b. Mustafa er-Rumî. el-Kavlül'Azhar fi Beyni'l-Hacci'l-Ekber. thk. Ubeyde Amir Tefvik. Irak: Mecelletu'l-Camiâ'tu'l-Irakıyye, sayı, 1\37.

Maḳrîzî, Taḳıyyüddîn Aḥmed b. Ali. el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr fî Zikri'l-ḥıtaḥ ve'l-âsâr. Beyrût:

Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, baskı.1, 1418.

Merğınânî, Ali b. Ebî Bekir b. Abdilcelil el-Fergânî. el-Hidaye Şerh Bidayeti'l-Mubtedî. thk. Tılâl Yusuf. Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, baskısız, tarihsiz.

Mavsılî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdu'd el-Beldehî. el-İhtiyar li ta'lîli'l-Muhtâr. Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1937.

Özkılıç, Canan, Nûh İbn Mustafa. Tercüme-i Milel Ve Nihal. Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul Şehir Üniversitesi İstanbul, 2015.

Razî, Zeynüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdulkâdir. Muhtaru's-Sıhâh. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrût: el-Mektebe el-Âsriyye, 1999.

Seçkiner, Mehmet Hicabi, Amasyalı Nûh b. Mustafa'nın. Tenzîhu'l-İmâm Ebî Hanife an Türrehâti's-Sâhîfe Eserinin Tahkiki. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, 2007.

Serahsî, Muhammed b. Aḥmed b. Suheyl Şemsu'l-Eimme. el-Mebsût. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1993.

Şimşek, Murat, Nûh b. Mustafâ'nın ed-Dürrü'l-Münazzam Fî Menâkıbi'l-İmâmî'l-A'zam. Adlı Eserinin Tahkikli Neşri. Konya: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sy. 19, 2012.

Yaḳut el-Hamevî, Şihabüddin Ebû Abdillâh b. Abdillâh el-Rumî. Mu'cemu'l-Buldân. Beyrût: Dâru Şâdir, baskı.2, 1995.

Yılmaz, Hayati, Nûh b. Mustafâ el-Konevî'nin. er- Risâle fi'l-farḳ beyne'l- Ḥadîsi'l-ḳudsî ve'l-Ḳurân ve'l-Ḥadis Ennebevî Adlı Risâlesi. Hadis Tetkikleri Dergisi, cilt, 1, sayı, 1, 2003.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezaḳ el-Hüseynî. Tâcu'l Ârus min Ecvahiri'l-ḳâmus. thk. Mecmu'a mine'l-Muhaḳḳiḳin. Dâru'l-Hidâye, tarihsiz, baskısız.

Zirikli, Hayreddin. el-A'lâm. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.

EMRİN UMÛMİLİĞİ HUSUSUNDA MEZHEBİNE MUHALİF BİR FAKİH EBU'L-YÛSR EL-PEZDEVÎ

Abu Yusr al-Bazdawi: a Faqih Against Hisi School About Repetition of Command

Adnan ALGÛL

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Gaziantep, Türkiye

Assist. Prof., Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Gaziantep/Turkey

adnanalgul47@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-1052-3548

Emre BÖLÜKBAŞ

Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
PhD Student, Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law

bolukbasemree@gmail.com

ORCID: 0000000329780381

DOI: 10.34085/buifd.696294

Öz

Fıkıh usûlü ilminde lafızlar bahsinin önemli bir kısmını teşkil eden emir, fakihlerce detaylı incelemelere tabi tutulmuştur. Emrin tekrar diğer bir deyişle umûm ifade edip etmediği fıkıh usûlü ilminin araştırma konularından birisi olmuştur. Hanefî usûlcülerinin ekseriyeti bu türden bir lafzın tekrar ifade etmeyeceğini ve tekrara da ihtimali olmadığını savunmuşlardır. Bu nedenle her gün edâ edilen beş vakit namaz gibi tekrarı gerektiren emirleri sebeplerle ilişkilendirmişlerdir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihleri birtakım şartların sağlanması halinde emrin umûmîliğini yani tekrar ifade edebileceğini benimsemişlerdir. Hanefî mezhebine mensup olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ise mezhep içerisinde tercih edilen görüşe muhalefet ederek emrin bir delil veya karîne vasıtasıyla umûm ifade edebileceğini dile getirmiştir. Bu çalışmada Ebü'l-Yüsr ile Hanefî usûlcülerinin emrin tekrarı hususundaki düşüncüleri mukayese edilerek her iki görüş detaylı bir şekilde irdelenmiştir. Yapılan incelemenin sonucunda mezhep içerisindeki bu ihtilafın emirle talep edilen herhangi bir fiilin yeniden farz olmasının mecâzen sebeplere izâfe edilip edilemeyeceği sorusuna verilen cevapla ilişkili olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Usûl, Hanefî, Ebu'l-Yüsr, Emir, Umûm, Tekrar

Abstract

The command, which constitutes an important part of utterance subject in usul al-fikh, was subjected to detailed examinations by scholars. Whether the commands express the generality repetition, in other words, has been one of the research subjects of the science of usul al-fikh. Most of the Hanafi fuqahas have argued that this type of utterance does not mean repetition and impossible repeat too. For this reason, they associated the commands that require repetition, such as the five time prayer in every, for causes. Other schools have adopted the generality of the command if the necessary conditions are met. Abu Yusr al-Bazdawi, who is a member of the Hanafi school, is of the opinion that, unlike his school, the command can be generalized with the help of proof or presumption. In this study, Abu Yusr and Hanafi scholar's thoughts on repetition of the command were compared and both views were examined in detail. As a result of the examination, it was determined that this dispute within the school was about how to require explanation of the repetition which was demanded action by the command.

Keywords: Islam, Usul al-Fiqh, Abu Yusr al-Bazdawi, Command, Repetition

GİRİŞ

Tam ismi Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdülkerîm b. Mûsâ b. Mücâhit el-Pezdevî (ö. 493/1100) olan Ebu'l-Yüsr, Türk asıllı Hanefî fakihî ve Mâtürîdî kelâm âlimidir. Ebu'l-Yüsr eserleri kolay anlaşıldığı için Arapçada el-usr'un (zor) karşıtı olan el-yüsr (kolay) kelimesinin terkihiyle *Ebu'l-Yüsr* (kolaylığın babası), kardeşi Pezdevî (ö. 482/1089) ise eserlerinin anlaşılmasının zorluğundan *Ebu'l-Usr* (zorluğun babası) şeklinde isimlendirilmiştir. Ebu'l-Yüsr tabakat kitaplarının genel görüşüne göre h. 421 yılında doğup, 9 Recep 493 (20 Mayıs 1100) yılında Buhara'da 70 yaşını aşkınken vefat etmiştir.¹ Ebu'l-Yüsr fukaha metoduna bağlı kalmakla birlikte bazı hususlarda mezhebine muhalefet etmiştir. Söz konusu bu ihtilaflardan birisi ise emrin umûmîliği meselesidir.

Emir dil bilgisi kuralları açısından dil ve edebiyatı, lafız-mâna münasebeti sebebiyle mantık ve kelâm ilmini alakadar etmekle beraber usûl-i fıkhu da önemli kavram ve konularından birisidir. Zira Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'te birçok emir kipi bulunmaktadır. Nasslarda yer alan emir sîğalarının çeşitleri, bağlayıcılık derecesi, mefhûmu ve mânaya delaleti gibi konuların kapalı kalması durumunda Şâri'in bu lafızlarla ne murad ettiği tam olarak anlaşılamayacaktır.² Bu sebeple emir fıkhu usûlü eserlerinde genellikle lafızların sîğa ve lügat açısından tasnifinde hâss lafız başlığı altında ele alınarak gerekli incelemelere tabi tutulmuştur.³

Usûl âlimleri "*Güneşin zevalinden (öğle vaktinde Batıya kaymasından) gecenin karanlığına kadar (belli vakitlerde) namazı kıl.*" (el-İsrâ 17/78), "*Namazı kılın, zekatı verin*" (el-Bakara 2/43) âyetlerinde olduğu üzere mutlak bir şekilde zikredilen emirlerle talep edilen fiilin tekrarı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefî usûlcülerinin ekseriyeti bu türden bir lafzın tekrar ifade etmeyeceğini ve tekrara da ihtimali olmadığını savunmuşlardır. Zira emirler hâss lafızlardandır ve hâss bir lafzın umûmîliği söz konusu değildir. Bu nedenle Hanefîler günde beş vakit şeklinde edâ edilen namaz gibi tekrarı gerektiren emirleri sebeplerle⁴ ilişkilendirmişlerdir. Şöyle ki bu âyetlerde

¹ Ebu'l-Yüsr hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beirut: Dâru'l-Cinân, 1988), 1: 339; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 19: 49; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcümü'l-Hanefiyye* (Kahire: Dâru'l-Kitabî'l-İslâmî, ty.), 188; İbni Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcîm fî Tabakâti'l-Hanefiyye* (Şam: Dâru'l-Kalem, h.1413), 205-206; Muhammed b. Muhammed Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, "*Mukaddime*", *Ma'rifetü'l-Hüceci's-Şer'iyye* (Lübnan: Müessesatü'r-Risâle, 2000), 3-4.

² Salim Ögüt, "*Emir*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 119

³ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkhu* (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 100; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 3. Baskı (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2015), 1: 124.

⁴ Usulcülerini sebep kavramının illeti kapsayıp kapsamadığı hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır; sebebin illeti kapsadığı görüşünde olanlar sebebi şöyle tarif etmişlerdir. Sebep: Hükümün teşrii ile açık bir uygunluk taşıyın veya taşımasının, Şâri'in, varlığını hükümün varlığı, yokluğunu da hükümün yokluğu için alamet kıldığı durumdur. Şayet hüküm ile uygunluk taşıyorsa hem illet hem sebep adını alır; ikisi arasında açık bir uygunluk görülüyorsa buna sadece sebep denir, illet denmez. Sebebin illeti kapsamadığı görüşünde olanlar ise sebebi şöyle tarif etmişlerdir. Sebep: Şâri'in, varlığını hükümün varlığına, yokluğunu da hükümün yokluğuna alamet kıldığı bir durum olup, bu durum ile hükümün teşri kılınması arasında açık bir uygunluk yoktur. Bu durum ile hüküm arasında açık bir uygunluk bulunduğu ise buna sebep denemez, sadece illet diye isimlendirilir. İşte yukarıda zikri geçen sebep birinci anlamda olup illeti de kapsamaktadır. Detaylı bilgi için bkz., Zekiyyüddîn, Şaban. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, TDV Yayınları, Ankara, 2007.s. 261, 262; İbrahim Kâfi Dönmez, "*Sebep*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 244-248; İbrahim Kâfi Dönmez, "*İlet*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 117-120.

emredilen fiillerin tekrar tekrar yapılması gerekmediğinin söylenmesi halinde söz konusu namaz, zekât vs. tekrarı olan fiillerin bir defa yapılması ile tamamlanmış olacağı kabul edilecektir. Ancak gerek dinin maksadı, gayesi gerek Hz. Peygamber (s.a.v) ve sahâbenin bu husustaki uygulamaları dikkate alındığında namazın her gün beş vakit, zekâtın her yıl bir defa, Ramazan orucunun her yıl bir ay farz olduğu görülmektedir. Bu sebeple Hanefî usûlcüleri namaz, zekât, Ramazan orucu gibi emirle talep edilen fiilin tekrar edilmesi gereken durumları eylemlerin bağlandığı sebeplere izâfe etmişlerdir. Yani bu emirlerle talep edilen fiilin sürekli tekrar etme nedeni emir değil, emrin ilişkilendirildiği sebebin yenilenmesidir.⁵

Şâfiî, Hanbelî ve Mâliki mezhebine göre ilgili âyetlerde olduğu üzere mutlak olarak zikredilen emirlerin umûmîliği söz konusudur. Yani “*Namazı kılın, zekâtı verin*” (el-Bakara 2/43) âyetinde olduğu üzere günde beş vakit namazın farz olması doğrudan nassta yer alan emir kipi ile ilişkilendirilebilir. Her ne kadar bu mezhepler söz konusu tekrarı doğrudan mutlak emir sığasına (kipine) izâfe etseler de bu durumu farklı şekillerde izah etmişlerdir.⁶

Çalışmada görüşlerine yer verdiğimiz Ebu'l-Yüsr mezhepte tercih edilen görüşe muhalefet ederek emrin bir delil veya karîne vasıtasıyla tekrar ifade edebileceğini savunmuştur. Ebu'l-Yüsr benimsediği bu görüşle Hanefî mezhebine muhalefet ederek emrin umûmîliği hususunda mütekellimin usûlcüleri ile aynı görüşü benimsemiştir.

Bu çalışmada emrin tekrarı hususunda mezhebine muhalif olan Ebu'l-Yüsr'la ilk dönem Hanefî usûlcülerinin görüşleri mukayese edilmiştir. Yapılan karşılaştırmanın sonucunda bu ihtilafın nedeni tespit edilmeye çalışılmıştır.

1. Hanefî Usûlcülerinin Lafız Taksimi

İslâm hukukunun aslî kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet Arapça olduğundan bu dilin kurallarını, lafızların çeşitlerini ve kelâmın mânası ile olan ilişkilerini bilmeden söz konusu metinleri doğru bir şekilde anlamak ve onlardan isabetli hükümler çıkarmak imkânsızdır. Bu bakımdan fıkıh usûlünün önemli bir kısmını teşkil eden lafızlar, istinbat (kaynaklardan hüküm çıkarma) metodlarının bilinmesi amacıyla mâna ile ilişkilerine göre birtakım ayrımlara tâbi tutulmuştur.⁷

Yapılan bu taksimler bir açıdan konumuzu ilgilendirmektedir. Şöyle ki Cessâs (ö. 370/981) ve Fahrü'l-İslâm gibi ilk dönem Hanefî usûl âlimlerinin eserleri incelendiğinde lafızların taksimi hususunda kısmen farklılıklar bulunmuş olsa da söz konusu fakihlerin emri hâss lafız ile birlikte yani hâss başlığı altında ele aldıklarına şahit olmaktayız. Debûsî (ö. 430/1039) ve Serahsî (ö. 483/1090?) ise her ne kadar emri hâss lafızdan önce zikretseler de Cessâs ve Fahrü'l-İslâm'la aynı görüşü paylaştıkları anlaşılmaktadır. Ebu'l-Yüsr ise lafızların kategorizesinde emri hâss başlığı altında değil, hâss lafız emir başlığı altında incelemektedir.⁸

⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 43; Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Keşfü'l-Esrâr'la birlikte)*, 2. Baskı (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 1: 184; Serahsî, *Usûl*, 1: 20-24; Nizâmeddîn eş-Şâsî, *Usûlü'ş-Şâsî* (Beirut: Dârü İbni Kesir, 2017), 108.

⁶ Detaylı bilgi için bkz. Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *Mustaşfâ min İlmi'l-Usûl* (Medine: Câmî'atü'l-İslâmiyye Külliyyetü'ş-Şer'iyye, ty.), 1: 159-168; Fahreddin er-Râzî, *Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ty.), 2: 107-113; Bedreddîn ez-Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkıh*, 2. Baskı (Kuveyt: Vizêratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyyeti bi'l-Kuveyt, 1992), 2: 385-388.

⁷ Ferhat Koca, “*Has*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 264.

⁸ Cessâs, *Fusûl*, 1: 270; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 100; Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 1: 155; Serahsî, *Usûl*, 1: 124.

Asıl itibarıyla Debûsî ve Serahsî de lafızlara ilk olarak emirden başlamış yani emri, hâss lafzın öncesine almış olsalar da bu Arapça da yer alan lafız-kelâm ayrımı ile alakalıdır. Zira Arapça dil bilgisi kurallarına göre lafız “ağzından çıkan anlamlı anlamsız ses ve ses grupları ile onları ifade eden harf ve harf gruplarının oluşturduğu remizlerdir”.⁹ Buna göre “namaz kıl” cümlesindeki *namaz* ve *kıl* kelimeleri birer lafızdır. Kelâm ise “iki isimden birinin diğerine isnad edilmesi ya da bir fiil ve bir isimle (oluşturulan) mürekkebe (bileşik/kompleks) ifadelerdir”.¹⁰ Kelâma örnek olarak ise “namaz kıl” şeklindeki emir cümlesi zikredilebilir. Debûsî ve Serahsî her ne kadar emri hâss lafzın öncesine alsalar da burada söz konusu emir lafzı değil, emir kelâmıdır. Yani Debûsî ve Serahsî Türkçe ifadeyle emir cümlesini hâss kelimelerin öncesine almışlardır. Şöyle ki bu âlimler “namaz kıl” kelâmın emir cümlesi olduğu belirtmekle birlikte “kıl” şeklindeki bizzat emir lafzı olan ifadenin hâss lafız olduğunu da kabul etmektedirler.

Ebu’l-Yüsr da emir kelâmını yani cümlesini hâss lafzın öncesine almıştır. Fakat Debûsî ve Serahsî’nin yapmış oldukları gibi emir lafzının mutlak olarak hâss bir lafız olduğu ve hiçbir şekilde umûm olmayacağı düşüncesine de katılmamıştır. Bu nedenle Ebu’l-Yüsr’ün yer verdiği ifadelerinden elde ettiğimiz verilere göre mutlak bir emir, hâss lafızdır. Fakat bu lafzın tekrar ifade etmesine neden olacak bir delil veya karîne ile umûmîliği söz konusudur. Emrin hâss veya umûm olmasından kast edilen mânanın anlaşılması için ise âmm ve hâss lafzın mahiyeti bilinmelidir.

1.1. Âmm Lafız ve Tarifi

Kelime olarak âmm, *amme* fiilinin ismi fail kalıbındadır. *Amme kapsamak, içine almak ve yayılmak*¹¹ gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelimenin mastarı *umûm* şeklinde türemektedir. Âmm kavramı usûlcüler tarafından çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Bu tanımlardan bazıları şu şekildedir:

Debûsî, Pezdevî ve Serahsî’ye göre âmm lafız; isimlerden bir grubu lafzen veya manen içine alan şeydir (lafızdır).¹²

Ebu’l-Yüsr’a göre âmm lafız; müsemmalardan bir grubu içine alan şeydir(lafızdır).¹³

Semerkandî (ö. 539/1144) ve Lâmişî’ye (ö. 6/12. yüzyılın ilk yarısı) göre âmm lafız; sözlükte vaz’ edildiği hâs manayı kabul etme hususunda eşit olan fertleri kapsayan lafızdır.¹⁴

Âmm lafzın mahiyeti ve keyfiyetinin net olarak anlaşılması için yapılan tanımları genel olarak izah etmek istiyoruz:

Pezdevî ve Serahsî yapmış oldukları tanımlarında “her lafız” ifadesiyle âmm ifadelerin sadece lafızlara hâss olduğunu belirterek, umûm ifade eden mânaların âmmın kapsamında değerlendirilemeyeceğine işaret etmişlerdir. Örneğin müşterek bir lafız olan ayn (عين) kelimesi mânaca göz (duyu organ); pınar (suyun kaynağı) ve casus gibi anlamlar ifade etmektedir. Şayet mânaların da umûm ifade ettikleri kabul edilirse ayn kelimesinin de muhtemel anlamlarının tamamını bir anda içermesi gerekir ki, bu da imkânsız olmaktadır. “İsim veya

⁹ Sedat Şensoy, “Lafız”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 42-44.

¹⁰ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *el-Kâfiye*, (Kahire: Mektebetü’l-Edeb, 2010), 11; Ceylânî, *Şerhu’l-Muğnî*, 22-23.

¹¹ İbni Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 4: 3110-3114.

¹² Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 100; Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, 1: 53; Serahsî, *Usûl*, 1: 125.

¹³ Ebu’l-Yüsr, *Ma’rife*, 68.

¹⁴ Semerkandî, *Mîzân*, 1: 410; Lâmişî, *Kitâb*, 135.

mânalardan bir grubu içine alan şey” şeklindeki tanım Cessâs’a atfedilmektedir.¹⁵ Bu tarife göre örnekteki ayn kelimesinin umûm olarak kabul edileceği ortaya çıkmaktadır. Ancak Hanefî usûlcüleri Cessâs’a atfedilen bu tanımda yazım yanlışlığı olduğu kanaatindedirler.¹⁶ Zira Cessâs müşterek lafzı anlatırken müşteregin umûm ifade etmeyeceğini dile getirmektedir.¹⁷ Ayrıca Pezdevî ve Serahsî, Cessâs’a atfedilen bu tanımın yazımdan dolayı bir yanlışlık olmaması halinde şu şekilde te’vil etmektedirler. Cessâs’ın tanımda geçen (المعاني) “mânalar” lafzı ile birden fazla mânayı değil, *حصب عام* “umûmî bolluk” ve *مطر عام* “umûmî yağmur” deyimlerinde olduğu gibi birden fazla mekanla ilişkili tek bir mâna kastetmektedir. Çünkü zikredilen umûm nitelermelerinin sebebi “bolluk” ve “yağmur” mânalarının birden fazla oluşu değil, bilakis bu mânaların ilişkili olduğu mekânların çokluğudur.¹⁸

Tanımlarda geçen “جمعا (bir grup)” kelimesi nekre (belirsiz) olduğu ve nekre kelime müsbet (olumlu) cümlede umûm ifade etmediği için *bir grup* şeklinde anlaşılmalıdır.¹⁹ Bu konuyu bir örnekle şu şekilde izah etmek mümkündür: Biri “kadınlar” kelimesini kullanarak bir cümle söylediğinde âmm lafzın tanımında tüm fertleri kapsama şartını arayan fakihlere göre dünyadaki tüm kadınların anlaşılması gerekmektedir. Tanımlarında âmm lafzın belli bir grubu kapsamasının yeterli olacağını zikreden âlimlere göre “kadınlar” kelimesi bir kısım kadınları kapsamasıyla âmm olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Fakihlerin tanımlarında dile getirdikleri diğer bir husus “isimler (الأسماء) ve müsemma (المسميات)” kelimeleridir. Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî, âm lafzın tanımında “isim” kelimesini kullanırken, Ebu’l-Yûsri ise “müsemma” ifadesini zikretmektedir. Fakihler, âmm lafzı tarif ederken farklı kelimeler seçseler de dile getirdikleri bu tanımlarını açıklarken isim kelimesinden kasıtlarının “müsemmalar” olduğunu belirtmeleri ile bu konuda bir ihtilâfın olmadığı anlaşılmalıdır.²⁰ Zira isim ve müsemma lafızları birbirlerinin yerine kullanılan kelimelerdir. Örneğin “*En güzel isimler (el-esmâü’l-hüsnâ) Allah’ındır.*” (el-A’râf 7/180) âyetinde olduğu gibi isim kelimesi kullanılarak, müsemma kastedilebilir.²¹

Âmm lafız hakkında yapılan bu açıklamalar dikkate alındığında “kıl, yap, dur” vb. emirlerin kip olarak birer hâss lafız oldukları tüm taraflarca kabul edilmektedir. Fakat emrin tekrarını savunan âlimlerce bu lafızların mâna itibariyle umûm ifade ederek talep edilen eylemin tekrarını yani bu fiiller hakkında genellemeyi gerektireceği söylenmektedir. Hanefî âlimleri ise sığayı dikkate alarak delil veya karîne ile dahi olsa böyle bir şeyin olmasının mümkün olmayacağı düşüncesindedirler.²² Bu meselenin örneği şöyledir: Kişi eşine “benden uzak olana kadar boş ol” derse burada kullanılan “طلق” lafzı hâss olduğu için Hanefîlerce bir boşama sabit

¹⁵ (العموم ما ينتظم جمعا من الأسماء أو المعاني) Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 101; Serahsî, *Usûl*, 1: 125; Semerkandî, *Mizân*, 1: 407.

¹⁶ Serahsî, *Usûl*, 1: 125; Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, 1: 54-55.

¹⁷ Cessâs, *Fusûl*, 1: 26, 204.

¹⁸ Serahsî, *Usûl*, 1: 125; Abdülazîz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr an Usûlü’l-İslâm el-Pezdevî*, 2. Baskı (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 1: 57-58.

¹⁹ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 1: 53.

²⁰ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 101; Serahsî, *Usûl*, 1: 125; Abdülazîz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 1: 54.

²¹ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 1: 54.

²² Abdülazîz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 1: 155

olacaktır. Emrin bir karîne veya şartla tekrar ifade edeceğini savunanlara göre ise “benden uzak olana kadar” ifadesi bir karîne kabul edilerek üç boşama gerçekleşecektir. Yani mukayyet bir hale gelen ve asıl itibariyle hâss olan lafız umûm ifade edecektir. Hanefî usûlcüleri bu örnekte olduğu üzere ister mukayyet ister mutlak bir emir lafzının hâss olduğunu bu sebeple tekrara ihtimali dahi olmayacağını ısrarla vurgulamışlardır. Hanefîlerin emrin hâss olduğu dolayısıyla umûm ifade etmeyeceği şeklindeki görüşleri hâss lafzın mahiyetinin bilinmesi ile anlaşılacaktır.²³

1.2. Hâss Lafız ve Tarifi

Sözlükte *tek kalmak, temyiz etmek, ayrılmak, tahsis etmek ve birini diğerinden üstün tutmak*²⁴ gibi mânalara gelen hâss, *husus* kökünden türemiş bir isimdir.²⁵ İslâm hukuk usûlünde hâss terimi için birçok tarif yapılmaktadır. Ebu'l-Yüsr Ma'rifetü'l-Hüceci's-Şer'iyye'de herhangi bir tanımlamada bulunmadığı gibi diğer fakihlerin veya dil bilginlerinin tariflerini de zikretmemiştir. Ancak Abdülazîz Buhârî Keşfü'l-Esrâr isimli eserinde Ebu'l-Yüsr'ün hâss lafzı, (رجل) *adam gibi bir ferd için (kullanılan) isimdir* şeklinde tanımladığını belirtmektedir.²⁶ Diğer Hanefî usûlcülerin hâss lafız tarifleri şöyledir:

Debûsî'ye göre hâss lafız; *zâtı ve mânası itibariyle ancak bir tek şeyi içine alan lafızdır*.²⁷ Pezdevî'ye göre hâss lafız; *tek başına ve iştirak olmadan bir tek mâna için konulan her lafız ve tek başına belirli fertler için vaz' olunan her isimdir*.²⁸ Serahsî'ye göre hâss lafız *malum bir tek mânaya konulan her lafız ve tek başına belirli bir müsemma için vaz' olunan her isimdir*.²⁹ Semerkandî'ye göre hâss lafız *kendisinden muayyen veya mübhem, bir şeyin kastedildiği lafızdır*.³⁰ Lâmişî hâss kelimesinin sözlükte tek, yalnız anlamına geldiğini belirttikten sonra kapsam olarak “*Ey Nebî...*” (el-Enfâl 8/64) âyetinde olduğu gibi sadece bir ferd için kullanılan lafız şeklinde izah etmektedir.³¹

Yukarıdaki Hanefî usûl âlimlerinin hâss lafız için yaptıkları tanımlar dikkate alındığında iki unsur göze çarpmaktadır.

1- Tanımların tamamında ister zâtı isterse mânası itibariyle olsun hâssın sadece bir tek mânayı kapsamış olmasıdır. Tanımlarda geçen *mâna* içerisine, maddî varlıkla (ayn) beraber *mânaların* da girdiği anlaşılmaktadır. Zira Pezdevî'ye göre hâss, dış âlemde mevcut olan somut varlıklar yanında zihni anlamlar için de kullanılabilir. Dolayısıyla hâssın anlamı zihinsel ve zihin dışı, tikel (cüz'î) ve tümel (külli) olabilmektedir.³²

2- Yine tanımlardaki *bir tek* kaydı ile müşterek lafızlar dışarıda bırakılmıştır. Zira müşterek, birden fazla mânalar için bedel yoluyla teker teker konulmaktadır. Hâss lafız ise bir ayn veya bir mâna için vaz' edilmektedir.³³

²³ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1: 184-185.

²⁴ İbni Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 2: 1173.

²⁵ Koca, “*Has*”, 16: 264.

²⁶ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1: 50.

²⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 100.

²⁸ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1: 49.

²⁹ Serahsî, *Usûl*, 1: 124-125.

³⁰ Semerkandî, *Mîzân*, 1: 456.

³¹ Lâmişî, *Kitâb*, 132-133.

³² Koca, “*Has*”, 16: 265.

³³ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1: 49.

Emrin de hâss bir lafız olduğu dikkate alındığında söz konusu bu sığa ile birden fazla mânânın kast edilmesinin imkân dahilinde olmadığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki Hanefî usûlcüleri sadece hâss bir lafız olan emrin karîne vasıtaıyla tekrarını değil, bu lafza eklenen herhangi bir beyan ve tefsir cümlesini de kabul etmemektedirler. Zira hâss bir ifade bizzat kendisiyle açık bir şekilde ortadadır. Yani bu lafzı izah edecek başka bir ifadeye ihtiyaç yoktur. Bu hususa örnek olarak “*Rükû ve secde edin.*” (el-Hacc 22/77) âyeti zikredilebilir. Hanefîlerce âyette yer alan rükû ve secde emirleri ile anlatılmak istenen mâna ortadadır. Bu anlama herhangi bir açıklama ilave edilemez. Şayet buraya ayrıca bir ilavede bulunmak istenilirse bu, hâss bir ifadenin beyanı değil, nesih işlemi olacaktır. Şâfiîlere göre ise âyete hadisle bir beyan eklenerek ta’dîl-i erkân da farz olmalıdır. Çünkü bu fakihlere göre hâss bir lafza beyan eklemek mümkündür.³⁴

Hanefî âlimlerinin hâss lafza beyan eklenmesinin mümkün olmayacağı şeklindeki görüşleri dikkate alındığında mutlak veya mukayyet olan bir emre de herhangi bir açıklamanın eklenemeyeceği anlaşılmaktadır. Bu hususta Debûsî böyle bir ihtimalin olmayacağını hatta emre herhangi bir tefsir cümlesi eklenmesiyle emrin değişikliğe uğrayacağını dile getirmiştir.³⁵

2. Emir Ve Tarifi

Emir kelimesi sözlükte iki farklı mâna ifade etmektedir. Birincisi “*Oysa Firavun’un durumu, hali isabetli değildi.*” (Hûd 11/97) ve “*Müminler ancak Allah’a ve Resul’üne iman edenlerdir ve onunla ortak bir iş için toplanmış iken kendisinden izin almadan çekip gitmeyenlerdir.*” (en-Nûr 24/62) ayetlerinde olduğu gibi *durum, hal, iş ve olay* anlamındadır. Buradaki emir lafzının çoğulu *umûr* şeklinde gelmektedir. İkincisi “*Derken Rablerinin emrinden uzaklaşıp azmışlardı.*” (ez-Zâriyât 51/44) ayetinde olduğu üzere nehyin zıddını ifade eden *bir filin talep edilmesi* anlamındadır.³⁶

Ebu’l-Yüsr emrin sözlükte “emredilen şeyin gerçekleştirilmesinin talebi için vaz’ edilen lafız” olduğunu belirtmekle birlikte usûl-i fıkıh açısından ıstılahî olarak bir tanım zikretmemiştir. Allah’ın ve Resul’ünün emirlerinin tâat için vâcib (farz) olacağını belirtmektedir.³⁷

Hanefî usûlcülerinden Cessâs, Debûsî ve Serahsî’nin yapmış oldukları tanımlar ve bu tanımlarla ilgili açıklamaları dikkate alındığında bu fakihlere göre emir “kişinin kendinden aşağısındaki birisine icab için şu işi yap” demesidir.³⁸ Mâtürîdî (ö. 333/944), Semerkandî ve Lâmişî ise emri “kişinin ricâ olmaksızın isti’la (büyüklük ve ululuk) yoluyla başka birisine ‘yap’ dediği sözdür” şeklinde tanımlamaktadır. Emir veren kimsede rütbe değil, isti’la şartını arayan Semerkant meşâyihî emrin alt konumda olan birisinin kendisinden üst konumda olan birisine yapılabileceği kanaatindedirler. Semerkant meşâyihî tanımlarına “rica olmaksızın” ibaresini ekleyerek, emrin dua veya talep için olmadığını vurgulamaktadırlar.³⁹

³⁴ Molla Civen, *Nuru’l-Envâr fi Şerhi’l-Menâr*, (İstanbul: Dârü’l-Hanefiyye, 2017), 1: 105-108.

³⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 46.

³⁶ İbni Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Kahire: Dârü’l-Maârif, ty.), 1: 125-126; Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhirü’l-Kâmûs* (Kuveyt: Matbaatü’l-Hükümetü’l-Kuveyt, 1972), 10: 68; Heyet, *Mevsûatü’l-Fıkhiyye* (Kuveyt: Vezâratü’l-Evkâf ve Ş-Şüûni’l-İslâmiyye, 1986), 6: 242.

³⁷ Ebu’l-Yüsr, *Ma’rife*, 53-54.

³⁸ Ebû Bekir el-Cessâs, *Fusûl fi’l-Usûl*, 2. Baskı (Lübnan: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2010), 1: 270; Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 37, 42; Serahsî, *Usûl*, 1: 11.

³⁹ Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânü’l-Usûl fi Netâicü’l-‘Ukûl*, 2. Baskı (Ürdün: Dârü’n-Nûr, 2017), 1: 222; Ebü’s-Senâ (Ebü’l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâbü’l-Lâmişî fi Usûli’l-Fıkıh* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2018), 111-112.

Ebu'l-Yüsr istilahî olarak bir tanım zikretmediği için emirde rütbe mi isti'la mı şartını benimsediğini bilemiyoruz. Ancak sarf edilen tanımlardan hareketle Hanefî fukahâsının fiillerin emir ifade etmeyeceği noktasında hemfikir olduğu anlaşılmaktadır.

2.1. Emrin Umûmîliği/Tekrarı

Emrin umûmîliğinden kasıt emirle istenilen fiilin bir defa yerine getirilmesinden sonra tekrarının gerekip gerekmediğidir. Yani emre muhatap olan kişi emrin gereğini bir kere yapmakla yetinebilir mi, yoksa ömür boyu onu sürekli tekrar etmesi gerekir mi? İslâm hukukçuları arasında emrin tekrarı gerektirip gerektirmeyeceği hususunda ihtilâf bulunmaktadır. Emrin tekrarından kasıt ise birinci fiilin bizzat kendisine dönmek değil, emredilen şeyin yeniden yapılmasıdır.⁴⁰ Emrin tekrara delâlet edip etmemesiyle yakından ilgili bir husus da emrin fevr veya terâhîye delâleti konusudur.⁴¹

Emredilen fiilin yeniden gerçekleştirilmesi gerekip gerekmediği hususunda Hanefî fakihlerinin görüşleri şöyledir: Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve Şâsî (ö. 344 h.) emrin tekrarı gerektirmediği gibi tekrara da ihtimalinin olmadığı görüşündedirler. Ancak bu fakihlere göre emirle istenen şey en az olan miktarını kapsarken, bir delille küllini de kapsayabilmektedir.⁴² Cessâs emrin sîğa olarak umûm için konulmadığını, bu sebepten mutlak bir şekilde gelen bu sîğanın kesinlikle tekrarı gerektirmeyeceğini vurgulamaktadır. Fakat Cessâs, tekrara delâlet eden bir harf veya bir karîne olduğunda emrin tekrarının mümkün bir hale geldiğini belirtmektedir. Cessâs bu görüşünü şu sözleri ile açıklamaktadır. “Savunduğumuz görüşün doğru olduğunu gösteren diğer bir delil ise şudur: Emir sîğasının tekrarı gerektirdiği söylendiğinde sayı ve çoğulluk anlamlarına delâleti söz konusu olur ki, sîğa bunlar için vaz' edilmiş değildir. Sîğanın bu mânalara delâleti ancak ilave bir lafız veya karîneyle mümkün olur.” Cessâs'ın namaz emrinin tekrarını vakitle ilişkilendirdiği dikkate alındığında, Debûsî ve onun gibi düşünen Hanefî fukahası ile hemfikir olduğu anlaşılmaktadır.⁴³ Ayrıca Hanefilerce ilave bir lafız veya karîne alan emrin tekrar ifade etmesi emirden değil, sonrasına eklenen ibareden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki kişi eşine *üç defa boş ol* dediğinde üç talakın vâki olması emrin umûmîliğinden değil, sonrasına eklenen ifadedden dolayıdır. Bu türden bir cümle ise emrin tefsiri değil, emrin hükmünü değiştiren bir ifadedir. Bu da mutlak emir lafzının tekrar ifade etmediğini ortaya koymaktadır.⁴⁴

Ebu'l-Yüsr emrin tekrar ifade etmediğini -istenilen şeyin bir defa yerine getirilmesi halinde emrin gereğinin yapılmış olunacağını- ancak emrin umûmîliğine delil teşkil edecek bir karînenin bulunması halinde tekrar ihtimalinin söz konusu olacağını savunmaktadır.⁴⁵

Semerkindî özelde İmam Mâtürîdî'nin genelde ise Semerkant meşâyihinin konu hakkında görüşlerini şu sözleri ile dile getirmektedir. “Hocamız Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşü, kesinlik içerecek tarzda tayinde bulunarak Şârî'nin muradının fiilin bir kere veya sürekli/mükerreren yerine getirilmesi olduğuna itikâat edilmemesi, bunun yerine mübhem bir

⁴⁰ Abülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1: 184; Pala, Ali İhsan, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, Fecr yayınları, Ankara, 2009, 195.

⁴¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz: Kumaş, Ali. *Vücüb İfade Eden Mutlak Emrin Eda Edilmesiyle İlgili Bir Tartışma: Emrin Fevr veya Terâhîye Delâleti*, Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD), 2015, cilt: XIII, sayı: 26, s. 201-220.

⁴² Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 43; Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 1: 184-185; Serahsî, *Usûl*, 24; Şâsî, *Usûl*, 108.

⁴³ Cessas, *Fusûl*, 1: 312, 314, 316.

⁴⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 46.

⁴⁵ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 80-85.

şekilde bu iki mânadan hangisi kastedildiyse onun hak olduğuna inanmak ve emredilen fiili, sığa ile tek bir kere anlamının kastedildiğini gösteren bir delil olmadıkça ihtiyâten peş peşe yapmaktır".⁴⁶

Debûsî ve onu takip eden fakihlere göre emir sığası, kendine hâss bir sığadır. Bu kiple irad edilen emrin hükmü ise kat'î olarak farz olmaktadır. Bu âlimler, lafzın sığasından hareketle emrin hâss lafız olacağını, tekrar ifade etmeyeceğini hatta tekrar ihtimalinin de mümkün olmadığını savunmaktadırlar. Örneğin "eve gir" emri istenilen fiilin birden fazla yapılmasını gerektirmemektedir.⁴⁷ Hanefî usûlcülerin bu görüşlerini biraz daha detaylı inceleyelim.

Emrin tekrar ihtimali olmamasını ya da diğer bir ifadeyle umûm olup tekrar ifade etmemesini bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse kişi, eşine "kendini boşa" dediği zaman kadın da, kendisini boşadığında Cessâs, Debûsî ve bu âlimlerle aynı fikirde olanlara göre bu boşama ile sadece bir talak gerçekleşecektir. Fakat adamın aklından üç talâka niyet etmesi durumunda ise üç talak vuku bulacaktır. Hanefî fakihleri sığanın hâss olduğunu ifade ettikleri için emir ile üç talak gerçekleşmesini şöyle açıklamaktadırlar: Kişi, eşine kendini boşa dediği anda bir talak gerçekleşmiştir. Bu durum emirle istenen şeyin en az olan miktarını kapsamasına örnek teşkil ederken, aklından bir niyet geçirdiğinde ise emrin tamamını kapsayacak bir delil gerçekleştiğinden talakın tamamı olan üç talak gerçekleşmiştir.⁴⁸ Üç talakın meydana gelmesi emrin tekrarı ile değil, her bir boşamanın talakın cüz'î kabul edilmesi sebebiyledir. Yani adam denildiğinde nasıl ki baş, kol ve gövde bu kelime ile murâd edilen mânanın cüz'leri ise üç talakta temelde talakın birer parçası olarak kabul edilmektedir.⁴⁹ Özetle Cessâs, Debûsî ve bu fakihlerle aynı görüşte olan usûlcüler, sığadan hareketle emrin umûm veya tekrarı gerektirmeyeceğini ısrarla vurgulamaktadırlar. Bu düşüncenin sonucu olarak ibâdetlerin tekrar nedenlerini sebeplere bağlamışlardır. Mesela namaz emrinin tekrar tekrar farz olmasını emre değil, hükmün sebebi olan vaktin yenilenmesine izâfe etmişlerdir.

Fakihlerin emrin tekrarı hususundaki görüşlerine bakıldığında Ebu'l-Yüs'r'ün, emrin tekrar ifade etmeyeceği noktasında Debûsî ve onun gibi düşünen Hanefîlerle aynı çizgide olmasına rağmen, emrin tekrara ihtimali olduğu hususunda onlardan ayrıldığı görülmektedir. Ayrıca Ebu'l-Yüs'r'ün emrin tekrarı meselesinde Mâtürîdî'den de ayrıldığı görülmektedir. Şöyle ki Semerkandî, İmam Mâtürîdî'nin emrin tekrarı hakkındaki düşüncesini ilk önce üç delil getirerek emrin bir defa yapılması gerektiğini belirttikten sonra, tevkîfî ve aklî delil şeklinde iki ayrı kanıt getirerek emrin tekrar ifade edebileceğini açıklamaktadır.⁵⁰ Fakat Semerkandî diğer Hanefî fakihleri gibi emrin umûmîliğinin bu delillerle değil, sebeplerle gerçekleştiğini söyleyerek hocasından ayrılmıştır.⁵¹ Semerkant meşâyihinden Lâmişî de ibâdetlerin tekrarını Semerkandî gibi sebeplerle ilişkilendirerek, emrin sığa ile tekrar ifade etmeyeceği fikrini pekiştirmektedir.⁵²

İbadetlerin sebeplerine geçmeden önce Ebu'l-Yüs'r'ün emrin tekrarı gerektirip gerektirmemesi konusundaki düşüncelerine bakalım. Ebu'l-Yüs'r'a göre mutlak bir emir tekrarı

⁴⁶ Semerkandî, *Mîzân*, 1: 255.

⁴⁷ Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 1: 189.

⁴⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 43-44; Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 1: 185-186, 190; Serahsî, *Usûl*, 1: 23-24.

⁴⁹ Abûlazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1: 190.

⁵⁰ Bu beş madde için bkz. Semerkandî, *Mîzân*, 1: 259-262.

⁵¹ Semerkandî, *Mîzân*, 1: 268.

⁵² Lâmişî, *Kitâb*, 118.

gerektirmemektedir. Bu hususta diğer Hanefî fakihleriyle hemfikir olan Ebu'l-Yüsr, emirle istenen fiilin tekrarının bir delille gerçekleşeceği noktasında onlardan ayrılmaktadır. Her ne kadar Semerkandî ve Lâmişî emrin umûmîliğini savunmuş olsalar da onlar sîğanın umûmlüğünü değil, emirle istenen fiilin sebeplerden dolayı tekrar edeceğini savunarak, Debûsî ve onu takip edenlerle aynı görüşü paylaşmışlardır.

Ebu'l-Yüsr tekrara delâlet edecek bir delilin olmadığı durumlarda, emrin tekrar ifade etmeyeceğini şu örnekle açıklamaktadır: “Bana su ver” emrinde su talebi sadece bir kere anlaşılmaktadır. Bu durum mutlak emrin tekrara delâlet etmediğini göstermektedir. Ancak düşman ordusu bir beldeye saldırırsa ve buranın başkanı da askerlerine “onlarla savaşın” derse durum burada farklıdır. İlk örnekte tekrarı gerektirecek bir delil yokken, ikinci örnekte bir karîne bulunmaktadır. Bu sebepten ikinci cümlede emre konu olan fiilin yeniden yeniden yapılması zorunludur. “Onlarla savaşın” örneğindeki karîne ise düşmanın şehre hücum etmesidir ki, bu saldırının uzaklaştırılması ancak birden fazla savaşla gerçekleşecektir. Bunun sonucu olarak Ebu'l-Yüsr'a göre düşmanı bertaraf edilinceye kadar “savaşın” emrinin tekrar etmesi mümkündür.⁵³

2.2. Başlıca İbâdetlerin Tekrarı

Ebu'l-Yüsr diğer Hanefî fakihleri gibi emrin tekrarı başlığı altında namaz, oruç, zekât gibi tekrarlanan ibâdetlerin yeniden yeniden yerine getirilme nedenini açıklamaktadır. Ancak o, bu konuda farklı bir metod takip etmektedir.⁵⁴ Ebu'l-Yüsr'a ve diğer Hanefî âlimlerine göre bazı ibâdetlerin tekrar sebepleri şöyledir:

Namaz: İslâm dininin direği namazın⁵⁵ farz olması Kur'ân'da geçen ilgili âyetlerle⁵⁶ sabit olmuştur. Ancak âyetlerdeki mutlak emir sîğalarını dikkate alan ve emrin umûm ifade etmeyeceğini belirten Hanefîler, beş vakit namazın her gün tekrar tekrar edâ edilme gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır: Namazın tekrar etmesi emrin tekrarı gerektirmesi nedeniyle değil, sebeplerin tekrarıyla gerçekleşmektedir. Şöyle ki Şârî’ “Güneşin zevalinden (öğle vaktinde Batıya kaymasından) gecenin karanlığına kadar (belli vakitlerde) namazı kıl.” (el-İsrâ 17/78) âyetinde namaz için vakti sebep kılmıştır. Bu sebebin yenilenmesiyle namazın da tekrarı istenmiştir. Görüldüğü üzere burada namazın tekrar nedeni emrin umûm ifade etmesiyle değil, namaz için belli vakitlerin sebep kılınmasıyla alakalıdır.⁵⁷ Bunun sonucu olarak emrin umûmîliğini kabul etmeyen fakihler, namazların vücûbiyetini sebeplere izâfe etmişlerdir.

Ebu'l-Yüsr ise namazın tekrar edilmesinin nedenini vaktin yenilenmesine bağlamamaktadır. O, ibâdetlerin tekrarını sebeplerle ilişkilendirmeyi *sefehlik* olarak kabul etmektedir. Ona göre namaz emrinin tekrarını gerektirecek deliller bulunmaktadır. Bu deliller:

1- Namaz ibâdeti, Müslümanın kulluğunun eserinin zâhir olması için Allah Teâlâ'ya yapılan bir hizmettir. Bu vazife ise ancak tekrar ile gerçekleşmektedir.⁵⁸

⁵³ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 80-81.

⁵⁴ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 80.

⁵⁵ Suyûtî, *Cami'u'l-Ahâdis* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994), 1: 106 (562).

⁵⁶ “Gündüzün güneş dönüp gecenin karanlığı bastırıncaya kadar (belli vakitlerde) namaz kıl; bir de sabah namazını. Çünkü sabah namazı şahittir.” (el-İsrâ 17/78) “Haydi siz akşama ulaştığımızda (akşam ve yatsı vaktinde), sabaha kavuştüğünüzde, gündüzün sonunda ve öğle vaktine eriştiğinizde (namaz kılın), ki göklerde ve yerde hamd O'na mahsustur.” (er-Rûm 30/17-18).

⁵⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 45; Serahsî, *Usûl*, 1: 22, 34, 102-103.

⁵⁸ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 80.

2- Hz. Peygamber'in hadisinde buyurduğu üzere "İslâm beş esas üzerine kurulmuştur: Allâh'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allâh'ın Rasûlü olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, hacca gitmek ve Ramazan orucunu tutmak.⁵⁹ Namaz, İslâm'ın temellerinden birisidir. Bu asıllarla kul, Rabbini yüceltmektedir. Bu tâzimlerin farz olması ve her daim devam etmesi ise kaçınılmazdır. Ancak bu ibâdetlerin tekrarı hususunda kulun aciz kalması istenilmediğinden, günde beş vakit olarak meşru kılınmıştır.⁶⁰

Oruç: Hanefî fakihleri İslâm'ın şartlarından bir diğeri olan Ramazan orucunun⁶¹ her sene tekrarlanmasını aynı şekilde zamana bağlamaktadırlar. Hanefilerce "Öyle ise içinizden kim bu aya(ramazan) ulaşırsa, onu oruçla geçirsin..." (el-Bakara 2/185) âyetinde olduğu üzere Ramazan orucunun tekrar etmesi, Ramazan ayına şahit olmaktır. Yani oruca ehil bir şekilde Ramazan ayına ulaşan kimseye oruç farz olmaktadır. Bu tekrar emirden değil, farzın kendisine bağlandığı zaman diliminin yenilenmesinden kaynaklanmaktadır.⁶²

Ebu'l-Yüsr namazın tekrar sebebinde olduğu gibi burada da Ramazan orucunun İslâm dininin şartlarından olduğu ve meşakkate neden olmayacak kadar meşru kılındığı görüşündedir. Ayrıca orucun, beden terbiyesi için emredildiğini bunun da ancak tekrar ile gerçekleşeceğini dile getirmiştir.⁶³

Hac: "Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır." (el-Âli İmrân 3/97) âyetini delil olarak gösteren Hanefiler, hac ibâdetinin sebebinin Kâbe olduğu görüşündedirler. Hac ibâdetinin sebebi olarak kabul edilen Kâbe, yenilenmediğinden dolayı ibâdetin tekrarına ihtiyaç duyulmamaktadır. Hanefilerce hac ibâdetinde vakit, edanın şartı olarak kabul edilmiştir.⁶⁴

Ebu'l-Yüsr burada da namaz ve oruçtan farklı olmayan bir açıklamayla hac ibâdetinin ömürde bir defa olmasını ve tekrarı gerektirmemesi şöyle izah etmektedir: Hac ibâdetinin tekrarını gerektirecek bir delil bulunmamaktadır. Zira Allah Teâlâ, Müslümanlara evini ziyaret etmelerini ve orada dağınık, tozlu ve sade bir halde amellerinin karşılığını talep etmeleri için toplanmalarını emretmiştir. Allah, bu kimselere ahirette bir karşılık hazırlamasıyla beraber bu dünyada da mağfiret ve cömertlikle karşılık vermektedir. Hiç şüphesiz ki amellerin karşılığı ise bir kez olmaktadır. Bu sebepten haccın tekrarı gerekmemektedir.⁶⁵

Özetle Ebu'l-Yüsr, ibâdetlerin tekrarını bir karîne veya delil ile doğrudan emre izâfe ederek açıklamıştır. Diğer Hanefî fakihleri ise ibâdetlerin tekrarını sebepler ile açıklayarak, bu ibâdetlerin tekrar tekrar vâcip olmalarını sebeplerle ilişkilendirmişlerdir.

2.3. Emrin Sebeplere İzâfe Edilmesi

Emrin tekrarının var olan delillerden dolayı lafızla gerçekleşeceğini dile getiren Ebu'l-Yüsr, emrin sebepleri hakkında ibâdetlerin tekrarını illetlere izâfe eden Hanefî fukahasını sert bir dille eleştirmektedir. Kendisine göre ibâdetlerin tekrarının nedeni, karîne dolayısıyla umûm ifade

⁵⁹ Buhârî, "İmân", 2 (8); Müslim, "İmân", 16; Tirmizî, "İmân", 3 (2609).

⁶⁰ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 80-81.

⁶¹ Buhârî, "İmân", 2 (8).

⁶² Debûsî ve Serahsî, Ramazan ayının gündüz ve geceleriyle sebep olup olmayacağı hususunda ihtilâf etmektedir. Ancak her ikisi de zamanı illet kabul edip söz konusu farzı sebebe izâfe etmektedirler. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 65-66; Serahsî, *Usûl*, 1: 103-104; Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2: 505-506.

⁶³ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 81.

⁶⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 67-68; Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 2: 509-514. Serahsî, *Usûl*, 1: 105-106;

⁶⁵ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 81-82.

eden emir lafzına izâfe edilmelidir. Diğer Hanefî fakihlerine göre ise emrin tekrarı sebeplerle ilişkilendirilmelidir.

Ebu'l-Yüsr ibâdetlerin tekrar tekrar vâcip olmasını sebeplere izâfe eden fakihlerin bu görüşlerini *sefehlik* olarak nitelermektedir. İlk bakışta onun, diğer Hanefî fukahasına neden bu kadar sert çıktığı anlaşılmazken, fakihlerin ibâdetlerin tekrarını emre değil de sebeplere izâfe etmeleri üzerinde durmasından hareketle söz konusu ihtilâfa kelâm ilmi açısından yaklaştığı fark edilmektedir. Abdülazîz Buhârî'nin verdiği bilgilere göre İmâm Matürîdî de, emrin sebeplerle tekrar edeceği noktasında Hanefî usûlcüleri ile aynı görüşü paylaşmıştır. Eş'ârî mezhebinin büyük bir çoğunluğu ukûbat ve kul haklarına dair emirle farz olan fiillerin tekrarını sebeplerle ilişkilendirmenin doğru olacağını ancak ibâdetlerin vâcip olma nedenini ise hitaba izâfe edilmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Bu bilgi dikkate alındığında Pezdevî'nin emrin tekrarı hususunda Mâtürîdî'den ayrıldığı ve bildiğimiz kadarıyla ibâdetlerin tekrarı kısmında Eş'ârî ile aynı düşünceyi paylaştığı anlaşılmaktadır.⁶⁶

Hanefî fukahasının bu görüşünün temelinde, emrin hâss olduğu ve tekrar ifade etmeyeceği düşüncesi vardır. Debûsî bu gerekçeyi açık bir şekilde emrin bir defa olacağı ve bu hitabın gereği olarak tekrarlanmayacağını belirterek “*Namazı kılın, zekâtı verin*” (el-Bakara 2/43) nassında yer alan emirlerin tekrarlanmayacağını dile getirmektedir.⁶⁷ Pezdevî ve Serahsî ise bu durumu biraz daha yumuşak bir dille Şârî'nin, meşru olan bu hükümlerin kolaylıkla bilinebilmesi için söz konusu emirlerin vücûbiyetini sebeplere izâfe ettiğini ancak asıl itibariyle söz konusu vâcipilerin, Allah'ın îcâbıyla gerçekleştiği ve sebeplerin emrin tekrarı bir etkisinin olmadığı şeklinde açıklamışlardır.⁶⁸

Emrin tekrar tekrar vâcip olmasını sebepler ile ilişkilendiren fakihler bu sebeplerin hakîkî mânada değil, mecâzî anlamda olacağı kanaatindedirler. Zira Allah Teâlâ namaz emrini buyurmazdan da güneşin batıya meyletmesi bulunmakta idi. Ayrıca darü'l-harpte bulunan bir kâfir, vücûbiyetin izâfe edildiği illete şâhit olmasına rağmen hükümlerle muhatap olmamıştır. Aynı şekilde Ramazan ayına şâhit olan ancak aklî melekelerini yitirmiş olan kimse de darü'l-harpteki kişi gibidir. Tüm bunlar göstermektedir ki, vâcipliğin asıl sebebi Allah Teâlâ'nın hitabıdır. Zira kâfir, vâcipliğin izâfe edildiği sebebe şâhit olmasıyla beraber hitap gerçekleşmediği için sorumlu tutulmamıştır. Şayet sebepler gerçek anlamda vücûbiyetin nedeni olsaydı, kâfir, akıl hastası ve Kur'ân'ın inzalından önce ki insanlar namazla, oruçla, zekatla... yükümlü olacaktı. Fakat kulların kudreti eksik olduğundan sebepler, duyu organları ve aletler gibi bu hitabı anlamak için yardımcı konumunda kabul edilerek, ibâdetlerin tekrar tekrar vâcip olması mecâzen illetlerle ilişkilendirilmiştir.⁶⁹

Ebu'l-Yüsr emrin karîneler ile tekrar edeceğini savunarak, emrin tekrarını gerçekleştirmekte ve bununla da vücûbiyeti mecaz olarak dahi olsa sebeplere bağlamadan doğrudan Şârî'nin hitâbına izâfe etmektedir. Bu konuda çok sert bir tavır takınan Ebu'l-Yüsr, emir lafzının bir delille tekrara delâlet edeceğine dair Sahâbe başta olmak üzere tüm ümmetin icmâi ve Hz. Peygamber'in buyruğu olduğu halde emirleri, sebeplerle ilişkilendiren fukahayı eleştirmektedir.⁷⁰

⁶⁶ Semerkandî, *Mizân*, 2: 1020; Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2: 492.

⁶⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 64-65.

⁶⁸ Serahsî, *Usûl*, 1: 100; Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 2: 494-495.

⁶⁹ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2: 492-493.

⁷⁰ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 83.

Ebu'l-Yüsr emrin tekrarını sebeplere izâfe etmeden, Sahâbenin namazın beş vakit farz kılınması şeklindeki icmâi ve Hz. Peygamber'in "Allah Teâlâ her gün ve gecede beş vakit namaz farz kıldı"⁷¹ hadisi vb. haberleri delil olarak öne sürerek emirle istenen fiilin tekrar tekrar vâcip olmasını doğrudan hitapla ilişkilendirmektedir. Sebeplerin emrin tekrarı hususunda mecâzen dahi gerekli olmadığını belirten Ebu'l-Yüsr, vâcibi sebeplere izâfe eden fukahânın çelişki içinde olduğunu öne sürmektedir. Vücûbiyetin izâfe edildiği sebeplerin kâsır illet⁷² olduğunu savunan Ebu'l-Yüsr, Hanefî fukahâsının hem kâsır illeti kabul etmemelerini hem de emirle vâcip olan fiilin tekrarını sebeplere izâfe etmelerini uyumsuzluk olarak addetmektedir. Zira vâciplerin bağlandığı sebepler şüphe taşımaktadır.⁷³

Hanefî usûlcülerine göre bu türden ibâdetler, sebeplerle ilişkilendirilerek emredildiği için vücûbiyetin sebeplere bağlanması mümkündür. Mesela Ramazan orucunun sebebi, Ramazan ayıdır. Zira Şârî', bu farzı "(O sayılı günler), insanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'ân'ın kendisinde indirildiği ramazan ayıdır..." (el-Bakara 2/185) âyetinde olduğu üzere Ramazan ayı ile ilişkilendirmiştir.⁷⁴

Vücûbiyeti sebeplere bağlayan fukahânın bu görüşü benimsemelerinin diğer bir nedeni ise vaktin başında edâ ehliyeti olmayan bir kimsenin, vaktin sonunda ya da istenilen fiilin vaktinin geçmesine rağmen, emrin kazâsına mükellef olmaya uygun bir hale gelmesi durumunda nasıl yükümlü tutulacağı sorusudur. Mesela bir kimse öğle vakti girmeden önce uyusa ve vakit çıktıktan sonra uyansa, bu kişinin namazını kazâ etmesi gerekmektedir. Eğer emir, sebeplere değil de hitaba izâfe edilirse namaz vakti müddetince uykuda olan bu kimse için söz konusu ibâdetin kazâ yükümlülüğünün düşmesi gerekecektir. Oysaki emir sebeplerle ilişkilendirildiğinde bu kişi, vakte şâhit olmuş fakat uyuduğundan dolayı söz konusu ibâdeti edâ edemese de kazâ eder. Aynı şekilde namaz vaktinin sonunda kâfir iman etse, çocuk buluşa erse ve hayızlı kadın temizlense emrin vücûbiyeti hitaba izâfe edildiği takdirde vaktin çıkmasıyla bu kişilere, edâsını yerine getiremedikleri ibâdetlerin kazâsı gerekli olmayacaktır. Hâlbuki emirlerin vâcip olması sebeplere bağlandığında bu kimseler, vakte şâhit oldukları için edâ edemedikleri namazlarının kazâsı ile yükümlü tutulacaklardır. Özetle emrin tekrarı hitaba izâfe edilirse söz konusu kelâmın her seferinde yenilenmesi gerekecektir. Bu durum ise yukarıda değinildiği üzere teklif açısından bazı sıkıntılara yol açacağı fikrinden hareketle emrin vücûbiyeti, sebeplerle ilişkilendirilerek hitapta yer alan buyruğun, sebeplerin yenilenmesi ile tekrar edeceği görüşü ileri sürülmüştür.⁷⁵

⁷¹ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, 'Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 7: 337.

⁷² "Usûlcüler illeti, farklı açılardan çeşitli tasniflere tabi tutmaktadırlar. Bunlardan biri olan, geçişlilik vasfına sahip olup olmamasına göre yapılan ayrımıdır. Buna göre illet, müteaddî ve kâsır olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Müteaddî illet, asl ile sınırlı olmayıp başka hususlarda da benzeri bulunan illet iken, kâsır yahut vâkif illet, sadece asl'da mevcut bulunan hususî bir vasfı ifade etmektedir. Bu illetlerden birincisi, umûmîlik vasfını haiz olması itibarıyla asl'a başka meselelerin kıyas edilmesini mümkün kılabilir. İkincisi ise sadece bulunduğu nasstaki hükmü gösterdiğinden hususîlik arz eder, yani nass mahallî dışına geçişliliği yoktur; dolayısıyla başka bir meselenin, o nassa kıyas edilmesine imkân vermemektedir. Kâsır illetle ta'lîlî câiz kabul etmeyenlerin başında ise Hanefîlerin çoğunluğu gelmektedir." Detaylı bilgi için bkz. Halit Çalı, "Kâsır İletle Ta'lîl Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı", *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi* 4/4 (Ocak 2005): 74-75, 81.

⁷³ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 84.

⁷⁴ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2: 496-498.

⁷⁵ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2: 495.

Ebu'l-Yüsr emrin tekrarının hitap ile ilişkilendirilmesi durumunda bazı problemlerin meydana geleceği düşüncesinden hareketle vücûb hükmünün sebeplere izâfe edilmesini doğru bulmamaktadır. Ona göre hitap, her bireye ulaştırılmakla değil, belli bir seviyede yaygınlık kazanması ile gerçekleşmektedir. Ebu'l-Yüsr yukarıda zikredilen kimselerin kazâyâ kalan ibâdetlerinin hitapla nasıl istenileceği sorusuna, akıl hastası kişinin durumu üzerinden cevap vermektedir. Ona göre aklî melekelerini yitirmiş bir kişi Ramazan ayının ortasında düzelse, bu kimseye tutmadığı oruçların kazâsının vâcip olduğu ve söz konusu oruçları tutması emredilir. Bu mesele akıl hastasının, başka birinin malını telef etmesi durumu gibidir. Zira böyle bir hâdisede başkasının malına zarar veren akıl hastasının sıhhatine kavuşması halinde geçmişte yapmış olduğu hasarı tazmin etmesi istenilmektedir. Ebu'l-Yüsr, aklî melekelerini yitirmiş kişinin vermiş olduğu maddi zararın sağlığına kavuşması halinde kendisinden talep edilmesini, edâ edemediği ibâdetlerle kıyas yaparak bu kişiden edâ edemediği ibâdetlerin kazâsının istenileceği görüşünü savunmaktadır.⁷⁶

Hülasa emrin umûm ifade etmeyeceğini savunan fakihler emirleri sebeplere izâfe ederek, sebeplerin tekrarıyla talep edilen fiillerin yeniden yeniden yapılacağını benimserlerken; Ebu'l-Yüsr karîne ile emrin umûm ifade edebileceğini savunarak, vücûbiyeti doğrudan hitap ile ilişkilendirmektedir. Diğer Hanefî âlimleri ukûbat ve muâmelât konularındaki emirleri de sebeplerle ilişkilendirmişlerdir. Ebu'l-Yüsr ise ibâdetleri hitaba izâfe ederek bu mevzuda Eş'ârîlerin görüşünü benimserken, ukûbat ve muâmelât alanında görüşlerini dile getirmediği için bu husus bizlere kapalı kalmıştır.

SONUÇ

Usûlcüler hükümlerin istinbatı için Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te yer alan lafızları dikkatli bir şekilde inceleyerek ilgili konuları anlamak ve bir sonuca bağlamak için çaba sarf etmişlerdir. Yapmış oldukları araştırmalar sonucunda birtakım esaslar belirlemişlerdir. Hanefî âlimlerine göre mutlak bir emir lafzında umûmîliğin söz konusu olmayacağı görüşü de bu neticelerden birisidir. Bu fakihlere göre emir, hâss bir lafızdır. Hâss lafızlar ise umûma delâlet etmemektedirler. Bu nedenle emrin de hâss bir lafız olduğu dikkate alındığından tekrarı söz konusu değildir. Ancak Hanefîler namaz, oruç, had cezaları gibi bir takım mutlak emirle talep edilen fiillerin tekrar nedenini de izah etme ihtiyacı duymuşlardır. Zira emrin hâss lafız olduğu kabul edilince ilgili emirlerle talep edilen eylemlerin nasıl tekrar ifade ettikleri açıklanmalıdır. Bu nedenle Hanefîler zekât ver, namaz kıl, oruç tut vb. mutlak emirlerle talep edilen fiillerin tekrar tekrar yapılmasını sebeplere izafe ederek açıklamışlardır. Yani onlara göre mükellef bir Müslümandan her gün beş vakit namaz kılması şeklindeki hükmün gerekçesi sebep olan vakittir. Böylece Hanefî âlimlerince bir taraftan hâss bir lafzın umûm ifade etmesi engellenirken diğer taraftan tekrarı olan fiillerin tekrar nedenleri de açıklığa kavuşturulmuştur.

Hanefî mezhebine mensup olduğu halde emrin bir karîne veya delille tekrar ifade edebileceğini savunan Ebu'l-Yüsr da kendi görüşünü çeşitli şekillerde ispatlamaktadır. Ebu'l-Yüsr eserinde mutlak emri hâss lafız başlığı altında incelememektedir. Hatta Kur'ân-ı Kerîm'de emirler, nehiyer vb. kelimeler olduğunu ifade edip hâss lafız emir başlığı altında incelemektedir. Ancak Ebu'l-Yüsr'ün bu tutumu emir ve hâssı birer lafız olarak kabul etmesi şeklinde değildir. Şöyle ki Hanefî âlimlerinin geneli emri incelerken sadece lafız dikkate aldıklarından hâss başlığı altında ele almışlardır. Ebu'l-Yüsr ise emir kipini nazarı itibara

⁷⁶ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 84.

almakla beraber emrin içinde bulunduğu cümleyi de göz önünde bulundurmaktadır. Bu sebeple hâss lafzı emir cümlesinin içerisinde yer alan bir sözcük olarak incelemiştir. Bununla birlikte emir sığasının hâss bir lafza örnek olacağı hususunda Hanefî fakihleri ile aynı görüştedir.

Hâss lafzın kat'î olduğunu savunan Ebu'l-Yüsr karîne veya delille emrin umûm ifade edebileceğini belirtmiştir. Hanefîler hâss lafzın umûmîliğinin dolayısıyla emrin tekrarının söz konusu olmadığını savunurken Ebu'l-Yüsr özellikle Peygamber ve Sahâbenin uygulamalarını dikkate alarak bu görüşe karşı çıkmıştır. Ebu'l-Yüsr bu konuya daha çok kelâm ilmi açısından yaklaşarak emirlerle talep edilen fiillerin tekrar nedenlerinin sebeplere izâfe edilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre Allah Teâla'nın hitabı, Peygamber ile sahâbenin emirler hususundaki uygulamaları ve emirlerin tekrarı gerektirdiği şeklindeki aklî gerekçeler bulunduğu yerde mecâzen dahi olsa tekrarın bunlara değil de sebeplere bağlanması doğru değildir. Ebu'l-Yüsr emrin tekrarını mecâz olarak dahi sebeplere izâfe edilmesini Allah'ın hitabının geri plana atılması olarak algılamaktadır. Bu nedenle emirlerin umûmîliğini gerek aklî gerek Peygamber ve sahâbe uygulamaları ile destekleyerek doğrudan Allah'ın hitabına yani emre izâfe etmektedir. Savunmuş olduğu görüşün sonucunda ise elde ettiğimiz veriler ışığında ibâdetler hususunda bir taraftan Hanefî mezhebine diğer taraftan İmam Mâtürîdî'ye muhalefet etmiştir.

KAYNAKÇA

Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Bölükbaş, Emre. *Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Ma'rifetü'l-Hüceci's-Şer'iyye Eseri Bağlamında Usûl-i Fıkıh Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2019.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîh-i Buhârî*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998.

Buhârî, Abdülazîz. *Keşfü'l-Esrâr an Usûlü Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî*. 2. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Cessâs, Ebû Bekir. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. 2. Baskı. 2 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Çalış, Halit. "Kâsır İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı". *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi* 4/4 (Ocak 2005): 73-98.

Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkıh*. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2006.

Dönmez, İbrahim. "İlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 117-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Dönmez, İbrahim. "Sebeb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 244-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Ebû Amr, Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Kâfiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Edeb, 2010.

Ebu'l-Yüsr, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdilkerîm b. Mûsâ b. Mücâhit el-Pezdevî. *Ma'rifetü'l-Hüceci's-Şer'iyye*. Lübnan: Müessesatü'r-Risâle, 2000.

Ebü'l-Hüseyin Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *Kitâbü'l-Mu'temed fi Usûlü'l-Fıkıh*. 2 Cilt. Dimeşk: Institut Français de Damas, 1965.

Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. 4 Cilt. Medine: Câmi'atü'l-İslâmiyye Külliyyetü'ş-Şer'iyye, ty.

Heyet, *Mevsûatü'l-Fıkhiyye*. Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1986.

İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l Hanefiyye*. Şam: Dâru'l-Kalem, h.1413.

İbni Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ty.

Koca, Ferhat. "Has". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 264-267. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Kumaş, Ali. *Vücûb İfade Eden Mutlak Emrin Eda Edilmesiyle İlgili Bir Tartışma: Emrin Fevri veya Terâhiye Delâleti*, Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD), 2015, cilt: XIII, sayı: 26, s. 201-220.

Lâmişî, Ebü's-Senâ (Ebü'l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd. *Kitâbü'l-Lâmişî fî Usûli'l-Fık*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcümü'l-Hanefiyye*. Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, ty.

Molla Civen, *Nuru'l-Envâr fî Şerhi'l-Menâr*. 2 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Hanefiyye, 2017.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*, Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998.

Öğüt, Salim. "Emir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Pala, Ali İhsan, İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu, Fecr yayınları, Ankara, 2009, 195.

Pezdevî, Ebu'l-Yüsr. *Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl(Keşfü'l-Esrâr'la birlikte)*. 2. Baskı. 4 Cilt. (-Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fık*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ty.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.

Semerkandî, Alâeddin. *Mîzânü'l-Usûl fî Netâicü'l-'Ukûl*. 2. Baskı. 2 Cilt. Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2017.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. 3. Baskı. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.

Suyûtî, *Câmi'u'l-Ehâdis*. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.

Şaban, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, TDV Yayınları, Ankara, 2007.

Şâşî, Nizâmeddîn. *Usûlü'ş-Şâşî*. Beyrut: Dâru İbni Kesir, 2017.

Şensoy, Sedat. "Lafız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 42-44. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünen-i Tirmîzî*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1999.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhirü'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hükûmetü'l-Kuveyt, 1972.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el- Fârikî ed-Dimaşkî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

Zerkeşî, Bedereddîn. *Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*. 2. Baskı. 6 Cilt. Kuveyt: Vizêratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyyeti bi'l-Kuveyt, 1992.

ARAP EDEBİYATI VE BELAGATI ÂLİMLERİNDEN İBNEBİ'L-İSBA' EL-MISRÎ
A Scholar Of Arabic Literature And Rhetoric: Ibn Ebi'l-Isba'

Hamit SALİHOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Arap Dili ve Belağati Anabilim Dalı

Asst. Prof., Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic
Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

hamityurter@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-3554-3251

DOI: 10.34085/buifd.699503

Öz

Mısır'ın en meşhur edip, beliğ ve şairlerinden olan İbnEbi'l-İsba', Eyyübîlerin son dönemi ile Memlukların ilk döneminde Mısır'da yaşamıştır. Bu çalışmada hayatı, ilmi kişiliği ve yaşadığı ortamlarla ilgili kısa bir bilgi verildikten sonra özellikle onun Arap edebiyatı ve belagatı alanında öne çıkan yönleri ele alınıp incelenmiştir. Dil, edebiyat, şiir, belagat ve Kur'an ilimlerinde uzman olan İbnEbi'l-İsba', çok değerli eserler ortaya koymuş ve bu eserlerinde birçok âlim, beliğ, edip ve şairi tenkit etmiştir. Yaşadığı dönemin meşhur şairi olarak bilinen bu edip, övgü, hiciv, aşk ve züht başta olmak üzere şiirin bütün dallarında şiir söylemiş ve şiirlerini bedî' ilminin edebi sanatlarıyla donatmıştır. Onun nazmetmiş olduğu şiirlerinden sadece bir kısmı gönümüze ulaşmıştır. Gönümüze ulaşan bu şiirlerinden bir bölümü eserlerinde, bir bölümü de edebiyat ve tabakat kitaplarında parçalar halinde dağınık bir şekilde yer almıştır. Bedî' ilminde de önemli bir yer ve kudrete sahip olan bu âlim, kendisinden önce geçen âlimler tarafından keşfedilen bedî' ilminin edebi sanat türlerini, usûl ile furû' olarak nitelendirmiştir. Önceki âlimlerin yöntemlerine göre kendisinin de otuz bedî' sanat türünü keşfettiğini ifade etmiş ve i'câzu'l-Kur'an'a dair büyük katkıları olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İbnEbi'l-İsba', Tenkit, Şiir, Bedî', Edebi sanatlar.

Abstract

Ibn Ebi'l-Isba who was one of the most famous literary and eloquent men and poets in Egypt lived in Egypt in the last period of Ayyubids and in the first period of Memluks. In this study, especially his the prominent aspects of Arabic literature and eloquence have been studied and examined after a brief information was given about his life, scholarly personality and the environment where he lived. İbn Ebi'l-İsba who was specialist in the sciences of language, literature, poem, rhetoric and Koran gave very valuable works and he criticized many scholars, eloquent persons, literary men and poets in that work. This literary man who was known as a famous poet in his period said poem in all the branches of poem such as panegyric, irony, love and piety, and adorned his poems with the literary arts of bedî' science. Only a part of the poems that regulated them in the poetry form have reached up to today. A part of these poems which have reached to today were included in his works, a part of them were immethodically included in pieces in the literature and prophetic biography books. That scholar who had an important place and power in Bedî's science qualified the literary art types of bedî's science as the method and furû that were discovered by the previous scholars. He stated that he discovered thirty bedî' art types according to the methods of previous scholars, and he contributed greatly to i'jâz al-Koran.

Keywords: Ibn Ebi'l-Isba', Criticism, Poem, Bedî', Literary Arts.

GİRİŞ

Mısır'da tarih, hadis ve fıkıh gibi pek çok ilim dalında birçok âlim yetiştiği gibi dil, edebiyat, şiir ve gramer alanlarında da pek çok meşhur âlim, şair, belîğ ve edip yetişmiştir. Mısır'ın yetiştirdiği en seçkin edip ve belîğlerden biri şüphesiz Zekiyyüddîn 'Abdulazîm (öl. 654/1256) el-Mısırî'dir. Daha çok İbn Ebi'l-İsba' lakabıyla meşhur olan bu âlim, hicrî yedinci asırda Eyyûbîlerin son döneminde Mısır'da yaşamıştır. Zamanın en seçkin âlimlerinden ilim öğrenmiş olan İbn Ebi'l-İsba', belagat ilmine yapmış olduğu katkılarıyla öne çıkmış, dil, edebiyat, bedî' sanatları ve Kur'ân'ı'cazına dair yazmış olduğu değerli eserleriyle, âlim, belîğ ve ediplerin dikkatlerini üzerine çekmiştir.¹ Bu vasıflara haiz olan bir âlimin edebi ve belagî yönlerini ele alan bir çalışmanın yapılmasına ihtiyaç olduğu kanaatinin bizde hâsıl olması ve böyle bir araştırmamanın Arap dili ve belagatı alanına katkı sağlayacağı düşüncesi, bizi bu çalışmaya sevk eden en büyük etken olmuştur. Bu araştırmada İbn Ebi'l-İsba''ın hayatı ve ilmi kişiliğiyle ilgili kısa bir bilgi verilecek ve bunun ardından da onun özellikle Arap edebiyatı ve belagatı alanında öne çıkan yönleri ele alınıp incelenecektir. Bu çalışmada böyle ünlü ve birçok yönlü bir âlimin edebi ve belagî yönlerini ortaya koymanın kolay bir iş olmadığını bilmekle birlikte bu araştırmamanın kendi çapına göre söz konusu alana bir katkı ve değer katacağı düşüncesiyle bu çalışmaya karar verilmiştir.

1. İbn Ebi'l-İsba' El-Mısırî

Tam adı; Ebû Muhammed Zekiyyüddîn 'Abdulazîm b. 'Abdilvâhid b. Zâfir b. 'Abdillâh İbn Muhammed el-Mısırî'dir (öl. 654/1256). Fakat o, daha çok İbn Ebi'l-İsba' künyesiyle meşhur olmuştur.² Hal tercümesini veren çoğu kaynak, onun, 585/1189 veya 589/1193 yılında Mısır'da dünyaya geldiğini kaydetmişlerdir.³ Fakat onun döneminde yaşayan İbnu's-Sâbûnî, (öl. 680/1282) onun hal tercümesini verirken, doğum tarihini bizzat kendisine sorduğunu zikretmiş ve onun, h. 595 yılında Muharrem Ayının başında (Kasım 1198) Mısır'da dünyaya geldiğini kendi eliyle yazdığını ifade etmiştir.⁴ el-Mısırî, el-Bağdâdî, el-Kayrevânî ve el-'Advânî nisbeleriyle anılan İbn Ebi'l-İsba'⁵, 23 Şevval h. 654 tarihinde (13 Kasım 1256) Mısır'da vefat etmiştir.⁶

¹ Muhammed Zağlûl Sellâm, *el-Edeb fi'l-'asri'l-Eyyûbî*, (İskenderiyye: Menşeeu'l-Ma'ârif, 1990), 541.

² Ebû Hâmid Cemâlüddîn Muhammed b. 'Alî İbnu's-Sâbûnî, *Tekmiletu İkmâli'l-İkmâl*, thk. Mustafâ Cevâd (Irak: Metbuâtul-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-İrâkî), 14; Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût - Türkî Mustafâ, 1. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000), 19/5; Muhammed b. Şâkir el-Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır), 2/363-364; Ebu'l-Mahâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbegî, *en-Nüccümü'z-zâhire fi mulûki Mısır vel-Kâhire*, (Kahire: el-Muessesetü'l-Misriyyetü'l-'Amme li't-Te'lîf ve't-Tercüme ve't-Tiba'â ve'n-Neşr,1963), 7/37; 'Abdürrahîm b. Ahmed el-'Abbâsî, *Me'âhidü't-tansîs alâ şevâhidü't-Talhîs*, thk. Muhammed Muhyüddîn 'Abdülhamîd, (Beyrut: 'Alemü'l-Kutub, 1948), 4/180; Şihâbüddîn İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâliki'l-emsâr*, thk. Kâmil Selmân el-Cabbûrî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 7/347; İsmail Durmuş, "İbn Ebi'l-İsba'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/467.

³ Tağrıberdî, *en-Nüccümü'z-zâhire*, 7/37; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr*, 7: 348; Muhammed Zağlûl Sellâm, *el-Edeb fi'l-'asri'l-Eyyûbî*, 541; Durmuş, "İbn Ebi'l-İsba'", *TDV*, 19/467.

⁴ İbnu's-Sâbûnî, *et-Tekmile*, 14; Durmuş, "İbn Ebi'l-İsba'", *TDV*, 19/467.

⁵ Hemmûd Hüseyin Yûnus, *en-Nakd 'inde İbn Ebi'l-İsba' el-Mısırî*, (Suriye: Vizâretü's-Sekâfe, 2010), 30-31; Durmuş, "İbn Ebi'l-İsba'", *TDV*, 19/467.

⁶ İbnu's-Sâbûnî, *et-Tekmile*, 14; Safedî, *el-Vâfi*, 19/5; Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır), 2/364; Abdürrahmân Celâlüddîn es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdare fi târih Mısır vel-Kâhire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, 1967), 1/567; 'Abdürrahîm el-'Abbâsî, *Me'âhidü't-tansîs*, 4/180; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr*, 7/348; Muhammed Zağlûl Sellâm, *el-Edeb fi'l-'asri'l-Eyyûbî*, 541; Durmuş, "İbn Ebi'l-İsba'", *TDV*,

1.1. Hayatı ve İlmî Kişiliği

İbn Ebi'l-İsba', hayatının önemli kısmını Mısır'da geçirmiştir. Yaşadığı asırda Mısır, zor bir dönemde geçiyordu. Nitekim onun zamanında Mısır, haçlıların ve bazı Mısırlı yöneticilerinin hedefi olmuş, siyasi istikrarsızlık ülkenin geneline yayılmış, fitne ve savaşlar çoğalmıştı. Fakat İbn Ebi'l-İsba', ülkede yaşanan bütün bu olumsuz durumlardan uzak kalmayı tercih etmiş, bu dönemde cereyan eden hiçbir siyasi çekişmeye taraf olmamış ve ülkede meydana gelen savaşlara da katılmamıştır. O, bu süreçte hiç bir sultanın yanında yer almadığı gibi devlet işlerinde de her hangi bir görev üstlenmemiştir. İlimle uğraşmayı ve eser telif etmeyi her şeye tercih etmiştir.⁷

Şam ve Irak'a birçok seyahat düzenleyen İbn Ebi'l-İsba', dönemin yöneticileriyle bir araya gelmiş, onlarla samimi ilişkiler kurmuş ve onlar hakkında methiyeler yazmıştır.⁸ Şam bölgesinde yer alan şehir ve kasabalar arasında da çok yolculuklar düzenlemiş ve bir süre oralarda kalmıştır. O, Bağdat'ta da bir müddet ikamet etmiştir. Bu nedenle el-Bağdâdî nisbesiyle de anılmıştır.⁹

Dönemin seçkin âlimlerinden ilim öğrenen İbn Ebi'l-İsba', şiir, edebiyat, lügat, nahiv ve tefsir ilimlerinde yüksek bir seviyeye gelmiştir. Zekiyyüddîn Muhammed b. 'Abdulazîm el-Münzirî (öl. 656/1258) ile kadı, fakih ve meşhur bir şair olan Senaulmülk (öl. 608/1212) gibi dönemin seçkin muhaddis ve fakihleriyle bir araya gelmiş, onlardan hadis, fıkıh, dil ve edebiyata dair dersler almıştır. Sirâc el-Verrâk (öl. 615/1292), Affüddîn et-Tilmisânî (öl. 690/1291) ve Ebu'l-Hüseyn el-Cezzâr (öl. 672/1273) gibi Mısırlı bir grup şairle de bir araya gelen İbn Ebi'l-İsba', şiir ve edebiyatla ilgili bilgi ve tecrübelerinden istifade etmiştir.¹⁰

İbn Ebi'l-İsba''ı konu eden pek çok âlim, onun şiir sanatında meşhur bir şair, edebiyat alanında imam olduğunu vurgulamış, tefsir ve fıkıh ilimlerinde de derin bir âlim olduğunu kaydetmişlerdir.¹¹ Şiir, belagat, edebiyat, tenkit, bedî', tefsir gibi birçok ilim dalında yazmış olduğu değerli eserleri de onun geniş kültürlü bir edip ve çok yönlü bir âlim olduğunu göstermektedir.¹²

İbn Ebi'l-İsba''ın yaşadığı dönemde şair ve edipler, bedî' ilmine aşırı derecede ilgi gösteriyor, sözleri güzelleştiren sanatlara çok önem veriyor ve anlamlardan ziyade lafızlara ehemmiyet veriyorlardı. Yaşadığı asrın edebi eğiliminden ciddi bir şekilde etkilenen İbn Ebi'l-İsba', bedî' ilmi ile *Kur'ân* ilimlerine dair değerli eserler ortaya koymuştur. Aruz ve kafiye ilmiyle ilgili *el-Kâfiye fi 'ilmi'l-kâfiye* adlı eseri kaleme almıştır. Şiir ve nesir sanatları ile *i'cazu'l-Kur'ân'a* dair *Tahrîru't-Tahbîr* adlı eserini telif etmiş ve bedî' ilmiyle ilgili ise *Bedî'u'l-Kur'ân*

19/467.

⁷ Bk., Muhammed Şeref Hıfînî, "Mukaddime", *Tahrîru't-Tahbîr fi sma'ati's-şiir ve'n-nasr ve beyân i'câzi'l-Kur'ân*. mlf. Ebû Muhammed Zekiyyüddîn 'Abdulazîm b. 'Abdilvâhid b. Zâfir b. 'Abdillâh İbn Muhammed İbn Ebi'l-İsba'el-Mısri (Mısır: Lecne İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1963), 4-5; Hıfînî, "Mukaddime", *Bedî'u'l-Kur'ân*, mlf. İbn Ebi'l-İsba'el-Mısri (Mısır: Nahdat Mısır li't-tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2008), 57-59; Durmuş, "İbn Ebi'l-İsba'", *TDV*, 19/467.

⁸ Muhammed Zağlûl Sellâm, *el-Edeb fi'l-'asri'l-Eyyûbî*, 541; Hemmûd, *en-Nakd 'inde İbn Ebi'l-İsba' el-Mısri*, 32-33; Durmuş, "İbn Ebi'l-İsba'", *TDV*, 19/467.

⁹ Hemmûd, *en-Nakd 'inde İbn Ebi'l-İsba' el-Mısri*, 32-33.

¹⁰ Muhammed Zağlûl Sellâm, *el-Edeb fi'l-'asri'l-Eyyûbî*, 541; Durmuş, "İbn Ebi'l-İsba'", *TDV*, 19/467.

¹¹ Muhammed Zağlûl Sellâm, *el-Edeb fi'l-'asri'l-Eyyûbî*, 541; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1989), 3/574; Hıfînî, "Mukaddime". *Bedî'u'l-Kur'ân*, 66; Durmuş, "İbn Ebi'l-İsba'", *TDV*, 19/467.

¹² Hemmûd Hüseyin, *en-Nakd 'inde İbn Ebi'l-İsba' el-Mısri*, 41.

isimli kitabını yazmıştır.¹³ Yaşadığı dönemin âlimlerini etkileyen ve onları fıkah, hadis ve *Kur'ân* ilimlerine iten dini eğilime de cevap veren İbn Ebi'l-İsba', dinî ve fikhî esaslara dair *el-Kevâkibud-durriye fi nazmi kavâidi'd-diniyye*¹⁴, i'cazu'l-Kur'ân'la ilgili *el-Burhân fi i'câzi'l-Kur'ân*¹⁵, tefsir ile belagat ilmine dair *el-Havâtiru's-savânih fi esrâri'l-fevâtiḥ*, tefsir ile astronomi bilgileriyle ilgili *el-Kâfile fi te'vîli tilke 'aşere kâmile*, isimli eserleri kaleme almıştır.¹⁶

1.2. Edebi Yönü

1.2.1. Âlimlerin Onun Edebi Yönüyle İlgili Sözlere

İbn Ebi'l-İsba''ın biyografisini veren hemen hemen bütün kaynaklar, onun büyük bir edip ve meşhur bir şair olduğunu kaydetmişlerdir.¹⁷ Onun döneminde yaşayan ve ondan icazet alan İbnu's-Sâbûnî, İbn Ebi'l-İsba''ın yetenekli ve meşhur bir şair olduğunu zikretmiş ve edebiyata dair faydalı eserleri bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁸ Safedî (öl. 764/1363) ile İbn Şâkir el-Kütübî (öl. 764/1363), onun şiir sanatında meşhur bir şair, edebiyat alanında önde gelen bir imam olduğunu belirtmiş ve bu alana dair güzel eserleri bulunduğunu ifade etmişlerdir.¹⁹ İbn Tağrıberdî (öl. 874/1470) ile Süyûtî (öl. 911/1505), onun şiir uzmanlarından biri olduğunu ifade etmiş, edebiyata dair faydalı eserleri mevcut olduğunu beyan etmişlerdir.²⁰ Abdürrahîm el-'Abbâsî (öl. 963/1556) onun şiirde meşhur bir şair, edebiyat alanında imam ve edebiyatla ilgili faydalı eserlere sahip olan bir âlim olduğunu kaydetmiştir.²¹ İskenderiye Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi hocalarından Muhammed Zağlûl Sellâm ise dönemin seçkin âlimlerinden ilim öğrenen İbn Ebi'l-İsba''ın dil ve edebiyat alanında yüksek bir seviyede bir âlim, şiirleri arı olan meşhur bir şair, edebiyat alanında önde gelen bir imam olduğunu ifade etmiştir.²²

1.2.2. Edebi Tenkitçiliği

İbn Ebi'l-İsba', kendisinden önce geçen birçok âlim, edip, şair ve belâğden istifade etmiş ve eserlerinde onlardan nakiller yapmıştır. Onlardan yapmış olduğu bu nakillerden uygun gördüklerini onaylamış, uygun görmediklerini de eleştirmiştir. İbn Ebi'l-İsba', pek çok edip, müfessir, nahiv ve belagat âlimlerine itiraz etmiş ve onlara eleştiriler yöneltmiştir. Onun eleştirileri bunlarla kalmayıp şairleri de kapsamıştır. Onun, *Tahrîru't-Tahbîr* adlı eserinde "Hüsnü'l-ittibâ'" babında, kendi şiiriyle şair İbnü'r-Rûmî'nin, (öl. 283/896) şiiri arasında yapmış

¹³ Bk. İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musanifin*, (Beirut: Dâru İhyâi'l-Turâsi'l-'Arabî, 1951), 1/585; Hıfî, "Mukaddime". *Tahrîru't-Tahbîr*, 50-52; Hıfî, "Mukaddime", *Bedî'u'l-Kur'ân*, 66.

¹⁴ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1, Baskı (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2/172.

¹⁵ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/172; Hayrüdîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 7. Baskı (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 4/30; Âdil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirin min sadri'l-İslâm hetta'l-'asri'l-hâdir*, 1. Baskı (Lübnan: Muessesetu Nüveyhid es-Sekâfiyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1983), 1/290.

¹⁶ Bk. Hıfî, "Mukaddime", *Tahrîru't-Tahbîr*, 50-52; Hıfî, "Mukaddime", *Bedî'u'l-Kur'ân*, 66.

¹⁷ Bk. Ebü'l-'Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. 'Alî b. 'Abdilkâdir el-Makrizî, *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ, 1. Baskı (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/491; İbnu's-Sâbûnî, *et-Tekmile*, 13-14; Muhammed Zağlû Sellâm, *el-Edeb fi'l-'asri'l-Eyyûbî*, 541-545; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 19/5; Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 2/363-364; Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 7/37; 'Abdürrahîm el-'Abbâsî, *Me'âhidü't-tansîs*, 4/180; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr*, 7/347-348.

¹⁸ İbnu's-Sâbûnî, *et-Tekmile*, 13.

¹⁹ Safedî, *el-Vâfi*, 19: 5; Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 2/364; a.mlf., *'Uyûnu't-Tevâriḥ*, thk. Faysal es-Sâmur - Nebîle 'Abdulmun'im el-Vedîd, (Irak: Dâru'r-Reşid li'n-Neşr, 1980), 20/95.

²⁰ Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 7/37; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdare*, 1/567.

²¹ Abdürrahîm el-'Abbâsî, *Me'âhidü't-tansîs*, 4/180.

²² Muhammed Zağlûl Sellâm, *el-Edeb fi'l-'asri'l-Eyyûbî*, 541.

olduğu karşılaştırma bunun en bariz örneğidir. Nitekim Ebi'l-İsba', söz konusu eserinde İbnü'r-Rûmî'ye ait basit bahrinden olan:

سَدَّ السَّدَادُ فَمِيَ عَمَّا يَرِيْبِكُمْ لَكِنَّ فَمَّ الْحَالِ مَنِّي عَيْرٌ مَسْدُودٍ

“Doğruluk, sizi zora düşürecek ağzımı kapatmıştır. Fakat benim hal dilim kapanmamıştır”

beytiyle kendisinin bu beyte tabi olarak nazmetmiş olduğu kâmil bahrinden olan:

هَبْنِي سَكْتُ أَمَا لِسَانُ ضَرُورَتِي أَهَجَى لِكُلِّ مُفَصِّرٍ عَنِّ مَنْطِقِي

“Benim sustuğumu san fakat hacet dilim, sözümü ihmal eden herkesi daha fazla hiciv eder”

beytini karşılaştırmıştır.²³

İbn Ebi'l-İsba', bu iki şiiri birbiriyle karşılaştırırken edebi tenkide dair çok önemli değerlendirmeler yapmış, İbnü'r-Rûmî'nin söz konusu beytinde lafızları güzelleştiren toplam on dört edebi sanatın yer aldığını zikretmiş ve onları şöyle sıralamıştır: Tefsîr, istidrâk, isti'âre, tasdir, temsîl, müsâvât, itilâf, irdâf, itâb, fahr, iftinân, ta'lîk, idmâc, ta'attuf ve tehzîb.²⁴

İbn Ebi'l-İsba', İbnü'r-Rûmî'nin bu beytine karşı, kendisinin nazmetmiş olduğu söz konusu beytinde ise lafızları güzelleştiren toplam on yedi edebi sanatın yer aldığını ifade etmiş ve onları şu şekilde sıralamıştır: Mutâbaka, isti'âre, mübâлага, tekmîl, tefsîr, temkîn, müsâvât, itilâf, îcâz, îdâh, hüsnü'l-beyân, tehzîb, hüsnü'l-ittibâ, ibdâ', el- mezhebü'l- kelâmî, insicâm, terşîh ve temkîn. İbn Ebi'l-İsba', şiirinde yer alan bu edebi sanatları serdettikten sonra söz konusu şiirinin üç edebi sanatla İbnü'r-Rûmî'nin mezkûr şiirini geçtiğini ifade etmiş ve bu nedenle nazmetmiş olduğu söz konusu beytinin onun beytinden daha üstün olduğunu beyan etmiştir.²⁵

İbn Ebi'l-İsba''ın, söz konusu iki şiirle ilgili yaptığı tahlil ve analizlerine bakıldığında onun bu şiirlerle ilgili geniş bir inceleme ve uzun bir değerlendirme yaptığı görülmektedir. Fakat onun bu değerlendirme esnasında söz konusu şiirlerle ilgili yaptığı edebi tenkidinde Arap şiir tenkidinin genel esaslarından daha çok, döneminde şiirlerde rağbet gören ve revaçta olan bedî sanatlarına dayandığı ve onlara vurgu yaptığı görülmektedir. Dolayısıyla onun bu iki şiirde yer alan unsurlarla ilgili yaptığı tenkit ve değerlendirmelerinin çıkış noktasının bedî ilminin edebi sanatları olduğu müşahede edilmektedir. Oysa şiirler arasında yapılacak karşılaştırma ve muvazenelerde ve anlarla ilgili ortaya konulacak tenkit ve değerlendirmelerde böyle sınırlı bazı esaslarla iktifa etmek yerine, onlarla birlikte münekkitler nezdinde kabul gören şiirlerin lafız ve anlamları, vezin ve kafiye ve gramer kaidelerine uygunluğu gibi genel ölçüt ve esaslara riayet etmek daha doğru olacaktır.

İbn Ebi'l-İsba', şairleri tenkit ettiği gibi belagat âlimlerini de tenkit etmiş ve onların görüşlerine eleştiriler yöneltmiştir. Kudâme b. Ca'fer, (öl. 337/948) İbn Sinân el-Hafâcî, (öl. 446/1073) Zemahşerî (öl. 538/1144), Fahreddîn er-Râzî, (öl. 606/1210) Âmidî (öl. 631/1233) ve Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, (öl. 637/1239) onun tenkitlerine hedef olan âlimlerden bazılarıdır.²⁶ Örneğin İbn Ebi'l-İsba', Tahrîru't-tahbîr'de “İtilâfu'l-lafzi ma'a'l-ma'nâ” konusunu ele alırken, Kudâme b. Ca'fer'in, bu konuyu müstakil olarak zikrettiğini fakat onu izah etmediğini

²³ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 483.

²⁴ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 483-486.

²⁵ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr*, 483-486.

²⁶ Bk. İbn Ebi'l-İsba', *Bedî'u'l-Kur'ân*, 196-197, 331-333; a.mlf., *Tahrîru't-Tahbîr*, 111, 194, 369-370, 396-397.

belirtmiştir. Âmidî'nin ise bu konuyu uzun uzadıya şerh ettiğini ifade etmiş fakat onun sözleri bu konuyu tam izah etmede yetersiz kaldığını beyan etmiştir.²⁷

Onun tenkit ettiği âlimlerden biri de Âmidî'dir. Nitekim İbn Ebi'l-İsba', Ebî Temmâm'ın (öl. 231/846) tavîl bahrinden olan:

مَهَا الْوَحْشُ إِلَّا أَنْ هَاتَا أَوَانِسُ قَنَا الْحَطِّ إِلَّا أَنْ تَلَّكَ ذَوَابِلُ

“ (O kadınlar) vahşi ineklere benziyorlar ancak onlar (kadınlar) uysal, cana yakın ve sevimlidirler. Onlar Hatt (Bahreyn'de bulunan bir yerin adı) mızraklarına benziyorlar fakat bunlar (mızraklar) kurumuşlardır.”

şiiirini geniş bir şekilde ele alıp tahlil ettikten sonra Âmidî'nin, mızrakların yumuşak olduklarından dolayı ذَوَابِلُ ile isimlendirildiklerini zikretmiş ve Ebî Temmâm'ın, bu şiiirinde kadınlarda endam esnekliği yok saydığı için hata yaptığını iddia etmiştir. İbn Ebi'l-İsba', onun bu iddiasına yer verdikten sonra Araplar'ın, ذَابِلُ sözcüğünü suyu kurumuş anlamında olan bir kelime olarak kullandıklarını ifade etmiş ve bu nedenle Âmidî'nin söz konusu iddiasında hatalı olduğunu belirtmiş ve sebeple onu tenkit etmiştir. Bunun ardından da Ebî Temmâm'ın Arap dili ve edebiyatında Âmidî'den daha üstün ve derin bir âlim olduğunu belirtmiş ve bunun herkes tarafından bilinen bir gerçek olduğunu ifade etmiştir.²⁸ Ancak İbn Ebi'l-İsba', burada neye dayanarak ve hangi ölçülerle Ebî Temmâm'ın, Arap dili ve edebiyatında Âmidî'den daha üstün ve derin bir âlim olduğunu belirtmemiş ve buna dair her hangi bir delil de zikretmemiştir.

Onun tenkit ettiği âlimlerden biri de Hafâcî'dir. Nitekim İbn Ebi'l-İsba', İmruülkays'ın (öl. 540?) tavîl bahrinden olan:

وَصِرْنَا إِلَى الْحَسَنِ وَرَقَى كَلَامُنَا وَرَضْتُ فَدَلَّتْ صَعْبَةً أَيْ إِذْ لَالٍ

“Onunla olan durumumuz iyiye dönuştü ve aramızdaki sözler yumuşadı ve ben (aramızda var olan) zorluğu yendikten sonra o da boyun eğdi”

şiiirini ele alıp tahlil ederken Ebî Hişâm'ın, onun bu şiiirinin haşv yani gereksiz ve anlamsız olan “صَعْبَةً” kelimesini içerdiği için kusurlu bir şiiir olduğu söylediği belirtmiş ve Hafâcî'nin ise Ebî Hişâm'ın söz konusu şiiirle ilgili yaptığı bu eleştirisinin yerinde olmadığını iddia ettiğini ve onu en kötü sözlerle sövdüğünü nakletmiştir. el-Hafâcî'yi sert bir şekilde eleştiren İbn Ebi'l-İsba', Ebî Hişâm'ın söz konusu şiiirle ilgili yaptığı bu tenkidinin yerinde ve doğru olduğunu ifade etmiş ve bunu güçlü delillerle ispat etmeye çalışmıştır.²⁹

İbn Ebi'l-İsba'ın kimi zaman kendi şiiirlerini de tenkit ettiği olmuştur. Örneğin o, *Tahrîru't-Tahbîr*'de “Hüsnü'l-beyân” konusunu ele alıp şerh ve tahlil ederken, konuyla alakalı olan Ebü'l-Atâhiye'nin (öl. 210/825):

يَضْطَرُّ الْخَوْفُ وَالرَّجَاءُ إِذَا حَرَّكَ مُوسَى الْقَضِيبَ أَوْ فَكَّرَ

²⁷ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 194.

²⁸ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 369-370.

²⁹ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 396-397.

“Musa (halife) elindeki kamçıyı salladığında veya başını eğip düşündüğünde insanların kalplerine korku ve ümit sarar”

şiiriyle kendisinin nazmetmiş olduğu:

بِكَمِّيهِ نَفْعُ الْعَالَمِينَ وَضُرُّهُمْ فَتُعْمَى لِيذَى حُسْنَى وَتُؤَسَى لِحَرَمِ

“İnsanların çıkar ve zararı onun (halifenin) eliyledir. İyilik sahibine mutluluk, mutsuzluk ise kötülük yapana olsun.”

şiiri birbiriyle mukayese etmiştir. Bu iki şiir arasında yapmış olduğu mukayese ve değerlendirme sonucunda Ebü'l-'Atâhiye ait olan bu şiirin, şairin meramını daha güzel ifadelerle beyan ettiğini kaydetmiş ve kendisine ait olan söz konusu şiirin ise konuya dair orta seviyeli bir şahit olduğunu belirtmiştir.³⁰

1.2.3. Şairliği

İbn Ebi'l-İsba''ın hal tercümesini veren hemen hemen bütün kaynaklar, onun şairliğine vurgu yapmış ve onun meşhur bir şair olduğunu kaydetmişlerdir.³¹ Övgü, hiciv, içki, aşk ve züht başta olmak üzere şiirin bütün dallarında şiir söyleyen İbn Ebi'l-İsba''ın nazmetmiş olduğu şiirlerinden sadece bir kısmı gönümüze ulaşmıştır. Gönümüze ulaşan bu şiirlerinden bir bölümü eserlerinde, bir bölümü de edebiyat ve tabakat kitaplarında parçalar halinde yer almıştır.³²

İbn Ebi'l-İsba''ın şiirlerini iki gruba ayırmak mümkündür. Birinci kısmı, methiyelerinde, çeşitli münasebetlerde, şairlerle olan söyleyişlerinde, ağıt, vasıf ve hiciv gibi klasik şiirlerin işlendiği konularda söylemiş olduğu şiirlerdir. İkinci kısmı ise Hz. Peygamber (a.s), dört halife ve ehl-i beyt hakkında nazmetmiş olduğu kasidelerdir. Bu tür şiirlerini *Sihâhu'l-medâ'ih* olarak adlandırdığı divanında toplamıştır. İbn Ebi'l-İsba', el-Melikü'l-Muzaffer başta olmak üzere dönemin yöneticileri hakkında da çeşitli methiyeler düzenlemiş ve kasideler yazmıştır.³³ Şiirlerini okuyan kişi, onun şiirlerinde estetik ve güzelliğine önem veren, fikir ve düşüncelerini hayal ile buluşturan, doğa ve tabiat tasvirleriyle öne çıkan, kalbi ile gözlerinin hayat ve sanatın güzellikleriyle dolmuş olan bir şair olduğunu görecektir. Hayattan iktisap etmiş olduğu bu manevi güzellikleri, şiirlerinde seçmiş olduğu güzel lafızlarla örmeye çalışmıştır. Şiirlerinde açık ve anlaşılır sözleri seçmiş, harika ve muhteşem renkleri tercih etmiş olan İbn Ebi'l-İsba', şiirlerini bedî' ilminin edebi sanatlarıyla donatmıştır.³⁴

İbn Ebi'l-İsba', şiir söylemek ve onu tenkit etmekle yetinmemiştir. Bununla birlikte şiir söylemek isteyen şairlere bazı tavsiyelerde bulunmuş, şiir nazmetmenin yol ve yöntemlerini belirtmiş ve güzel şiirler için belli ölçüt ve standartlar koymuştur. Nitekim o, şiir söylemek isteyen şaire, nazmetmek istediği şiirlerin lafızlarından önce anlamlarını, beyitlerinden önce

³⁰ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 491-492.

³¹ Bk. Makrizî, *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*, 1/491; İbnü's-Sâbüni, *et-Tekmile*, 13-14; Muhammed Zağlûl Sellâm, *el-Edeb fi'l-'asri'l-Eyyûbi*, 541-545; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 19/5; Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 2/363-364; Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 7/37; 'Abdürrahîm el-'Abbâsî, *Me'âhidü't-tansîs*, 4/180; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, 7/347-348.

³² Muhammed Zağlûl Sellâm, *el-Edeb fi'l-'asri'l-Eyyûbi*, 541-545; Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 3/574; Durmuş, “İbn Ebi'l-İsba'”, *TDV*, 19/467.

³³ Muhammed Zağlûl Sellâm, *el-Edeb fi'l-'asri'l-Eyyûbi*, 541-545; Hıfî, “Mukaddime”, *Tahrîru't-Tahbîr*, 31; Hıfî, “Mukaddime”, *Bedî'u'l-Kur'ân*, 82; Durmuş, “İbn Ebi'l-İsba'”, *TDV*, 19/467.

³⁴ Hıfî, “Mukaddime”, *Tahrîru't-Tahbîr*, 27; Hıfî, “Mukaddime”, *Bedî'u'l-Kur'ân*, 78.

kafiyelerini tespit etmesini tavsiye etmiştir. Şairden, kendi düşüncesini belli bir vezin veya kafiyeye zorlamamasını istemiş, kötü, zor, kerih ve çirkin sözlerin yerine iyi, kolay, tatlı ve güzel sözleri tercih etmesini talep etmiştir. Bıkma ve usanma esnasında şiirin söylenmemesi, kızgınlık durumunda kelamın oluşturulmamasını tavsiye etmiştir. Nitekim ona göre bu durumlarda nazmedilen çok sözler az görülür, iyi lafızlar da kötü olur. Fikir ve düşünceler, su kaynaklarına benzerler, yumuşak muameleyle toplanır, zorlamayla göçüp giderler. İbn Ebi'l-İsba', fikir ve düşüncelerin sonuçları, bir şimşek parıltısı ve göz kırpması gibi kısa sürdüklerinden ötürü şairden, aklına gelen manaları yazmasını, fikrinde zuhur eden faydaları kaydetmesini talep etmiştir.³⁵

İbn Ebi'l-İsba''ın eserlerini tahkik eden Hıfî, onu yaşadığı dönemin öncü şairlerinden biri saymakla birlikte şiirlerinin akıcılıktan yoksun olduğunu zikretmiş ve onun, şiirlerinde edebi zevkten daha çok bedî' ilminin edebi sanatlarına dayandığını belirtmiş ve bu sebeple onun büyük şairlerin seviyesine ulaşmadığını söylemiştir.³⁶

Tasvir, övgü, hiciv, aşk ve züht başta olmak üzere şiirin bütün dallarında şiir nazmetmiş olan İbn Ebi'l-İsba', siyah bir atı, tavîl bahrinden olan şu beyitleriyle tasvir etmiştir³⁷:

وَأَدَّاهُمْ جَارَى الشَّمْسِ فِي مِثْلِ لَوْنِهِ مِنْ الْمَغْرِبِ الْأَقْصَى إِلَى جَانِبِ الشَّرْقِ
فَوَائِي إِلَيْهِ قَبْلَهَا مُتَمَهَّلًا فَأَعْطَاهُ مِنْ أَنْوَارِهِ فَصَبَّ السَّبْقِ

“O siyah at, teninin benzerinde uzak batıdan doğu tarafına kadar güneşle yarıştı.

(At), yavaş gittiği halde ondan (güneşten) önce doğu tarafına ulaştı ve doğu, kendi parıltılarından olan yarış bayrağını ona takdim etti”

İbn Ebi'l-İsba''ın tavîl bahrinden olan şu beyitleri ise aşka dair nazmetmiş olduğu şiirlerinden bazılarıdır³⁸:

تَصَدَّقْ بِوَصْلِ إِنْ دَمَعِي سَائِلٌ وَرَوْدُ فَوْءَادِي نَظْرَةٌ فَهُوَ رَاحِلٌ
فَخَدُّكَ مَوْجُودٌ بِهِ الرِّبُّ وَالغَيْىَ وَ حُسْنُكَ مَعْدُومٌ لَدَيْهِ مُمَائِلٌ
أَيَا قَمْرًا مِنْ حُسْنٍ وَحَتَّتِهِ لَنَا وَ ظِلٌّ عِذَارِيهِ ، الضَّحَى وَالْأَصَائِلُ
تَنَقَّلْتُ مِنْ طَرْفِ لِقَلْبٍ مَعَ التَّدَى وَ هَاتِيكَ لِبَدْرِ التَّمَامِ مَنَازِلُ

Şair maşukuna hitaben:

“Vuslat ile ihsanda bulun, benim gözyaşım akıyor. Gönlüme bir nazar bağışla zira o, yolcudur.

Yanağında iyilik ve zenginlik vardır ve sende olan güzelliğin benzeri yoktur.

³⁵ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 412-413.

³⁶ Hıfî, “Mukaddime”, *Tahrîru't-Tahbîr*, 35; Hıfî, “Mukaddime”, *Bedî'u'l-Kur'ân*, 86; Hemmûd, *en-Nakd 'inde İbn Ebi'l-İsba' el-Mısrî*, 37.

³⁷ Abdürrahîm el-'Abbâsî, *Me'âhidü't-tansîs*, 4/181; Hıfî, “Mukaddime”, *Tahrîru't-Tahbîr*, 28; Hıfî, “Mukaddime”, *Bedî'u'l-Kur'ân*, 79.

³⁸ Kutubî, ‘*Uyûnü't-tavârih*, 20/96-97; a.mlf., *Fevâtu'l-vefeyât*, 2/363; Hıfî, “Mukaddime”, *Tahrîru't-Tahbîr*, 29; Hıfî, “Mukaddime”, *Bedî'u'l-Kur'ân*, 80.

Ey ay! Onun (maşukun) yanağındaki güzelliğinden ve yüzünün her iki tarafında ilk çıkan sakalının gölgesinden, kuşluk ve akşam vakitleri, ıslak olan göze ters dönmüştür ve bunlar, dolunayın menzilleridir.”

Şair, yaşadığı dönemin yöneticilerinden Melikü'l-Eşref'i (öl. 635/1237) tavîl bahrinden olan şu beyitlerle övmüştür³⁹:

فَصَحَّتِ الْحَيَا وَ الْبَحْرُ جُوداً فَقَدْ بَكَى أَلْ حَيَا مِنْ حَيَاءِ مِنْكَ وَ التَّطَمَّ الْبَحْرُ
عُيُونٌ مَعَانِيهَا صِحَاحٌ وَ أَعْيُنُ أَلْ مَلَا حِ مَرَا ضٌ ، فِي لَوَاحِظِهَا كَسْرٌ
هِيَ السَّحْرُ فَأَعْجَبَ لَامِرِيَّ جَاءَ يَبْتَغِي عَوَاطِفَ مِنْ مُوسَى وَ صُنْعُهُ السَّحْرُ

“Yağmur ile deniz bir mertliği açığa vurdu, sende olan hayâdan yağmur ağıladı ve deniz dalgalandı. Doğru gören gözler vardır. Denizcilerin gözleri ise sorunludur, bakışlarında kırılma bulunmaktadır. O, (duyguları) sihir gibidir, Musa’dan şefkat dileyen kişiye hayret et, onun işi sihir gibidir.”

İbn Ebi'l-İsba', züht ve tasavvufa dair hafif bahrinden olan şu şiirleri söylemiştir⁴⁰:

مَنْ يَذُمُّ الدُّنْيَا بِظُلْمٍ فَإِنِّي بِطَرِيقِ الْإِنصَافِ أَنِّي عَلَيْهَا
وَ عَظَمْنَا بِكُلِّ شَيْءٍ لَوْ أَنَا حِينَ جَادَتْ بِالْوَعْظِ مِنْ مُصْطَفَيْهَا
نَصَحْتَنَا فَلَمْ نَرِ النَّصِاحَ نُصْحًا حِينَ أَبَدَتْ لِأَهْلِهَا مَا لَدَيْهَا
أَعْلَمْنَا أَنَّ الْمَالَ يَقِينَا لِبَلْبَى حِينَ جَدَّدَتْ عَصْرِيهَا

“Kim haksızlıkla dünyayı kötülse şüphesiz ben onu (dünyayı) insaf yoluyla överim.

Dünya, sahip olduğu her şeyle bize öğüt vermiştir eğer biz o, bolca öğüt verdiğinde, onun seçkinlerinden olsaydık.

Dünya, bize öğüt vermiş fakat biz, onun yanında olanları kendi ehli için izhar ederken, öğütlerini öğüt olarak görmedik.

O, çağlarını yenilerken sonucun kesinlikle çürüme olduğunu bize bildirmiştir.”

O, Nabatlı bir Yahudi'yi ise tavîl bahrinden olan şu beyitlerle hiciv etmiştir⁴¹:

رَأَيْتُ أَبَا الْحَيْرِ الْيَهُودِيَّ مُمَسِكَاً بِقَارُورَةِ كَالْوَرَسِ رَاقٍ حَلِيبِهَا
وَ قَدْ رَشَّ مِنْهَا فَوْقَ صَفْحَةٍ وَجْهِهِ وَقَالَ لَقَدْ أَحْيَا فُوَادِي طَبِيبِهَا
فَقُلْتُ لَهُ مَا هَذِهِ قَالَ بَوْلَةٌ لِأَسْوَدَ يَشْفِي الدَّاءَ مِنِّي فَضِيْبِهَا

“Ebü'l-Hayr adındaki Yahudi'yi, elinde sütü taşımış kırmızı boyanın bitkisine benzer bir bardak bulunurken gördüm.

O, bardağın içindekinden yüzüne serpmiş ve onun kokusu günlümü ihya etti demiştir.

³⁹ Abdürrahîm el-'Abbâsî, *Me'âhidü't-tansîs*, 4/180; Hıfînî, “Mukaddime”, *Tahrîru't-Tahbîr*, 31; Hıfînî, “Mukaddime”, *Bedî'u'l-Kur'ân*, 81-82.

⁴⁰ Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 2/364; Hıfînî, “Mukaddime”, *Tahrîru't-Tahbîr*, 32; Hıfînî, “Mukaddime”, *Bedî'u'l-Kur'ân*, 83.

⁴¹ Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 2/364; İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 384; Hıfînî, “Mukaddime”, *Bedî'u'l-Kur'ân*, 85.

Ben ona, bunun ne olduğunu sordum o, bunun bir siyahinin idrardır dedi ve onun penisinin de kendisinde olan hastalığa şifa olduğunu ifade etti.”

1.3. Belağî Yönü

Belagat alanında derin bir âlim olan İbn Ebi'l-İsba', özellikle belagatın bir alt dalı olan bedî' ilminde meşhur olmuştur. Bu nedenle burada daha çok onun bedî' ilminde sahip olduğu kudret ve yere dikkat çekilecektir.

1.3.1. Bedî' İlmindeki Yeri

Bedî' ilminde önemli bir yere sahip olan İbn Ebi'l-İsba', kendisinden önce yaşayan belagat ilminin önde gelen âlimlerinden olan Câhiz, (öl. 255/869) İbnü'l-Mu'tez, (öl. 296/908) Kudâme b. Ca'fer, er-Rummânî, (öl. 384/994) Ebû Hilâl el-Askerî, (öl. 400/1009) İbn Reşik el-Kayrevânî, (öl. 456/1064) İbn Sinân el-Hafâcî, Abdülkâhir el-Cürçânî (öl. 471/1078) ve Fahreddîn er-Râzî'den (öl. 606/1210) ciddi bir şekilde etkilendiği gibi kendisinden sonra gelen birçok âlim, edip ve belîğ üzerinde büyük izler bırakmıştır. Kimi âlimler tarafından Mısır'ın tek edip ve belîği olarak kabul edilen İbn Ebi'l-İsba', bedî' ilmine dair önemli eserler ortaya koymuştur. Onun belagatı dair telif ettiği *Tahrîru't-Tahbîr*, *Bedî'u'l-Kur'ân* ve *el-Havâtiru's-savânih* değerli eserleri de onun bu ilimde derin bir âlim olduğunu göstermektedir.⁴² Nitekim İbn Ebi'l-İsba', bu eserlerinde yüzden fazla edebi sanat türüne yer vermiştir. Yer vermiş olduğu bu sanat türlerini, anlamlarına uygun bir şekilde tarif etmiş, kendisinden önce geçen âlimlerin tanımlarını ele alıp tartışmış, uzlaştırmaya mümkün olan görüşleri uzlaştırmaya çalışmış ve anlamlarına uygun olmayan tanımları değiştirmiştir. Aralarında benzerlik olan edebi sanatları birbirinden ayırmış ve bunun ardından da zikretmiş olduğu bu edebi sanat türleri, *Kur'ân* ve hadisten, şiir ve nesirden getirdiği örneklerle açıklamaya çalışmıştır.⁴³

Onun bedî' ilmine dair yazmış olduğu en hacimli eseri *Tahrîru't-Tahbîr* adlı kitabıdır. Müellif, bu kitabını üç bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde, asli sanatlar olarak nitelendirdiği ve on yedisi İbnü'l-Mu'tez'in, on üçü Kudâme b. Ca'fer'in tanımladığı toplam otuz edebi sanatı ele alıp incelemiştir. İkinci bölümde, bu iki âlimin zamanından müellifin dönemine kadar ortaya çıkan ve ferî sanatlar olarak adlandırdığı toplam atmış beş edebi sanatı ele almıştır. Eserin üçünü bölümünde ise müellifin kendi buluşu olan otuz sanattan bahsetmiştir. İbn Ebi'l-İsba''ın belagat ilmine dair çalışmaları, bedî' ilminin edebi sanatlarını bir araya getirmekle kalmamış, onları tenkit etmeye çalışmış ve âlimler tarafından bu sanatlara verilen adlardan beğenmediklerini veya ıstılahlarına muhalif gördüklerini değiştirmiştir. Örneğin müellif, Ecdâbî'nin, (öl. 470/1077) “tesbîğ” ile “teşrî” olarak adlandırdığı bedi sanatların isimlerini değiştirmiş, ilkinin “teşâbühü'l-etrâf”, ikincisini ise “tev'em” ile isimlendirmiştir.⁴⁴

İbn Ebi'l-İsba''ın, *Kur'ân*'da geçen bedî' sanat türlerini açıklamak amacıyla telif etmiş olduğu *Bedî'u'l-Kur'ân* adlı eseri de onun bedî' ilminde sahip olduğu yer ve kudretini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim onun, *Tahrîru't-Tahbîr* adlı kitabından ihtisar etmiş olduğu bu eserinde, yüz dokuz bedî' sanat türünü zikretmiş ve onları geniş bir şekilde ele alıp

⁴² Bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr*, 7/347-353; Hıfînî, “Mukaddime”, *Tahrîru't-Tahbîr*; Hıfînî, “Mukaddime”, *Bedî'u'l-Kur'ân*.

⁴³ Bk. İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*; a.mlf., *Bedî'u'l-Kur'ân*.

⁴⁴ Bk. Hıfînî, “Mukaddime”, *Tahrîru't-Tahbîr*; Hıfînî, “Mukaddime”, *Bedî'u'l-Kur'ân*; Durmuş, “İbn Ebi'l-İsba'”, TDV, 19/467.

incelemiştir.⁴⁵ İbn Ebi'l-İsba'ın, bu eserinin muhtelif yerlerinde, *Kur'ân-ı Kerîm*'in bir kaç lafzından birçok bedî' sanat türünü çıkarmış olması, onun bedî' ilminde derin bir âlim olduğunu göstermektedir.

Örneğin o,

لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ

“(Fakat Allah, olacak bir işi (mü'minlerin zaferini) gerçekleştirmek için böyle yaptı ki) ölen açık bir delille ölsün, yaşayan da açık bir delille yaşasın”⁴⁶

ayeti belagat yönünden ele alıp incelerken, onda yer alan ifadelerde îcâz, terşîh, irdâf, temsîl, mukârene, istidrâk, idmâc, îdâh, tehzîb, ta'lîl, tenkît, musâvât, hüsnü'n-nasak ve hüsnü'l-beyân olmak üzere on dört edebi sanatın mevcut olduğunu belirtmiştir.⁴⁷

Müellif, söz konusu eserinde bedî' ilminin edebi sanat türlerinden “İbda” sanatını ele alırken, on yedi lafızdan oluşan:

وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاؤُ اقْبَلِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَفُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ

“Ey yeryüzü! Yut suyunu. Ey gök! Tut suyunu” denildi. Su çekildi, iş bitirildi. Gemi de Cûdî'ye oturdu ve “Zalimler topluluğu, Allah'ın rahmetinden uzak olsun!” denildi.”⁴⁸

ayetinden yirmi bir edebi sanat türünü istinbat ettiğini kaydetmiş ve onları şöyle sıralamıştır: Münâsebet, mütâbaka, istiare, mecâz, işâret, irdâf, temsîl, ta'lîl, sıhhatu't-taksîm, ihtirâs, infisâl, müsâvât, hüsnü'n-nasak, itilâf, îcâz, teshîm, tehzîb, hüsnü'l-beyân, temkîn, insicâm ve ibdâ' sanatıdır.⁴⁹

İbn Ebi'l-İsba', kendisinden önce geçen âlimler tarafından keşfedilen bedî' ilminin sanat türlerini usûl ile furû' olarak adlandırmıştır. İbnü'l- Mu'tez ile Kudâme b. Ca'fer tarafından tanımlanan bedî' ilminin sanat türlerini usûl, onların zamanından müellifin dönemine kadar oluşan edebi sanat türlerini ise furû' olarak isimlendirmiştir. Müellif, önceki âlimlerin yöntemlerine göre kendisinin de otuz bedî' sanat türünü keşfettiğini ifade etmiş ve bunlarla iktifa etmesinin sebep ve hikmetini de keşfetmiş olduğu edebi sanatların sayısının usûl türlerinin sayısı ile aynı olmakla açıklamıştır.⁵⁰ İbn Ebi'l-İsba', bulmuş olduğu edebi sanat türlerinin ise şunlar olduğunu ifade etmiştir: Tahyîr, tedbîc, temzîc, istiksâ', bast, el-hicâ' fî ma'radi'l-medh, 'unvân, îdâh, teşkîk, ferâid, hîde ve intikâl, şemâte, tehekkün, tendîr, el-iscâl ba'de'l-müğâlata, ilğâz ve ta'miyye, tasarruf, nezâhet, teslîm, iftinân, murâca'at, selb ve îcâb, ibhâm, el-kavl bi'l-mûceb, hasru'l-cüz'î ve ilhâkuhu bi'l-küllî, mukârene, munâkada, infisâl, ibdâ' ve hüsnü'l-hâtîme'dir.⁵¹ Ancak İbn Ebi'l-İsba'ın eserlerini tahkik eden Hifnî, onun keşfetmiş olduğunu sandığı bu edebi sanatlardan on dört tanesinin kendisinden önce geçen

⁴⁵ Bk. Hifnî, “Mukaddime”, *Tahrîru't-Tahbîr*; Hifnî, “Mukaddime”, *Bedî'u'l-Kur'ân*; Durmuş, “İbn Ebi'l-İsba'”, *TDV*, 19/467.

⁴⁶ el-Enfâl, 8/42.

⁴⁷ İbn Ebi'l-İsba', *Bedî'u'l-Kur'ân*, 121.

⁴⁸ el-Hûd, 11/ 44.

⁴⁹ İbn Ebi'l-İsba', *Bedî'u'l-Kur'ân*, 340-343.

⁵⁰ Hifnî, “Mukaddime”, *Tahrîru't-Tahbîr*, 56; Mustafa Aydın, “İbn Ebi'l-İsbâ' ve bedî' ilmindeki yeri”, *İstanbul Üniversitesi Yayınevi Darulfunun İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2018), 309-341.

⁵¹ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 94-95.

âlimler tarafından bulunduğunu belirtmiş ve bu sanatlardan sadece on altısının kendisine ait olduğunu ifade etmiştir.⁵²

1.3.2. Edebi Sanatlarla Kur'ân İ'câzını İspat Etmesi

İbn Ebi'l-İsba''ın i'câzu'l-Kur'ân'a dair görüş ve yaklaşımıyla ilgili bilgi vermeden önce i'câzu'l-Kur'ân meselesiyle ilgili kısa bir bilgi verilecektir. İ'câzu'l-Kur'ân meselesi müelliften önce birçok âlim tarafından ele alınmıştır. Fakat bu meseleyle ilgili yapılan çalışmalar, ilk başta daha çok Hz. Peygamber'in (a.s) nübüvvetini ispat etmek amacıyla yapılmış ve ona dair bilgiler kelimeler, dilciler ve müfessirlerin eserlerinde dağınık bir şekilde yer almıştır.⁵³

İ'câzu'l-Kur'ân ekseninde yapılan ilk sistemli çalışmalar, Câhiz başta olmak üzere mutezile ekolünün bilginleri tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu ekole mensup âlimler, İslâm inancına ve Kur'ân'a yönelik ortaya atılan batıl düşünce ve iddiaları çürütmek ve Hz. Peygamber'in (a.s) nübüvvetini ve Kur'ân başta olmak üzere onun mucizelerini ispat etmek amacıyla Kur'ân'ın i'câzıyla ilgili büyük çabalar sarf etmiş ve bu konuya önemli katkılar sağlamışlardır. Nitekim bu ekolün önlü bilginlerinden olan Câhiz, insanların Kur'ân'ın benzeri bir kitabı getirme gücüne sahip olduklarını fakat Allah tarafından engellendiklerini iddia edenlere karşı, Kur'ân'ın nazım ve üslubuyla ilgili bir eser telif etmiş ve bu eserinde Kur'ân'ın sahip olduğu olağan üstü nazım ve üslubuyla, harika terkip ve telifiyle mu'ciz bir kitap olduğunu beyan etmiştir.⁵⁴ Mutezilenin Kur'ân i'câzına dair yaklaşımı, Kur'ân'ın benzeri insanlar tarafından getirilebilirdi fakat bu Allah tarafından engellenmiştir anlamına gelen "sarfe" düşüncesiyle başlamış, Câhiz'in nazım teorisine son bulmuştur.⁵⁵

Mutezileyle birlikte çoğu nahiv ve dil âlimlerinden oluşan tefsirciler de i'câz meselesine ihtimam göstermiş, Mecâzu'l-Kur'ân, Ma'âni'l-Kur'ân, Müteşâbihü'l-Kur'ân ve Müşkilü'l-Kur'ân gibi adlarla değerli eserler ortaya koymuş ve bu eserleriyle Kur'ân i'câzına katkıda bulunmuşlardır. Zamanla İslâm medeniyetinin genişlemesiyle birlikte tefsirciler, Kur'ân'ın beyanı ve edebi sanatları bağlamında daha ileri bir safhaya ulaşmışlardır.⁵⁶

İbn Ebi'l-İsba''tan önce belagat ilminin önde gelen âlimlerinden Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Vâsıtî (öl. 306/919), Ebû Hasan Alî b. İsâ er-Rummânî (öl. 384/994), Hammâd b. İbrâhîm el-Hattâbî (öl. 388/998) ve Ebû Hilâl el-'Askerî (öl. 400/1009) gibi âlimler, Kur'ân i'câzını edebi sanatlarla ispat etmeye çalışmışlardır. Fakat el-Bâkılânî lakabıyla meşhur olan Kâdî Ebû Bekr b. Muhammed b. et-Tayyib (öl. 403/1013) ile Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) buna karşı çıkmışlardır.⁵⁷ Nitekim el-Bâkılânî, şairlerin şiirlerinde ve kâtiplerin nesirlerinde bedî' sanatları mevcut olduğundan dolayı Kur'ân i'câzını bedî' ilminin edebi sanatlarıyla ispat etmenin doğru olmadığını söylemiştir. el-Bâkılânî, Kur'ân'ın belagatını, onun harika nazmı ve eşsiz üslubuyla ispat etmeye çalışmış ve onun sahip olduğu üslubunun da kendine özgü bir

⁵² İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 56.

⁵³ Hıfînî, "Mukaddime", *Tahrîru't-Tahbîr*, 37.

⁵⁴ Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Hayavân*, thk. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 2. Baskı (Mısır: Şeriketu Meketebe ve Matba'a Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî biMısır, 1965), 4/90; Hıfînî, "Mukaddime", *Tahrîru't-Tahbîr*, 37-40.

⁵⁵ Hıfînî, "Mukaddime", *Tahrîru't-Tahbîr*, 37-41.

⁵⁶ Hıfînî, "Mukaddime", *Tahrîru't-Tahbîr*, 37-41.

⁵⁷ Hıfînî, "Mukaddime", *Tahrîru't-Tahbîr*, 40-46.

üslup olduğunu ifade etmiştir. Ancak o, bununla beraber, *Kur'an*'daki bedî' sanat türlerini zikretmekten de geri kalmamış ve onlara dair ayetlerle istiṣhat etmiştir.⁵⁸

Kur'ân i'câzına dair yeni fikir ve düşünceler ortaya koymuş olan Abdülkâhir el-Cürcânî ise Kur'ân belagati ve i'câzını, ne onun kapsamış olduğu bedî' ilminin edebi sanatlarına ne de onun kelime ve fasilelerine bağlanmıştır. Nitekim ona göre eğer Kur'ân'ın belagati ve i'câzı, bedî' ilminin edebi sanatlarına bağlanması durumunda onları içermeyen bazı ayetlerin belîğ ve mu'ciz olmadığı sonucu ortaya çıkacak ki bu da doğru değildir. Cürcânî, ayetlerdeki seci ve fasılaların, şiirlerin vezin ve kafiyelerinden daha zor olmadığını ifade etmiştir. Bu nedenle şiir söyleme kudretine sahip olan Arapların seci ve fasılaya güçleri yetecek ve onlardan bazıları bunu yapabileceğini sanacaktır. el-Cürcânî, Kur'ân'ın belagat ve i'câzının, anlaşılması kolay ve zihne yakın lafızlarında değil, onun sahip olduğu harika ve eşsiz nazmında olduğunu beyan etmiştir. Ona göre Kur'ân'ın i'câzını ve onun sebeplerini idrak etmenin yolu ise edebi zevk, ruhani şuur ve Arap kelimasına hâkim olmaktır.⁵⁹

Belagete dair ortaya koymuş olduğu değerli eserleriyle, belagat ilmine büyük katkıları olan İbn Ebi'l-İsba', ise Kur'ân'ın, lafız ve üslubuyla, telif ve terkibiyle ve beşere olan etkisiyle mu'ciz bir kitap olduğunu ifade etmiştir. Kur'ân'da mevcut olan edebi sanatları, onun i'câzına delil olarak kabul etmeyen Abdülkâhir el-Cürcânî ve el-Bâkılânî'yle bu fikirlerinden dolayı ayrılığa düşmüştür. Bunun en açık göstergesi ise onun, zamanına kadar oluşan edebi sanatları ile kendisinin yeni keşfetmiş olduğu edebi sanatları *Tahrîrû't-Tahbîr* adlı eserinde bir araya getirmiş olmasıdır. Nitekim o, bu eserde getirmiş olduğu edebi sanatlara dair Kur'ân ayetleriyle istiṣhad etmiş, onlarda mevcut olan belagat vecihleri zikretmiş ve bu belagat vecihleriyle, Kur'ân'ın nazmındaki olağan üstü güzelliği, üslubundaki akıcılığı, anlamlarındaki belagati ve lafızlarındaki fesahati ortaya koymaya gayret etmiştir. Bunun yanı sıra Kur'ân'ın belagat ve i'câzını ispat etmek amacıyla Kur'ân'dan istiṣhad etmiş olduğu şahitleri, beşerin kelimandan olan şiir ve nesirden getirmiş olduğu benzer örneklerle karşılaştırmaya çalışmıştır. İbn Ebi'l-İsba''den önce Kur'ân belagati ve i'câzıyla ilgili pek çok eser telif edilmiştir. Fakat Kur'ân belagati ve bedî'i alanında böyle geniş çapta ve buna bağlı olarak da Kur'ân i'câzının daha kolay anlaşılması hususunda onun yazmış olduğu söz konusu eser kadar etkili bir kitap yazılmamıştır. Müellif, daha sonra bu konuyu araştırmak isteyenlere kolaylık sağlamak amacıyla mezkûr eserini ihtisar etmiş ve ondan ihtisar etmiş olduğu kitabını da *Bedî'u'l-Kur'ân* olarak isimlendirmiştir. O, bu eserde zikretmiş olduğu bedî' sanat türleriyle ilgili zaruret dışında Kur'ân ayetlerinden başka hiçbir şeyle istiṣhad etmemiştir. Ondan önce İbnü'l-Mu'tez, Ebû Hilâl el-Askerî ve Rummânî gibi bazı âlimler konuyla ilgili eserlerinde her ne kadar bazı edebi sanat türleri için bazı ayetlerle istiṣhatta bulunmuş iseler de eserlerinde zikretmiş oldukları bütün edebi sanat türleri için bunu yaptıklarını söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla söz konusu alanla ilgili böyle harika bir çalışmanın ondan önce hiçbir âlim tarafından yapılmadığı rahatlıkla söylenebilir.⁶⁰

İbn Ebi'l-İsba''ın, bu eserde bedî' sanatların şerh ve tarifi sırasında Kur'ân i'câzıyla ilgili getirmiş olduğu örneklerinden birini burada zikretmemiz onun bu eserde şahit olarak

⁵⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *İ'câzû'l-Kur'ân*, thk. Ahmed es-Sakar, (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1954), 10-115.

⁵⁹ Ebû Bekr 'Abdülkâhir b. 'Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1992), 386-407.

⁶⁰ Hıfînî, "Mukaddime", *Tahrîrû't-Tahbîr*, 47-48.

getirmiş olduğu edebi sanat türleriyle, Kur’ân i’câzını nasıl ispat ettiği hususunda bize bir fikir vereceği düşünmekteyim. Müellif, söz konusu eserinde edebi sanat türlerinden “et-Temâm veya et-Tetmîm” konusunu ele alıp incelerken birçok ayetle istişhad etmiştir. Fakat onun istişhad ettiği ayetlerden biri burada onun yapmış olduğu tahlil ve değerlendirmeleriyle birlikte örnek olarak zikredilecektir. İbn Ebi’l-İsba’ın söz konusu edebi sanata dair getirmiş olduğu delillerden biri, Bakara Süresinde geçen

أَيُّدُ أَحَدِكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ حَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ بَحْرِيٍّ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَةٌ ضُعْفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

“Herhangi biriniz ister mi ki, içerisinde her türlü meyveye sahip bulunduğu, içinden ırmaklar akan, hurma ve üzüm ağaçlarından oluşan bir bahçesi olsun; himayeye muhtaç çocukları var iken ihtiyarlık gelip kendisine çatsın; bağı ateşli (Yıldırım) bir kasırga vursun da orası yanversin? Allah, düşüneniz diye size ayetlerini böyle açıklıyor.”⁶¹ ayetidir.

O, bu ayeti incelerken onun sekiz yerinde “Tetmîm” sanatının mevcut olduğunu zikretmiş ve bu ayetin, naks, ihtiyât ve mübâlağa tetmîmi olmak üzere tetmîmin her üç kısmını da kapsadığı belirtmiştir. Müellif, ayette mevcut olan tetmîm sanatını bütün çeşit ve yönleriyle beyan ettikten sonra Kur’ân i’câzıyla ilgili şu sözlere yer vermiştir: “Bu ayet, söz konusu edebi sanatı bütün çeşitleriyle içermekle beraber edebi sanat türlerinden i’tilâfü’l-lafzi bi’l-ma’nâ, tehzîb, hüsnü’n-nasak, temsîl, hüsnü’l-beyân ve müsâvât sanatları da ihtiva etmiştir. *Kur’ân-ı Kerîm*, bu ve benzeri ayetlerle, karşısındaki fasih insanları aciz bırakmış, zeki olanların akıllarını başlarından almış ve belîğ olanları da çaresiz bırakmıştır.”⁶²

SONUÇ

Kaynaklarda büyük bir âlim, ünlü bir edîb ve belîğ ve meşhur bir şair olarak yer alan İbn Ebi’l-İsba’, Mısır’da dünyaya gelmiş, hayatının büyük bölümünü Eyyûbîler döneminde bir kısmını da Memlukler zamanında Mısır’da geçirmiştir. Yaşadığı dönemin en seçkin âlimlerinden dil ve edebiyat, şiir ve gramer derslerini almış, belagat alanına yapmış olduğu katkılarıyla öne çıkmıştır. Dil, şiir, edebiyat, belagat ve Kur’ân i’câzına dair değerli eserler ortaya koymuştur. Özellikle onun, şiir, nesir ve i’cazu’l-Kur’ân’a dair yazmış olduğu *Tahrîru’t-Tahbîr* adlı eseri ile bedî’ sanat türleriyle ilgili telif etmiş olduğu *Bedî’u’l-Kur’ân* isimli eseri, ona şöhret kazandırmış, âlim, belîğ ve ediplerin dikkatlerini üzerine çekmiştir.

İbn Ebi’l-İsba’, diğer belagat âlimleri gibi kendisinden önce geçen birçok âlim, edip, şair ve belîğden istifade etmiş ve eserlerinde onlardan nakiller yapmıştır. Fakat o, bununla birlikte pek çok edip, müfessir, nahiv ve belagat âlimlerine itiraz etmiş ve onların görüşlerine eleştiriler yöneltmiştir. Onun bu eleştirileri bunlarla kalmayıp kendisinden önce geçen şairleri de kapsamıştır. İbn Ebi’l-İsba’ın bu kesimlere yapmış olduğu itiraz ve eleştirilerle ilgili yapılan incelemeler sonucunda onun iyi bir edebi tenkitçi ve ciddi bir eleştirmen olduğu anlaşılmıştır.

İbn Ebi’l-İsba’ın şairliğiyle ilgili yapılan araştırmanın sonucunda onun meşhur bir şair olduğu anlaşılmıştır. Övgü, hiciv, aşk ve züht başta olmak üzere şiir sanatının bütün dallarında şiir nazmetmiş ve şiirlerinden sadece bir kısmı gönümüze ulaşmıştır. Gönümüze ulaşan bu şiirlerinden bir bölümü eserlerinde, bir bölümü de edebiyat ve tabakat kitaplarında parçalar

⁶¹ el-Bakara, 2/266.

⁶² İbn Ebi’l-İsba’, *Bedî’u’l-Kur’ân*, 45-48.

halinde dağınık bir şekilde yer almıştır. Hz. Peygamber (a.s), Hulefâ-yi Râşidîn ve Ehl-i beyt hakkında söylemiş olduğu kasidelerini *Sihâhu'l-medâ'ih* olarak isimlendirdiği divanında toplamıştır. Şiirlerini bedî' ilminin edebi sanatlarıyla donatmış olan İbn Ebi'l-İsba', şiir söylemek ve tenkit etmekle yetinmemiş, bununla birlikte şiir söylemek isteyenlere bazı tavsiyelerde bulunmuş, onu nazmetmenin yol ve yöntemlerini zikretmiş ve güzel şiirler için bazı ölçüt ve standartlar koymuştur.

Bedî' ilminde önemli bir yere sahip olan İbn Ebi'l-İsba''ın, kendisinden önce geçen Câhiz, İbnü'l-Mu'tez, Kudâme b. Ca'fer ve Abdülkâhir el-Cürcânî gibi belagat ilminin önde gelen âlimlerinden ciddi bir şekilde etkilendiği gibi kendisinden sonra gelen birçok âlim, edip ve beliğ üzerinde büyük etkisi olmuştur. İbnü'l-Mu'tez ile Kudâme b. Ca'fer tarafından tanımlanan bedî sanat türlerini usûl, onların zamanından dönemine kadar oluşan sanat türlerini ise furû' olarak nitelendiren İbn Ebi'l-İsba''ın, önceki âlimlerin yöntemlerine göre kendisinin de otuz bedî' sanat türünü keşfettiğini ifade etmiş ve onları şöyle sıralamıştır: Tahyîr, tedbîc, temzîc, istiksâ', bast, el-hicâ' fî ma'radî'l-medh, 'unvân, idâh, teşkîk, ferâid, hîde ve intikâl, şemâte, tehekkün, tendîr, el-iscâl ba'de'l-müğâlata, ilgâz ve ta'miyye, tasarruf, nezâhet, teslîm, iftinân, murâca'at, selb ve îcâb, ibhâm, el-kavl bi'l-müceb, hasru'l-cüz'î ve ilhâkuhu bi'l-küllî, mukârene, munâkada, infisâl, ibdâ' ve hüsnü'l-hâtîme'dır.

Belagat ilminin teşekkülünde rolü olan İbn Ebi'l-İsba''ın belagat ilmiyle ilgili yazmış olduğu değerli eserleriyle Kur'ân i'câzına dair büyük katkıları olmuştur. O, Kur'ân'ın, lafız ve üslubuyla, telif ve terkibiyle ve beşere olan etkisiyle mu'ciz bir kitap olduğunu söylemiş, Cürcânî ile el-Bâkîllânî'nin aksine Kur'ân'da geçen edebi sanatların onun i'câzına delil olabileceğini savunmuştur. Onun, eserlerinde Kur'ân'ın belagat ve i'câzını ispat etmek ve ortaya koymak amacıyla Kur'ân'dan şahit olarak getirdiği delilleri, beşerin kelimelerinden olan şiir ve nesirlerle karşılaştırmaya çalıştığı da görülmüştür.

KAYNAKÇA

Abdürrahîm b. Ahmed el-'Abbâsî. Me'âhidü't-tansîs alâ şevâhidî't-Talhîs, tah: Muhammed Muhyüddîn 'Abdulhamîd. Beyrut: 'Alemü'l-Kutub, 1948.

Âdil Nüveyhid. Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hetta'l-'asri'l-hâdir, Lübnan: Muessesetu Nüveyhid es-Sekâfiyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1. Baskı, 1983.

Aydın, Mustafa. "İbn Ebi'l-İsbâ' ve bedî' ilmindeki yeri", İstanbul Üniversitesi Yayınevi Darulfunun İlahiyat Dergisi 29/2 (Temmuz 2018): 309-341.

Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. İ'câzü'l-Kur'ân, tah: Ahmed es-Sakar. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1954.

Câhiz, Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr. el-Hayavân, tah: 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Mısır: Şeriketu Mektebe ve Matba'a Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi bi Mısır, 12. Baskı, 1966.

Cürcânî, Ebû Bekr 'Abdulkâhir b. 'Abdirrahmân b. Muhammed. Delâilü'l-i'câz, tah: Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1992.

Durmuş, İsmail. "İbn Ebü'l-İsba'", Türkiye diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 19:467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Ferruh, Ömer. Târîhu'l-edebî'l-'Arabî, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 5. Baskı. 1989.

Hemmûd, Hüseyin Yûnus. en-Nakd 'inde İbn Ebi'l-İsba' el-Mısri, Suriye: Vizâretü's-Sekâfe, 2010.

Hıfñî, Muhammed Şeref. “Mukaddime”, Bedî’u’l-Kur’ân. mlf. Ebû Muhammed Zekiyyüddîn ‘Abdulazîm b. ‘Abdilvâhid b. Zâfir b. ‘Abdillâh İbn Muhammed İbn Ebi’l-İsba’ el-Mısırî. Mısır: Nahdat Mısır li’t-Tıbâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2008.

...,”Mukaddime”. Tahrîru’t-tahbîr fî sına’ati’ş-şiir ve’n-nasr ve beyân i’câzi’l-Kur’ân. mlf. Ebû Muhammed Zekiyyüddîn ‘Abdulazîm b. ‘Abdilvâhid b. Zâfir b. ‘Abdillâh İbn Muhammed İbn Ebi’l-İsba’ el-Mısırî. Mısır: Lecne İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, 1. Baskı, 1963.

İbn Ebi’l-İsba’, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn ‘Abdulazîm b. ‘Abdilvâhid b. Zâfir b. ‘Abdillâh İbn Muhammed el-Mısırî. Bedî’u’l-Kur’ân, thk. Hıfñî Muhammed Şeref. Mısır: Nahdat Mısır li’t-Tıbâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2008.

..., Tahrîru’t-tahbîr fî sına’ati’ş-şiir ve’n-nasr ve beyân i’câzi’l-Kur’ân, thk. Hıfñî Muhammed Şeref. Mısır: 1. Baskı, Mısır: Lecne İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, 1963.

İbn Fazlullah el-Ömerî, Şihâbüddîn. Mesâlikü’l-ebşâr fî memâliki’l-emsâr, tah: Kâmil Selmân el-Cabbûrî. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2010.

İbnu’s-Sâbûnî, Ebû Hâmid Cemâlüddîn Muhammed b. ‘Alî. Tekmiletu İkmâli’l-İkmâl, thk. Mustafâ Cevâd. Irak: Metbuâtü’l-Mecma’i’l-İlmiyyi’l-İrâkî.

İsmail Paşa el-Bağdâdî. Hediye’ü’l-ârifîn esmâü’l-müellifîn ve âsârü’l-müsanifîn, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1951.

Kehhâle, Ömer Rızâ. Mu’cemü’l-müellifîn, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1. Baskı, 1993.

Kutubî, Muhammed b. Şâkir. Fevâtu’l-vefeyât, tah: İhsân ‘Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

..., ‘Uyûnu’t-tevârîh, thk. Faysal es-Sâmır - Nebile ‘Abdulmun’im el-Vedûd. Irak: Dâru’r-Reşîd li’n-Neşr, 1980.

Makrizî, Ebü’l-‘Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. ‘Alî b. ‘Abdilkâdir. es-Sülûk li ma’rifeti düveli’l-mülûk, tah: Muhammed ‘Abdulkâdir ‘Atâ. 1. Baskı. Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1997.

Muhammed Zağlûl Sellâm, el-Edeb fi’l-‘asri’l-Eyyûbî, İskenderiyye: Menşetu’l-Ma’ârif, 1990.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî. el-Vâfi bi’l-vefeyât, tah: Ahmed el-Arnâvût - Türkî Mustafâ, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1. Baskı, 2000.

Süyûtî, Abdurramân Celâlüddîn. Hüsnu’l-muhâdare fî târih Mısır vel-Kâhire, tah: Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm. Mısır: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1. Baskı, 1967.

Tağrîberdî, Ebü’l-Mahâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbegî. en-Nücümü’z-zâhire fî mulûki Mısır vel-Kâhire, Kahire: el-Muessesetü’l-Misriyyeti’l-‘Âmme li’t-Te’lif ve’t-Tercüme ve’t-Tıba’â ve’n-Neşr, 1963.

Ziriklî, Hayrüddîn. el-A’lâm, Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 7. Baskı, 1987.

SANATIN NE'LİĞİ VE İŞLEVİ
(Ali Şeriatî ve Muhammed Kutub'un Düşüncesinden Hareketle Sanatın İnsaniliği-İslamiliği Meselesi)
Art and Its Function
(The Matter of Humannes-Islamicity of Art with Reference to Ali Shariati and Mohammad Qutb)

Mehmet KARAKUŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Assistant Professor, University of Kilis 7 Aralık Faculty of Theology
Department of Islamic Philosophy
Kilis-Turkey
mehmetkus@kilis.edu.tr
ORCID:0000-0002-3628-9809
DOI: 10.34085/buifd.718104

Öz

Sanat bir anlatıdır. Kendini anlatan insanın, duygu ve düşüncelerini dışa vurma ve insan hayatını anlamlandırma yollarından birisidir. Bununla birlikte sanatın kişisel ve toplumsal işlevleri de dikkat çekicidir. Sanatın işlevselliğini göz ardı etmeyen din, sanatın anlatım gücüne değer vermiş ve onaylamış; sanat da dinin mesajlarını ileten en önemli araçlardan birisi olmuştur. İslam sanatı, sanat olmak hasebiyle diğer sanatlardan ne daha aşağı ne de daha yukarıdır ve diğer sanatlar gibi insani bir eylemin ürünüdür. Buna göre, İslami sanat-insani sanat ayrımı doğru bir yaklaşım olmayacaktır. İşte bu çalışma ile hedeflenen şey, modern zamanlarda farklı dünya görüşüne sahip iki düşünürden hareketle İslam düşüncesi içerisinde sanatın, insan ve Müslüman için vazgeçilemeyecek derece önemli bir etkinlik olarak görüldüğünün açığa çıkarılmasıdır. Bu iki düşünürden biri Ali Şeriatî, diğeri de Muhammed Kutub'tur. Sanat, her iki düşünür için de bugün modern dünyada gündeme gelen en ciddi ve en zaruri insani sorundur. Bunun nedeni de sanatın, günümüz düşüncelerine yol göstermesi ve fikirleri aydınlatarak yeni başarılarla kapı aralamasıdır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Din, Sanat, Ali Şeriatî, Muhammed Kutub.

Abstract

Art is a narrative. It's one of the ways for the humans, who express themselves, to manifest their emotions and thoughts, and to give meaning to human lives. However, the personal and social functions of art are also remarkable. Not overlooking the functionality of art, religion appreciated and confirmed the eloquence of art, therefore art became one of the most important of tools to convey the messages of religion. Islamic art, in consequence of being of arts, is neither above nor below the others of art, and is of the product of humanistic deeds. Hereunder, to make a distinction such as Islamic art and humanistic art is not a correct approach. To wit, the objective of this study, with reference to two thinkers in modern times with different worldviews, is to unclot the idea that art is an activity of indispensable importance for the human and the Muslim. One of these thinkers is Ali Shariati, the other being Mohammad Qutb. Art is a humanistic matter of the most important, and of the most indispensable coming up in today's modern

world according to both of these thinkers. Because art directs today's thoughts, and opens doors to new achievements by brightening the ideas.

Keywords: Islamic Philosophy, Religion, Art, Ali Shariati, Mohammad Qutb.

GİRİŞ

İnsan hayatını anlamlandırma yollarından birisi de sanattır. Sanat hem ortaya çıkan ürünlerle somut, hem de idealize edilen olgularla soyut olarak düşünce dünyamızı açığa çıkaran bir etkinliktir. Zaten düşüncenin olmadığı yerde sanattan söz etmek mümkün değildir. Toplum içinde ortaya çıkan ve toplumlara yön vermede son derece önemli bir sorumluluğu yüklenen sanat, ilerlemenin ve yeni fikirler üretmenin; en üst düzeyde insanî olanın gerçekleştirildiği bir etkinlik olarak ilgilenilmesi gereken bir alandır. Zira sanat, bize güzel bir surette nasıl yaşamak lazım geldiğini öğretir ve yaşama bir mana verir.¹

Sanat, hemen herkes tarafından farklı bir şekilde tanımlandığı için üzerinde uzlaşılan net bir tanımını ortaya koymak güçtür. Örnek olarak Platon'a göre sanat, fikirlere katılım ile önceden öğrenilmiş bilgilerin anımsanarak keşfedilmesiyle Aristoteles için; tam aksine, yeni formların yaratılarak üretilmesidir.² Bu iki filozof dışında da sanatın çokça tanımı yapılmıştır ancak bu çalışmada, sanat tanımları ve sanat teorileri üzerinde yapılan tartışmalara değinilmeyecektir. Bunun yerine İslam dünyasında sanat üzerine yazılmış iki eserden hareketle sanatın nasıl anlaşıldığı ve anlaşılması gerektiği araştırılacaktır.³

Sanat, Müslüman çevrelerde genellikle olumsuz yönü öne çıkarılarak, sanki uğraşılması gereken bir alan olarak görülmüştür. Gerçekten de sanat İslami olanın dışında kalan bir etkinlik midir? Sanat, bütünüyle batıl ve yanlış mı hizmet etmektedir? Yoksa Müslümanlar, sanat adı altında ortaya konulan ve dini açıdan mahzurlu kabul edilen şeylere bakarak yanlış mı değerlendirmektedir? İşte bu ve benzeri sorulara verilecek cevaplar sanatın doğru anlaşılması noktasında bizi sağlıklı bir sonuca ulaştırabilir.

İlk olarak belirtilmesi gereken nokta şudur ki İslâm; ilim, düşünce, ahlak, toplumsal hayat vb. birçok sahada olduğu gibi sanat aracılığıyla da bir medeniyet meydana getirmiştir. Bu yönüyle İslam kültür ve medeniyet dünyası, ihmal ve inkâr edilmesi mümkün olmayan muhteşem bir sanat hazinesidir.⁴ Ortaya koyduğu sanat eserleri bunun en büyük kanıtıdır. İspanya'daki Elhamrâ'dan, Hindistan'daki Taç Mahal'e kadar, İslâm sanatı, zaman ve mekânın sınırlarını aşmış; ırk ve kan tefrikiyle alay etmiş, kendine has bir karakter geliştirmiştir. Ve bir zarafet bolluğu içinde insan dehasını dile getirmiştir. Öyle ki, daha üstünü yapılamamıştır.⁵ İşte sahip olduğu bu eserler sayesinde İslam medeniyeti, benimsediği değerleri sonraki nesillere de rahatlıkla anlatabilmektedir. Bu yönüyle S. Hüseyin Nasr'ın da ifade ettiği üzere; "hiç kimse dinin ahlaki yönlerini öne çıkararak İslâm sanatının önemini gölgeleyemez. Kur'an, yalnızca

¹ Suut Kemal Yetkin, *Estetik* (İstanbul: Devlet Basımevi, 1938), 35.

² Denis Huisman, *Estetik*, çev. Cem Muhtaroglu (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 2.

³ Muhammed Kutup, *İslam Düşüncesinde Sanat*, çev. Akif Nuri (İstanbul: Fikir Yay. 1979); Ali Şariati, *Sanat*, çev. Ejder Okumuş - Şamil Öcal - Said Okumuş (İstanbul: Şura Yay. 1997).

⁴ S. Ahmed Arvasi, *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz*, (İstanbul: Burak Yayınevi, 2. Basım, ts.) 145.

⁵ Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, çev. Orhan Bahaeddin (İstanbul: Tercüman1001 Temel Eser, ts.), 127-128.

insanların nasıl davranacaklarıyla ilgili kuralları değil, onların eşyayı nasıl kullanacaklarıyla ilgili prensipleri de getirmiştir.”⁶

İslam dini esasları incelendiğinde, İslam’ın hedeflediği toplumu gerçekleştirmek için farklı bir anlatım şekli olan sanata yol verdiği rahatlıkla anlaşılabilir. Ancak İslam bu yolda bazı prensiplerin mutlaka göz önünde bulundurulması noktasında son derece hassastır. Belki de Müslüman çevrelerde sanata iyi gözle bakılmamasının asıl sebebini bu noktalara yeteri kadar önem verilmemesinde aramak gerekir. Bu özelliklerin en başında İslami sanatın “Tevhit” ilkesine sıkı sıkıya bağlı olması gelmektedir. Sanatın İslami olabilmesi için, insanı, hayatı ve evreni açıklama çabası içerisinde bulunurken mutlaka tevhide uygun bir bakışı içermesi gerekir. Doğrusu Müslüman sanatı, böylesi bir kâinat görüşünden çıkmıştır. Bu görüş de kâinatta sırf şekil ve kendiliğinden suret olmadığı yalnız Allah’ın daim ve baki olduğu cümlesi ile özetlenebilir.⁷

İkinci olarak yapılan sanatın bir gayesinin olması gerekir. En azından sanat, duyulara ve ruha hitap ederek güzelliklerin ortaya çıkarılmasını gaye edinmelidir. Buna göre İslâm sanatının epistemolojik gayesi, görünenin arkasındaki görünmeyene ulaşmak, pratikteki gayesi ise dünyayı ve hayatı güzelleştirmek⁸ olacaktır. Bu durumda İslami sanat için “sanat sanat içindir” anlayışına yer verilmediği rahatlıkla söylenebilir. Zira sanatın sanat için olması demek, sanatın kendinden başka bir gaye ve hedefinin olmaması demektir. Bu durum ise sanat yoluyla insanı, hayatı ve evreni anlamaya ve anlamlandırmaya yönelten İslami sanatın dışında bir yaklaşım olmaktadır.

İslam sanatının temel yaklaşımlarından biri de hayatın tamamında olduğu gibi sanata olan bakışında da dengeyi benimsemiş olmasıdır. Bu anlamda sanatın ruh-beden ya da başka bir söyleyişle dünya-ahiret dengesini kuracak bir yapıda olması gerekir. Bu denge birisi lehine bozulursa İslam’ın sanattan beklediği, toplumu iyiye ve güzele yöneltme hedefi gerçekleşmeyecektir. Sanat, somuttan hareketle soyuta; fanilikten hareketle de ebediyete ulaştıracak dengeli bir yapıda olmalıdır. Buna göre İslam sanatı; aslında dünyanın tüm telaş ve tutku telkinlerini ortadan kaldırmış ve bunun yerine denge, huzur ve barış ifade eden bir düzen yaratmıştır.⁹ Bu esaslara uyulması durumunda İslam, hiç te sanatı men etmiş görünmemektedir: O tamamen, daha iyi yemiş verdirmek için bir bitkinin faydasız dallarını budayan bir bahçıvan gibi, sadece onların bazı tezahürlerine set çekmiştir.¹⁰

İslam’ın, sanata olan yaklaşımının arkasında unutulmaması gereken önemli bir nokta da; İslami olanın aynı zamanda insani olandan farklı olmadığı gerçeğidir. Başka bir ifadeyle İslami olan, insani olan bir etkinliğin İslami perspektifle ortaya konulmasıdır denilebilir. Bu anlamda İslam’ın sanata karşı olmadığının ancak sanat adı altında yapılan yanlışlara karşı olduğunun söylenmesi gerekir. Çünkü İslam’ın sanata karşı olduğu yönündeki yanlış bir yaklaşım, sanata

⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, çev. Sara Büyükduru (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 19.

⁷ Arvasi, *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz*, 147.

⁸ Turan Koç, *İslâm Estetiği* (İstanbul: İsam Yay. 2010), 18.

⁹ Titus Burckhardt, *Aklın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, çev. Volkan Ersoy (İstanbul: İnsan Yay. 1994), 243.

¹⁰ Muhammed Hamidullah, “İslamda Estetik ve Güzel San’atlar”, çev. M. Hatiboğlu, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi 1961* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1962), 38.

ilgi duyan çevrelerin, -özellikle de gençlerin- dine olan bağlılıklarında zedelenmeye yol açacak, belki de tercih yapma durumunda kaldıklarında sanatı dine tercih etmelerine sebep olacaktır. Bu ise evrensel bir din olan İslam'ın hedeflediği tutumun çok uzağındadır. O halde sanatın doğru bir şekilde anlaşılması ve sanat yoluyla hakikatin açığa çıkarılması son derece önemlidir. Bunu önemli kılan da sanat yoluyla dinin, toplumun tamamına ulaştırılmasında üstlendiği roldür.

Bu çalışmada İslami sanatın doğru anlaşılması gayesiyle, İslam coğrafyasının farklı iklimlerinde yaşamış farklı dünya görüşüne sahip fikir ve aksiyon adamı iki ismin sanata yükledikleri anlam ile sanatta hedefledikleri asıl gaye araştırılacaktır. Farklı iki çizgide yürümüş ve kitleleri etkilemiş bu iki fikir adamından birisi belli bir fikir akımı içine yerleştirilmesi zor bir düşünce insanı olmakla birlikte modernist yaklaşımlarıyla dikkat çeken İranlı Ali Şeriati (1933-1977), diğeri de selefi-muhafazakâr kanadı temsil eden Mısırlı Muhammed Kutub (1919-2014)'tur.

1. Ali Şeriati'ye Göre Sanat Ve Sanatın İşlevi

Ali Şeriati'nin sanat ile ilgili çalışmalarından derlenerek oluşturulan "sanat" isimli eseri merkeze alınarak konu araştırıldığında, sanatın, önceki zamanların tersine bugün modern dünyada gündeme gelen en ciddi ve en zaruri insani sorun¹¹ olarak ifade edildiği görülür.

Şeriati'ye göre hem bütün dünyaya yayılmış olması, hem de bugün kazanmış olduğu ciddi ve ulu sorumluluktan dolayı mutlaka sanatı bilmemiz gerekir. Zira sanat, günümüz düşüncelerine yol göstermekte ve çağdaş fikirlerimizin önünde koşmaktadır.¹²

İnsan benliğinin keşfinin ve insanın topyekûn ötesel, akıl ve mantık ötesi yetenekleriyle gelişmesinin, yeşermesinin bayraktarı olarak sanatı gören Şeriati'ye göre bugünün sanatı, dünkünün tersine, eğlencede kalmak değil, insandan, beşerden daha yüce bir tür yaratmaktır. Bu bir misyon ve bir emanettir.¹³ Misyonudur zira insan, olanla yetinmeyen ve olması gerekenin çabası içinde bulunan ve bundan da sorumlu olan bir varlıktır. İdealleştiren ve aydınlatan yapısıyla sanat insanın, insan olabilmesinin yolunu açan ciddi bir uğraştır. Çünkü Şeriati'ye göre insan, oluşmayı ve doğada bulunmayı meydana getirdiği ölçüde "insan" olabilmştir.¹⁴ Bu nedenle Allah, sanatı insana emanet etmiştir.¹⁵ Bu da insanın bu emaneti yerine getirebilecek yegâne varlık olması dolayısıyladır. Bu durum insanda, yaratıcılık özelliği bulunduğunun önemli bir kanıtıdır. En küçük şekillerden en büyük sanayi ve güzel sanatlar ürünlerine kadar insanın doğasında bulunan bu yaratıcılık özelliği, insan fitratında (İlahi) yaratıcılık kudretinin belirmesi ve yansımasıdır (tecelli). Bu nedendir ki yalnızca insan biçimler, düzer-koşar ve kurar.¹⁶

¹¹ Şeriati, *Sanat*, 18.

¹² Ali Şeriati, *Medeniyet ve Modernizm*, çev. Fatih Selim - Abdurrahman Arslan (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980), 97.

¹³ Şeriati, *Sanat*, 39.

¹⁴ Ali Şeriati, *İnsanın Dört Zindanı*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İşaret Yay. 2007), 21-22.

¹⁵ Şeriati, *Sanat*, 31; Şeriati, *Medeniyet ve Modernizm*, 110.

¹⁶ Şeriati, *İnsanın Dört Zindanı*, 26-27.

Şeriatî'ye göre sanat, insanın bilinçsiz ruhuna bilinç kazandırır, çünkü bir soyutluk duygusu uyandıran sanat, Allah'ı bilmemizi sağlar.¹⁷ Bu durumda sanat, hem insanın kendisini hem de Yaratıcısını bilmesine yardımcı olan bir değer olmaktadır. Şeriatî'nin ifadesiyle insan, sanat yoluyla anlıyor ki, yoktan varı yaratmak Allah'ın kudretindedir. Ancak İlahi bir ifade olarak sanat, insanın sorumluluğundadır.¹⁸ Sanatın yüksek ve maddi hayatın da üstünde bir sorumluluğu vardır. Ve bu sorumluluk tamamen insani olan bir sorumluluktur.¹⁹

Ali Şeriatî'ye göre muhatabı bütün insanlar olan sanat, tüm insanların ilgilenmesi gereken bir etkinliktir.²⁰ Ancak sanatın anlaşılması için önce insanın anlaşılması gerekiyor. Çünkü sanat ve güzellik anlayışı, insanı anlamakla son derece bağlantılıdır. Özellikle, sanat sorunu bir başka şeyden, insanın rolüne bağlı olan diğer şeylerden daha fazla insanla ilgilidir.²¹

İnsan üzerinde konuşmadan, insanı anlamadan sanat ve güzellik hakkında bir şey söyleme imkânı yoktur.²² İnsanın anlaşılması da ancak onu insan yapan değerlerin anlaşılmasıyla mümkün olur ki Şeriatî'ye göre, insanı insan yapan bu değerler; din, sanat ve felsefedir. Ne var ki der Şeriatî, insanı din, sanat ve felsefeyle aldatırlar; demek yine bu yollarla uyanıp bir insan olunacaktır.²³ Şeriatî'ye göre din ve sanat sapmıştır. O da düşmanlar vesilesiyle değil çünkü hiçbir şey düşman tarafından sapmaz; düşman düşmanı diriltir canlandırır. Aksine bir düşüncüyü, bir dini bozan şey dosttur ya da dost toplumda baş gösteren düşmanlıktır. Bütün dinler, içeriden bozulmuş ve içeriden çürümüştür.²⁴ Bu yüzden insan hem sanatta hem de din de öze dönmeli, onları bozan duygu ve düşüncelerden kurtulmalıdır.

Şeriatî, genel yaklaşımında olduğu gibi sanat konusunda da öze dönmemiz gerektiğinin önemini vurgular. Ancak buradaki öze dönüş ile kastedilen şey, kişinin kendi kimliğine dönüşünü; geçmişte kültür yaratan, toplumu inşa eden, medeniyet kuran yapıcı ve etkin öncü ruhun dirilmesini, yeşermesini ifade etmektedir.²⁵ Kendi özüne dönmek aslında kendini bilmektir. Bu yönüyle özünün bilincine erişmiş, özgür ve yaratıcı varlık, insandır. Şeriatî'ye göre bu üç nitelik, tanrısal sıfat ile ilgilidir. Tanrı, zatının bilincine sahip, irade sahibi, kurucu-yaratıcıdır. Şu halde bu üç niteliğe sahip insan da bu açıdan tanrısal özellikleri andırmaktadır.²⁶ Bu da insanın kendini aşması, ötelere buluşması ve maddi hazlardan sıyrılarak daha yüce bir konumda kendine yer edinmesi anlamına gelmektedir.

Ali Şeriatî'nin deyişiyle insanın yaratıcılığının bir ifadesi olan sanat, bu oluşun sürekliliğiyle, istediğini ve bulunmayanı yaratmak için Allah'ın yaratıcılığının bir ifadesi haline gelir.²⁷ Şeriatî'ye göre yaratıcı insan, sanatkâr demektir. Yaratırken her şeyden uzaklaşan,

¹⁷ Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 111.

¹⁸ Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 116.

¹⁹ Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 98.

²⁰ Şeriatî, *Sanat*, 15.

²¹ Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 101.

²² Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 102.

²³ Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 100.

²⁴ Şeriatî, *Sanat*, 20.

²⁵ Şeriatî, *Sanat*, 17.

²⁶ Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, 29.

²⁷ Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 111.

yaratıcılığıyla sanatını yaratan, ağlayan, çabalayan, kendini kuran ve kendisini ifade eden insan demektir. Yeni bir kitap yazan bir kişi kendini ifade eder. Bir insan, sanatı, bilgi ve hünerinin değil, insanlığının ölçüsünü ihtiva ettiği derecede kendi kendini yapar.²⁸

Sanat, insanın kendi kendini keşfedişinin ve duyular ötesi, hatta insan zihin ve mantığını aşan imkânların çiçeklenişinin ve onları çiçeklendirişin değişmez ölçüdeki hizmetçisidir.²⁹ İnsanın gündelik yaşantısının üstünde aranılan ve özlem duyulan bir etkinlik olarak ötelerdeki güzeli arayıştır. Bu nedenle Şeriatî, sanat ile olan uğraşımızın sadece ilgi düzeyinde kalmaması gerektiğine dikkatleri çeker. Ona göre sanatın gerçek yönünün öğrenilmesi ve öğrenildiğinde de başkalarına öğretilmesi gerekiyor. Çünkü bu asırda sanat hem zamanın tamamını kapsıyor³⁰ hem de, insan ve insanlıktan da yüksek bir şeyler yapıyor.³¹ Bu durumda sanat, insanlardaki yaratıcılık gücünün ifadesi oluyor.³² Söz konusu edilen “yaratıcılık” ifadesi zaman zaman yanlış anlaşılmaktadır. Sanat yaparken söz konusu edilen yaratıcılık, Tanrı’nın yaratıcılığıyla karşılaştırılmamalıdır. Zira bu iki yaratıcılık arasında derece farkı değil cins farkı vardır. Yani kastedilen, başka başka şeylerdir. Dolayısıyla bir sanat eseri yarattığını söyleyen Müslüman, bu ifadesi ile Allah’ın iradesini dışladığını söylemiş olmamaktadır.

Sanat, insan zekâsının tabiatı işlemesidir; kendi maksadına göre tabiata ustaca tesir etmesidir.³³ Bu yönüyle güzel sanatlar da sınaî beceriler gibi insanın yaratıcılık yeteneğinin doğada belirmesi, ortaya çıkmasıdır. Aslına bakıldığında güzel sanatlar alanında insanın ihtiyaç duydukları doğada yoktur. Buna göre güzel sanatlar, sanayi ötesi bir faaliyeti ifade eder ve bu eylem ve girişimleri ile insan, doğayı, özlem duyup istediği gibi –ne var ki doğada olmayan şey ile- süsleyip bezemiş, zenginleştirmiş olur. Böylece insan doğada araştırdığı eksikliği, ruhunun ve gereksiniminin gelişim süresi boyunca doğada sezdiği noksanı kendi sanatçı yaratıcılığı ile giderir, telafi eder. Bu da demek oluyor ki güzel sanatlar, doğada insan için bulunması gereken, ama bulunmayan şeyi doğaya bağışlamak üzere doğanın işinin sürdürülmesidir. Sonuç olarak Şeriatî’ye göre, kuruculuk ve yapıcılık ile sanatçılık, insan ruhunun üçüncü boyutunun (yaratıcılık) yansıması ve belirmesi demek olan insanlık özelliklerinden birisi olmaktadır.³⁴

Sanatın kişisel ve toplumsal bazı işlevlerinden söz edilebilir. Bunlar arasında değerler oluşturması, toplumu aynı hedef etrafında birleştirmesi, topluma düzen vermesi ve otoriteyi benimsetmesi gibi toplumsal işlevleri yanında kişisel gelişim ve kendini ifade etme aracı olarak da kişisel bazı işlevleri sayılabilir.

Sanat, kişinin fikirleri ve dünya görüşleri üzerinde etkisi olan bir etkinliktir. Sanatın, din ve felsefe ile birlikte kişinin dünyayı anlaması ve anlamlandırmasında; kendisini dünya üzerinde konumlandırmasında katkı sağladığı konusu hemen herkes tarafından kabul edilen bir realitedir. Sanat Şeriatî’ye göre, sanatkârın, aslında tabiatıta mevcut olmayan, fakat “olmasını

²⁸ Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 118.

²⁹ Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 118.

³⁰ Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 100.

³¹ Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 118.

³² Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 110.

³³ Irwin Edman, *Sanat ve İnsan*, çev. Turhan Oğuzkan (İstanbul: MEB Yayınları, 1991), 36.

³⁴ Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, 28.

istediği şeyi” meydana getirmesine yardım eder.³⁵ Bu yönüyle sanat, olması gereken fakat olmayandan yararlanmak için insanın çabalamasından ibarettir denilebilir. Sanat olması gereken ama olmayan kazançlar için insanların verdiği kavgadır. Dolayısıyla, kendini yalnız hisseden insan sanat aracılığıyla, bu dünya ile gökyüzü veya kendisiyle aynı türde olmadıklarından uzaklaşmış olduğu nesnelere arasında bir ilişki kurmak ister. Bu durumda Şeriatî’ye göre sanatın işlevi, daha fazla insani bilgiyle tabiattan kaçtıktan tabiatı kendine yabancı gördükten ve kendini tabiatta garip bulduktan sonra insandaki gariplik duygusunu hafifletmek için insanın yardımına koşmasıdır.³⁶ Başka bir söyleyişle Şeriatî’ye göre sanatın yaptığı şeylerden biri, kaçan ve kendini yabancılaştıran bilinçli insanın yabancılaşma duygusunun azalmasına yardımcı olmasıdır.³⁷ Şeriatî istiyor ki, “benliğinden” ötede, kendi dışında ama gene de kendi için vazgeçilmez bir şeyin parçası olsun. Böylece çevresindeki dünyayı soğurmayı, kendisinin kılmayı, meraklı, çevreye aç benliğini bilimin, tekniğin en uzak burçlarına, atomun en gizli derinliklerine değin yöneltmeyi, sınırlı benliğini sanatta toplu yaşayışla birleşmeyi, bireyselliğini toplumsallaştırmayı özlüyor.³⁸

Şeriatî’ye göre sanatın yaptığı bir diğer iş bu yaşamda, bu tabiatta olmayan ama olmasına gereksinim duyulan bir şeyi yapmak ve yaratmaktır.³⁹ Çünkü sanat, tabiatta var olan ama insan elinin erişmediği şeye insanı ulaştırmaya çabalar.⁴⁰ Kısacası sanat, “var olması gereken ancak yok olandır.”⁴¹ Belli ki kendini aşmak istiyor insan. Tüm insan olmak istiyor. Ayrı bir birey olmakla yetinmiyor; bireysel yaşamının kopmuşluğundan kurtulmaya, bireyciliğin bütün sınırları ile onu yoksun bıraktığı, ama onu gene de sezip özlediği, bir doluluğa, daha doğru, daha anlamlı bir dünyaya geçmek için çabalıyor. Kişiliğinin geçici, rasgele sınırları, yaşayışının kapanıklığı içinde kendini tüketmek zorunluluğuna başkaldırıyor.⁴²

Şeriatî’ye göre bizi sanat yapmaya zorlayan şey, işte bu var olandan kaçış duygusudur.⁴³ Bu durumda sanat yalnız bir eğlence değil, bir firar vasıtasıdır.⁴⁴ Doğrusu bu var olandan kaçış, var olanın faniliğinden kaçış olup ezeli ve ebedi olana bir sığınma isteğidir. Dahası sanat, bir teselli, bir kurtuluş, bir azattır.⁴⁵ Bir kimse sanatsal bir faaliyette bulunuyorsa bunun nedeni o kimsenin gerçeklikler dünyasındaki eksikliklerden ve yokluklardan sıkıntı duymuş olmasıdır. Süsleme, dekorasyon, mimarlık ve benzeri şeylerdeki eksiklikleri hisseden insan bu eksiklikleri gidermek istiyor; var olanla yetinmediği için sanat yoluyla bunu telafi etme yoluna gidiyor.⁴⁶

Gereksinim duyduğumuz, ancak var olmayan şeyi meydana getirmek anlamında sanat, yeryüzünde insanın en büyük mesajlarından birisi olarak karşımıza çıkar. Buna göre sanatın

³⁵ Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 109-110.

³⁶ Şeriatî, *Sanat*, 30.

³⁷ Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 109.

³⁸ Ernst Fischer, *Sanatın Gerekliği*, çev. Cevat Çapan, (Ankara: Verso Yayıncılık - İmge Kitabevi Yayınları, 1990), 6.

³⁹ Şeriatî, *Sanat*, 31.

⁴⁰ Şeriatî, *Sanat*, 33.

⁴¹ Şeriatî, *Sanat*, 88.

⁴² Fischer, *Sanatın Gerekliği*, 6.

⁴³ Şeriatî, *Sanat*, 87.

⁴⁴ Yetkin, *Estetik*, 34.

⁴⁵ Yetkin, *Estetik*, 35.

⁴⁶ Şeriatî, *Sanat*, 86.

ilahi bir işlevi vardır. Bir başka deyişle insanın sanatsal edimlerindeki misyonu, Allah'ın yaratma fiilinin sürdürülmesi ve tamamlanmasından ibarettir. Bu anlamda sanat, insanın özünün ve fıtratının bir parçası olacak kadar değerli ve büyüktür.⁴⁷

Şeriatî'ye göre ilahi bir görevi üstlenen sanatın, kutsalla iletişime geçmede yardım ettiği ifade edilebilir. Buna göre kutsal sanattaki her şey aslında bir üst hakikatin sembolüdür ve insanı yüksek hakikatlere, sonsuza doğru götürme işlevine sahiptir.⁴⁸

Sanat, tabiatı kendi hayali çerçevesinde süsleyebilmek veya insanın tabiatla olmasını istediği, fakat bulamadığı bir şeyi yapmak için, duyguların ve tabiatın ötesinde olanı taklit eder. Görülebilir maddi ihtiyaçlardan sıyrılmak ihtiyacını tatmin eder.⁴⁹ Dolayısıyla kişisel olarak, insanı manevi doygunluğa ulaştırarak dingin bir hayat yaşamasını sağlar.

Sanatın duyu ötesinin, tabiat ötesinin tam taklidi olduğunu düşünüyorum diyen Şeriatî, tabiatı kendi suretinde süslemek veya tabiatla olmasını istediği ve bulamadığı şeyi yaratmak için insanın ıstırabını, onun yalnızlığını, hepsinden daha büyüğü onun tekâmüle (evrime, olgunlaşmaya) ihtiyacını yani duyumsanabilir maddi bağlardan uzaklaştırmayı gerçekleştirmek için verdiği uğraşı ifade etmektedir.⁵⁰

Şeriatî, doğayla hemcins olmayışının verdiği acıları dindirmek için insanın ne tür çareler aradığını ortaya koymaktadır. Tüm dinler, sanatsal eserler, mistik akımlar insanın bu arzusunun gidermeye yönelik gayretlerin ürünüdür. İnsanın bu gayretlerinden birisi de, onun mutlak ideali gerçekleştirme çabasıdır.⁵¹

İnsan hayatını yönlendiren din ve sanata analogi yoluyla farklı bir bakış açısı geliştiren Şeriatî'ye göre; Din “olması gereken” başka bir dünyaya aralanan bir kapı, sanat ise penceredir. Sanat “biz bu dünyaya ait varlıklarız; başka bir yere gitme imkânımız yoktur; herhalde burada bulunmaya mahkûmuz” diyerek, bakma ve görme yoluyla ideal dünyayı ideal olmayan kötü dünyanın içerisine getiren bir pencere açıyor. Bir başka ifadeyle, irfan, “olması gereken” bir dünyaya aralanan kapı, sanat da bu dünyaya açılan pencere durumundadır.⁵²

Şeriatî'ye göre pencere felsefesi yani bulunmayı arzuladığımız ancak bulunmadığımız bir yer duygusu bizde meydana gelen yalancı bir duygudur. Öyle ki bizler, bulunduğumuz yerde bulunmayı arzu etmiyoruz. Pencere esprisinin anlatmak istediği aslında bulunmamamız gereken bir durumda bulunmaya mahkûm olmuş anlamını taşımaktadır.⁵³

Pencere anlayışı bize bulunmadığımız, var olmadığımız ancak bulunmamız gereken bir yerde bulunmuşluk duygusu veriyor. Buna göre pencere, insanda kötünün olduğu yerde, iyinin “gayb” olduğu duygusunu uyandırıyor. Bir başka deyişle pencerenin işlevi var olduğumuz yerden kaçma isteğidir.⁵⁴ Aynı zamanda Şeriatî'nin söylemeye çalıştığı şey

⁴⁷ Şeriatî, *Sanat*, 93.

⁴⁸ Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 214-216.

⁴⁹ Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 110.

⁵⁰ Şeriatî, *Sanat*, 31.

⁵¹ Şeriatî, *Sanat*, 73.

⁵² Şeriatî, *Sanat*, 84.

⁵³ Şeriatî, *Sanat*, 84.

⁵⁴ Şeriatî, *Sanat*, 85.

Aristoteles'in, "... insanın yeteneğine doğa değil, bu yetenek doğaya öykünür ve yetenek, doğaya destek vermek, onun bitirmeden bıraktıklarını tamamlamak için var olur ..."55 Şeklindeki bir sanat eserinin, doğada eksik görülenin tamamlanmasının ve kusursuz olmasının gerektiğini vurgulayan yaklaşımına da tam olarak uygun düşer.

2. Muhammed Kutub'a Göre Sanat

Kutub, sanat konusunda Şeriatî'den çok farklı düşünmez. Ona göre de sanat, insanın uğraşması gereken en ciddi etkinliklerden biridir. Çünkü sanat, insana has bir durum olup, taklit ve aletler yoluyla, insana diğer canlı varlıklar arasında üstünlük mevkiini hazırlayan özelliklerdir.⁵⁶

Kutub'a göre bu dünyada her varlığın gerçekleştirmek üzere yöneldiği bir hedefi vardır. Hayatın hedefi de, yalnızca yeryüzünde geçinip gitmek değildir. Aksine hayatta en büyük gaye; güzel ve üstün olana ulaşmaktır. Aynı zamanda bu insanın yetkinliğidir. Yetkinliğe ulaşmak çabası olarak çeşitli biçimleri ile sanat, insanın duyguları yoluyla varlığın içinden aldığı uyarıları duygulu, etkili ve güzel bir biçimde tasvir etme çabasından ibarettir.⁵⁷

Muhammed Kutub'a göre varlığı açıklamaya çalışan insanın din, felsefe ve sanatı göz ardı etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu alanların bakış açıları son derece önemlidir. Bunlardan sanat, varlığı kendine has bir bakış açısıyla yorumlar. Kutub'a göre sanat kendine özgü, güzel ve estetik tabirlerini ve yorumlarını kullanarak inanç gerçeğini bu geniş çerçeve içerisinde yorumlamaya kalkarsa; sadece insanlığı yüceltmeye ve zaruretlerin, kayıtların, düşüklüklerin mahut sınırlarından uzaklaştırarak enginlere kanat germeye çalışmakla kalmaz aynı zamanda doğrudan saf sanat açısından da geniş anlamda evrensel sanat haline gelir. Çünkü o varlık gerçeğini yorumlamaktadır.⁵⁸

Kutub'a göre sanat; eşya, şahıslar ve olaylar karşısında özel ve şahsi bir heyecan ve duygulanma,⁵⁹ insanın varlık gerçeklerinden veya varlıktaki gerçekleri tasavvurundan duygularının yakaladığı ezgileri tasvir etmeye çalışmasından ibarettir.⁶⁰ Sanat; hiç ayırt etmeden bütün realiteleri içine almalıdır. Ve en büyük gerçekleri en doğru şekilde tasvir etmelidir.⁶¹ İşte sanat; gerçekleri, eşyaya, şahıslara ve hâdiselere has özel bir duygulanımın gerisinde görmekten ibarettir. Bu gerçekleri o özel ışık altında felsefi ve fikri şuur bakımından yorumlamaktan ibarettir. Sanat aynı ölçüler içerisinde geleceği, geçmişi ve bilinmezi görmekten ibarettir.⁶² Aynı zamanda bu durum, sanatın, zamanı aşan bir yönü olduğuna işaret etmektedir. Sanat, sadece içerisinde bulunulan anı değil, geçmişi yansıtması ve geleceğe ışık tutması yönüyle dikkat çekmektedir.

Kutub, sanatın, insanın varlık gerçeklerini ve bunların ruhlar üzerindeki yansımaları güzel, duygulu bir biçimde tasvir etme çabasından ibaret olduğunu ve gerek sanatın, gerekse

⁵⁵ Aristoteles, *Protrepitkos ve Evren Üstüne*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Pencere Yayınları, 2003), 23.

⁵⁶ Muhammed Kutub, *Taklitlerin Çarpışması*, çev. Erol Ayyıldız (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1967), 52.

⁵⁷ Kutub, *İslam Düşüncesinde Sanat*, 28.

⁵⁸ Kutub, *İslam Düşüncesinde Sanat*, 243.

⁵⁹ Kutub, *İslam Düşüncesinde Sanat*, 358.

⁶⁰ Kutub, *İslam Düşüncesinde Sanat*, 107.

⁶¹ Kutub, *İslam Düşüncesinde Sanat*, 128.

⁶² Kutub, *İslam Düşüncesinde Sanat*, 359.

sanatkârın işgal edeceği yerin, sanat çalışmasında kâinatın özüne inen, geniş ve kapsamlı bir alanı kaplayıp kaplamamasına göre belirleneceğini kavradığımızda⁶³ varlık, hayat ve insana bakışımızın daha kuşatıcı olacağını vurgular. Bunun neticesinde de, dünyanın daha yaşanabilir bir dünya olacağını ima eder. Zira ancak bu şekilde, hayatın anlamı üzerinde sahip olunması gerekli görülen unsurlar, insanlarla daha kolay bir şekilde buluşturulmuş olur. Şu halde evrenin özünde bulunan en büyük “güzelliği” empoze etmeye çalışmalıdır sanat... O zaman varlık gerçeğiyle de iç içe olacaktır.⁶⁴

Kutub’a göre, beşer hayatında daima vesileleri “güzelleştirmek” için fitrî bir arzu vardır.⁶⁵ İşte fitrattan gelen bu güzellik düşüncesi, bu evrenin ve canlılarının ana yapısındaki köklü bir unsurdur. Üstelik aranan ve görülmeye çalışılan bir unsurdur.⁶⁶ Zira fitrat, daima ifa edilişteki güzellik ve sağlamlığı arar. Yani sadece zaruretle iktifa etmeyip güzellik ve ahengi hedef tutar.⁶⁷ Zaten çevresine baktığı zaman insan sadece ifa edilişi değil ifa edilişteki ahengi, güzelliği de görür.⁶⁸ Bu durumda aklın ilk ve en mühim vazifesi, fitrî duyguları yerine getirmek için, en güzel, en faziletli yolu seçmek ve bu yol üzerindeki bütün mâniaları düşünce ve tefekkürle aşmakta insana yardım etmektir.⁶⁹ Şu halde Kutub’a göre hangi konuda olursa olsun, sanatın bize ulaştırması gereken şey, etkileyici, harekete geçirici, canlı ve deruni hisler olacaktır.⁷⁰

Kutub, insanın tabiatında mevcut olan “vicdan cephesi”nin onun, çeşitli sanat alanlarına girmesini gerektirdiğini belirler. Çünkü sanatta belirgin unsur “etki unsuru” dur. Etkiyi en güzel sağlama yolu ise, insanın içinden geçen duyguları güzel, etkili ve anlamlı bir biçimde tasvir etmektir.⁷¹ “Güzel’i kavrayıştaki bu “tabiiilik”, zihnin değil de ruhun eseri olduğuna göre, güzel konusunda kesin kurallar koymak ve şaşmaz sınırlar çizmek kolay olmayacaktır.⁷² Kutub bu noktada gözlerimizi tabiata çevirmemizi ve etrafa bakınmamızı isteyerek şöyle der: Güzel bir manzarayı ele alın!... Duygularınız bu manzaranın etkisinde kaldığı ve bu “etki” ile harekete geçip heyecanlandığı zaman onun “güzel” olduğunu söylersiniz. Yani söz konusu manzaranın ruhunuzun derinliğinde varlığını duyduğunuz zaman “güzel” olduğunu kabul edersiniz. Aksi takdirde, “güzel” diye bir şey olmaz veya sizin ruh dünyanızda yer etmez.⁷³

Güzelliği görmenin mahiyetini de fitraten insanın içine yerleştirilmiş bir duygu olarak değerlendiren M. Kutub’a göre, şüphesiz, ruhun derinliklerinde, güzele karşı tutkulu, onu kavrayıp alabilen bir “duyu unsuru” var... Fakat bu kavrayış bir ölçü ve hesap işi değildir. Hiç düşünmeden ve kendiliğinden meydana gelen bir haldir. İnsandaki “güzel” kavrayışı, ölçü ve boyutlarla açıklanabilen beyinsel metotlara değil de bunun ötesinde, psikolojik sistemlere

⁶³ Kutup, *İslam Düşüncesinde Sanat*, 31.

⁶⁴ Kutup, *İslam Düşüncesinde Sanat*, 201.

⁶⁵ Muhammed Kutub, *İslam ve Materyalizme Göre İnsan*, çev. Kemal Sandıkçı - M. Akif Aydın (İstanbul: Şamil Yayınevi, trz.), 368.

⁶⁶ Kutup, *İslam Düşüncesinde Sanat*, 68.

⁶⁷ Kutub, *Taklitlerin Çarpışması*, 65.

⁶⁸ Kutub, *Taklitlerin Çarpışması*, 66.

⁶⁹ Kutub, *İslam ve Materyalizme Göre İnsan*, 129.

⁷⁰ Kutup, *İslam Düşüncesinde Sanat*, 143.

⁷¹ Kutup, *İslam Düşüncesinde Sanat*, 142.

⁷² Kutup, *İslam Düşüncesinde Sanat*, 179.

⁷³ Kutup, *İslam Düşüncesinde Sanat*, 145-146.

dayalıdır. “Güzel” i değerlendirmede, zaman zaman zihnin de işe karıştığı ve kendince birtakım sınırlar, şart ve ölçekler koyduğu olursa da, gerçekte bu bir “değerlendirme” değil “düzenleme” işidir. Çünkü zihin, “güzel” için bazı ölçü ve şartlar öngörürken, aslında bunu, daha görür görmez kavrayıveren sınırsız bir “bedahet” ölçüsünden almaktadır. İşte bu kavrayış gücü, Allah'ın “beşer” denilen şu varlığın yaratılışında ortaya koyduğu olağanüstü olaylardan birisidir. Allah'ın “lütfu” ile insanoğlu, evrenin engin ruhu ile kendi “ruh” u arasında bir bağlantı ve doğrudan doğruya müspet bir diyalog kurmaktadır. Tıpkı gözün ışığı, kulağın sesi yakalanması gibi insan da, görür görmez “güzel” i fark edebilmektedir.⁷⁴

Ruhun derinliklerinde din ile sanatın tam bir ilişki içerisinde bulunduğunu ifade eden Kutub, aslında her ikisinin de zorunluluklar dünyasından uzaklaşmayı hedef aldığını belirler. Ona göre her ikisi de üstünlükler evrenine açılmayı gaye edinir. Bu nedenle din de sanat da hayatın otomatizmine karşı bir başkaldırıdır. İnsan ruhu katılaştır ve donuklaşır evrendeki hayatı otomatik geçişler haline döner. Kâinatın içine girip onu görerek ve duyarak yaşayamaz. Donuk bir ruhta yüce arzular coşamaz. Hayattaki güzelliği, dinamizmi, ahengi ve uygunluğu yeterince sezemez. Donuk insan, kendi ruhuna karşı kâinatın pencerelerini tıkamış ve dünyasını dar sınırlar içerisine hapsedmiş insandır. Çoğu zaman böyle bir insan kendisine sanat ve güzellikler dünyasına karşı da kapalı tutar.⁷⁵ Oysaki İslâm sanatının en belirgin özelliği, ruhun açılan pencerelerinin aydınlığında gelişmiş bir sanat olmasıdır. Bu sanatta kafa ve gönül; vahiy ve ilham gibi iki ilâhî ışığın aydınlığında buluşmuş ve olağan üstü güzellikte sanat eserleri ortaya koymuştur. Bu sanatta fizik ötesi, hayatın bizzat içinde olduğunu mütemadiyen hissettirir. Kısaca İslâm sanatı hayatın metafiziğe ve metafiziğin de medeniyete bitişik olduğunun en somut göstergesidir.⁷⁶

Sanatı anlatmaya sanatçı üzerinden de devam eden Kutub, sanata ve sanatçıya özel önem atfeder. Ona göre sanatçı, ince duygulara sahip, özel nitelikleri bulunan, kendine özgü kişiliği içerisinde hassas ve sırlı bilgileri açığa çıkaran şahıstır. Sanatçı hayatın, ruhunda bıraktığı yankıları dile getirir. Bunun için onun ifadeleri; ancak varlığa baktığı açının göstergeleri olacaktır. Varlıktan aldığı izlenimleri bakış açısına göre değerlendirecektir. Gerçek sanatkar, isteyerek veya istemeyerek evren ve hayat karşısında yerini alacaktır.⁷⁷ Bu şekilde bir filozofun teorik olarak hakikati ortaya çıkarma çabasını, sanatçı eserleriyle ortaya çıkaracaktır.

Sanatçı, sorumlu insandır; bir toplumdan, giderek bir insanlıktan sorumludur. O, yalnız kendi bilincinden değil başkalarının bilincinden de sorumludur, o yalnız kendi ahlakından değil başkalarının ahlakından da sorumludur. Bu sorumluluk verilmiş bir sorumluluk değil kazanılmış bir sorumluluktur.⁷⁸ Dolayısıyla sanatçı, çoğunlukla, içinde yaşadığı toplumun değerlerine bağlı kalarak ve bu değerleri sonrakilere de aktarmayı düşünerek eserini oluşturur. Bu nedenle “*Menhec el-Fen el-İslami*” isimli eserinde Kutub, sanatın önemini ortaya koyarken İslami sanat konusunda ısrarcı ve hassas olduğunu ifade eder. Burada kastettiği şey, sanatın mutlaka İslâm'dan söz etmesi değil ancak ele aldığı konuları İslami bakış açısıyla

⁷⁴ Kutub, *İslam Düşüncesinde Sanat*, 178-179.

⁷⁵ Kutub, *İslam Düşüncesinde Sanat*, 17-18.

⁷⁶ Koç, *İslâm Estetiği*, 19.

⁷⁷ Kutub, *İslam Düşüncesinde Sanat*, 29.

⁷⁸ Afşar Timuçin, *Estetik Bakış* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2012), 137.

değerlendirmesi gerektiğidir. Kutub'a göre insan olayları İslam düşüncesinin ışığında değerlendirdiği ve bu düşüncenin verdiği ruh ile yorumladığı zaman yaptığı sanat, İslam sanatı olur.⁷⁹ Bu durumda unutulmaması gereken önemli bir nokta da, İslam sanatının yalnızca Müslüman toplulukların sanatı olmadığı ve İslam'ın kendi ruhunda derinlere kök saldığı gerçeğidir. İslam sanatının çeşitli biçimleri ortak özellikler taşımakla kalmaz, onun kendisinde var olan çeşitlilik, tek bir müzik parçası üzerine yapılan çeşitlemeler gibi, temeldeki birliğin bir tezahürüdür.⁸⁰

Nasr'ın kanaatine göre, sanat konusunda geleneksel İslâm, sanatın İslami vahyin iç boyutlarıyla ilişkili olduğu, dinin manevi hazinelerine görsel ve işitsel şekillerle aktardığı ve İslâm sanatının İslami olduğudur. Gelenekselciler dinin sadece hakikati değil, varlığı da kapsadığını ve İslâm sanatının verdiği bereketin Şeriatin dini diri tutması kadar gerekli olduğunu düşünmektedirler.⁸¹ Gelenekselciliğe bağlılığıyla tanınan Kutub'a göre de, İslam sanatı, İslam inancının gerçeklerini felsefi bir kalıp içerisinde sergileyen, gerçekleri metafizik olarak söz konusu eden sanat değildir. Keza birtakım öğüt ve irşatlardan müteşekkil hikmetler mecmuası da değildir. Bunların hepsinden çok daha geniş ve kapsamlıdır denilebilir. Buna göre İslam sanatı; varlığa bakış açısından, varlık gerçeklerini güzel bir üslupla yorumlamaktan ibarettir.⁸² Bu anlayışıyla Kutub, varlık, hayat ve insana, İslami bakışın önemi üzerinde durmaktadır. Aslında buna Müslümanca bakış da denilebilir.

İranlı sinema yönetmeni Mecidi, dini olanın insani olandan farklı olmadığını "*Ben fitrat dilini kullanmayı tercih ederim. İlahi de diyebiliriz buna. Siz bir babanın çocuğuna sevgisini anlattığınızda bunun ilahi olmayacağını söyleyemezsiniz ki! Bu insani bir şeydir. Sanat insani olanı ortaya koyar. Allah her yerde, din kuşatıcıdır ve olmadığı yer yoktur zaten. Bu sebeple insani olan dinidir*"⁸³ ifadeleriyle dile getirirken Kutub'tan farklı düşünmemektedir. Doğrusu böylesi bir bakışın bütün alanlarda olması da son derece önemlidir. Zira böyle bir bakışın yönlendirmesi ile sanat, insanın kendini ifade etme yollarından biri olacaktır. Bu bakışın bütün alanlarda olması son derece önemlidir. Zira böyle bir bakışın yönlendirmesi ile sanat, insanın kendini ifade etme yollarından biri olacaktır.

Sanat, İslam ile birlikte insanı ötelere buluşturur ve insanın kendisini gerçekleştirmesini sağlar. Bu yönüyle İslam'ın kabul ettiği sanat insani, üstün, geniş ve yüce bir sanattır. İnsanın ulaşabileceği yüceliğin, üstünlüğün ve genişliğin en son noktasına kadar uzanır. Yörüngesini kâinatın yörüngesi teşkil eden evrensel boyutta bir sanattır. Güzelliği kâinatın güzelliği ile uyuşur. Ölçüleri, ince ve güzel kâinatın ahenkta kaidelerine dayanır.⁸⁴ Çünkü sanatın özü güzelliştir ve doğası gereği güzellik iç hakikat olduğu kadar dış hakikattir. Güzellik, yeryüzünde güzel olan her şeyde yansıyan İlahi bir sıfattır.⁸⁵

⁷⁹ Kutup, *İslam Düşüncesinde Sanat*, 245.

⁸⁰ Burckhardt, *Aklın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, 235.

⁸¹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, 18.

⁸² Kutup, *İslam Düşüncesinde Sanat*, 244.

⁸³ Şaziye Ayaş, Mecid Mecidi ile Tadımlik Bir Söyleşi, 13 Mayıs 2016, İnternet Erişim Tarihi: 17.02.2020. <https://www.sinefest.com/mecid-mecidi-ile-tadimlik-bir-soylesi.html>

⁸⁴ Kutup, *İslam Düşüncesinde Sanat*, 282.

⁸⁵ Burckhardt, *Aklın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, 235-236.

SONUÇ

İnsandan söz edilmeye başlandığı andan itibaren insan için en önemli sorun insanın anlaşılması sorunu olmuştur. İnsanı anlamaya çalışanların vazgeçemeyeceği bir konu da sanattır. Zira insan, sanat yoluyla kendini açığa çıkarır. Bu yönüyle sanatı anlamak, insanı anlamak için ciddi ipuçları vermesi yönüyle değerlidir. Ne var ki çeşitli gerekçelerle İslam dünyası, sanatın bir anlatım biçimi olduğunu sanki tam olarak anlamamış gibi sanattan uzak tutulmak istenmiş, en azından sanatın, toplumun her kesiminin ilgilenmesi gerekmeyen “boş bir uğraş” olarak değerlendirildiği ifade edilmiştir.⁸⁶ Oysaki sanat, dinin estetik bir yolla anlatımı olarak anlaşıldığında; dini, sanat olmaksızın açıklamaya çalışmanın ciddi bir eksiklik olduğu görülecektir. İşte bu çalışma ile hedeflenen şey, modern zamanlarda farklı dünya görüşüne sahip iki düşünürden hareketle İslam düşüncesi içerisinde sanatın insan ve Müslüman için vazgeçilemeyecek derece önemli bir etkinlik olarak görüldüğünün açığa çıkarılmasıdır. Bu iki düşünürden biri Ali Şeriatî, diğeri de Muhammed Kutub’tur.

Sanat, her iki düşünür için de önceki zamanların tersine bugün modern dünyada gündeme gelen en ciddi ve en zaruri insani sorundur. Bunun nedeni de sanatın, günümüz düşüncelerine yol göstermesi ve fikirleri aydınlatarak yeni başarılarla kapı aralamasıdır.

Ali Şeriatî’ye göre muhatabı bütün insanlar olan sanat, tüm insanların ilgilenmesi gereken bir etkinliktir. Şeriatî’ye göre sanatın yaptığı şeylerden biri, kaçan ve kendini yabancılaştıran bilinçli insanın yabancılaşma duygusunun azalmasına yardımcı olmasıdır. Çünkü sanat, tabiatla var olan ama insan elinin erişemediği şeye insanı ulaştırmaya çabalar. Bir kimse sanatsal bir faaliyette bulunuyorsa bunun nedeni o kimsenin gerçeklikler dünyasındaki eksikliklerden ve yokluklardan sıkıntı duymuş olmasıdır. Sanat yoluyla eksiklikleri hisseden insan bu eksiklikleri gidermek istiyor; var olanla yetinmediği için sanat yoluyla bunu telafi etme yoluna gidiyor. Buna göre bir sanatçının kendi yapıtını sevmesinin nedeni de, bu yapıtının kendisinin bir parçası olması ve onu başka türlü görme imkânının bulunmamasıdır. Bu sanatsal yapıt, hem sanatçının kendi kendisini tanımaya yardımcı olmakta, hem de onun diğerlerinin nezdinde bilinmesine vesile olmaktadır.

Kutub, Şeriatî’den çok farklı düşünmez. Ona göre de sanat, insanın uğraşması gereken en ciddi etkinliklerden biridir. Zira sanat yapmak, insana has bir durum olup, taklit ve aletler, insana diğer canlı varlıklar arasında üstünlük mevkiini kazandıran özelliklerdir.

Kutub’a göre, beşer hayatında daima vesileleri “güzelleştirmek” için fitrî bir arzu vardır. Yani güzellik arzusu insanın içine yerleştirilmiş bir duygudur. Bu nedenle insan sadece zaruretle yetinmeyip, güzellik ve ahengin peşine düşer.

Kutub’a göre, İslam sanatı, İslam inancının gerçeklerini felsefi bir kalıp içerisinde sergileyen, gerçekleri metafizik olarak söz konusu eden sanat değildir. Keza birtakım öğüt ve irşatlardan müteşekkil hikmetler mecmuası da değildir. Bunların hepsinden çok daha geniş ve kapsamlıdır denilebilir. Buna göre İslam sanatı; varlığa bakış açısından, varlık gerçeklerini güzel bir üslupla

⁸⁶ Bk. İbrahim Coşkun, “İslâm Sanatının Gelişmesini Engelleyen Kelâmî Yorumlar”, İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı 07–09 Kasım 2014- Antalya, Proje Koordinatörü: Ahmet Ögke (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015).

yorumlamaktan ibarettir. Bu anlayışıyla Kutub, varlık, hayat ve insana, İslami bakışın önemi üzerinde durmaktadır.

Sanatın İslami olması konusunda Şeriat'i sessiz kalır. Çünkü Şeriat'i'ye göre İslami olmayan sanat söz konusu değildir. İnsanın kendini gerçekleştirebildiği ve ötelere buluşturduğu her etkinlik sanattır. Öte yandan Kutub, İslami sanat ya da sanatta Müslümanca bakıştan yanadır.

Her iki düşünürüne göre de İslam sanatı, diğer sanatlar gibi bir sanattır ve bu sanatı anlamak için estetik bir yaklaşım oluşturulması gerekir. Böylesi bir yaklaşım neticesinde İslam sanatının, sanat olmak hasebiyle diğer sanatlardan hiçbir farkı olmadığı ve diğer sanatlar gibi insani bir eylemin ürünü olduğu gerçeği anlaşılacaktır. Çünkü sanat, hayal ve hünerin ortaya çıkardığı eşsiz ürünlerin duyguları harekete geçirerek güzelliklerle buluşturmasıdır. Bunun adına İslami densin ya da denmesin, bu bütün sanatlar için geçerlidir. Bu yönüyle İslami denilen sanat, sanat olması yönüyle, diğer sanatlardan ne daha aşağı ne de daha yukarıdır.

Son söz olarak İslami sanat-insani sanat noktasında iki düşünürden hareketle yapılan bu çalışma, bir bakış açısı oluşturmasına ve böylesi bir ayrımın doğru olmadığını ortaya çıkarmasına rağmen, bu iddiayı güçlendirecek daha fazla bakış ve görüşün incelenmesine ihtiyaç duyulduğu da bir gerçektir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Protrepitkos ve Evren Üstüne*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Pencere Yayınları, 2003.
- Arvasi, S. Ahmed. *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz*. İstanbul: Burak Yayınevi, 2. Basım, ts.
- Ayaş, Şaziye. Mecid Mecidi ile Tadımlık Bir Söyleşi. 13 Mayıs 2016, (Erişim: 17.02.2020).
<https://www.sinefest.com/mecid-mecidi-ile-tadimlik-bir-soylesi.html>
- Burckhardt, Titus. *Aklın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*. çev. Volkan Ersoy. İstanbul: İnsan Yay. 1994.
- Coşkun, İbrahim. "İslâm Sanatının Gelişmesini Engelleyen Kelâmî Yorumlar". İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı 07–09 Kasım 2014- Antalya. Proje Koordinatörü Ahmet Ögke. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015, ss. 93-109.
- Çotuksöken, Betül. "Ernst Cassirer'de İnsan", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1997.
- Durant, Will. *İslâm Medeniyeti*. çev. Orhan Bahaeddin. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.
- Fischer, Ernst. *Sanatın Gerekliliği*. çev. Cevat Çapan. Ankara: Verso Yayıncılık-İmge Kitabevi Yayınları, 1990.
- Hamidullah, Muhammed. "İslamda Estetik ve Güzel San'atlar". çev. M. Hatiboğlu. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*. 1961. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1962, ss.36-41.
- Huisman, Denis. *Estetik*. çev. Cem Muhtaroglu. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Koç, Turan. *İslâm Estetiği*. İstanbul: İsam Yay. 2010.
- Kutub, Muhammed. *İslam ve Materyalizme Göre İnsan*. çev. Kemal Sandıkçı - M. Akif Aydın. İstanbul: Şamil Yayınevi, ts.

- Kutub, Muhammed. *Taklitlerin Çarpışması*, çev. Erol Ayyıldız. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1967.
- Kutub, Muhammed. *İslam Düşüncesinde Sanat*. çev. Akif Nuri. İstanbul: Fikir Yay. 1979.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*. çev. Sara Büyükduru. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Şeriati, Ali. *Medeniyet ve Modernizm*. çev. Fatih Selim - Abdurrahman Arslan. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980.
- Şeriati, Ali. *Sanat*. çev. Ejder Okumuş - Şamil Öcal - Said Okumuş, İstanbul: Şura Yay. 1997.
- Şeriati, Ali. *İnsanın Dört Zindanı*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İşaret Yay. 2007.
- Timuçin, Afşar. *Estetik Bakış*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2012.
- Yetkin, Suut Kemal. *Estetik*. İstanbul: Devlet Basımevi, 1938.
- Yılmaz, Hüseyin. *Ezeli Hikmet ve Dinler, Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

ADÂLETE YÖNELİK KUSURLAR KARŞISINDA İMAM MÜSLİM'İN METODU

Imam Müslim's Method Against The Faults Related to The Justice

Mustafa TAŞ

Dr. Öğr. Üyesi Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Asst. Prof., Fırat University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences

Elazığ / Turkey

m_tas23@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-9730-3291

DOI: 10.34085/buifd.622498

Öz

Hadis râviler aracılığıyla nakledilmiş ve bu râvilerin güvenilirliğini tespit etme adâlet ve zabt temel koşul kabul edilmiştir. Bu bağlamda Müslim'in de (ö. 261/875) adâlet ve zabt unsurları açısından râvileri nasıl değerlendirdiğinin araştırılması elzemdir. Müslim İlel ve Rical ilminde otorite olarak görülmüş ve Cerh-Ta'dîl âlimlerinden kabul edilmiştir. Kur'an'dan sonra Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmi'u's-sahîh*'i ile birlikte en sahih kaynak olarak kabul edilen İmam Müslim'in *el-Câmi'u's-sahîh*'i yanında *el-Akrân*, *el-İhve ve'l-ahavât*, *Ma'rifetü ruvâti'l-ahbâr*, *et-Târîh* ve *el-İlel* gibi ricâl ve cerh-ta'dîle ilgili kitapları bunun işareti olarak değerlendirilmiştir. Müslim'in râvileri tetkik ve tenkidi, günümüze kadar gelen *Sahîh'inin Mukaddime'si*, *et-Tabakât*, *Kitâbu'l-künâ ve'l-esmâ* ve *et-Temyîz* gibi diğer eserlerinde görülmektedir. Bunun yanında bu alanın kaynak eserlerinde de onun değerlendirmelerine yer verilmiştir. Bu çalışmada râvinin adâletine yönelik kusurlar arasında görülen kizb, fîsk, bid'at ve cehâlet karşısında İmam Müslim'in metodu incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Müslim, Ricâl, Cerh-Ta'dîl, Adâlet, Metot

Abstract

The hadith was transferred through the transferors, and the justice and suppression were accepted as the main requirements. So it is important how Müslim evaluated the transferors in terms of the justice and suppression factors. Müslim (D. 261/875) was seen as an authority in the sciences of diseases and dignitaries, and he was accepted as one of the scholars in Sublation and Rectification. Imam Müslim's books related to the dignitaries, sublation and rectification such as *al-Akrân*, *al-İhva ve'l-ahavât*, *Ma'rifetü ruvâti'l-ahbâr*, *at-Târîkh* and *el-İlel* with *al-Jâmi as-sahîh* that they are accepted as the correct sources were evaluated as its sign with Buhari's (D. 256/870) *al-Jâmi as-sahîh* after The Koran. Müslim's transferors are seen in the other works such as *Sahîh al-Mukaddimah*, *et-Tabakât*, *Kitâb al-kunâ al asmâ* and *et-Temyîz* that their investigation and criticism have come to today. Furthermore, His evaluations were included in the source works of this field. In this study, Imam Müslim's method was tried to be reviewed against the lie, sin, emergent one and ignorance which are accepted among the faults related to the justice of transferor.

Keywords : Hadith, Müslim, Rijal, al-Jarh at-Ta'dîl, Justice, Method

GİRİŞ

Hadis Usûlü ilminde hadisleri nakleden râvilerin rivayetlerinin kabul edilebilmesi için taşımaları şart olan özelliklerden birisi ve en önemlisi adâlettir. Bir haberin doğru oluşu, öncelikle onu nakledenlerin doğruluğuna bağlıdır. Hadislerin sıhhati ise öncelikle râvilerinin adâlet sahibi olmalarıyla mümkündür.¹

¹ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: TDV. Yayınları, 2018), 9-10.

İsnadın sıhhati ve selameti ricâlin ahvali ile bilinebilir. Cerh ve Ta'dîl ilmi, sünnetin korunması ve sahihinin sakiminden bilinmesinin en etkin yoludur. Muhaddisler hadis tenkidinde iki esasî dikkate alırlar:

1: Râvilerin incelenmesi

2: Eğer durum gerektirirse hadisin metninin aklî açıdan incelenmesi. Onların râviler hakkındaki araştırmaları iki önemli noktada yoğunlaşır:

a) Hadisi rivayet edenin şahsiyeti ve ahlâkî seviyesi. Bu hadisçilerin ıstılahında “adâlet” olarak isimlendirilir.

b) Râvinin naklettiği hadisler ve yaptığı nakillerde ne derece titiz olduğu. Bu, hadisçilerin ıstılahında “zabt ve itkân” olarak isimlendirilir.²

İmam Müslim'in *Sahîh*'inin *Mukaddimesi* hadis ilmine dair bazı meselelerin ele alınması itibariyle ilk metinlerden biri kabul edilir. Bu metinde daha ziyade râvi ön plana çıkmaktadır. *Mukaddime*'de cerh-ta'dîl ile ilgili bazı değerlendirmelerin olduğu müşahede edilmiştir. Bu bağlamda Müslim'in ricâl tenkidi içerisinde adâlete yönelik değerlendirmelerinin herhangi bir çalışmaya konu edilmediği tespit edilmiştir. Bu maksatla bu çalışmada Müslim'in cerh-ta'dîl değerlendirmelerinin bir parçası olan adâlet ile ilgili kusurlara yönelik metodu araştırılmıştır.

Buhârî ile Müslim'in hicrî üçüncü asırda kısaca *el-Câmi'u's-sahîh* diye adlandırılan eserleriyle hadis tarihine etkin bir şekilde ismini yazdırdıkları malumdur. Bu alandaki müelliflerin tenkit metotlarının araştırılıp ortaya konması önem arz etmektedir. Böylesi eserlerin müelliflerinin eserlerine almış oldukları ya da almadıkları râviler hakkındaki değerlendirmeler hiç kuşkusuz araştırmacılar için önemli bir belge niteliğinde olacaktır. Hangi kriterler çerçevesinde râviler *es-Sahîh* adlı eserde yer aldılar ya da bu eserin dışında kaldılar. Bu cevaplandırılması gereken bir sorudur. Çünkü bir münekkidi tanımadan ve onun tenkit tarzını bilmeden yaptığı eleştirileri doğru anlamak ve değerlendirmek mümkün değildir.

Bu çalışmada öncelikle Müslim'in söz konusu tenkitlerle ilgili değerlendirmelerine yer verilmiştir. Daha sonra söz konusu edilen hususlarda değerlendirilen râvilerin *el-Câmi'u's-sahîh*'te rivayetinin bulunup bulunmadığı tespit edilmiştir. Bu râviler tespit edilirken kaynak taraması yapılmıştır. Ancak şunu ifade etmemiz gerekir ki bazı tenkit noktalarında râvi çok fazla yer alırken bazılarında fazla bulunmamaktadır. Eğer ilgili hususta çok fazla râvi yer alıyorsa bir örneklem alınarak araştırma yapılmıştır. Bütün râvilere yer verilmemiştir. Şayet yer verilirse çalışmanın hacmi bir makaleyi aşacak nitelikte olacaktır. Yine ilgili yerlerde Buhârî ile de bir mukayese yapılmaya çalışılmıştır. Böylece gelenekte olan Buhârî ve Müslim arasında yapılan karşılaştırmalara bir katkı sunmak amaçlanmıştır.

1. Cerh-Ta'Dîl İlmi

Cerh-ta'dîl ilmi râvileri dinî ahlakî karakterleri ile hafıza kapasiteleri/zihnî yetileri açısından inceleyen hadis ilimleri branşıdır. Rivayetlerin kazandıkları nitelik, onları nakledenlerin nitelikleri ile doğru orantılı olduğu için bu, klasik hadis ilminin olmazsa olmaz bölümüdür.³

² A'zamî, M. Mustafa, *Menhecû'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn neş'etuhu ve Târîhuhu*, (Riyad: Mektebetu'l-kevser, 1990/1410), 20.

³ Mehmet Emin Özafşar, *Hadis İlmine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2009), 35-36. Ayrıca bk. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. Zekerîyya Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2012/1433), 38;

Cerh ve Ta'dîl, hâfız ve mutkin bir âlimin hadis râvisinin rivayetini reddetmesine (cerh) veya aksine kendisinin adaletli olduğuna hükmetmesine (ta'dîl) denir. Dinî hükümlere delil olacak hadislerin sıhhati öncelikle râvilerin adâlet sahibi olmasına bağlıdır. Cerh ve ta'dîl, râvilerin tenkit sonucu cerh edilenleri ile adâletli olduklarına hükmedilenlerin belirlenmesidir.⁴

Cerh ve ta'dîl ilmi, hadisin iki ana kısmından biri olan ve aslında sağlam hadis metnine ulaşma amacının gerçekleşmesinde bir araç sayılan isnadın kontrol sistemidir. Bu sistem sayesinde hadis nakledenlerin dinî ve ilmî ehliyetleri, dolayısıyla rivayetlerinin sağlamlığı ortaya çıkar. Bu sebeple İbnü'l-Medîni (ö. 234/848-49), hadis ricâlini bilmeyi ilmin yarısı olarak kabul etmiştir.⁵

Dinin Kur'an ve Sünnet'ten meydana geldiğini, sünnetin arşiv belgeleri olan hadislerin ise râviler vasıtasıyla öğrenilebileceğini belirten İbn Ebî Hâtim, bu durumun râvileri hadis rivayetinde ehliyetleri açısından araştırmayı gerekli kıldığını ifade etmektedir. O, rivayetinde ehliyetleri açısından râvileri adâlet ve zabt sahibi, bazen yanılabilen sadûk, çoğu zaman yanılan sadûk ve yalan söyleyenler olmak üzere dört kısma ayırmaktadır.⁶

İmam Nevevî (ö. 676/1277) cerh-ta'dîl hakkında şunları söylemektedir: "Râvileri cerh etmek caizdir. Hatta onu gerektiren bir zorunluluğun olması halinde mükerrem şeriatı korumak için ittifakla vaciptir. Cerh kesinlikle haram kılınmış gybet türünden sayılmaz. Aksine o Allah'a, O'nun Resulüne ve bütün Müslümanlara nasihat türündendir. Faziletli ve hayırlı imamlar ile vera ve takva sahibi kimseler bu işi yapagelmışlerdir. Nitekim Müslim bu babda pek çok kimseden naklen bu hususu zikretmiş bulunmaktadır."⁷

1.1. Müslim'in Cerh-Ta'dîl İlmindeki Yeri ve Metodu

Müslim İlel ve Ricâl ilminde otorite kabul edilmiş ve cerh-ta'dîl âlimleri arasında zikredilmiştir.⁸ Müslim'in bu sahada söz sahibi olduğu, ricâl münekkitlerine dair bilgi veren, onları bir liste halinde ele alan Zehebî (ö. 748/1348) ve Sehâvî (ö. 902/1497) tarafından zikredilmiştir. Bu iki müellif Müslim'e Buhârî'den sonraki tabaka içerisinde yer vermiştir.⁹ Müslim'in râvileri tetkik ve tenkidi, *Sahîh'inin Mukaddime'sinde* açıkça görülmektedir.¹⁰

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman el-Hanzali er-Râzî, *Takdimetü'l-ma'rife li kitâbi'l cerh ve't-ta'dîl*, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1952/1371),  .

⁴ Mucteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, (Ankara: TDV. Yayınları, 1996), 48-50.

⁵ Emin Aşıkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 1993), 7: 394.

⁶ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1953/1372), 1: 5-7; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü*, (İstanbul: İFAV. Yayınları, 2013), 207-208.

⁷ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, el-Minhâc şerhu Sahîh'i Müslim b. Haccâc, (Mısır: el-Matba'atu'l-Mısriyye, 1929/1347), 1: 124.

⁸ Bk. Muhammed İzzuddîn Selâm, "Ricâlu'l-Buhârî", *Mecelletü's-sünneti'n-Nebeviye*, 83; S. Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis*, (Ankara: DİB. Yayınları, 1991), 396.

⁹ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî "Zikru men yu'temedu kavluh", *Erbe'u resâil*, haz. Abdulfettâh Ebû Gudde, (Haleb: Mektebü'l-matbû'ati'l-İslâmiyye, 1990/1410), 193; Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, "el-Mütekellimûn fi'r-ricâl", *Erbe'u resâil*, haz. Abdulfettâh Ebû Gudde, (Haleb: Mektebü'l-matbû'ati'l-İslâmiyye, 1990/1410), 106.

¹⁰ M. Zübeyr Sıddıkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004), 123. bk. Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2010/1430), *Mukaddime*, 19 vd.

Yukarıda ifade edildiği gibi cerh ve ta'dîl, isnadın kontrol sistemi olması itibariyle önem arz etmektedir.¹¹ Müslim *Mukaddime*'de "İsnadın dinden olduğunun ve rivayetin ancak sika kimselerden yapılacağıının, ravilerin taşıdıkları özellikleriyle cerh edilmesinin caiz hatta vacip olduğunun bunun haram kılınmış gıybetten olmayıp aksine mükerrem şeriatı himaye kabilinden olduğunun beyanı" babına yer vermiştir. Müslim bu bab altında hemen şu meşhur iki rivayete yer vermiştir: "Muhammed b. Sîrîn'den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: "Şüphesiz ki bu ilim dindir. Öyle ise dininizi kimlerden aldığınıza dikkat edin."¹² "Eskiden isnadı sormazlardı. Fitne ortaya çıkınca bize râvilerinizîn adlarını söyleyin, demeye başladılar. Şimdi ehl-i sünnete dikkat ediliyor ve onların hadîsleri kabul ediliyor; ehl-i bid'ata bakılıyor; onların hadîsleri kabul edilmiyor." Bana Mervli Muhammed b. Abdillab b. Kuhzaz rivayet etti. Dedi ki: Abdan b. Osman'ı şunu söylerken işittim. Abdullab b. el-Mübarek'i, "İsnâd dindedir. Eğer isnâd olmasa idi muhakkak her isteyen istediğini söylerdi." derken işittim. "¹³ Burada Müslim, isnadın hadis ilminde ne kadar önemli olduğunu ve ortaya çıkış süreci ile ilgili meşhur bazı rivayetlere yer vermiştir.

Nevevî "Allah bu ümmetin şerefini isnad ilmi ile daha da arttırmıştır. Çağların ve ebediyete kadar uzanan zamanların tekrar edip durmasına rağmen bu hususta hiçbir ümmet onunla ortak özelliğe sahip olmamıştır. Allah Teâlâ bu mükerrem, şerefli ve ak sünnetin muhafaza edilmesi için tenkitçi, ince eleyip sık dokuyan hafızlardan oluşan özel kimseler ortaya çıkarmıştır. Bunları bütün zaman ve mekânlarda da bu sünneti koruyucular haline getirmiş, onlar da bu sünnetin geliş yollarının sahih olanını olmayanından ayırt edip açıklamak hususunda bütün güçlerini ortaya koymuşlardır."¹⁴

Yine burada şu rivayetlere yer verilmiştir: "Süfyan es-Sevrî ile Şu'be'ye, Mâlik'e ve İbn Uyeyne'ye sordum: "Bir kimse hadîste mevsûk olmaz da, birisi onun hakkında bana sual sorarsa ne yapmalıyım?" dedim. Onun mevsuk olmadığını haber ver, dediler. Bize Ubeydullab b. Saîd tahdis etti. Dedi ki: Ben Nadr b. Şumeyl'i şunu söylerken işittim: İbn Avn kapının eşiği üzerinde ayakta dururken kendisine Şehr'in bir hadîsi soruldu. Bunun üzerine: Gerçekten Şehr ta'nedilmiş (tenkit edilmiş) bir râvîdir. Bu sözü bir kere daha tekrar etti. Müslim (İbn Avn'ın sözünü tefsir ederek) der ki: Halkın diline düşmüştür; hakkında tenkit edici söz edilmiştir demek istiyor."¹⁵

"Bana Muhammed b. Ebî Attâb rivâyet etti. Dedi ki: Bana Affân, Muhammed b. Yahya b. Saîd el-Kattân'dan o da babasından naklen rivâyet etti. Babası şöyle demiş: Salih kimselerin, hadîste olduğu kadar hiç bir şeyde yanıldıklarını görmedik. İbn Ebi Attâb dedi ki: Bunun üzerine bizzat ben Muhammed b. Yahya b. Saîd el-Kattan'la görüşüm ve kendisine bunu

¹¹ Kelime olarak sened (سند) kökünden gelmektedir. İsnad kalıbındaki anlamı bir şeyi bir şeye yaslamak, dayandırmak, ait kılmaktır. Terim olarak, rivayet için kullanılan lafızlarla râvi veya râvileri anarak bir sözün Hz. Peygamber'e ait olduğunu zikrederek belirtmektir. İsnad, İslam Tarihinde ilk fırkaların zuhuruyla başlayan hadis uydurmacılığını önlemek amacıyla icad edilmiş Müslümanlara özgü bir ilim alma ve aktarma yoludur. Yani her râvi, rivayet ettiği hadisi kimden duymuş ise onu belirterek hadisi nakleder ve bu ta Hz. Peygamber'e kadar bu şekilde gider. Bk. Raşit Küçük, "İsnad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 2001), 23: 154; Ahmet Keleş, *Hadis Tarihi ve Usûlü Dersleri*, (Ankara: Fecr yayınları, 2017), 73, 76.

¹² Müslim, *Mukaddime*, 19.

¹³ Müslim, *Mukaddime*, 19.

¹⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, 1: 2. (Mukaddime)

¹⁵ Müslim, *Mukaddime*, 20.

sordum. Babasından naklen şunları söyledi: “Hayır ehlini, hadîsde olduğu kadar hiç bir şeyde yanılmış görmezsin” demiş. Müslim dedi ki: Yanlış söylemek istemedikleri hâlde ağızlarından yanlış çıkar, demek istiyor.”¹⁶

Görüldüğü gibi burada bazı râviler hakkında yapılmış olan tenkitlere yer verilmiştir. Bu tenkitler hicrî ikinci asrın meşhûr münekkitleri olan Şu‘be b. Haccâc (ö. 160/776), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), İmâm Mâlik (ö. 179/795), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Vek’ b. Cerrâh (197/812), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) ve Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813) gibi sistematik dönemin önde gelen âlimlerine dayanmaktadır.¹⁷

Hicrî birinci asrın sonlarından itibaren isnadın yaygınlaşıp hadisin ayrılmaz bir parçası haline gelmeye başlamasıyla, senedde yer alan râvilerin ehliyetleri açısından araştırılmasının zorunlu hale geldiği ifade edilmiştir. Râvinin güvenilir ya da diğer bir deyişle rivayetinin makbul olması için râvide adâlet ve zabt denilen iki temel vasıf aranır. Hadis ve fıkıh imâmlarının cumhuru, râvinin rivayetinin delil olması için adâlet ve naklettiği rivayette zabt ehli olması hususunda icma etmişlerdir.¹⁸

2. ADÂLET

Adâlet kelime olarak Arapça “adale” (عدل) kökünün mastarı olup, “davranış ve hükümde doğru olmak, doğruluk, dürüstlük, hak ve hukuka uygunluk, hak ve hukukun gerçekleşmesi”¹⁹ gibi anlamlara gelmektedir. Adâlet, râviyi takvaya yönelten, insanlık değerlerine yakışmayan hata ve davranışlardan uzak tutan bir niteliktir. Takva ile kastedilen şirk, fiske ve bid‘at gibi kötü amellerden sakınmaktır.²⁰ Başka bir tanıma göre adâlet genel olarak, râvilerin rivayetlerinin kabul edilmesini gerektirecek, onlara sika (güvenilir) vasfını kazandıracak özelliklerdir.²¹

Âdil kimse dininden ve İslam toplumundaki düzgün yaşantısından râzı olunan kimsedir. Bir kimsenin âdil olduğuna dair verilen hüküm, o kişinin zâhiri fiillerine dair sahip olunan bilgi üzerine kurulur. Râvilerin adâleti onları gerek dinî hayatlarının, gerekse dünya işlerindeki tutumlarının inceden inceye takip edilip araştırılmasıyla bilinir. Burada dikkate alınan husus, zann-ı galibdir.²² Müslim Hucurât 6, Bakara 282 ve Talak 2.²³ ayetlerinin fasığın haberinin

¹⁶ Müslim, *Mukaddime*, 21.

¹⁷ Tebeu‘t-tâbiin dönemi cerh-ta‘dîl ilminin genel özellikleri hakkında detaylı bilgi için bk. Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, (İstanbul: İFAV. Yayınları, 2016), 115-487.

¹⁸ bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 76-77; İbnü’s-Salâh Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetu İbnü’s-Salâh*, thk. Nüreddîn İtr, (Dimeşk: Dâru’l-fikr, 2012/1433), 104-105; Nevevî, *et-Takrîb ve’t-teysîr li ma‘rifeti süneni’l-Beşîri’n-nezîr*, thk. Muhammed Osman, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1405/1985), 48.

¹⁹ Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir er-Râzî, *Muhtârü’s-sihâh*, (Beyrut: Dâru’l-ma‘rife, 2014/1435), 372; İbn Manzûr, Ebü’l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî, *Lisânu’l-Arab*, (Beyrut: Dâru-sadr, ts.), 11: 430-432; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu‘cemu’l-vasît*, (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, ts.), 588.

²⁰ İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü’n-nazar fi tavdîhi nuhbeti’l-fiker fi mustalahi ehli’l-eser*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî, (Riyad: Mektebetu Melik Fahd el-vataniyye, 2001/1422), 69; Adâletin diğer tanımları için bk. Emin Âşıkutlu, *Hadîste Ricâl Tenkidi: Cerh ve Ta‘dîl İlmi*, (İstanbul: MÜİFAV. Yayınları, 1997), 84; Muhtâr Nusayra-Hekîme Hüfeyzî, “el-Vahdetü’l-mevdu‘iyye li-esbâbi’l-fiske ve eseruhâ ‘ale’l-adâle”, *Câmi‘atü’l-Emîr Abdülkâdir*, 130-133.

²¹ Abdullah Karahan, *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği*, (Bursa: Sır Yayıncılık, 2005), 35.

²² Azâmî, *Menhec*, 29; Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 10.

²³ Hucurât, 49/6. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا جَاءَكُمْ فَبِئْسَ مَا كَفَرْنَا بِهِ قَوْمًا يَتَّبِعُونَ وَآلَهُمْ مَا كَفَرُوا بِهِمْ عَلَىٰ مَا كَفَرْتُمْ بِهِمْ* Ey iman edenler! Size bir fiske

muteber olmayıp makbul olmadığı ve adâletli olmayan kimsenin şahitliğinin reddedileceğinin delili olduğunu ifade etmiştir.²⁴ Nevevî hadis rivayeti ile şahitlik arasındaki farkları göstermesi bağlamında Müslim'in pek büyük değere sahip ve oldukça fakih olduğunun delillerinden birisi olarak zikretmektedir.²⁵

2.1. Adâlete Yönelik Kusurlar

Yalancılık, yalancılıkla itham edilme, fısık, bid'at ve cehâlet râvinin adâletini ortadan kaldıran kusurlardır.²⁶

2.1.1. Yalan Söyleme ve Yalan Söyleme ile İthâm Edilme (Kizbu'r-râvi ve İttihâmu'r-râvi bi'l-kizb)

Yalan sözlükte "Bilerek yahut bilmeyerek bir şey veya olay hakkında olduğundan farklı haber vermek"²⁷ anlamına gelir. Kizbu'r-râvi, râvinin hadis rivayetinde yalancılığıdır. Yani Hz. Peygamberin söylemediğini söylemiş, yapmadığını yapmış gibi rivayet etmesidir. Böyle bir kusurun tesbit edilmiş olması halinde râviye asla itibar edilmez.²⁸ Yalancılık hadis ilminde bir söz, fiil, taktırir veya sıfatın kasten uydurulup Hz. Peygamber'e isnad edilmesi, râvinin bir hocadan duymadığı hadisi duyduğunu söylemesi, hadisin isnadını değiştirmesi, hocasına ait olmayan bazı rivayetleri ona nispet etmesi ve hocasının rivayetlerine başka rivayetler sokuşturması gibi farklı şekillerde tezahür edebilir.²⁹

Râvinin hadis rivayetinde değil de gündelik hayatında insanlar arasında yalan söylemesi hadis rivayetinde de yalan söyleyebileceği hususunda kendisini zan altında bırakır. Bu nedenle toplumsal hayatta yalan söyleyen kimseler ikinci ağır cerh sebebi olan yalancılık ithamı (ittihâmu'r-râvi bi'l-kizb) ile tenkit edilir. Bu tür râvilerin rivayetleri metrûk ya da matrûh şeklinde isimlendirilir.³⁰ Ebû Avâne (ö. 175/791) ve Abdullah b. Mübârek gibi muhaddisler yalancılık ile itham edilen râviden hadis alma ve nakletmenin caiz olmadığını ifade etmişlerdir.³¹

bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın; Bakara 2/282: *وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ*

"Razı olduğunuz şahitler getirin"; Talak 2:

مَنْ رَجَالَكُمْ فَإِنَّ لَكُمْ بِرَجُلَيْنِ فَرَجَلَ وَالْمَرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَادَةِ "Sizden adâletli iki kimseyi şahit tutun"

²⁴ Müslim, *Mukaddime*, 16.

²⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, 1: 61.

²⁶ Yücel, *Hadis Usûlü*, 104.

²⁷ Râzî, *Muhtâr*, 491; İbn Manzûr, *Lisân*, 1: 704-705; Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdülkerîm el-Azbâvî, (Kuveyt: et-Turâsü'l-Arabî, 1965/1385), 4: 104-105; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cem*, 780. Ayrıca bk. Nevevî, *el-Minhâc*, 1: 69; a.mlf., *el-Ezkâr ev hilyetu'l-ebrâr ve şî'aru'l-ahbâr*, thk. Abdulkadir el-Arnâvut, (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2013/1434), 533-534.

²⁸ Râmhürmüzî Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd el-Fârisî, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-va'i*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, (Kahire: Dâru'l-fikr, 1984/1404), 319; İ. Lütfi Çakan, *Hadis Usulü*, (İstanbul: İFAV. Yayınları, 2009), 82; Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, (Ankara: TDV. Yayınları, 2011), 84-85; Emin Âşıkutlu, "Kizb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV. Yayınları, 2002), 26: 127.

²⁹ Âşıkutlu, "Kizb", 26: 126-127.

³⁰ İbn Hacer, *Nüzhe*, 112; Ahmed Naîm, *Tecrîd Mukaddimesi*, 294-295.

³¹ İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Şerhu ilel't-Tirmizî*, thk. Nüreddîn İtr, (Dâru'l-melâh, ts.), 1: 87-88.

Resulüllah'a yalan uydurmanın pek ağır bir iftira olduğu bab başlığı altında Müslim'in *Mukaddime*'sinde aşağıdaki rivayet yer almaktadır: "Rib'î b. Hırâş, Ali'yi hutbe okurken işitmiş. Alî şöyle demiş: Resulüllah "Benîm üzerimden yalan uydurmayın. Çünkü her kim benim üzerimden yalan uydurursa Cehenneme girer." buyurdular. Müslim bu konu ile ilgili rivayetlerden sonra Hz. Peygamber'den şu rivayete yer vermektedir: "Her işittiğini söylemek, bir insana yalan namına kâfidir."³² Bu rivayetler insanın duyduğu her şeyi anlatmasını yasaklamayı ihtiva etmektedir. Çünkü insan doğruyu da yalanı da duyar. Her duyduğunu anlatacak olursa olmayan şeyleri haber verdiği için yalan söylemiş olur.³³

Yine *Mukaddime*'de yalan söylemeyle ilgili şu rivayetler yer almaktadır: "Bize Kuteybe b. Saîd rivayet etti. (Dedi ki): Cerîr, Muğire'den o da Şa'bi'den naklen rivayet etti. Şa'bi: Bana Hâris el-A'ver el-Hemdânî rivayet etti. Ama o bir yalancı idi demiş."³⁴ "Şa'biyi: "Bana Hâris el-A'ver rivayet etti" derken işittim. Hâlbuki kendisi onun yalancılardan biri olduğuna şehâdet eyledi."³⁵ "Bana Fadl b. Sehl rivâyet etti. Dedi ki: Mualla er-Râzi'ye, Abbâd'ın kendisinden hadîs rivâyet ettiği Muhammed b. Saîd'i sordum. O da bana Îsâ b. Yunus'tan naklen haber verdi, Îsâ şöyle demiş: Süfyan'ın onun yanında bulunduğu bir sırada ben de onun kapısında idim. Süfyan çıktığı zaman ona Muhammed'i sordum. Bana onun yalancı olduğunu haber verdi."³⁶

Bu veriler ışığında Müslim'in *Sahih*'in *Mukaddime*'sinde yalan söylemekle tenkit edilen bazı râvilere yer verdiği söylenebilir. Bu tenkitlerin devrin önemli münekkitlelerinden nakille yapıldığı müşahede edilmektedir. Diğer taraftan kaynaklarda yalan söylemekle tenkit edilen bazı râvilerin Müslim'in *el-Câmi'u's-sahih*'inde yer alıp almadığı bazı örnekler üzerinden tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece Müslim'in bu şekilde tenkit edilen râvilere karşı tavrı hakkında bir kanıt elde edilmiş olacaktır.

Şu'be tarafından Hz. Peygamber adına hadis uydurmakla itham edilen ve Buhârî'nin "تركوه" ve "متروك الحديث" lafızlarıyla tenkit ettiği Ca'fer b. Zübeyr'den³⁷ Müslim'de rivayet etmemiştir.³⁸

Şu'be, Hasan b. Umâre'nin (ö. 153/770) yalan söylediğini nakletmiştir.³⁹ Diğer münekkitlelerden Yahya b. Maîn de onun yalancı biri olduğunu ifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel,

³² Müslim, *Mukaddime*, 2.

³³ Nevevî, *el-Minhâc*, 1: 75.

³⁴ Müslim, *Mukaddime*, 22.

³⁵ Müslim, *Mukaddime*, 22. Adı Hâris b. Abdullah'dır. Künyesi Ebu'z-Zuheyr olup Kûfelidir. Zayıf olduğu ittifakla kabul edilmiştir. Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, 1: 98.

³⁶ Müslim, *Mukaddime*, 21.

³⁷ Yahya b. Maîn ise onun zayıf olduğunu ve sika olmadığını ifade etmiştir. bk. Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ, *Kitâbu'd-Duafâ'i'l-kebir*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1984/1404), 1: 182; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvad, Şeyh Âdil Ahmed Abdulmecid, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995/1416), 2: 133.

³⁸ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, thk. Âdil Mürşid, İbrahim Zeybek, (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ts.), 2: 78; Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1994/1415), 5: 32.

³⁹ Ukaylî, *ed-Duafâ*, 1: 237; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1953/1372), 1: 137.

Ebû Hâtim er-Râzî, Nesâî, Fellâs, Müslim ve Dârekutnî ise “متروك” olduğunu söylemişlerdir.⁴⁰ Sözü edilen râvi, hadiste zayıf kabul edilmiş, bazıları hadislerini yazmamışlardır.⁴¹ Buhârî'nin Hasan b. Umâre'den ta'lîken rivayet ettiği nakledilen ifadede ne istişhâd ne de söz konusu râviden gelen rivayet kastedilmiştir.⁴² Müslim de mezkûr râviden rivayet etmemiştir.⁴³ Yine yalan söylemekle tenkit edilen Umâre b. Cüveyn (ö. 134/751), Mu'allâ b. Hilâl, Bişr b. Nümeyr gibi râvilerden de Müslim'in rivayet etmediği tespit edilmiştir.⁴⁴ Bu örneklerde görüldüğü gibi Müslim'in *el-Câmi'u's-sahîh*'inde yalan söylemekle tenkit edilen râvilerin yer almadığı söylenebilir. Zaten bu şekilde tenkit edilmiş bir râvinin *es-Sahîh* isimli bir eserde yer alması düşünülemez.

2.1.2. Fısk (Fısku'r-râvi)

Râvide adâlet sıfatını yok eden ve onun cerhine sebebiyet veren kusurlardan biri olan fısk lügatte “hak yoldan ayrılma, Allah'ın emirlerine itaatsizlik etme”⁴⁵ anlamlarına gelmektedir. İstilahta ise genel olarak râvinin dinen büyük günah sayılan suçları işlemesi veya küçük günahları ısrarla yapmasıdır.⁴⁶ Küçük günahta ısrarın fısk alameti sayılma nedeni, râvinin dinî hassasiyetinin bulunmaması, kötü alışkanlıklarından vazgeçmemesi dolayısıyla daima bir günah işlemesini veya Resûlullah adına yalan söylemesini mümkün kılmasından kaynaklanmaktadır. Böyle bir ihtimal olmasından dolayı râvinin naklettiği hadislere güvenilemeyeceği sonucu doğmuştur. Bu kimseye fâsık denir.⁴⁷

Müslim *Mukaddime*'de fâsığın haberinin kabul edilmeyeceğine Kur'an delâlet ettiği gibi,⁴⁸ münker haber rivayetinin kabul edilmeyeceğine de sünnet delâlet etmiştir demiştir. O da, Resulullah'dan meşhur olarak nakledilen şu eserdir: “Her kim yalan olduğu zannedilen bir sözü benden (olmak üzere) rivayet ederse kendisi de yalancılardan biridir.”⁴⁹ Fâsığın haberinin makbul olmadığına dair, “Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size haber getirirse doğruluğunu iyice araştırın.”⁵⁰ ayeti delil olarak sunulmaktadır. Fâsıklığı açıkça belli bir şahsın adâletini yitireceği hususunda âlimler ittifak etmiştir.⁵¹ Mesela Zehebî'de Nisâburlu müsnid⁵² muhaddis Zâhir b.

⁴⁰ İbnü'l-Cevzî, Ebi'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-metrûkin*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1986/1406), 1: 207.

⁴¹ İbn Sa'd, *Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, et-Tabakâtu'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru's-Sâder, 1968/1388), 6: 347.

⁴² Buhârî, Menâkıb 27; İbn Hacer, *Hedyu's-sâri mukaddimetu fethi'l-bâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Dımeşk: Dâru'l-feyhâ, 2000/1421), 565.

⁴³ İbn Hacer, *Tehzîb*, 2: 263.

⁴⁴ Mizzî, *Tehzîb*, 4: 158; 21: 235; İbn Hacer, *Tehzîb*, 7: 361; 10: 216.

⁴⁵ Râzî, *Muhtâr*, 441; İbn Manzûr, *Lisân*, 10: 308; Zebidî, *Tâc*, 26: 303.

⁴⁶ bk. İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büsîfî, *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-Duafâ ve'l-metrûkin*, thk. Mahmut İbrâhim Zayed, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1412/1992), 1: 62; Âşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, 67.

⁴⁷ bk. Hatîb, *el-Kifâye*, 78-80; İtr, *Menhec*, 81; Fârûk Hammâde, *el-Menhecü'l-İslâmî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, (Riyad: Dâru't-taybe, 1997/1418), 169; Emin Âşıkkutlu, “Fısk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 1998), 13: 38-39.

⁴⁸ bk. Hucurât 49/6.

⁴⁹ Müslim, *Mukaddime*, 16.

⁵⁰ Hucurât, 49/6.

⁵¹ Müslim, *Mukaddime*, 1; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 116.

⁵² Hadisi senedli olarak rivayet eden kimse hakkında kullanılan bir ıstılahtır. bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 223.

Tâhir'in namazı ihlâl etmesi sebebiyle fâsık olarak kabul edildiği için birçok hadis hâfızı tarafından rivayetlerinin terk edildiğini nakletmiştir.⁵³ Buna göre Müslim'in fasığın haberini kabul etmediğini söyleyebiliriz. Bu hususu Kur'an ve sünnetten delillerle açıklamaktadır. Ancak pratikte durumun nasıl olduğunu görmemiz açısından ricâl tenkit eserlerinde fıska tenkit edilen râvilerin Müslim'in *el-Cami'u's-sahîh*'inde yer alıp almadığı burada araştırılması gereken bir husustur. Böylece teorikteki durumun pratiğe yansımaları da görülmüş olacaktır.

Buhârî, birtakım kötü huyları olan Ya'la b. el-Eşdak⁵⁴ hakkında “لا يكتب حديثه” (hadisi yazılmaz) ifadesini kullanmış⁵⁵ ve mezkûr râviden hem kendisi hem de Müslim rivayet etmemiştir. Bir başka örnekte Abdullah b. Ebû Ca'fer de fâsıklıkla ta'n edilmiştir. Buhârî bu râviyle ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamakla⁵⁶ birlikte hem kendisi hem de İmam Müslim ondan rivayet etmemiştir.⁵⁷ Yine İbn Hibbân sahâbeden sadece birkaç hadis rivayet eden şair Ferzad Ebû Firâs et-Temîmî'nin mahremiyeti çiğneyip, namuslu kadınlara iftira ederek fâsıklığının açıkça ortaya çıktığını ifade etmiştir.⁵⁸ Buhârî, cahiliyede hırsızlık yapan Süleyman b. Meyser'e'den de bahsetmektedir.⁵⁹ Tespitlerimize göre Müslim her iki râviden de rivayet etmemiştir. Bu veriler çerçevesinde Müslim'in fısık ile tenkit edilen mezkûr râvilerden rivayet etmediği söylenebilir. Bu bağlamda ayrıca tespit edilebildiği kadarıyla *Kütüb-i sitte* içerisinde iki örnek dışında fâsık olduğu ileri sürülen bir râviye rastlanmadığı da ifade edilmiştir. Yukarıda nakledildiği gibi fâsık olmakla itham edilme, münekkitlerin çoğunluğu tarafından değil de bir münekkit tarafından dile getirilmiştir.⁶⁰

2.1.3. Bid'at (Bid'atu'r-râvi)

Bid'at sahibi olmak da râvinin rivayetini etkileyen adâlet ile ilgili kusurlardan birisidir. Bid'at, dinden olmadığı halde sonradan ortaya çıkan dinî inanç ve uygulama anlamına gelmektedir.⁶¹ Hadis terimi olarak bid'atu'r-râvi şeklinde kullanılmakta ve hadis rivayet eden kimsenin bid'ata nispet edilmesi ve onun bid'at ehlinen sayılması kastedilmektedir.⁶² Ehli bid'at akli esas alıp nasları te'vil etmek suretiyle Hz. Peygamber'den sonra sünnete aykırı bazı inanç ve davranışları benimseyenler şeklinde tarif edilmiştir.⁶³

⁵³ Zehebî, *Mizân*, 3: 95.

⁵⁴ Zehebî, *Siyer*, 8: 271-272.

⁵⁵ Buhârî, *et-Târîhu's-sağîr*, thk. Mahmut İbrahim Zâyed, Hadislerinin Fihristi: Yusuf Mar'âşî, (Beirut: Dâru'l-ma'rife, 1986/1406), 2: 165.

⁵⁶ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 5: 62.

⁵⁷ bk. Mizzî, *Tehzîb*, 14: 387.

⁵⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2: 204.

⁵⁹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 4: 36.

⁶⁰ Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, *Zayıf Hadis Rivayeti*, (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011), 203.

⁶¹ Arapça'da “icat etmek, örneği olmaksızın yapıp ortaya koymak, inşa etmek” anlamlarına gelen “بَدَعَ” kökünden türeyen bid'at “daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan (muhtes) şey” anlamına gelir. bk. İbn Manzûr, *Lisân*, 8: 6; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cem*, 43. Bid'atin hangi manalarda kullanıldığı hakkında bk. Rahmi Yaran, “Bid'at”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları 1992), 6: 129; Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 39; Ahmed Demirci, “Bidatçılık”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, Kayseri 1988, 71.

⁶² Ahmet Yücel, *Hadis Usulü*, (İstanbul: İFAV., 2013), 105.

⁶³ Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Bid'at”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 1994), 10: 501; Yaran, “Bid'at”, 6: 131.

Ehl-i Bid'atten Hadis Rivayeti

Râvinin bid'at sahibi olması, rivayetini etkileyen kusurlardan birisidir. Bid'at, sahibini ya küfre ya da fıskaya götürür.⁶⁴ Bundan dolayı bid'at ile suçlanmak ağır bir ithamdır. Cerh-ta'dîl âlimleri bu nedenle bir râvinin bid'at ehli olup olmaması noktasında dikkatli davranmışlardır.⁶⁵ Küfrü gerektiren bid'at sahibinin rivayeti, ulema tarafından kabul edilmemiştir. Zayıf bir görüşe göre kabul edilir. Bid'atle tekfir olunmayan mübtedi'nin rivayetinin kabulü konusunda ise ihtilaf edilmiştir.⁶⁶ İbn Hibbân da (ö. 354/965) "Bid'atine davet eden bid'atçının rivayetiyle ihticâc bütün imamlarımıza göre kesinlikle caiz değildir. Ben bu konuda ihtilaf olduğunu bilmiyorum." demiştir.⁶⁷ İbn Hacer, bir bid'atle tekfir olunan herkesin rivayetlerinin reddolunamayacağı şeklindeki görüşün isabetli olduğunu belirtmiştir. Çünkü her mezheb, karşıt görüşte olanın mübtedi' (bid'at sahibi) olduğu iddiasında bulunur, onu tekfir eder. Öyle ki bu itham mutlak kabul edilirse tekfir edilmemiş kimse kalmaz.⁶⁸

Müslim'in Ehl-i Bid'at Râviler İle İlgili Metodu

İmam Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*'inde hadisin baştan sona sikadan sikaya muttasıl senedle nakledilmesini, şazlardan ve illetten salim olmasını şart koşturmuştur.⁶⁹ Müslim hadisleri üç kısma ayırmıştır: Birincisi, sağlam hafızların aktardıkları hadisler. İkincisi, hafıza ve sağlamlıkta orta halli olan mestur râvilerin hadisleri, üçüncüsü de zayıf ve metrûk râvilerin aktardıkları hadislerdir. Birinci kısımdaki hadisleri verdikten sonra ikinci kısmı oluşturanları sıralamıştır. Üçüncü kısım hadisleri ise kitabına almamıştır.⁷⁰

Hadis imamlarından bir kısmı, kâfir olmayan bir bid'atçının rivayetlerinin makbul olması için ileri sürülen bütün şartları ve sınırlandırmaları gereksiz görerek, sadece üzerinde ittifak edilen adâlet şartlarını taşımalarını yeterli görmüşlerdir. Bu şartı taşımayanların rivayetlerini reddetmişlerdir. Bid'at küfre götürücü olmadığı, râvi de İslam sınırları içerisinde kaldığı, sıdk, itkân, verâ ve takva ile ma'rûf olduğu sürece kendisinden hadis alınır. Buhârî, Müslim ve diğer

⁶⁴ İbn Hacer, *Hedyu's-sâri*, 549; Tehânevî, Zafer Ahmed, *Yeni Usul-i Hadis*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, çev. İbrahim Canan, (İzmir: Silm Matbaası, 1982), 215; Ayyâş, İsmâil Kâmil, "Menhecû'l-İmâmî'l-Buhârî fi kabûli rivâyete menî't-teheme bi'l-bid'ati fi'l-Câmi'i's-sahîh", (Malezya: Câmi'atu'l-Medîneti'l-âlemiyye, 2012/1436), 31-32.

⁶⁵ İbn Hacer, *Nüzhe*, 126-127; Kerîme Sûdânî, *Menhecû'l-İmâmî'l-Buhârî fi'r-rivayeti ani'l-mübtedi'âti min hilali'l-Câmi'i's-sahîh*, (Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1425/2004), 11.

⁶⁶ Hatîb, *el-Kifâye*, 120-124; Dâ'ûr, Müyesser Receb Muhammed *Şuyûhu'l-Buhârî el-mütekellim fihim fi'l-Câmi'i's-sahîh dirâseten nakdiyyeten tahliliyyeten*, (Doktora Tezi, el-Câmi'atu'l-Ürdüniyye, 2010), 16; Kerîme Sûdânî, *Menhecû'l-İmâmî'l-Buhârî fi'r-rivayeti ani'l-mübtedi'âti min hilali'l-Câmi'i's-sahîh*, (Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1425/2004), 64. Tebeu't-tâbiîn dönemi münekkitlerinin bu konudaki metodu hakkında detaylı bilgi için bk. Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk İki Asır*, 115-459.

⁶⁷ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-Duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1992/1412), 3: 63-64; a.mlf., *Kitâbu's-sikât*, thk. Seyyid Şerefüddîn Ahmed, (Dâiretu'l-me'arifi'l-Osmaniyye, 1973/1393), 6: 140; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcular Arasındaki Münakaşalar*, (Ankara: TDV. Yayınları, 1989), 269.

⁶⁸ İbn Hacer, *Nüzhe*, 127; a.mlf., *Hedyu's-sâri*, 549.

⁶⁹ Makdîsî, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tâhir, *Şurâtu'l-eimmeti's-sitte*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1984/1405), 86-88; Mustafa Karataş, *Hadis Rivayet Tarihi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 311.

⁷⁰ Muhammed Ebû Zehv, *Hadîs ve Hadîşçiler*, trc. Selman Başaran-M. Ali Sönmez, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 402; M. Zübeyr Siddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004), 170; Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, (İstanbul: Işık Yayınları, 2013), 1: 38.

bazı muhaddisler bu görüştedirler.⁷¹ Ahmed Naîm (ö. 1872/1934) şöyle demektedir: “Herhalde bir rivayetin medâr-ı kabul veya reddi, râvinin zâbit ve adl olup olmaması olduğundan duât-ı Havâric’den olan mesela İmrân b. Hittân’ın (ö. 84/703) rivayetini Buhârî, Mürcie rüesasından olan Abdülhamîd b. Abdurrahman el-Himmânî (ö. 202/817) ile Ebû Hasan el-A’rec’in (ö. 117/735) rivayetlerini Buhârî ile Müslim -sikâttan olduklarına bakarak- pekâlâ kabul etmişlerdir. Ancak selef-i sâlihine sebbeden Revâfız’ın rivayetini kabul etmemekte muhaddisin hemen müttefik gibi görünüyorlar.”⁷²

Bu hususta Müslim şöyle demiştir: “Bilmiş ol ki rivayetlerin sahih ile sakimini onları nakledenlerin mutemet olanlarıyla, müttehemlerini birbirinden ayırmayı bilen herkese vacip olanlardan biri de töhmet altında olan aşırı bid’atçilerin rivayetlerinden sakınmaktır.”⁷³

Töhmet altında olan aşırı bid’atçilerin rivayetlerinden sakınmak bab başlığı altında Müslim, Ehl-i hadis ya da çoğuna göre müttehem sayılanların haberlerini tahric etmekle meşgul olmayacağını ifade etmiştir. Bu kişiler Abdullah b. Misver, Ebû Câfer el-Medâinî, Amr b. Hâlid, Abdulkuddûs eş-Şâmî, Muhammed b. Saîd el-Maslûb, Çıyâs b. İbrâhîm, Süleyman b. Amr, Ebû Dâvûd en-Nehâî ve bunun gibi kimseler olup hadis uydurmak ve haber düzenlemekle itham edilmişlerdir.⁷⁴ Yukarıda sözü edilenlerin hepsi itham edilmiş, terkedilmiş ve herhangi birisiyle uğraşılması gereken bir gruptur. Bunun nedeni de ileri derecede zayıf olmaları ve hadis uydurmakla meşhur olmalarıdır.⁷⁵

Yine *Mukaddime*’de Ehl-i Bid’at ile ilgili şu rivayetler tespit edilmiştir: “Bize Âsım rivayet etti ve şöyle dedi: Biz yetişkin delikanlılar iken Ebu Abdurrahman es-Sülemî’ye geldik. Bize: Ebu’l-Ahvas’tan başka hikayecilerle düşüp kalkmayın! Hele Şakik’ten sakının! derdi. Bu Şakik Hâricîlerin mezhebinde idi. Ama o Ebû Vâil değildir.”⁷⁶ “Bize Ebu Ğassân Muhammed b. Amr er Râzî rivayet etti. Dedi ki: Cerîr’i şöyle derken işittim: “Câbir b. Yezîd el-Cu’fî ile görüştüm, fakat ondan hadîs yazmadım. (Zira) o rec’ata inanırdı.”⁷⁷

Müslim ilim ehli kimselerin hadis râvileri arasında itham edilenlere dair sözleri ve onların kusurlarına dair verdikleri bu tür haberlerin benzerlerinin çok olduğunu ifade etmiştir. Bunların hepsini zikretmenin kitabı oldukça uzatacağını dile getirmiştir. Fakat bu zikredilenlerin iyice kavranması halinde yeterli olacağını söylemiştir.⁷⁸

İbnü’l-Mübârek, Vekî’ (ö. 197/812), Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî (ö. 303/915) gibi pek çok hadis imamı rivayetlerinde hata galip gelmeyen, hataları hakkında ihtilaf edilmiş kişilerin rivayetlerini mütâbaat ve şevâhid amaçlı rivayet

⁷¹ Abdüssettâr Abdülhamîd el-Kudsî, “Râvinin Adâleti Problemi Açısından Ehl-i Bid’atın Rivayetleri”, *Hadis Araştırmaları*, çev. Salahattin Polat, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 92; Yaran, “Bid’at”, *DİA.*, 6: 130-131; Hammâd, Nafiz Hüseyin, “Ruvâtu’s-Sahîhayn el-müttehimûne bi’l-vad’ dirâseten-tevsikiyyeten”, *Mecelletu’s-sırât*, yıl 13, S. 22, 1432/2011, 31.

⁷² Ahmed Naim, *Tecrid Mukaddimesi*, 331.

⁷³ Müslim, *Mukaddime*, 1.

⁷⁴ Müslim, *Mukaddime*, 14.

⁷⁵ Hadis uydurmakla itham edilmiştir. bk. Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, 5: 195; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 5: 169; Nevevî, *Minhâc*, 1: 55.

⁷⁶ Müslim, *Mukaddime*, 22.

⁷⁷ Müslim, *Mukaddime*, 22.

⁷⁸ Müslim, *Mukaddime*, 27.

etmişlerdir. Bu nedenle Buhârî ve Müslim'in râvileri iki kısımda değerlendirilmektedir: Birincisi onların şartına göre sika olup asıl olarak rivayet ettiği râvilerdir. İkinci grup ise zayıf olup mütâbaat ve şâhid olarak rivayet ettiği râvilerdir. Bu rivayetler asıl rivayetleri destekler.⁷⁹ Her ikisinin veya birinin güvenip dayandığı, ama ne sika sayılmış ve ne de kötülenmiş bir râvi sikadır, hadisi de güçlüdür. Her ikisi veya birisi güvenip dayandığı halde hakkında eleştiri de bulunulan râvi ise ya cumhurun sika saymakta olduğu ve hakkında gereksiz biçimde konuşulan birisidir ki bunun hadisi de güçlüdür –veya yetersizliği ve hafıza durumu üzerine yapılan eleştirilerin haklılık payı vardır. Bu durumda da hadisi “sahihin en alt düzeyi” olarak adlandırılabilir hasen derecesinden aşağıya düşmez.⁸⁰

Yapılan bir araştırmada Müslim'in eserinde tahrir ettiği 2248 râvinin 124'ü hakkında bid'at ehlinden olmakla ilgili ithamın zikredildiği tespit edilmiştir. Bunun da % 5.8 oranına tekabül ettiği ki az bir oran olduğu belirtilmektedir. Yarıdan fazla râvi hakkında da bid'at hususunun sabit olmadığı tespit edilmiştir. Bu durumun çeşitli sebepleri olmakla birlikte bir râvi hakkında bid'at ehli olmakla ilgili yapılan tenkit konusunda bir mutabakat olmadığı, yapılan ithamın diğer münekkitler tarafından geçerli sayılmadığı belirtilmiştir. Bazen bu itham zayıf bir rivayete de dayanmış olabilmektedir. Ayrıca bu husustaki tenkidin alanında bir uzman münekkit tarafından yapılmaması da bu durumun sebepleri arasında sayılmaktadır.⁸¹

2.1.4. Cehâlet (Cehâletü'r-râvi)

Sözlükte “cehl” kelimesiyle eş manalı olarak bilgisizlik manasındadır ki ilim karşılığıdır.⁸² Râgıb el-İsfahânî'ye göre cehâlet üç çeşittir: Birincisi nefsin bilgiden hâli olmasıdır. Cehlin asıl manası budur. İkincisi bir şeye olduğundan farklı bir şekilde inanmaktır; üçüncüsü ise bir şeyi yapılması gereken şeyin aksine yapmaktır.⁸³ Cehâlet ya da cehâletü'r-râvi şeklinde kullanılan bu terim, râvinin kim olduğunun ya da cerh-ta'dîline sebep olabilecek bir halinin bilinmediğini ifade eder.⁸⁴

Meçhul (مجهول), hadis öğrenimiyle meşhur olmamış veya âlimler tarafından ilim talebesi olarak tanınmamış ve kendisinden sadece bir râvinin hadis rivayet etmiş olduğu kimsedir. Meçhul râvi zayıf kabul edilir.⁸⁵ Bununla ilgili olarak Yahya b. Maîn, ilim ehlinin kendisinden

⁷⁹ bk. Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî, *en-Nüket 'âlâ mukaddîmeti İbnü's-Salâh*, thk. Zeynel'abidîn b. Muhammed Belâ Ferîc, (Riyad: Mektebetu advâu's-selef, 1998/1419), 1: 253; İbn Hacer, *en-Nüket 'âlâ kitâbi İbnü's-Salâh*, thk. Rebî b. Hâdî Umeyr, (Riyad: Dâru'r-râye, 1415/1994), 1: 288; İndunisiyyen Hâlid Muhammed Hassûn, *Menhecü'l-İmâmî'l-Buhârî fi'r-rivayeti 'ammen rumiye bi'l-bid'ati ve merviyâtihim fi'l-Câmi'i's-sahîh*, Yüksek Lisans Tezi, Mekke: Ümmü'l-Kura, 1424), 170; Hâşim, Mahmûd Ömer, “el-İmâmu'l-Buhârî ve eseruhu fi's-sünne”, y.y., ts., 206.

⁸⁰ Zehebî, *el-Mûkizâ fi ilmi mustalahi'l-hadis*, nşr: Abdulfettâh Ebû Gudde, (Haleb: Mektebetu'l-matbu'ati'l-İslâmiyye, 1405/1984), 79-80.

⁸¹ Meslâtî, Zeyneb bint Faysal Abdullah, *er-Ruvâtu'l-müttehîmâne bi bid'atin venferade'l-İmâm Müslim bi'r-rivâyati 'anhum fi Sahîhihi: Dirâse ve Tahric*, (Yüksek Lisans Tezi, Malaya Üniversitesi, Kualâ Lumpur, 2013), 180-181.

⁸² Râzî, *Muhtâr*, 117; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cem*, 143.

⁸³ Râgıb el-İsfahânî, *Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, el-Müfredât fi'ğaribi'l-Kurân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 102.

⁸⁴ Ahmed Naim, *Tecrid Mukaddimesi*, 319; İ. Lütfi Çakan, “Cehâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 1993), 7: 219.

⁸⁵ Hatîb, *el-Kifâye*, 88-89; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 112-113; Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, 211; Aydın, *Hadis İstihlaları*

rivayette bulunmadığı kimseleri meçhul kabul etmiştir. Ona göre Şa'bî ve İbn Sîrîn gibi kişilerin kendisinden rivayette bulunması ile o şahıs ma'rûf olur. Ali b. el-Medîni'ye göre hadisi meşhur olmayan ve âlimler arasında yayılmayan râvi meçhuldür.⁸⁶

Meçhul, hadis ıstılahı olarak iki ayrı yerde kullanılır. Bunlardan birincisi gerek kimliği gerekse adâlet durumu bilinmeyen râviler hakkındadır. Zâhir ve bâtn yönünden adâleti meçhul râvinin rivayeti kabul edilmez. İkincisi zâhiren adâlet sahibi oldukları halde batnen adâleti meçhul olanlardır. Bunlara da meçhulu'l-hal veya mestûr adı verilir.⁸⁷

Bu değerlendirmelere göre hadis âlimleri, hadisin sahih olabilmesi için râvilerin adâlet ve zabt yönüyle tanınmasını şart koşmuşlardır. Bu sebeple de ilk dönemlerden itibaren hadislerin, hadis ilmiyle tanınan meşhur râvilerden alınması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu nedenle cehâletu'r-râvi yani râvinin gerek şahsı (kimliği) gerekse hadis rivâyetine ehliyeti itibariyle tanınmaması, rivayetin terk edilmesini gerektiren bir kusur olarak kabul edilmiştir.

Bu bağlamda kullanılan bir diğer tabir de vuhdândır. Kendisinden sadece bir râvinin hadis rivayet ettiği kimseler ya da tek râvileri olan kimselerin rivayet ettikleri hadisler hakkında vuhdân terimi kullanılmıştır.⁸⁸ Sahabe, tabiîn ve sonraki dönemlerde hadis imamlarının farklı bir takım hocaları olmuştur. Hatta bu hadis imamlarından başka kimse o kişilerden rivayet nakletmemiştir. Bu bağlamda kimi sahabîlerden, sadece çocukları rivayet etmiştir.⁸⁹ İbnü's-Salâh, tek râvisi olan sahâbilerin hadislerini Buhârî ve Müslim'in tahrir etmesini sahâbilerin meçhul olmaları ile ilgili hususu ortadan kaldırıp onların adâletini temin ettiği şeklinde değerlendirmiştir.⁹⁰ İbn Hibbân, kendisinden âdil bir kimsenin rivayette bulunduğu meçhulu'l-aynın cerhi zahir oluncaya kadar, ihticâca ehil olduğuna cevaz vermiştir. Meselâ Müslim'in *Kitâbu'l-münferidat ve'l vuhdân* adlı eserinde râvisi tek olan pek çok sahâbî ismi yer almaktadır. Sahâbilerin meçhul sayılması rivayeti zedeleyen bir sebep değildir. Zira sahâbenin dindeki adâleti meşhurdur. Bu nedenle sika olup tek râvisi olan sahâbilerin cehâletu'l-ayn vasıfları kalkmış ve ayrıca rivayette adâlet (sıdk) ile maruf oldukları açığa çıkmış olur.⁹¹

Vuhdân, ricâl ilminin önemli konularındandır. Vuhdân tespiti ile meçhul râviler bilinmiş olur. Vuhdân alanında telif edilen eserlerden dördü günümüze ulaşmıştır. Bununla birlikte kaynaklarda zikredilmesine rağmen günümüze ulaşmış bilinmeyen eserler de mevcuttur. Bu konuda Müslim'in dışında eserleri elimizde olan Nesâî ve Ezdî'nin de çalışmaları vardır. Ancak Müslim'in söz konusu eseri, ihtiva ettiği râvi sayısı bakımından diğerlerine göre en hacimli olanıdır. Bu konuyla ilgili muasır çalışmalar da yapılmıştır.⁹² Kendilerinden sadece bir râvinin rivayette bulunduğu bazı sahâbî veya tâbiî râvileriyle ilgili

Sözlüğü, 172. Bu konuda ayrıca bk. Muhammed Saîd Havvâ, "er-Râvi'l-mechûl mefhûmûhu, enva'uhu, ahkâmuhu", *Câmi'atu Mûte*, 2001/1422.

⁸⁶ Hatîb, *el-Kifâye*, 88-89; İbn Receb, *Şerhu ilel*, 1: 81-82.

⁸⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 111-112; İbn Hacer, *Nüzhe*, 125-126; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 211-213; Emin Âşıkutlu, "Mestûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV. Yayınları, 2004), 29: 337.

⁸⁸ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 330.

⁸⁹ Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, 283.

⁹⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 113-114.

⁹¹ Mehmet Ali Sönmez, *İbn Hibbân ve Cerh-Ta'dîl Metodu*, (İstanbul: Umrân Yayınları, ts.), 33; Kandemir, "Müslim b. Haccâc", 32: 94.

⁹² Hatice Nur Dalkılıç, "Müslim'in el-Münferidât ve'l-Vuhdân'ındaki Sahâbiler ve Rivayetleri", (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016), 11-24.

olan Müslim'in söz konusu eseri müstakil olarak ve Buhârî'nin *ed-Duaifâ's-sagîr*, Nesâî'nin *ed-Duaifâ ve'l-metrûkûn'u* ile birlikte de yayımlanmıştır.⁹³ *El-Münferidât ve'l-vuhdân* adlı eser *el-Efrâd*, *Kitâbu'l-müfred*, *el-Evhâd*, *Men leyse lehu illa râvin vâhid* adlarıyla da zikredilmiştir.⁹⁴

Müslim meçhul râvinin rivayetinin kabul edilmeyeceğini, hadis almakta ihtiyatlı olmanın gerektiği ancak ehil kimselerden alınacağı zayıf kimselerden rivayetin alınmaması gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁵ Örnek olarak “Abdullah'ın arkadaşlarından birisinden dinledim” ifadesinde meçhul bir râvi vardır ve onun rivayetinin delil gösterilmesi sahih değildir. Ama Müslim bunu asli bir rivayet olarak değil mütâbaat olarak zikretmiştir.⁹⁶ Yine cerh-ta'dîl eserlerinde meçhul olmakla tenkit edilen râvilerin Müslim'in *el-Cami'u's-sahîh*'inde yer alıp almadığı araştırılması gereken önemli bir husustur. Örneğin meçhul olarak nitelenen Ahmed b. Âsım el-Belhî (ö. 217/832),⁹⁷ İbrâhim b. Abdurrahman el-Mahzûmî'den (ö. ?),⁹⁸ Üsâme b. Hafs el-Medîni,⁹⁹ Esbât Ebü'l-Yese',¹⁰⁰ gibi râvilerden Müslim'in rivayet etmediği tespit edilmiştir.¹⁰¹ Genel olarak bakıldığında Ebû Hâtim'in mezkûr râvileri meçhul olarak tenkit ettiği görülmüştür. Ebû Hâtim başkalarının tanıdığı ve tevsik ettiği birçok râviyi meçhul olarak değerlendirmiş yani müteşeddid bir tavır sergilemiştir. Bu sebeple Ebû Hâtim bir râviyi meçhul olarak değerlendirdiği zaman bu hükmüne bir başka münekkit de muvafakat etmedikçe o kimsenin sika sayılması gerektiği ifade edilmiştir. Aynı durumun İbn Hazm için de geçerli olduğu nakledilmiştir.¹⁰²

Bir başka örnekte ise mestûr lafzıyla değerlendirilen Ebûbekir b. Osman b. Sehl b. Huneyf el-Ensârî'nin hadisini Buhârî ve Müslim tahrir etmişlerdir.¹⁰³ İmâm Mâlik, Abdullah b. Mübârek ve Süfyân es-Sevrî kendisinden rivayet etmişlerdir. Buhârî ve İbn Ebî Hâtîm bu râvi hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.¹⁰⁴ İbn Hibbân mezkûr râviyi *es-Sikât*'ta zikretmiş, İbn Hacer de *Takrîb*'de söz konusu râvi hakkında makbul lafzını kullanmıştır.¹⁰⁵ Bu verilere göre Buhârî'nin *el-Cami'u's-sahîh*'te yalnızca iki yerde mestûr râviden rivayet ettiği tespit edilebilmiş, bu iki örnek dışında mestûr râviden rivayetin *Sahîhayn*'da yer almadığı belirtilmiştir.¹⁰⁶

⁹³ Zehebî, *Siyer*, 12: 579; Müslim, *el-Münferidât ve'l-vuhdân*, thk. Abdulgaffâr Süleyman el-Bündârî, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1988); M. Yaşar Kandemir, “Müslim b. Haccâc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 2006), 32: 93; Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *Hadis Literatürü*, trc. Yusuf Özbek, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 132. Müslim bu eserinde ilk önce erkek râvileri zikrettikten sonra kadın râvilere de yer vermiştir. Bkz. Müslim, *el-Münferidât*, 88.

⁹⁴ Müslim, *el-Münferidât*, 11. (Muhakkikin girişi); Dalkılıç, “Müslim'in el-Münferidât ve'l-Vuhdân'ındaki Sahâbiler ve Rivayetleri”, 13.

⁹⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, 1: 84.

⁹⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, 1: 117.

⁹⁷ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, 2: 66.

⁹⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6: 6.

⁹⁹ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duaifâ*, 1: 95; Zehebî, *Mizân*, 1: 323.

¹⁰⁰ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, 2: 333.

¹⁰¹ Mizzî, *Tehzîb*, 1: 363; 2: 134; 2: 333; 2: 360.

¹⁰² Tehânevî, *Yeni Usul-ü Hadis*, 252-253; Selman Başaran, “Tirmizî ve İbn Mâce'yi İbn Hazm'ın Meçhul Olarak Vasıflandırması”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987/2, c. 2, S. 2, 24.

¹⁰³ Buhârî, *Mevâkîtu's-salât* 13; Müslim, *Mesâcid* 34.

¹⁰⁴ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 9: 13; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, 9: 343.

¹⁰⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7: 655; İbn Hacer, *Takrîb*, 623.

¹⁰⁶ bk. Kâfi, *Menhec*, 114, 130; Şahyar, *Zayıf Hadis Rivayeti*, 209-210.

SONUÇ

Erken dönem âlimlerinden biri olan Müslim, ricâl ve cerh-ta'dîl gibi hadis ilimlerinde uzmanlaşmış ve bu alanlarda otorite olarak kabul edilmiştir. İmâm Müslim *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eseri ile tanınmış bir âlimdir. Özellikle zikri geçen bu meşhur eserinin *Mukaddime* kısmı hadis ilimleri bağlamında ilk eserlerden biri olarak kabul edilir. Bu bağlamda onun söz konusu edilen eseri dışında *et-Tabakât*, *Kitâbu'l-künâ ve'l-esmâ* ve *el-Münferidât ve'l-vuhdân* adında kitapları vardır. Bu eserler onun ricâl ve cerh-ta'dîl alanında uzman olduğunun bir delilidir.

Âlimler rivayetin kabulü için râvide adâlet ve zabt olmak üzere iki temel vasfın bulunması hususunda ittifak etmişlerdir. Hadis uzmanları adâlet sahibi râvi ile Allah'ın emirlerine uyan, yasaklarından kaçınan, adâlete aykırı davranışlardan uzak duran, kişiliğine zarar verici söz ve davranışlardan sakınan kimselerin kastedildiğini ifade etmişlerdir. Adâletin malum unsurları yanında ona zarar veren bazı kusurlar da bulunmaktadır. Bu kusurlar yalan söylemek, fık, cehâlet ve bid'attır. Müslim *el-Câmi'u's-sahîh*'inin *Mukaddime*'sinde yalan söylemekle tenkit edilen bazı râvilere yer vererek onlardan sakınılması gerektiğini söylemiştir. Kaynaklarda kizb ile tenkit edilen râvilerden Müslim'in rivayet etmediği tespit edilmiştir. Yine Müslim *Mukaddime*'de fâsığın haberinin kabul edilmeyeceğine dair Kur'an'dan delil getirerek konuya yer vermiştir. Cerh-Ta'dîl eserlerinde fık ile tenkit edilen râvilerden de Müslim'in rivayet etmediği belirlenmiştir.

Bid'at konusunda tenkit edilen râvilere gelince râvi eda ve tahammülde tessebbüt ehlinde olduğu takdirde Müslim'e göre bu durum ondan rivayet etmeye engel olmamıştır. Müslim, Ehl-i bid'atten hadis rivayeti konusunda çekimser olmakla birlikte ona göre Ehl-i bid'at olarak değerlendirilen bir fırkaya mensubiyet râvinin rivayetini terk etmeyi gerektiren ağır bir kusur ya da tek başına bir cerh sebebi sayılmamıştır. Müslim, Ehl-i bid'at olmakla tenkit edilen râvilerden genel itibariyle *el-Câmi'u's-sahîh*'te mütâbaat ve makrûn olarak tahrîc etmiştir. Bazen asıl olarak rivayet etmişse bile onun mütâbaatı vardır. Müslim'in bazı râvileri bid'at ehlinde olmakla tenkit edilmiştir. Yapılan araştırmalara göre bu oranın az olduğu tespit edilmiştir. Yarıdan fazla râvi hakkında da bid'at hususunun sabit olmadığı zikredilmiştir.

Müslim genel itibariyle meçhul râvilerden rivayet etmemiştir. Çeşitli sebeplerle rivayetini almak zorunda kaldığı râvilerden de asıl olarak değil mütâbaat olarak rivayet etmiştir. Yine meçhul olarak tenkit eden münekkitlerin bu tenkitlerinde tek başına kaldıkları, diğer münekkitlerin bu tenkide katılmadıkları görülmüştür.

KAYNAKÇA

A'zamî, M. Mustafa. *Menhecu'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn neş'etuhu ve Târîhuhu*. Riyad: Mektebetu'l-kevser, 1990/1410.

Âşıkutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkidi: Cerh ve Ta'dîl İlmi*. İstanbul: MÜİFAV. Yayınları, 1997.

_____. "Cerh ve Ta'dîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 7: 394-401. İstanbul: TDV. Yayınları, 1993.

_____. "Fık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 13: 38-39. İstanbul: TDV. Yayınları, 1998.

_____. "Kizb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 26: 126-128. Ankara: TDV. Yayınları, 2002.

_____. "Mestûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29: 337-338. Ankara: TDV. Yayınları, 2004.

Başaran, Selman. "Tirmizî ve İbn Mâce'yi İbn Hazm'ın Mechul Olarak Vasıflandırması". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987/2, c. 2, S. 2.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fî. *Kitâbu't-Târîhi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.

_____. *el-Câmi'u'l-müsnedi's-sahîhi'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi sallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Şu'ayb Arnaût vd., Beyrut: er-Risâletu'l-âlemîyye, 1432/2011.

_____. *et-Târîhu's-sağîr*. thk. Mahmut İbrahim Zâyed, Hadislerinin Fihristi: Yusuf Mar'âşî, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1986/1406.

_____. *Kitâbu'd-Duafâi's-sağîr*. (Nesâî'nin *ed-Duafâ'*sı ile birlikte), thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1986/1406.

Çakan, İ. Lütfî. *Hadis Usulü*. İstanbul: İFAV. Yayınları, 2009.

_____. "Cehâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 7: 219. İstanbul: TDV. Yayınları, 1993.

Davudoğlu, Ahmed. *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Işık Yayınları, 2013.

Ebû Zehv, Muhammed. *Hadîs ve Hadîşçiler*. trc. Selman Başaran-M. Ali Sönmez, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

Eren, Mehmet. *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*. İstanbul: İSAM. Yayınları, 2012.

Hammâde, Fârûk. *el-Menhecu'l-İslâmî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. Riyad: Dâru't-taybe, 1997/1418.

Hammâd, Nafiz Hüseyin. "Ruvâtu's-Sahîhayn el-müttehimûne bi'l-vad' dirâseten-tevsîkiyyeten". *Mecelletu's-sırât*, yıl 13, S. 22, 1432/2011.

Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.

Hassûn, İndunisiyyen Hâlid Muhammed. *Menhecu'l-İmâmî'l-Buhârî fi'r-rivâyeti 'ammen rumiye bi'l-bid'ati ve merviyâtihim fi'l-Câmi'i's-sahîh*. Yüksek Lisans Tezi, Mekke: Ümmü'l-Kura, 1424.

Hâşim, Mahmûd Ömer. "el-İmâmu'l-Buhârî ve eseruhu fi's-sünne". y.y., ts.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fi'ilmî'r-rivâye*. thk. Zekerîyya Umeyrât, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2012/1433.

Havvâ, Muhammed Saîd. "er-Râvi'l-mechûl mefhûmûhu, enva'uhu, ahkâmuhu". *Câmi'atu Mûte*, 2001/1422.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1984/1404.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1953/1372.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetu'n-nazar fi ta'vîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî, Riyad: Mektebetu Melik Fahd el-vataniyye, 2001/1422.

_____. *en-Nüket âlâ kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Rebî b. Hâdî Umeyr, Riyad: Dâru'r-râye, 1415/1994.

_____. *Hedyu's-sâri mukaddimetu fethi'l-bâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Dımeşk: Dâru'l-feyhâ, 2000/1421.

_____. *Tehzîbu't-tehzîb*. thk. Âdil Mürşid, İbrahim Zeybek, Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ts.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-Duafâ ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmut İbrâhim Zayed, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1412/1992.

_____. *Kitâbu's-sikât*. thk. Seyyid Şerefüddîn Ahmed, Dâiretu'l-me'arifi'l-Osmaniyye, 1973/1393.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru-sadr, ts.

İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Şerhu ileli't-Tirmizî*. thk. Nüreddîn İtr, Dâru'l-melâh, ts.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru-Sâder, 1968/1388.

İbnü'l-Cevzî, Ebi'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-metrûkin*. thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986/1406.

İbnü's-Salâh Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetu İbnü's-Salâh*. thk. Nüreddîn İtr, Dımeşk: Dâru'l-fikr, 2012/1433.

İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemu'l-vasît*. İstanbul: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ts.

İzmirli İsmâil Hakkı. *Hadis Tarihi*. Tenkitli Neşir: İbrahim Hatiboğlu, İstanbul: Darulhadis, 2002.

Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *el-İlmâ' ila ma'rifeti usuli'r-rivâye ve takyîdî's-semâ*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.

Karahan, Abdullah. *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği*. Bursa: Sır Yayıncılık, 2005.

Keleş, Ahmet. *Hadis Tarihi ve Usûlü Dersleri*. Ankara: Fecr yayınları, 2017.

Kerîme Sûdânî. *Menhecu'l-İmâmî'l-Buhârî fi'r-rivayeti ani'l-mübtedi'âti min hilali'l-Câmi'i's-sahîh*. Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1425/2004.

Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *Hadis Literatürü*. trc. Yusuf Özbek, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Koçyiğit, Talat. *Hadis Usulü*. Ankara: TDV. Yayınları, 2011.

_____. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: TDV. Yayınları, 1989.

Kudsî, Abdüsettar Abdülhamîd. "Râvinin Adâleti Problemi Açısından Ehl-i Bid'atın Rivayetleri". *Hadis Araştırmaları*, çev. Salahattin Polat, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Küçük, Raşit. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 23: 154-159. İstanbul: TDV. Yayınları, 2001.

Makdîsî, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tâhir. *Şurûtu'l-eimmeti's-sitte*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1984/1405.

Mervezî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-Arnaût-Âdil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1995/1416.

Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'rricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994/1415.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010/1430.

_____. *el-Münferidât ve'l-vuhdân*. thk. Abdulgaffâr Süleyman el-Bündârî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1988.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb. *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-metrûkîn*. (Buhârî'nin *Kitâbu'd-Duafâi's-sağîr'i* ile birlikte), thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1986/1406.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc şerhu Sahîh'i Müslim b. Haccâc*. Mısır: el-Matba'atu'l-Mısriyye, 1929/1347.

_____. *el-Ezkâr ev hilyetu'l-ebâr ve şî'aru'l-ahbâr*. thk. Abdulkadir el-Arnâvut, (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2013/1434.

_____. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-Beşîri'n-nezîr*. thk. Muhammed Osman, Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1405/1985.

Öz, Mustafa. "Gâliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 13: 333-337. İstanbul: TDV. Yayınları, 1996.

Özafşar, Mehmet Emin. *Hadis İlmine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2009.

Özsoy, Abdulvahap. *Hadis Tenkidi*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.

Polat, Selahattin. "Din, Vahiy ve Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti". *İslamın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Ankara: TDV. Yayınları, 2008.

Râgib el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsum Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kurân*. thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.

Râmihürmüzî Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd el-Fârisî. *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-va'î*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Kahire: Dâru'l-fikr, 1984/1404.

Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir er-Râzî. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2014/1435.

Sandıkçı, S. Kemal. *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis*. Ankara: DİB. Yayınları, 1991.

Şehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. "el-Mütekellimûn fî'r-ricâl". *Erbe'u resâil*, haz. Abdulfettâh Ebû Gudde, Haleb: Mektebü'l-matbû'atî'l-İslâmiyye, 1990/1410.

Sıddıkî, M. Zübeyr. *Hadis Edebiyatı Tarihi*. çev. Yusuf Ziya Kavakçı, İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004.

Sönmez, Mehmet Ali. *İbn Hibbân ve Cerh-Ta'dîl Metodu*. İstanbul: Umrân Yayınları, ts.

Süyûtî, Celâlüddîn. *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Tâkrîbî'n-Nevevî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.

Şahyar, Ataullah. "Bid'at Ehinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dîle Etkisi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/2, c. 12, S. 24.

Şahyar, Ayşe Esra Ağrakça. *Zayıf Hadis Rivayeti*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2011.

Tehânevî, Zafer Ahmed. *Yeni Usul-i Hadis*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde, çev. İbrahim Canan, İzmir: Silm Matbaası, 1982.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. haz. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, Riyad: el-Mektebetü'l-me'arif, ts.

Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: İFAV. Yayınları, 2015.

Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV. Yayınları, 2018.

_____. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: TDV. Yayınları, 1996.

_____. *İmâm Buhârî*. Ankara: TDV. Yayınları, 2005.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *Kitâbu'd-Duafâi'l-kebîr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1984/1404.

Yaran, Rahmi. "Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV. Yayınları 1992.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV. Yayınları, 1994.

Yücel, Ahmet. *Hadis Usulü*. İstanbul: İFAV., 2013.

_____. "Cehâletü'r-râvî ve İlgili Terimler". *İLAM. Araştırma Dergisi*, c. I, S. 2, Temmuz-Aralık 1996.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdülkerîm el-Azbâvî, Kuveyt: et-Turâsü'l-Arabî, 1965/1385.

Zebîdî, Zeynuddin Ahmed bin Ahmed Abdillatif. *Sahih'i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. trc. Ahmed Naim, Ankara: DİB. Yayınları, 1987.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. "Zikru men yu'temedu kavluh", *Erbe'u resâil*. haz. Abdulfettâh Ebû Gudde, Haleb: Mektebü'l-matbû'atî'l-İslâmiyye, 1990/1410.

_____. *el-Mûkizâ fi ilmi mustalahi'l-hadîs*. nşr: Abdulfettâh Ebû Gudde, Haleb: Mektebetü'l-matbu'atî'l-İslâmiyye, 1405/1984.

_____. *Kitâbu tezkireti'l-huffâz*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1954/1374.

_____. *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvad, Şeyh Âdil Ahmed Abdulmecid, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995/1416.

Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *en-Nüket 'âlâ mukaddimeti İbnü's-Salâh*. thk. Zeynel'abidîn b. Muhammed Belâ Ferîc, Riyad: Mektebetu advâu's-selef, 1998/1419.

**FELSEFENİN FIKHÎ HÜKMÜ FUKAHA'NIN FELSEFEYE BAKIŞI ÜZERİNE ELEŞTİREL
BİR DEĞERLENDİRME**

Juridical Ruling of Philosophy
A Critical Assessment on the Fuqaha's View to Philosophy

Sait KAR

Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din
Felsefesi Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Ordu University, Faculty of Divinity, Department of Religious Sciences,
Philosophy of Religion

saitkar@odu.edu.tr,

Orcid: 0000-0002-0001-4184

DOI: 10.34085/buifd.732044

Öz

Bu çalışma, İslam Fıkıh literatüründe felsefenin fikhî hükmü konusunda serdedilmiş olumsuz görüşlerin bir değerlendirmesini yapmayı amaçlamaktadır. Zira Fıkıh müdevvenatında felsefi faaliyetin cevazına dair olumlu bir görüş bulma çabası, samanlıkta iğne aramak kabilinden bir durum gibi gözükmektedir. Bu nedenle, öncelikle fıkıh literatüründe felsefeye dair ortaya konulmuş olan olumsuz yaklaşımların neler olduğunun ve hangi saiklerle bu sonuçlara varıldığının belirlenmesi, büyük önem arz etmektedir.

Çalışmamızın konusu olan İslam fıkıh geleneğinin, felsefi faaliyetin dini hükmü hakkında ortaya koymuş olduğu olumsuz yaklaşımları, bu hususta Dr. Ahmet Selman Baktı tarafından hazırlanmış ve kapsamlı bir araştırmanın ürünü olan "*Felsefenin "Hakikati" Konu Edinmesi "Caiz" mi?"* başlıklı makaleden yola çıkarak ortaya koyacağız.

Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim'de, akli kullanmayı tavsiye eden pek çok ayet vardır. Fakihlerin, temel prensibi akli kullanmak üzere şekillenen felsefeye yönelik eleştirileri ise bu gerçekle çelişmektedir. Aslında, bir ilim olarak fıkıhın içtihadı dayandığı, bunda da aklın kullanımını gerektiren kıyasın büyük bir payı olduğu bilinmektedir. Bu durumda fukaha, kendi kullandığı yöntemi kullandığı gerekçesi ile felsefeyi eleştiriyor demektir ki bu da açıkça tautolojidir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Felsefe, Fıkıh, Din, Akıl.

Abstract

This study aims to make an assessment of the negative views on the juridical ruling of philosophy in the literature of Islamic Law. Because the attempt to find a positive opinion about the answer to philosophical activity in collected works of Fiqh looks like looking for a needle in a haystack. For this reason, firstly it is very important to find out to determine what are the negative approaches to philosophy in fiqh literature and for what reasons have been reached these conclusions.

The subject of our study is the negative approaches of Islamic jurisprudence about the religious verdict of philosophical activity. We will get the opinions on this subject from the titled "Is it Lawful that Philosophy Discusses 'Truth?'" article that the product of comprehensive research and has been prepared by Ahmet Selman Baktı.

As it is known, there are many verses in the Quran that recommend using the mind. The criticism of fuqaha about philosophy whose basic principle is shaped to use mind contradicts this fact. It is known that fiqh as a science is based on jurisprudence, and the analogy that requires the use of reason has a large share in it. In this case, the fiqh criticizes philosophy since it uses its method, and this is a tautology.

Keywords: Philosophy of Religion, Philosophy, Fiqh, Religion, Reason.

GİRİŞ

İnsan, içinde yaşadığımız evrenin mihveridir. Zira yaşadığımız evrene dair tasavvurların tümü, insana özel bir önem atfeder. Bilindiği gibi evrenin varoluşu hususunda esas olarak iki farklı görüş söz konusudur. Bunlardan ilki evrenin yaratılmış olduğunu kabul eden görüştür ki; bu görüş başta dinler olmak üzere, bir takım içerik farklılıkları olmakla birlikte bazı felsefi yaklaşımlar (teizm, deizm, pan-enteizm gibi) tarafından savunulur. İkincisi ise evrenin yaratılmamış olduğunu; dolayısıyla hep var olduğunu kabul eden görüştür ki bu da evreni bir tesadüfler silsilesi sonucu var olmuş ve öylece var olmaya devam edecek bir yapı olarak gören ateizm tarafından savunulur. Ancak birbirlerine taban tabana zıt evren anlayışlarına sahip bu iki kutup, buna rağmen insanoğlunun bu evrendeki önemine dair inançta birleşirler. Zira insanın evrendeki değeri, şayet yüce bir yaratıcıya inanılıyorsa bizzat bu yaratıcı tarafından hitabın konusu yapılarak ortaya konulmuş ve belirlenmiş, yaratıcı inancına sahip olunmayan yaklaşımlarca ise bizzat insanın kendi varoluşsal cehdi tarafından belirlenmiştir. Kısacası her iki yaklaşıma göre de varlık hiyerarşisinin en değerli ve kıymetli varlığı insandır.¹

Bu iki zıt dünya görüşünün birleştikleri diğer bir husus ise insanoğlunu değerli kılan unsur konusundaki yaklaşımlardır. Zira her iki anlayışa göre de insanı değerli kılan temel unsur, akıl sahibi bir varlık olmasıdır. Akıl sahibi olmak, dini açıdan sorumluluğun/mükellefiyetin kaynağı ve dayanağı olmasının yanında insanoğlunun içinde yaşadığı evreni, kendini ve ötesini anlamlandırabilmesinin yegâne kıstasıdır. Bu anlamlandırma çabası, sorumluluğunun kaynağı, nelerden ve niçin sorumlu olduğu gibi numenal yani duyular üstü konuları alakadar edeceği gibi evrenin işleyişinin ilkeleri düzleminde fenomenal yani olgu ve deneye konu olabilecek duyulur objelere taalluk eden hususlar da olabilir. Kısacası insanı diğer varlıklardan ayıran özellik, onun anlamlandırabilen bir varlık olmasıdır. Nitekim Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin ilk cümlesi olan ve "bilmek" yetisini vurgulayan; "bütün insanlar doğal olarak bilmek ister"² ifadesi bu durumu özetler mahiyettedir.

İnsanın bu bilme arzusu ve kabiliyeti ise konu aldığı alanda, genel doğruların ya da temel yasaların bilgisine ulaşmayı amaçlayan bilgi kümesi olarak tarif edilen³ bilimlerin/ilimlerin oluşmasına bir vasıta olmuştur. Bu genel tanım bağlamında düşünüldüğünde, düşünce ve kültür dünyamızda ortaya çıkmış olan bütün bilimlerin/ilimlerin amacının bilgiye ulaşmak olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. En genel anlamıyla haklı çıkarılmış doğru inanç olarak ifade edilen⁴ bilgi ise süje yani bilen özne ile obje yani bilinen şey arasında kurulan bağ sonucu ortaya çıkan ürün olarak tanımlanır.⁵ İnsanın ise bu sürecin başat unsuru olduğu aşikârdır.⁶

¹ İnsanın şerefi ve değeri hususunda Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017); Sadık Kılıç, *Küllerden Diriliş: (Kur'an, İnsan, Bilim ve Evrene Dair)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 190-202; Sadık Kılıç, *Kur'an'da Varoluş ve İnsan (Kanayan Dimağlara Hitap)* (Ankara: Akçağ, 2017), 25-32; Sadık Kılıç, "Duvar Yazılarım'da İnsan Kimliğim", *İslamî Araştırmalar* 13/3-4 (2000); Yusuf Bahri Gündoğdu, *Alak Suresinin İlk Beş Ayetinin Eğitimsel Değeri -İlk Vahyin İzinde-* (Ankara: Nobel, 2018); Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma* (Ankara: BilgeSu, 2016), 11-35.

² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996). s. 75.

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002). s. 162.

⁴ Joshua Hoffman and Gary S. Rosenkrantz, *The Divine Attributes, Exploring the Philosophy of Religion 2* (Oxford: Blackwell, 2002), p. 2; Özcan Akdağ, "Tanrı'nın İlmi: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un (Maimonides) Görüşleri Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), s. 14.

⁵ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997), 47-48; A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi* (Bursa:

Zira doğrudan ya da dolaylı yollarla sürekli bir bilgi akışı içerisinde yol alan insan, edindiği bilgilerle mütemadiyen etkiler, etkilenir, davranışlar kazanır ve fikirler üretir. Dahası her daim bilgi ile iç içe olan insanın var oluşunun sebebi (telos) dahi bilgidir.⁷ Bu meyanda Kant, *Critique of Pure Reason* adlı eserinde, bir konu hakkında verilecek hükmün yani bilginin doğruluğunun, nesnel dayanaklara dayanması gerekliliğinin üzerinde durur ve hüküm veren aklın öznel nitelik ve nedenlerine bağlı olan bir olay olduğunu söyleyerek⁸ bilgide insan unsurunun önemini vurgular. Bu epistemolojik tespit, bilgi konusunda ortaya çıkan tartışmalar göz önüne alındığında da -ki bu tartışmalar bilginin kaynağı, imkânı, sınırı vb. gibi hususları kapsar-değişmeyecektir. Zira ister kaynağı ister muhatabı isterse de oluşturunu ve sınırlarını belirleyeni olsun, insanın hem bilginin hem de buna bağlı olarak oluşturulan bilimlerin/ilimlerin olmazsa olmaz temel unsuru ve yaratıcı ögesi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu cümleden olarak; genelde İslam dünyasında, din ile ilgisi olan entelektüel çevreler, belirsizliğe yol açacağı gerekçesiyle felsefeden uzak durulması gerektiği fikrini işleseler de dini bilimler veya ilahiyat alanının, doğrudan insani bir faaliyet olan felsefi düşünceden uzak durmak bir yana, onunla daima ilişki içinde olması gerektiğini söylemek yanlış olmayacaktır⁹.

Bu itibarla fıkıh ilminin, her ne kadar kaynağı vahiy¹⁰ olsa da -ki felsefenin de kaynağının vahiy olduğu şeklinde görüşler olduğunu söylemek gerekir¹¹- muhatabının, sistemleştireninin ve anlam şemasına kavuşturanın insan olduğu gerçeğini gözden kaçırmamak gerekir. Öte yandan felsefenin, insanın bilme, anlama, eleştiri yapma, kendine mal etme ve birey olma isteği gibi, Hz. Adem'de sembolleşen "yapısal" özellikleri nedeniyle kaçınılmaz olarak gerçekleştiği¹² söylenebilir. Dolayısıyla fıkıhın felsefeye dair verdiği/vereceği dini hüküm üzerine yoğunlaşmayı amaçlayan bu çalışmada, değerlendirmelerin mihengini beşer ve onun özellikleri oluşturacaktır. Bu değerlendirmenin sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için öncelikle, fukahanın felsefi faaliyetin dini hükmüne dair ortaya koydukları görüşlerin neler olduğunun belirlenmesi gerekmektedir. Bu itibarla ilk olarak "Felsefenin Fıkıhî Hükmü" başlığı altında fıkıh literatüründe felsefeye dair görüşler, önce hiçbir değerlendirmeye tabii tutulmaksızın genel bir yapıda verilecek, müteakiben de "Verilen Bu Hükümlerin Felsefi Değeri" başlığı altında belirtilen kıstaslar üzerinden değerlendirilecektir.

1. Felsefenin Fıkıhî Hükmü

Mevzuu bakımından Hz. Peygamber dönemi ile başlamış olmakla birlikte bir ilim dalı olarak hicri ikinci asırda sistemli hale gelen ve mükelleflerin fiillerine dair hükümlerin,

Asa Kitabevi, 2009), 16; Hasan Tanrıverdi, *İnancın Rasyonelliği Sorunu* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, 2012), 5; Hasan Tanrıverdi, *Meşşâî Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi -Din Felsefesi Açısından Bir Değerlendirme* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016), 46.

⁶ Sadık Kılıç, "Kur'an'da Tefekkürün Semantik Evreni", *Diyanet İlmî Dergi* 54, sy 4 (15 Aralık 2018), s. 42.

⁷ Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*. (Ankara: Akçağ, 1999), s 65.

⁸ Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, çev. Paul Guyer - Allen W. Wood (New York: Cambridge University Press, 1998). p. 684-685.

⁹ Latif Tokat, *Din Felsefesi Yazıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2015), s. 10.

¹⁰ Hayrettin Karaman, "Fıkıh", TDV İslam Ansiklopedisi, erişim 14 Şubat 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fikih>.

¹¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961), 14; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar*, çev. Hüseyin Hâtemî (İstanbul: İletişim Yayınları), 1/9-15; İsmail Erdoğan, "Felsefenin Menşei İle İlgili Görüşler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 70-72.

¹² Latif Tokat, "Din Felsefesi Nedir?", içinde *Din Felsefesi*, ed. Latif Tokat (Ankara: Bilay, 2018). S. 17.

sistematiik ve teknik bir şekilde tasnifinin yapıldığı Fıkıh ilmi¹³ açısından felsefi faaliyetin yerinin tespit edilebilmesi, ancak bu ilim alanında telif edilmiş eserlerden yola çıkılarak mümkün olabilir. Böyle bir çalışmanın yapılabilmesi de ilgili alanın bilgisi ile iyi bir literatür taramasına bağılıdır. Bu nedenle daha önce de belirttiğimiz gibi biz bu konudaki görüşleri kapsamlı bir araştırmanın ürünü olan ve fukahanın ortaya koyduğu görüşlerin herhangi bir ekolün veya yüzyılın anlayışını genele teşmil etmeden, mümkün mertebe farklı ekol ve dönemlerde telif edilmiş fıkıh eserlerindeki yaklaşımların taranması sureti ile hazırlanmış *Felsefenin ‘Hakikati’ Konu Edinmesi ‘Caiz’ mi?* başlıklı çalışmadan alacağız. İlgili çalışma ‘Fıkıh Literatüründe Felsefe’ başlığı altında Hanefî, Şâfiî, Mâlîkî ve Hanbelî furû Literatüründe felsefi faaliyete dair verilen hükmün ne olduğunu kapsamlı şekilde ele almıştır. Konu ile ilgili detayları mezkûr çalışmadan elde etme imkânı bulunduğundan, biz genel bir şekilde zikredeceğiz.

Serahsî (h. 490) ile başlayıp İbn Abidin (h. 1252) ile tamamlanan Hanefi furû eserlerinde, felsefi istilahlara (illet, cins vb. gibi) gereksizliğinin belirtilmesinin yanı sıra, filozofların Yararıyı kabul edip, risaleti reddetmeleri nedeniyle, Hz. Aişe’ye iftira atan Rafizîler’in küfrü kadar açık ve kesin kafir oldukları şeklinde görüşler yer almaktadır. Filozoflara karşı bu olumsuz tavrın, doğal olarak felsefi faaliyete dair de devam etmesi kaçınılmazdı. Nitekim felsefenin sihir, tılsım, astroloji ve fal gibi uğraşılması haram olan ilimlerden sayılması, şer’i ilimlerden birini tahsil eden reşit çocuğun nafakası babası tarafından karşılanırken, filozofların hezeyanları olan felsefeyi tahsil eden çocuğun bundan mahrum bırakılması, aynı şekilde sakalı bitmiş olmak kaydıyla bir çocuğun felsefe tahsili için ebeveyninden izin almadan evden ayrılmasının uygun görülmediği hükmü, Hanefî fukahanın felsefi faaliyeti uygun görmediklerinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Hatta İbnü’l-Hümâm (h. 861) ve İbn Nüceym (h. 970), felsefenin meşruiyeti hususundaki yaklaşımlarını, içinde felsefe yazılı olan defter ve kitapların çalınmasıyla alakalı verdikleri ilginç bir fetva ile ortaya koyarlar. Bir kitap veya defterin çalınması durumunda çalan kişiye cezai müeyyide uygulanacağı gibi şüphe unsurunun oluşması halinde herhangi bir müeyyidenin uygulanmaması da mümkündür. Şüphe unsurunun oluşması ise defter veya kitapla ilgili çalma/alma eyleminin, bunların fiziksel yani mali değer ifade eden kısmına yönelik olmadığını ispat edilmesi ile mümkündür. Bu ise ancak çalınan defter ya da kitabın muhtevasında yer alan bilgilerin okunup anlaşılmasının, dini bakımdan mahzurlu olmaması ile mümkün hale gelir. Buna göre şer’i ilimler içeren bir kitabın çalınması durumunda, içeriği okunup öğrenilmeye değer olduğu için hırsıza had cezası uygulanmaz. Zira kişinin eylemi defter ya da kitabın mali değer ifade eden kısmına yönelmemiş olma ihtimalini barındırmaktadır. İçeriği felsefe olan bir kitap ya da defterin çalınması halinde ise muhtevanın okunup anlaşılması caiz olmadığından bu eylemin muhtevaya değil bunların mali değer ifade eden fiziksel kısmına yöneldiğine hükmedilir. Dolayısıyla felsefe ile ilgili bilgiler ihtiva eden eserleri çalan kimseler hakkında had cezası sabit olur.¹⁴

Hanefî fıkıh literatüründeki bu olumsuz tavrın, İbnü’s-Salâh’tan (h. 643) başlayıp, Zekeriyya el-Ensârî’ye (h. 926) kadar uzanan Şâfiî fıkıh literatüründe de devam ettiği görülmektedir. Zira Şâfiî mezhebinde de felsefe eserleri, astroloji ve illüzyon kitapları ile eş tutulmuş ve küfür

¹³ Ahmet Selman Baktı, ‘Felsefenin ‘Hakikati’ Konu Edinmesi ‘Caiz’ Mi?’, *Din ve Felsefe Araştırmaları* 1/2 (2018). s. 158.

¹⁴ Baktı, ‘Felsefenin ‘Hakikati’ Konu Edinmesi ‘Caiz’ Mi?’, ss. 161-164.

içerdikleri için satılmaması hatta imha edilmesi gerektiği söylenmiştir. Ayrıca Şafiî mezhebinde, felsefenin ve felsefeye giriş mesabesinde sayılan mantığın kişiyi gaflet ve dalaletle düşüreceği için öğrenilmemesi gerektiği, bu ilimlerin okutulmaması, onları okutanların eğitim kurumlarından uzaklaştırılması ve hatta filozofların inançlarına sahip olanların, küfre düştükleri için İslam'a davet edilmesi ya da öldürülmesi gerektiği şeklinde fetvalar serdedilmiştir. Ayrıca Şafiî literatürde, şer'i olmasa da faydalı olduğu için tıp, matematik vs. gibi bilgilerin yazılı olduğu sayfelerle istinca caiz olmazken felsefe yazılı kâğıtlarla istinca edilebileceği şeklinde alçaltıcı ve tahkir edici hükümler de yer almaktadır. Buna göre felsefe, faydalı olmanın aksine zararlı ilimlerden olduğu için öğrenilmemeli, öğretilmemeli ve yazılıp çoğaltılmamalıdır.¹⁵

Malikî literatüründe ise felsefenin fayda vermeyen ilimler sınıfında sayıldığı, filozofların âlemin ezililiği ve ebediliği hususundaki görüşleri ile nefis tezkiyesi sayesinde nübüvvet derecesine ulaşabileceği şeklindeki anlayışlarının küfür olduğu, bunları kabul edenlerin ise kati surette dinden çıktığı şeklindeki ifadeler, Malikî literatürde felsefeye dair yer alan olumsuz yaklaşımlardan bazılarıdır.¹⁶

Hanbelî literatürde de durum farklı değildir. Zira Hanbelî fıkıh literatüründe de felsefe, öğrenilmesi haram olan ilimlerden sayılırken, felsefe öğretimi için ücret almak üzere yapılan akdin de geçersiz olacağı şeklinde fetvalar yer almaktadır. Bunun yanı sıra kelam ilminin sahasındaki meselelerle alakalı salt akılla konuşmanın haram olduğu, İbn-i Sînâ ve Fârâbî gibi filozofların mülhid olduğu ifade edilir. Ayrıca Fârâbî'nin filozofu nebiden üstün gördüğü şekildeki görüşünün ancak kalbinde Allah'a ve Resulüne dair imanın bulunmaması ile mümkün olabileceği söylenir. Bu ve benzeri değerlendirmeler, diğerleri gibi Hanbelî geleneğinin de felsefe konusunda menfi tutum içerisinde olduğunu gösterir.¹⁷

2. Verilen Bu Hükümlerin Felsefi Değeri

Yukarıda sunulan bilgiler ışığında şunu söyleyebiliriz ki, felsefe hakkında şer'i bir hüküm arayan ve bu hüküm için fıkıh literatürüne başvuran bir araştırmacının, felsefeye dair olumlu bir ifade bulması ve dolayısıyla da olumlu bir tutum sergilemesi olağan bir tutum olmayacaktır.

Peki, Kur'an'da düşünmeyi ve akletmeyi tavsiye eden, hatta emreden yüzlerce ayet olmasına rağmen, fukahanın felsefeye dair böylesine olumsuz bir yaklaşım sergilemesinin sebepleri nelerdir? İslam fıkıh geleneğinin felsefeye bakışını özetleyen yukarıdaki bilgiler ışığında, kısaca bu olumsuz yaklaşımların şu açılardan ortaya konduğunu söyleyebiliriz: a) düşünce tarihi boyunca filozoflar tarafından serdedilen görüşler, b) felsefi faaliyetin konu edindiği şeyler ve c) felsefe etkinliğinde kullanılan yöntemler. Bu itibarla biz de bu konudaki değerlendirmelerimizi, giriş bölümünde belirttiğimiz hareket noktaları etrafında, bu üç gerekçe üzerinden yapacağız. Ancak felsefenin konu edindiği şey ile bu konuyu anlama ve anlamlandırmada kullandığı yöntemleri, birlikte değerlendirmek icap ettiğinden, bu gerekçeler özelinde ortaya çıkan görüşleri bir arada değerlendireceğiz.

¹⁵ Baktı, "Felsefenin 'Hakikati' Konu Edinmesi 'Caiz' Mi?", ss. 165-166.

¹⁶ Baktı, "Felsefenin 'Hakikati' Konu Edinmesi 'Caiz' Mi?", ss. 164-165.

¹⁷ Baktı, "Felsefenin 'Hakikati' Konu Edinmesi 'Caiz' Mi?", ss. 166-167.

2.1. Felsefe Salt Filozofların Yaptığı Şey Değildir

“Felsefe nedir?” sorusuna verilebilecek en kolay yanıtlardan birisi, her ne kadar filozofların yaptığı zihinsel ve akli bir şey olduğunu söyleyip ardından da meşhur filozofların metinlerine işaret etmek olsa da¹⁸ bu cevap, felsefe ile uğraşanların dahi kabul edeceği tatminkâr bir cevap olmayacaktır. Zira felsefeyi, sadece filozofların yaptıkları bir etkinlik ve söyledikleri şey olarak görmek, matematiği matematikçilerin, fiziği fizikçilerin, kimyayı ise kimyagerlerin yaptığı ve söyledikleri şey olarak görmekle aynıdır. Buna göre, nasıl ki matematik, fizik veya kimya, matematikçilerin, fizikçilerin ya da kimyagerlerin yaptıkları iş ve söyledikleri söz değil, onların kullandıkları usul ve yöntemleri ise, bunun gibi felsefe de felsefecilerin yaptığı ya da söylediği şey değil, onların kullandıkları usul ve yöntemleri olarak anlaşılmalıdır. Kısacası, felsefi usul ve yöntemler ile bu usul ve yöntemleri kullanarak fikir üreten kişilerin yaptıkları iş ve dile getirdikleri görüşleri ayrı değerlendirmek daha tutarlı bir tutum olacaktır. Nitekim bu ayrım dikkate alınmaz ise, bir filozofun kullandığı yöntem ile ulaştığı/ulaşacağı hatalı sonuç nedeniyle felsefenin kusurlu görülmesi gibi, kimyagerin kullandığı usul ve esaslarla ulaştığı/ulaşacağı hatalı yahut tehlikeli sonuçların faturasının da doğrudan kimya ilmine kesilmesi gerekliliği doğacaktır ki; bunun ise abesle iştigal olacağı açıktır.

Elbette ki İslam dininin ortaya koyduğu hakikatler üzerine bina edilen temel akidelerden birisine aykırı bir fikir ortaya koymuş olan bir filozofun görüşü, varılan bu sonucun dini hükmünün ne olduğunu araştıran bir fakih tarafından haram kategorisinde tasnif edilecektir. Bu, fıkıh ilminin yüklendiği misyon açısından kaçınılmazdır. Ancak, filozofun bu sonuca ulaşmasının nedeninin, kullandığı yöntem olduğu düşüncesi ile bu yöntemin her zaman aynı yanlış sonuca varıracaklarını, nihai yargı olarak da yöntemin bizzat kendisinin haram olduğunu söylemek, bıçak kullanılarak bir cana kıyıldığında, bıçağın haram olduğunu söylemek gibi son derece hatalı ve tehlikeli bir yaklaşım olacaktır.

“Mutlak olarak apaçık ve zahir bir şey yoktur” anlamında, her şeyin bir yorumlama tezgâhına girmekten kaçamayacağı aşikârdır. Zira “apaçık, aşikâr ve kesin oluş” gibi hükümler bile bize, bir beşerî yorum ve bakış açısından süzülerek ulaşmaktadır. Hatta İlahi kaynaklı olan metinler dahi, müteâil niyet ve iradenin dünya diline aktarılması anlamında, *tabîi, insanî ve tarihî bir kırılma* olarak yorumdurlar.¹⁹ Yorumun ise üç temel unsuru vardır: Metin, yorumlayan özne ve anlama yani yorumlama süreci.²⁰ Buna göre, bir metnin anlaşılmasındaki en önemli eleman, insan ve dahi onun anlama/anlamlandırma yetisidir ve yorum faaliyetlerinin, beşer unsuru göz önünde bulundurulduğunda her zaman doğru yapılamayacağı su götürmez bir gerçektir. Nitekim Kur’an’a göre ilk insanın Allah karşısındaki en büyük sınavının bir yorumlama/daha doğrusu yanlış yorumlama eylemi ile başladığını söylemek yanlış olmasa gerektir.²¹ Bu itibarla, dünya tarihi boyunca din temelli(!) yaşanan katliamların ve yaşatılan acıların, ya böylesi bir yanlış yorumlama sonucunda ya da tanrısal arzunun bu yönde olması nedeniyle gerçekleştiğini kabul etmek zorundayız. İkinci ihtimalin kabulü, dinlerin mutlak iyi olarak tanımladıkları tanrının, kötü niyetli faaliyetlerde

¹⁸ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş -Felsefe Hiç Bu Kadar Anlaşılır Olmamıştı!-* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), s. 13.

¹⁹ Sadık Kılıç, “Metin Yorumlamak ve Uygulamak İçin Yorum ise Tarih ve İnsana Göredir!”, *İslam ve Yorum -Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, Malatya, 2017, s. 15.

²⁰ Sadık Kılıç, “Yorum, Sadece Kendisidir, Daha Fazlası: ‘Nass’ Değil!”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:6, sy 10, (2002), s. 1.

²¹ Kılıç, “Metin Yorumlamak ve Uygulamak İçin Yorum ise Tarih ve İnsana Göredir!”, s. 15.

bulunduğunu söylemek gibi açık bir çelişkiyi kabul etmek anlamına gelecektir. Hal böyle olunca da birinci ihtimalin yani beşerin hatalı yorumlarda bulunmuş olma olasılığının kabulü elzem olacaktır.

Burada şunu da belirtmek isteriz ki, felsefi yöntemleri kullanarak dini açıdan kabul edilemeyecek görüş ve fikirlere ulaşan filozofları ve onları bu fikirlere ulaştırdığı düşünülen usulleri haram kategorisinde sayan fukahanın, aynı hassasiyetini diğer ilimler hatta bizzat kendisi için de göstermesi beklenir. Zira anlamının ve uygulamanın beşer işi olduğu, insanların anlayışları, ictimai, iktisadi, siyasi... şartları aynı olmadığı için de içtihat farkları ortaya çıktığı, bunun sonucunda da mezheplerin oluştuğu²² tarihsel bir vakıadır. Bir diğer tarihsel vakıa ise bu mezheplerin hakikat telakkileri arasındaki farklılıklar nedeniyle yaşanan çatışmalardır. Zira İslam tarihi, her biri fıkhi hükümler vasıtasıyla kendi haklı gerekçelerini oluşturmuş mezhep çatışmaları²³ ile doludur. Bu itibarla, şayet adil ve tutarlı bir yaklaşım sergilenecekse, örneğin bir terör örgütü (günümüzde Deaş ve Boko Haram gibi örgütler bunun en bilinen örneklerindedir) yaptığı eylemlerini, fıkıh ilminin ıstılahlarını kullanarak temellendiriyorsa, sonucun haramlığı nedeniyle yöntemin yani fıkıh usulünün de haramlığının iddia edilmesi gerekecektir. Oysaki böyle bir yaklaşımın, mantıklı ve tutarlı bir tavır olmayacağı, akliselim ve insaf sahibi herkes tarafından kabul edilecektir.

Sonuç olarak, salt filozoflar tarafından, düşünce tarihimiz boyunca bir düşünme, anlama ve anlamlandırma çabası olarak ortaya konulan görüşlerin, bizzat felsefe olarak ele alınıp, fıkıh ilmi açısından haram olarak sınıflandırılmasının, insaf sınırlarını aştığını belirttikten sonra, felsefenin konu edindiği şey üzerinden ortaya konulan eleştirileri irdelemeye geçebiliriz. Zira İslam fıkıh literatüründe felsefenin, kaçınılması gereken ilimler sınıfında değerlendirilmesinin temel nedeni, görünen o ki, onun konu edindiği şey ve bu konuyu anlama ve anlamlandırma da kullandığı yöntemidir.

2.2. Fıkıh ve Felsefenin Yöntemi ve Amacı Ortaktır

Bilindiği gibi felsefe, amacı eylem olan pratik bilgidен farklı olarak, hakikati konu edinen kuramsal bir bilgidir.²⁴ Fıkıhın, hakikatin eksiksiz biçimde bilincine varma çabası olan²⁵ felsefi faaliyete dair olumsuz yaklaşım sergilemesinin altında da felsefenin konu edindiği şey yatar; *hakikat*. Zira fıkıh ilmi açısından tek bir hakikat söz konusudur ki o da bu ilmin meşruiyetinin kaynağı olan dindir. Bu itibarla felsefenin, fıkıhın meşruiyet alanını yani dini konu edinmesi ve onun hakikatlerine ulaşmak üzere akli yetkili görmesi, fıkıh açısından meşruiyetinin tartışmaya açılması hatta kaybedilebilme tehlikesi taşıması anlamına geleceği için kabul edilemez olup, mücadele edilmesi hatta terk edilmesi gereken bir tutum olarak görülür.²⁶

Her ne kadar ilk bakışta bu görüş, fukahaya açısından haklı, hatta kaçınılmaz gözükse de durumun öyle olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Zira insani faaliyetlerin her birinin ya doğru ya da yanlış olarak sonuçlanacağı, üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi gereğince kaçınılmazdır. Bu durum, bir beşer faaliyeti olan felsefe için de matematik için de tabiatıyla fıkıh için de böyledir. Buna göre, felsefi düşünüş biçimleri ile fıkıhın meşruiyetinin temeli olan

²² Hayrettin Karaman, "İslâm Tarihinde Mezheb Kavgaaları" (Erişim 22 Şubat 2019).

²³ Detaylı bilgi için bkz. Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007).

²⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 146.

²⁵ Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), s. 11.

²⁶ Baktı, "Felsefenin 'Hakikati' Konu Edinmesi 'Caiz' Mi?", s. 161.

verilmiş hakikate ulaşma ihtimali olduğu gibi, bu hakikatle taban tabana zıt birtakım sonuçlara ulaşmak da ihtimal dahilindedir. Ancak sadece, kendisi de beşerî bir yoruma dayanan verili hakikate aykırı bir sonuca varma ihtimalinden hareketle felsefi faaliyeti kötü ve kaçınılması gerekli şeklinde değerlendirmek, pire için yorganı yakmak olacaktır. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi, her beşerî faaliyet, şıklarından biri doğru diğeri yanlış olan iki seçenektir birine ulaşmaktan başka bir imkâna sahip değildir. Hal böyle olunca da yanlış bir sonuca varma ihtimali nedeniyle felsefi faaliyeti haram kategorisinde değerlendiren yaklaşımın, bir insanın ölümüne sebep olabileceği gerekçesi ile tıbbi müdahalelere, evrensel nizama zarar verebileceği gerekçesi ile kimyasal çalışmalara yahut ahlaksızlığa kapı aralayabilme imkân ve ihtimali nedeniyle teknolojik yeniliklere de aynı bakış açısı ile yaklaşması gerekecektir; ne var ki vakıanın böyle olmadığı aşikârdır.

Dini bir ilim olan fıkıh, en genel anlamıyla mükelleflerin hal ve hareketlerine dair şer'in hükmünü bilme/anlama çabası²⁷ olarak tanımlanır. Bu tanımlamada geçen; hal ve hareketleri inceleme konusu yapılan "mükellef", inceleme konusu olan hal ve hareketlere dair hükmü belirleyen "şer'" ve şer'in belirlediği hükmü "bilme/anlama" çabası ifadeleri bize, fıkıhın kaynağı, muhatabı ve amacı hakkında bilgi verir niteliktedir. Buna göre diyebiliriz ki; örf, gelenek ve akıl göz ardı edilmemesi gerekse de fıkıh ilminin kaynağı, ağırlıklı olarak şer' yani din, muhatabı "mükellef" yani insan, amacı ise şer'in ilgili mesele/kişi hakkındaki hükmünü bilmek/anlamaktır. Her ne kadar tanımında doğrudan geçmese de hükmün muhatabının mutlak surette akıl sahibi insanoğlu olması ve bilme/anlama eylemini ancak bu akıl sahibi insanın yapabileceği gerçeğinin, hükmü/hakikati/dini anlamak için kullanılacak yöntemin de akletme olduğu gerçeğini zımında barındırdığı da aşikârdır.

Nitekim fıkıh ilminin kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'in akletmeye ve bilmeye yönelik özel bir vurgu yaparak pek çok ayette insanı, çeşitli nesne ve olgular üzerinde gözlem yapmaya, bunlardan elde edilen veriler üzerinde düşünüp doğru sonuçlara varmaya yönlendirmektedir (el-Bakara 2/164; el-Mü'minûn 23/80; el-Mü'min 40/67; el-Mülk 67/3; el-Çâşiye 88/17-20). Dahası Kur'ân, bir yandan hakikate dair genel veriler sunarken, diğer yandan insanın kendi entelektüel kapasitesiyle bu hakikate ilişkin sağlıklı bir bilgi edinmesini amaçlamakta, onlardan bu bilgilerin gerçekliğini aklî yetileriyle tahkik edip kendilerine sunulan hakikate varmalarını istemektedir. Böylece belirli otoritelere körü körüne uymayı reddederek kendisini de sorgulamaya açmakta, dinî bilginin aktarıcısı olan peygamber ve Kur'ân'ın da doğru ve hak olup olmadığını dahi düşünmeye ve araştırmaya çağırılmaktadır (en-Nisâ 4/82; Yûnus 10/16; en-Nahl 16/43-44). Bu bağlamda Kur'ân, akli kullanmaya o kadar önem vermektedir ki, küfrün/inkârın ve bunun sonucunda ortaya çıkan sorunların ancak akli kullanmamaktan kaynaklandığını belirtmektedir (bk. Yûnus 10/100).²⁸

Bu gerçek sebebiyle, fıkıh kaynaklık eden vahyin/metnin anlaşılması ve yorumlanmasında etkin olan faktörleri bir kez daha düşünmek iktiza eder. Zira metni/vahyi anlama ve yorumlamada beşerin, kültürün, tarihin ve dilin etkisi²⁹ yadsınamaz bir olgudur. Dolayısıyla

²⁷ Baktı, "Felsefenin 'Hakikati' Konu Edinmesi 'Caiz' Mi?", s. 153.

²⁸ Ömer Mahir Alper, "İslâm, Akıl ve Hakikat", *Müel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/3 (2014), s. 40.

²⁹ Sadık Kılıç, "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin", içinde *Kur'an ve Dil, Dilbilim, ve Hermenötik Sempozyumu, 17-18 Mayıs 2001* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2001), s. 98 vd.

metnin yanlış yorumlanabilme ihtimalinin, zihinlerde tutulması gerektiği hatırlanmalıdır. Bunu göre kendisi de bir anlama/anlamlandırma ve yorumlama faaliyeti olan fıkıh ilmi de apriori ve mutlak anlamda hakikate sahip olamayacak demektir. Nitekim fukahanın, kendisine sundukları hakikat/din tasavvurlarını rehber edindiği kelâm ekollerinin tarihsel süreç içerisinde oldukça farklı sonuçlara vardıkları bilinen bir gerçektir. Hatta İslam tarihi, birinin öne sürdüğü hakikat algısının diğeri tarafından dalalet olarak algılandığına da Mihne³⁰ sürecinde olduğu gibi birinin diğeri tekfir etmek bir yana, kanını heder ettiğine de tanıklık eder.³¹ Ayrıca, bir fakihin hüküm vermede kullandığı hakikat/din tasavvurunu, onun kelâmî/mezhebî kimliğinin oluşturduğu, oluşturulan bu hakikat/din anlayışının, her ne kadar doğruluğu ya da yanlışlığını belirleyen unsur “vahiy” olsa da vahyi anlayanın bireysel ve toplumsal planda bütünüyle beşer/insan olduğu unutulmamalıdır. Nitekim Gazali, sadece Kur'an'ın nuru ile yetinerek akıldan yüz çeviren kimseyi, gözlerini yumarak güneş ışığına bakan kimse gibi tasvir ederek din ile bütünleşen aklın “nur üstüne nur” olduğunu söylerken³², dini anlamada aklın önemine vurgu yapar. Buna göre, hakikat/din alanında belirleyici “ölçüt” aklın ve vahyin kesiştiği, daha doğrusu birbirlerini tamamladıkları ortak alan olmalıdır. Aynı şekilde, İmam Mâtürîdî de *Kitabüt'-Tevhid* adlı eserinde, dinin insanlar için zaruri olduğunu ve onun bilinebilmesi için ise vahiy ve aklın bir arada olması gerektiğini söyleyerek, hakikatin/dinin anlaşılmasında akıl-vahiy ortaklığının gereğini ortaya koymuştur.³³ Hal böyle olunca da mezhep, cemaat ve tarikat gibi dini nitelikli oluşumların temelinde "yorum" olduğu, dolayısıyla bu tür oluşumların bütünüyle beşerî oldukları, bu nedenle de hiçbirinin dinin tek doğru anlama biçiminin kendisinini olduğunu iddia edemeyecekleri gerçeği dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.³⁴

Dünya tarihi, hakikati kendi tekellerinde gören zihniyetlerin sebep oldukları kargaşa ve zulümlerle dolu olduğu gibi, İslam tarihi de bu tür olaylardan uzak olmamıştır. Durumun günümüzde de aynen tekerrür ettiğini söylemek, üzücü olsa da realitedir. Bu tarihsel gerçeklik ışığında, hakikat tekelciliğinin sebep olduğu olumsuz sonuçlar dikkate alınarak daha kapsayıcı bakış açıları geliştirilmesinin zaruri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca, nasıl ki felsefi faaliyet, hakikati kaybetme ihtimalini barındırdığı gerekçesi ile kaçınılması gereken “meşum(!)” faaliyet sıfatıyla değerlendirilebiliyorsa, hakikat tekelcisi diğer zihniyet ve etkinliklerin de kan, gözyaşı ve zulme sebep olma ihtimali barındırması nedeniyle haram kategorisine alınması gerekecektir ki, bu da fıkıhın sonuçta kendi kendini haram kılması anlamına gelecek olan bir totolojidir.

Dinin efradını cami' ağıyarını mâni bir tanıımı yapılamasa da en genel anlamıyla, dinlerin, inanç, ahlak ve ibadet olma üzere birbiri ile bağlantılı üç temel yönünün olduğu ve tanımında bu üç hususu barındırması gerektiği söylenebilir. Kısacası dinlerin, insanın hayatındaki temel varoluşsal ihtiyaçlarına ve asli insani sorulara verilmiş cevaplar olarak değerlendirilebilir.³⁵

³⁰ Mihne sürecinde yaşananlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), ss. 39-73.

³¹ Baktı, “Felsefenin ‘Hakikati’ Konu Edinmesi ‘Caiz’ Mi?”, s. 172.

³² Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), s. 8.

³³ Muḥammad İbn-Muḥammad al-Mâtürîdî, *Kitabüt'-Tevhid: Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, Yedinci basım (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015) s. 5; Hülya Alper, “İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2014), s. 8.

³⁴ Hasan Onat ve Sönmez Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), s. 13.

³⁵ Rahim Acar, “Din-Akıl ve Bilim İlişkisi”, içinde *Bütün Boyutlarıyla Din*, ed. Murat Sülün, 1. Basım, Kur'an Çalışmaları

Kişinin içinde bulunduğu bilişsel konumuna göre zihninde oluşmuş olan temel insani sorulara verilecek olan bu cevaplar, doğruluğu kabul edilen hükümler/önergeler olan inançlardır ve din de bu inançlar üzerine kuruludur.³⁶ Dinlerin cevap verdiği bu temel sorular ise varlığın ne olduğu, neden olduğu, insanın sorumluluklarının neler olduğu, nasıl davranması gerektiği gibi sorulardır. Bu sorular aslında “insani” olmaları yönüyle hem daima sorulmuş hem de cevapları aranmıştır. Felsefe olarak adlandırılan faaliyet te bunun bir sonucudur. Bu soruların insani olması, insanın kendi başına bu soruların peşinden gitme gücüne sahip olması ve bazen de fiilen gitmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Buna göre, ister dinin verdiği cevaplara bağlansın isterse de kendisi ulaşsın, edindiği cevapları bilmesi/anlaması insanın zekâsı, eğitimi, kültürel ve toplumsal durumu gibi şartlara bağlıdır.³⁷ Dolayısıyla ister ilahî ister beşerî olsun her türlü hakikatin/dinin anlaşılmasında beşer ve onun hata payı gözden uzak tutulmamalıdır.

Burada insan zihninin yapısı gereği sorular ve bu sorulara dair cevaplar ürettiği gerçeğinin tekrar altının çizilmesi gerektir. Zira soru sormanın maksadının bilme/anlama arzusu olduğu ve insanoğlunun da hem içinde yaşadığı evreni yani fenomenler âlemini hem de bu dünyanın ötesini yani numenal âlemi bilmek istediği açıktır. İşte insanın doğal olarak sahip olduğu bilme arzusu sonucu sorduğu sorulara dair cevap bulma faaliyetinin adı felsefedir. Her ne kadar felsefenin ne olduğu sorusuna muayyen ve herkesi tatmin edecek bir cevap vermek zor olsa da³⁸ kelimenin etimolojisi ile filozoflar tarafından yapılan tanımlar bize yol gösterici mahiyettedirler.

Bilindiği üzere Yunanca aslı “*philosophia*” olan felsefe, iki ayrı sözcükten oluşur. Bunların ilki olan “*Philo*” sevgi anlamına gelirken “*sophia*” ise, “bilgelik” ya da genel olarak “bilgi” anlamı taşır. Dolayısıyla da “*Philosophia*”, bilgi ve bilgelik sevgisi anlamına gelir. Buna göre felsefi faaliyet, bilme/anlama/anlamlandırmaya duyulan iştihak anlamına gelir ki bu sözcüğü ilk olarak kullandığı ileri sürülen Pythagoras’a³⁹ göre “*Sophia*” yani bilgelik, eksiksiz doğru, ancak Tanrı’ya yakışır; bu nedenle insana ancak *philosophia* yani bilgiyi sevmek, dolayısıyla ona ulaşmaya çalışmak yaraşır.⁴⁰ Buna göre felsefenin özünün, sadece bilgiye sahip olmak değil, ona ulaşma hedefi, arzusu ve amacı taşımak olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden felsefede cevaplardan çok soruların önemli olduğu söylenir. Aynı şekilde, Arisoteles’in; varlık olmak bakımından varlığın ve ilk nedenlerin bilgisi⁴¹; Socrates’in; bilmediğini bilmek⁴²; Jaspers’in;

Vakfı Sempozyum Dizisi 1 (Üsküdar, İstanbul: Kur’an Çalışmaları Vakfı, 2016), s. 160.

³⁶ Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), s. 4.

³⁷ Acar, “Din-Akıl ve Bilim İlişkisi”, s. 161.

³⁸ Orhan Saadetin, “Felsefe Nedir?”, çev. İlyas Altuner, *Türkiye’de Bir Felsefe Gelenek-i Kurmaya Çalışmak*, ed. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), s. 313.

³⁹ Felsefe terimini ilk kullanan kişinin Pythagoras değil Heraklit olduğuna dair görüşler için bkz. Martin Heidegger, *Nedir Bu - Felsefe?* çev. Ali İrgat (İstanbul: AFA, 1995), s. 35.

⁴⁰ Anne Fremantle, *The Age of Belief: The Medieval Philosophers* (New York: Mentor Book, 1961), 13; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 13; Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları* (İstanbul: Ensar Neşiriyat, 2011), 167-168; Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2011), 349; Murtaza Mutahhari, *Felsefe Dersleri I*, çev. Ahmet Çelik (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 306; Tuncay İmamoğlu vd., *Din Felsefesi* (Erzurum: Eser Ofset, 2016), 11; Nihat Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri* (Ankara: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996), 2-3.

⁴¹ Arisoteles, *Metafizik*, s. ?.; Arisoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Kebikeç Yayınları, 2005), s. 120-121.

⁴² Platon, *Sokrates’in Savunması*, çev. Niyazi Berkes (Cumhuriyet, 1998), s. 47.

hakikati aramak için yolda olmak⁴³ Fârâbî ve Kindî'nin; insanın gücü ölçüsünde varlıkların hakikatlerini, mahiyetlerini ve sebeplerini bilmek⁴⁴, gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemek ve kendini bilmek⁴⁵; İbn-i Sina'nın; insanın bilme gücü nispetinde şeylerin hakikatlerine vakıf olabilmek⁴⁶; İbn-i Rüşd'ün; bir elit lüksü değil, varlıklar üzerinde düşünmeyi ve ibret almayı emreden dinin bir vecibesi⁴⁷; Descartes'in; insanın bilebileceği kadar, her şeyin tam bilgisini, ilk nedenleri ve ilkelerini araştırması⁴⁸; Hegel'in; objesi Tanrı, hedefi ise O'nu bilmek⁴⁹ şeklindeki tanımları da felsefenin konusu ve amacının hakiki bilgiye ulaşmak olduğuna işaret eder niteliktedir.

Hem kelime anlamı hem de filozoflar tarafından yapılan tanımlar, felsefenin insan olmanın gereği olarak ortaya çıkan sorulara doğru ve tatmin edici cevaplar vermeyi, nihayetinde de mutluluğu hedefleyen bir ilim olduğunu göstermektedir. Nitekim insanın varlık hakkındaki düşüncesi ve bu düşünce üzerindeki düşüncesi⁵⁰ olan felsefi faaliyet için "bilgelik" değil de "bilgelik sevgisi" adının kullanılması ve böyle kurgulanması, bilinçli, isabetli ve dahası tüm zamanlara hitap edici olmuştur.⁵¹ Bu itibarla felsefenin, nihai hedefleri açısından din ile teleolojik bir ortaklığa sahip olduğu söylenebilir. Zira dinlerin de temel hedefi, insan zihninin sorduğu sorulara cevaplar sunarak, mutluluğunu sağlamaktır. Ayrıca kökenlerinde ve gelişim aşamalarında her ne kadar dini ve mitolojik bazı etkiler hissedilse de özü bakımından insani bir karakter taşıyan felsefenin, temel amacı var olanlar bütününe parça ve bütün halinde anlamak, kalıcı bir takım değerler elde etmek ve insanın varoluş karanlığında yolunu aydınlatmakken, daha sistemli insani oluşumlar oluşturan dinler de, bir varlık tespiti ve okunması çabası içinde olmuşlar, özellikle de metinleri aracılığıyla gerek inanç alanını gerekse tüm eylemler yelpazesini ilgilendiren hükümler vaz etmişlerdir.⁵²

Aynı şekilde, özünü temel insani soruların oluşturduğu felsefi faaliyetlerin oluşumunda etken olan faktörler ile bir dine inananların, geçirdikleri süreçlerin de ortak olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Mesela Jaspers, felsefenin oluşumunda etkin olan faktörleri şaşırma/hayret, şüphe ve sarsılma olarak belirler. Buna göre ilk olarak varlık karşısında duyduğu şaşkınlık insanı bilgi edinmeye iter. Ardından edindiği bilgilerin, varlık alanına yani duyularına bağımlı

⁴³ Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, İkinci Baskı (İstanbul: Dergah Yayınları, 1981), s. 31; Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, çev. İ. Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Say, 2007), s. 47.

⁴⁴ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler*, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2014), 139; Farâbî, "Eflâtun İle Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2008), 152.

⁴⁵ Kindî, "Taripler Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler*, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2014), 191; Farâbî, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2008), 114.

⁴⁶ İbn-i Sina, *Kitabü'l-Şifa: Mantığa Giriş*, ed. Muhittin Macit, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 5.

⁴⁷ İbn-i Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri; Faslu'l-Makal, el-Keşf an Minhaci'l- Edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2004), 76-77; İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi, İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 361; Sait Kar, "Felsefi Açından İslamofobi ve Eleştirisi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (2017), 215.

⁴⁸ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın (İstanbul: Say Yayınları, 1992), s. 34.

⁴⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures On The Philosophy of Religion*, ed. Peter Crafts Hodgson, çev. R. F. Brown vd. (Berkeley: University of California Press, 1984), 83-84; Mehmet Sait Reçber, "Din Felsefesi", *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 13.

⁵⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş-1* (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2008), s. 29.

⁵¹ Yaran, *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları*, s. 93.

⁵² Kılıç, *Kur'an'da Varoluş ve İnsan (Kanayan Dimağlara Hitap)*, s. 19-20.

olduğunun farkına varır ve bu nedenle onlardan şüphe duymaya başlar. Son olarak da her şeyden şüphe etse de Descartes'in "*Cogito*"⁵³sunda olduğu gibi, kendi varlığından şüphe edemeyerek kendinin farkına varır. Bu farkına varma ise onda varoluşsal ve epistemolojik bir sarsılma meydana getirir ki bu sarsılma Epiktetos'un "Felsefe zaruri ve elzem vazifelerde cıvırlığımızı ve bilgisizliğimizi anlamak ile başlar"⁵⁴ şeklindeki tarifinde ifadesini bulan acziyet ve güçsüzlüğün bilinmesi demektir.⁵⁵

Her ne kadar burada kullanılan din kavramı muayyen bir dine değil genel olarak öğretilerini bir din formunda sunan her türlü sisteme işaret etse de biz burada din derken, çalışmamızın odağını oluşturan fıkıh ilminin neşet ettiği din olan İslam dinini kastettiğimizi belirtmek isteriz. Bu itibarla, yukarıda belirtilen ve felsefi faaliyetin oluşumunda etken olan temel insani faktörlerin tamamının, İslam dinine inanmak için de yaşanılması gereken aşamalar olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim Kur'an'ın hem inanan hem de inanmayan insanların, rüzgârların aşılabilirliğine (Hicr, 15/22; Bakara, 2/164.), güneş ve aya (İsra, 17/12.), kâinatın yaratılışına (Enbiya, 21/30.), tohumların filizlenmesine, yıldızların yol göstericiliğine (En'am, 6/95-97.), dağlara ve nehirlerle (Ra'd, 13/3.), kısacası tüm varlıklara bakmalarını isterken, onların bu varlıkları sadece maddi gözle görmelerini istemediği aşikârdır. Kur'an'ın bütünlüğü içinde oldukça büyük bir yer tutan bu tarz ayetlerin, insanoğlunun evren ve varlıklar karşısında hayrete düşmesi ve şaşırması gerektiğini belirtme amacını güttüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Zira Kur'an, inananların imanlarını taze tutabilmeleri, inanmayanların ise, evrende gerçekleşen bu olaylara dair hayretleri vasıtasıyla iman nurunun aydınlığına girebilmeleri için evrene ve tabiata yani varlığa bakmalarını emretmekte, dolayısıyla da hayret ve şaşkınlıklarını kamçulamaktadır.

Felsefi faaliyeti oluşturan kaynakların ikincisi olan şüphe, her ne kadar ilk bakışta dinde olmaması gereken bir şey olarak görülse de bunun vakiya uygun düşmediği izahattan varestedir. Zira felsefi faaliyetin kaynağı olan şüphe "bilginin imkânı yoktur" şeklindeki epistemolojik şüphe değil, doğruya ulaştırma hedefi ve gayesi olan "metodik şüphe ve sorgulamalardır". Böylesi bir şüphe ise bir taraftan bilim ve düşünce tarihinde gerçekleştirilen büyük keşiflerin kaynağı olurken diğer taraftan da kendi öğretilerine inanılmasını isteyen din için olmazsa olmaz bir unsur konumundadır. Şöyle ki, tanrı tarafından vazedilen ilahi buyrukları insanlara ulaştırmakla memur peygamberlerin, mesajlarının kabul görmesi için muhatap olan insanların, hali hazırdaki inançlarını sorgulamaları, hatta onlardan şüphe etmeleri bir ön koşul olarak gereklidir. Şayet bir peygamberin muhatapları, mevcut inançlarına dair herhangi bir şüphe taşımıyorlarsa, o peygamberin getirdiği öğretilere inanmalarını beklemek realiteye uygun bir tavır olmayacaktır. Nitekim Kur'an, atalarının inançlarını savunanlara dair eleştiriler ve uyarılar yaparken (Bakara, 2/170; A'raf, 7/28.), ilk olarak muhataplarının mevcut inançlarını sorgulamalarını dolayısıyla da bu inançları kritik ederek, doğru inanca ulaşmalarını sağlamayı hedeflemektedir. Çünkü böyle bir şüphe ve sorgulama ameliyesi olmaksızın bir kişinin mevcut inancını değiştirmesi mümkün değildir.⁵⁶ Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki şüphe edilmesi gereken şey bizzat dinin kendisi değil, onun

⁵³ Rene Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan (Ankara: M.E.B., 1997), s. 35.

⁵⁴ Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak (İstanbul: M.E.B., 1989), s. 84.

⁵⁵ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 61-63.

⁵⁶ Tokat, "Din Felsefesi Nedir?", s. 18.

muhatapı olan insanın anlamlandırma ve yorumlama ameliyesi olmalıdır. Zira hakikatin yanlış olması hakikat kavramı gereği mümkün değildir, ancak pek ala yanlış anlaşılabilir.

Üçüncü aşama olan sarsılmanın yani acizliğin ve güçsüzlüğün farkına varılmasının ise, İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an'ın birincil vurgularından biri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira Kur'an insanoğlunu "kul/abd" (A'raf, 7/194.) olarak tanımlayarak, onun aciziyetini vurguladığı gibi, doğrudan doğruya bu aciziyeti ifade eden ayetlerle de bu durumu pekiştirmektedir (Rum, 30/54; Fâtır, 30/15; Nisâ, 4/28). Buna göre, felsefi faaliyetin kaynağı olan ontolojik ve epistemolojik aciziyetin ve güçsüzlüğün farkına varılması, İslam dininin insanların ulaşmasını istediği bir aşama olduğunu söylemek yanlış olmaz. Nitekim Kur'an'ın, insanların dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşabilmeleri için sunduğu reçete mahiyetindeki hükümleri de onların bu aciziyetini ortaya koyar. Amacı bu hükümleri bilme/anlama olan fıkıhın da son tahlilde insanoğlunun aciziyetini tespit ve vurgu hedefi götüğü söylenebilir. Zira bu bilme/anlama eylemi için kullanılan içtihat kavramı, kıyas, re'y, istidlâl, istinbat, fıkıh gibi yakın içeriklere sahip diğer kavramlarla birlikte, nasların lafız, mana ve bilinçli boşluklarında gizli şer'î-amelî hükümleri ortaya çıkarmaya yönelik beşerî çabayı ifade eder.⁵⁷ Beşer olmanın en temel niteliği olan akletmenin bu bilme/anlama faaliyetindeki etkisi dikkate alındığında, fıkıh ilmi ile felsefi faaliyetin amaç ve yöntem birliği taşıdıklarını söylemek pekâlâ mümkün olacaktır. Durumun bu şekilde tespit edilmesi, fukahanın kendisinin yaptığı ile aynı amaca ve yöneme sahip olan felsefi faaliyeti haram olarak sınıflandırması, kendi uygulamasını da haram olarak sınıflandırması anlamı taşıyacaktır ki bu durumun, tutarsızlık ve zararın kendine dönmesi ile sonuçlanacağı açıktır.

Nihayetinde felsefe, hakikatin/bilginin peşinde koşmaktır ve insanoğlu ancak kendisinde bulunan düşünce gücünün yardımı ile gerçeğin bilgisine ulaşır. Kendi varlığı üzerine düşünen insanoğlu ise hem mutluluğa hem de hakikate ulaşacaktır. İşte bu hakiki bilginin insana sağladığı mutluluk, pek çok filozofa göre insanın ulaşmak istediği nihai amaçtır.⁵⁸ İnsanı bu nihai amaca ulaştıran ise, John Locke'un kimi zaman doğru ve açık ilkeler ile böyle ilkelerden yapılan açık ve sağlam çıkarımları ifade eden, kimi zaman da nedeni, özellikle de ereksel nedeni anlatan olarak tarif ettiği⁵⁹ akıldır. Kısacası hakikat arayışı ve iştiyakı olan felsefe, zaman zaman çeşitli saiklerin etkisinde kalarak bu yapısından uzak kalmış ve dolayısıyla da dini öğretiler açısından kabul edilemez sonuçlara ulaşmış olsa da salt insani ve akli bir faaliyet olma özelliğini her daim taşımıştır. Bu itibarla bu düşünme aktivitesini yargılarken, bu aktivitenin insan olmanın gereği olduğu ve her daim hata ihtimali barındırdığı gerçeğini göz ardı etmemek isabetli olacaktır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bir düşünme, anlama, anlamlandırma ve bilme faaliyeti olan felsefenin, fukaha tarafından uzak durulması gereken bir faaliyet olarak nitelendirildiğini, yukarıda konu ile ilgili serdedilen açıklamalar ve bu konuda yapılan detaylı çalışma, açıkça ortaya koymaktadır. Ancak, felsefi faaliyete böylesi olumsuz bir bakış açısıyla yaklaşmayı gerektiren sebepler incelendiğinde, kanaatimizce, bu tavrın en azından insaf sınırlarını aştığının söylenebileceği aşikârdır. Ayrıca

⁵⁷ H. Yunus Apaydın, "İctihad", *TDV İslam Ansiklopedisi*, erişim 18 Mart 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ictihad>.

⁵⁸ Ayşe Sıdika Oktay - Şeyma Benli, "John Locke' da Akıl ve Vahiy İlişkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/23 (2016), s. 83.

⁵⁹ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıadıroğlu (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992), s. 426.

felsefe ile iştiğal etme hususunda doğrudan nakle dayalı olumsuz bir ibare bulunmamakla birlikte, bu faaliyet sonucunda ulaşılmaması muhtemel olumsuz sonuçlara dayanarak yahut da felsefenin ulaşmayı hedeflediği hakikatin yalnızca dini alana ve dolayısıyla da dini referanslara ait olduğu gerekçesine dayanarak bu faaliyeti eleştirmek, tam anlamıyla felsefe yapmaktır. Zira bir fikri ya da inancı savunmak veya reddetmek için yapılacak her türlü düşünme ameliyesi, felsefi bir faaliyete tekabül eder.⁶⁰ Durumun bu şekilde tespit edilmesi, fukahanın felsefi bir faaliyet gerçekleştirmek suretiyle felsefi faaliyette bulunmanın haram olduğunu söylemesi anlamına gelecektir ki bu da açık totolojidir.

Ayrıca fukaha açısından, önceden bir hüküm bulunmayan şer’i bir mesele hakkında kişinin kendi rey’iyle hüküm vermesinin ve kıyası kullanmasının önemi yadsınamaz.⁶¹ Nitekim fıkıh ilmi, Şari’in hitabı vasıtasıyla muhatap aldığı insan için vazettiği hükümleri anlama faaliyetidir. Hitabın amacına ulaşmasında muhatabın anlayacağı dilin kullanılması gerektiği kadar hayatında tabii olarak benzerlikleri sıkça kullanan, bunlarla birtakım sonuçlara varan, kimi zaman hata da eden insanın bu özelliklerinin de dikkate alınması gerekir.⁶² Bu husus dikkate alındığında, re’y yahut kıyas kullanımı sonucunda hata edilebilme ihtimalinin varlığı nedeniyle bunların kullanımının reddi hatta haram olarak sınıflandırılması ne kadar makul değil ise, felsefenin kullanımının reddi de aynı derece makul olmayacaktır.

Şurası da unutulmamalıdır ki, din karşısında sorumlu tutulabilmenin yegâne şartı akıl ve akıl yetisi ile donatılmış olmaktır. Nitekim Kur’an, gerek Hz. Muhammed’in muhatabı olan müşrikleri, gerekse bütün insanları akıllarını kullanmaya; bu sayede içine düştükleri çelişkili ve hatalı varoluş tarzından kurtulmaya davet etmektedir. Vahiy gerçeğini gerçek boyutlarıyla algılamaktan kaçınarak, bunu sınırlı mukayeseleri ile elde ettikleri şiir, kehanet vb. gibi yanlış verilerle bir tutma çelişkinin gerçek aklın bir kararı olamayacağı, dolayısıyla da halis/fitri aklın insanı asla yanlışla sürüklemeyeceğini⁶³ ifade eden şu ayet, konunun anlaşılması için oldukça manidardır: “Yoksa bunu, akılları mı emrediyor onlara? (Hayır!) Fakat onlar azgın topluluklardır (Tur, 52/32).” Ayrıca, Hz. Peygamber (s.a.v)’in Hz. Ali’ye söylediği “Allah akıldan daha değerli bir şey yaratmamıştır⁶⁴” şeklindeki hadisi de İslam’da aklın ne derece yüceltildiğinin açık bir göstergesidir. Bu akıl nurunun, içsel bir etkenle perdelenmediği müddetçe en üstün gerçeklere ulaşabilecek, ilahi hakikatleri anlayabilecek bir yapıda olduğu⁶⁵ ve bu akıl ile onunla aynı özden gelen şeylerin, doğru düşünce ve kavrayışa sahip olan insanlar için daha iyi, değerli ve mutluluk verici olduğu da⁶⁶ kabul edilmesi gereken bir hakikattir. Nitekim Kur’an’ı Kerim’de geçen ve cehennem ehlinin hayıflanarak söyleyecekleri belirtilen şu ifadeler, saf akıl ile hataya düşülemeyeceğini gösterir niteliktedir: “Şayet biz aklımızı kullanmış olsaydık bu cehenneme düşmezdik” (Mülk, 67/10).

⁶⁰ Tokat, “Din Felsefesi Nedir?”, s. 18.

⁶¹ Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman - Hristiyan - Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), s. 3.

⁶² Ahmet Selman Baktı, “Kıyasın Meşrûyetinde Beşer Olmanın Rolü ve Kıyas Karşısı Bir Zihniyetin Analizi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 17, sy 32 (15 Aralık 2015): s. 3.

⁶³ Sadık Kılıç, *İslam’da Sembolik Dil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), s. 100-101.

⁶⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Din*, çev. Ahmet Serdaroglu (İstanbul: Bedir Yayıncılık, ts.), 1/s. 216.

⁶⁵ Kılıç, *İslam’da Sembolik Dil*, s. 101.

⁶⁶ Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2013), s. 33.

Ezcümle, evreni, varlığı, hakikati, dini ve dinin hükümlerini anlamaya ve anlamlandırmaya memur insan ve onun sahip olduğu akıl olduğu gerçeği dikkate alındığında, fukahanın bu yetileri kullanmak suretiyle, yine bu yetilerin kullanıldığı felsefi faaliyeti ve bu faaliyet sonucu ortaya çıkan ürünleri, haram kategorisinde sınıflandırması; bu ürünlerin yazılı olduğu eserlerin satılmayacağına, bir öteleme ve yadsıma göstergesi olarak onlarla istinca edilebileceğine; onların çalınması durumunda ise içindeki bilgilere muttali olma ademi cevazından hareketle had cezasının uygulanması gerektiğine hükmetmek gibi sonuçlara ulaşması, en hafif ifade ile kendi bastığı dalı kesmesi anlamına gelecektir. Ayrıca, felsefi düşünüş yöntemleri ile yanlış yollara sapma ihtimalinden korkarak, bu faaliyeti kötü ve kaçınılması gereken bir eylem olarak vasıflandırmak, ancak demirden korkup trene binmemek kadar mantıklı bir davranış olacaktır.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim. "Din-Akıl ve Bilim İlişkisi". *Bütün Boyutlarıyla Din*. ed. Murat Sülün. 1. İstanbul: Kur'an Çalışmaları Vakfı, 2016.
- Akdağ, Özcan. "Tanrı'nın İlmi: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un (Maimonides) Görüşleri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 9-36.
- Alper, Hülya. "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2014), 7-29.
- Alper, Ömer Mahir. "İslâm, Akıl ve Hakikat". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/3 (2014), 39-72.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". Erişim 18 Mart 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ictihad>
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, İkinci Baskı., 1996.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Kebikeç Yayınları, 2005.
- Baktı, Ahmet Selman. "Felsefenin 'Hakikati' Konu Edinmesi 'Caiz' Mi?" *Din ve Felsefe Araştırmaları* 1/2 (2018).
- Baktı, Ahmet Selman. "Kıyasın Meşrûiyetinde Beşer Olmanın Rolü ve Kıyas Karşısı Bir Zihniyetin Analizi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 17/32 (2015), 1-23.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, Beşinci Baskı., 2002.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar*. çev. Hüseyin Hâtemî. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı.
- Çüçen, A. Kadir. *Bilgi Felsefesi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2009.
- Descartes, Rene. *Felsefenin İlkeleri*. çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 1992.
- Descartes, Rene. *Metod Üzerine Konuşma*. çev. Mehmet Karasan. Ankara: M.E.B., 1997.
- Epiktetos. *Düşünceler ve Sohbetler*. çev. Burhan Toprak. İstanbul: M.E.B., 1989.
- Erdoğan, İsmail. "Felsefenin Menşe'i İle İlgili Görüşler". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 16.
- Farâbî. "Eflâtun İle Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması". çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. ed. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 5. baskı., 2008.
- Farâbî. "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular". çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. ed. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 5. baskı., 2008.
- Fremantle, Anne. *The Age of Belief: The Medieval Philosophers*. New York: Mentor Book, Seventh Printing., 1961.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *İhyâu 'Ulûmi'd-Din*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayıncılık, ts.

- Gazzalî, Ebû Hâmid el-. *İtikad'da Orta Yol*. çev. Kemal Işık. Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, Birinci Baskı., 1961.
- Gusdorf, Georges. *İnsan ve Tanrı*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. *Alak Suresinin İlk Beş Ayetinin Eğitimsel Değeri -İlk Vahyin İzinde-*. Ankara: Nobel, 2018.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures On The Philosophy of Religion*. ed. Peter Crafts Hodgson. çev. R. F. Brown vd. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Heidegger, Martin. *Nedir Bu - Felsefe?* çev. Ali Irgat. İstanbul: AFA, 1995.
- Hoffman, Joshua - Rosenkrantz, Gary S. *The Divine Attributes*. Oxford: Blackwell.
- İbn-i Rüşd. *Felsefe-Din İlişkileri; Faslu'l-Makal, el-Keşf an Minhaci'l- Edille*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 3. Baskı., 2004.
- İbn-i Sina. *Kitabü'ş-Şifa: Mantiğa Giriş*. ed. Muhittin Macit. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İğde, Muhyetin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- İmamoğlu, Tuncay vd. *Din Felsefesi*. Erzurum: Eser Ofset, 2016.
- Jaspers, Karl. *Felsefe Nedir?* çev. İ. Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Say, 2007.
- Jaspers, Karl. *Felsefeye Giriş*. çev. Mehmet Akalın. İstanbul: Dergah Yayınları, İkinci Baskı., 1981.
- Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi, İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım., 2016.
- Kant, Immanuel. *Critique Of Pure Reason*. çev. Paul Guyer - Allen W. Wood. New York: Cambridge University Press, First Published., 1998.
- Kar, Sait. "Felsefi Açıdan İslamofobi ve Eleştirisi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (2017), 199-222.
- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Karaman, Hayrettin. "Fıkıh". Erişim 14 Şubat 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fikih>
- Karaman, Hayrettin. "İslâm Tarihinde Mezhep Kavgaaları". Erişim 22 Şubat 2019. <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0633.htm>
- Keklik, Nihat. *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*. Ankara: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2. Baskı., 1996.
- Kılıç, Sadık. "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin". *Kur'an ve Dil, Dilbilim, ve Hermenötik Sempozyumu, 17-18 Mayıs 2001*. [Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2001.
- Kılıç, Sadık. "Duvar Yazılarım'da İnsan Kimliğim". *İslamî Araştırmalar* 13/3-4 (2000).
- Kılıç, Sadık. *İslam'da Sembolik Dil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı., 2016.
- Kılıç, Sadık. "Kur'ân'da Tefekkürün Semantik Evreni". *Diyanet İlmî Dergi* 54/4 (2018), 41-86.
- Kılıç, Sadık. *Kur'an'da Varoluş ve İnsan (Kanayan Dimağlara Hitap)*. Ankara: Akçağ, 2017.
- Kılıç, Sadık. *Küllerden Diriliş: (Kur'an, İnsan, Bilim ve Evrene Dair)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Kılıç, Sadık. "Metin Yorumlamak ve Uygulamak İçin Yorum ise Tarih ve İnsana Göredir!" *İslam ve Yorum -Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*. ed. Abdurrahman Ateş vd. II/15-31. Ankara: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Kılıç, Sadık. "Yorum, Sadece Kendisidir, Daha Fazlası: 'Nass' Değil!" *Ekev Akademi Dergisi* 6/10 (2002).

- Kindî. "İlk Felsefe Üzerine". çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risaleler*. ed. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 3. basım., 2014.
- Kindî. "Tarifler Üzerine". çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risaleler*. ed. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 3. basım., 2014.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992.
- Mâturîdî, Muḥammad İbn-Muḥammad al-. *Kitabü't-Tevhid: Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, Yedinci basım., 2015.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 6. baskı., 1997.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, İkinci Baskı., 2017.
- Mutahhari, Murtaza. *Felsefe Dersleri I*. çev. Ahmet Çelik. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı., 2003.
- Oktay, Ayşe Sıdika - Benli, Şeyma. "John Locke' da Akıl ve Vahiy İlişkisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/23 (2016), 83-106.
- Onat, Hasan - Kutlu, Sönmez. *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Öner, Necati. *Felsefe Yolunda Düşünceler*. Ankara: Akçağ, 1999.
- Özcan, Muttalip. *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma*. Ankara: BilgeSu, 2016.
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, İkinci Baskı., 2009.
- Platon. *Philebos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Platon. *Sokrates'in Savunması*. çev. Niyazi Berkes. Cumhuriyet, 1998.
- Reçber, Mehmet Sait. "Din Felsefesi". *Din Felsefesi El Kitabı*. ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Saadettin, Orhan. "Felsefe Nedir?" çev. İlyas Altuner. *Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak*. ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Tanrıverdi, Hasan. *İnancın Rasyonelliği Sorunu*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, 2012.
- Tanrıverdi, Hasan. *Meşşâî Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi -Din Felsefesi Açısından Bir Değerlendirme*. Ankara: İlahiyat Yayınları, Birinci Baskı., 2016.
- Tokat, Latif. "Din Felsefesi Nedir?" *Din Felsefesi*. ed. Latif Tokat. Ankara: Bilay, 2018.
- Tokat, Latif. *Din Felsefesi Yazıları*. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş-1*. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2008.
- Voltaire. *Felsefe Sözlüğü*. çev. Lütfi Ay. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2011.
- Warburton, Nigel. *Felsefeye Giriş -Felsefe Hiç Bu Kadar Anlaşılır Olmamıştı!-*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Wolfson, Harry Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman - Hristiyan - Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yaran, Cafer Sadık. *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ensar Neşiriyat, 2011.

NECİB MAHFÛZ'UN HADRATU'L- MUHTARAM İSİMLİ ROMANININ İNCELENMESİ

Zeynep ARKAN

MEB

Dr. Zeynep ARKAN, Republic of Turkey

Ministry of National Education

Directorate General of Teacher Training and Development

Ankara /Turkey

arkanzeynep@hotmail.com

ORCID: 0000 0003 0534 186X

DOI: 10.34085/buifd.725033

Öz

Necib Mahfûz, birçok eseri diğer dillere çevrilmiş, 1988 yılında Nobel Edebiyat Ödülü'nü almış, Modern Arap Edebiyatında önemli bir yere sahip olan, uluslararası tanınan Mısırlı bir yazardır. Bu çalışmada yazarın *Hadrat'u'l- Muhtaram* adlı romanı şekil ve içerik yönünden incelenmiş, romanın konusu, kurgusu, olay örgüsü, kahramanları, kullanılan dil ve teknikler ile semboller ve benzetmeleri tahlil edilmiştir.

Psikolojik tahlillerin öne çıktığı *Hadrat'u'l-Muhtaram* adlı romanda bir devlet memurunun genel müdür olabilmek için gösterdiği çabalar ile bu hırsla çevrelenen günlük hayatının akışı ruhsal yönden ele alınmaktadır. Romanın kahramanı Osman Bayyumî; işine son derece bağlı, devlet için çalışmayı kutsal sayan, işinde yükselmek ve genel müdür olmak için hayatın pek çok yönünü ve insani hislerini göz ardı eden bir memurdur. Hayatını adadığı işinde kademe atlamak ve odaklanmış olduğu hedefine ulaşmak için yabancı diller öğrenmiş, hukuk fakültesini dışarıdan bitirmiş ve amirleri için pek çok fedakârlıklar yapmıştır. Bu amaç için dindar ve dürüst kimliği ile çatışan tutum ve davranışlarda bulunmuştur. Genel müdür olabilmek yolunda evliliğini ertelemiş, içindeki çocuk sahibi olma isteğini baskılamış hatta sağlığını kaybetmiştir. Romanın sonunda Osman Bayyumî'nin büyülediği genel müdür odası ve kutsal gördüğü makama ulaşamayışı, bu süreçte harcadığı hayata dışarıdan bakışı ve ihmal ettiklerine ve kaçırduklarına pişmanlığı gözler önüne serilmiştir.

Necib Mahfûz bu romanında bürokrasi ortamlarını tasvir ve analiz etmiş, devlet bürokrasisi ve işleyişine, aksayan yönleri, usulsüzce yapılan terfilere hayatını işine adanmış bir memurun gözlem ve tecrübeleri üzerinden dikkat çekmiştir. Ayrıca romanın vurguladığı bir diğer önemli husus, hırs ve ihtiras peşinde koşarken hayatın en güzel zamanlarının ve en değerli fırsatlarının kaçırılmış olabileceği gerçeğidir.

Anahtar kavramlar: Arap Edebiyatı, Mısır Edebiyatı, Roman, Necib Mahfûz, *Hadrat'u'l- Muhtaram*.

An Analysis of Necib Mahfûz's *Respected Sir* Novel

Abstract

After receiving the Nobel Prize for Literature in 1988, Necib Mahfûz is an Egyptian writer who is well known internationally and has many works translated into other languages and has an important place in Modern Arabic Literature. In this study, the novel named *Respected Sir* was examined in terms of shape and content, the subject, fiction, plot, heroes, language and techniques, symbols and parallels were analyzed. In addition, evaluation and biography of the author were added to the end of the study.

In the novel named *Respected Sir*, where psychological analyzes come to the fore, the efforts of a civil servant to be the general manager and the flow of his daily life surrounded by this ambition are dealt in a spiritual manner. The hero of the novel Osman Bayyumî; is an officer who is highly committed to his job, deems working for the state, ignoring many aspects of life and human feelings in order to rise in his job and become a general manager.

In order to rise in his work he devoted his life to and achieve his goal he learned foreign languages, finished law school from outside, and made many sacrifices for his superiors. For this purpose, he made attitudes and behaviors that clashed with his religious and honest identity. He postponed his marriage to become a general manager, suppressed the desire to have children in him and even lost his health. At the end of the novel, the general manager's room where Osman Bayyum was fascinated, and his inability to reach the position he thought was holy, reveals the external view of the life he spent during this period and his regret that he neglected and missed.

In this novel, Necib Mahfuz depicted and analyzed the bureaucracy environments, and the observations and experiences of a civil servant who devoted his life to the state bureaucracy and its functioning, disruptive aspects, and improper promotions. In addition, another important point emphasized by the novel is the fact that the best times and most valuable opportunities of life may have been missed while pursuing ambition and passion.

Keywords: Arab Literature, Egyptian Literature, Novel, Necib Mahfuz, Respected Sir.

GİRİŞ

Mısırlı bir yazar olan Necib Mahfuz 1911-2006 yılları arasında yaşamıştır. Eserlerinin yanı sıra tüm dünyada tanınmasını sağlayan olay 1988 yılında Nobel Edebiyat Ödülü'nü kazanmasıdır. Bu ödülü alan ilk Müslüman ve Arap olarak tarihe geçmiştir. Necib Mahfuz pek çok makale, hikâye ve roman yazmıştır. Bu çalışmada ilk kez 1975 yılında basılan *Hadratu'l-Muhtaram*¹ adlı romanı tahlil edilmiştir. İncelemenin sonunda romanın değerlendirilmesi ve yazarın hayatına yer verilmiştir.

I) Şekil (Biçim) Yönüyle İnceleme

Bu çalışmada Necib Mahfuz'un 1975 yılında yayımladığı *Hadratu'l-Muhtaram* adlı romanının; Kahire'de bulunan Daru's-Şuruk yayınları tarafından 2008 yılında 162 sayfadan oluşan 3.baskısı kullanılmıştır.

II) İçerik Yönüyle İnceleme

Bu bölüm romanın özeti, tahlili, konusu, türü, bitişi, değerlendirilmesi ve yazarın hayatından oluşmaktadır.

1- *Hadratu'l-Muhtaram* Adlı Romanın Özeti

Psikolojik bir çalışma olarak değerlendirilebilecek romanda, Osman Bayyum'nin küçük bir arşiv memuru olarak başladığı iş hayatında, genel müdür olmak için verdiği mücadeleler, yaşadığı olaylar ruhsal tahlillerle beraber sunulmaktadır.

Roman, memur Osman'ın genel müdürün odasında işe ilk başladığı günü tasvir ederek başlamaktadır. Genel müdüre duyduğu saygıyı "tanrısallıkla" ifade eden Osman'ın iş hayatına ve kişiliğine dair ilk belirtiler hemen ortaya çıkmaktadır. Daha ilk bölümde, "devleti Allah'ın bu dünyadaki mabedi" olarak gören Bayyum'nin hayattaki en önemli hedefi olan genel müdür olma yolunda her şeyden vaz geçecek karakteristik özellikleri belirginleşmektedir. Genel müdür tarafından kurumun en alt katında, fiziksel olarak son derece olumsuz bir ortamda bulunan arşivde çalışmasına karar verilen Osman, bölüm amiri Sa'fan Basyun'nin iş ortamı ve yapılacaklara dair konuşmalarını dinlerken bile, sekizinci kıdemden başlayıp genel müdür olacağı o zamanın hayalini kurmaktadır. Devlete hizmet etmeyi bir ibadet gibi gördüğü için

¹ Türkçeye Muhterem Efendim adıyla Işıl Alathı tarafından çevrilmiş ve Mart 2012 tarihinde Kalem Ajans tarafından basılmıştır.

hedefe ulaşmayı da o derece kutsamakta ve o makamı en üst seviyeden ibadet edilecek mekân olarak tanımlamaktadır. Üstelik devlete karşı bu bağlılığının ve çalışmalarının ahirette kendisine şefaathçi olacağına inanmaktadır. Oraya varmak için elinden gelen her şeyi yapması kaçınılmazdır. Bunun için evlilik dahi pek çok şeyden vazgeçecek, bu amaca ulaşmak için birçok fırsatı kaçırarak ve durmaksızın çırpınacaktır.

Osman; el-Hüseynin geçidine bakan tek odalı apartman dairesinde, ölmüş olan annesinin yakın arkadaşı Hüsniye Ana'nın evinde kiracıdır. Kendisi arabacı olan ve onun da mesleğini sürdürmesini isteyen babası, o ilkokul ikinci sınıftayken ölmüştür. Mahalledeki Kur'ân şeyhinin babasını ikna etmesi ile başlayan eğitim hayatı yüksek eğitime kadar gelebilmiş fakat annesinin aniden apandisit patlamasına bağlı vefatı ile devam edememiştir. İki ağabeyinden polis olan bir nümeyişi sırasında başına kimin attığı belli olmayan bir tuğla ile, diğeri hapishanede, kız kardeşi de intaniye hastanesinde tifodan ölmüştür. Tüm bu başına gelenlere tevekkül etmekte, hatıraları acı verse de yaşama dört bir kolla sarılmaktadır. İbadetlerini asla ihmal etmemekte, dini yaşam için, yaşamı din için görmekte ve genel müdürlüğü de bu kutsal yolculuktaki duraklardan biri olarak tanımlamaktadır. Ona göre insanın gerçek yaşamı çalışmaktan, yorulmaktan, girişimde bulunmaktan ve manevî hayattan oluşmaktadır. Hükümet ya da devlet adı verilen kutsal kurumların hizmetinde ikbal sahibi olunup, böylece Allah'ın emri yerine getirilebilir. Bu doğrultuda dış görünüşüne önem vermekte, iş hayatında başarılı olmak için plan ve programlar yapmaktadır. Bu kapsamda; kendini donatmak adına dışarıdan üniversite eğitimini tamamlamak, Arapçasını mükemmelleştirmek, Fransızca ve İngilizce öğrenmek, üst makamda olanlara yardımcı olmak ve çalışma hayatında ilerleyebilmek için iyi bir evlilik yapmak planları öne çıkmaktadır.

Evlilik yolunda karşısına çıkan ilk fırsat mahalleden çocukluk arkadaşı Seyyide'dir. Özellikle memuriyete girdikten sonra kız onunla evlenme niyetini belli eder. Ancak Osman daha erken olduğu ve üniversiteye devam edeceği gerekçesiyle sevdiği halde onu reddeder. Yıllar sonra onu şişmanlamış, farklılaşmış ve ortak bir noktaları kalmamış gördüğünde için için sevinecek ve kendini haklı çıkaracaktır.

Hukuk fakültesini dışarıdan bitirmek için gece gündüz çalışır, amirlerinin gözüne girmek için şiirler ezberler ve yabancı dilini geliştirmek için uğraşır. Bu arada bölüm şefinin güvenini kazanmak için uğraş verir. Özgürlüğünden taviz vermeden bunu yapabilmek ister. Zira bölüm şefi Sa'fan onu evine yemeğe çağırır ve kızıyla evlendirme arzusunu belli eder. Oldukça tutumlu olan ve bir kuruşun dahi hesabını yapan Osman yükselmesine katkı sağlayacağı ümidiyle amirini lokantada ağırlar. Evlilik konusuna bir son verebilmek için evli ve çok çocuklu olduğu yalanını söyler. Bu esnada Hüsniye Ana'dan Seyyide'nin evleneceğini öğrenir ama acı ve hüznle –aslında gizli bir sevinçle- olayı kabullenir. Diğer yandan ise kendisinden ve ihtiraslarından nefret etmekte ve bu nefretten aldığı güçle yeniden ihtiraslarına sarılmaktadır. Aslında bu ve benzeri evlilik durumlarında çelişik duygular yaşamaktadır. Bir yanda acı ve hüznün diğer yanda ise gizli bir mutluluk ve yoğun ihtiras taşmalarının hepsi bir arada yaşanmaktadır.

Kendini yetiştirme çalışmalarına devam etmektedir. Milli kütüphaneye gitmekte, sadece hukuk değil, amirlerine kendisini gösterebileceği alanlarda da çalışmaktadır. Üstelik dindarlığı ve dürüstlüğüyle dikkat çekmektedir. Sekizinci kıdemde yedi yıl çalıştıktan ve bu arada hukuk

fakültesini bitirdikten sonra, bütçe çalışmaları sırasında gösterdiği başarı ve fedakarlıklarla önce yedinci kідeme sonra bütçe bölümüne transfer olur. Onca tutumluluğuna, gazete ve dergilere çeviri yapmasına ve dini bütün hayat anlayışına rağmen yıllardır tek eğlencesi genelevdeki Kadriye ile kalitesiz şarabıdır. Bazen gerçek bir aşkın özlemini çekse bile hayallerinden hemen sıyrılır ve onu daha üst mevkilere taşıyacak bir eş özlemi duyar.

Bakanlığın açmış olduğu çeviri sınavını kazanarak hem altıncı kідeme yükselir hem de çevirmenlik görevi eklenir. Bu arada zamanın geçtiğinin, bir yuva ile çocuk sahibi olma isteğinin hep farkındadır ama kutsal görev için bunları zihninde erteler. İçindeki hüznü ile ezici arzulara rağmen ihtirasını sabırla ve kararlılıkla korumaktadır.

Bu arada Hüsniye Ana boş durmamakta, eş adayları ile kapısında belirmektedir. Yeni aday Seniye hanımı fiziki olarak beğenmiştir ancak niyeti ciddi değildir. Makamını ve konumunu anlayamadığını ve kendisine uygun adaylar getirmediğini düşündüğü Hüsniye Ana'nun tanıştırdığı bu kadından ancak yararlanma niyeti vardır ne var ki kesinlikle ret cevabı almıştır.

Mali durumu her geçen gün daha iyiye giden Osman, bakanlıktan bağımsız olarak çeviri de yapmaktadır. Çok çalışarak elde ettiği beceri ve yetenekleri amirlerinin hizmetine sunmakta ve kendini gösterebilmek için çırpınmaktadır. Olağanüstü özverilerde bulunmaktadır. Emekliye ayrılmasıyla makamına terfi ettiği ve beşinci kідeme yükseldiği arşiv amiriyle veda buluşması da sadece nankörlükle suçlanmamak içindir. Tüm yollar genel müdürlüğe gitmek içindir. İktisat aşkı onun tek günahıdır!

Arşiv müdürü olmasıyla direkt olarak genel müdürü görmekte ve onun için çeviriler yapıp, başarılarını gazetelerde yazmaktadır. Yaşam ateşiyle tek başına yanmaya tahammülü kalmamıştır artık bir yuvaya şiddetle ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle Hüsniye Ana'ya başvurur. Kendisini ikbale taşıyacak eş niteliklerini anlatır ve araştırmasını ister.

Bu sırada amirlerine karşı takındığı riyakârca tutumun da yardımıyla dördüncü kідeme terfi eder. Eski Arşiv Şefi Sa'fan Basyunî'nin ölüm haberini aldığı anda, birkaç gün önce istediği borç parayı vermediği için duyduğu vicdan azabını bastıracağı gibi sürekli kendini terapi etmekte ve huzursuz iç dünyasını dini duygularla yatıştırılmaktadır. Yalnızlık da canına tak etmektedir. Yıllardır sürekli olarak ziyaret ettiği Kadriye'nin varlığı biraz rahatlatırsa da evliliğin şefkatini ve sevgisini aramaktadır. Hüsniye Ana'nun yeni adayı bir başöğretmendir, fakat evliliği maddi olarak yüklenilecek bu kadını da kabul etmez. Masrafı olmayacak beraber bir yaşam hayali kurar ama reddedileceğinden emin olduğundan konu kapanır. Ünsiye Ramazan adlı genç bir kızın arşiv bölümüne gelmesiyle konu yeniden açılır. Saçlarının beyazlamaya başlamasıyla yaşamın güzelliklerini kaçırdığını düşündüğü sırada, üstlerinin ona borçlu olmasını sağlamak ve bundan faydalanmak için çabaladığı günlerde, bu genç kızla yakınlaşmaya başlar. Ünsiye, Osman'ın doğum gününü ilk kez kutlayan biri olarak onun kalbini fetheder. Para harcamak Osman'a acı verse de ona hediye almaya karar verir. Hatta bir gün gezintiye çıkarlar. Bu hisler içerisindeyken başöğretmen Asila Hicazî hukuki bir işi takiben çalışma yerine geldiğinde, evlenme ümidi içerisinde olan fakat kendisine karşı hiçbir şey hissetmediği bu kadına beraber yaşamayı teklif eder. Kadın baştan şiddetle reddeder, ancak sonra gerekenleri yapmasını ister. Bir gelişme olup olmadığı noktasında bilgi almak için geldiğinde ise Osman geri adım atar, kadını kullanır ve onun kendisinden nefret edip lanet okumasına neden olur. Ancak hemen hırs dolu hedefine odaklanır. Aslında aynı yerde çalıştığı Ünsiye Ramazan'a aşiktir. Genel

müdürlük makamına çok yaklaşmış olsa da evlenmeyi düşünebilecek kadar sevmektedir. Aynı yerde çalışan Hüseyin Cemil de Ünsiye'yi sevdiğini ve onunla evlenmek istediğini söyleyince, hasta olduğunu ifade ederek kızdan ayrılır. Bu sadece kızda değil kendisinde de derin acılar bırakır ve uzun süre ağlar. İkilinin nişanlanmasıyla bir nebze rahatlar ve acıların kararlılığı artırdığı tesellisiyle dünyadaki tek gerçeğine, hedefine kilitlenir. Şansı yaver gidip, idari müdürün kendi isteğiyle emekli olması üzerine üçüncü kıdeme yükselir. İkinci müdür yardımcısı olduğu bu dönemde de amirlerine karşı riyakârlığını sürdürür. Bir yandan onlara karşı minnet dolu tavırlar sergilerken, diğer yandan yetenek ve başarılarına uygun bir yerde olmadığı, herkesten daha iyi olduğu fikriyle hayatı kendine zindan eder.

Genelevdeki Kadriye'ye gitmeye devam eder ancak artık daha dikkatlidir. Sıcak bir yuva kuramamasına, Kadriye'yle olan birlikteliğine inanmamakta, ama bir yandan da kutsal yalnızlığının keyfini de çıkarmaktadır.

Zamanın hızla akıp gittiğini, hayattan kaçırdığı değerleri daha da baskın bir şekilde hissetmekte iken idari müdür İsmail Faik'in ani ölümüyle depresen ölüm korkusuyla belirgin bir şekilde rahatsızlığı artar. İdari müdür olacağı beklentisiyle zihnindeki ateşi söndürmek istese de o makama dışarıdan, Ulaştırma Bakanlığında birinin atanmış olması onu çılgına döndürür. Hayatı boyunca kurduğu hayal paramparça olmuştur, artık genel müdür olmasına imkân kalmamıştır. En çok yapabileceği idari müdürlükten emekli olmaktır. Bu gelişme üzerine müşfik bir eşe, sıcak bir yuvaya, ölüme siper olacak, üzüntülerini paylaşacak bir aileye olan özlemi artmış ve hemen evlenme kararı almıştır. Bu isteğini çöpçatan kadınlar yerine iş yerinden beğendiği ama yüz bulamadığı İhsan İbrahim'e açar. Ancak istediğini bulamaz. Evlilik tıpkı terfi gibi bir takıntı haline gelmeye başlamıştır. Ancak yaşı ve araştırılan hayatı nedeniyle kimse tarafından kabul edilmez. Durum böyle olunca biraz rahatlamak için gittiği Kadriye'nin evinde, evlerin kapatılacağını ve beş yüz poundu olan Kadriye'nin evlenme isteğini öğrenir ve ani bir kararla onunla evlenir. Başka bir mahalleye taşınır, düzenin ve rahatlığın tadını çıkarırken iki kişiyi birden kurtardığı için kendini Allah'a daha yakın hisseder.

Günlerin çok sıradan geçtiğini düşündüğü bir anda âni bir gelişmeyle Genel Müdür müsteşarlığa atanır, yerine idari müdür Abdullah Vecdi getirilir ve Osman da idari müdür olur. Yemeğe ve içkiye çok düşkün olan yeni genel müdürün bir an önce gidip yerine kendisinin gelmesini beklerken, Kadriye'nin çok fazla alkol aldığını ve esrar içtiğini fark eder. Zorla ikna ederek bir rehabilitasyon merkezine götürdüğü eşi içkiyi bırakır ama kendisini yemeğe vererek son derece kötü bir görüntüye sahip olur. Ömrünü işe adanarak eşinin gittikçe daha kötü duruma gelmesine sebep olsa da mutsuz olan ve yalnızlığı arayan yine odur. Hanımını kendi dünyasına terk ederek yalnızlığı seçer. Tam bu sırada Radiye Abdülhalik isimli bir kız sekreterliğe atanır. Teyzesiyle beraber yaşayan bu yetim kızı hayatının merkezine koymuştur. Seyyide, Asila ve Ünsiye hatalarından sonra kendini olayların akışına bırakarak kadere teslim olur. Doğum gününde hediye vererek bir sürpriz yapar ve duygularını açar. Radiye'den de karşılık bulunca tanışmak ve izin almak için teyzesinin evine giderler. Bir ay sonra teyzenin evinde evlenirler. Genel müdürlükten umudunu kesmiş, Kadriye'yi tamamen unutmuş bir şekilde akşamları Radiye ile birlikte kalır ve gece yarısı evine döner. Kadriye'nin haberi yoktur. Hayattaki en büyük amacının gerçekleşmeyeceğine inanmıştır. Giyimine, görüntüsüne ve sağlığına daha da dikkat etmeye başlar.

Bu sırada ani bir gelişme yaşanır ve Genel Müdür Dışişleri Bakanlığı Müsteşarlığına atanır. Osman her şeyi yeniden unutarak heyecanla hedefine ulaşmayı bekler. Uzun bir süre atama yapılmaz. Durumdan ümidini kesen Osman, Radiye ile evliliğini ilan etmeye karar verir. Artık mutlu olmak ve çocuk sahibi olmak konusunda oldukça kararlıdır. Konuyu teyzeye açıklarken bir anda rahatsızlanır. Gelen doktor net olarak hastalığını ifade etmese de ciddi olduğu aşikârdır. Ziyaret için iş yerinden gelenler ve Kadriye durumu öğrenmiş olur, zor süreç başlamadan biter. Tek dileği çocuk sahibi olmak olan Osman kendini iyi hissedip aylardır yattığı yataktan çıkıp Radiye'ye sürpriz yapmak istediğinde teyzesi ile konuşmalarını duyar. Gerçekleri öğrenir. Artık kaderine ve hiçbir şeye güveni kalmamıştır. Ziyaretine gelen Müsteşar, Genel Müdürlüğe terfi ettiğini müjdelir. Fakat doktor işe dönmesine kesinlikle izin vermez. Durumunu bildikleri için terfi ettirildiği düşünceleri arasında Radiye'nin evinden ayrılır ve hastanede özel bir odada kalır. Kadriye iyice kötüleştiği için ziyaretine gelemmez. Radiye'nin ziyaretlerine ise zorla dayanmakta ama erdemli olmak adına belli etmemektedir. Terfi ettiği makamı kabul etmek ve çocuk sahibi olmak artık bir hayaldir. Hayatta değerli olan tek şey, kararlılıkla peşinden koşulandır.

2- Romanın Tahlili

Bu bölüm; romanda yer alan asıl karakter, yardımcı karakterler, olay örgüsü, mekânlar, olayların kronolojik sıralaması, anlatım yöntemi ve bakış açısı, kullanılan teknikler, sembol ve benzetmelerden oluşmaktadır.

2.1. Romanın Konusu ve Olay Örgüsü

Romanın konusu; Osman Bayyumî adında bir devlet memurunun, fakir bir mahallenin küçük bir odasında başlayan ve lise diplomasıyla çalıştığı arşiv memurluğundan genel müdürlüğe uzanan süreçteki yaşamıdır. Devlet için çalışmayı, ona bağlılığı kutsamıştır. İş için hayatına anlam katacak her şeyi feda etmiştir. Sevgiyi, bir yuva kurmayı ve sağlığını kariyer basamakları yoluna harcamıştır. Bu yönüyle kendisini düşük bir sosyal konumdan yüksek seviyelere getiren işine son derece saygılıdır. Asıl tema, işine göstermiş olduğu bu saygıdır. Bu tema etrafında kurgulanan örgüde, devlete hizmet etmeyi bir ibadet olarak kabul eden ve genel müdür olmayı da bu doğrultuda kutsayan Osman Bayyumî'nin; kilitlendiği bu hedefe varabilmek için kendini yabancı dillerle donatması, hukuk fakültesini dışarıdan bitirmesi, devamlı bir şekilde çabalaması ve bu uğurda dindar ve dürüst kimliği ile yaşadığı paradokslar ele alınmıştır. Amacına ulaşabilmek için elinden gelen her şeyi yapmış, evliliği bile ertelemiş, bu süreçte kendisinden beklemediği hal ve tavırlara karşı kendisini ikna etmiştir. Sonunda ise hem makamına hem de çocuk sahibi olma amacına ulaşamamıştır. Bu acı gerçek karşısında sadece hedef yolunda kararlı oluşunu değerli görmüştür. Romanın olay örgüsünün bir düzen içerisinde sıralandığı gözlenmektedir. Olay örgüsü; romanın bir bütün olarak ulaştığı güzelliği sağlayan, tamamlanmış mükemmel bir yapıdır. Yazarın okuyucuyu etkileyebilmek adına bir hedef doğrultusunda kendine göre oluşturduğu bir düzen ve sıralamayla meydana getirdiği kurgusal yapıdır.² Olay örgüsü romanın hikâyesi değildir. Olay örgüsünde de öykü anlatılır ancak burada en önemli nokta; olay örgüsünde sunulan vakalar arasındaki sebep-sonuç

² Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Öncü Basımevi, 2004), 190.

ilişkisidir.³ Bu romanda olay örgüsü, olaylarla ve kişilerle ilişkilendirilmiş öznel yorumlar içermektedir ve uzun bir süreçten belli bir seçme ve düzenlemelerle oluşturulmuştur. Kurgu, Osman Bayyumî'nin ruh haliyle olayları bütünleştirerek okuyucunun süreç içerisinde onu tanımaya fırsat verecek şekilde planlanmıştır. Kurgunun merkezi olaylar değil, kişiyi, ana kahraman Osman'ı her yönüyle en iyi şekilde gösterebilecek yardımcı faktörlerdir. Gerçek dışılık ve olağanüstü bir anlatıma yer verilmemiştir.

2.2 Romanın Karakterleri

Romanın kahramanlarından bir tanesi asıl, diğer on üç tanesi yardımcı karakterlerdir.

2.2.1. Romanın Başkahramanı

Hadratu'l-Muhtaram adlı romanın baş kahramanı Osman Bayyumî'dir. Ailesini erkenden kaybetmiş, zorluklar içerisindeki yaşamı ona devleti "Allah'ın yeryüzündeki cisimleşmiş nefesi olduğu" inancıyla kutsal kabul etmesine neden olmuştur. Bu yüzden hep en üst makama gelmeyi hedeflemiş ve hayattaki en büyük arzusu ikbâl olmuştur. Çatışma yaşadığında, inançlı kişiliğiyle memuriyetin kutsiyetiyle ve dini argümanlarla teselli bulmuştur.

"Bu yüzden o kendisine sınırsız bir şekilde güveniyor, ancak nihayetinde Allah'a tevekkül ediyordu. Böylelikle ibadetlerini ihmal etmez özellikle Hüseyin mescidindeki Cuma namazını hiç kaçırmazdı. Aynı mahalledekiler gibi din ve dünyayı birbirinden ayırmazdı. Din dünya, dünya da din içindi ve Genel Müdürlük gibi parlak bir makam bu sonsuz ve ilahi yoldaki kutsal mevkilerden biriydi. (s. 12)

Son derece tutumludur. Oldukça iyi bir geliri vardır ancak harcama yapamaz.

"Kuran-ı Kerim'den kısa birkaç sûre okuyan küçük, kör bir çocuğa yarım kuruş verdi. Miktar çok az olmasına rağmen canı sıkıldı." (s. 18)

Hayatı tezatlarla doludur. Fazlasıyla inançlı, ibadetine düşkündür, ancak geneleve giderek zina yapmakta ve şarap içmekte bir kötülük görmez.

"Dindar olmasına rağmen, Kadriye ona içmeyi öğretti. Aklını kaybetmesi ve sarhoş olması için ard arda gelecek yarım kuruşluk şarap kadehlerinden bir tanesi bile yeterli geliyordu. (s.33)

Hedefine ulaşmak için aşırı şekilde çalışmış, pek çok alanda kendini donatmıştır. Tüm bunlar amirleri önünde parlamak amacı taşıyan çalışmalardır.

"Aşkla ve şevkle çalışmayı sürdürüyordu. İşte yatağın altı ve camın üzerinde sıralanmış hukuk kitapları! Geceleri çok az uyuyordu. Yeni fikirlere kucak açıyor ve gizemle savaşıyordu. Sadece başarılı olmak ona yetmiyordu. Genellikle cuma günlerini Müdürler ve onların hizmetinde olan personel için değerli genel kültür bilgilerini edinmek için ayırıyordu. Özellikle şiire çok ihtimam gösteriyordu. Öyle ki pek çok şiir ezberlemiş hatta yazmaya çalışmış ama becerememişti. "Şiir amirlerle yakınlaşmak ve resmî törenlerde parlamak için en iyi araçtı ve hala öyle". Şiir yazmayı beceremediği için hayal kırıklığı yaşamıştı. Fakat ne olursa olsun nesir yazmayı kuvvetlendirmek için şiir öğrenmek en iyi yoldu. Üslup sanatı gerekliydi ki kalbi böyle söylüyordu. Yabancı dil bilmek de aynı şekilde hatta daha fazla gerekliydi! Tüm bu bilgiler yararlıydı ve gün gelir bürokrasi borsasındaki değerleri artardı. Ayrıca bir memur sadece mevzuatlarla yaşayamazdı. Kendisini pek çok faydalı şeylerle donatması gerekiyordu. (s. 20)

³ Edward Morgan Forster, *Roman Sanatı*, çev. Ünal Aytür (İstanbul: Adam Yayınları, 1985), 128.

Amirlerine karşı tam bir riyakârdır. Aslında son derece kızdığı, hak etmediğine inandığı durumlarda bile son derece itaatkâr ve övgü dolu tutumlar sergilemektedir.

“Osman, Genel Müdür’ün yanından odasına az da olsa memnun dönmüştü. Fakat kızgınlığı yavaş yavaş tırmanmaya başladı. Terfi etme sevincini unuttu ve istisnasız herkese lanetler yağdırdı.” (s. 105)

2.2.2. Romanda Yer Alan Yardımcı Karakterler

Romanda öne çıkan bir diğer karakter Osman’ın ev sahibesi Hüsniye Anadır. Annesinin arkadaşıdır, çok çalışmış ve üç katlı bir apartmana sahip olmuştur. Oğlu savaşa gitmiş bir daha gelmemiştir. Osman’a çöpçatanlık yapmakta, ama hiçbir adayını beğendirememektedir. Artık bunayıp ölen birini tavsiye edene kadar arayışlar içerisinde yardım etmeye çalışmıştır.

Osman’ın ilk eşi Kadriye yazarın romanlarında sık kullandığı genelevde çalışan hayat kadını figürüdür. Duygusal olarak perişan olduğu dönemlerde Osman’ın tek teselli kaynağıdır. Çıplak zeminli fakir odasında, Osman’ı dindar olmasına rağmen içkiye alıştırmıştır. Genel evlerin kapatılma kararının hemen akabinde âni bir karar alan Osman’la evlenmiş ancak ne aşk ne de çocuk olmayan yuvasında, kendini tamamen işe veren Osman’la tek düze yaşamı, alkolik olmasına ve esrar kullanmasına neden olmuştur. Hastalanıp ziyaret ettiği eşini kumasının evinde gördüğünde durumu sessizce kabullenmiştir. Gerçek şu ki basit ve tasasız hayatında eşini sevmiş, evlenip yeni bir hayata geçiş yaptığında, uyum sağlayabilmek için çok gayret etmiştir. Durumu iyice kötüleşene kadar da onu hastanedeki özel odasında ziyaret etmiştir.

Osman’ın hayatına giren ve her biri kişiliğinin bir yönünü ortaya çıkaran kadınlar romanda önemli yer tutarlar. Bunlardan Seyyide, Ünsiye ve Radiye’yi gerçekten sevmiş, Seniye’yi kullanmak istemiş başaramamış, ama Asila’da başarmıştır. Seyyide, Ünsiye ve Radiye de huzur ve sevdâyı hissetmiş, diğerleriyle cinsel açıdan ilgilenmiştir. Romanda hakkında pek fazla bilgi verilmeyen bir diğer kadın karakter de Radiye’nin teyzesidir. Evliliği ve Radiye’nin oyununu hiçbir şekilde onaylamamış realist bir kişiliktir. Bu kadınlardan Seyyide, Osman’ın mahalleden çocukluk aşkıdır. Osman onu gerçekten sevmiş, başkasıyla evleneceğine üzülmüş, dünyadaki daha büyük dertleri kendisine hatırlatıp teselli bulmuştur, ancak yıllar sonra gördüğü aslında gerçek kişiliğidir. Onunla evlenmemiş olduğuna sevinmesi, Seyyide’nin son derece değişmesinden çok, Osman’ın gerçekte kimseyi hatta kendisini bile sevmemesi ile ilgilidir. Kendisinden başka herkesten nefret etmiştir. Romanda bahsi geçen bir başka kadın kahraman, çöpçatan Zeynep hanımdır. Hakkında fazla bilgi olmamakla birlikte Osman’ın konumuna uygun eş adayı bulabilecek bir potansiyele sahiptir, ancak aday bulma konusunda iyi bir performans sergilememiştir. Osman için uygun adaylar bulamamış mıdır yoksa bulduğu adaylar Osman ile evlenmeyi istememişler midir? Bu konuda bir bilgi sunulmamıştır. Sonuç olarak, ondan bir haber gelmemiş ve Osman ümit içinde beklemiştir.

Romanda Osman’ın amirlerine sıklıkla değinilmiştir. Göreve başladığı Arşiv bölümünün şefi Sa’fan Basyunî; işinde hırslı olmayan, kendi çapındaki kişilerin gelebileceği en yüksek yerin bölüm şefliği olduğuna inanan bir aile babasıdır. Çok çalışkan ve başarılı bir özel hayatı olmadığını gözlemlediği Osman’a kızını vermek, onu evlendirmek ve mutlu olmasını sağlamak amacı taşır. Riyakârlıkla kendisine dostane davranan Osman’ı kendisine yakın görmüş, hastalığı nedeniyle küçük bir miktar borç istemiş, vermediğinde ise çok üzülmüş ama belli

etmemiş ve ölüm haberiyle Osman'ın bir süre pişmanlık içerisinde kıvrınmasına neden olmuştur.

Bir başka amiri İdarî Amir Hamza Suvayfî'dir. Bütçe çalışmaları sırasında onun yazması gereken raporu kendiliğinden yazmış, bazı notlar başlığında İdarî Amir'e sunmuştur. Bütçe taslağı yayınlandığında kendi yazdığı raporun aynen İdarî Amir adına konduğunu görünce çok mutlu olmuş, ama kimseye bundan bahsetmemiştir. Bakanlığın açtığı çeviri yarışmasını kazanınca Suvayfî tarafından altıncı kıdeme yükseltilmiş ve görevine çevirmenlik de eklenmiştir. Bu vesileyle İdarî Amir'in oğluna yabancı dil derslerinde yardımcı olmuş ve evde kendine uygun bir eş adayı olup olmadığını kontrol etmiştir. Üslubunu beğenen İdarî Amir'e her konuda destek vermiş ve konuşma metinlerini düzeltmiştir. İdarî Amir geçirdiği bir dizi rahatsızlıklardan dolayı kendi isteğiyle emekli olduktan sonra Osman müdür yardımcılığına yükselmiştir.

Suvayfî'nin emekliliğinin ardından İdarî Amir olan İsmail Faik, Osman tarafından yetersizliği ve zayıflığı ile tanımlanan ve Müsteşar yakını olduğu için bu terfi almış olduğuna inandığı bir başka kişiliktir. İş yerlerinde çalışanların gerçek değerlerini bulmadığı, torpille haksızlık yapıldığına dikkat çekilen bir örnektir. Gayet sağlıklı olmasına rağmen böyle birdenbire gerçekleşen vefatıyla Osman'ı hem şaşırtmış hem de yeni terfi için heyecanlanmasına neden olmuştur, ancak yerine dışarıdan biri atanmıştır.

İş yerindeki amirlerden olan Genel Müdür Behçet Nur, romanın başından itibaren kutsal bir kişilik olarak sunulmuştur. Odası, tavırları, yaptıkları Osman tarafından hep saygı ve hayranlıkla gözlenmiştir. Genel Müdür Nil Nişanı ile ödüllendirildiğinde Osman, onun hakkında övgü dolu yazı yazıp gazetelere göndermiştir. Açıkladığı memnuniyeti ile Osman'ı mutluluktan sarhoş etmiştir. Ancak aynı zamanda İdarî Amir olmayı beklerken dışarıdan gelen atamayla şok olduğunda lanet ettiği, nefret ettiği kişidir. Çevirileri, yabancı dile hâkimiyeti ve özellikle üslubu nedeniyle Osman'ı her zaman takdir etmiş, çok istediği makamlara gelmesi için desteklemiş, üst makamlardaki olumsuz düşüncelere karşı onu savunduğunu belirtmiştir. Bir sabah Bakanlığa Müsteşar olup ayrılmıştır.

Genel Müdür olarak atanan Abdullah Vecdi fazla bahsedilmeyen bir amirdir. Genç olmasını bir dezavantaj olarak gören Osman, yemeğe ve içkiye düşkünlüğü haberlerini keyifle takip edip, hastalanıp yerine geçeceğini hayal etmektedir. Abdullah Vecdi Osman'ın bu temennisini gerçekleştirilmemiş, ancak Dışişleri Bakanlığına Müsteşar olarak gidip yerini bırakmıştır. Kendisini tebrik için gelen Osman'a Genel Müdür olacağı sinyallerini vermiştir.

2.3. Romanda Sunulan Mekânlar

Romanda sunulan mekânlar, karakterlerin kimliklerinin anlaşılmasına, sosyal ve ekonomik durumlarının, kültürel yaşantılarının sergilenmesine olanak sağlayacak şekilde sunulmuştur. Zira yazar; olayların vuku bulduğu ortamı, sosyal ve kültürel çevreyi tanıtmak, toplumu aksettirmek amacıyla mekân unsurunu kullanabilir.⁴ Bunun yanı sıra yazar, kurgusunu oluşturan kahramanlara ya da olaylara dikkat çekmek ya da daha görünür kılmak için de mekân unsurundan yararlanabilir.⁵ Yazarın seçtiği mekânların roman karakterlerinin kişilikleri

⁴ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010), 129-130.

⁵ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 133.

ve psikolojik durumları ile bağlantısı vardır. Dolayısı ile romanda yer verilen bu mekânlar ve içerisinde bulunan dekoratif unsurlar olayları ya da kahramanların ruhsal durumlarını tasvir etmede kullanılabilirler.⁶ Bu bağlamda *Hadrat'ul-Muhtaram* romanında kahramanların yaşadıkları yerlerin, karakterler ve sosyal yaşantıları hakkında bilgi verdiği dikkat çekmektedir. Mesela Osman Bayyumî'nin yaşadığı el-Hüseynin Geçidi alçak sesle konuşmaların olmadığı, alt sınıf gelir grubunun yaşadığı mahalle olarak tasvir edilirken, evlendikten sonra taşındığı ve aynı zamanda İdarî Amir'in evine gidip gelirken hayran kaldığı ve yeni bir yaşamı hedeflediği Ravd el Farac semti ile daha müreffeh bir hayata dikkat çekilmektedir. Bir başka örnekte Genel Müdür'ün odası ve odanın ihtişamı tasvir edilirken, Osman Bayyumî'nin içindeki Genel Müdür olma ihtirası gözler önüne serilmektedir:

"Kapı açıldı ve o uçsuz bucak oda; çeşitli ayrıntılara boğulmuş sınırlı bir mekân değil, alımlı ve anlamlı bir dünya göründü. Bu odaya gelenlerin eriyip bittiğine inanıyordu. Bu yüzden duyguları harekete geçti ve büyüdü bir hisse kapıldı. İlk odak noktasını kaybetti. Neyi görmek için yanıp tutuşmuştu? Yeri mi, duvarları mı, tavanı mı, hatta o görkemli masadaki Tanrıyı mı?" (s. 5)

Genel Müdür'ün odası olağanüstü diye vasıflandırılırken arşiv dairesi, basık, dolaplarından yılanların çıktığı bir mekândır. Aynı şekilde tika basa doyduğu Sa'fan'ın evinde hayatın ne kadar güzel olduğunu düşünür, komşudaki düğünün de katkısıyla ortamı neşe dolu bulurken, ikrama lokantada karşılık vermeye karar verdiğinde aynı yerler cehenneme dönmüş ve müzik sesi işkence olmuştur. (s. 25) İhtirasın zirvesinde, hırsla dopdolu, evlilik noktasında çaresiz durumda iken, yeni satın aldığı mezar, rahatın ve huzurun mekânı olarak sunulmuş, adeta onun bu dünyanın dertlerinden ve içinden yükselen arzularından kaçış noktası olmuştur. (s. 109)

2.4. Olayların Kronolojik Sıralaması

Metin halkaları kronolojik düzene uygun bir şekilde art arda sıralanabilirler. Ancak bazen eş zamandan art zamana geçilebilir ya da olaylar kronolojik olarak değil kendine has bir düzen çerçevesinde sunulmuş olabilir.⁷ Romanda belirtilen olayların zamanlarında kronolojik bir sıra takip edildiği dikkat çekmektedir. Bu noktadan bakıldığında romanın tarihsel bir süreçte ilerlediği fark edilmektedir. Özellikle terfilerin gerçekleştiği kıdem sisteminde geçen yıllar belirtilmektedir. Ancak tarihsel ayrıntılara çok girilmemiştir. Olaylar bir yaşam sürecinde ortaya çıkan gelişmeler olarak sunulmuştur. Daha çok "bugün, bir gün, ertesi gün, geçen ay, aynı hafta içerisinde, Cuma namazından sonra" gibi ayırt edilemeyen zaman dilimleri sunulmuştur.

"Bir gün eve döndü ve Kadriye'nin kıpkırmızı gözlerinde perişan ve alaycı bir bakış gördü. Korku içinde sordu:

— Yine şaraba mı başladın?" (s. 129)

"Zamanın akışı içerisinde bir olay daha oldu. Hamza Suvayfi işe gelemedi, ilkinden daha şiddetli ve tehlikeli bir şekilde tansiyonu yükselmişti." (s. 102)

2.5. Romanın Anlatım Yöntemi ve Dil

⁶ Erhan Giray, *Pirimkul Kadırov'un Romanları Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), s. 157.

⁷ Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş* (Ankara: Birlik Yayınları, 1984), 113.

Anlatıma dayalı metinlerde bakış açısı, olaylar zinciri ile bunun gerçekleştiği mekân, zaman, kişiler gibi unsurların aktarımında; sunulanın kim tarafından algılanıp kime aktarıldığını ortaya koyar.⁸ Böylelikle her yazar ilk olarak öyküyü aktaracak ve olayları sunacak bir bakış açısına ihtiyaç duyar. Bu anlamda bakış açısı romanın anlatım dili ve üslubu üzerinde oldukça etkili bir unsurdur.⁹ Hadratu'l- Muhtaram adlı roman, "(O)" anlatım yöntemi ve ilahi bakış açısı ile sunulmuştur. İlahi bakış açısı hâkim bir bakıştır. Anlatıcı yani yazar, olayları ve kahramanları sunarken her şeyi bilmektedir. Olayların hem dış görüntüsüne hem de karakterlerin iç dünyasına hakimdir. Hâkim bakış açısında anlatıcı; romanın bütününe, karakterlerin iç dünyasına, zamanın öncesine ya da sonrasına her türlü mekâna girip çıkabilen biridir. Nasıl Allah her şeyi görür ve bilirse anlatıcı da her şeye vakıftır. Her şeyin bilincindedir. O yüzden bir diğer adı da "İlahi bakış açısı" dır.¹⁰

"Sakin bir şekilde başarısızlığın tadını çıkardı. Artık o bir Genel Müdürdü! Mavi odanın sahibi!" (s. 154)

"Radiye kesinlikle kabul etmedi ama o ısrar etti. Fikrini doktora söyledi. Doktor da uygun görünce hastanede özel bir odaya alındı. Ne kadar ziyaretçisi olursa olsun sonunda ilk baştaki yalnızlığına dönüyordu." (s. 155)

Bazen de gözlemci figürün bakış açısıyla anlatım yapılmıştır. Gözlemci bakış açısında anlatıcı görgü tanığı gibidir. Gördüklerini ya nesnel olarak ya da kendi duygu ve düşüncelerini katarak, bir haber veriyormuş gibi anlatır. Bazı romanlarda öne çıksa ve okuyucuya hitap etse de genelde geri plandadır ve aradan aktarır.¹¹ Hadratu'l-Muhtaram adlı romanda özellikle mekânların tasvirinde yer yer gözlemci bakış açısına baş vurulmuştur.

"Kadriye'nin odası kendi odasını hatırlattı. Ancak onun odası çıplak zemini, yüksek yatağı, aynası, hem askı olarak hem de oturmak için kullandığı tek sandalyesi, leğeni ve ibriği ile kendi odasına göre daha ilkeldi." (s. 33)

Arap edebiyatında pek çok eserde toplumsal durumları ve sosyal içerikleri ifade etmek için lehçelere başvurulduğu bilinmektedir. Necîb Mahfuz bu romanında kişilerin sosyal ve kültürel durumlarına göre bazı üslup farkları sunmuş olsa bile anlatıma hâkim olan dil tüm Arapların ortak dili olan fasih Arapçadır. Yazarın üslubu oldukça basit ve yalın, aynı zamanda okuyucunun elinden bırakmak istemeyeceği şekilde akıcıdır.

2.6. Romanda Kullanılan Anlatım Teknikleri

Anlatım türünün öğeleri olan anlatım teknikleri hem eserin kahramanlarının ortaya çıkarılmasında hem de karakterlerin tutum ve hislerinin okuyucuya yansıtılmasında önemli bir rol oynamaktadır.¹² Bu bağlamda incelendiğinde *Hadrat'ul-Muhtaram* adlı romanda diyalog, iç monolog, geriye dönüş, iç çözümleme, özetleme, anlatma tekniği ve tasvir tekniğine yer verildiği dikkat çekmiştir.

⁸ Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, 73.

⁹ Ünal Aytür, *Henry James ve Roman Sanatı* (Ankara: Dil ve Tarih Fakültesi Yayınları, 1977), s.17.

¹⁰ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* 109.

¹¹ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* 106-108.

¹² Mehmet Narlı, "Anlatım Tutumu ve Teknikleri ile Öykü Kişilerinin İlişkisi", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 3 (Ocak-2010), 8.

2.6.1. Diyalog Tekniği

Romanda anlatımın akışı içerisinde olayları yaşayan karakterler bazen kendi kendilerine bazen de karşılıklı olarak konuşurlar. Diyalog adı verilen bu teknik sayesinde bazen söz anlatıcıdan alınarak eserin kahramanlarına bırakılır. Karakterler arasında iletişimi sürdürmenin en kolay yolu olması nedeniyle yazarların çok sık başvurduğu, vazgeçemediği bir tekniktir.¹³ Romanda Osman Bayyumî'nin kendi kendine, hayatına giren kadınlarla ya da iş yerinde memur ve arkadaşları ile konuşmaları, diyalog tekniğinin en çok kullanılan anlatım tekniği olduğuna işaret etmektedir.

“Bir gün Hamza Suwayfi günlük işleri konuşma esnasında şöyle dedi:

— İnsanın bu dünyadaki yegâne amacı mutluluktur.

Osman içinden hakir görerek cevap verdi:

— Eğer öyle olsaydı, o zaman Allah Âdem babamızı cennetten çıkmasına neden izin verdi?

— O zaman sana göre yaşamın temel gayesi nedir?

— Kutsal yolculuk!” (s. 74)

2.6.2. İç Monolog Tekniği

Anlatım tekniklerinden biri olan İç monolog tekniğinde yazar, anlatıcı olmaksızın kahramanların iç dünyasını yine karakterleri vasıtasıyla okura aktarır. Ayrıca bu teknikle romanda yer alan karakterlerin duygu ve düşünceleri de okura yansıtılır. Öyle ki okur romandaki kahraman ile empati kurar ve kendisini o karakterin yerine koyabilir.¹⁴ Romanda özellikle Osman Bayyumî'nin kendi kendine konuştuğu anlar iç monolog tekniğine en güzel örneklerdendir. Baş kahramanın ruh dünyası hakkında bilgiler vermektedir. Ayrıca karakterin psikolojik hallerinin çözümlenmesi açısından önem kazanmaktadır.

“Küçümseyen bir tavırla içinden şöyle dedi:

— Bunlar kendileri için belirlenmiş bir hedef olduğunun farkında olmayan insanlar! İnançları çok yüzeysel! Ne hayatın anlamının mahiyeti ne de Allah'ın onları yaratma nedeni hakkında kafa yoruyorlar! Böylelikle dağınık fikirler, eğlenceli ve boş bir hayatla ömürleri geçip gidiyor. Enerjileri çalışmadan harcanyor. Kuruntular onları ele geçiriyor ve farkında olmadan zaman akıp gidiyor.” (s. 22)

2.6.3. Geriye Dönüş Tekniği

Geriye dönüş tekniği romanda yer alan karakterlerin tanıtılmasında ve olayların nedenlerinin sunulmasında anlatıcıya destek veren bir tekniktir. Akış esnasında anlatıma müdahale eden yazarın kahramanlar ya da olaylar hakkında bilgi vermek ve okuyucunun merakını gidermek amacıyla geçmişe dönüş yapmasıdır.¹⁵ Bu teknik; Hadratu'l-Muhtaram adlı romanda kullanılan bir tekniktir. Geriye dönüş tekniği aracılığı ile Osman Bayyumî'nin geçmişine gidilerek bu süreçlerde yer alan karakterler ya da olaylar hakkında bilgi sunulmaktadır. Bu bağlamda, Osman Bayyumî'nin geldiği duruma nasıl ulaştığı, öncesinde neler yaşadığı ile ilgili yansıtımlar yapılmaktadır. Ayrıca bu tekniğin kullanılması sayesinde

¹³ Ayşe Eziler Kıran, Zeynel Kıran, *Yazımsal Okuma Süreçleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2003), 99.

¹⁴ Kadir Can Dilber, *Türk Romanında Romanın Ele Alınışı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 82.

¹⁵ Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 263.

okuyucuya, Osman Bayyumî'nin tutum ve davranışları ya da duygu ve düşüncelerinin alt yapısını oluşturan unsurları gözlem yapma fırsatı verilmektedir.

“Babası bir zamanlar mahallenin en güçlü erkeklerinden biriydi. Kol ve bacak kaslarına güvenerek durmaksızın çalıştığı, fakirlik ve geçim sıkıntısı çektiği, uzun bir hayatı olmuştu. İyi beslenemediği için gücünü kaybetmişti. Sıkıntılı zamanlarda sebepsizce ve anlamsızca kahkaha atardı. Bir gece koyun postunun üzerinde ölü olarak bulundu. Ölümün nasıl geldiğini ya da babasının ölümü nasıl karşıladığını hiç kimse bilmiyordu. Annesinin ölümü ise dehşet vericiydi...” (s. 18)

2.6.4. İç Çözümleme Tekniği

Bu anlatım tekniğinde eserde yer alan karakterlerin his ve düşüncelerinin anlatıcı tarafından okuyucuya aktarılması hedeflenmektedir. Anlatıcı bu bilgileri objektif bir şekilde ve nesnel bir tutum içerisinde aktarmaktadır. Eğer kendi duygu ve düşüncelerini katarsa anlatım gerçekçilikten kopar. Bu tekniği iç monolog ya da iç diyalogdan ayıran en önemli özellik; bu tekniklerde konuşan kişinin eserin kahramanının kendisi olmasıdır. Oysa iç çözümleme konuşan anlatıcıdır.¹⁶ *Hadrat'ul-Muhtaram* adlı romanda ara sıra yer verilen iç çözümleme tekniğinde anlatıcı, kahramanların iç dünyası hakkında bilgiler vermektedir. Karakterlerin duygu, düşünce ve davranışlarını yansıtmalarının yanında sebeplerini de aktarmaktadır:

“Delikanlının sözleri çok garibine gitti. Bir an kendisiyle dalga geçtiğini bile düşündü. Baba gibi mi! Gerçekten aynı yaşta bir oğlu olabilirdi. Neden olmasın ki? Her neyse, zaten zamanı doğru değerlendirmek konusunda kendini bildi bileli başarılı olamamıştı” (s. 68)

2.6.5. Özetleme Tekniği

Roman yazarı, özetleme tekniği sayesinde öne çıkan olayları, karakterleri takdim edebilir ve gerekli olmayan ayrıntılardan kaçınmış olur. Böylelikle, sunulmak istenilen bilgi özet olarak okuyucuya yansır ve anlatımın ilerleyişi muntazam bir şekilde devam eder.¹⁷ Bu romanda yazar, uzun ayrıntı ve detaylardan kaçınmak adına Bayyumî'nin duygu ve düşüncelerinin de özetleme tekniği ile sunulduğu ifadelerle yer verilmiştir. Ayrıca Osman Bayyumî'yi tanıttıkları bilgilere değinmek istediğinde geri giderek bazı günleri ya da olayları özetlemektedir.

“Sa'fan Basyunî ile birlikte beyin, alın, dil, kellenin iç kısmı, turpsuz soslu fette, salamura turşu ve kavun tatlısından oluşan lezzetli bir akşam yemeği yediler. Çok bol ve harika bir yemektir. Tıka basa doyana kadar yemişti. Ardından komşu düğün evinin avlusuna bakan bir balkonda oturdular.” (s. 23).

2.6.6. Anlatma Tekniği

Anlatma tekniği, çok fazla detay içermeyen, vakaların nedensellik ilişkisi içerisinde ele alındığı, genellikle okuyucuya bilgi sunmak ve yönlendirmek hedefi taşıyan bir tekniktir. Anlatım tekniğinde bilgiler anlatıcı tarafından yansıtılır. Anlatıcının kurgu içerisindeki varlığı çok açıktır. Ayrıca bu teknikte sunulan olayların genellikle önceden yaşanıp sona erdiği hissi verilir.¹⁸ Anlatım tekniği özellikle Osman Bayyumî'nin geçmişine dair bilgileri aktarmada çok sık kullanılan bir tekniktir.

¹⁶ Mehmet Aça vd., *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi* (İstanbul: Kriter Yayınları, 2009), 79.

¹⁷ Tuğgül Çömlekçioğlu, *Tahsin Yücel'in Romanlarında Anlatım Teknikleri* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 56.

¹⁸ Zeliha Arı, *Ferit Edgü'nün Öykü ve Romanlarında Anlatım Teknikleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler

"Seyyide onun mahalleden ve çatı katından çocukluk arkadaşıydı. Daha on altı yaşına basmamış olmasına rağmen ev işlerinde çok becerikliydi. Yedi ablasının evlenmesinden sonra annesinin sağ kolu olmuştu." (s. 14)

2.6.7. Tasvir Tekniği

Bir yazar anlatma işlemini gerçekleştirirken tasvir metodundan oldukça yararlanır. Bir şeyi okuyucunun zihninde görünür kılmak, anlatılanın ayırt edici özelliklerini sanatın sağladığı fırsatlar ile canlandırmak ve somutlaştırmaktır. Canlandırılan bu sahne roman içerisinde yer alan mekân, zaman, kahraman ya da olay olabilir.¹⁹ Hadratu'l-Muhtaram adlı romanda tasvir tekniğinden yararlanılmış, kişiler ve mekânlar betimlenmiştir.

"Askı ile pencere arasındaki bir çivide asılı olan küçük aynaya devamlı bakar, dış görünüşünü inceler ve kendinden hoşnut olurdu. Zira dış görünüşü kariyere giden her konumda onun için bir engel olmayacaktı. Aynı, mahalledeki diğer erkekler gibi güçlü kuvvetliydi. Yüzü esmer ve uzun, alını geniş ve saçları kısaydı. Bu fiziğiyle ne kadar önemli olursa olsun her makamı doldururdu." (s. 13)

2.7. Romanda Kullanılan Sembol ve Benzetmeler

Necib Mahfûz bu romanında sembol ve benzetmelerden yararlanmıştır. Osman, el-Hüseyin Geçidi'ni bozulmanın, fakirliğin ve tükenmişliğin sembolü olarak görmektedir (s. 107). İçinde bulunduğu makama hapsedilmiş olmasını, küçük bir cami tuvaletine beş yüz vatlık bir ampulün asılmasına benzetmektedir. (s. 98) Devamlı alkol alan ve esrar kullanan Kadriye'yi ve evi cehenneme (s. 115), hayatı bazen acımasız olsa da şefkatli bir anneye (s. 124), tabiatı, kollarında dertlerin unutulduğu şefkatli bir kişiye (s. 125), devleti bir binaya, resmî makamları bu binanın tuğlasına (s. 126), çaresizliği, alev alev yanan çorak bir çölde kaybolmaya ve zihinsel cehennem ocağında yanmaya (s. 64) benzetmektedir. Devlet, Allah'ın yeryüzünde cisimleşmiş nefesi olarak tanımlanmakta ve kutsallığı sembolize etmektedir (s. 126). Sıkıntılar ve ihtiraslar içerisinde kavruken Osman için mezarlık, huzurun ve kaçışın sembolüdür (s. 109).

3. Romanın Sonlandırılması

Roman trajediyle bitmiştir. Tüm hayatı boyunca istediği makamı elde etmiş ama sağlığından dolayı görevine devam edememiş Osman, hep kendisinin yaptığı yanlışların sonuçlarına maruz kalmıştır. Tüm amacına kavuştuğunu sandığı anda her şey sisli bir tablo ve hayale dönüşmüştür. Son durumu belirsizdir. Hastanede ne kadar kalacağı, gerçek rahatsızlığının ne olduğu ve Radiye'nin onu nasıl kandırdığı net bir şekilde verilmemiştir. Tek gerçek; hayatının biricik gayesine ulaşamadığıdır.

4. Roman Türü

Hadratu'l-Muhtaram adlı roman, başkahramanı Osman Bayyumî nezdinde bir insanda hem iyiliğin hem kötülüğün, mutluluğun ve mutsuzluğun, ibadetlerin yanında günahların, aşkın yanında ihtirasların kısaca bazı zıtlıkların olabileceğini psikolojik analizlerle sunan bir tahlil romanıdır. Aynı zamanda yozlaşmış bir bürokrasi ve devlet ortamlarından sunduğu kesitler ile işaret ettiği tutum ve davranışların yanı sıra bazı toplumsal olgulara dikkat çekmesiyle toplumsal bir roman olarak da kabul edilebilir.

Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 91.

¹⁹ Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 199-200.

5. Değerlendirme

Necîb Mahfûz'un 1975 yılında yayımlanan "Hadratu'l-Muhtaram" adlı romanı, annesini, babasını, kardeşlerini kaybetmiş, hayatta kimsesi kalmamış, tüm hedefi Genel Müdür koltuğuna oturmak olan Osman Bayyumî'nin; memuriyetin en alt kademesinden, ulaşabileceği en üst makama gelişini, ihtiraslarını, pişmanlıklarını ve tezatlarını gözler önüne sermektedir. Dindar kişiliğine aykırı tutum ve davranışlarla kendisini sorgulayan ancak hemen affeden ve bir mazeret bulan Osman karakteri ile toplumlarda rastlanılabilecek kişilikler tanımlanmaya çalışılmıştır. Bakanlıktaki işini kutsal bir yolculuk olarak gören, hırsıyla dinamik, inançlarıyla devamlı çatışmada olan Osman, insanlığa ve kendine yabancılaşan karakterleri ifade etmektedir. Aynı zamanda ihtirası peşinde koşarken hayatın pek çok güzelliğini kaçıran insanların sembolüdür.

Romanda göze çarpan bir husus kadınlar ve toplumdaki konumlarıdır. Yazar, "kız çocuklarının en iyi okulu evidir." sözü ile toplumda var olan yaklaşıma eleştirel bakmıştır. Yine tüm negatif tavırları taşıyan başka bir kadın karakter genelevde çalışan Kadriye'dir. Kadınların isimlerinin sosyal hayattaki yerleriyle uyum içerisinde, dikkatle seçildiği gözlenmektedir. Evlenen kadınların çökmesi, şişmanlaması, bambaşka kişilere dönüşmeleri sık olarak vurgulanmaktadır. Çöpçatan kadınların varlığı ve etkinlikleri de yazarın yaşadığı ve gözlemlediği toplumsal yaşam ve evlilik süreçleri hakkında bilgi vermektedir.

Roman cinsel temalar içermektedir. Osman'ın kadınlara önce cinsel açıdan bakması, ilk fırsatta faydalanmaya çalışması, evliliği değil, beraber yaşamayı teklif etmesi dikkat çekicidir. Kadınlara karşı oportünist bir yaklaşımı vardır. Bunun yanı sıra onun için evlilik; istediği sosyal konuma ulaşmak için ihtiyaç duyduğu bir araçtır.

Romanda diyalog, geri dönüş, iç monolog, tasvir, özetleme, anlatım, benzetme, sembolleştirme tekniklerine yer verilmiştir. Mekânların kişiliklerle uyum sağlamasına ve olayların doğru bir şekilde sahnelenmesine dikkat edilmiştir. Zaman uzun bir süreyi kapsamaktadır. Kıdemlerde yükselişlerde kronolojik bir zamanlama dikkat çekmektedir. Romandaki bakış açısı "hâkim" ya da "ilahi" olarak da adlandırılan bir anlatım tekniğidir. Zaman zaman gözlemci bakış açısına da yer verilip bolca psikolojik tahliller sunulmuştur.

Necîb Mahfûz romanında var olan karakterle toplumsal yapıyı gözler önüne sermiştir. Sınıfsal çatışmaları öne çıkarmıştır. Yaşadığı toplumda ve her yerde görülebilecek bürokrasi ortamlarını tasvir edip analiz etmiştir. Bürokratik terfilerde daha az nitelikli insanların tercih edildiğine ve buna etkili olan faktörlerin de köken, sınıf, yakınlık ve kayırmacılık olduğuna dikkat çekmiştir.

Eser, okuyucuyu yaşam biçimi hakkında düşünmeye davet etmiştir. İhtirasların peşinde koşarken akan hayat ırmağında kaçırılan fırsatlara dikkat çekmiştir. Yaşamı sorgulamayı, hedeflenen yaşam ile yaşanan hayat arasında yeniden muhasebe ve keşif yapmayı tavsiye etmiştir.

Bu romanda Necip Mahfuz, gözlemlediği ve eleştirdiği Mısır toplumunu gerçek dünyaya bir sahne olarak sunmaktadır. Sahnede yer alan karakterler, olaylar, mekânlar ve semboller ile okuyucunun zihninde canlanan bir performans başarılı bir gerçekçilikle sunulmaktadır. Özellikle baş kahraman Osman Bayyumî, içsel çatışmalar ve hayatın zorlukları ile mücadele

eden, psikopat sayılabilecek bir karakterde, son derece cimri, çok hırslı, oldukça kurnaz, inanılmayacak derecede çalışkan ve istikrarlı, tüm bunların yanında dindar bir insan olarak tüm toplumlarda var olan bir kişiliktir. Romanın tüm unsurlarıyla gerçekliği oldukça başarılı ve en güçlü yanındır. Ayrıca psikolojik tahliller ile mekân tasvirleri de romanın başarısına katkı sağlayan faktörlerdendir. En dikkat çekici noktalardan biri, baş kahramanın içsel çatışma sonrası kendisine yaptığı terapilerdir. İç huzura kavuşmak amacıyla sunulan bu terapi seansları aynı zamanda kahramanların eylemlerinin neden ve sonuç ilişkilerine ışık tutmaktadır. Bu bağlamda romandaki ruhsal tahlilleri ve psikolojik tutum ve davranışları inceleyen bir çalışma literatüre katkı sağlayacaktır. Yükselmeyen isteyen bir bürokratin psikolojisi, ahlaki ikilemleri ve ahlakın dönüşümü bakımından da incelenebilir. Ayrıca yine romanda dikkat çekilen toplumdaki kadın portreleri ve evlilik kurumunun kültürü konuları sosyolojik yaklaşımla da incelenebilir. Kitap yazıldığı dönem toplumunun bu kesitlerini başarıyla yansıtmaktadır.

6. Yazarın Biyografisi

Asıl adı Necîb Mahfûz Abdulazîz olan Necîb Mahfûz 11 Aralık 1911 yılında Kahire'nin el-Cemâliyye semtinde doğmuştur. Kendisine, zor bir doğum yaşayan annesine yardım eden meşhur Doktor Necib Mahfuz'un adı verilmiştir.²⁰ Babası Abdulaziz Ahmet el-Bâşâ orta halli bir devlet memurudur. Annesi ise Ezher şeyhlerinden birinin kızı olmasına rağmen okuma yazma bilmemektedir.²¹ Mahfûz'un iki kız iki tane de erkek kardeşi vardır ve gençlik yıllarında kızlar evlenmiş, bir ağabeyi kimya öğretmeni, diğeri Sudan'da subay olmuştur. Babası Abdül Azîz el-Bâşâ 1937 yılında ölünce annesiyle yalnız kalmış ve el-Cemâliyye mahallesinden Kahire'nin başka bir semti olan el-'Abbâsiyye'ye taşınmışlardır. Bu iki mahalle, yazar üzerinde oldukça derin izler bırakmış, roman ve hikâyelerindeki olay ve kahramanlara esin kaynağı olmuştur.²²

Çocukluk dönemi el-Cemâliyye mahallesinde geçer. Önce eş-Şeyh Buhayrî adındaki mektebe gider. Ardından el-Huseyniyye ilkokulu ve lisesini tamamlar. Yazarın eserlerinde ve hakkında yapılan çalışmalarda, -çok yakın arkadaşı Cemal el-Gîtânî ile yaptığı mülakata verdiği cevaplar dışında- çocukluk dönemine dair bilgiler yer almamaktadır.²³

Tâhâ Huseyn, Selâme Musa ve İsmail Mazhar gibi yazarların felsefe ve düşünceye dair kitap ve makalelerini okuyan yazar felsefe okuması gerektiğine inanır. Ona göre alacağı felsefe eğitimiyle, kafasındaki, varlığın esasına dair pek çok soru cevap bulacaktır. Babasının itirazlarına annesinin yardımı yetişir ve Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümüne başlar.²⁴

²⁰ İbrahim Abdulazîz, *Ene Necib Mahfuz* (Mısır: Nefrû li'n-Neşr ve t-Tevzi ', 2006), 31.

²¹ Râcâ Nakkaş, *Necib Mahfuz Safâhatûn min Muzekkirâtihî ve Edoâun Cedîdetun alâ Edebihî ve Hayatihî* (Kahire: Merkezi Ehrâm li't-Tercümeti ve'n-Neşr Müesseseti'l-Ehrâm, 1998), 15.

²² Musa Yıldız, *Necib Mahfuz Hayatı, Eserleri ve Kısa Hikâyeleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 2.

²³ Ahmet Kâzım Ürün, *Çağdaş Mısır Romanında Necib Mahfuz ve Toplumcu Gerçekçi Romanlar*. (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 1994), 38-42.

²⁴ Cemâl Gîtânî, *Necib Mahfuz Yetezeker* (Beirut: Dâru'l-Mesîra, 1980), 26.

Necîb Mahfûz üniversitede öğrenci iken Avrupa'ya öğrenci gönderecek olan üniversitesine başvuruda bulunur. Ancak adı Kıptî ismi olduğu şüphesiyle sıralamadaki konumuna rağmen kabul edilmez. Sonradan Müslüman olduğu belli olur ama geç kalınmıştır.²⁵

Üniversite yıllarında felsefe bölümünde eğitim alırken ve pek çok yerli yabancı felsefe eseri okurken edebiyata olan ilgisini fark eder. 1934 yılında üniversiteden mezun olmasının ardından felsefe üzerine akademik çalışma yapmaya karar verir. Bir İslâm bilgini olan Şeyh Mustafa el-Abdur-Rezzak danışmanlığında, Fransız filozof Bergson ile İslâm filozoflarını karşılaştıracığı bir yüksek lisans tezine başlar ancak edebiyata olan tutkusu nedeniyle vazgeçer. Yarım bıraktığı çalışması “İslâm Felsefesinde Güzellik Kavramı” adlı tezdır.²⁶

Çalışma hayatına 1934 yılında Birinci Fuâd Üniversitesinde²⁷ sekreter olarak başlar ancak 1939 yılında bu görevinden ayrılarak Vakıflar Bakanlığında memur olur. 1954 yılından itibaren ise sansür müdürlüğü, sinemayı destekleme kurumu müdürlüğü ve sinemadan sorumlu müsteşarlık görevlerinde bulunduğu Kültür Bakanlığı'nda çalışır. Bu görevine emeklilik zamanı gelene kadar devam eder ve mecburi emeklilik döneminde işten ayrılır.²⁸

Bu süreçte Necîb Mahfûz'un hayatında bazı gelişmeler olur ve 1954 yılında evlenir. Evliliği kariyerine engel olacağı endişesiyle uzun bir süre ertelemiş ve hayatını edebiyata adanmıştır.²⁹ Mahfûz'un kırk üç yaşında gerçekleştirdiği bu evliliğinden Ummü Gülsüm ve Fatıma adında iki kızı olur.³⁰

Necîb Mahfûz emekli olduktan sonra el- Eham gazetesinde yazmaya başlar. Ayrıca roman ve kısa hikâye yazmayı da sürdürür. Eserleri ile Arap dünyasında pek çok ödül almıştır. Tüm dünyada tanınmasını sağlayacak olan ödülü ise İsveç Akademisi tarafından verilen Nobel Edebiyat Ödülü'dür. Rahatsız olması nedeniyle ödülünü kızları almıştır. Necîb Mahfûz 14 Ekim 1994 tarihinde ağır yaralandığı bir bıçaklı saldırıya uğrar. Ardından pek çok ameliyat geçirir ve sağ tarafına felç iner, gözü ve kulağı da sağlığını yitirir. Bu durumda bile yazmaya devam etmeye çabalayan yazar, ardında 34 roman, 350 küsur kısa öykü ve otuz küsur senaryo bırakarak 31 Ağustos 2006 yılında hayatını kaybeder.³¹

Necîb Mahfûz hayatı boyunca pek çok ödül almıştır. Bu ödüllerden bazıları şunlardır:

- 1- Millî Eğitim Bakanlığı Hikâye Ödülü (*Kifâh Tîbe*)
- 2- Arap Dil Kurumu Ödülü (*Hânu'l-Halîlî*)
- 3- Devlet Takdir Ödülü (*Kasru'ş-Şevk* ve *Beyne'l-Kasreyn*)
- 4- 1972 yılında Mısır'daki başarılarından dolayı Cumhuriyet Nişanı
- 5- 1985 yılında Fransa Ödülü (*es-Sûlasiyye*)
- 6- O günkü adıyla Sovyetler Birliği ve Danimarka'dan da şeref payeliği ünvanları

²⁵ Nakkaş, *Necîb Mahfûz Safâhatûn min Muzekkirâtihî ve Edvâun Cedîdetun alâ Edebihî ve Hayatihî*, 163.

²⁶ Abdul Muhsin Tahâ Bedr, *er-Ru'ye ve'l-Edâ*, (Kahire: el-Heyetu'l- Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitab, 1978), 36.

²⁷ 1952 Devriminden sonra Kahire Üniversitesi adını almıştır.

²⁸ Gitanî, *Necîb Mahfûz Yetezekker*, 104.

²⁹ Ersen Seferoğlu, *Necîb Mahfûz'un "et-Tarîk" Adlı Romanının İncelenmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 20.

³⁰ Mehmet Ali Ersöz, *Necîb Mahfûz'un "Midak Sokağı" Adlı Romanının İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2014), 76.

³¹ Ersöz, *Necîb Mahfûz'un "Midak Sokağı" Adlı Romanının İncelenmesi*, 78.

7- 1988 yılında Nobel Edebiyat Ödülü'nü almıştır. ³²

Necîb Mahfûz'un düşünce yapısının oluşmasında bazı çağdaş Mısırlı yazar ve şairlerin katkısı bulunmaktadır. Tâhâ Huseyn, 'Abbâs Mahmûd el-'Akkâd, Tevfik el-Hakîm İbrâhîm 'Abdu'l-Kadîr el-Mâzinî, Yahyâ Hakkî, Muhammed Teymûr ve Mahmûd Teymûr, Mahfûz'un zihninde derin izler bırakmış ve modern zevk ve düşünce biçimine katkı sağlamışlardır.³³

Oldukça üretken bir yazar olan Necîb Mahfûz romanlarındaki farklı üslûbu, toplumsal gerçekçi tavrı kadar cesareti ile de dikkat çeken bir yazardır. İslâmî gelenek kültürünün baskın olduğu Mısır'da cesur konular içeren eserler yazmıştır. Bu eserlerden en çok öne çıkanı 1959 yılında yayınlanan *Cebelavi Sokağının Çocukları* adlı eseridir. Romanda kullanılan sembollerin dini konulara işaret ettiği gerekçesiyle oldukça sansasyonel bir roman olmuştur.³⁴

Roman yazmaya 1936 yılında başlayan Necîb Mahfûz ilk olarak 1939 yılında Abesu'l-Akdâr, 1943'te Râdûbîs (1943) ve 1944 yılında yayımlanan Kifâh Tîba adlı romanlarını yazmıştır. ³⁵ Kifâh Tîba'nın ardından yazdığı ilk roman olan "el-Kâhira'l—Cedîde", tarihi romanlardan sonra sosyal gerçekçi roman türünde bir eser olarak yazarın edebi hayatında bir dönüm noktası olmuştur.³⁶

Beyne'l-Kasreyn, Kasru'ş-Şevk ve es-Sukkeriyye'den oluşan Üçlemesini 1944-1952 yılları arasında yazmış ve 1952 yılındaki devrimin ardından yazmayı bıraktığını bildirmiştir.³⁷ 1988 yılına kadar sırasıyla tarihi, realist ve sembolik türde yayımlanan toplamda otuz dört romanı bulunmaktadır.³⁸ Necîb Mahfûz'un dünya çapında tanınan, birçok dile çevrilen romanları ve ilk basım tarihleri şöyledir:

1. 'Abesu'l-Akdâr (1939)
2. Radûbîs (1943)
3. Kifâh Tîba (1944)
4. el-Kâhiretu'l-Cedîde (1945)
5. Hânu'l-Halîlî (1946)
6. Zukâku'l-Midakk (1947)
7. es-Serâb (1948)
8. Bidâye ve Nihâye (1949)
9. es-Sulâsiyye: (Beyne'l-Kasreyn, 1956), (Kasru'ş-Şevk 1957) (es-Sukkeriyye 1957)
10. Evlâdu Hâratînâ (1967)

³² Ahmet Kâzım Ürün, *Necip Mahfuz Toplumsal Gerçekçi Romanları* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2002), 165.

³³ Azmi Yüksel, "Necip Mahfuz ve Zukâku'l-Midakk'ı", *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8/1 (1992), 6.

³⁴ Zeynep Orhan, *Peyami Safa'nın Fatih-Harbiye ve Necip Mahfuz'un Midak Sokağı Romanlarındaki Karakterlerin Karşılaştırılması* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 29.

³⁵ Musa Yıldız, *Necip Mahfuz'un Sembolik Romanları* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2019), 42.

³⁶ Bedrettin Aytaç, "Necip Mahfuz'un "Hanu'l-Halîlî" Adlı Romanı Üzerine Bir İnceleme", *Gündoğan Edebiyat* 5/19 (1997), 37-53.

³⁷ Rahmi Er, "Necip Mahfuz'un el-Liss ve'l-Kilâb Adlı Romanı Üzerine", *TOMER Dil Dergisi* 46 (1996), 5-17.

³⁸ Yıldız, *Necip Mahfuz'un Sembolik Romanları*, 42.

11. *el-Lıss ve'l-Kilâb* (1962)
12. *es-Suîmmân ve'l-Harîf* (1963)
13. *et-Tarîk* (1964)
14. *eş-Şahhâz* (1965)
15. *Sersera Fevka'n-Nîl* (1966)
16. *Mîrâmâr* (1967)
17. *el-Mîrâyâ* (1971)
18. *el-Hubb tahte'l-Matar* (1973)
19. *el-Karnak* (1969)
20. *Hikâyât Hârâtînâ* (1975)
21. *Kalbu'l-Leyl* (1975)
22. *Hazratu'l-Muhterem* (1975)
23. *Melhâmetu'l-Harâfiş* (1977)
24. *'Asru'l-Hubb* (1980)
25. *Efrâhu'l-Kubbe* (1981)
26. *Leyâlî Elf Leyle* (1982)
27. *el-Bâkî mine'z-zemen Se'a* (1982)
28. *Emâme'l-'Arş* (1983)
29. *Rihlet İbn Fetûma* (1983)
30. *el-'A'îş fi'l-Hakîka* (1985)
31. *Yevme Maktal (Kutile) ez-Za'îm* (1985)
32. *Hadîsu's-Sabah ve'l-Mesâ* (1987)
33. *Kuştumur: 1988'de yayımlanmıştır.*³⁹

Necîb Mahfûz eserleri ile Modern Mısır Edebiyatına çok büyük katkılar sunmuş ve kazandığı Nobel Edebiyat Ödülü ile evrensel bir kimlik kazanmış bir yazardır.

KAYNAKÇA

Abdulazîz, İbrahim. *Ene Necib Mahfuz*. Mısır: Nefrû'li'n-Nesr ve't-Tevzi ', 2006.

Aça, Mehmet vd., *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*. İstanbul: Kriter Yayınları, 2009.

Aktaş, Şerif. *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Birlik Yayınları, 1.Basım. 1984.

Arı, Zeliha. *Ferit Edgü'nün Öykü ve Romanlarında Anlatım Teknikleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

³⁹ Nebil Ferec, *Necib Mahfûz Hayatuhu ve Edebuhu* (Kahire: el-Heyetu'l- Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitab, 1986), 59. ; İsmail. Gündüz, *Necib Mahfûz'un Hammaratu'l Kittul Esoed Adlı Eserinin İncelenmesi*. (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2008), 22-23.

Aytaç, Bedrettin. “Necîb Mahfûz’un “Hanûl-Halîlî” Adlı Romanı Üzerine Bir İnceleme”, *Gündoğan Edebiyat* 5/19 (1997), 37-53.

Bedr, Abdulmuhsin Taḥa. *er-Ru’ye ve’l-Edât*. Kahire: el-Heyetu’l- Mısriyyetu’l-Amme li’l-Kitab, 1978.

Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Basımevi, 2004.

Çömlekçioğlu, Tuğgül. *Tahsin Yücel’in Romanlarında Anlatım Teknikleri*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Dilber, Kadir Can. *Türk Romanında Romanın Ele Alınışı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.

Er, Rahmi. “Necîb Mahfûz’un el-Liss ve’l-Kilâb Adlı Romanı Üzerine”, *TOMER Dil Dergisi* 46, (1996), 5-17.

Ersöz, Mehmet Ali. *Necîb Mahfûz’un “Midak Sokağı” Adlı Romanının İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Ferec, Nebil. *Necîb Mahfûz Hayatuhu ve Edebuhu*. Kahire: el-Heyetu’l- Mısriyyetu’l-’Amme li’l-Kitab, 1986.

Forster, Edward Morgan. *Roman Sanatı*. çev. Ünal Aytür. İstanbul: Adam Yayınları, 1985.

Giray, Erhan. *Pirimkul Kadırov’un Romanları Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Gîtanî, Cemâl. *Necîb Mahfûz Yetezekker*. Beyrut: Dâru’l-Mesîra, 1980.

Gündüz, İsmail. *Necîb Mahfûz’un Hammaratu’l Kıttul Esved Adlı Eserinin İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Nakkâs, Râcâ. *Necîb Mahfûz Safâhatün min Müzekkirâtihi ve Edvâün Cedîdetün alâ Edebihi ve Hayatihî*, Kahire: Merkezu Ehrâm li’t-Tercümeti ve’n-Neşr Müesseseti’l-Ehrâm, 1. Baskı, 1998.

Narlı, Mehmet. “Anlatım Tutumu ve Teknikleri ile Öykü Kişilerinin İlişkisi”. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 3 (Ocak-2010), 7-16.

Orhan, Zeynep. *Peyami Safa’nın Fatih-Harbiye ve Necîb Mahfûz’un Midak Sokağı Romanlarındaki Karakterlerin Karşılaştırılması*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Seferoğlu, Ersen. *Necîb Mahfûz’un “et-Tarîk” Adlı Romanının İncelenmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.

Ürün, Ahmet Kâzım. *Çağdaş Mısır Romanında Necîb Mahfûz ve Toplumcu Gerçekçi Romanlar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.

Ürün, Ahmet Kâzım. *Necîb Mahfuz Toplumsal Gerçekçi Romanları*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2002.

Yıldız, Musa. *Necîb Mahfûz Hayatı, Eserleri ve Kısa Hikâyeleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.

Yıldız, Musa. *Necîb Mahfûz’un Sembolik Romanları*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2019.

Yüksel, Azmi. “Necîb Mahfûz ve Zukâku’l-Midakk’ı”. *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8/1 (1992), 283-305.

تأثير كتاب «أبلاغة الواضحة» على ادراكات طلاب المراكز الدينية التخصصية في فهم القرآن الكريم
- مركز خاصكي أنموذجاً -

Al-Balāgha al-Wādiha and its effect on the Perception of Quranic Understanding of the Students
at the Specialization Centers of Religious Education

- Haseki Specialization Center's Example -

“EL-BELĀGATU’L-VĀDIHA” ADLI ESERİN DİNİ YÜKSEK İHTİSAS MERKEZLERİ
ÖĞRENCİLERİNİN KUR’ÂN’I KERİM-İ ANLAMASINDAKİ ALGILARINA ETKİSİ
-Haseki İhtisas Merkezi Örneği-

Adil BOR

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi,
Dr., Presidency of Religious Affairs Haseki Center for Religious Specialization

adilbor@hotmail.com

ORCID:0000-0002-8784-5035

DOI: 10.34085/buifd.713478

ملخص البحث:

من المعروف أنَّ الدِّراسات العلميَّة قد أُجريت منذ الحقبة الأولى للتَّاريخ الإسلاميِّ لفهم القرآن الكريم بشكل صحيح، بدايةً في هذا البحث جُمعت و وثقت الروايات حول تفسير القرآن الكريم، كما حقق البحث في نواح عدة، كلغة القرآن الكريم، والبلاغة، وعلم المعاني. مما لا شكَّ فيه أنَّ سبب وجود تلك البحوث هو محاولة حثيثة لفهم القرآن الكريم بصورة أفضل، وبذلك أُضيف إلى تراكم التفسير نواحي جديدة.

يهدف البحث لمعرفة مدى فاعلية كتاب «أبلاغة الواضحة» الذي يُدرِّس ككتاب لعلم البلاغة في مركز الاختصاص الدِّيني العالي - خاصكي، وهل هو يُسهمُ بشكل كافٍ في فهم بلاغة القرآن الكريم عند طلاب المركز أم لا؟ وقد طُرحت بعض الأسئلة على الطلاب بقصد قياس كفاءاتهم في هذا المجال. ومن خلال تقييم الإجابات على الأسئلة، تمت محاولة تحديد هل الطلاب على المستوى المطلوب لفهم علم البلاغة أم لا؟ علاوة على ذلك، تمت المحاولة في أنَّه هل ذكر الأمثلة من الشُّعر الجاهلي بدلاً من الآيات الكريمة لإيضاح قواعد البلاغة المذكورة في كتاب «أبلاغة الواضحة» لها جوانب إيجابية أم سلبية على إدراكات الطلاب للبلاغة القرآنية؟ ونتيجة للدراسة والتحليلات توصلنا إلى أنَّه من المفيد أكثر إعادة تقييم الكتاب الحالي، وترجيح كتابٍ يقدم أمثلة من الآيات الكريمة بدلاً من الشُّعر الجاهلي.

الكلمات المفتاحية: التفسير، البلاغة، طلاب، البلاغة الواضحة، الفهم، خاصكي.

Öz

Kur’ân-ı Kerîm’in doğru bir şekilde anlaşılması maksadıyla İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren ilmî çalışmaların yapıldığı bilinmektedir. Söz konusu çalışmalarda öncelikle Kur’ân’ın tefsiriyle ilgili rivâyetler bir araya getirilip kayıt altına alınmış, ayrıca Kur’ân’ın dil, belâgat ve semantik açıdan incelemesi yapılmıştır. Şüphesiz, bu çalışmaların ortaya çıkmasının nedeni, Kur’ân’ı daha iyi anlama gayretiydi. Böylece çok zengin bir tefsir birikimine yeni açılar kazandırılmıştır. Bu makalede, Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi’nde ders kitabı olarak okutulan el-Belâgatü’l-Vâdiha isimli kitabın, Kur’ân’ın belâgat açısından anlaşılmasında yeterli katkıyı sunup sunmadığı ve bu kitabın ihtisas merkezi kursiyerlerinin Kur’ân’ı anlamada ne kadar etkin olduğunun ortaya konulması hedeflenmiştir. Kursiyerlerin bu alandaki yeterliliklerinin ölçülmesi maksadıyla bazı sorular yöneltilmiştir. Bu sorulara verilen cevaplardan kursiyerlerin belâgat ilmi açısından istenilen seviyede olup olmadıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, el-Belâgatü’l-Vâdiha kitabının konularının izahı için âyetlerden ziyade Câhiliye şiirlerinden örneklerin verilmesi kursiyerlerin Kur’ân belâgati bilgilerini olumlu mu yoksa olumsuz mu etkilediği yönündeki algıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Yapılan inceleme ve analizler neticesinde mevcut ders kitabının yeniden değerlendirilmesi ve örneklerin daha çok âyetlerden verildiği bir kitabın tercih edilmesinin daha çok faydalı olacağı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Belâgat, el-Belâgatü’l-Vâdiha, Kursiyer, Anlam, Haseki.

Abstarct

It is known that scientific studies have been carried out since the early periods of Islamic history in order to understand the Qur'an correctly. In these studies, first of all, narratives about the explanations of the Qur'an were brought together and recorded, and the Qur'an was examined in terms of language, eloquence and semantics. Certainly, the reason for the emergence of these works was an effort to better understand the

Qur'an. Thus, a very rich accumulation of Qur'anic commentary has been formed. The goal of this article is to research whether the book named al-Balāgha al-Wādiha, which is taught as a textbook in Haseki Center for Religious Specialization Education, provides sufficient contribution to understanding the Qur'an in terms of eloquence. In order to measure the competence of the trainees in this field, some questions about eloquence were asked to them. From the answers given to these questions, it was evaluated that the trainees were not at the desired level in terms of eloquence. In addition, it was concluded that the book of al-Balāgha al-Wādiha did not contain some very important eloquence topics such as musnad and musnad ilayh, and that the examples given for these subjects were chosen from the poems of Jāhiliyah rather than Quranic verses, causing the trainees to be inadequate in terms of Quranic rhetoric. For this reason, it was understood that it would be beneficial to re-evaluate the existing textbook and prefer a book in which the examples are mostly given from Quranic verses.

Keywords: Tafsir, Balagha, Rhetoric, al-Balāgha al-Wādiha, Trainee, Meaning, Haseki.

التمهيد :

يأتي هذا البحث مختصاً في تأثير البلاغة في فهم القرآن الكريم؛ إذ لا يمكن الاستغناء عن البلاغة في فهم القرآن الكريم وتفسيره، كما أنه لا غنى عن علم البلاغة في شرح معاني القرآن الكريم ومضامينه، فبالتالي يستدعي هذا الأمر إجراء البحث حول كفاية كتاب البلاغة الواضحة لعلي الجارم في فهم البلاغة القرآنية، وقدرة الطلاب من خلال دراسة كتاب البلاغة المقرر في برنامج تعليم اللغة العربية بمعهد خاصكي حتى يمكن الاطلاع على مدى قدرات الطلاب في استعمال البلاغة في فهم القرآن الكريم، ولهذا جاء اختيار الباحث لموضوع البحث بعنوان مدى تأثير كتاب البلاغة الواضحة في فهم القرآن الكريم في ادراك طلاب المعهد التخصصي العالي الديني - معهد خاصكي أتمودجاً -، وذلك لدراسة الارتباط العلمي والتطبيقي بين تفسير القرآن الكريم والبلاغة بالمعهد المذكور لتلاقي المجالين في الدراسة؛ حيث يدرس الطلاب البلاغة في مرحلة التحضيري، والتفسير في مرحلة الاختصاص، ولهذا استعان الباحث بعينات من الدارسين في مرحلة الاختصاص بمعهد خاصكي؛ لأنهم درسوا البلاغة في السنة الأولى والتفسير في السنة الثانية حتى يتحقق الميدان التطبيقي الأنسب لإجراء البحث.

إذ إنّ برنامج المعهد التعليمي يقوم على تدريس اللغة العربية في السنة التحضيرية لتهيئة الطلاب لفهم الدراسات الإسلامية بما فيها كتب التفاسير في السنة الثانية والثالثة وهما سنتا الاختصاص، واللذان يدرس فيهما الطلاب مادة التفسير إلى جانب الفقه والأصول والحديث والعقيدة، وغيرها من الدراسات الإسلامية، فلكل هذه الأسباب جاء موضوع البحث عن علم البلاغة في فهم القرآن الكريم وتفسير الآيات.

نتوقع أن يحقق البحث الأهداف التالية:

- 1- إبراز أهمية البلاغة في فهم القرآن الكريم وتفسيره وخاصة لطلاب مراكز الاختصاص.
- 2- بيان ضرورة المراجعة المستمرة للمناهج والكتب التعليمية في المعهد وإحضاعها للتقويم والتدقيق، وهذا بالطبع سيكون له التأثير بتحسين المستوى العلمي.
- 3- تحقيق الاستفادة من دروس البلاغة في فهم معاني القرآن وبيان وجوه الإعجاز البلاغي، واستخراج الصور البلاغية في الآيات القرآنية .

ولتنفيذ هذا البحث بأسلوب علمي دقيق تطلّب اختيار عيّنة متوافقة لأهداف البحث، وتحقيق الغرض بغية الوصول إلى نتائج علمية محكمة، وذلك باستطلاع آراء الدارسين في مرحلة الاختصاص؛ لأنهم تعلموا البلاغة في السنة التحضيرية ويدرسون الآن التفسير في مرحلة الاختصاص باعتبار أنهم في وضع يستطيعون إبراز مدى استفادتهم من علم البلاغة في فهم أسلوب القرآن الكريم وتفسير معانيه، وكذلك سيجري الباحث إستقراء لبعض الإجراءات العملية المتعلقة بقياس قدرة

الطالب الحقيقية على إستنباط الصور البلاغية والأساليب البلاغية، من خلال طرح بعض الأسئلة على أنماط مختلفة حتى يتطّلع الباحث إلى مدى قدرة الطلاب علي البلاغة، وبالتالي مدى فهم الطلاب معاني القرآن وكتب التفسير، وهذا الإستنباط سيؤدي إلى الإطلاع على أن كتاب البلاغة الواضحة هل هو كاف لفهم البلاغة القرآنية أم لا؟ وأن الدارسين في المعهد هل هم قادرين على فهم البلاغة القرآنية أم لا؟.

ويكون الباحث قادراً من كل ما تقدم من عمليات بحثية على تقديم تقييم علمي مبني على وقائع علمية وإجراءات ميدانية، يستشف من خلالها نتائج البحث ويربطها بالأهداف القاصدة إلى إثبات الترابط بين علم البلاغة، ومدى تأثيره في فهم القرآن.

وهنا تظهر الحاجة التي إستدعت إهتمام رئاسة الشؤون الدينية التركية بوضع برامج اللغة العربية ضمن مناهج التدريس في معاهد الاختصاص، وهذا سيوصلنا إلى نتيجة أكثر أهمية وهي أنه لا غنى لدارس العلوم الإسلامية عن علوم اللغة العربية، وهذا هو مدار عمل البحث ومحور غاياته ومقاصده المؤدية إلى نتائج واقعية تكون مرجعاً للباحثين في مجال علوم اللغة العربية وعلوم التفسير. هذا بالإضافة إلى الدروس التطبيقية التي تشتمل دروس إرشادية وتوجيهية لكل المواد يتم تدريسها بعد الظهر، وتم تخصيص 264 ساعة في السنة التحضيرية للدروس التطبيقية، علماً بأن السنة التحضيرية تبدأ في منتصف شهر أيلول، وتنتهي في بداية شهر أغسطس من كل عام، وتمضي السنة في أربع دورات تعليمية بمعدل 10 أسبوعاً لكل دورة. أما نظام الإمتحانات ففي كل نهاية دورة دراسية يجري إمتحان مركزي بمشاركة أساتذة المعهد في ترشيح الأسئلة والتصحيح، وهناك إمتحان نهاية السنة التحضيرية يكون شفويّاً بحضور أستاذ من المعاهد الأخرى تختاره الدائرة المختصة في رئاسة الديانة بأنقرة. ومما تقدم يتبين أن مادة البلاغة واحدة من الدروس الأساسية في السنة التحضيرية بمعدل 132 ساعة في السنة في ثلاث دورات تدريسية من أربع دورات هي مجمل العام الدراسي، بمعنى أنه في السنة التحضيرية دورة تدريسية لم تُدرّس فيها البلاغة¹. والجدير بالذكر أن مادة البلاغة يتم تدريسها في كلية الأهلّيات أيضاً وتتألف سنوات الدراسة في أغلب كليات الإهلّيات من خمس سنوات؛ تُخصّص السنة الأولى لدراسة اللغة العربية فقط، وفي المراحل الباقية يكون للغة العربية وجودها أيضاً بجانب مواد التخصص على الشكل الآتي عدد الحصص في الصف التمهيدي يتراوح بين 24-26 حصة في الأسبوع، كلها باللغة العربية، منها 10 حصص للقواعد والبلاغة و10 للقراءة وفهم المقروء والترجمة، و4 حصص للتعبير الشفهي والكتابي وحصتان للصوتيات، وتدرّس البلاغة العربية في الصف الأول ومادة اللغة العربية وآدابها في الصف الثاني؛ كلّ منهما بواقع حصتين في الأسبوع إجبارياً؛ وهناك دروس عربية إختيارية في السنوات التالية مثل النصوص الأدبية التراثية ولغة الإعلام والحداثة والبلاغة، وخلال السنوات الأكاديمية التي تلي السنة التمهيديّة لا بد من إلقاء الدروس الشرعية؛ كدروس علوم الحديث والتفسير والفقه، باللغة العربية بنسبة لا تقل عن 30%².

واختار الأساتذة في مراكز الاختصاص كتاب البلاغة الواضحة ككتاب مُعتمَد مادة البلاغة بالمعهد وسيرد لاحقاً تحليلٌ وتقويمٌ كاملان للكتاب ومحتوياته وكفايته في فهم القرآن الكريم ضمن أبواب هذا البحث. بالإضافة إلى البلاغة الواضحة هناك كتب مساعدة يستفاد منها، وذلك لإثراء المادة وتقوية قدرات المدرس و الطالب في هذا الفن. ومن كتب البلاغة المساعدة ضمن البرنامج الدراسي لمادة البلاغة في السنة التحضيرية بالمعهد هي: كتاب شرح وتلخيص القزويني (1203-1283)، مفتاح العلوم للسكاكي (1160-1229)، مختصر المعاني للتفتزاني (1322-1390)،

¹ رئاسة الشؤون الدينية التركية، برنامج الاختصاص التعليمي، أنقرة، 2017م ص 16.

² عبد القادر محمد علي، كليات الإهلّيات التركية تجربة واعدة لإحياء تعليم العربية ضمن منشورات المؤتمر الدولي للغة العربية، اسطنبول 2014م، ص 28.

أسرار البلاغة للجرجاني (1078/471)، المعين في البلاغة قدري مايو، كتاب متن العلاقة لمحمود أنطاكي، كتاب البلاغة لخلوصي كليج، وكتاب المعاني لإسماعيل درموش. هذه الكتب يستفيد منها الأستاذ والطالب في فهم البلاغة. لأن البلاغة تساعد على معرفة معاني القرآن، وأسرار التعبير فيه، والوجوه المحتملة لجملة وتراكيبه. وإضافة إلى هذا إن البلاغة التي لها إسهام في معرفة القرآن وفهم إعجازها، من ناحية قوة السبك واستحسان الوصف، وإبداع التركيب، وبراعة الإيجاز، وما جاء فيه من سهولة في التركيب، وجزالة في الألفاظ، وعذوبة في الكلام، إلى غير ذلك من الأساليب المستحسنة التي عجز العرب على الإتيان بمثلاها، أو مناهضتها، فحارت عقولهم أمام فصاحتها وبلاغته، وأقروا بالإسلام ديناً وبالله رباً، كما أنّ البلاغة تنمي القدرة على تمييز الكلام الحسن من الرديء، وتساعد المتكلم على صياغة كلامه وفقاً للمناسبة، وتعين القارئ على إدراك جمال أو قبح ما يقرأ، وتعطي الناقد آلات النقد وأحكامه، وإدراك الجمل المقروءة وفهمها، وتحقق القدرة على إنتقاد النصوص الأدبية بطريقة صحيحة وخالية من الأخطاء³.

ومن هنا نفهم أهمية البلاغة في إرتباطها بفهم المعاني وتفسير الأساليب اللغوية بما فيها القرآن الكريم، وقد وضعت البلاغة لخدمة القرآن الكريم وفهمه بحيث لا يكون فيه التحريف المعنوي، ولهذا سنفرد مساحة في بداية الأمر لدراسة البلاغة والقرآن الكريم لإيضاح هذه المعاني وإبراز هذه القيم. ينال هذا العلم الشرف الأعلى لكون مادته القرآن الكريم، فما نالت العربية هذا الشرف إلا بشرف مادتها وهو القرآن الذي جاء بهذا اللسان فارتقت العربية وعلت، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «خيركم من تعلم القرآن وعلمه»⁴. فلا يمكن أن يوصل إلى فهم دقائقه ومعانيه وفقه لغته والعلم بها، ووضبط قواعده والوقوف على علوم معانيها وبيئاتها وبديعها، ومعرفة مفاتيح التنزيل إلا باللغة العربية وبلاغتها. فاللغة العربية هي من العلوم الالوية وجوهرها البلاغة. فمن هذه الناحية يعتبر القرآن الكريم ذروة سنام الفصاحة، فمن عرف إعجازها ومسائله ودقائقه وقواعده فما دونه من الفصاحة؛ كان أعلم به، فمن أراد تعلم الوحي فعليه تعلم العربية. وفي هذا قال ابن كثير: «لغة العرب أفصح اللغات وأبينها وأوسعها وأكثرها تأدية للمعاني التي تقوم بالنفوس، فلهذا أنزل الله عز وجل أشرف الكتب بأشرف اللغات على أشرف الرسل صلى الله عليه وسلم بسفارة أشرف الملائكة، وكان ذلك بأشرف بقاع الأرض وبدأ نزوله في أشرف شهور السنة؛ فأكمل من كل الوجوه»⁵.

وهكذا إرتقت العربية وعلت بالقرآن الكريم ثم نالها بركة من كلام الله، وسنعرض نموذجاً لآية أظهر الله فيها الإبداع اللغوي والبلاغي والاعجاز في كل معانيه، فقد قال الله عزوجل: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص29/38]. تشير الآية الكريمة إلى أن القرآن كتاب عظيم وإستفدنا ذلك من تنكير كلمة "كِتَابٌ" وعظمتها في قيمته وبركته وأحكامه. وأنه كتاب منزل من عند الله عز وجل ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ﴾ وهو منزل على محمد صلى الله عليه وسلم الرسول الخاتم، أما وصف مُبَارَكٌ "فيدل على أن من عمل به وإشتغل بعلومه ومادته تدركه تلك البركة، ومن بركته على لغة العرب أنه حفظها من الإنقراض إلى قيام الساعة ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر9/15]، وتلمح هذه الآية أيضاً إلى أن الغرض من إنزال القرآن هو التدبر والتفكير والعمل به، وليس فقط التلذذ والبكاء ولن يتم الوصول لذلك إلا بتعلم اللغة والبيان وعلم المعاني. وقد نص الزمخشري على أنّ التفسير هو من أعظم العلوم وأنه لا يمكن تعاطيه والوصول إلى

³ علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ت: محمد العليم، ط2، دار المعرفة، بيروت، 1980، ص14؛ ابن أبي الحديد، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ت: محمد أبو الفضل، ط2، طبعة الحلبي، مصر، ج 2، ص 63 – 65.

⁴ العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد بن صالح، دار الارشاد، الرياض، ج4، ص739.

⁵ ابن كثير إسماعيل ابن عمر القرشي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي السلامة، دار طيبة، جدة، 1999، ص235.

لطائفه إلا من خلال علمين هما: علم البيان، وعلم المعاني فهو أول من سَمَّى البلاغة بالبيان و المعاني⁶. وورد في عنوان مقدمة كتاب البلاغة الواضحة إعتناء الكتاب بالفصاحة والبلاغة والأسلوب مخالفاً في ذلك منهج البلاغيين في المقدمة حيث يكتفون بالفصاحة والبلاغة فقط، ويبدو أن مؤلّفَي الكتاب أرادوا من خلال شرحهما للمصطلحات البلاغية الإشارة إلى أن من برع في الفصاحة والبلاغة سينتج عن ذلك أسلوب رائع يمكن أن يصنف بحسب تخصص الكاتب إلى أبواب متفرقة⁷. وبما أن الهدف من علم البلاغة التعرف إلى النص العربي والتعرف على دلالاته وتصويراته وظلاله البلاغية عند العرب، فلما نزل القرآن أقبلوا عليه ليتعرفوا على مظاهر هذا الإعجاز فكانت البلاغة هي مفتاح النص العربي من حيث تذوقه واستنطاقه واستنباط الدلالات اللغوية منه سواء في تشبيهاته واستعاراته وكنياته أو في تأكيداته أو في قسمه وتعجبه. فالبلاغة إذن هي الكشّاف الذي يُسلط على النص العربي فتجعل الباحث يلتقط الدرر والروائع منه لذلك لا يستغني عنها المفسر ولا الناظر في النص الشعري أو النثري. وبما تقدم نستخلص أهمية البلاغة في فهم القرآن الكريم، ونذكر ترابط البلاغة مع النحو والنقد وغيرهما من الفنون والعلوم التي يراها العلماء أساسيات الفهم الصحيح للقرآن الكريم وتفسيره. ومن خلال ما تقدم يمكن تقويم محتوى كتاب البلاغة على الطلاب فالكتاب المقرر لطلاب الصف التحضيري بالمعهد العالي التخصصي الديني خاصكي في درس البلاغة هو كتاب البلاغة الواضحة تأليف الاستاذين علي الجارم، ومصطفى أمين.

وهو كتاب مختصر ويسير ومبسط وجمع بين التعقيد الموجز والشرح التطبيقي للبلاغة وأبوابها، وتم إختيار كتاب البلاغة الواضحة لأن هذا الكتاب يخاطب المستوى العلمي لطلاب المراكز الذين تخرجوا من كليات الإلهيات ونالوا في السنة التمهيديّة قسطاً من علوم اللغة، وبالتالي يكون طالب معاهد الاختصاص الديني نال جانباً قليلاً من البلاغة في كلية الإلهيات ويُضار إلى إكمال ما فاته من علوم البلاغة في هذه المعاهد بحسب المستوى العلمي الذي جاء به من الجامعة، ليعوّض ما تساقط عنه بعد التخرج، أو بسبب إبتعاده عن الدروس خلال سنوات العمل في الديانة⁸.

فمحتوى الكتاب يأخذنا إلى معرفة أحوال ومستويات الدارسين ومن هنا نلاحظ أنّ هناك اختلافاً في مستويات الذين يدرسون في هذه المعاهد ما بين التمكين والضعف وفقاً لدرجة الاهتمام بعلم البلاغة وقدرة الدارس على الاستيعاب والفهم والرغبة حيث تتكامل كل هذه المعاني لتقيس قدرات الدارسين الفردية، وهذا الكتاب الذي نحن بصدد بسط القواعد وسهّلها ويسرّها ليكون كتاباً تعليمياً مفيداً ومؤدياً لأهدافه المتمثلة في تقوية قدرات الطالب ليتمكن من فهم القرآن الكريم وعلومه وإستنباط الأحكام التي تساعده لأداء وظيفته في مجال الوعظ والإفتاء والإرشاد الديني في أن أهم معايير الأداء في الوعظ والإرشاد هي ضرورة فهم الآيات القرآنية، وإدراك معانيها لنقلها إلى المستمعين.

ونلاحظ أن كتاب البلاغة الواضحة ينجح إلى تعليم الدارسين الأدب وتذوق الشعر وضروره، ويهتم بهذا الجانب لإعتقاد المؤلفين أن الأدب هو الطريق إلى الفصاحة والبيان وهو ميدان المعاني والبديع، وهو المجال الفسيح للتطبيق البلاغي والإستشهاد.

وفي هذا قال المؤلفان: «فهذا كتابٌ وضعناه في البلاغة، وإبتهنا فيه كثيراً إلى الأدب، رجاءً أن يجتلي الطلاب فيه محاسن العربية ويلمّحوا ما في أساليبها من جلال وجمال، ويدرسوا من أفانين القول وضرور التعبير، ما يهبّ لهم نعمة الذوق

⁶ الجرجاني، أبوبكر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الاعجاز، ت: محمود شاكر، ط2، مطبعة المدني، مصر، 1984م، ص.9

⁸ علي الجارم، مصطفى أمين، البلاغة الواضحة، ت: محمد صالح موسى، ط3، دار العلم، بيروت، ص.15

⁷ محمد أحمد ضوينا، تجربة الديانة التركية في تعليم اللغة العربية للناطقين، مؤتمر اللغة العربية للناطقين بغيرها، دبي، 2015م، صفحة المجلس الدولي، ص.

السليم، ويُرى فيهم ملكة النقد الصحيح»⁹. وهذا يوضح أسباب قلة التطبيق القرآني في كتاب البلاغة الواضحة مع أن القرآن الكريم هو الميدان الأفضل للتطبيق والاستشهاد؛ وذلك لأنه مصدر الفصاحة والبيان والإيضاح اللغوي وملهم التراكيب والقوالب اللغوية لأن الغرض من إنزال القرآن الكريم هو التدبير والتفكير والعمل به وليس التلذذ والبكاء، ولن يتم الوصول إلى ذلك إلا بتعلم اللغة والبيان وعلم المعاني حتى يتسنى فهم القرآن الكريم، والله عز وجل بيّن أن كتابه ميسر فقال: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ [القمر 22/54]. وقد كتب في فهم بلاغة القرآن كتب كثيرة منها كتاب أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز لشيخ البلاغيين عبد القاهر، وهناك مؤلفات أخرى إتبع ذات المنهج مثل كتاب البديع لابن المعتز¹⁰. ومن الكتب التي إهتمت ببلاغة القرآن الكريم كذلك كتاب البيان والتبيين للحافظ، وكتاب "تأويل مشكل القرآن" لابن قتيبة وكتاب نقد الشعر لقدماء ابن جعفر، والنكت في إعجاز القرآن الكريم للرماني، وكتاب صاحب الصناعتين لأبي هلال العسكري، وإعجاز القرآن للباقلاني وصناعة الشعر ونقده لابن رشيق القيرواني، وسر الفصاحة للخفاجي، والكشاف للزمخشري وكتاب نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز للفخر الرازي (1149-1210)¹¹. ومن الكتب المهمة التي تناولت البلاغة القرآنية في المشته من الآيات كتاب البلاغة القرآنية في الآيات المتشابهة، من خلال كتاب «ملاك التأويل» لابن الزبير الغرناطي رحمه الله وكتاب درة التنزيل للإسكافي والبرهان في متشابه القرآن للكرماني وكشف المعاني لابن جماعة وغيرها.

ويعد هذا الإيضاح يمكننا أن نبين ما أخذ على كتاب البلاغة الواضحة ومن ذلك نأخذ على كتاب البلاغة الواضحة تركيزه في الشواهد البلاغية على الشعر الجاهلي، وقلة الشواهد القرآنية على الرغم من أن علم البلاغة نشأ في أحضان القرآن الكريم، والبلاغة من حيث الضبط والتفصيل والتأصيل لم تظهر إلا بعد نزول القرآن عند احتياج الناس إلى فهم القرآن، فبالتالي خيف من ألا يفهم القرآن بشكل صحيح، ولهذا نجد العرب قبل الإسلام فتدرجت لغتهم في النضج وبلغت ذروتها إبان النزول عند بعثة المصطفى صلى الله عليه وسلم والقرآن نزل بلغة قریش السائدة في ذلك الوقت، ولما نزل القرآن بلغتهم أعجزهم وإندهشوا به، ولم تكن قبل القرآن علوم ولا قواعد ولاضوابط وإنما كان هناك حس ذوقي سماعي يهتز له العربي عند السماع. وازدادة إلى ذلك أن كتاب البلاغة الواضحة فضلا عن الاحتواء على دقائق علم البلاغة فإنه لم يحتوي حتى على أهم مسائل علم البلاغة مثل أحوال المسند والمسند إليه التي تذكر في ضمن مسائل علم البلاغة الأساسية.

وقال بعض العلماء تأييداً لحرصنا على الاستشهاد القرآني: إن القرآن قد طرح مضامين جديدة تمس كل جوانب الحياة إلى جانب الشكل التعبيري الذي خالف ما كان معروفاً عند العرب ولم يكن القرآن مجرد رؤية أو قراءة جديدة للعالمين فحسب، وإنما كان أيضاً ثقافة (معرفة) جديدة أفرزت قطيعة مع الجاهلية على مستوى المعرفة وقطيعة على مستوى التعبير¹².

وقد يبدو من الوهلة الأولى أن هناك تناقضاً بين كون القرآن قد أتى بشكل تعبيري جديد أعجز العرب وبين إتخاذ الشعر الجاهلي أساساً في فهم نصوص القرآن الكريم، ولكن المتأمل يدرك أن القرآن نزل بلغة العرب، واتباع نظاماً أسلوبياً متفرداً لم يألفوه وهذا هو سر الإعجاز. فعلم من هذا كله أن القرآن نظم جديد للسان العرب آنذاك، ويتضمن نظرة جديدة للكون والمجتمع والإنسان. فبعد هذه المعلومات التمهدية يمكن أن نبين موضوع البحث على الشكل التالي:

⁹ هلال، محمد غنيمي هلال، نقد العربي الحديث، ط2، دار العلوم للنشر، الأردن، 1986، ص125.

¹⁰ محمد الطاهر ابن عاشور، موجز البلاغة، ت: محمد المصطفى، ط2، دار البيان، جدة، 1993، ص6؛ أبو العباس، أشاعر والأديب عبد الله بن المعتز، مقدمة كتاب البديع، ت: مازن المبارك، دار الكتب، بيروت، 1988م، ص133.

¹¹ ألبختاوي، عماد الدين محمد محمود، مناهج البحث البلاغي عند العرب، دار الكتب، بيروت، 1987، ص123.

¹² ألبختاوي، مناهج البحث البلاغي عند العرب، ص123.

اولاً منهج البحث :

تمّ في هذا البحث مناقشة كتاب يُدرّس كمنهاج في مركز الاختصاص الدّيني العالي-خاصكي؛ إن كان يُقدّم مساهمة كافية في فهم القرآن الكريم من منظور البلاغة، ومدى فاعلية هذا الكتاب في فهم القرآن الكريم من قِبَل طلاب المركز، وهو بحث كمي يتمّ من خلاله النظر في معايير فعالية الكتاب، مستخدماً وسائل تقنية لجميع البيانات كالملاحظة والإستبيان. اعتمد هذا البحث على نموذج الإستبيان كأساس لوصف الفهم والموقف والفكر والمعتقدات لأفراد مجموعة الطلاب المقاس عليها حول موضوع معين. السبب الرئيسي في إختيار هذا النموذج هو إختبار عينة من الطلاب في مركز الاختصاص الدّيني العالي- خاصكي التي يمكن أن تعكس آراءهم حول مستوى فاعلية كتاب «البلاغة الواضحة» في فهم الخصائص البلاغية للقرآن الكريم، والوصول إلى نتائج متقاربة.

تم جمع البيانات في الدراسة من خلال «استمارة المقابلة»، التي تتكوّن من أسئلة الإستبيان والتي وضعت بناء على آراء المتخصصين. وقد تم توجيه الأسئلة لتحديد آراء طلاب مركز الاختصاص الدّيني العالي- خاصكي بما يتعلق بفاعلية كتاب «البلاغة الواضحة»، في فهم الخصائص البلاغية للقرآن الكريم. بناءً على تقنية الأسئلة الحرة. وفي نموذج الإستبيان الذي يتكوّن من أسئلة شبه منظمة، طُلب من الطلاب التعبير عن أفكارهم كتابياً، حتى يتمكنوا من تقديم إجابات موضوعية وأكثر راحة، دون التأثير بالمشرف على المقابلة. في سياق إعداد الأسئلة التي طوّرها الباحث، أوّلاً تمت مراجعة الأدبيات، وتماشياً مع مشكلة البحث تم تحديد المعلومات التي يجب أن تُعطى الأولوية من قبل الطلاب بعد ذلك، ومن أجل ضمان صحة وموثوقية مسودة نموذج الاستبيان التي أُعدت، أُشيرَ ثلاثة من أعضاء الهيئة التدريسية من ذوي الخبرة في أساليب البحث العلمي، والمشاركين في برامج الدراسات العليا، وفي إطار المقترحات المقدمة تم إجراء التصويبات اللازمة، ووضع اللمسات الأخيرة على الأسئلة لتكون ملاءمة لغرض البحث، وتحديد ما هو المقصودُ تعلمه بوضوح. ليتم تسليم نموذج الإستبيان للمشاركين مباشرةً.

مصادر البحث الشامل، والثانية هي إستمارة الإستبيان المستخدمة في بحثنا.

ثانياً تحليل إستبانات البحث ونتائجه :

المدخل:

إليفاً متطلبات دراسة البلاغة في برنامج اللغة العربية بالمعهد العالي التخصصي الديني خاصكي وكفايتها لفهم القرآن الكريم وتفسيره قام الباحث بإجراء إستبانه علمية محكمة، ومن أهم أهداف الاستبانه المفتوحة الحرة الوصول إلى النتائج التالية:

- 1- معرفة إهتمام طلاب خاصكي بالبلاغة.
- 2- قياس كفاية الطلاب في فهم القرآن الكريم وتفسيره من خلال المنهج التطبيقي لدروس البلاغة.
- 3- مدى قدرة كتاب البلاغة الواضحة على تفهيم القرآن في هذا النوع من المعاهد.

تحليل الاستبانه:

تم تقسيم الإستبانه على عدد من الطلاب الأتراك بالمعهد العالي التخصصي خاصكي كمنهج للإجابة عن أسئلة التي وجهت إليهم بأمانة ونزاهة علمية إستغرقت مدة الإجابة عن أسئلة الإستبانه وقتاً مناسباً وكان الطلاب يفهمون ما وجه إليهم من الأسئلة لأنهم كانوا علي علم بالعربية وإحتوت الإستبانه على 9 سؤالاً على النحو التالي:

- 1- هل تعتبر مادة البلاغة مهمة في تعليم طلاب المعاهد الدينية التخصصية العلوم العربية؟
- 2- هل يعتبر كتاب البلاغة الواضحة مناسباً لتعليم البلاغة في المعاهد؟

- 3- هل إهتمام كتاب البلاغة بالشواهد الشعرية ضروري لإفهام الطلاب
- 4- هل كتاب البلاغة كاف لتمكين الطلاب الأتراك من فهم القرآن الكريم؟:
- 5- هل يحتاج طلاب المعاهد الى كتاب بديل للبلاغة الواضحة؟:
- 6- هل الكتاب يقوّي قدرة الطالب على كشف الصور البلاغية في القرآن الكريم؟:
- 7- هل كتاب البلاغة يساعد الطالب على فهم معاني تفسير القرآن الكريم؟:
- 8- هل كتاب البلاغة يساعد الطالب على فهم الأسلوب البلاغي للقرآن؟:
- 9- هل علم البلاغة يجعل الطالب يتعرف إلى مواقع الإعجاز في القرآن الكريم؟:

وفي تحليلنا لأسئلة الإستبيان بحسب ترتيب وأغراض الأسئلة نقول : أن الغرض من السؤال الأول هو بيان أهمية المادة نفسها ضمن دروس اللغة العربية وجدواها في الدرس اللغوي للدارسين، إلى جانب مواد اللغة العربية الأخرى كالنحو والصرف والمتون العربية والأدب وغيرها ، ولهذا جاءت الإجابة عن هذا السؤال واضحة وحاسمة وقوية حيث ذهب 99% من المستطلعين إلى الإعتراف بأهمية مادة البلاغة في دروس المعهد العالي التخصصي الديني خاصكي، وهذا يعني إدراك الطلاب خصوصية البلاغة ودورها في تمكين طلاب العلوم الشرعية وتقوية قدراتهم اللغوية والذهنية والفكرية .

الأمر الذي جعل السؤال الثاني يبيّن تمكن الباحث من الوقوف على أهمية الكتاب المختار لتعليم البلاغة في المعهد، وهو كتاب البلاغة الواضحة تأليف الأستاذ على الجارم والأستاذ مصطفى أمين. ومعلوم أن الكتاب هو أساس المنهج التعليمي ومفتاح نجاح المادة العلمية والطريق المختصر لوسائل التدريس ، وعلى هذا الأساس ذهب أكثر من 70% من عينة الإستبانة إلى أن الكتاب مناسب لمستوى الدارسين بينما يرى 30% منهم عدم مناسبة الكتاب لتحقيق أهداف البلاغة لمستوى طلاب المعاهد الذين يهتمون بتفسير القرآن الكريم وفهم معانيه كغرض من تعلم اللغة العربية ، وهذه النتيجة منطقية لإعتبار سهولة الكتاب وتيسيره للدروس ووضوح المحتوى ، فالتقييم هنا من ناحية السهولة والعسر .

وبناءً على الغرض من السؤال الثالث تحقق لنا معرفة مدى إهتمام الطلاب بالشعر العربي وتدوقهم الأدب العربي وقياس قدرة الطلاب على تحليل الشعر في قوالب بلاغية. ولربما هم يحفظون الأشعار لأغراض الإمتحان أو للدوق الشعري، وتبين من خلال الإجابات أنّ الشعر ضروري في دروس البلاغة لتمكين الذوق الأدبي لدى الطلاب ولكن بالمقابل يرى كثير من الطلاب أن تكتيز الشعر رغم أهميته على حساب الاستشهاد بالقرآن الكريم ربما يؤخر استيعاب الطلاب وقدرتهم على فهم الآيات القرآنية و تفسيرها ، وعلى هذا يرى 40% من الطلاب أن الشعر ضروري جداً في الإستشهاد لإرتباط الأدب العربي بالبلاغة ، وذهب 30% من المستطلعين إلى أن الشعر ضروري ولكن بصورة نسبية وبدون كثرة مخلة ، أما 30% منهم يعتقد أن الإستشهاد بالشعر كان مبالغاً فيه على حساب الإستشهاد بالقرآن الكريم .

ومعلوم لدى علماء المناهج أن الكتاب من أهم مقومات المنهج العلمي لتدريس أي مادة علمية في أي مجال هو الكتاب وعلى هذا يعتبر المدخل لأي دراسة علمية هو الكتاب الذي يتم الإعتماد عليه كلياً في الدرس إلى جانب مقومات المناهج الأخرى كطريقة التدريس وبيئة الصف وأساليب التدريس وغيرها من متطلبات وضع المنهج التعليمي التي تضمن نجاح سير العملية التعليمية ، ومن هنا جاء السؤال الرابع لمعرفة رأي الطلاب في كتاب البلاغة المقرر في المعهد العالي التخصصي الديني خاصكي وهو كتاب البلاغة الواضحة من ناحية قدرة هذا الكتاب على الإفهام، وتفسير كلام الله عز وجل البليغ والمعجز في معانيه وألفاظه.

وكانت نتيجة الإستبانة لهذا السؤال على النحو التالي: يرى 60% من الطلاب أن كتاب البلاغة الواضحة غير كاف لتمكين الطلاب من تفسير وفهم القرآن الكريم بينما 40% يظن أنها كافية للإفهام ، وهذا يشير إلى أن كتاب

البلاغة الواضحة وبتركيزه على جوانب أدبية بعيداً عن القرآن الكريم جعل الدارسين غير قادرين على فهم القرآن الكريم بالدقة المطلوبة.

المقصود من السؤال الخامس هو التركيز على أهم الجوانب التي ترتبط بمحاجات طلاب المعاهد الدينية وهم العاملون في مجال الوعظ والإرشاد الأمر الذي يتطلب تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة وهي فهم القرآن الكريم وتفسيره بالنظر الى مجال عملهم وميادهم التطبيقي ، ونتج عن هذا السؤال وضوح الرؤية والإتجاهات في حقيقة قدرة الطلاب على الفهم والإفهام، فأشار إلي أن 1% فقط من الطلاب أن هذا الكتاب قادر على كشف الصور البلاغية في القرآن الكريم ، أما 99% من الطلاب قالوا قدرتنا بطيئة جداً على كشف الصور البلاغية في القرآن الكريم من خلال كتاب البلاغة المقرر، وهذا كما هو واضح أنه بسبب قلة الشواهد القرآنية في كتاب البلاغة الواضحة وتركيزه على الجانب الأدبي.

أما السؤال السادس قد لا يختلف عن سابقه في الهدف والغرض ولكنه يقتصر على المعنى والمرادف، وهذا أسهل من كشف الصور البلاغية؛ لأن البلاغة - كما هو معلوم - تشمل مضامين كثيرة منها: الأسلوب، والمعنى اللفظي والمعنوي، والبديع والبيان، والفصاحة وغيرها من ضروب البلاغة، ولكن معظم البلاغيين يهتمون بجانب اللفظ والمعنى، وقد ألف الشيخ عبد القاهر الجرجاني كتاباً كاملاً يعنى باللفظ والمعنى وهذا دليل أثرهما على تفسير القرآن وفهم معانيه¹³.

كما جاء السؤال السابع لإتاحة الفرصة للطلاب لإقتراح كتب بديلة تلي طموحاتهم وشغفهم المتواصل لفهم كلام الله تعالى ، علماً بأن هناك كتباً كثيرة تهتم بهذا المجال وأشار اليها الباحث في الفصول الأولى من البحث ، وحصوله هذا الجانب من الإستبانة كان متوقفاً حيث ذهب أغلب الطلاب إلى حاجتهم إلى كتاب بديل وذلك بنسبة 88% بل وطالبوا بذلك عاجلاً غير آجل لحاجتهم إلى هذا النوع من الكتب التي ترتبط بكتاب الله، أما 12% من الذين قالوا لا حاجة لكتاب بديل، فهذا يدل علي أنهم من محبي الشعر الجاهلي ورواد المدرسة الشعرية القديمة لما فيه من جمال اللفظ وروعة النظم.

وفي السؤال الثامن يراد التعرف إلى قدرة الطالب على شرح المفردة الواحدة وبيان ما فيها من معنى وفكرة، وهذا طريق مختصر لمعرفة مدى إستفادة الطلاب من كتاب البلاغة ، وجاءت نتيجة هذا الإحتمال غير متوقعة؛ حيث ذهب 67% من الطلاب إلى أنه يمكن فهم معاني تفسير القرآن الكريم بسهولة ويسر، أعتقد أنهم إعتدوا على إمكانية الطالب في فهم مرادف الكلمات دون تعمق في المعنى الذي يفرضي إلى بيان المقصود من اللفظ وخفايا المحتوى اللفظي وهو المقصود بنظرية المعنى .

فيما أشار 33% من الطلاب إلى صعوبة فهم المعنى من خلال دراستهم لكتاب البلاغة ونحن نميل إلى هذا الرأي لأن الشعر الجاهلي تختلف أحياناً عن مقاصد الألفاظ في القرآن الكريم وقد يلتبس الفهم أحياناً من ناحية إختلاف المقصد من اللفظة أو تعدد المعاني وهنا يأتي دور علم البلاغة لتحديد المعنى الذي يناسب النص والمضمون.

وفي السؤال الأخير وبما أن الأسلوب خاصية توجد في النص اللغوي أياً كان نوعه تحتاج إلى مهارات بلاغية معينة في التعبير اللغوي وهذا أكثر ما يميز أسلوب القرآن وهو طريقته التي إنفرد بها في تأليف كلامه وإختيار ألفاظه من¹⁴ القرآن الكريم عن الشعر والأدب حيث نجد الأسلوب البلاغي في القرآن يختلف في شكله ومضمونه فهو إبداع كامن داخل الآيات أو الأشعار أو النثر وغيره من ضروب اللغة فهو يعطي النص جمالاً وهو تأكيد على أن القرآن الكريم فيه ميزة خاصة تجذب

¹³. وليد محمد مراد، نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني، دار الفكر، القاهرة، 1989م، ص 33.

¹⁴. الألاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب البيان والتبيين، ت: عتيبة الغامري، ط2، مطبعة الخانجي، القاهرة، 1985م، ص 29.

الزرقاني، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن ط3، مطبعة عيسى ، القاهرة، ج 2 ، ص، 303.

إليه النفوس وإلا لما تجرأ كفار قريش على وصفه بالسحر، ولهذا حرص الباحث على إيراد هذا السؤال ضمن موضوعات الاستبانة للوقوف على قدرة الطلاب لاكتشاف الأسلوب القرآني ضمن معطيات منهج الدراسة ، وكانت محصلة أجوبة الطلاب هي أن كتاب البلاغة يساعد الطالب على فهم الأسلوب البلاغي للقرآن الكريم بصورة تلقائية وهذا مذهب 60% من الطلاب الذين يستسهلون الأسلوب ويظنون أنّ هذا ممكن، ونسبة 40% كانت لِمَن يرون صعوبة في فهم أسلوب القرآن الكريم وهذا يعني أن بعض الطلاب لا يقدرّون على فهم أساليب القرآن إلا بمعاون ، وبهذا يعتبر الإعجاز وهو الكلام الذي يؤدي المعنى بطريقة هو أبلغ مما عداه من الطرق¹⁵ أهم ميزات القرآن الكريم فقد أيده النبي محمد بمعجزة خالدة إلى يوم القيامة ألا وهي القرآن الكريم الذي تحدّى الله به كفّار قريش وغيرهم أنّ يأتوا بسورةٍ واحدةٍ مثل سور القرآن، وهذا من إعجاز القرآن الكريم ، ومن أنواعه الإعجاز البلاغي كما يُعرف أيضًا بالإعجاز البيانيّ، وهذا النوع من أهم أنواع الإعجاز فالعرب أهل البلاغة والفصاحة والأدب، فكانت لهم الأسواق للتباري في الفصاحة والبيان والشعر، ومع كلّ بلاغتهم عجزوا عن الإتيان بمثل سورةٍ من سور القرآن أو آيةٍ من آياته، كما أنّ التركيبات اللغوية واللّفظيّة في القرآن تختلف عمّا سواه¹⁶.

وبناءً على هذا طرح الباحث سؤالاً مهماً على طلاب المعهد العالي التخصصي الديني خاصكي يتعلق بقدرتهم على الوقوف على مواضع الإعجاز في القرآن الكريم وفقاً للمعطيات المتوفرة لديهم في درس البلاغة من كتب ومنهج 80% من الطلاب يرون أنّهم قادرون على التعرف على مواضع الإعجاز في القرآن الكريم، وهذا دليل على ثقافتهم الواسعة كما أنه دليل على فائق عنايتهم بالقرآن الكريم وإهتمامهم بالدراسات القرآنية ، أما الـ 20% ممّن رأوا صعوبة في الإكتشاف مواقع الإعجاز في القرآن الكريم، فلربّما ظنوا المقصود هو التعمق في الإعجاز البلاغي الذي ربما يكون صعباً لكن مواضع الإعجاز العامة واضحة وظاهرة لطلاب العلم وخاصة طلاب الدراسات الاسلامية واللغة العربية .

ثالثاً الإحصاء البياني للإستبانة: عدد الطلاب الذين أجابوا عن أسئلة الإستبانة وطروحاتها 40 طالباً.

السؤال	موافق	موافق جداً	غير موافق
1 مادة البلاغة عموماً هل هي محبوبة مرغوبة لدى الطلاب ومقبولة ؟	-	40	-
2 تعتبر مادة البلاغة مهمة في تعليم طلاب المعاهد الدينية التخصصية	-	40	-
3 يعتبر كتاب البلاغة الواضحة مناسباً لتعليم البلاغة في المعاهد	14	2	24
4 إهتمام كتاب البلاغة بالشواهد الشعرية ضروري لإفهام للطلاب	10	8	22
5 كتاب البلاغة كاف لتمكين الطلاب من فهم القرآن الكريم	17	3	20
6 يحتاج طلاب المعاهد الى كتاب بديل للبلاغة الواضحة	20	3	17
7 ألكتاب يقوي قدرة الطالب على كشف الصور البلاغية في القرآن	8	6	26
8 كتاب البلاغة يساعد الطالب على فهم معاني تفسير القرآن الكريم	15	4	21
9 كتاب البلاغة يساعد الطالب على فهم الأسلوب البلاغي للقرآن	14	7	19
النتيجة	45%	34%	21%

النتائج والتوصيات:

- 1- إن لرئاسة الشؤون الدينية التركية معاهد لتعليم المفتين والواعظين اللغة العربية والعلوم الإسلامية وهي مراكز مهمة ولها دور مهم في إنشاء فهم صحيح للإسلام.
- 2- المعهد العالي التخصصي الديني المشهور بخاصكي هو من أكبر المعاهد التخصصية وأقدمها ويقوم بدور علمي وإرشادي مهم في المجتمع التركي ويرفد المجتمع بكفاءات علمية متميزة في مجال اللغة العربية والعلوم الشرعية ويختص بتأهيل المفتين والواعظين حتى يتمكنوا من القيام بدورهم في نشر القيم الإسلامية والإنسانية، ونوصي بترقية دور المعهد في خدمة المجتمع.
- 3- تهتم رئاسة الشؤون الديانة التركية بتعليم اللغة العربية بالمعاهد الدينية وذلك لأن اللغة العربية وسيلة مهمة لفهم القرآن الكريم وتفسيره وخاصة درس البلاغة لإرتباطه مباشرة بالتفسير البياني وإيضاح المعاني والتعرف إلى وجوه الإعجاز القرآني وغيره ، ولهذا نوصي بضرورة استمرار تدريس مادة البلاغة والعناية بأهمية المراجعة السنوية للمناهج.
- 4- بما أن خبراء رئاسة الشؤون الدينية قاموا بتخصيص كتاب البلاغة الواضحة ككتاب لتدريس مادة البلاغة بالمعهد وقمنا بإجراء تحليل وتقويم كامل للكتاب ومحتوياته وكفائته في فهم القرآن الكريم وتفسير معانيه لهذا نوصي باعتماد كتب ذات صلة بالقرآن الكريم تساعد في تقوية قدرات الطالب على فهم وتفسير القرآن بشكل جيد .
- 5- إعتد الباحث منهج تحليل منهج البلاغة مرتكزاً على مدى الاستفادة من كتاب البلاغة الواضحة في فهم وتفسير آيات القرآن الكريم وشرح القواعد والأساليب البلاغية وتحقيق الفهم والإفهام في التفسير القرآني ليستخلص أهمية البلاغة في فهم القرآن الكريم الأمر الذي يتطلب كتاباً يقرب الطالب إلى كتاب الله وفقاً لهذا الفهم .
- 6- ملاحظة الباحث على كتاب البلاغة الواضحة تركيزه في الشواهد البلاغية على الشعر الجاهلي وقلة الشواهد القرآنية على الرغم من أن علم البلاغة نشأ في أحضان القرآن الكريم والبلاغة من حيث الضبط والتقييد والتأصيل لم تظهر إلا بعد نزول القرآن، وهذا يجعلنا نوصي بكتاب شواهد من القرآن الكريم و كتاب يحتوي على مواضع علم البلاغة بشكل عام لأنه سبيل المثال لا يوجد في كتاب البلاغة الواضحة أحوال المسند والمُسند إليه مع أن أحوال المسند والمُسند إليه واحدة من المواضع الثمانية الرئيسية في علم البلاغة.
- 7- يرى الباحث أن ما ورد من إيضاحات في هذا الشأن من قبل الطلاب المستهدفين بالاستبانة لم يكن كافياً بالقدر الذي يجعلنا نطمئن إلى قدرة الطلاب بهذه المعاهد على إستنباط الظواهر البلاغية في آيات القرآن الكريم بسرعة أو مباشرة وهذا لا ينفي القدرة المطلقة عند الطلاب في فهم البلاغة القرآنية وإنما القياس نسبي ويتفاوت الطلاب فيما بينهم كلٌ حسب قدراته، لأنهم قد يستطيعون إلى ذلك سبيلاً لو درسوا البلاغة من كتب تعتمد على الآيات القرآنية في الإستشهاد وإهتماموا كذلك بجعل البلاغة وسيلة لفهم معاني القرآن من القيم الإنسانية والإسلامية.

ملحق رقم (1)

إستبيان لبحث بعنوان

تأثير كتاب «البلاغة الواضحة» على إدراكات طلاب المراكز الدينية التخصصية في فهم القرآن الكريم)

- مركز خاصكي أنموذجاً -

- الأخ الكريم / الأخت الكريمة :
- نرجو التكرم بالإجابة عن الأسئلة التالية من خلال دراستك لكتاب البلاغة الواضحة في السنة التحضيرية بالمعهد العالي التخصصي الديني خاصكي وذلك بوضع علامة صح أمام الإجابة المناسبة حسب وجهة نظرك :
- 1- هل تعتبر مادة البلاغة مهمة في تعليم طلاب المعاهد الدينية التخصصية : مهمة مهمة جداً غير مهمة
 - 2- هل يعتبر كتاب البلاغة الواضحة مناسباً لتعليم البلاغة في المعاهد : مناسب مناسب جداً غير مناسب
 - 3- هل إهتمام كتاب البلاغة بالشواهد الشعرية ضروري لإفهام الطلاب: ضروري ضروري جداً غير ضروري
 - 4- هل كتاب البلاغة كاف لتمكين الطلاب من فهم القرآن الكريم: كاف كاف جداً غير كاف
 - 5- هل يحتاج طلاب المعاهد إلى كتاب بديل للبلاغة الواضحة : يحتاج يحتاج عاجلاً لا يحتاج
 - 6- هل الكتاب يقوي قدرة الطالب على كشف الصور البلاغية في القرآن الكريم : بسرعة ببطء غير قادر
 - 7- هل كتاب البلاغة يساعد الطالب على فهم معاني تفسير القرآن الكريم: بسهولة بصعوبة لايساعده
 - 8- هل كتاب البلاغة يساعد الطالب على فهم الأسلوب البلاغي للقرآن: بتلقائية بصعوبة لايساعده
 - 9- هل علم البلاغة يجعل الطالب يتعرف على مواقع الإعجاز في القرآن الكريم: بسهولة بصعوبة لا يمكنه

المصادر والمراجع:

إبن كثير، إسماعيل ابن عمر القرشي. تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي السلامة. جدة: دار طيبة، 1999.

- إبن أبي الحديد، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله. شرح نهج البلاغة. تحقيق: محمد أبو الفضل. القاهرة: طبعة الحلبي، بدون تاريخ.
- إبن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري. تحقيق: محمد بن صالح. الرياض: دار الإرشاد، بدون تاريخ.
- أبو العباس، الشاعر والأديب عبد الله بن المعتز. مقدمة كتاب البديع. تحقيق: مازن المبارك. بيروت: دار الكتب، 1988.
- ألبختياوي، عماد الدين محمد محمود. مناهج البحث البلاغي عند العرب. بيروت: دار الكتب، 1987.
- أباحظ، عمر بن بحر. البيان والتبيين. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مطبعة الخانجي، 1998.
- أالجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز. تحقيق: أبو فهد محمود شاکر. جدة: دار المدني، بدون تاريخ.
- أالجرام، علي. جارميات بحوث ومقالات الشاعر والأديب اللغوي. تحقيق: محمد مهدي علام. القاهرة: دار الشروق، بدون تاريخ.
- أالجرام، علي؛ أمين، مصطفى. البلاغة الواضحة. تحقيق: محمد صالح موسى. بيروت: دار العلم، بدون تاريخ.
- رئاسة الشؤون الدينية التركية. كتاب برنامج الاختصاص التعليمي. أنقرة: diyanet.gov.tr، 2017.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن. ط3. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، بدون تاريخ.
- ألشريف الجرجاني، أبو الحسن علي من محمد بن علي السيد. كتاب التعريفات. بيروت: دار الفكر، 2005.
- علي بن أبي طالب. نهج البلاغة تحقيق: محمد العليم. ط2. بيروت: دار المعرفة، 1980.
- عبد القادر محمد علي. مقال كليات الإلهيات التركية تجرية واعدة لإحياء تعليم العربية. إسطنبول: منشورات المؤتمر الدولي للغة العربية، 2014.
- ألحكيل، عبد الدائم. أسرار الكون بين العلم والقرآن. الأردن: دار المعرفة، 1997.
- محمد الطاهر ابن عاشور. موجز البلاغة. تحقيق: محمد المصطفى. ط2. جدة: دار البيان، 1993.
- محمد أحمد ضوينا. بحث تجرية الديانة التركية في تعليم اللغة العربية للواعظين. دبي: مؤتمر اللغة العربية للناطقين بغيرها، صفحة المجلس الدولي، 2015.
- هلال، محمد غنيمي. نقد العربي الحديث. ط2. الأردن: دار العلوم، 1986.
- وليد محمد مراد: نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني. القاهرة: دار الفكر، 1989.

KAYNAKÇA

- Buhuytâvî, İmaduddin Muhammen Mahmûd. *Menâhîcu'l-Bahsi'l-Belâğî İnde'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1987.
- Câhız, Ömer b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Matbaatu'l-Hâncî, 1998.
- Curcânî, Abdulkâhîr. *Delâilu'l-Îcâz*. nşr. Fehd Mahmûd Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Cârim, Alî. *Cârimiyâtu Buhûs ve Makâlâtu's-Şâir ve'l-Edîbi'l-Luğavî*. nşr. Muhammed Mehdi 'Allâm. Kahire: Dâru's-Şurûk, ts.
- Cârim, Alî ve Emîn, Mustafa. *Kitâbu'l-Belâgatu'l-Vâdiha*. nşr. Muhammed Sâlih Mûsâ. Üçüncü Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlim, ts.
- Davveynâ, Muhammed Ahmed. *Tecrubetu Şuûni Riâseti'd-Diyâniyyeti't-Türkiyye fi Ta'lîmi'l-Luğati'l-'Arabîyye li'l-Vâizîn*. Dubay: el-Meclisu'd-Devlî, 2015.
- Ebü'l-Abbas, eş-Şâir ve'l-Edîb Abdullah b. el-Mu'tez. *Mukaddimetu Kitâbi'l-Bedî'*. nşr. Mâzin el-Mubârek. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1988.
- Hilâl, Muhammed Güneymî. *Nakdu'l-'Arabîyyi'l-Hadîs*. İkinci Baskı. Urdun: Dâru'l-'Ulûm, 1986.
- İbn Hacer el-'Askîlânî, Şihâbuddin Ebü'l-Fadl Ahmed b. Alî. *Fethu'l-Bârî Şarhu Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Sâlih. Riyâd: Dâru'l-irşâd, ts.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer el-Kureşî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. nşr. Sâmi's-Selâme. Cidde: Dâru Tîybe, 1999.

İbn Ebî'l-Hadîd, İzzüddin Abdulhamîd b. Hibetullah. *Şerhu Nehcü'l-Belâga*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl. Kahire: Tab'atu'l-Halebî, ts.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Mûcezu'l-Belâga*. nşr. Muhammed el-Mustafa. İkinci Baskı. Cidde: Dâru'l-Beyân, 1993.

Kuhayl, Abdudâim. *Kitâbu Esrâri'l-Kavni Beyne'l-'İlmi ve'l-Kur'ân*. Urdun: Dâru'l- Ma'rife, 1997.

Murâd, Velîd Muhammed. *Nazariyetu'n-Nazm İnde Abdulkâhir el-Cürcânî*. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1989.

Riâsetu's-Şuûni'd-Diynîyye. *Kitâbu Bernâmecu'l-İhtisâs et-T'alimî*. Ankara: Diyanet Gov.tr, 2017.

Şerîf el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid. *Kitâbu't-Tarîfât*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.

Zurkânî, Muhammed 'Abdulazîm. *Menâhîlu'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Üçüncü Baskı. Kahire: Matbaatu İsâ, ts.

KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN MESLEKİ DOYUM DÜZEYLERİ
Professional Satisfaction Levels of Qur'an Course Teachers*

Sümeyye KOÇ

Okutman, Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Lecturer, Near East University, Faculty of Theology

Lefkoşa, KKTC

sumeyye.koc@neu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3629-1340

Ahmet KOÇ

Dr., Okutman, Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr., Lecturer, Near East University, Faculty of Theology

Lefkoşa, KKTC

ahmet.koc@neu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6165-4401

DOI: 10.34085/buifd.702108

Öz

Yaygın eğitim kişilerin toplumsal değişimlere uyumunu sağlamak ve ulusal kalkınma hedeflerine ulaşmak için yaşam boyu eğitim felsefesi çerçevesinde yapılan tüm eğitim faaliyetleridir. Bunlar içinde yaygın din eğitimi resmi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı eliyle yürütülen faaliyetlerdir. Özellikle yaygın din eğitimine katılan yetişkinlerin önemli bölümü kadınlardan ve bu eğitimi verenlerin de önemli kısmı kadın Kur'an kursu öğretmenlerinden oluşmaktadır. Kur'an kursları aynı zamanda kadınların sosyalleşmesi için de önemli bir görev ifa etmektedir. Yaptığımız bu çalışmada yaygın din eğitimi veren Kur'an kurslarındaki öğretmenlerin meslekî doyum düzeyleri ile bunlara etki eden değişkenlerin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Çalışma nicel araştırma yöntemine göre yapılmıştır. Bu çalışmada Kuzgun, Sevim ve Hamamcı tarafından geliştirilen Meslekî Doyum Ölçeği kullanılmıştır. 2019 yılında, İstanbul Sancaktepe ve Kartal ilçelerinde çalışan Kur'an kursu öğretmenleri araştırma kapsamına alınmıştır. Araştırma sonucunda öğretmenlerin meslekî doyum düzeylerinin tam olduğu ortaya çıkmıştır. Kur'an kursu öğretmenlerinin tam düzeyde bir mesleki doyum düzeyine sahip olmalarının temel sebeplerinden biri olarak, yapılan işin niteliğinin, manevi yönünün ve toplumdaki itibarının etkisi olduğu söylenebilir. Öğretmenlerin doyum düzeylerine etki eden değişkenler arasında medeni durum, eğitim durumu ve sınıflarında okuttukları öğrenci sayıları yer almaktadır. Meslekî gelişim imkânlarına sahip olmanın, öğretmenlerin mesleki doyumları üzerinde önemli etkisinin olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Yaygın Din Eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an Kursu Öğreticisi, Meslekî Doyum, Meslekî Gelişim.

Abstract

The Presidency of Religious Affairs carries out non-formal religious education. The majority of the adults attending non-formal religious education are women and the majority of those who teach this

* Bu araştırma, Yakın Doğu Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu'nun 01.04.2019 tarih ve YDÜ/EB/2019/280 proje numaralı izni ile uygulanmıştır.

education are female Qur'an course teachers. Courses also play an important role in socializing women. In this study, it is aimed to determine the occupational satisfaction levels of the Qur'an courses that provide non-formal religious education and the factors affecting them. The study was conducted according to quantitative research method. Professional Satisfaction Scale was used in this research. In the 2019 year, the Qur'an course teachers working in Sancaktepe and Kartal districts of Istanbul were included in the research. Because of the research, it was found that the professional satisfaction levels of the teachers were very high. It can be said that the spiritual aspect and reputation of the work done as one of the main reasons for the Quran course teachers to have a full level of professional satisfaction in general. The factors affecting the satisfaction levels of the teachers are marital status, education level and the number of students they teach. It was seen that having professional development opportunities had a significant effect on the satisfaction of the teachers.

Keywords: Non-Formal Religious Education, Presidency of Religious Affairs, Qur'an Course Teacher, Professional Satisfaction, Professional Development.

GİRİŞ

1.1 Yaygın Din Eğitimi

Yaygın din eğitimi, örgün eğitim kurumlarında verilen din eğitimi ve öğretiminin dışında, milleti din konusunda bilgilendirmek, onları batıl inanış ve hurafelerden uzak tutmak, dinin kardeşlik, fedakârlık, müsamaha gibi prensiplerini insanlara kazandırmak ve ibadetlerin usulüne uygun şekilde yapılmasını sağlamak amacıyla farklı mekânlarda yapılan faaliyetlerin tamamıdır.¹ Yaygın din eğitiminin amacı, yaşam boyu eğitim felsefesi bağlamında, yetişkinlere ve bilhassa gereksinim belirtenlere gönüllülük ilkesine bağlı olarak dini bilgiler, hisler ve beceriler kazandırarak onlara dini ve manevi destek sağlayabilmektir.²

Yaygın din eğitimi genel olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB) yürütmekte olduğu din eğitimi faaliyetlerini kapsamaktadır. Bu eğitim faaliyetlerinin en önemli olanlarından biri de Cumhuriyet'in kurulduğu yıllardan beri varlığını sürdürmekte olan Kur'an kurslarıdır.³ Kur'an Kursları, İslam'ın ilk yıllarından itibaren Kur'an'ın öğrenilmesi, öğretilmesi, ezberletilmesi ve insanların dini vecibelerini yerine getirmesine yönelik gerekli olan bilgi ve becerilerin kazandırılmasında önemli işlevler gören dini eğitim kurumlarıdır.⁴ DİB'in din eğitimi konusunda pedagojik formasyona sahip öğreticiler aracılığıyla yürüttüğü yaygın din eğitimi faaliyetlerinin ana unsuru, her yaş grubundan öğrencilere eğitim veren tek kurum Kur'an kurslarıdır. Tek olmasının sebebi, örgün din eğitimi kurumları okullardır. Bunlar da imam hatip liseleri ve ilahiyat fakülteleridir. Yaygın din eğitimi kurumu olarak ise hizmet veren yegâne kurum Kur'an kurslarıdır.⁵ Kur'an kurslarını hizmet alanlarına göre, "Yüzünden

¹ Hüseyin Yılmaz, "Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/2 (Aralık 2001), 333; Mehmet Bulut, "DİB'nin Yaygın Din Eğitimi Görevi", Diyanet İlmî Dergi 35/4 (1999), 113.

² Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2012), 181.

³ Diyanet İşleri Başkanlığı Kanunu, *Resmî Gazete* 12038, (22 Haziran 1965), Kanun No. 633, md.7/b.

⁴ Ahmet Koç, "Kur'an Kurslarının Mevcut Sorunları ve Bunlara Yönelik Çözüm Önerileri", *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, 12-16 Mayıs, (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 717.

⁵ M. Şevki Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kuran Kursu* (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 25.

Okuma Eğitimi Verilen Kur'an Kursları, Hafızlık Eğitimi Verilen Kur'an Kursları ve Yaz Kur'an Kursları" olarak üç farklı kategoriye ayırmak mümkündür.⁶

Yüzünden okuma eğitimi verilen Kur'an kurslarında öğrenci profili, sekiz yıllık kesintisiz eğitimin zorunlu hale geldiği tarihten itibaren değişmiş ve öğrencilerinin önemli kısmını kadınlar oluşturmuştur.⁷ 2011 yılında yapılan düzenleme ile yaş sınırlandırılmasının kaldırılmasının akabinde DİB'in Kur'an kurslarına yönelik çalışmaları sayesinde ülkemizdeki Kur'an öğretimi faaliyetlerinin yaş grupları açısından daha kapsayıcı ve daha sistematik hale geldiğini söylemek mümkündür.⁸ Günümüzde yüzüne okuma eğitim verilen Kur'an kurslarının bir bölümünü yetişkin kadınlar oluşturmaktadır. Bu cihetten Kur'an kursları, ülkemizdeki özelde kadın, genelde aile sorunlarının çözümüne son derece olumlu katkı sağlama fırsatını yakalamıştır. Özellikle yetişkinlere hizmet veren kurslar, kursiyerler açısından olaya baktığımızda sosyalleşme, yeni arkadaşlıklar kurma, kendini ifade etme, özgüven kazanma, rehberlik hizmeti alma merkezleridir. Kurslara devam eden kadınlar, bu sayede psikolojik sorunlarına çözüm bulabilmekte ve dini inanç ve yaşantılarını sağlıklı olarak devam ettirebilmektedirler.⁹ Hayatında evinin dışına pek çıkmamış, görüşme imkânı belirli insanlarla kısıtlı olan pek çok kadın, kurs vesilesiyle yeni bir çevre sahibi olma, başka insanlarla iletişim ve etkileşimde bulunma, yaşamına yeni pencereler açma olanağına sahip olmaktadır.¹⁰

Kur'an kurslarının kadın öğrenci kitlesi alabildiğine heterojendir; yüksek tahsillisinden okur-yazarına, gencinden yaşlısına, toplumun farklı sosyo-kültürel katmanlarından kadınlar bir aradadır. Okuldaki öğrenci grubundaki homojenliğin tersine, birbirinden farklı yaş ve eğitim seviyesindeki kişilere eğitim vermek, kendi içinde belirli zorlukları barındırmaktadır. Bu sebeple Kur'an kursu öğreticiliği, okullardaki din dersi öğretmenliğine göre daha farklı yeterliklere sahip olması gereken ve görevi nispeten daha zor ve karmaşık olan bir meslek grubudur.¹¹

1.2 Meslekî Doyum

Meslekî doyum genel olarak insani bir durumdur. Konuyla ilgili yapılan araştırmalarda meslekî doyumun farklı tanımları yapılmıştır. Locke, meslekî doyumunu "çalışanın işini veya işle ilgili tecrübesini gözden geçirmesi neticesinde eriştiği memnunluk ya da olumlu bir haz"¹² olarak tanımlarken Davis, "çalışanların işlerine karşı hoşnut olması"¹³ şeklinde tanımlamaktadır. Bireyin

⁶ Umut Kaya, "Bir Kur'an Öğretim Modeli Olarak '3 Günde Kur'an Öğreten Program'", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/53 (13 Mart 2018), 154.

⁷ Mustafa Öcal, "Türkiye'de Kur'an Eğitim ve Öğretiminde Görülen Gelişmeler ve Bir İcazetname Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 98.

⁸ Yasemin Çoban, *Kur'an Kursu Öğrencilerinde Özel İyi Olma Hali ve Kaygı (Anksiyete) Durumu Üzerine Bir Çalışma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 172.

⁹ Mehmet, Korkmaz, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim*, haz. Recai Doğan ve Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yay, 2015), 350.

¹⁰ Sündüz Bingöl, *Kuran Kursu Öğreticilerinde Empati (Kastamonu Örneği)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 89.

¹¹ Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kuran Kursu*, 117.

¹² Edwin A. Locke, "What is Job Satisfaction?", *Organizational Behavior and Human Performance* 4/4 (1969), 332.

¹³ Louis E. Davis, "Job Satisfaction Research: The Post-Industrial View", *Industrial Relations: A Journal of Economy and Society* 10/2 (1971), 178.

beklentilerini ön plana çıkaran Weiss, çalışanların iş ile ilgili beklentilerinin karşılanma derecesine verilen tepkinin iş doyumu olduğunu savunmaktadır.¹⁴ Bir kuruma katılan birey beraberinde isteklerini, gereksinimlerini ve beklentilerini getirmektedir. Kişisel gereksinimleri karşılamakla birlikte yapılan meslek, çalışanın duygularını ve değerlerini de pozitif anlamda etkiliyorsa meslekî doyumu gerçekleştiği anlamına gelir.¹⁵ Kişi arzu ve gereksinimlerini yönetimin kendisine takdim ettiği araçlarla tatmin edebilecek ve işi yapma hevesi artacaktır. Bireyin hedeflerine varmasına yardım eden ve dış çevre kaynaklı bu araçlar çalışanda içinde bulunduğu kurumun amaçlarını kabullenmesine ve bunun için gayretini arttırmasına (güdülenmesine) yol açacaktır.¹⁶ İnsanlar yaptıkları meslekten ve meslekî çevreden hoşnut oldukları müddetçe daha verimli çalışırlar.¹⁷ Din görevlileri için iş doyumu “din görevlerinin, çalışma ortamına karşı tutumu” ya da “işlerinden duydukları hoşnutluk derecesi” kapsamında değerlendirilebilir.¹⁸

Çalışma hayatında, bireylerin işe yönelik davranışlarını belirleyen faktörler çok çeşitlidir. Herhangi bir örgütte çalışanların meslek doyumlarının araştırılmasında güdülenme kuramlarından yararlanılmaktadır. İnsanların motive edilmesinin tanımı, bir amaç için davranışı uyandıran, kişiyi yönlendiren ve eyleme geçiren dâhilî bir hal olarak ifade edilir.¹⁹ Geleneksel güdülenme kuramları genel olarak, insanların motivasyonu için en önemli ve öncelikli faktörün para ve ücret olduğunu savunur. Bu, bireyi “ekonomik insan” olarak görmenin ve istenilen her şeyin parayla yaptırılacağı inancının bir sonucudur. Bu görüş, çağdaş güdülenme kuramları içinde önceliğini yitirmiştir. Çünkü çağdaş güdülenme kuramlarında birey “ekonomik insan”dan ziyade “sosyal insan” ve “psikolojik bir varlık” şeklinde değerlendirilir.²⁰ İnsanlar sadece para kazanma amacıyla çalışmaz. İşlerinde önemli olmak ve grup içinde onaylanmak gibi sebepler de çalışma amacı olabilir. İnsanlar, iyi bir yönetici emrinde, net kurallar içerisinde, kendilerinden ne beklenildiğini bilerek çalışmaktan hoşlanırlar. Karar verme sürecine katılarak, çalıştıkları kurumun bir parçası olarak çalışmayı isterler.²¹

Meslek doyumunu etkileyen değişkenler, bireysel ve çevresel değişkenler olarak iki grupta incelenebilir. Örgütsel değişkenler; işin kendisi, işin düzeyi, ücret, yükselme olanağı, çalışma arkadaşları ve yönetim olarak sıralanabilir. Bireysel değişkenler; yaş, cinsiyet, medeni durum, mesleki deneyim ve eğitim seviyesi olarak ifade edilebilir. Her meslek grubunda olduğu gibi kurs yönetici ve öğreticilerinin meslekî doyumunu etkileyen bireysel faktörler olduğu gibi özellikle yaygın eğitimin kendine has durumları da (işin niteliği, çalışanın statüsü, çalışma şartları, öğrencilerin yaş aralıkları, hazırbulunuşluk düzeyleri gibi konular) meslekî doyumu

¹⁴ Howard M. Weiss, “Deconstructing Job Satisfaction: Separating Evaluations, Beliefs and Affective Experiences”, *Human Resource Management Review* 12/2 (2002), 174.

¹⁵ Figen Sevimli - Ömer Faruk İşcan, “Bireysel ve İş Ortamına Ait Etkenler Açısından İş Doyumu”, *Ege Akademik Bakış* 5/1 (2005), 56.

¹⁶ Sezai Türk, *Örgüt Kültürü ve İş Tatmini* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2007), 95.

¹⁷ Esra Dinç Özcan, *Kişilik Bakış Açısından Örgüt Yapısı ve İş Tatmini* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2011), 110.

¹⁸ Ali Baltacı, “Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki İlişkiler: Çok Örneklemli Bir Çalışma”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (2018), 1515.

¹⁹ Anita Woolfolk Hoy, *Eğitim Psikolojisi*, çev. Duygu Özen (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2015), 755.

²⁰ Zeyyat Sabuncuoğlu - Melek Tüz, *Örgütsel Psikoloji* (Bursa: Alfa Aktuel Basım Yay. Dağ. Ltd. Şti., 2005), 50.

²¹ Erol Eren, *Örgütsel Davranış ve Yönetim Psikolojisi* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 2015), 410.

etkilemektedir. Din görevlilerinde bireysel ve örgütsel iş doyumuna etki eden faktörler arasında çalışma saatleri ve yoğunluğu, çalışma ortamı, cemaat ve yöneticilerle ilişkiler, evrak işleri, ücret ve diğer özlük hakları, kendini geliştirme olanakları, yaptığı işe duyduğu saygının azalması, yapılan işi kendi kapasitesinin altında görme gibi etmenler sıralanabilir.²² Ayrıca din görevlilerinin zamanlarının büyük kısmını tek başlarına çalışarak geçirmeleri de iş doyumunu etkileyen önemli bir faktördür.²³

Çalışanlar yaptıkları meslekten ve iş çevresinden mutlu oldukları zaman verimli çalışırlar. Öğreticilerin işlerinden duydukları yüksek memnuniyet düzeyi, Kur'an kursu eğitiminin daha etkin bir şekilde yürütülmesi açısından önemlidir. Ayrıca Kur'an kursundaki yüksek memnuniyet düzeyi öğreticilerin kurumlarına aidiyetlerine olumlu yansıtacak ve meslekî doyumları artacaktır. Kur'an kursu öğreticileri görevlerini ifa ederken merkezi, mahallî ve kurum içi pek çok problemle karşılaşmaktadır. Bu durum onların meslekî memnuniyet ve performanslarını önemli ölçüde etkilemektedir. Bu sorunların bir kısmı genel olarak diğer meslek dallarında görülebilecek sorunlar olmakla birlikte yaptıkları mesleğe özel bir takım sorunlarla karşılaşmaları da mümkün olmaktadır.

Meslekî doyumun gerçekleşmediği ortamlarda meslekî tükenmişlik ortaya çıkmaktadır. Tükenmişlik kısaca, yoğun stres ve doyumsuzluğa tepki olarak, bireyin psikolojik olarak işinden soğuması olarak tanımlanmaktadır.²⁴ Tükenmişlik kavramı, özellikle hizmet sektöründe görev yapan bireylerin duygusal tükenme durumunu günlük dilde ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Freudenberger, tükenmişliği "başarısızlık, yıpranma veya enerji, güç ve potansiyel üzerindeki aşırı zorlanma sonucunda ortaya çıkan bir tükenme durumu" olarak tanımlar.²⁵ Belli meslek gruplarında meslekî tükenmişliğin yaşanması diğer meslek gruplarına göre oldukça yüksek çıkabilmektedir. Özellikle insanlarla yüz yüze ilişki içinde bulunan meslek gruplarında bu duruma oldukça sık rastlanılmaktadır. Leiter, hizmet sunduğu kişiler ile yüz yüze ve yakın ilişki içinde olan meslek gruplarının tükenmişlik açısından riskli olduğunu, çünkü insanların diğer insanlarla aktif temasının kişide bezginlik ve yorgunluk yaratabileceğini bildirmektedir.²⁶ Öğretmenler, hemşireler, yöneticiler, çocuk bakıcıları, banka çalışanları, emniyet görevlileri, bu meslek gruplarının başında gelmektedir.²⁷ Din görevliliği de söz konusu meslekler arasında yer almaktadır.²⁸ Çünkü kişilik özellikleri, sosyal çevre, iş yükü, çalışma saatleri gibi faktörler din görevlilerinde tükenmişliğe neden olabilir. Bunun yanında, yetersiz ücret, iş arkadaşları ile yaşanan sorunlar, yöneticilerle ilgili problemler, ailevi veya sağlık problemleri gibi faktörler de din görevlilerini tükenmişliğe itebilmektedir.²⁹ Din görevlisinin

²² Yakup Coştu, "Din Görevlilerinde Meslekî Doyum; Çorum İl Merkezi Örneği", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/1 (2013), 5; Yunus Mersin, *Din Görevlilerinde Meslekî Doyum* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 38.

²³ Baltacı, "Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik", 1516.

²⁴ Christina Maslach vd., "Job Burnout", *Annual Review of Psychology* 52 (2001), 399.

²⁵ Herbert J. Freudenberger, "Staff Burn-Out", *Journal of Social Issues* 30 (1974), 162.

²⁶ Michael P. Leiter, "Burnout as A Developmental Process: Consideration of Models", *Professional Burnout* (2017), 241.

²⁷ Necati Cemaloğlu- Dilek Erdemoğlu Şahin, "Öğretmenlerin Meslekî Tükenmişlik Düzeylerinin Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 15/2 (2007), 467.

²⁸ Coştu, "Din Görevlilerinde Meslekî Doyum", 3.

²⁹ Muammer Cengil, "Din Görevlileri ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri", *Dinbilimleri Akademik*

yaşadığı tükenmişlik, yalnızca o kişiyi değil, aynı zamanda yakın çevresini, iş ortamını ve toplumu da etkileyebilir ve din hizmetlerinin sunumunda belirgin bozulmalar görülebilir.³⁰

YÖNTEM

2.1 Araştırma Modeli

Araştırma, nicel araştırma yöntemine göre gerçekleştirilmiştir. Araştırma konusu olan kurs öğreticilerine yönelik karşılaştırma türü ilişkisel tarama yolu ile durum tespiti yapılmıştır. Tarama modeli geçmişteki veya mevcut durumu var olduğu şekliyle betimleyen araştırma modelleridir.³¹

2.2 Evren ve Örneklem

Çalışmanın evrenini İstanbul'un Kartal ve Sancaktepe ilçelerinde 2019 yılında kadrolu ya da sürekli sözleşmeli olarak görev yapan Kur'an kursu öğreticiler oluşturmaktadır. Her iki ilçe müftülüğünden alınan bilgiye göre bu sayı toplam 183'dir.

Örneklem hesaplanması amacıyla % 5 güven aralığında ve % 5 hata payı dikkate alınarak yukarıdaki formüle göre değerleri yerine koyup yapılan işlem sonucunda, bu çalışma için 183 birimlik evreni temsil edecek olan minimum örneklem sayısı 124 olarak hesaplanmıştır.³² Elde edilen bu sonuca göre 129 birimden oluşan örneklem çalışmada evrenini temsil gücünün yeterli olduğu ifade edilebilir. Araştırmada yer alan katılımcıların demografik özellikleri Tablo 1'de gösterilmiştir:

Tablo 1. Araştırmada Yer Alan Katılımcıların Demografik Özellikleri

Değişken		N	%
Kurum	Sancaktepe Müftülüğü	68	52,7
	Kartal Müftülüğü	61	47,3
Türü	Yönetici	47	36,4
	Öğretici	82	63,6
Yaş	20-24	15	11,6
	25-29	12	9,3
	30-34	26	20,2
	35-39	42	32,6
	40-44	18	14,0
	45+	16	12,4
Medeni Durumu	Bekâr	36	27,9
	Evli	93	72,1
Eğitim Durumu	Lise	3	2,3
	İmam Hatip Lisesi	17	13,2
	İlitam	11	8,5
	İlahiyat Ön lisans	51	39,5

Araştırma Dergisi 10/3 (2010), 94; Hasan Kayıklık, "Din Görevlilerinde Tükenmişlik", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007), 16; Halil Apaydın - Rukiye Eker, "Din Görevlilerinde Meslekî Tükenmişlik: Kahramanmaraş Örneği.", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/1 (2015), 231.; Şuayip Özdemir vd., "Din Görevlilerinde Meslekî Tükenmişlik: Amasya Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-AUID* 6/10 (2018), 30.

³⁰ Baltacı, "Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik", 1517.

³¹ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 14.

³² Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 98.

	Lisans	38	29,5
	Lisansüstü	6	4,7
	Diğer	3	2,3
Hafızlık Durumu	Hafız	37	28,7
	Hafız Değil	92	71,3
DİB'deki Hizmet Süresi	1-4	42	32,6
	5-9	45	34,8
	10-14	25	19,4
	15+	17	13,2
Bu Mesleği Seçme Nedeni	Mesleğimin maddi yönüyle	47	36,4
	Ailemin teşviki olduğu için	8	6,2
	Bu mesleğin idealim olmasından	21	16,2
	İnsanlara faydalı olmak için	13	10,1
	Aldığım eğitimden dolayı	12	9,4
	Diğer	28	21,7
Kurs Türü	18 yaş üstü yetişkin hanımlara	86	66,7
	Gündüzlü okuyan 11-18 yaş arası	3	2,3
	Yatılı okuyan 11-18 yaş arası	18	14,0
	4-6 yaş arası öğrencilere yönelik	22	17,1
Kurstaki Öğretici Sayısı	1-5	93	72,1
	6-10	15	11,6
	11-15	17	13,2
	16-20	4	3,1
Kurstaki Toplam Öğrenci Sayısı	1-20	6	4,7
	21-40	31	24,0
	41-60	15	11,6
	61-80	24	18,6
	81-100	17	13,2
	101+	36	27,9
Öğreticinin Okuttuğu Öğrenci Sayısı	1-10	2	1,6
	11-15	19	14,7
	16-20	32	24,8
	21-25	18	14,0
	26-30	18	14,0
	31+	40	31,0
TOPLAM		129	%100

2.3 Problem

Bu araştırmanın amacı, Kur'an Kursu öğretmenlerinin meslekî doyum düzeylerini ve bunları etkileyen unsurları tespit etmektir. Araştırmanın problem cümlesi şöyledir: "Kur'an kursu öğretmenlerinin meslekî doyumları ne düzeydedir?" Araştırmanın alt problemleri şöyledir:

1. Öğreticilerin meslekî doyum düzeyleri ne düzeydedir?
2. Öğreticilerin meslekî doyum düzeyleri demografik özelliklere göre (görev türü, medeni durum, hafızlık durumu, eğitim durumu, yaş, kıdem, meslek seçim nedeni, kurs

türü, kurstaki öğretici ve öğrenci sayısı, okutmakta olduğu öğrenci sayısı) değişmekte midir?

2.4 Veri Toplama Araçları

Veri toplama araçlarının tespiti için literatür taraması yapılmış, ilgili araştırmalar incelenmiştir. Bu araştırmada Kuzgun, Sevim ve Hamamcı tarafından geliştirilen “Meslekî Doyum Ölçeği” kullanılmıştır. Ölçek herhangi bir işte çalışan kişilerin o mesleğin içinde bulunmaktan ne derece mutlu olduklarını tespit etmek amacıyla geliştirilmiştir. Tek boyut ve 20 maddeden oluşan ölçeğin madde toplam korelasyonları 0,30’un üstünde, güvenirlik katsayısı ise Cronbach's Alpha 0,89 olarak bulunmuştur. Ölçekten elde edilen puanlar çok güvenilir düzeydedir.³³

2.5 Verilerin Toplanması

Veri toplama süreci 02/04/2019 ile 30/04/2019 tarihleri arasında İstanbul’da yüz yüze görüşme yoluyla gerçekleştirilmiştir. Araştırma “Yakın Doğu Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu’nun 01.04.2019 tarih ve YDÜ/EB/2019/280” proje numaralı izninin ardından kurum yöneticileri ile işbirliği yapılarak uygulanmıştır. Kurum yöneticilerinden alınan izin ile ölçek katılımcılara birebir görüşmeyle dağıtılarak katılımcıların yazılı izin ve onayları alınmış, ardından uygulanmıştır. Nicel araştırma, var olan bir durumu tespit etmek amacıyla yapıldığından kurslarında veri toplama araçları en az bir yıl süre ile çalışan yönetici ve öğretilere uygulanmıştır.

2.6 Verilerin Analizi

İstatistiksel analiz için istatistik programından yararlanılmıştır. Öğreticilerin meslekî doyum düzeylerinin ölçülmesinde aritmetik ortalamalar elde edilmiştir. Ölçeklerde kullanılan 5’li Likert Ölçeği, 1’den 5’e kadar olan değerlendirme ölçeği olduğundan beş eşit parçaya bölünerek her seçeneğe karşılık gelen puan aralığı belirlenmiş ve aşağıda gösterilen tablo üzerinden değerlendirilmiştir.

Tablo 2: Değerlendirmede Kullanılan 5’li Derecelendirme Ölçeği ve Puan Sınırı

Derece/ Seçenek	Değer	Puan Sınırı
Hiç	1	1.00–1.79
Az	2	1.80–2.59
Orta	3	2.60–3.39
Oldukça	4	3.40–4.19
Tam	5	4.20–5.00

³³ Yıldız Kuzgun vd., "Mesleki Doyum Ölçeğinin Geliştirilmesi", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 2/11 (Mart 1999), 17.

Öncelikle güvenilirlik analizi yapılarak Cronbach Alpha değeri 0,857 olarak tespit edilmiştir. Bu nedenle “oldukça güvenilir” düzeyde bir ölçek olduğu söylenebilir. 20 maddeden oluşan meslekî doyum ölçeği için yapılan faktör analizi neticesinde tek boyutlu olduğu belirlenmiştir. Bu sonuçlara göre ölçeğin araştırma için kullanılabilmesi söylenebilir.

Çalışmada her alt probleme uygun istatistiksel yöntemler kullanılmıştır. Grup sayısı iki olan demografik faktörler arasındaki farklılıkları tespit etmek amacıyla bağımsız örneklem t testi kullanılmıştır. Grup sayısı ikiden çok olan öğelerin ilk olarak sorulara verdikleri cevaplara bakımından homojen dağılıp dağılmadıklarını tespit etmek amacıyla Levene testi kullanılmıştır. Homojen dağılan gruplarda Anova testi kullanılarak gruplar arasında farklılığın 0.05 (%95) anlamlılık seviyesinde olup olmadığı incelenmiştir. Anlamlı farklılık tespit edilen gruplarda hangi grupların diğerlerinden ayrıştığını belirlemek amacıyla LSD testi uygulanmıştır.

BULGULAR

3.1 Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doyum Düzeyleri

Araştırmamızın birinci alt problemi olan Kur'an kursu öğretmenlerinin meslekî doyum düzeylerinin tam düzeyde olduğu ortaya çıkmıştır. Katılımcıların verdikleri cevaplara göre meslekî doyum düzeyleri Tablo 3'de gösterilmiştir:

Tablo 3. Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doyum Düzeyleri

Bu	Ölçek	n	\bar{X}	SD	Mi n.	Ma x.	Doyum değeri
	Meslekî Doyum Düzeyi	1 29	4,48	0,3 79	3,7 4	4,9 5	Tam

sonuçlara göre Kur'an kursu öğretmenleri yaptıkları meslekten tam olarak meslekî doyum yaşamaktadırlar. Meslekî doyum ölçeğinin tamamına Kur'an kursu öğretmenlerinin verdikleri ($\bar{X}=4,48$) puan onların tam düzeyde bir doyum yaşadıklarını göstermektedir. Bu sonuca göre öğretmenlerin yaptıkları işin kendine has zorlukları olsa ve farklı yeterlikler gerektirse de bunlarla baş edebildikleri ve memnun oldukları söylenebilir.

3.2 Katılımcıların Demografik Özelliklerinin Meslekî Doyum Düzeylerine Etkisi

3.2.1 Görev türü değişkeninin öğretmenlerin meslekî doyum düzeylerine etkisi

Katılımcıların yönetici ve öğretici şeklindeki görevlerine göre meslekî doyum düzeyleri Tablo 4'de verilmiştir:

Tablo 4. Katılımcıların Görev Türüne Göre Meslekî Doyum Düzeyleri

Ölçek	Görev Türü	\bar{X}	SD	t	P
Meslekî Doyum	Yönetici	4,45	0,35	-	0,5
	Öğretici			0,548	85

Öğreticilerin meslekî doyum düzeylerinde görev türlerine göre farklılık olup olmadığını ölçmek için yapılan t testi sonuçlarına gruplar arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir. Bu

sonuca göre Kur'an kurslarındaki görev türünün çalışanların meslekî doyumları üzerinde önemli bir etkisi olmadığı söylenebilir. Bunun en önemli sebebi olarak ise bu kurumların pek çoğunda yönetici olan çalışanların aynı zamanda öğreticilik görevini de üstlenmiş olması ile ifade edilebilir.

3.2.2 Medenî durumlarının öğreticilerin meslekî doyum düzeylerine etkisi

Katılımcıların evli ve bekâr şeklindeki medenî durumlarına göre meslekî doyum düzeyleri Tablo 5'de verilmiştir:

Tablo 5. Katılımcıların Medenî Durumlarına Göre Meslekî Doyum Düzeyleri

Ölçek	Medeni Durum		\bar{X}	SD	t	P
	Bekâr	Evli				
Mesleki Doyum	Bekâr		4,36	0,44	-	0,0
	Evli				2,206	29*

$P < 0,05$

Öğreticilerin meslekî doyum düzeylerinde görev türlerine göre farklılık olup olmadığını ölçmek için yapılan t testi sonuçlarına göre evli öğreticiler lehine anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu görülmektedir. Evli öğreticilerin mesleki doyum puanları ($\bar{X}=4,52$) iken, bekâr öğreticilerin mesleki doyum puanları ise ($\bar{X}=4,36$)'dir. Bu sonuca göre evli öğreticilerin yaptıkları meslekten daha fazla memnun oldukları ifade edilebilir.

3.2.3 Hafız olma durumunun öğreticilerin meslekî doyum düzeylerine etkisi

Katılımcıların hafız olma durumlarına göre meslekî doyum düzeyleri Tablo 6'da verilmiştir:

Tablo 6. Katılımcıların Hafız Olma Durumlarına Göre Meslekî Doyum Düzeyleri

Ölçek	Hafızlık		\bar{X}	SD	t	P
	Hafız	Hafız				
Mesleki Doyum	Hafız		4,49	0,33	0,31	0,7
	Hafız				5	13

Öğreticilerin meslekî doyum düzeylerinde hafız olma durumlarına göre farklılık olup olmadığını ölçmek için yapılan test sonuçlarına göre hafız olma durumunun anlamlı bir farklılık oluşturmadığı görülmektedir. Bu sonuca göre hafız olmanın öğreticilerin meslekî doyum düzeylerini etkilemediği ifade edilebilir.

3.2.4 Eğitim durumlarının öğreticilerin meslekî doyum düzeylerine etkisi

Öğreticilerin eğitim durumlarına göre meslekî doyum düzeyleri Tablo 7'de verilmiştir:

Tablo 7. Katılımcıların Eğitim Durumlarına Göre Meslekî Doyum Düzeyleri

Ölçek	Levene		Anova		Farklılık Olan Gruplar
	İstatistik	P	F	P	
Mesleki Doyum	0,632	0,704	2,205	0,047*	İLT> İLS, LSÜ İÖL> İLS, LSÜ

$P < 0,05$

İLT: İlitam, İÖL: İlahiyat ön lisans, İLS: İlahiyat Lisans, LSÜ: Lisansüstü

Öğreticilerin eğitim durumlarına göre gruplar arasında farklılık olup olmadığını belirlemek için öncelikle Levene testi uygulanmış, grupların homojen dağıldığı tespit edildikten sonra Anova testi yapılmıştır. Anova testi sonuçlarına göre ($F=2,205$, $P<0,05$) gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu görülmektedir. Farklılığın hangi gruplarda olduğunu tespit etmek için yapılan LSD testinin sonuçlarında İlitam ve İlahiyat ön lisans mezunlarının İlahiyat lisans ve lisansüstü mezunlardan anlamlı düzeyde farklılaştığı belirlenmiştir. İlitam mezunlarının mesleki doyum puanları ($\bar{X}= 4,63$) ve İlahiyat ön lisans mezunlarının mesleki doyum puanları ($\bar{X}= 4,56$) iken İlahiyat lisans mezunlarının mesleki doyum puanları ($\bar{X}= 4,36$) ve lisansüstü mezunların mesleki doyum puanları ($\bar{X}= 4,18$) şeklindedir. Bu sonuçlara göre İlitam ve İlahiyat ön lisans mezunlarının daha yüksek düzeyde meslekî doyum yaşadıkları belirlenmiştir

3.2.5 Yaş değişkeninin öğretmenlerin meslekî doyum düzeylerine etkisi

Öğreticilerin yaşlarına göre meslekî doyum düzeyleri Tablo 8’de verilmiştir:

Tablo 8. Katılımcıların Yaşlarına Göre Meslekî Doyum Düzeyleri

Ölçek	Levene		Anova	
	İstatistik	P	F	P
Mesleki Doyum	2,220	0,056	0,643	0,668

Öğreticilerin meslekî doyum düzeylerinde yaşlarına göre farklılık olup olmadığını ölçmek amacıyla öncelikle homojenliğin tespiti için Levene testi yapılmış, grupların homojen dağıldığı görüldükten sonra yapılan Anova testi sonuçlarına göre ($F=0,643$, $P>0,05$) gruplar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık görülmemiştir. Bu sonuca göre yaş değişkeninin öğretmenlerin meslekî doyum düzeylerini etkilemediği ifade edilebilir.

3.2.6 Kıdem değişkeninin öğretmenlerin meslekî doyum düzeylerine etkisi

Öğreticilerin kıdemlerine göre doyum düzeyleri Tablo 9’da verilmiştir:

Tablo 9. Katılımcıların Kıdemlerine Göre Meslekî Doyum Düzeyleri

Ölçek	Levene		Anova	
	İstatistik	P	F	P
Mesleki Doyum	0,945	0,421	0,111	0,979

Öğreticilerin meslekî doyum düzeylerinde meslekteki hizmet sürelerine göre farklılık olup olmadığını ölçmek amacıyla öncelikle homojenliğin tespiti için Levene testi yapılmış, grupların homojen dağıldığı görüldükten sonra yapılan Anova testi sonuçlarına göre ($F=0,111$, $P>0,05$) gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık görülmemiştir. Bu sonuç, kıdem değişkeninin öğretmenlerin doyum düzeylerini etkilemediğini göstermektedir.

3.2.7 Meslek seçme nedenlerinin öğretmenlerin meslekî doyum düzeylerine etkisi

Öğreticilerin meslek seçme nedenlerine göre meslekî doyum düzeyleri Tablo 10’da verilmiştir:

Tablo 10. Katılımcıların Meslek Seçme Nedenlerine Göre Meslekî Doyum Düzeyleri

Ölçek	Levene		Anova	
	İstatistik	P	F	P

Mesleki Doyum	1,341	0,211	1,516	0,116
---------------	-------	-------	-------	-------

Öğreticilerin meslekî doyum düzeylerinde mesleği seçme nedenlerine göre farklılık olup olmadığını ölçmek amacıyla öncelikle homojenliğin tespiti için Levene testi yapılmış, grupların homojen dağıldığı görüldükten sonra yapılan Anova testi sonuçlarına göre ($F=1,516$, $P>0,05$) gruplar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık görülmemiştir. Bu sonuca göre mesleği tercih sebebi değişkeninin öğretmenlerin meslekî doyum düzeylerini etkilemediği ifade edilebilir.

3.2.8 Çalıştıkları kurs türlerinin öğretmenlerin meslekî doyum düzeylerine etkisi

Öğreticilerin çalıştıkları kurs türüne göre meslekî doyum düzeyleri Tablo 11’de verilmiştir:

Tablo 11. Katılımcıların Çalıştıkları Kurs Türüne Göre Doyum Düzeyleri

Ölçek	Levene		Anova	
	İstatistik	P	F	P
Mesleki Doyum	1,648	0,182	1,648	0,182

Öğreticilerin meslekî doyum düzeylerinde çalıştıkları kurs türüne göre farklılık olup olmadığını ölçmek amacıyla öncelikle homojenliğin tespiti için Levene testi yapılmış, grupların homojen dağıldığı görüldükten sonra yapılan Anova testi sonuçlarına göre ($F=1,648$, $P>0,05$) gruplar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık görülmemiştir. Bu sonuca göre kurs türü değişkeninin öğretmenlerin meslekî doyum düzeylerini etkilemediği ifade edilebilir.

3.2.9 Çalıştıkları kurstaki öğretici sayısının öğretmenlerin doyum düzeylerine etkisi

Öğreticilerin kurslarında bulunan öğretici sayısına göre meslekî doyum düzeyleri Tablo 12’de verilmiştir:

Tablo 12. Katılımcıların Kurslarındaki Öğretici Sayısına Göre Meslekî Doyum Düzeyleri

Ölçek	Levene		Anova	
	İstatistik	P	F	P
Mesleki Doyum	0,976	0,406	1,217	0,306

Öğreticilerin meslekî doyum düzeylerinde çalıştıkları kurslarındaki öğretici sayısına göre farklılık olup olmadığını ölçmek amacıyla öncelikle homojenliğin tespiti için Levene testi yapılmış, grupların homojen dağıldığı görüldükten sonra yapılan Anova testi sonuçlarına göre ($F=1,217$, $P>0,05$) gruplar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık görülmemiştir. Bu sonuca göre kursta bulunan öğretici sayısı değişkeninin öğretmenlerin meslekî doyum düzeylerini etkilemediği ifade edilebilir.

3.2.10 Çalıştıkları kurstaki öğrenci sayısının öğretmenlerin doyum düzeylerine etkisi

Öğreticilerin çalıştıkları kurstaki öğrenci sayısına göre meslekî doyum düzeyleri Tablo 13’de verilmiştir:

Tablo 13. Katılımcıların Çalıştıkları Kurstaki Öğrenci Sayısına Göre Meslekî Doyum Düzeyleri

Ölçek	Levene		Anova	
	İstatistik	P	F	P

Mesleki Doyum	0,247	0,960	1,057	0,392
---------------	-------	-------	-------	-------

Öğreticilerin meslekî doyum düzeylerinde çalıştıkları kurslarındaki öğrenci sayısına göre farklılık olup olmadığını ölçmek amacıyla öncelikle homojenliğin tespiti için Levene testi yapılmış, grupların homojen dağıldığı görüldükten sonra yapılan Anova testi sonuçlarına göre ($F=1,057$, $P>0,05$) gruplar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık görülmemiştir. Bu sonuca göre kursta bulunan toplam öğrenci sayısı değişkeninin öğretmenlerin meslekî doyum düzeylerini etkilemediği ifade edilebilir.

3.2.11 Okuttukları öğrenci sayısının öğretmenlerin meslekî doyum düzeylerine etkisi

Öğreticilerin sınıflarındaki öğrenci sayısına göre meslekî doyum düzeyleri Tablo 14’de verilmiştir:

Tablo 14. Katılımcıların Sınıflarındaki Öğrenci Sayısına Göre Meslekî Doyum Düzeyleri

Ölçek	Levene		Anova		Farklılık Olan Gruplar
	İstatistik	P	F	P	
Mesleki Doyum	1,426	0,219	2,758	0,038*	6-10 > 11-15; 16-20; 21-25; 26-30; 31+

$P<0,05$

Öğreticilerin sınıflarındaki okuttukları öğrenci sayısına göre gruplar arasında farklılık olup olmadığını belirlemek için öncelikle Levene testi uygulanmış, grupların homojen dağıldığı tespit edildikten sonra Anova testi yapılmıştır. Anova testi sonuçlarına göre ($F=2,758$, $P<0,05$) gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu görülmektedir. Farklılığın hangi gruplarda olduğunu tespit etmek için yapılan LSD testinin sonuçlarında 6-10 arası öğrencisi olan öğretmenlerin diğer gruplardan anlamlı düzeyde farklılaştığı belirlenmiştir. 6-10 arası öğrencisi olan öğretmenlerin mesleki doyum puanları ($\bar{X}= 4,82$) iken 11-15 arası öğrencisi olan öğretmenlerin mesleki doyum puanları ($\bar{X}= 4,47$), 16-20 arası öğrencisi olan öğretmenlerin mesleki doyum puanları ($\bar{X}= 4,40$), 21-25 arası öğrencisi olan öğretmenlerin mesleki doyum puanları ($\bar{X}= 4,41$), 26-30 arası öğrencisi olan öğretmenlerin mesleki doyum puanları ($\bar{X}= 4,57$), 31 ve üstü öğrencisi olan öğretmenlerin mesleki doyum puanları ise ($\bar{X}= 4,51$) şeklindedir. Bu sonuçlara göre 6-10 arasında öğrencisi olan öğretmenlerin diğer gruplardan daha fazla mesleki doyum yaşadıkları ifade edilebilir.

TARTIŞMA ve SONUÇ

Araştırma bulguları incelendiğinde öncelikle Kur’an kurslarındaki öğretmenlerin meslekî doyum düzeylerinin tam olduğu sonucu görülmüştür. Öğreticilerin meslekî doyum düzeyi ($\bar{X}= 4,48$) olarak tespit edilmiştir. Literatürdeki benzer çalışmalara bakıldığında birbirine yakın sonuçların olduğu görülür. Tüm din görevlileri örnekleminde gerçekleştirilen mesleki doyum araştırmasının sonuçlarına göre Kur’an kursu öğretmenlerinin iş doyum düzeyleri 84,30 (yüksek) olarak,³⁴ Coştu tarafından benzer bir çalışmada 82,50 (yüksek) olarak,³⁵ aynı konuda Yılmaz

³⁴ Mersin, *Din Görevlilerinde Meslekî Doyum*, 133.

³⁵ Coştu, “Din Görevlilerinde Meslekî Doyum”, 16.

tarafından yapılan başka bir çalışmada ise din görevlilerinin yaptığı meslekten memnuniyet düzeyini %91,2 olarak³⁶ bulunmuştur.

Demografik özelliklerin öğretmenlerin meslekî doyum düzeyleri üzerindeki etkilerine yönelik bulgularda gruplar arasında anlamlı farklılık oluşmasına yol açan değişkenler olarak “*medenî durum, eğitim durumu ve sınıflarında okuttukları öğrenci sayısı*” olduğu görülmüştür. Medeni durum değişkenine göre mesleki doyum düzeylerine bakıldığında, evli öğretmenlerin mesleki doyum puanları ($\bar{X}=4,52$), bekâr öğretmenlerin mesleki doyum puanları ise ($\bar{X}=4,36$) olduğu görülmektedir. Buna göre evli olan öğretmenler bekâr öğretmenlere göre daha yüksek bir meslekî doyum hissi yaşamaktadırlar. Bunun sebebi; evli öğretmenlerin iş ortamında yaşadıkları stresi azaltabildikleri bir dış ortama sahip olmalarının varlığı ile açıklanabilir. Literatürde hem benzer hem farklı sonuçların olduğu görülmektedir. Baltacı “*din görevlilerinin iş doyumunu, iş stresi, tükenmişlik ve işten ayrılma niyeti arasındaki ilişkiler*” isimli çalışmada evlilerin, bekârlara göre daha fazla bireysel ve örgütsel iş doyumuna sahip olduğu ve genel iş doyumunu düzeyinde yine evlilerin, bekârlara göre daha fazla iş doyumunu yaşadıklarını saptamıştır.³⁷ Benzer bir sonuç Güneş’in çalışmasında şu şekilde ifade edilmektedir: “*Evliler olduktan sonra ifade eden katılımcıların kişisel başarı duygusunda azalma puanları anlamlı olarak daha yüksek bulunmuştur.*”³⁸ Karacoşkun ise “*din görevlilerinde tükenmişlik düzeyi ile iş doyumunu arasındaki ilişkinin incelenmesi*” isimli çalışmada medenî durumun din görevlilerin meslekî doyumunda etkili olmadığı sonucuna ulaşmıştır.³⁹

Eğitim durumuna göre Kur’an kursu öğretmenlerinin mesleki doyum düzeylerine bakıldığında, İlitam ve İlahiyat ön lisans mezunu olan öğretmenlerin, İlahiyat Lisans ve lisansüstü mezunu olan öğretmenlere göre daha yüksek bir doyum hissi yaşadığı görülmektedir. İlitam mezunlarının mesleki doyum puanları ($\bar{X}= 4,63$) ve İlahiyat ön lisans mezunlarının mesleki doyum puanları ($\bar{X}= 4,56$) iken İlahiyat lisans mezunlarının mesleki doyum puanları ($\bar{X}= 4,36$) ve lisansüstü mezunların mesleki doyum puanları ($\bar{X}= 4,18$) şeklindedir. Bunun sebebi olarak; İlitam ve İlahiyat ön lisans mezunlarının genel olarak mesleklerini icra ederken lisans tamamlama, çeşitli hizmet içi eğitim ve diğer kurslara gittiklerinden dolayı icra ettikleri mesleklerinin yeteneklerine ve meslekî gelişim ve girişimlerine uygun olduğunu düşünmeleri söylenebilir. Ayrıca eğitim düzeyi yükseldikçe mesleki doyum puanının da düşüyor olması da dikkat çekici bir sonuçtur. Bu sonuca göre eğitim düzeyi artan öğretmenlerin yaptıkları meslekten aldıkları doyum düşmektedir. Bunun sebebi elde ettikleri eğitim sayesinde farklı meslek alternatiflerinin varlığı ile açıklanabilir. Literatüre bakıldığında genel olarak benzer sonuçların olduğu görülmektedir. Araştırmalarda din görevlilerinin eğitim düzeyi yükseldikçe meslekî memnuniyet düzeylerinde azalma,⁴⁰ meslekî tutum ve meslekî motivasyon düzeylerinde düşüş

³⁶ Emre Yılmaz, “Din Görevlilerinin Mesleki Doyum Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma”, *OPUS–Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 10/17 (2019), 112.

³⁷ Baltacı, “Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik”, 1513.

³⁸ Özlem Gön Güneş, *Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ile Tükenmişlikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Kocaeli/İzmit Örneği)* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 61.

³⁹ Şehri Karacoşkun, *Din Görevlilerinde Tükenmişlik Düzeyi İle İş Doyumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Gaziantep İli Örneği)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 46.

⁴⁰ M. Cengiz Yıldız, *Din Görevlilerinin Sorunları ve Beklentileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Elazığ Uygulaması* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999), 184; Baltacı, “Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş

gerçekleştiği,⁴¹ meslekî tükenmişlik düzeylerinde yükseliş olduğu⁴² tespit edilmiştir. Bununla birlikte literatürde eğitim düzeyleri ile din görevlilerin meslekî doyumları arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı sonucuna ulaşılan çalışmalar da yer almaktadır.⁴³

Araştırma sonucuna göre öğretmenlerin sınıflarında okuttukları öğrenci sayısı daha az olan öğretmenler daha yüksek bir doyum hissi yaşamaktadırlar. 6-10 arası öğrencisi olan öğretmenlerin mesleki doyum puanları (\bar{X} = 4,82) iken 11-15 arası öğrencisi olan öğretmenlerin mesleki doyum puanları (\bar{X} = 4,47), 16-20 arası öğrencisi olan öğretmenlerin mesleki doyum puanları (\bar{X} = 4,40), 21-25 arası öğrencisi olan öğretmenlerin mesleki doyum puanları (\bar{X} = 4,41), 26-30 arası öğrencisi olan öğretmenlerin mesleki doyum puanları (\bar{X} = 4,57), 31 ve üstü öğrencisi olan öğretmenlerin mesleki doyum puanları ise (\bar{X} = 4,51) şeklindedir. Bu sonuçlara göre 6-10 arasında öğrencisi olan öğretmenlerin diğer gruplardan daha fazla mesleki doyum yaşadıkları görülmektedir. Bu durum, öğretmenlerin daha az öğrenci ile daha az stres altında kalmalarının bir sonucu olması ile açıklanabilir. Ayrıca 6-10 arası öğrencisi olan öğretmenlerin çoğunlukla hafızlık yapan öğrencilerle ilgilendiği göz önünde bulundurulduğunda, hafızlık yaptırmanın yaptıkları işten daha yüksek bir memnuniyet duymalarına sebep olduğu da söylenebilir. Literatürde benzer bulgularla karşılaşılmıştır. Kur'an-ı Kerim öğretimiyle ilgili yapılan bir çalışmada, Kur'an-ı Kerim öğretiminde başarıyı etkileyen en önemli faktörlerden birisinin hoca başına düşen öğrenci sayısı olduğu belirtildikten sonra, hoca başına düşen öğrenci sayısı arttıkça hocanın öğrencileri ile bire bir ilgilenme şansının azaldığı, bu durumun da başarıyı olumsuz şekilde etkilediği ifade edilmektedir.⁴⁴ Öğretmenlere yönelik yapılan araştırmalarda okullardaki öğrenci sayılarının daha az olması, eğitimde verimi arttırdığı gibi öğretmenleri okula en çok bağlayan ve doyum yaşatan unsur olduğu sonucuna varılmıştır.⁴⁵

Diğer değişkenlerin “yaş, görev türü, hafız olma durumu, kıdem, mesleği seçme nedenleri, kurs türü, kurslardaki öğretici sayısı” öğretmenlerin meslekî doyum düzeylerine herhangi bir etkisinin olmadığı tespit edilmiştir. Literatürdeki bulgularla karşılaştırıldığında benzer ve farklı sonuçların olduğu görülmektedir. Benzer bulgular arasında şu sonuçlar söylenebilir: Bazı araştırmalarda yaş,⁴⁶ kıdem,⁴⁷ görev türü,⁴⁸ değişkenlerinin din görevlilerinin meslekî doyumlarına etki etmediği sonucuna ulaşılmıştır.

Stresi, Tükenmişlik”, 1527.

⁴¹ Mevlüt Kaya - Bayramali Nazıroğlu, “Din Görevlilerinin Meslekî Tutum ve Motivasyon Düzeylerini Etkileyen Bazı Faktörler” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2008), 43.

⁴² Kayıklık, “Din Görevlilerinde Tükenmişlik”, 78; Baltacı, “Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik”, 1525.

⁴³ İbrahim Akça, *Din Görevlilerinde Meslekî Doyum: İzmit Örneği* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 59; Ebubekir Cüm, *Din Görevlilerinde Mesleki Doyum Korgan İlçesi Örneği* (Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 29.

⁴⁴ Kaya, “Bir Kur'an Öğretim Modeli Olarak '3 Günde Kur'an Öğreten Program'”, 174.

⁴⁵ Ahmet Koç, “Proje Kapsamında Olan ve Olmayan AİHL'lerin Etkili Okul Özelliklerinin Yönetici ve Öğretmen Görüşlerine Göre İncelenmesi”, *Ekev Akademi Dergisi*, 80 (01 Ocak 2019),19.

⁴⁶ Coştu, “Din Görevlilerinde Meslekî Doyum”, 8; Cengil, “Din Görevlileri ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri”, 94; Cüm, *Din Görevlilerinde Mesleki Doyum Korgan İlçesi Örneği*, 28; Karacoşkun, *Din Görevlilerinde Tükenmişlik Düzeyi İle İş Doyumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 49.

⁴⁷ Coştu, “Din Görevlilerinde Meslekî Doyum”, 11; Karacoşkun, *Din Görevlilerinde Tükenmişlik Düzeyi İle İş Doyumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 56.

Farklı bulgular arasında ise şu sonuçlar söylenebilir: Bazı araştırmalarda ise mesleki kıdemi 11 yıl ve üzerinde olan katılımcıların diğer mesleki kıdem gruplarına göre daha fazla bireysel, örgütsel ve genel iş doyum düzeylerinin olduğu,⁴⁹ 50 yaş ve üzerinde olan din görevlilerinin 20-29 yaş grubuna göre duyarsızlaşma düzeylerinin daha yüksek olduğu,⁵⁰ hafız olan din görevlilerinin hafız olmayanlara göre daha yüksek bir meslekî doyuma sahip olduğu⁵¹ sonuçlarına ulaşılmıştır.

Kur'an kursu öğreticilerinin genel anlamda tam düzeyde bir mesleki doyum düzeyine sahip olmalarının temel sebeplerinden biri olarak yapılan işin niteliğinin, manevi yönünün ve toplumdaki itibarının etkisinin olduğu söylenebilir. Din görevlisi ve Kur'an kursu öğreticilerine yönelik yapılan çeşitli araştırmalarda da öğreticilerin mesleklerini sevmelerinin ve yüksek motivasyona sahip olmalarının sebebi olarak yaptıkları işi sadece bir meslek olarak görmemeleri ve manevi sorumluluklarının farkında olmaları gösterilmektedir. İfa ettikleri mesleğin itibarının din görevlilerinin meslekî doyumlarına olumlu etki ettiği,⁵² yaptıkları meslekten duydukları memnuniyet arttıkça işten ayrılma eğiliminin düştüğü ve meslekî doyum düzeylerinin arttığı⁵³ belirtilmektedir. Benzer şekilde örgütsel cazibenin ve iyi okul imajının eğitimcilerin okula daha çok bağlanmalarına, yaptıkları işten daha çok memnun olmalarına ve bunun sonucunda performanslarının artmasına sebep olduğu ifade edilmektedir.⁵⁴

Araştırmada meslekî gelişim imkânlarına sahip olmanın, öğreticilerin meslekî doyum düzeylerine olumlu etki ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Özellikle hafızlık yapan öğrencilerin olduğu kurslarda çalışan öğreticilerin diğer kurs öğreticilerinden daha çok bu imkâna sahip oldukları ve ilitam-ilahiyat ön lisans mezunu olan öğreticilerin diğer kurs öğreticilerinden daha yüksek düzeyde bu imkânı değerlendirdikleri söylenebilir. Literatürde benzer bulgularla karşılaşılmıştır. Din görevlileri üzerine yapılan bir çalışmada, din görevlilerinin meslekî bilgi ve beceri yeterliklerinin meslekî doyumları üzerinde anlamlı bir etkisinin olduğu belirtilmiştir.⁵⁵ Kur'an kursu öğreticilerine yönelik yapılan başka bir çalışmada, meslekî bilgi ve becerilerini geliştirmek için yapılan hizmet içi eğitimleri faydalı buldukları,⁵⁶ başka bir çalışmada ise öğreticilerin göreve başladıktan sonra öğretim yöntem ve tekniklerini öğrenmeye yönelik hizmet içi eğitimlere katıldıkları ve DİB'nin hizmet içi eğitimlerle personelinin gelişimine katkı sağladığı ifade edilmiştir.⁵⁷ Öğretmenlere yönelik yapılan benzer bir araştırmada da okullardaki

⁴⁸ Yıldız, *Din Görevlilerinin Sorunları ve Beklentileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, 185.

⁴⁹ Baltacı, "Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik", 1513.

⁵⁰ Gön Güneş, *Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ile Tükenmişlikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 60.

⁵¹ Akça, *Din Görevlilerinde Meslekî Doyum*, 61.

⁵² Mersin, *Din Görevlilerinde Meslekî Doyum*, 51.

⁵³ Yılmaz, "Din Görevlilerinin Mesleki Doyum Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma", 118.

⁵⁴ Ahmet Koç - Mert Bastas, "The Evaluation of the Project School Model in Terms of Organizational Sustainability and Its Effect on Teachers' Organizational Commitment", *Sustainability* 11/13 (27 Haziran 2019), 14.

⁵⁵ Yılmaz, "Din Görevlilerinin Mesleki Doyum Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma", 117.

⁵⁶ Ahmet Koç, "Yaz Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma", *Diyanet İlmî Dergi* 47/2 (2011), 31.

⁵⁷ Vijdan, Demirezen - Mehmet, Korkmaz, "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Yöntem Anlayışları", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 / 2 (Aralık 2018), 38.

meslekî gelişim imkânlarının öğretmenleri okula en çok bağlayan ve doyum yaşatan unsur olduğu⁵⁸ sonucuna varılmıştır.

ÖNERİLER

Yaygın din eğitimi veren Kur'an kursu öğretmenlerinin meslekî doyum düzeylerinin incelendiği bu araştırmada ulaşılan sonuçlara göre şu öneriler yapılabilir:

Kurumlarında kendilerini geliştirme imkânı bulan öğretmenlerin daha yüksek düzeyde meslekî doyum yaşadıkları görülmüştür. Burada kurs türü ve eğitim değişkenleri gruplar arasında anlamlı fark oluşturmuştur. Çünkü yatılı kurslarda çalışan öğretmenlerin diğer kurs öğretmenlerinden daha yüksek düzeyde bu imkâna sahip oldukları ve bunun meslekî doyumlarına olumlu yansıdığı söylenebilir. Ayrıca İlahiyat Ön lisans mezunu olan öğretmenlerin diğer kurs öğretmenlerinden daha yüksek düzeyde bu imkânı değerlendirdikleri ve meslekî doyumlarına olumlu yansıdığı görülmüştür. Bu bağlamda Kur'an kursu öğretmenlerinin yüksek düzeyde doyum yaşamalarını sağlayan faktörler arasında olduğu tespit edilen meslekî gelişim imkânları artırılabilir. Bu imkânlardan hem daha fazla personelin yararlanması hem de daha cazip hale getirilmesi için özellikle İlahiyat ve Eğitim Fakülteleri ile işbirliği yapılabilir. Özellikle 4-6 yaş grubu kurs öğretmenleri için okul öncesi öğretmenlik bölümleriyle daha sıkı işbirliği yapılabilir.

Yaygın eğitimin doğası gereği öğretmenlerin yaptıkları işin kendine mahsus zorlukları mevcuttur. Çünkü her yaş grubundan öğrenciler eğitime katılmaktadır. Kurslarda verilen eğitimin kalitesini arttırmak ve öğretmenlerin muhtemel karşılaştıkları zorlukları en aza indirmek için özellikle İlahiyat Fakülteleri'nin müfredatına yaygın eğitim metodları ile ilgili - iletişim, sosyal psikoloji, halkla ilişkiler, yaşlılık psikolojisi gibi- dersler ve öğrencilerin bu müfredatı yaşayarak öğrenmelerini sağlamak için uygulamalar konulabilir.

Yüksek din eğitimi kurumlarının son senesinde öğretmen adayları, öğretmenlik uygulaması dersi kapsamında ortaokul, lise ve İmam Hatip okullarına gitmektedirler. Milli Eğitim Bakanlığı ile ortaklaşa yürütülen bu uygulamanın bir benzeri Diyanet İşleri Başkanlığı ile yapılabilir. Yüksek din eğitimi kurumlarındaki öğretmenlik uygulamasına ilaveten yapılacak yaygın din eğitimi öğreticiliği uygulaması Kur'an kursu öğreticisi adaylarına önemli bir tecrübe kazandıracaktır. Ayrıca ilahiyat lisans mezunlarının Kur'an kursu öğreticiliğini daha bilinçli tercih etmelerine ve gelecekte daha fazla mesleki doyum yaşamalarına zemin hazırlayacaktır. Bu öğrencilerin bir kısmının meslek yaşamlarını DİB'de Kur'an kursu öğreticisi olarak devam ettirdiği, okul ile kurs ortamının ve öğrenci profillerinin birbirinden çok farklı olduğu dikkate alındığında stajyerlik programına DİB'in de dâhil edilmesinin doğru olacağı düşünülebilir.

Okutulan öğrenci sayısının daha az olmasının öğretmenlerin doyum düzeylerini arttırdığı dikkate alınarak öğretici başına düşen öğrenci sayısının azaltılması için hem daha fazla personel istihdamı yapılmasının hem de daha fazla kurs açılmasının yerinde olacağı söylenebilir.

Meslek grubu olarak Kur'an kursu öğreticiliği Cumhuriyet tarihi ile yaşıttır. Buna mukabil bu alanda yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Yaygın din eğitiminde daha kaliteli bir eğitimin verilmesi için doğru yapılan işlerin güçlendirilmesi, yanlış yapılan işlerin düzeltilmesi tabii bir

⁵⁸ Koç - Bastas, "The Evaluation of the Project School Model in Terms of Organizational Sustainability", 15.

süreçtir. Ancak bunların tespiti için gerekli verilerin bulunması ise zorunluluktur. Araştırmacıların Kur'an kursu öğreticileri hakkında hem literatür çalışması hem de saha çalışması yapması yerinde olacaktır.

Yaygın din eğitimine katılan öğrencilerin önemli bölümünün yetişkin kadınlardan oluşması göz önünde bulundurularak özellikle psikoloji ve sosyoloji alanlarındaki araştırmacıların kurslarda saha çalışması yapması faydalı olacaktır.

Kur'an kursları, örgün eğitim yapan okullardan farklı yapısal ve yönetsel özelliklere sahip olduğundan eğitim yönetimi alanındaki araştırmacılar, yaygın din eğitim kurumları hakkında çalışmalar yaparak durum tespitleri ve yeni model önerileri sunabilir.

KAYNAKÇA

Akça, İbrahim. Din Görevlilerinde Meslekî Doyum: İzmit Örneği. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Apaydın, Halil - Eker, Rukiye. "Din Görevlilerinde Meslekî Tükenmişlik: Kahramanmaraş Örneği.". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 15/1 (2015), 207-234.

Aydın, M. Şevki. Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kuran Kursu. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2010.

Baltacı, Ali. "Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki İlişkiler: Çok Örneklemli Bir Çalışma". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22/3 (2018), 1509-1536.

Bingöl, Sündüz. "Kuran Kursu Öğreticilerinde Empati". Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Bulut, Mehmet. "DİB'nın Yaygın Din Eğitimi Görevi". Diyanet İlmi Dergi 35/4 (1999), 113-128.

Büyüköztürk, Şener vd. Bilimsel araştırma yöntemleri. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 27. Basım, 2019. <https://doi.org/10.14527/9789944919289>.

Cemaloğlu, Necati - Erdemoğlu Şahin, Dilek. "Öğretmenlerin Meslekî Tükenmişlik Düzeylerinin Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi". Kastamonu Eğitim Dergisi 15/2 (2007), 465-484.

Cengil, Muammer. "Din Görevlileri ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 10/3 (2010), 79-101.

Coştu, Yakup. "Din Görevlilerinde Meslekî Doyum; Çorum İl Merkezi Örneği". Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 6/1 (2013), 1-18.

Cüm, Ebubekir. "Din Görevlilerinde Mesleki Doyum Korgan İlçesi Örneği". Amasya: Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Çoban, Yasemin. "Kur'an Kursu Öğrencilerinde Öznel İyi Olma Hali ve Kaygı (Anksiyete) Durumu Üzerine Bir Çalışma". Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Demirezen, Vijdan - Korkmaz, Mehmet. "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Yöntem Anlayışları". Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/2 (Aralık 2018), 29-58.

DİBK. Diyanet İşleri Başkanlığı Kanunu (Kanun No. 633). Resmi Gazete 12038 (22 Haziran 1965). Erişim 10.03.2020. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>

Eren, Erol. Örgütsel Davranış ve Yönetim Psikolojisi. İstanbul: Beta Basım Yayın, 15. Basım, 2015.

Freudenberger, Herbert J. "Staff Burn-Out". Journal Of Social Issues 30 (1974), 159-165.

Gön Güneş, Özlem. "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ile Tükenmişlikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Kocaeli/İzmit Örneği)". Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Howard M. Weiss. "Deconstructing Job Satisfaction: Separating Evaluations, Beliefs and Affective Experiences". Human Resource Management Review 12/2 (2002), 173-194.

Karacoşkun, Şehri. "Din Görevlilerinde Tükenmişlik Düzeyi İle İş Doyumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Gaziantep İli Örneği)". Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Kaya, Mevlüt - Nazıroğlu, Bayramali. "Din Görevlilerinin Meslekî Tutum ve Motivasyon Düzeylerini Etkileyen Bazı Faktörler". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 26 (2008): 25-53.

Kaya, Umut. "Bir Kur'ân Öğretim Modeli Olarak '3 Günde Kur'ân Öğreten Program'". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 53/53 (13 Mart 2018), 151-178. <https://doi.org/10.15370/maruifd.405255>.

Kayıklık, Hasan. "Din Görevlilerinde Tükenmişlik", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/2, 2007, 1-19.

Koç, Ahmet. "Kur'an Kurslarının Mevcut Sorunları ve Bunlara Yönelik Çözüm Önerileri", IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri, 12-16 Mayıs 717-730. Ankara: DİB Yayınları, 2009.

Koç, Ahmet. "Proje Kapsamında Olan ve Olmayan AİHL'lerin Etkili Okul Özelliklerinin Yönetici ve Öğretmen Görüşlerine Göre İncelenmesi". Ekev Akademi Dergisi 80 (01 Ocak 2019), 1-24. <https://doi.org/10.17753/Ekev1273>.

Koç, Ahmet. "Yaz Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma". Diyanet İlmi Dergi 47/2 (2011), 5-52.

Koç, Ahmet - Mert Bastas. "The Evaluation of the Project School Model in Terms of Organizational Sustainability and Its Effect on Teachers' Organizational Commitment". Sustainability 11/13 (27 Haziran 2019): 3549. <https://doi.org/10.3390/su11133549>.

Korkmaz, Mehmet. "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi". Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim. haz. Recai Doğan ve Remziye Ege. 329-356. Ankara: Grafiker Yay, 2015.

Kuzgun, Yıldız vd. "Mesleki Doyum Ölçeğinin Geliştirilmesi". Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi 2/11 (Mart 1999), 14-18.

Leiter, Michael P. "Burnout as A Developmental Process: Consideration of Models". Professional Burnout (2017), 227-244.

Locke, Edwin A. "What is Job Satisfaction?". Organizational Behavior and Human Performance 4/4 (1969), 309-336.

Louis, E. Davis. "Job Satisfaction Research: The Post-Industrial View". *Industrial Relations: A Journal of Economy and Society* 10/2 (1971), 167-184.

Maslach, Christina vd. "Job Burnout". *Annual Review of Psychology* 52 (2001), 397-422.

Mersin, Yunus. "Din Görevlilerinde Meslekî Doyum. Konya: Selçuk Üniversitesi", Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Öcal, Mustafa. "Türkiye’de Kur’an Eğitim ve Öğretiminde Görülen Gelişmeler ve Bir İcazetname Örneği". *Uludağ üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 81-140.

Özcan, Esra Dinç. *Kişilik Bakış Açısından Örgüt Yapısı ve İş Tatmini*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2011.

Özdemir, Şuayip vd. "Din Görevlilerinde Meslekî Tükenmişlik: Amasya Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-AUID* 6/10 (2018), 7-37.

Sabuncuoğlu, Zeyyat - Tüz, Melek. *Örgütsel Psikoloji*. Bursa: Alfa Aktuel Basım Yay. Dağ. Ltd. Şti., 2005.

Sevimli, Figen - İşcan, Ömer Faruk. "Bireysel ve İş Ortamına Ait Etkenler Açısından İş Doyumu". *Ege Akademik Bakış* 5/1 (2005), 55-64.

Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 6. Basım, 2012.

Türk, Sezai. *Örgüt Kültürü ve İş Tatmini*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2007.

Woolfolk Hoy, Anita. *Eğitim Psikolojisi*. çev. Duygu Özen. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2015.

Yıldız, M. Cengiz. "Din Görevlilerinin Sorunları ve Beklentileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Elazığ Uygulaması". *Elazığ: Fırat Üniversitesi, Doktora Tezi*, 1999.

Yılmaz, Emre. "Din Görevlilerinin Mesleki Doyum Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma". *OPUS-Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 10/17 (2019), 104-122. <https://doi.org/10.26466/opus.520597>.

Yılmaz, Hüseyin. "Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2001), 329-356.

KAFKAS ALBANYASI DEVLETİNİN HİRİSTİYANLIK ÖNCESİ DİNÎ İNANÇLARI¹
Pre-Christian Religious Beliefs of Caucasian Albanian State

Nizami AFANDİYEV

Dr., Azerbaycan Devleti Gençliğe Yardım Fondu, Eğitim Birimi,
Akademik Danışman, Bakü, Azerbaycan

Dr., Azerbaijan state, The Fund of Aid For Youth, Department of education Academic
Advisor, Baku, Azerbaijan

n-efendioglu@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-0936-3919

DOI: 10.34085 buifd.681512

Öz

Kafkas Albanyası devleti, Azerbaycan devletinin sınırları da dâhil olmak üzere, Güney Kafkasya topraklarında MÖ. IV - MS. VIII. yüzyılda var olan, aynı zamanda Azerbaycan tarihinin bir parçası olarak kabul edilen bir devlettir. Günümüzde Alban dinî ve kültürel mirasını sürdüren Udi halkı halen Azerbaycan devletinin azınlık halkı olarak yaşamlarını sürdürmektedirler. Bünyesinde çok sayıda topluluk barındıran Albanya devleti, Hıristiyanlık öncesi büyücülük, totemizm, göksel cisimlerine tapınma ve putperestlik gibi inançların yanı sıra Yahudilik gibi tek tanrılı inançlara sahip olmuştur. Bu kadim inançlar Hıristiyanlık ve İslam dininin bölgede etkin olduğu dönemlerde hayatîyetlerini devam ettirmiş, hatta bugün bile az da olsa varlıklarını sürdürmektedirler. Günümüzde bölgede yaşayan dinî inanç ve kültürü değerlendirmek istediğimizde geçmişte bu coğrafyada var olmuş kadim dinî inançları ve yaşanan kültürü bilmek oldukça önemlidir. Çalışmamızın konusu günümüz Azerbaycan devlet sınırlarını içine alan, tarihi Albanya devleti ve halklarının Hıristiyanlık öncesi dinî inançlarını ve bu inançların günümüze yansımalarını araştırmaktır. Bu bağlamda bölge üzerine kaleme alınmış eserler incelenmiş olup karşılaştırma yapılarak günümüz durumu değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Kafkasya, Albanya, Azerbaycan, Udi, Totemizm, Putperestlik, Zerdüştilik.

Abstract

The state of Caucasian Albania, including the borders of the Azerbaijani state, is located in the territory of the South Caucasus BC IV - AD VIII century, which is also considered a part of the history of Azerbaijan is a state. Today, the people of Udi, which maintain the religious and cultural heritage of Alban, are still living as the minority people of the Azerbaijani state. The Albania state, which had a large number of communities, had pre-Christian witchcraft, totemism, paganism, celestial worship and beliefs as well as monotheistic beliefs such as Judaism. These ancient beliefs maintained their vitality during the period when Christianity and Islam became active in the region, and even to this day, they still exist even little. In order to evaluate the religious belief and culture living in the region today, it is important to know the ancient religious beliefs and culture that existed in this geography in the past. The subject of our study is to investigate the pre-Christian religious beliefs of the historical Albanians and their peoples, which are covering the boundaries of today's Azerbaijan state, and their reflection to the present day. In this context, the works related to the region were investigated and the current situation was compared and evaluated.

¹ Bu çalışma 2010 tarihlerinde Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde sunduğumuz Azerbaycan'da Alban Kilisesi: Tarihi, Siyasi ve Dini Durum başlıklı Yüksek Lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Keywords: History of Religions, Caucasus, Albania, Azerbaijan, Udi, Totemism, Paganism, Zoroastrianism.

GİRİŞ

Kafkasya coğrafyası, etnik farklılık ve çeşitlilik açısından dünyanın en dikkat çekici coğrafyasıdır. Tarihin belli dönemlerinde farklı devletler tarafından işgal ve istila edilmiş olan Güney Kafkasya, Doğu ile Batı arasında bir bağlantı işlevi görmüş ve bu yüzden de birçok uygarlığa ev sahipliği yapmıştır. Bu bölgedeki göçebe halkların büyük çoğunluğu oluşturması, yerleşik bir toplumun oluşumunu engellemiştir. MÖ. VII. yüzyılda İskit ve Saka toplumunun bu topraklara gelmesi, bu bölgede çoğunluk etnik olarak Türk halkına geçmesine yol açmıştır.² Alanları mağlup eden ve Güney Kafkasya'ya yerleşen Hunlar, bu toprakları vatan edinmişlerdir.³ Genel olarak bölgeye ilk gelenler, Kimmerler olmuştur.⁴ Sonraki yüzyıllarda, Arap ve Hazarlar'ın bu bölgedeki faaliyetlerinden sonra bölgeye akan Türk kabileleri, bölgenin farklı biçimde şekillenmesine neden olmuştur.⁵ Bu bölgede ilk olarak Roma, Pers, daha sonra Bizans, Sasani ve Hazarlar gibi büyük devletler sürekli mücadele etmiş, VII. yüzyıl itibarıyla bu mücadelelere Araplar da katılmıştır. Kafkasya'daki en kalıcı izleri bırakanlar ise Selçuklular ve Moğollar olmuştur.⁶ Son zamanlarda, bu bölgedeki tüm uluslar arkeoloji, etnografi, antropoloji ve epigrafi verilerine dayanarak incelenmektedir.⁷

Güney Kafkasya'da eskiden beri isim değiştirmiş İberiya /Gürcistan, Albanya / Arran /Azerbaycan ve Ermenistan devletleri, bugün aynı topraklarda varlıklarını belli bir takım farklılıklarla birlikte sürdürmeye devam ettirmektedirler.⁸ Bu devletlerin bulunduğu bölge, tarihin akışını değiştiren birçok gelişmeye tanıklık etmiştir. Güney Kafkasya'daki çeşitli toplumların yürüttüğü saldırılar, yerli halkı kültür ve etnik köken bakımından etkilemiştir. Bölgede yaşayan halkların kültürleri ve cenaze törenleri arasındaki farklılıklar, bu bölgede farklı toplulukların varlığının bir işaretidir.⁹

İnsanların zihinsel gelişimi, varoluşundan günümüze kadar çevreyi gözlemlemede ve anlamlandırmada farklılıklara yol açmıştır. Paleolitik Çağ'da¹⁰ totem, büyü, hayvanlara tazim gibi çeşitli inanç biçimleri doğmuş, Albanya'da yaşayan Albanlar ve diğer yerli halklar da, değişik doğa olaylarına, bitki ve hayvan âleminden olan farklı varlıklara kutsiyet atfetmiş ve tapınmışlardır. Bu inançlar Hıristiyanlık ve İslam dininin bölgede etkin olduğu dönemlerde de hayatîyetlerini korumuş hatta bugün bile varlıklarını sürdürmektedir.¹¹ Eski tarihçiler, Albanların politeist toplum olduğunu, gök cisimlerinin bu toplum içerisinde büyük önem

² Okan Yeşilot, *Ateş Çemberinde Azerbaycan* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015), 2.

³ Kadircan Kafli, *Şimali Kafkasya* (İstanbul: Vakit Matbaası, 1942), 54.

⁴ Behaeddin Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 1984), 25.

⁵ Cemal Gökçe, *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğunun Kafkasya Siyaseti* (İstanbul: Şamil Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, 1979), 21-22.

⁶ Muhammet Kemalöglü, "Kafkasya Tarihi Geçmiş Etnik Dini Yapısı ve Terekeme (Karapapah) Türkleri" *Akademik Bakış Dergisi*, 32, (Kırgızistan: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2012), 3.

⁷ İrade Hüseyinova, "Eski Kafkasya Tarihinin Arkeolojik Araştırmaları" *İrs Arkeoloji*, 4/8, (Ankara: Güzel İş Basımevi, 2013), 11.

⁸ Ufuk Tavluk, *Etnik Çatışmaların Gölgesinde Kafkasya* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002), 11.

⁹ Hüseyinova, "Eski Kafkasya Tarihinin Arkeolojik Araştırmaları", 10.

¹⁰ İnsanlık çağının en uzun dönemi, yaklaşık 2.6 milyon yıl önce başlayıp milattan önce 10.000'de sona erdiği düşünülen dönem.

¹¹ Tofik Memmedov, *Kafkas Albaniyası İlk Orta Asırlarda* (Bakü: Tehsil Neşriyatı, 2006), 189.

taşıdığını belirtmiş, bu inanç ve uygulamaları destekleyen antik dönemlerin gelenek ve göreneklerinin, defin adetlerinin çeşitliliği hakkında bilgi aktarmışlardır.¹² Albanya'nın coğrafi yapısı, uzun tarihi ve çeşitli etnik kökenleri, bu bölgede farklı dinlerin varlığının temelini oluşturmaktadır. Farklı zamanlarda, Paganizm, Zerdüştlük, Yahudilik ve Totemizm, Büyücülük gibi çeşitli inançlar değişik düzeylerde yayılmıştır.¹³ Milattan önce doğmuş bu dinî inançlar daha sonra tek tanrılı dinlerle karşı karşıya kalmıştır. Albanya'nın kuzeyi ve güneyi farklı inançları benimsemiş ve yayılma oranı her bölgede değişmiştir.¹⁴

Kafkas Albanya'sı Devletinin Hıristiyanlık öncesi dinî inançlarına geçmeden önce Albanya devleti ve halkının kısa bir şekilde tanımlanması, çalışılan konunun anlaşılması açısından doğru bir usul olacaktır.

Alban ismi ilk defa MÖ. IV. yüzyıldaki Gavgamela¹⁵ savaşında karşımıza çıkmaktadır. Bu savaşta bugünün Azerbaycan topraklarında yaşamış toplumlar; Alban, Sakasin, Kaspi, Kadusi, Mard vs. gruplar, "Saka" veya "Kafkaslı" adıyla III. Darius'un tarafında savaşa katılmışlardır.¹⁶ MÖ. 330 yılında Ahameniler imparatorluğu'nun yıkılmasının akabinde günümüz Azerbaycan topraklarında MÖ. IV. yüzyılın sonu III. yüzyılın başlarında bağımsız bir Albanya devleti kurulmuştur.¹⁷ Kalankaturku, eserinde Yafes ve Aran'dan başlayarak, III. Vaçagan'a kadar olan Albanya hükümdarlarının isimlerini zikretmiş, Part hükümdarı I. Vologases'in (MS. 50 / 51-76 / 77) kuzey topluluklar üzerinde kontrolü sağladıktan sonra Kafkasya'da yaşayan toplulukların yöneticilerini davet ederek onlara Yafes'in soyundan gelen Aran'a yönetici olarak atadığını belirtir.¹⁸ Albanya toprakları sürekli Sasani, Bizans ve Hazar ordularının baskılarıyla yüzleşmiştir. VII. yüzyılın son çeyreğinde bölge Arap kontrolüne geçmiştir. 705'te Bizans taraftarlarını cezalandırmak için Arap orduları Albanya'ya gönderilmiş, Albanya'nın bağımsızlığı kaldırılmış ve Arap egemenliği başlamıştır.¹⁹

Kadimde Albanya veya Arran²⁰ devleti sınırları değişik etnik ve dil grupları çerçevesinde belirlenmiştir. Antik yazarların verdiği bilgilere göre, Alban toplumunun meskûn olduğu arazi, güneyde Araz nehri ve Talış dağlarına, kuzeyde ise büyük Kafkas dağlarının kuzey doğu bölgesine kadar uzanmıştır. Azerbaycan'ın Araz nehrinin kuzeyindeki topraklar eski kaynaklarda Albanya olarak isimlendirilmektedir. Albanya ile ilgili ilk malumatı veren

¹² Mihriban Gasumova, "Azerbaycan'da Dini Hayat: Bakü Örneği" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1999), 17-18; Metin Çünatikho – Yusuf İzzet Paşa, *Kafkas Tarihi* çev. Fatih Huvaj, (İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1914), 1/19.

¹³ Kövser Tağıyev, "Siyasi Tarih Bağlamında Azerbaycanda Din Eğitiminin Gelişimi" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/28, (Güz 2013), 381.

¹⁴ Allahşükür Paşazade, *Kafkasda İslam: Tarih ve Müasirlik* (Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1991), 42.

¹⁵ Arbela veya Gavgamela Meydan Savaşı MÖ. 331 de Büyük İskender ile Pers İmparatoru III. Darius arasında gerçekleşmiştir. Erbil'in kuzeyindeki Gavgamela mevkiinde cereyan etmesi sebebiyle bu isimle tarihe geçmiştir. Bu savaşta mağlup edilen III. Darius, Erbil Kalesine sığınmış, daha sonra ailesini ve hazinelerini terk ederek İran'a kaçmıştır. Bkz; Sâmî es Sakkâr, "Erbil" (DİA, 1995), 11/272.

¹⁶ Ziya Bünyadov, *Azerbaycan Tarihi: En Kadim Devirden XX Asrdek* (Bakü: Çırag Neşriyatı, 2005), 1/135-136.

¹⁷ Cavid Gasimov *Tarih* (Bakü: Çağ Öğretim İşletmeleri Yayınları, 2005), 77; Mirali Seyidov, *Azerbaycan Halkının Soy Kökünü Düşünürken* (Bakü: Azernesir Yayınları, 1989), 57-58.

¹⁸ Moisey Kalankaturku, *Albaniya Tarihi* çev. Ziya Bünyadov, (Bakü: Avrasiya Press, 2006), k. I, f. 5/8.

¹⁹ A. H. Balayev vd. *Azerbaycan Tarihi* (Bakü: Elm Neşriyatı, 1993), 54.

²⁰ Yakut el Hamavi, *Mucemul Buldan* (Beyrut: Darus Sadır, 1977), 3/18; Ahmed b. Yahya el Belezuri, *Fütûhu'l Buldan* çev. Mustafa Fayda, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013). 225/229/ 233-234.

Strabo'ya (MÖ. 64 - MS. 24) göre Albanya (*Alvanoı*), kuzeyde Sarmatiya (*Sarmatón*),²¹ batıda İberiya (*Ivirian*),²² güneybatıda Ermenistan'ın (*Ármenon*) bir kısım arazileri doğuda Hazar denizi ile sınırlandırılmıştır.²³ Aslında bu tanım birçok kimseye tanındık gelecektir. Zira bu sınırlar hemen hemen bugünkü Azerbaycan sınırlarıdır. Öyle ki bugün Azerbaycan, kimi İngilizce kaynaklarda Albanya yahut Kafkas Albanya'sı şeklinde geçmektedir.²⁴ Çeşitli nedenlerden dolayı, Kafkasya devletlerinin sınırları periyodik olarak değişmiştir. Alban toplumunun yaşadığı topraklar, Dağlık Karabağ ve Dağıstan'ın güneyi dâhil bugünün Azerbaycan topraklarıdır. Albanlar Kur nehrinin sağ ve sol kıyısında yaşıyorlardı. Strabo'un "Kur Nehri Albanya topraklarından geçiyor"²⁵ ifadesi bunu tasdik etmektedir. Genel olarak Albanya arazisi doğal sınırlar içerisinde 11 vilayete bölünerek yönetilmiştir. ²⁶



KAFKAS ALBANYASI DEVLETİNİN HARİTASI

İlk dönemde Albanya, yirmiden fazla kabileye²⁷ ev sahipliği yapıyordu. Bu kabileleri zamanla Albanya Devleti adına birleştiren ve bu kabilelerin içinde en büyüğü olan Alban kabilesinin etnik kökenleri, genel olarak kabul edilen görüşe göre "Sak" Türklerine dayanmaktadır.²⁸ Mehmet Saray, Albanlar'ın bu bölgeye Sakalardan daha sonra geldiğini,

²¹ Sarmatiya, günümüz Dağıstan bölgesini ifade etmektedir.

²² İberiya; Şimdiki Gürcistan'ın doğusu anlamına gelmektedir. Ayrıca, günümüz Gürcistan devletinin eski kaynaklardaki ismidir.

²³ Strabo, *The Geography of Strabo* ed. H. L. Jones, (London, Cambridge Mass Harvard University Press, William Heinemann, 1924), 11/ 2/15, 4/1.

²⁴ Esme Özdaşlı, "Alban Kültür Mirası Üzerine İnşa Edilmiş Tarih: Ermenilerin Hristiyanlığı Kabul Etmiş "İlk Devlet" Oldukları Miti Üzerine Bir Araştırma" (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 2016), 21/2, 558.

²⁵ Strabo, *The Geography*, 11/ 4/2.

²⁶ Gasım Hacıyev, *Berde Şehri Coğrafi Siyasi ve Medeni Tarihi* (Bakü: Azerbaycan Milli Elimler Akademiyası 2008), 37-38; Sara Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti* (Bakü: Avrasiya Press Yayınları, 2006), 18.

²⁷ Kabilelerle ilgili bkz: Baharlı Veliyev, Mehmed Hesen, *Azerbaycan: Fiziki-Cografî Etnograft ve İktisadi Oçerik* (Bakü: Azerbaycan Nesriyat, 1993), 93; Mahmut İsmayıl, *İstoriya Azerbaydjana*, (Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyat, 1993), 27-29.

²⁸ Balayev A. H. vd.. *Azerbaycan Tarihi*, 93; Fahrettin Kırcıoğlu, *Albanlar Tarihi: M.Ö. IV – M.S. X. Yüzyıllar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994), 48; Mirza Bala, *Azerbaycan Tarihinde Türk Albaniya* (Ankara:Yeni Cezaevi Matbaası, 1951), 27-32.

onların da Türk asıllı olduklarını bildirmektedir.²⁹ İsimlerinin daha sonraki dönemlerde tarihe geçmesine rağmen, IV. yüzyılda bugünkü Azerbaycan topraklarında Alban halkı ve devletin varlığından söz edilmiştir. Albanya topraklarındaki Sakasen eyaleti ve günümüz Şeki ili ismini Sak etnik grubundan almıştır. Günümüzde bu bölgede bulunan Zagatala şehrinin adı da "Sakların Tarlası" anlamına gelen "Sakatala" kelimesinden gelmektedir.³⁰ Alban topluluğuna ek olarak, Albanya topraklarında çeşitli adlara sahip etnik gruplar yaşamaktaydı. Örneğin; Sakasen, Mük, Uti, Gargar, Udi, Ud, Sovde, Kaspi, Gel, Leg vb. etnik gruplar gibi...³¹ Tarihçi Herodot da Kaspi (*Kaspi*), Uti (*Utia*) ve Mükler'in (*Mykos*) bu coğrafyada yaşadığını belirtmektedir.³² Strabo ise bu kavimlerin yanı sıra Gel³³, Leg, Mard, Amard, Gargar ve diğer etnik grupların da bu bölgede yaşadığını belirtmiştir.³⁴ Anlaşılan, "Alban" adı bu bölgede yaşayan tüm etnik grupları kapsayacak şekilde eski kaynaklarda (... itibaren) kullanılmıştır. Strabo, bu etnik grupların 26 farklı dil konuşan kabileden oluştuğunu söylemektedir.³⁵

Strabo'nun belirttiği üzere Albanya halkının farklı etnisitelerden oluşması bölgede farklı inançların teşekkülüne neden olmuştur. Bölgedeki toplulukların farklılığı kadar yaşadıkları bölgeler de inançların şekillenmesinde etkili olmuştur. Nitekim Albanya'nın kuzeyinde gök cisimlerine tapınma ve Totemizm inancı yaygın iken güney bölgesinde Putperestlik ve Zerdüştiliğin yaygın olduğu görülmektedir. Dikkatli bir şekilde incelendiğinde eski dönemlere ait olduğu kabul edilen bu dinî inançlara bağlı düşünce ve uygulamaların bir kısmı günümüz Azerbaycan halkının yaşamında hala görülmektedir. Ayrıca, günümüzde Albanya kültürel mirasını sürdüren Azerbaycan'daki azınlık olan Alban Udiler Hıristiyanlık inançlarıyla karışmış olarak eski inançlarını da sürdürmektedirler. Mesela, güneş ve ay üzerine yemin, düğün törenlerinde büyüçülük ve putperestlikten gelen uygulamalar gibi...

1. Albanya`Da Hıristiyanlık Öncesi Dini İnançlar

1.1. Büyüçülük

²⁹ Mehmet Saray, *Azerbaycan Türkleri Tarihi* (İstanbul: Nesil Matbaacılık, 1993), 12.

³⁰ Bünyadov, *Azerbaycan Tarihi*, 1/ 156.

³¹ Baharlı Veliyev - Mehmed Heslen, *Azerbaycan: Fiziki Coğrafi Etnografi ve İktisadi Oçerik* (Bakü: Azerbaycan Neşriyatı, 1993), 93; Mahmut İsmayıl, *İstoriya Azerbaydjana* (Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1993), 27–29; Mirali Seyidov, *Azerbaycan Halkının Soykökünü Düşünürken* (Bakü: Azernesir Yayınları, 1989), 6.

³² Herodot, *Herodot Tarihi* cev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1973), k. III. f. 93.

³³ Azerbaycan'ın kuzey bölgesi, genellikle Balaken şehrindeki eski döneme ait araştırmalar yapan Akif Memmedli kadim Alban toplumundan olan Geller'i, Azerbaycan'ın Zagatala şehrinin Ailabad kasabası, Mosul ve Kepenekçi köylerinde meskûn olan Yengiloylar ile aynı kabul etmektedir. Tarihçi Şirinbey Hacıeli de Yengiloy olarak isimlendirilen grubun, İslam'ı kabul etmiş Geller'in devamı olduğunu söylemektedir. Gürcü kaynaklarının, bu halkın Gürcü asıllı olduklarını iddia etmelerine, Geller'in yani Yengiloylar'ın yaşadıkları bölgelere Gürcüler tarafından daha eski dönemlerde Hereti isminin verilmesi sebep olmuştur. Bkz. Akif Memmedli, *Eski ve Çağdaş Tarihimize Dair* (Bakü: Adiloğlu Neşriyatı, 2004), 104-116.

³⁴ Strabo, *The Geography*, 11/5/ 1.

³⁵ Strabo, *The Geography*, 11/4/6. Azerbaycan tarihçisi Ziya Bünyadov Strabo'nun verdiği bu bilgiye şöyle açıklama getirmektedir. 26 dil anlayışını Albanya'nın ovalık ve onu çevreleyen dağ ve dağ eteği bölgelerine şamil etmek mümkün değildir. Ya Strabo'nun kullandığı kaynakta bilgiler doğru aktarılmamıştır ya da 26 dil ifadesi ile Albanya'nın kuzeyinde (güney Dağıstan) yaşayan ahalinin konuştuğu diller kastedilmiştir. Kafkas'ta çok dillilik (çoğu durumda çok şivelik) erken orta asır kaynaklarında da aktarılmaktadır. Albanya'nın merkez bölgesi Kur nehrinin sağ ve sol kıyılarında yaşayan ahali arasında bu türlü dil çeşitliliği dikkate çarpmamaktadır. Bkz; Ziya Bünyadov, *Azerbaycan Tarihi*, 1/150.

Bölgeyle alakalı araştırmaların ulaştıkları sonuçlarda, MS. I-V. yüzyıllarda Albanya'da büyücülüğün yaygın olduğu, kâhinlerin sık sık ayinleri organize ettikleri ve kurban törenleri düzenledikleri görülmektedir. Büyüçülere mahsus mabetlerin sunakları sık ormanlarda, yüksek dağlar ve yeşil ovalarda inşa edilmiştir. Kurban merasimlerinde hayvanlar ateşte yakılmış, kafaları ile birlikte derileri yüzülmüş içine saman ve ot doldurularak ağaca veya yüksek bir yere asılmışlardır. Bununla da ruhları etki altında tuttuklarına, kontrol edebildiklerine inanmışlardır. Ayrıca Alban halkının sunak alanında insan kurban ettikleri söylentileri de vardır.³⁶ I. yüzyıl yazarı Strabo'nun yanı sıra VIII. yüzyıl Alban asıllı yazar Moisey Kalankaturklu da "Albaniya Tarihi" eserinde bu gibi bilgiler vermektedir. Farklı dönemlerde yaşamış bu iki yazarın bahsetmiş olduğu kurban olayının arkeolojik kazılarda bir karşılığı bulunamamıştır. Keza bazı toplumlarda insan kurbanının olduğuna yönelik bilgiler bulunmuşsa da bunların birçoğu kanıtlanmamıştır.³⁷ Ayrıca her ne kadar Moisey Kalankaturklu Alban soyunu taşısa da koyu monofizit olması hasebiyle eserinde aynı dine mensup diyofizit öğretiyeye sahip insanları küfürle itham ettiğini görmekteyiz. Bu yüzden Kalankaturklu Alban halklarından olan ancak Hıristiyanlığı kabul etmeyen toplulukları da bu şekilde itham etmiş olabilir. Nitekim eserinde Ağrıverenler ve Parmakkesenler olarak isimlendirdiği bu gruplar ve ayinleri hakkında efsanevi bilgiler aktarmaktadır.³⁸

Azerbaycan'ın Fizuli ilinin Azıh mağarasındaki arkeolojik kazıların ortaya koyduğu bulgulardan, burada yaşayan insanların Azerbaycan'ın en yaşlı sakinleri olduğunu söylemek mümkündür.³⁹ Fizuli bölgesinde kaya üzerinde tasvir olunan resimlerin çoğu büyü ile ilgilidir ve büyüünün etkili olması için çizildiği söylenmektedir.⁴⁰ Azerbaycan'ın kadim halkları olağanüstü olayların tabiatüstü kuvvet tarafından gerçekleştirildiğini düşünmüş, bu yüzden de insanın belli hareket ve ritüellerle bu güce yön verilebileceğine inanmışlardır. İhtiyaç duyulduğunda büyü vasıtasıyla yağmur yağdırılacağına, hayvanların sayısının artırılacağına ve hastalıklardan kurtulacağına inanılmıştır. Büyüçüler hastalıklardan kurtulmak için çeşitli yöntemler kullanmıştır. Örneğin; hastanın vücudunun ağırlı kısmına bir parça odun koyarak ona ok atmış, bununla hastalığın öldürüldüğü düşünülmüştür. Hastalıkla ilgili bir başka yöntem ise hastanın tırnakları ve saçları hamura karıştırılarak insan figürü yapılmış ve bu figür hasta insanın giysilerinden yapılmış beze sarılarak toprağa gömülmüştür. Böylece hastanın hastalıktan kurtulacağına inanılmıştır. Bir başka örnekte, insanlar hayvanları avlamadan önce kaya üzerine avlayacakları hayvan resimlerini çizmiş, mızrak, ok veya taş ile vurduklarında avlarında başarılı olacaklarını inanmışlardır. Büyü ve büyü ayinleri geliştikçe, sihribazların sayısı da artmıştır. İnsanlar büyüçülerin ruhların istek ve taleplerini bildiklerini, ruhlara yakın olduklarını hatta ruhları gördüklerini düşünmüşlerdir.⁴¹

1.2. Totemizm

³⁶ Strabo, *The Geography*, 11/ 4/7; Kalankaturklu, *Albaniya Tarihi*, k.I, f. 25.

³⁷ Glenn M. Schwartz, *The Archaeology of Sacrifice in The Ancient Near East* (Indiana: Winona Lake, 2012), 3-5; Suzan Akkuş Mutlu, "Eski Mezopotamya'da Tanrılara Sunulan Kurbanlar" *Tarih Okulu Dergisi*, (Mart 2014) 17/ 3, 7-9.

³⁸ Kalankaturklu, *Albaniya Tarihi*, k. I, f. 25.

³⁹ Bünyadov, *Azerbaycan Tarihi*, 1/ 9.

⁴⁰ Bünyadov, *Azerbaycan Tarihi*, 1/ 28-34.

⁴¹ Bu ve benzeri bilgileri için Bkz: H. A. Guliyev – A. S. Bahtiyarov, *Azerbaycanda Kadim Dini Ayinler ve Onların Meişetdeki Galiğları* (Bakü: Azerbaycan SSCB Medeniyyet Nazırlığı, 1968), 17-28; Kemal Memmedov, *İslam Öncesi Azerbaycanda Dini İnançlar* (Bakü: 1996), 13; Z. İ. Yampolski, *Azerbaycanda Kadim Dinler* (Bakü: 1958), 7.

Alban Halkının kadim inançlarına bağlı uygulamalar arkeolojik araştırmalar sonucu gün yüzüne çıkmaktadır. Kazılarda bulunan kabir ve içindekiler bu bölgelerde hangi inanç türlerinin yaşandığını öğrenmemize yardımcı olmaktadır. Totemizmde insanın doğa ile güçlü bir ilişkisinin var olduğu bilinmektedir. Albanlar totemi babaları ve torunları olarak görmüşlerdir. Bu nedenle, toteme zarar vermek, onu öldürmek ve etini yemek kesinlikle yasaktı. Kabilelerin süreç içerisindeki gelişimi ile bu yasak şekli değişmiş, totemin belli uzuvları yenmeye başlanmıştır.⁴² Azerbaycan'ın birçok ilinde yapılmış arkeolojik kazılarda mezarların batı yönünde kaplumbağa kabuğu bulunmuştur. Anlaşılan kaplumbağa Albanlar tarafından kutsal kabul edildiğinden sahibi ile birlikte gömülmüştür. Bölgede yaşayan kadim topluluklar, kaplumbağayı totem olarak görmüş, kutsal olduğuna ve kötülüklerden koruduğuna inanmışlardır. Ayrıca kaplumbağayı sonsuzluğun bir sembolü olarak kabul etmişlerdir.⁴³ Gobustan kayalıklarında bulunmuş kadim eşyalar üzerine çizilen hayvan resimlerinden bazıları bölge halkının totem inancı ile ilgilidir.⁴⁴ Ayrıca araştırmacılar, Azılı Mağarasındaki hayvan kalıntılarının totemizmle ilişkili olduğunu belirtmektedirler.⁴⁵ Kabir'deki öküz kafatası ve bacak kemiklerinin, ölünün kötü ruhlardan korunmasını sağlamak amacıyla, buraya konulduğunu belirten araştırmacılar, bu geleneğin Kabele'nin Nic Köyü'ndeki 'Tavuk Piri' ve 'Sarılık Piri'nde devam ettirildiğini belirtmektedirler. Nitekim Pir olarak isimlendirilen bu iki yatıra gelen insanlar, boğazladıkları tavuk ve diğer hayvanların kafalarını ve bacaklarını buraya bırakmaktadırlar. Bugün bazı bölgelerde halen evlerin bahçe giriş kapıları üzerinde asılmış hayvan kafataslarının kötü ruhlardan ve nazardan korunmak amacıyla asıldığı belirtilmektedir.⁴⁶ Gobustan kayalıkları üzerine çizilmiş öküz resmi totemcilik, keçi resimleri ise büyücülükle ilişkilendirilmiştir.⁴⁷

Alban halkları atı totem olarak görmüş, cenaze törenlerini buna uygun olarak gerçekleştirmişlerdir. Şöyle ki, Albanya'da bulunan kurgan tipli mezarlarda insan cesedine ek olarak at iskeletleri de bulunmuştur. Muhtemeldir ki, atı, sahibi ile birlikte gömmek, Alban halkının totem inancıyla ilgili olup, kabir hayatında sahibinin kurtarıcısı olarak görmelerindedir.⁴⁸ Kadim zamanlarda Albanya'da zengin şahıslar gömülürken hanımı, hizmetçileri ve muhafızları da öldürülerek beraberinde defnedildiği söylenmektedir (yukarıdaki atın gömülmesi de onun bir totem olarak kabul edilmesinden değil, öldükten sonraki hayatı bu dünyadaki hayata benzer olduğu için oradaki hayatında ihtiyaç duyacağı şeyleri mezara koyma inancından kaynaklanmaktadır). Karabağ'da bulunan genişliği 256 m² olan "Borsunlu" kurganı buna en iyi örnektir. Kurganda sekiz at, dokuz köle gömülmüştür.

⁴² Guliyev ve Bahtiyarov tarafından kaleme alınmış "Azerbaycan'daki kadim dini ayinler ve onların maişette kalıntıları" eserinde kadim Azerbaycan ahalisinin totem inancı ile ilgili değişik ve geniş bilgiler verilmiştir. Bu bölgede taş, ağaç ve bitkilerin totem olarak kabul edilmesi, ateşe, bazı hayvan ve kuşlara atfedilen inanç ve yücelik, değişik ruhlar ve farklı eşyalar ile ilgili totem inancı, su ve yağmur ile ilgili olan inanç ve bunlara yönelik ayinler geniş ve teferruatlı bir biçimde anlatılmıştır. Bkz; Guliyev - Bahtiyarov, *Azerbaycanda Kadim Dini Ayinler ve Onların Meişetdeki Galıgları*, 28-84.

⁴³ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 66-67.

⁴⁴ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 89.

⁴⁵ Kemal Memmedov, *İslam Öncesi Azerbaycan'da Dini İnançlar*, (Bakü: 1996), 17; Araştırmacılara göre günümüzde Azerbaycan'daki bazı meyve, bitki, dağ ve mağaraların hayvan adıyla adlandırılması (örneğin; itburnu, guşeppeyi, ayıarmudu, keklikotu, garğasoğanı, ilanyarpağı, maralotu, vs, İlandağ, İnek Zağası, Keçi gayası, Maral daş, Ceylan Bulağı vs.) eski totemizm inancı ile bağlıdır. Bkz; Reşit Göyüşov, *Arheologiya ve Din* (Bakü: Azernesr, 1965), 29-30.

⁴⁶ S. M. Gaziyev, *Kabele Şehrinin Tarihi-Arheoloji Tedgigi* (Bakü: Azerbaycanın Maddi Medeniyeti, 1964), 17.

⁴⁷ Memmedov, *Kafkas Albaniyası İlk Orta Asırlarda*, 24.

⁴⁸ Bünyadov, *Azerbaycan Tarihi*, 1/ 52.

Kabile reisi ahşaptan hazırlanan, tunç ve altın levhalarla süslenmiş özel taht üzerinde defnedilmiştir. Mezarda çeşitli süs eşyaları, silah, çalışma aletleri, tahakküm sembolü olan topuz, çeşitli ev eşyaları bulunmuştur.⁴⁹ Bölge üzerine yapılan bu gibi arkeolojik kazı ve araştırmalar Albanya halkının inançlarının içerisinde totemizm inancının olduğunu göstermektedir. Azerbaycan halkının sosyal yaşantısı, inanç türleri incelendiği zaman totemizm gibi inançların günümüzde de fark edilmeden yaşamaya devam ettiği görülmektedir.

1.3. Sema/Gök Cisimlerine Tapınma

Albanya halklarının geleneksel inançlarından biri de sema cisimlerine tapınma olmuştur. Strabo, Albanlar'ın Helios (Güneşe), Selena (Aya), Zeus'a (Göğe) tapındıkları hakkında bilgi vermektedir.⁵⁰ Yazar tanrıların isimlerini Yunanca zikretmiş, onların Alban Udi karşılığını vermemiştir. Z. Hasanov, Prission'dan aktarmış olduğu bilgilere göre "Albanlar Marsın Savaşçı oğulları olarak isimlendirilmiş, savaş tanrısı Marsa, Heredot'a göre Ares'e tapındıklarını" belirtmiştir.⁵¹

Toprak mezarlardan bulunmuş kişisel eşyalar üzerindeki aya benzer çizimler ise ay ayini ile ilintilidir. Alban halkları gök cisimlerine ait kutsal yerlerin adının başında "gök", "beyaz", "sarı" sözleri kullanmışlardır. "Gök Murad", "Beyaz adam", "Sarı pır" vb. gibi isimlendirmeler antik kültürün kalıntılarıdır.⁵²

Albanların gök cisimlerini kutsal kabul ederek onlara tapınmaları günlük hayatlarında önemli yer tutmuştur. Şöyle ki; Haftanın her pazar günü güneş günü veya güneşe tapınma günü olarak belirlenmiş, bugüne "beğgeği" ismi verilmiştir. Bu inanca bağlı uygulamayı, günümüz Alban Udilerin sabah erkenden güneşin doğuşunu gözlemleme âdetinde görmekteyiz.⁵³ Kadimde bu bölgelerde güneş ayini açık havada dağ ve tepelerin başında yapılırdı.⁵⁴ Alban toplumları güneşi tabii ihtiyaç olarak görmüş, itaat etmiş, ona kurban olarak hayvan cinsinden at sunmuşlardır.⁵⁵ Sunulan kurbanın at olmasının sebebi tanrıların en süratlisi kabul ettikleri güneşin şanına süratli olanın yakışacağındandır.⁵⁶

Kaya üzerine çizilmiş kayığın ön kısmındaki güneş tasvirleri güneş tanrısı ve ölümler kültürü ile ilişkilendirilmiştir. Sümerler ve eski Mısırlılar gibi kadim Gobustanlılar da kendi ölümlerini gemilerle yolcu etmişlerdir. Tunç döneminde güneş kültürünün karakteristik özelliklerinden biri "apotropaic" yani koruyucu özelliği ve sihirli bir güce sahip olmasıydı. Şöyle ki; kendilerini kötü niyetli ruhlardan, nazardan, hastalıklardan vb. zararlı dış etkilerden korumak için güneşin farklı şekil ve sembollerini beraberinde taşımışlardır. Güneş kültürü, zayıf bir şekilde de olsa sonraki dönemlerde kendinî göstermiş ve dekoratif sanatlarda etkili olmuştur. Örneğin; Albanya'da çömlekçiler güneşin plastik ve grafik tasvirlerini yapmışlardır. Bu anlamda Mingeçevir'de çömlekçilerin hazırladığı güneşin sembolleri ve görsel çizimleri dikkat çekmektedir. Bu eserlerde halen güneş kültürünün dinî mahiyeti kendinî göstermektedir. Güneş

⁴⁹ Bünyadov, *Azerbaycan Tarihi*, 1/ 60.

⁵⁰ Strabo, *The Geography*, 11/ 4/7.

⁵¹ Zaur Hasanov, *Çar Skifler* (Bakü: AZS Yayınları, 2005), 119.

⁵² Heyet, *Azerbaycan Etnografyası*, 3/ 346.

⁵³ Gamersah Cavadov, *Azerbaycanın Azsayılı Halkları ve Milli Azınlıkları* (Bakü: Elm Neşriyatı, 2000), 229.

⁵⁴ Guliyev - Bahtiyarov, *Azerbaycanda Kadim Dini Ayinler ve Onların Meişetdeki Galıgları*, 85.

⁵⁵ Mirali Seyidov, *Azerbaycan Halkının Soy Kökünü Düşünürken* (Bakü: Azereşir, 1989), 367-373

⁵⁶ Lale Mövsümova, *Azerbaycan Kadını Uzak Geçmişten İndiyedek* (Bakü: Ulu Yayınları, 2003), 34-36.

kültünün etkisi yüzyıllarca geleneksel bir şekilde günümüze kadar gelmiştir. Fakat bu etki önceki gibi dinî olmaktan tamamen uzak olup, dekoratif amaçlara hizmet etmektedir.⁵⁷

Cenaze töreninde güneş kültünün etkileri mezar anıtlarında çizilen sembollerden anlaşılmaktadır. MÖ. 3000-1200 yıllarında mezarların güney kesiminin tercih edildiği ve cenaze töreninde dairesel taşlara tazim edildiği belirtilmektedir. Bunun eski güneş kültürleriyle ilişkili olduğu düşünülebilir. Albanya'da Bronz Çağı ideolojisinde ve kültürel yapılarında güneş önemli yer tutar.⁵⁸ Bunlara en iyi, Chromlexler⁵⁹ örnektir. Chromlex/Menhir,⁶⁰ kadim Albanya'da güneş tapınakları olarak kullanılmış, güneşe kurbanlar adanmış, ayinler yapılmıştır. Bu yapıtların çember şeklinde yapılışı güneş kültüyle ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Gobustan, Hankendi, Abşeron, Şüvelan yakınlarında "Beyaz Taş" denilen basit biçimli daire şeklindeki menhirler bulunmuştur. Bu menhirler güneş ışınlarının yayılma sistemi temelinde inşa edilmiştir.⁶¹

Hanlar bölgesinde bulunan kurgan mezarlarda bulunmuş kilden yapılmış kabın üzerinde güneşin gökyüzündeki hareketini gösteren Svastika (Gamalı haç) grafik tasviri vardır.⁶² Hayat ağacı üzerindeki simgelerden de anlaşılacağı gibi, tarımın güneş tanrısının korunması altında olduğuna inanılmaktadır. "Al Ruhı" inancının felsefesi, Bronz Çağı boyunca güneşin ibadetinde feminen olmasıdır. Bu "Al" ruhu kırmızıyı simgeliyor. Bu nedenle, kendilerini kötü ruhlardan ve nazardan korumak için yaygın olarak kırmızı renkli kumaşlar kullanmışlardır. Albanlar güneşe olan inançları ile ilgili kırmızı rengi çokça kullanmışlardır. Mezar taşları bile kırmızıya boyanmıştır. Ayrıca iyileşmeleri için hastalar üzerine kırmızı bir örtü örtmüşlerdir. Albanlar kırmızı renkli çakmak taşına güneşin simgesi gibi tapmış, insanı şeytanî güçlerden kuruyuculuğuna inanmışlar ve onu "Mutluluk Taşı" olarak üzerlerinde taşımışlardır. Mezarlarının iç duvarlarını ohra⁶³ ile boyamış, böylece güneşin sıcaklığının hissedileceğine inanılmıştır. Alban halkının düşüncesinde mezar sonsuz yaşam yeri olarak görülmüş, ölüm ötesi hayatın güneş tanrısı himayesinde olacağını düşünmüşlerdir. Güneşe tapınma ile ilgili olarak, eski mezarların bir bölümünde kandiller ve yanmış ateş kalıntılarında rastlanmaktadır. Bu uygulama ile kötü ruhları mezarlardan kovmak ve ölüm ötesi hayatın aydınlatılması amaçlanmıştır.⁶⁴

Güneşe nispetle Albanlar tarafından Ay daha kutsal kabul edilmiş, ona tapınma "Haşa Veluğ" olarak isimlendirilmiştir. Nitekim Kür nehri kıyıları Selena'ya mahsus mabet toprakları olarak bilinir.⁶⁵ Aya kurban adayarak tazim etmek gibi kadim ayinler Alban Udi halkının günlük hayatında Hıristiyan örf ve adetlerine karışarak günümüze kadar geldiği görülmektedir.⁶⁶ Kaynaklarda belirtildiği üzere mukaddes mabet topraklarında "Hiyerodul"

⁵⁷ Nesir Rzayev, *Ecdatların İzi İle* (Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1992), 52-55.

⁵⁸ Heyet, *Azerbaycan Etnografyası*, 3/346.

⁵⁹ "Cromlech" dikey taşlarla düz veya dairesel bir biçimde tapınma alanı olarak oluşturulan yapıtlardır. Bkz; Heyet, *Görsel Kültür* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 2011), 5.

⁶⁰ Kromlek, Menhir ve Dolmen yaklaşık aynı anlama gelmektedir. Bkz; Fahir İz - H. C. Hony, *An English Turkish Dictionary* (Oxford: At The Clarendon Press, 1964), 94.

⁶¹ Rzayev, *Ecdatların İzi İle*, 53.

⁶² Göyüşov, *Arkeoloğiya ve Din*, 26.

⁶³ "Ohra" kadim dönemlerde insanlar tarafından kullanılan ve kırmızı renk olan boya çeşididir.

⁶⁴ Rzayev, *Ecdatların İzi İle*, 53-54.

⁶⁵ Bünyadov, *Azerbaycan Tarihi*, 176-177.

⁶⁶ Cavadov, *Azerbaycanın Afsanlı Halkları ve Milli Azınlıkları*, 229.

ismi verilen ve hiçbir hukuku olmadığı söylenen insanlar çalışmışlardır.⁶⁷ Albanya’da hierodullar dönemini ilk gözlemleyen A. Y. Kırmski; “Hierodullar”ı; Tanrıya adanmış kimseler olarak, mabet çiftliğinde çalışan “kutsal köleler” olarak tanımlamakta, onların tapınak mülkiyetine bağlı, kölelik toplumunun mahkûm sınıfını oluşturduklarını belirtmektedir.⁶⁸ Hierodullar mahkûm sınıfından biri olarak antik yazarların da dikkatini çekmiştir. Strabo’nun eserlerinde Küçük Asya, Mezopotamya hierodulları yanı sıra, Albanya hierodulları hakkında da bilgiler verilmiş, Hierodulların canilerden, savaşlar esnasında esir alınıp köleye dönüştürülenlerden değil de, özellikle tapınaklara adanan topluluk üyelerinden oluştuğunu belirtmiştir.⁶⁹ Bu meseleyi somut biçimde gözden geçiren K. E. Aliyev; “Albanya’daki hierodulları kölelikle ilgili olan sosyal kategori olarak değil, “Tanrının kulları” yani içinde sıradan kâhinlerin de bulunduğu tapınak görevlileri gibi algılanması gerektiğini belirtmektedir.⁷⁰

Kadim dönemlerde Albanya’da Ay tanrısı şerefine birçok mabet inşa edilmiştir. Bu mabetlerin en görkemlisi Alazan nehri civarında inşa olunduğu söylenmektedir.⁷¹ Ay mabetleri Albanya’da Hıristiyanlığın yayıldığı döneme kadar faaliyet göstermiştir. Gedebeyle olan Mahrasa Mabedi Albanya’nın Girdiman vilayetinin merkezî mabetlerinden biri olmuştur. Tarihî bilgilere göre İran şahı II. Hüsrev’in⁷² yakın akrabası Mehran, 30 bin aile ile buraya gelmiş, mabette yaşayan 12 kişilik kâhin grubunu öldürerek mabede sahip olmuştur.⁷³ Ay ve Güneşin kutsiyetini günümüz Alban Udi halkının yaşantısında devam ettiğinin işaretleri olarak mesela, onların halen güneş ve ay üzerine yemin etmeleri verilebilir.

1.4. Putperestlik

Kadim dönemde birçok toplumda görüldüğü gibi Alban halkı da bu anlamda belli başlı putlara tapmışlardır. Albanya ahalisinin putperestlikle ilgili inançlarının temeli kadim devirlere kadar uzanmış olup monoteist dinlerin bu bölgelere gelişine kadar halk arasında varlığını sürdürmüştür. Putperestlik ayinleri çoğu zaman sentez şeklinde icra edilmiştir. İnançlar biri diğerinden çok az bir farkla ayırt edilmiş, karşılıklı etkileşimlerle kendilerine özgü inançlar ve rütüeller teşekkül etmiştir.⁷⁴ Şamahı ilinin Hınıslı Köyü arazisinde yapılan arkeolojik çalışmalarda kadim döneme ait puthaneler bulunmuştur. Orta Asya ve Albanya’nın muhtelif bölgelerinde bunlara benzer putlarla karşılaşmaktadır.⁷⁵ Ayrıca Berde’de “İlahe” olarak bilinen volkanik külden yapılmış zarif ve güzel bir kadın put bulunmuştur. Putun kafasındaki örtüsü o kadar özenle işlenmiş ki örtü altında saç telleri belli olmaktadır. Kabileler bu ilaheye tazim

⁶⁷ Bünyadov, *Azerbaycan Tarihi*, 167; Memmedov, *Kafkas Albaniyası İlk Orta Asırlarda*, 189,

⁶⁸ Z. İ. Yampolski, *Drevnyaya Albaniya III – I. vv. Do, n. e. SSR* (Bakü: 1962), 115.

⁶⁹ Strabo, *The Geography*, XI, 4/7.

⁷⁰ Yusif Seferov, *Kadim Azerbaycan: Ne Biliyoruz* (Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1989), 81-82.

⁷¹ Strabo, *The Geography*, XI, 4/7.

⁷² ö. 628, bu Sasani hükümdarı Peygamberimizin kendisine mektup gönderdiği Kısra olarak da bilinir.

⁷³ Guliyev - Bahtiyarov, *Azerbaycanda Kadim Dini Ayinler ve Onların Meişetdeki Calıqları*, 46-47.

⁷⁴ “Putperestlik”, *Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi* (Bakü: 1978), 2/ 380.

⁷⁵ Putların uzunluğu 1,5–2 metre kadardır. Putlar kilden yapılmıştır. Bu tür putlara “Kadim Türk Karıları” denmiştir. Bkz; Babayev - Nerimanov, *Berde Tarihinin Aynasında*, 20.

etmiş, şerefine törenler düzenlemişlerdir.⁷⁶ Beylegan, Şamahı ve Bakü bölgelerinde yapılan kazılarda buna benzer çıplak Kadın ilaheler⁷⁷ bulunmuştur.⁷⁸

Arkeolojik kazılarda bulunan kadın heykelcikleri muhtemeldir ki bereket tanrıçası Anahit ile ilgilidir. Aynı zamanda buna benzer taştan yontulmuş büyük heykeller de bulunmuştur.⁷⁹ Zire kasabasında bulunmuş kireç taşından yontulmuş heykel, bu bölgelerde bulunmuş putlardan çok farklıdır. Heykelin elleri, tazimi andırır vaziyette göğsüne doğru yontulmuştur. Değişik illerde yapılan arkeolojik kazılarda kafasız, kolsuz ve bacaksız kadın ve erkek heykelcikler bulunmuştur.⁸⁰ Araştırmacılar bu kadın heykelciklerin MS. I. yüzyıla ait olduğunu belirtmektedirler. Muhtemelen bu heykeller Anahit'e yapılan ayinlerle alakalıdır. Bu heykelciklerin "ev tanrıları" olarak isimlendirmiş, hane halkının taleplerini yerine getirmediikleri veya insanlar tarafından kafa, kol veya bacaklarının kopartıldığı belirtilmektedir.⁸¹

1.5. Zerdüştilik

Albanya'da Zerdüş inancı MÖ. III. yüzyıldan itibaren kabul görmeye başlasa da genel itibariyle Sâsâniler döneminde askeri ve siyasi başarılarına bağlı olarak yayılmış, dinî tebliğ amacıyla İran'dan Zerdüş aileler buraya göç ettirilmiştir. Sâsânî hükümdarları işgal ettikleri topraklarda farklı inanç sahiplerine bu dinî zorla kabul ettirmişlerdir. Günümüz Azerbaycanı Kültepe bölgesinde yapılan kazılarda Albanya dönemine ait Ateş mabedi izlerine rastlanmıştır.⁸² Bu topraklarda Zerdüştilik inancının yaygınlık kazanması muhtemeldir ki, daha önce bu coğrafyada var olan Medli kâhinlerin dinî telkinleri sebebiyledir.⁸³ MÖ. VI. yüzyılda İran'a yayılan Magların çabalarıyla, ateşperestliğin sembolü olan ateş, Zerdüştiliğe dahil edildi ve bu dinin bir sembolüne dönüştürüldü. Maglar, Zerdüştilik dinî hizmetlerinde bulunmuş rahiplik görevini üstlenmişlerdir.⁸⁴ Zerdüştilik inancının yayılması sonucunda Şeki Kiş köyünde olduğu gibi bölgede birçok Zerdüş tapınağı inşa edilmiştir. Hıristiyanlık döneminde ilk mabedin bu Zerdüş mabedi temelinde inşa edildiği söylenmekte hatta Bakü şehrinin Hazar denizi kıyısında var olan "Kız Kulesi"nin de Zerdüş mabedi olduğu iddia edilmektedir.⁸⁵

Kuzey Azerbaycan'da günümüze kadar gelmiş Zerdüştiliğe ait kadim tarihi eserler bulunmaktadır. Azerbaycan'ın Guba iline bağlı Söhüp köyünde MS. III.-IV. yüzyıllara ait sessizlik kulesi (Dakhma), Lenkaran ilinin Govuran köyündeki MÖ. III. yüzyıla tarihlendirilen ateş tapınağı Zerdüştiliğin kuzey Azerbaycan'da da yaygın olduğunun kanıtı olarak görülmüştür.⁸⁶ Zerdüştilik inancına bağlı olarak "ateş" ile ilgili birçok söylenti ve rivayet bulunmaktadır. Bakü açıklarındaki Pirallahı adasında inşa edilmiş Ateş mabedi, eski

⁷⁶ Cengiz Mürselov. "Azerbaycan Dini İnançlarına Genel Bir Bakış" *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Bingöl: 2016), 4/8: 51.

⁷⁷ Bu heykellerin kutsallaştırılma nedeni kadını üreyen (bereket)ve neslin çoğalmasına sebep olmasıdır. Bkz; Bünyadov, *Azerbaycan Tarihi*, 1/169.

⁷⁸ İkrar Aliyev, *Dağlık Karabağ* (Bakü: Elm Neşriyatı, 1989), 22.

⁷⁹ Ziya Bünyadov, *Azerbaycan VII-IX Asırlarda* (Bakü: 1993), 169.

⁸⁰ Aşurbeyli, *Şirovaşahlar Devleti*, 82-84.

⁸¹ Aşurbeyli, *Şirovaşahlar Devleti*, 84-85.

⁸² S.Y. Kasumova, *Yuşny Azerbaydjan v III-VII vv* (Bakü: Elm Yayınları, 1992), 72.

⁸³ Seferov, *Kadim Azerbaycan: Ne Biliyoruz*, 65; "Zerdüştilik", *ASA*, (Bakü: 1980), 4/324.

⁸⁴ Cengiz Mürselov. *Azerbaycan Dini İnançlarına Genel Bir Bakış*, 4/8: 53.

⁸⁵ Zahid Memmedov, *Azerbaycanda XI-XIII Yıllarda Felsefi Fikir* (Bakü: 1978), 9-10.

⁸⁶ Sara Aşurbeyli, *Ekonomiçeskiye i Kulturnıye Soyazi Azerbaydjana s İndiyey v Sredniye Veka* (Bakü: 1990), 47-48.

dönemlerde Zerdüştî olan Türkan ve Zire kasaba halkının ibadet mekânı olduğu söylenmektedir. Bu gibi mabetler Bakü, Surahanı ve Şuban dağında da mevcuttur.⁸⁷ MS. V.-X. yüzyıl kaynaklarında Bakü ve civarı tarif edilirken “Sönmeyen ateşin olduğu yer” olarak zikredilmiştir. Bu bölgelerde petrol ve doğalgaz rezervlerinin olması bu arazilerde devamlı ateşin yanmasına sebep olmuştur. Ateşin sıkça rastlandığı bu araziler Albanya’nın Paytakaran eyaleti dâhilinde olmuştur.⁸⁸ Bu meyanda Bakûvî, Bakü civarında ateşe tapan toplulukların yaşadığını belirtmiştir.⁸⁹

Eskiden bu coğrafyada yaşamış Med halkının defin ile ilgili törenlerin sonraki kuşaklarda da görülmektedir.⁹⁰ Tarihçi Herodot, Medli magların kendi ölümlerini yüksek kulelere terk ederek akbabalara yem ettiklerini belirtmektedir.⁹¹ Gerçekten de Zerdüşt inancına sahip Albanlar, ölümlerini yüksek kulelerde (dakhma) kuzgun ve akbabalara yem ettikleri ve kemiklerini bir tarafa topladıkları söylenmektedir. Azerbaycan’ın birçok kentinde ve köyünde seyahat eden Endülüslü Ebu Hamid el-Gırnatî, Derbent civarı dağ köylerinde İslam’ı kabul etmemiş, cizye de ödemeyen, cenaze törenlerine göre Zerdüştî olduğu belli olan insanların varlığından söz etmektedir.⁹² Seyyah Engelbert Kempfer 1683’te bu bölgede bulunmuş, Surahanı yerleşkesini “yanan kırsal” olarak isimlendirmiştir. Kempfer’in anlattığına göre “kadim Fars soyundan iki kişi mabet duvarının etrafında ebedi tanrıya dua ederek, yerden çıkan ateşe tazim ediyorlardı. Daha önceleri bu alana 500 metre uzaklıkta sürekli ateşin yandığı yedi kuyu vardı”. Bu ateş etrafında inşa edilmiş Zerdüştilerin hücrelerinden oluşan ateşgede günümüze kadar ulaşmıştır.⁹³ Buna ilaveten kadim Bakü olarak bilinen “İçeri şehirdeki” Cuma Camisinin Zerdüşt mabedi temeli üzerinde inşa edildiği söylenmektedir.⁹⁴ 1873’de Bakü Cuma Camisini ziyaret eden seyyahların tasvirleri manidardır. Belirtildiği üzere caminin ortasında üzeri kapatılmamış dört sütun bulunmaktadır. Bunların yapılış tarihleri daha eski zamanlara aittir. Mezkûr Zerdüşt mabedi İslamiyet’in bu bölgelere hâkim olduğu dönemde camiye dönüştürülmüştür.⁹⁵

Günümüz Azerbaycan’ında Zerdüştiliğe ait tarihî eserlerin en ilginç Bakü’ye bağlı Surahanı ilçesindeki ateşgededir. Araştırmacıların kanaatine göre ateşgede kadim çağlardan bu yana İran ve sair yerlerden gelen Mecusî ziyaretçilerin ziyaretgâhı olmuştur. İslâm’ın gelişinden itibaren Mecusîler başta Hindistan olmak üzere çeşitli ülkelere göç ettiklerinden ateşgede bir dönem unutulmuştur. Daha sonra Hindistan’dan ticaret amacıyla Bakü’ye gelmiş Persli tüccarlar ateşgedeyi yeniden keşfetmiş, diğer Zerdüştiler de onlar vasıtasıyla bilgi edinmişlerdir. MS. XV. yüzyılda ateşgede yine Zerdüşt tapınağı olarak kutsal sayılmış, Hintliler ve İranlılar tarafından ziyaret edilmiştir. Bilahare XVII. yüzyılda bu tapınağın çevresine Mecusî ziyaretçiler tarafından hücreler yapılmış, tapınak geliştirilmiştir.⁹⁶

⁸⁷ Marife Hacıyeva, “Azerbaycanda Pir İnançları”, *Jornal of Qafqaz University* (Bakü, Kasım 2001), 64.

⁸⁸ Rauf Melikov - Nizami İbrahimov, *Mekteblim Tarih Lüğatı* (Bakü: Ayna Metbu Evi, 2004), 415.

⁸⁹ Bakûvî, *Kitab et-Telhis el-Âsâr ve Acaib El-Melik El-Kahhâr*, (Bakü: Şur Neşriyatı, 1992), 135.

⁹⁰ Naile Velihanlı, *Arap Hilafeti ve Azerbaycan* (Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyyatı, 1993), 68-70.

⁹¹ Herodot, *Herodot Tarihi*, k. I, f. 142.

⁹² Ebu Hamid el-Garnati, *Tuhfetü'l-Elbab ve Nuhbetü'l-A'cab* (Beyrut: Daru'l Afaki'l Cedide, 1993), 177.

⁹³ Aşurbeyli, *Şiroanşahlar Devleti*, 35.

⁹⁴ M. Dadaşzade, *Azerbaycan Halkının Orta Asır Manevi Medeniyeti* (Bakü: 1985), 38.

⁹⁵ Aşurbeyli, *Şiroanşahlar Devleti*, 35.

⁹⁶ Aşurbeyli, *Ekonomiçeskiye i Kulturniye Soyazi Azerbaydjana s İndiyye v Sredniye Veka* (Bakü: 1990), 48-79; R. Ehedov, “Suraxanı Ateşgahı”, *Elm ve Hayat Dergisi* (Ağustos, 1991), 8: 11.

Umumi ateşgedelerden başka hemen hemen her evde kişilere mahsus sürekli ateşin yandığı ocaklar da olmuştur. İnsanlar sefere, savaşa çıkmadan ve bir işe başlamadan önce ocağın önünde dua eder, hatta gittikleri yere bu ateşten de götürürlerdi.⁹⁷ Alban Udilerin Hıristiyanlık öncesi kutlamış oldukları “Gorgot” bayramı da Zerdüştilik ile ilgilidir. Zerdüştilik inancına bağlı olarak ateşe yemin etme “tset-hilis madma” ateş hakkı, günümüz Alban Udi halkı tarafından halen kullanılmaktadır.⁹⁸

1.6. Yahudilik

Kadim Albanya olarak bilinen günümüz Azerbaycan topraklarında yaşayan Yahudilere Dağ Yahudileri de denilmektedir. Dağ Yahudileri kendilerine “Cuhut” derler. Fars dilleri grubunun bölgedeki tek temsilcisi olan Tati dilini konuşan “Tat” soylu ailelerin soyadları, çoğunlukla Kutsal Kitap isimlerinden oluşmaktadır. Dağ Yahudilerinin dilinin Tat dili olması hasebiyle onların Azerbaycan’a İran topraklarından geldikleri savunulmaktadır.⁹⁹ Ruslar döneminde bu soy isimlerinin sonlarına aidiyet ifade eden “ov” eki ilave edilmiş, yakın zamana kadar da kullanılmıştır. Örneğin, Pinkhasov, Binyaminov, vb.¹⁰⁰ İran dilleri grubunun batı koluna ait Tat dilini konuşan Dağ Yahudileri, Azerbaycan’ın Bakü ve Haçmaz şehirlerinde özellikle Guba’da yaşamaktadırlar. Dağ Yahudilerinin bu bölgelere yerleşimi ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu faraziyelerden ilki, Dağ Yahudilerinin Sâsâniler vasıtasıyla bu bölgelere yerleştirildikleri, şeklindedir. Görünüşe göre bu göçler Türk boylarının bu bölgelere yerleşmesiyle son bulmuş ve Dağ Yahudileri kuzeye, Dağıstan’a göçe zorlanmıştır. Flaman gezginlerinden biri olan keşiş Wilhelm Rubruguis, 1254’te Dağıstan ve Azerbaycan’da çokça Yahudi’nin bulunduğu bilgisini vermiştir. Dağ Yahudilerinin bu bölgelere daha önceki zamanlarda geldikleri de belirtilmektedir. Hazar Dağları bölgesinde Büyük İskender’in sürgüne gönderdiği Yahudi kabileleri ile ilgili söylentiler yayılmıştır. Bu söylentiler, o zamanlar İtalya’da görülen doğu Kafkasyalı Yahudi tacirlerden kaynaklanmış olabilir.¹⁰¹ Başka bir hipoteze göre, bu bölgedeki Yahudiler, MÖ. 586 yılında Babil Hükümdarı II. Nebukadnezar’ın Kudüs’deki Yahudi Mabedinî yıkıp Babil’e sürgün ettiklerindedir. Kür Nehri civarına ve Dağıstan’a yerleşen Yahudiler daha sonra Hazar ve Sabir Türklerine dinlerini kabul ettirmişlerdir. Bu dönemde bazı Alban halkları Yahudilikle tanışmışlardır.¹⁰² Bu Yahudi cemaatinin MÖ. VI. yüzyıl itibarıyla bu topraklara geldikleri düşünülmekte olup halen bu topraklarda yaşamaktadırlar.¹⁰³

Azerbaycan’ın kuzeyinde ve Güney Dağıstan’da, Guba ve Derbent kasabaları arasındaki bölgede Yahudi yerleşim alanları mevcuttur. Müslümanlar bu bölgeyi “Yahudi Vadisi” “Cuhud-Kata” olarak isimlendirmişlerdir. Bu Yahudilerin hukuki işlemleri topluluk içinden seçilen üç kişilik bir heyet tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu şahıslar devletle olan ilişkilerden sorumlu olduğu gibi topluluğun iç işlerinden de sorumludurlar.¹⁰⁴ Dağ Yahudileri,

⁹⁷ M. Dadaşzade, *Azerbaycan Halkının Orta Asır Manevi Medeniyeti* (Bakü, 1985), 36–37.

⁹⁸ Memmedli, *Eski ve Çağdaş Tarihimize Dair*, 108, 113

⁹⁹ Kemal Polat, *Azerbaycan’da Yahudilik ve Dağ Yahudileri, Bütün Yönleriyle Yahudilik*, 18-19 Şubat, Dinler Tarihi Araştırmaları, VIII, 2012, 152-156.

¹⁰⁰ Mordkhai Neishtat - Michael Zand, “Mountain Jews” *Encyclopedia Judaica*, (2) (Jerusalem Keter Yayınları, ty.), 14/ 579-580

¹⁰¹ Neishtat, “Mountain Jews”, 579- 582.

¹⁰² Bunyadov, *Azerbaycan Tarihi*, 1/195.

¹⁰³ Tağiyev, “Siyasi Tarih Bağlamında Azerbaycanda Din Eğitiminin Gelişimi”, 381.

¹⁰⁴ Neishtat, “Mountain Jews”, 580- 584.

Arapların Kafkasya'ya hükmettiği dönemlerde de varlıklarını devam ettirmiş, birçok İslami örf, âdet ve yaşam tarzını benimsemişlerdir. Ancak kendi Fars-Tat dillerini unutmamışlardır.¹⁰⁵ Ruslardan önceki dönemde, Dağ Yahudileri ile Müslümanlar arasındaki ilişkiler, Hz. Ömer'in gayrimüslimlere yönelik Kudüs Ahitnamesine binaen düzenlenmiştir.¹⁰⁶ Kudüs emannamesi Taberi tarafında ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır.¹⁰⁷ Ayrıca Azerbaycan ve çevre halklarına yönelik bölgeye atanan valiler tarafından benzer ahitnameler yapılmıştır.¹⁰⁸

Yahudi azınlığın en büyük yerleşim merkezi olan Aba-Sava, aynı zamanda ruhani merkezleri olarak da bilinir. Dış görünüşü itibariyle camiyi andıran sinagoglar, çocuklar için dinî eğitim mekânı olarak kullanılmaktadır. Sünnet törenleri genellikle sinagoglarda yapılmaktadır. Dinî hiyerarşide "Rabbi"¹⁰⁹ ve "Dayyan"¹¹⁰ adında iki makam vardır. Dağ Yahudileri dinsel geleneklerini belirli düzeyde muhafaza etmiş, yaşam biçimi ile ilgili kültürlerini korumuşlardır. Roş – Aşana, Yom Kippur, Pesah Bayramı, Matza ekmeği ve Perhiz ibadetini yerine getirmekle birlikte Şabat günü ayinlerini genellikle terk ettikleri söylenebilir.¹¹¹ Azerbaycan'daki günümüz Yahudi topluluğu üç gruptan oluşmaktadır. 1. Dağ Yahudileri, 2. Doğu Avrupa (Aşkenaz) Yahudileri, 3. Gürcü Yahudiler. Gelenek bakımından Rabbanî olan Dağ Yahudileri günümüzde ülkedeki Yahudi diasporasının temelini oluşturmuştur. Tanah'ın yanı sıra Talmud'u ve Rabbanî literatürü de dinin temeli olarak kabul ederler.¹¹² Günümüzde Azerbaycan devletinin azınlık halkları olarak Dağ Yahudileri dinî faaliyet ve ibadetlerini kolayca gerçekleştirmektedirler.

SONUÇ

Kafkasya'nın coğrafi yapısı, uzun tarihi ve halkının farklı etnisitelerden oluşması, bu bölgede farklı dinlerin varlığının temelini oluşturmuştur. Değişik zamanlarda, Paganizm, Zerdüştilik, Yahudilik daha önceki dönemlerde Totemizm, Büyücülük gibi çeşitli inançlar farklı düzeyde yayılma göstermiştir. Milattan önce doğmuş olan bu dinî inançlar, daha sonra monoteist dinlerle karşılaşmışlardır. Albanya'nın kuzey ve güney bölgeleri farklı inançları kabullenmiş, yayılma kitlesine göre bu oran her bölgede farklı düzeylerde olmuştur.

Güney Kafkasya'da bulunan kadim Albanya, tarih boyunca büyük kültürlerin kesişme noktasında yer almış, bu yüzden de birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır.

Yerli ve yabancı tarihçiler Alban bölgesinin sınırlarını belirtirken farklı ölçütleri göz önünde bulundurmışlardır. Kimileri bölgeyi idare eden yöneticileri dikkate alırken, kimileri de bölgenin coğrafi özelliğini ön plana çıkartmıştır. Ancak tüm tarihçilerin ittifak ettikleri tek husus, Araz Nehri ve Derbent arasındaki dağlık bölgenin Albanya toprakları olarak kabul edilmesidir.

Albanya Devleti, isim olarak ilk bakışta günümüz Arnavutluk Devletini çağrışırsa da Arnavut halkı ve devletiyle hiçbir alakası yoktur. Kafkas Albanya'sı 26 etnik topluluktan

¹⁰⁵ İuda Çerniy, *Gorskie Evreç Sbornik Svedemiy o Kavkaziskih Gorçah* (Tiflis: 1870), 3/43.

¹⁰⁶ Neishtat, "Mountain Jews", 579- 584.

¹⁰⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (1) (Mısri Hüseyini Matbaası, t.y.), 4/159-160.

¹⁰⁸ Ahmed b. Yahya el-Belezuri, *Fütûhu'l-Büldan* çev. Mustafa Fayda, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 231.

¹⁰⁹ "Rabbi" kelimesi Dağ Yahudilerince kasaba ve köylerin vaizi anlamına gelmektedir.

¹¹⁰ "Dayyan" Dağ Yahudilerince Baş Hahambaşını ifade etmektedir.

¹¹¹ Neishtat, "Mountain Jews", 581- 584.

¹¹² Tağıyev, "Siyasi Tarih Bağlamında Azerbaycanda Din Eğitiminin Gelişimi", 381.

oluşan, MÖ. IV. yüzyılda günümüz Azerbaycan topraklarında kurulmuş, MS. VIII. yüzyıla kadar varlığını korumuş, Emeviler tarafından tarih sahnesinden silinmiş bir devlettir.

Albanya devletini oluşturan 26 etnisitenin çok az bir kısmı günümüze kadar ulaşmıştır. Örneğin; Udiler, Yengiloılar (Geller), Dağ Yahudileri bu azınlık halklardandır.

Albanya'da yaşayan Albanlar ve diğer yerli halklar, değişik tabiat olaylarını, bitki ve hayvan âleminde farklı varlıkları kutsal görmüş ve tapınmışlardır. Belirttiğimiz bu inançlar Hıristiyanlık ve İslam dininin bölgede etkin olduğu dönemlerde de hayatiyetlerini korumuş hatta bugün bile varlıklarını az da olsa sürdürmektedirler. Eski dönem tarihçileri Alban Udilerin çok tanrıci toplum olduğunu, gök cisimlerinin bu toplum içerisinde büyük önem taşıdığını belirtmiş, bu inanç ve uygulamaları destekleyen antik dönem gelenek ve defin adetlerinin çeşitliliği konusunda bilgi aktarmışlardır.

Genel olarak bakıldığında Hıristiyanlık öncesi yaşanmış dinî inançlar ister Hıristiyanlar isterse de günümüz Müslüman kesimi içerisinde silik de olsa varlığını korumuştur. Bu kadim inançlarla ilgili düşünce ve motifler Alban Udi halkının kültürünün yanı sıra günümüz Azerbaycan Türklerinin halk inancı içerisinde de az da olsa görülmektedir. Anlaşılan kadim dönemde yaşanmış inançlar bir şekilde günümüze kadar ulaşmış, bu gün de ister bir inanç şeklinde, isterse de bir dekoratif nitelikli olsun bölge halkının kültür ve inancında hala yaşamaktadır. Günümüzde ağaç ve bahçe kapı girişlerinde kötü ruh ve nazardan korunmak için keçi boynuzu, at nalı, dağdağan ağaç dalı, acı biber kurusu, dikenli bitki, hayvan kafataslarının asılması, bunlara ilaveten güneş, ay, mezar, kutsal mekân ve şahıslar üzerine yemin edilmesi kadim dönemde yaşanan inançların bugün bile bir şekilde varlığını devam ettirdiğini göstermektedir.

Her ne kadar Azerbaycan Türkleri kadim 'güneş' ve 'ay' inancından uzaklaşmış olsalar da, azınlık halk olan kadim Albanya devletinin mirasını devam ettiren Udiler güneş ve ay üzerine yemin etmektedirler. Nitekim Alban Udi halkı günümüze kadar Hıristiyan inancını korumuş olsa da kadim inançlarını Hıristiyanlıkla mezcetmiş, karma bir yapı oluşturmuşlardır. Udi halkının kültürü derinlemesine incelendiğinde kadim inançlara ait dini motiflerin ne kadar günlük yaşantılarını etkilediği görülmektedir.

Günümüzde Azerbaycan devletinin multikulturalizm siyaseti doğrultusunda kültür ve inançlarını özgürce yaşayan Udi halkının kültürü farklı yönleriyle ele alınabilir. Örneğin; günlük dini yaşantıları, Çarlık ve Sovyet dönemi hangi zorluklarla karşılaştıkları, kilise yapılanması konusunda atılan adımlar ve sonuçları üzerine çalışmalar yapılabilir.

KAYNAKÇA

- Ahmedov, M – M. E. İsmayılov. *Azerbaycan Tarih*. Bakü: Elm Neşriyatı, 1993.
- Aliyev, İkrar. *Dağlık Karabağ*. Bakü: Elm Neşriyatı, 1989.
- Aşurbeyli, Sara. *Ekonomiçeskiye i Kulturniye Soyazi Azerbaydjana s İndiyye v Sredniye Veka*. Bakü: 1990.
- Aşurbeyli, Sara. *Şirvanşahlar Devleti*. Bakü: Avrasiya Press Yayınları, 2006.
- Bakûvî, Seyid Yahya. *Kitab et-Telhis el-Âsâr ve Acaib El-Melik El-Kahhar*. Bakü: Şur Neşriyatı, 1992.
- Bala, Mirza. *Azerbaycan Tarihinde Türk Albaniya*. Ankara: Yeni Cezaevi Matbaası, 1951.
- Balayev, H. vd.. *Azerbaycan Tarihi*. Bakü: Elm Neşriyatı, 1993.

- Belezuri, Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-Büldân*. trc. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Bünyadov, Ziya. *Azerbaycan VII-IX Asırlarda*. Bakü: Şerq Qerb Yayınları, 1993.
- Bünyadov, Ziya – Yusifov, Y.B. *Azerbaycan Tarihi: En Kadim Zamanlardan XX Asradek*. Bakü: Çırag Neşriyyatı, 2005.
- Cavadov, Gamerşah. *Azerbaycanın Azsaylı Halkları ve Milli Azınlıkları*. Bakü: Elm Neşriyatı, 2000.
- Çerniy, İuda. *Gorskie Evreç Sbornik Svedennuy o Kavkazıskih Gorçah*. Tiflis: 1870.
- Çünatikho, Metin – Paşa, İzzet Yusuf, *Kafkas Tarihi*. çev. Fatih Huvaj, İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1914.
- Dadaşzade, M. *Azerbaycan Halkının Orta Asır Manevi Medeniyeti*. Bakü: 1985.
- Ehmedov, R. “Suraxanı Ateşgahı”. *Elm ve Hayat Dergisi*. Sayı. 8 Bakü: Ağustos, 1991.
- Garnati, Ebu Hamid. *Tuhfetü'l-Elbâb ve Nuhbetü'l-A'cab*. Beyrut: Daru'l-Âfaki'l-Cedide, 1993.
- Gasimova, Mihriban. “Azerbaycan'da Dinî Hayat: Bakü Örneği”. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Gasimov, Cavid. *Tarih*. Bakü: Çağ Öğretim İşletmeleri Yayınları, 2005.
- Gaziyev, S. M. *Kabele Şehrinin Tarihi-Arheoloji Tedgigi*. Bakü: Azerbaycanın Maddi Medeniyeti, 1964.
- Gökçe, Cemal. *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğunun Kafkasya Siyaseti*. İstanbul: Şamil Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, 1979.
- Göyüşov, Reşit. *Arheologiya ve Din*. Bakü: Azerneşr, 1965.
- Guliyev, H. A – Bahtiyarov, A. S. *Azerbaycanda Kadim Dinî Ayinler ve Onların Meişetdeki Galıgları*. Bakü: Azerbaycan SSCB Medeniyyet Nazırlığı, 1968.
- Hacıyev, Gasım. *Berde Şehri Coğrafi, Siyasi ve Medeni Tarihi*. Bakü: Azerbaycan Milli Elimler Akademiyası, 2008.
- Hacıyeva, Marife. “Azerbaycanda Pir İnançları”. *Jornal of Qafqaz University*, 7 (Kasım 2001): 57-67.
- Hamâvi, Yâkut el. *Mucemul Buldân*. Beyrut: Darus Sadır, 1977.
- Hasanov, Zaur. *Çar Skifler*. Bakü: AZS Yayınları, 2005.
- Heredot, *Heredot Tarihi*. çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1973.
- Heyet. *Azerbaycan Etnografyası*. Bakı: Şerq Qerb Yayınları, 2007.
- Heyet. *Görsel Kültür*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 2011.
- Hüseynova, İrade. “Eski Kafkasya Tarihinin Arkeolojik Araştırmaları”. *İrs Arkeoloji*. 4/8. Ankara: Güzel İş Basımevi, (Aralık 2013). 4-11.
- İsmayıl, Mahmut. *İstoriya Azerbaydjana*. Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyat, 1993.
- İz, Fahir – Hony, H. C. *An English Turkish Dictionary*. Oxford: At The Clarendon Press, 1964.
- Kaflı, Kadircan. *Şimali Kafkasya*. İstanbul: Vakit Matbaası, 1942.
- Kalankaturklu, Moisey. *Albaniya Tarihi*. çev. Ziya Bünyadov. Bakü: Avrasiya Press, 2006.

- Kasumova, S.Y. *Yujnyy Azerbaydjan v III-VII vv.* Bakü: Elm Yayınları, 1992.
- Kemaloğlu, Muhammet. “Kafkasya Tarihi Geçmiş Etnik Dinî Yapısı ve Terekeme (Karapapah) Türkleri”. *Akademik Bakış Dergisi*. 32. Kırgızistan: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, (Eylül-Ekim 2012). 1-17.
- Kırzioğlu, Fahrettin. *Albanlar Tarihi: M.Ö. IV – M.S. X. Yüzyıllar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994.
- Melikov, Rauf – İbrahimov Nizami. *Mekteblinn Tarih Lüğatı*. Bakü: Ayna Metbu Evi, 2004.
- Memmedli, Akif. *Eski ve Çağdaş Tarihimize Dair*. Bakü: Adiloğlu Neşriyatı, 2004.
- Memmedov, Kemal. *İslam Öncesi Azerbaycanda Dinî İnançlar*. Bakü: 1996.
- Memmedov, Tofik. *Kafkas Albaniyası İlk Orta Asırlarda*. Bakü: Tehsil Neşriyatı, 2006.
- Memmedov, Zahid. *Azerbaycanda XI-XIII Yıllarda Felsefi Fikir*. Bakü: 1978.
- Mövsümova, Lale. *Azerbaycan Kadını Uzak Geçmişten İndiyedek*. Bakü: Ulu Yayınları, 2003.
- Mutlu, Akkuş Suzan. “Eski Mezopotamya’da Tanrılara Sunulan Kurbanlar”. *Tarih Okulu Dergisi*. 7/ 17. (Mart 2014). 1-17.
- Mürselov, Cengiz. “Azerbaycan Dinî İnançlarına Genel Bir Bakış”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4/8 (Aralık 2016). 48-70.
- Neishtat, Mordkhai – Zand, Michael. “Mountain Jews”. *Encyclopedia Judaica*, (2). Jerusalem: Keter Yayınları, ty.
- Ögel, Behaeddin. *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 1984.
- Özdaşlı, Esmé. “Alban Kültür Mirası Üzerine İnşa Edilmiş Tarih: Ermenilerin Hristiyanlığı Kabul Etmiş İlk Devlet Oldukları Miti Üzerine Bir Araştırma”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 21/2. (Haziran 2016). 557-566.
- Paşazade, Allahşükür. *Kafkasda İslam: Tarih ve Müasirlik*. Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1991.
- Polat, Kemal. *Azerbaycan’da Yahudilik ve Dağ Yahudileri, Bütün Yönleriyle Yahudilik, Dinler Tarihi Araştırmaları, VIII* Ankara: (Şubat 2012). 152-156.
- “Putperestlik”. *Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi*. Bakü: 1978.
- Rzayev, Nesir. *Ecdatların İzi İle*. Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1992.
- Sakkâr, es Sâmi. “Erbil”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995. 11/ 272-273.
- Saray, Mehmet. *Azerbaycan Türkleri Tarihi*. İstanbul: Nesil Matbaacılık, 1993.
- Schwartz, Glenn M. *The Archaeology of Sacrifice in The Ancient Near East*. Indiana: Winona Lake, 2012.
- Seferov, Yusif. *Kadim Azerbaycan: Ne Biliyoruz*. Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1989.
- Seyidov, Mirali. *Azerbaycan Halkının Soy Kökünü Düşünürken*. Bakü: Azerveşir Yayınları, 1989.
- Strabo. *The Geography of Strabo*. ed. H. L. Jones, London: Cambridge Mass. Harvard University Press, William Heinemann, 1924.

Taberî, Muhammed b. Câ'fer Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. (1) Mısri Hüseyini Matbaası, t.y.

Tağiyev, Kövser. "Siyasi Tarih Bağlamında Azerbaycanda Din Eğitiminin Gelişimi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (Aralık 2013). 6/28. 380-389.

Tavluk, Ufuk. *Etnik Çatışmaların Gölgesinde Kafkasya*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002.

Velihanlı, Naile. *Arap Hilafeti ve Azerbaycan*. Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyyatı, 1993.

Veliyev, Baharlı – Mehemed, Hesen. *Azerbaycan (Fiziki-cografi, Etnogرافي ve İktisadi Oçerik)*. Bakü: Azerbaycan Nesriyat, 1993.

Yampolski, Z. İ. *Azerbaycanda Kadim Dinler*. Bakü: 1958.

Yampolski, Z. İ. *Drevnyaya Albaniya III – I. vv. Do, n. e. SSR*. Bakü: 1962.

Yeşilot, Okan. *Ateş Çemberinde Azerbaycan*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015.

"Zerdüştilik". *Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi*. Bakü: 1980.

İSLÂM DÜŞÜNÜRLERİNİN BİLGİ ANLAYIŞI ÜZERİNE EĞİTİMSEL BİR ANALİZ
An Educational Analysis on Islamic Thinkers' Conception of Knowledge

Fatih İPEK

Arş. Gör., NEÜ, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı,
Din Eğitimi Bilim Dalı

Res. Assistant, NEÜ, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Philosophy and
Religious Sciences, Department of Religious Education

Konya, Turkey

fatihipek01@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8995-1846

DOI: 10.34085buifd.726545

Öz

İslâm medeniyetinde düşünsel canlılığın zirvede olduğu dönemdeki İslâm düşünürlerinin bilgi anlayışından örnekler göstermek ve bu görüşlerin eğitimsel değerlerini açıklamaya çalışmak bu çalışmanın konusudur. Bu çalışmada, literatür taraması ile tespit edilen örneklerle, İslâm düşünürlerinin bilginin doğası ve bilgiyi arama davranışı ile ilgili görüşleri incelenmeye çalışılmıştır. Bu amacı gerçekleştirmek için aynı zamanda eğitimci olan İslâm düşünürlerinin bilgi ve bilgiye ulaşma konusundaki anlayışını yansıtan örnekler eğitimsel açıdan değerlendirilmiştir. Araştırmanın sonunda, eğitimcilerin/düşünürlerin, "nass"larda apaçık ifade edilen bilgileri, mantıksal çıkarımlara dayanan önsel bilgileri ve aksi ispatlanmadıkça duyu bilgilerini dışarda tutmak kaydıyla, katı mutlakçı doğrucu bilgi anlayışına sahip olmadıkları görülmüştür. Bulgulara göre; İslâm düşünürleri bilginin doğası ve bilgiye ulaşma konusunda bugünkü terminolojinin tam karşılamadığı kendine özgü bir anlayışa sahiptir. Katı bir biçimde kesin doğrucu bilgi anlayışının karşısında olmalarına rağmen onlar, bugünün tabirleri ile septik, agnostik, plüralistik ya da rölativistik olarak tanımlanamazlar. Onlar, öğrenme sürecinde karmaşaya yol açarak öğrenmeyi zorlaştıran çoğulcu bilgi anlayıştan daha farklı bir çoğulcu anlayışa sahiptir. Ayrıca onların, toplumsal ilerlemeye ve bireyin fitri yeteneklerinin ortaya çıkmasına yardımcı olacak çoğulcu bir bilgi anlayışının gelişmesi için bazı tavsiyelerde bulunduğu tespit edilmiştir. Kuşkusuz, İslâm düşünürlerinin farklı bir doğrunun varlığına ihtimal vermeyen katı-kör mutlakçı doğruculuk anlayışının neden meydana çıktığına dair tespitleri ve bireyi bu anlayıştan uzaklaştıracak tavsiyeleri eğitimsel açıdan önemli faydalar içermektedir.

Anahtar Sözcükler: Din Eğitimi, İslâm Eğitimcileri, Bilginin Doğası, Mutlak Doğruculuk, Bilgi Arayışı

Abstract

It is the subject of this work to show examples from the Islamic thinkers' conception of knowledge in the Islamic civilization, in which the intellectual vitality is the highest point, and to try to explain the educational values of these ideas. In this study, it has been tried to examine the opinions of Islamic thinkers about the nature of knowledge and the pursuit of knowledge with examples determined by literature review. In order to realize this aim, the conception of knowledge of Islamic thinkers, who are educators at the same time, is examined and the selected examples were evaluated also from the educational point of view. At the end of the research; It was seen that the thinkers/educators did not have a solid-absolutist conception of knowledge excluding the explicitly stated knowledge in "the Scripture", the a priori knowledge based on logical inferences, and the exclusion of sensory information unless otherwise proven. According to the findings, Islamic thinkers have their own unique conception of the

nature of knowledge and access to knowledge, which cannot be fully defined by today's terminology. Although they are strictly opposed to the solid-absolutist conception of knowledge, they cannot be described as septic, agnostic, pluralistic or relativistic in today's terms. They have a different pluralistic understanding than the pluralist understanding of knowledge that causes confusion in the learning process and makes learning difficult. Moreover, it is found that they have some advice to improve the multiplist conception of knowledge that would help social development and the realization of individual potencies. Doubtless, the explanations of Islamic thinkers on the reasons for the emergence of solid- blind absolutist righteousness which does not allow the existence of different truths from its own and their suggestions that will withhold the individual from this understanding have important educational benefits.

Keywords: Religious Education, Islamic Educators, The Nature Of Knowledge, Absolute Righteousness, Quest For Knowledge

GİRİŞ

Bilginin doğası ile ilgili kabuller aynı zamanda bilginin nasıl elde edinileceğine yani öğrenmenin nasıl gerçekleştiğine ve bilginin kaynağına, doğrulanmasına, paylaşılmasına dair kabulleri de etkilemektedir. Oldukça sade bir biçimde, bilginin doğası ile ilgili kabullerin; “bilginin karmaşık ve değişebilir” ya da “basit ve mutlak değişmez” olduğunu; bilginin kaynağı ile ilgili kabullerin ise “bilginin insanın içinde” ve “bilginin insanın dışında” var olduğunu kabul eden iki farklı ana akım anlayışa dayandığı söylenebilir (bk. Ülken, 1972, 53-66). Bilginin kaynağı ve dolayısıyla yapısı ile ilgili tartışmalar, değişim yasasına tabi olan varlığın duyu yanlısılarından ibaret olduğunu iddia eden Heraklitos’a ve varlığın asla değişmediğini ileri süren Parmenides’in ontolojiye ait görüşlerine kadar götürülebilir (bk. Cihan, 1998, 21). Düşünce tarihinde bilginin mutlak geçerliliğini reddeden *sofistlerin*, genel geçer bilginin varlığından şüphe eden *septiklerin*, deneysel bilginin kesinliğini kabul eden *duyumcuların* (Locke, Hume vd.) ve doğuştan getirilen bilginin kesinliğini kabul eden *idealistlerin* ve *rasyonalistlerin* (Platon, Descartes vd.) tarih sahnesine çıkmıştır. Ayrıca düşünce tarihinde, doğuştan olan bilgileri kesin görenlere *dogmatikler*, bilginin kesinliğinin kısmi olacağını savunanlara *rölativistler*; kesinliği olan tek şeyin şuura yansıyanlar olduğunu kabul edenlere *pozitivistler*; faydalı olan her şeyi bilgi sayanlara *pragmatistler*, bilgideki gerçekliği dil çözümlemelerine bağlayanlara *analitikçiler* şeklinde isimlendirmeler yapılmıştır (Erdem, 2009, 29).

Tarihi süreçte farklı isimlendirmeler yapılmışsa da bugün gelinen noktada başta eğitim bilimleri ve sosyal bilimler alanında, hatta “rölativizm” ve “kuantum” teorilerinin ortaya çıkmasından sonra kısmen fen bilimleri de dâhil, olmak üzere, bilginin kesin ve basit bir yapıda anlaşılması, bilgi anlayışının tek ve değişmez doğrulara dayanması güçlü bir biçimde eleştirilmektedir. Bilgiyi arama ve elde etme davranışına yön veren bilginin doğasına ilişkin anlayışın; bilgiyi bağlamsal, oluşturulabilir ve karmaşık yapıda görmeye dayanması eğitilmiş bireyin olumlu özellikleri arasında sayılmaktadır. Bilginin birey tarafından doğru-yanlış ya da iyi-kötü diye düalist bir ayrıma tabi tutulması, kısmen doğru, kısmen yanlış seçeneklerinin veya henüz bilinmiyor seçeneğinin göz ardı edilmesi ise gelişmemiş bir zihinsel/egitimsel özellik olarak görülmektedir (bk. Perry, 1981; Kuhn & Weinstock, 2002).

Bilginin doğasına ilişkin kabuller doğal olarak bilimin doğasına ait kabullere de yansımaktadır. Kuhn (1991)'un bilimsel devrimlerin paradigma değişimine bağlı olduğu iddiası, Lakatos'un (2017, 174-181) bilimsel araştırma programlarının değişmeyen *sert çekirdek* ve onu koruyucu yardımcı savlardan oluşan *esnek çekirdekten* oluştuğu fikri, Feyerabend (1996; a.mlf. , 1999)'in “ yönteme hayır”, “her şey uyar” sloganı ile ifade ettiği bilimsel çoğulculuğu ve epistemolojik anarşizmi, izafiyet ve kuantum teorilerinin etkileri ile bilimsel yöntemde nesnel doğa ve nesnel bilgi anlayışının terk edilmeye başlanması (bk. Uyanık, 2012, 15) bu ilişkiyi sergilemektedir. Bilginin ve bilmenin “ne”liğine ilişkin kabuller bilim anlayışını belirlemenin yanı sıra toplumsal ve bireysel ölçekte başka önemli sonuçlar da doğurmaktadır. Şöyle ki; kültürler, inançlar ve bireyler açısından taraflar arası uzlaşmayı engelleyen, fikirlerin değerlendirilmeden önyargılarla kabul edilmesine ya da reddedilmesine sebep olan *katı-mutlakçı* bilgi anlayışı, kişiler ve fikirler arasında sağlıklı bir iletişiminin kurulmasını mümkün kılmamaktadır. Bilginin sağlıklı bir şekilde nasıl elde edileceği ve elde edilen bilginin nasıl değerlendirileceği becerilerine sahip olamamak, otoriteden tek yönlü aktarıma dayanan bir iletişimin hâkim olduğu öğrenme sürecine neden olmaktadır. Bu durum çoğu kez bağnazlığı ve önyargılılığı besleyerek hakikate ulaşılabilmenin önünde büyük bir engel olmaktadır.

Bu konuyu İslâm medeniyet tarihi açısından ele aldığımızda ise bir taraftan *çoklu/çoğulcu yorumlara* geniş yer açıldığı; bilimsel ve düşünsel canlılığın hüküm sürdüğü parlak dönemleri, diğer taraftan *katı-mutlakçı* bir bilgi anlayışın hüküm sürdüğü; fiziksel şiddete varan (*mihne* olayları, *harici akımın* dayatmaları vb.) bozulma-çözülme ve dağılma dönemleri görmekteyiz. Hali hazırda günümüzde her toplumda görüldüğü gibi Müslüman toplumlar içerisinde de kendi bilgi kaynakları dışında elde edilen bilgileri doğru kabul etmeyen, farklı düşüncelerin doğruluğuna imkân tanımayan anlayışlar var olabilmektedir. Kuşkusuz, günümüz açısından, medeniyet tarihimizde bahsi geçen bilimde, sanatta ve felsefede geçirilen parlak dönemlerin yaşanmasını sağlayan arka planının yani zihni yapının üzerine yoğunlaşmak eğitimsel açıdan birçok fayda sağlayacaktır. İşte bu noktadan hareketle İslâm medeniyetinde düşünsel canlılığın yaşanmasına olanak sağlayan katı bir biçimde bilginin kesin doğru ve yanlış olduğu varsayımını reddeden anlayışın İslâm düşüncesindeki yerini ve eğitimsel değerlerini açıklamaya çalışmak bu çalışmanın konusu olarak seçilmiştir. Böylece İslâm eğitimcilerinin bilginin doğası ile ilgili çağdaş öğrenme psikolojinin epistemolojik kabulleri ile örtüşen görüşlerinin eğitimsel değeri gösterilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada İslâm düşünürlerinin/eğitimcilerinin eserlerindeki; “bir konunun farklı doğrularını göz ardı etmeyen çoğulcu bilgi anlayışının” tarihi izleri sürülerek medeniyetimizin bu konudaki birikimine dikkat çekmek amaçlanmıştır.

İslâm düşünürlerinin bilgi anlayışında ve bilgiyi arama davranışında önemli görüşlerini ve incelemeye geçmeden önce bu çalışmanın amacı açısından, “neden bu çalışmada İslâm eğitimcileri olarak İslâm filozoflarının görüşlerini incelemek tercih edilmiştir?” sorusu aydınlatılmalıdır. Bu sorunun birinci cevabı; bilginin yapısı ve edinilmesine (bilme/ öğrenme) ile ilgili olan epistemolojik anlayışların eğitim felsefesinin konusu olmasında ve İslâm eğitim felsefesinin bilgi anlayışının oluşmasında filozof ve kelamcı İslâm düşünürlerinin önemli rol almasında (krş. Halstead, 2004, 518) yatmaktadır. İkinci bir sebep olarak da “hakikatin birliği ve değişmezliği” fikrini savunan İslâm filozoflarının bilgi anlayışında ve bilgi arayışında “hakikat”

ile “doğru kabul edilenin, şimdilik doğru varsayılanın” arasında yaptığı ayrımının eğitimsel açıdan önem arz etmesidir. Son olarak, İslâm düşünürleri için aynı zamanda “İslâm eğitimcileri” nitelendirilmesinin kullanılabilceği göz önüne alındığında bu konudaki muğlaklıklar daha net bir görüntüye kavuşacaktır.

İslâm filozoflarının bilgiye ve bilgiyi elde etmeye yaklaşımlarını yansıtan ifadeleri onların epistemolojik konulardaki müstakil açıklamaları kadar -hatta belki de daha fazlası- tartışıkları felsefi problemler üzerinden tespit edilebilmektedir. İslâm filozoflarının bilgi anlayışını kabaca şöyle özetlenebilir: Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi Meşşâîler denilen filozofların bilgi anlayışı büyük oranda Platon ve Aristo’nun görüşlerine yakındır. Onların çağdaş epistemolojide rasyonalizm (idealizm ve realizm) sınıflaması altında değerlendirebileceğimiz bilgi anlayışına göre bilgi, duyu ve akıl sayesinde elde edilir. Meşşâîliğe tepki olarak doğan İsrâkîlik (Sühreverdî, Molla Sadra, Celaleddin Devvânî vd..) ise doğru bilginin akılla elde edilmeyeceğini doğrudan sezgi veya genel bir iç aydınlanma ile elde edileceğini savunmuştur (Bayraktar, 2001, 105). Bunun yanında Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî gibi ampiristlerin oluşturduğu “tabîyyûn” ekolü ve İbn Ravendi gibi bilgi kaynağı olarak dış dünyadan başka gerçek bilgi kaynağı kabul etmeyen “dehriyyûn (mâddiyyûn, hissiyyûn)” ekolü gibi tecrübeyi önemseyen ekollere de İslâm medeniyeti içinde rastlanılmaktadır (Keskin, 1998, 85).

İslâm düşünürlerinin bilgi anlayışından bahsedebildiğinde açıklık kazandırılması gereken önemli bir konu “hakikatin birliği” mevzusudur. Bilindiği üzere “hakikatin birliği ve değişmezliği” ilkesi İslâm düşünürlerinin felsefe ve filozof tanımlarında bile rastladığımız bir kabuldür (bk. Bayraktar, 2001, 20-25). Öyle ise hakikatin birliği ilkesi İslâm düşünürlerinin bilgi anlayışına nasıl bir yön vermiştir? Belirli sınırlar çizmiş midir? Bu soruların cevabı aslında tamda bu çalışmanın yapıma amacını açıklamaktadır. Şöyle ki; İslâm düşünürlerindeki hakikatin birliği, bölünmezliği ve değişmezliği ilkesi, hakikatin farklı biçimlerde zuhurunu ve hakikate farklı yollarla ulaşabilmenin imkânını reddetmemektedir. Onlara göre değişmeyen hakikat (gerçek) vardır ve nihai bir hedef olarak son noktayı temsil etmektedir. Ancak bu son noktaya ulaşmaya kadar ise hakikat payı içeren doğruların olması mümkündür. Bu doğrular hakikatle eşdeğer olmadığı için hakikatten farklı olarak doğruların sayısı birden fazla olabilir ve doğrular değişebilir. Bu konuyu “gerçek (*hakikat*) ve doğrunun (*sıdk*) açıklaması...” adı ile müstakil bir başlık altında ele alan İbn Sina, hakikat sayılabilmesi için bir doğrunun süreklilik arz etmesi gerektiğini dile getirerek doğru ile hakikat arasındaki farklılığa; hakikat derecesine ulaşmamış doğruların varlığı ile dikkat çekmektedir. Ancak doğru ve hakikatin aynı şey olmamasının sofistler ve şüphecilerin iddialarını doğrulamadığını “görelî ve zorunlu kıyas” kavramı ile açıklamaktadır (bk. İbn Sînâ, 2014, 132-144). İslâm düşünürlerinin din ve felsefe ilişkisi ile ilgili görüşleri başlı başına hakikat ve hakikate ulaşılması konusunda zengin bir muhtevaya sahip olsa da bu çalışmada daha çok onların diğer konularda beyan ettikleri fikirleri içerisinde bilgi anlayışlarını ve bilgiyi arama davranışlarını yansıtan örnekler incelenmiştir.

1. İslâm Düşünürlerinin Bilgi Anlayışı ve Bilgi Arayışı Konusundaki Tavsiyeleri

1.1. Bilgi Arayışında Saplantı ve Taassuptan Uzak Durmak

Bilgi anlayışını yansıtan düşüncelerine daha çok bilginin kaynağı tartışmalarında rastladığımız Kindî, felsefeyi tanımlarken hakikatin bilinmesi konusunda “insanın gücü ölçüsünde” kaydını koyarak hakikate tamamen sahip olma iddiasının filozofun iddiası

olamayacağına dikkat çekmiştir. Çünkü “ne bir kişi ne de bir topluluk gerçeği kendi başına tam olarak kuşatabilmiştir” (Kindî, 2015a, 127). Kindî’nin belirttiği gibi insanların bir kısmı kendi doğrusuna aşırı bir biçimde saplanmaktan uzak durmayı başaramasaydı, üretilen bilginin miktarına, ehemmiyetine bakmadan doğruluk ihtimali varsayılarak bilgiler değerlendirilmeseydi bugünkü bilim ve düşünce mirası bu şekilde birikmeyecekti. Çünkü “bir insanın ömrü ne kadar uzun, çalışması ne kadar ciddi ve yoğun anlayışı ne kadar ince ve keskin olursa olsun bu birikimi hayatı boyunca elde edemez (Kindî, 2015a; 128)”. Akli değerlerin bozulmaz değişmezliğinden dolayı gerçeğe bir başkasının talip olması bizim ona sahip olmamıza engel olamaz, aksine etnik ve dini menşesine bakmadan başkasının ürettiği doğru bilgiyi hakikat adına sahiplenmek insana ancak şeref kazandırır (Kindî, 2015b; 296). Bu yüzden de Kindî, doğru bilgiyi üretene minnetini ifade etmek için; hangi dinden ve milletten olursa olsun gerçeğin peşindeki düşünürlerin geçmişte yaşamış olanları *atası*, çağdaşı olanları ise *ortağı* olarak gören bir anlayışı benimsemektedir (Kindî, 2015a; 127-128).

Kindî’nin, hakikatin öncekilerin ve şimdikilerin çabasıyla, az ve çok miktardaki gerçekliğin parçalarının bir araya gelmesiyle, oluşmaya devam ettiği, bu yüzden de gerçeğin en küçük kırıntısını bile getirene minnet borçlu olduğu düşüncesi bugün çoğulcu yaklaşımlar içinde sıkça dile getirilmektedir. Nitekim Mouffe gibi kuramcılar post-modern söylemlerden çıkan sonucun; “dini, seküler, bilimsel, etnik vb. hiçbir bireysel veya kollektif kimlik taşıyıcısının hakikatin tamamına sahip olamayacağı (akt. Erincik, 2017, 106)” gerçeği olduğunu düşünmektedir.

Bilginin kaynağının değerinin ancak içerdiği doğrularla belirleneceği, mensup olunan milliyetin ve dinin bu konu da belirleyici olamayacağı fikrine Âmirî gibi İslâm düşünürlerinde de rastlamaktayız (bkz. Âmirî, 42- 44). İhvan risalelerinde ise “Hoşgörülü ve Bağnaz” diyalogunda bağnazın kendi inancı dışındakileri Allah’ın düşmanı sayması eleştirilmekte ve kendi anlayışı ve inancı dışındaki görüşlerde hakikat payını yok sayan *hakikat tekalcileri* ruh hastası olarak tanımlanmaktadır (İhvan-ı Safa, 2005, 226). İnsanların görüşlerinden ya da mezhepsel bağlılıklarından dolayı hemen kınanmasının doğru olmadığı İhvan risalelerinde “din ve taklit” kısmında işlenmiştir. İhvan’ın bu tür bağlanmaları iyi analiz etmeyi ve ister dine olsun ister mezhebe olsun taassupla bağlanmaktan uzak durmayı tavsiye eden öğretileri *taassup* kavramı etrafında detaylıca ele alınmıştır. İhvan’ın *ön kabullü toptan onaylayıcı/ reddiyeci* bir bilgi anlayışının karşı olduğu onların şu veciz sözü ile özetlenmektedir: “Bilmelisin ki; gerçek her dinde bulunmakta ve her dilde ifade edilmektedir” (İhvan-ı Safa, 2005, 226).

Bilginin kaynağı ile ilgili İhvan’ın görüşlerinin benzerini İbn Rüşd ve Gazâlî’de de görülmektedir. Gazâlî bilginin menşesinin bilginin hakikatini oluşturmadığına dikkat çekerek bilginin kaynağının bilginin içeriğinden daha fazla önemsenmesini eleştirir. Hatta yanlış bilgiler içerdiği bilinen bir kaynağın içerisindeki doğruların bile göz ardı edilmemesini ister. Kendisinin gerek gördükçe “hasım ekoller” olarak kabul ettiği Kerrâmiyye, Mutezile ve Vakfiye gibi ekollerin bile görüşlerinin kullanacağını belirtir (Gazâlî, 2005b, 363). İbn Rüşd de bilginin menşesi üzerine yoğunlaşan, dini- mezhebi bir seçmecilikle bilgiye yaklaşan ve bilgiyi, hikmeti ve erdemi bazı toplumlara hasreden anlayışı önyargılı bir fanatiklik olarak gördüğü için Yunanlıları böyle gören Platon’u eleştirmiştir (İbn Rüşd, 2005a, 43-45). Bilginin kaynağı ile ilgili geçerli bir tabanı olmayan bu yanlı seçmeciliği cinsiyet açısından da ele alan İbn Rüşd; bilgi

otoritesi ve yönetici olabilme yönünden kadınların erkelerden hiçbir eksiği olmadığını ancak bunun açığa çıkmasına yanlış dini yorumların engel olduğunu düşünmektedir (İbn Rüşd, 2005a, 111). Ona göre, geçmişte veya günümüzde üretilen bilgiler ile ilgili dini-mezhebi ya da etnik bir ayırım yapmak yaratılışa uymayan saçma-takıntılı bir durumdur. Kurban keserken kullanılan bıçağın menşeinin önemsiz olması, ibadete engel olmaması gibi hakikate ulaşmanın temel gaye olduğu yerde bilginin /ilimlerin dahi birer araç olması açısından menşei önem arz etmemektedir. Nitekim öncekilerin sistemleştirip yetkin hale getirdiği mantık ilmi bu durumun güzel bir örneğidir. İnce elemeler-sık dokumalar bilgiyi üretenler üzerine değil de bilginin doğruluk değeri üzerine olmalıdır (İbn Rüşd, 2005b, 78-79).

Eğitimsel açıdan gerçek bilginin kimsenin tekelinde bulunmayacağı fikrini bireylere yerleştirebilmek, onların gerçek bilgiye ulaşırken önlerine çıkan bazı epistemik bariyerleri aşmasını kolaylaştırmaktadır. Sosyal (statü veya sınıfa dayalı), etnik ya da dinsel/mezhepsel aidiyet ya da taraf algısı bireylerin doğru bilgiye ulaşmasına engel oluşturabilmektedir. Bu engeli aşabilmenin en makul yolu da doğru bilgiyi her türlü aidiyet bağından soyutlayabilmektir. Bu noktada ise gerçek bilginin hiçbir şahsın, ekolün ya da toplumun tekelinde olamayacağı fikrinin bireyin zihninde yerleşik olması gerekmektedir. Bu anlayışa sahip olmayan bireylerin zihinsel bir dönüşüm yaşamasına çaba göstermek eğitimcilerin öncelikleri arasında olmalıdır. Ayrıca bilginin ve bilimin kendisine ulaşmak isteyen herkese açık olduğuna güçlü bir biçimde inanmak, bireyin bilgiye ulaşma yolundaki bazı epistemik engellerini kaldırdığı gibi bireye öğrenme isteği ve başarılı olma azmi de kazandırmaktadır. Başarının tamamen genetik ve sosyo-ekonomik özelliklerle belirlendiği düşüncesinden uzaklaşarak ihtiyaç duyduğu özgüveni elde edebilme imkânı sunmaktadır.

İslâm eğitimcilerinin tespitlerinden hareketle kişilere, teorilere hatta bilimlere karşı olumsuz genellemeler yapma alışkanlığının, her toplumun olduğu gibi Müslüman toplumların da eğitimsel sorunları arasında tarih boyunca varlığını sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Çünkü bu düşünürler genelde farklı zamanlarda farklı coğrafyalarda yaşamıştır. Bugün bile Darwin'in bazı görüşlerinden dolayı bütün evrim teorisini reddedilmesi ya da klonlama tartışmaları yüzünden genetik ilmine şüpheyle yaklaşılması bu tarz bir yaklaşımdır. Aynı şekilde dışlanan bir mezhebin kaybolması ile birlikte o mezhep içerisinde üretilmiş ancak tarihe gömülmüş hakikat içeren bazı bilgiler olmuştur. Kuşkusuz tarihte olduğu gibi bugün de farklı grupların sahip olduğu ve diğerlerinin takdirini bekleyen değerli bilgiler azımsanmayacak kadar çoktur. İşte bu birikimi kaybetmemek için bilgi kaynağı seçiminde toptan kabul/ret anlayışıyla eğitimsel mücadele daha istekli yapılmalıdır.

1.2. Mutlak Doğrucu Bilgi Anlayışını Reddetmek

İslâm düşünürleri hakikatin insanın anlayışına göre değişmediğini ancak doğrunun insanın anlayışına göre kendini gösterebildiğini birçok kez dile getirmiştir. Örneğin Ebûbekir Zekeriyâ er-Râzî Ebu Hatim ile yaptığı tartışmada farklı görüşlere yanlış ve tutarsız denilemeyeceğini, farklı görüş sahiplerinin doğru fikirlere ulaşabileceğinin imkânını akıldan çıkarmayanların asla yıkıcı tartışmalara girmeyeceğini, fikirler yüzünden kimseyle düşmanlık yaşamayacağını dile getirmiştir (Ebûbekir Zekeriyâ er-Râzî, 2005, 89). Ebu Hatim'in fikri düşmanlıkları filozofların sürekli fikir ayrılığında olmasına ve sonrakilerin öncekileri eleştirmesine bağlamasına karşı Râzî'nin görüşleri gayet nettir: "Ben görüş ayrılıklarını batıl ve sapıklık olarak görmüyorum

çünkü düşünen ve o doğrultuda çalışıp didinen kişi, amacına ulaşmasa da doğru yoldadır (Ebûbekir Zekeriyâ er-Râzî, 2005, 89)“.

Çağdaşları tarafından bazı eleştirilere ve suçlamalara maruz kalmış olan Ebûbekir Zekeriyâ er-Râzî'nin bilgide ve bilimde *mutlak doğrucu* anlayıştan muasırlarının uzaklaşması için uğraşması onun bireysel tecrübesine dayandırılabilir. Her ne sebeple ifade etmiş olursa olsun Râzî'nin bu konudaki görüşleri eğitimsel açıdan önemlidir. Çünkü onun bahsettiği düşmanlıklara varan fikri ayrılıkların tehdit ve riskleri ancak eğitim ile aşılabılır. Özellikle bireyin okul sıralarında farklı fikirlerin varlığına ve dile getirilmesine alışkanlık kazandırılmasına çalışmak program hazırlayıcıları ve öğretmenler için acil yerine getirilmesi gereken önemli bir sorumluluktur. Çünkü toplum her geçen gün daha çok karmaşık hale gelmekte ve insanların birbirleriyle iletişim kurup anlaşabilmeleri de aynı ölçüde zorlaşmaktadır. Bir konuda farklı doğruların olabileceği anlayışını kazandırmanın ileri yaşlara bırakılması ise fikrî tartışmalarda birçok gereksiz düşmanlığa ve iletişim kazasına neden olmaktadır.

Bilgide mutlak kesinliğe sahip olma imkânı ile ilgili Gazâlî'nin önemli fikirleri bulunmaktadır. Gazâlî, kesin ve açık olarak bildiği -matematiksel bilgiler gibi- bilgiler dışındaki kesin tarzda bilmediği ve kesin bir görüşe sahip olmadığı bilgilerin hiçbirine güvenmeyeceğini belirtmektedir. Gazâlî niceliksel olarak hatasız olduğundan emin olduğu bilgilerin alanını daraltır, doğruluğundan kesin emin olunamayacak bilgilerin alanını ise genişletir. Kendisini bir zamanlar bazı bilgilere sınıksız bağlanmış kuru bir taklitçi olarak gören Gazâlî, bilgileri derinleştikçe bilgide şüphecilğe ve sorgulamaya yer vermeyen bu anlayışın değiştiğini söyleyerek özeleştiri yapmıştır. Bilginin kesinliğini sorgulama süreci onun duyu bilgilerinin ve bazı zorunlu bilgilerin dışında açık ve kesin bilgilerden yoksun olduğunu anlamasını sağlamıştır. Bir kelamcı olmasına rağmen kelâmı başta yöntem açısından olmak üzere birçok açıdan eksik görerek eleştirmesi ise onun bilgide ve bilimde tutucu bir tavır göstermediğinin önemli bir göstergesi olmuştur. Kelâmın söz söyleyemediği bir bilgi alanı vardır ve Gazâlî'nin aradığı da Kelâmın sınırları dışında kalan alandaki doğrulardır (Gazâlî, 2005a, 343-345).

Gazâlî'nin eleştirdiği ve *bilgide alan taassubu* diyebileceğimiz bu anlayış maalesef bugün de çoğu kez farklı doğrulara ulaşmada engel olarak karşımıza çıkmaktadır. Akademik dünyadan tutun da sosyal hayatın birçok boyutunda hatta güncel popüler konularda *bilgide alan taassubundan* kaynaklanan birçok sorunla karşılaşmaktadır. Gerçeği ve gerçeğe ulaşma yöntemini yalnızca kendi alanına has kılmak; farklı alanlarda üretilen bilgileri değersiz görmek ve peşin hükümlerle yanlış kabul etmek bir çeşit *epistemolojik hastalık* olarak bireyleri etkisine almakta ve sebep olduğu kısır döngü yüzünden hala bazı değerli bilgilerin gün yüzüne çıkmasına engel teşkil eden nedenlerinden biri olmaktadır.

Bilginin tek ve değişmez olduğu anlayışına katı bir biçimde sahip olanların savdukları; doğru ve yanlış bilgilerin bir arada olmasının, doğru bilginin belirsiz ya da değişken olmasının yaratacağı kaosu bireysel ve toplumsal zararları olduğu düşüncesi birçok açıdan haklı bir gerekçelendirme gibi gözükmektedir. Ancak Gazâlî bu konuda kısmen farklı düşünmektedir. Gazâlî, yanlış bilgilerle doğru bilgilerin iç içe olduğu kitaplardan halkı korumak için bir “ilcam felsefesi” geliştirmiş (Yar, 2003, 54) olsa da uzmanlar için bu durumu geçerli saymaz. Ona göre uzmanın zehirdeki panzehiri çıkarır gibi iç içe olan yanlış bilgilerle doğru bilgileri ayıklayıp

halkın hizmetine sunma sorumluluğu vardır. Doğru ile yanlışın bir arada olması uzmanların bilgiden uzak durmasını gerektirecek bir durum değildir. Çünkü “batıl ile hakkın bir arada olması hakkı batıl yapmaz, batılı hak yapmaz” ve “yetkin bir uzman elini daldırdığı para kesesindeki sahte akçeyi hemen anlayabilir” (Gazâlî, 2005a, 356).

Gazâlî'nin bilgiye ulaşmada ve bilgiyi değerlendirmede eğitimsel açıdan önemli olan bazı tavsiyelerini *İhya* içerisindeki bir bölümde görmekteyiz. Gazâlî, bu bölümde öğrencilere bir kimsenin görüşlerini küçümser tavrıyla üstün körü değerlendirilmemeyi ve yanlış/eksik anlamaları önlemek için kavramların görünen anlamlarının arkasını anlamaya çalışmayı tavsiye etmektedir. Ona göre, bir görüşün en son ihtimali hesaba katarak derin düşünme yoluyla ele alınması bilginin gerçek değerini ve görüş sahibinin amacını ortaya çıkarabilecektir. Bu yüzden problem tam ortadan kalkıncaya kadar görüş sahibi ve görüşü için iyimser bakış açısını kaybetmemek, doğru ya da yanlış yargısını belirlemede acele etmemek araştırmacı için vazgeçilmez bir yöntem değildir (Gazâlî, 2005d, 409-410).

Gazâlî'nin, doğruluğu imkansız veya çok fazla karışık olan ifadeleri anlamaya çalıştıktan sonra yanlışlığı ispatlanamayan ancak kendi bilgilerimiz ile de uyuşmayan bilgileri reddetmek yerine onları nötr olarak “henüz bilinmiyor” kategorisinde bırakmayı yani Allah’a havale etmeyi öğütlemesi de dikkat çekmektedir (Gazâlî, 2005d, 401-410). Ona göre kesin bir hüküm vermesi talep edildiğinde bu hükmü verirken kesinliğe ulaşamamış, bazı şüpheleri olan birisinin “bilmiyorum” demesi ve muhataplarını konuyu daha iyi bilen birilerine yönlendirmesi tercih edilmelidir. Çünkü onun bu konuda örnek aldığı Hz. Peygamber vahyi bir bilgiye ulaşınca kadar çoğu kez “bilmem (lâ edri)” demeyi tercih etmiştir (Gazâlî, 1975, 178-179). Ayrıca Fârâbî tarafından dile getirilen; yanlış anlamaları engelleyebileceği için görüşlerin sistem tutarlığı içerisinde değerlendirilmesinin gerekliliği fikri Gazâlî tarafından da ifade edilmiştir (bk. Fârâbî, 2005a, 157, 167-169; Gazâlî, 2005d, 401-410).

Gazâlî, nedensellik konusunda; şimdiye kadar gerçekleşmemiş olaylara ait bilgilerin, mevcut olayların bilgisi ile çatışsa bile, teorik olarak doğruluğunun olduğunu söyleyerek çoğulcu bilgi anlayışına farklı bir kapı açar: Oluş sırasına alışık olduğumuz varlıklar için olagelenden farklı olma ihtimali potansiyel olarak mevcuttur. Dolayısı ile onlarla ilgili bilgimizin sabitesi teorik olarak yoktur. Elbette Allah ulu orta olağandışı bir şey yaratmaz ki bilgiye olan güven kaybolmasın, ancak bu her zaman böyle olacak anlamına gelmez (Gazâlî, 2005b, 397). Bu bağlamda “peygamberlerin Allah’ın seçtiği kişiler olduğu önermesi” gibi “kişinin nefsinin ve sezgilerini güçlendirerek peygamberlerin algılamalarını anlama düzeyine erişebileceği” bilgisi de doğrudur. İşte mucizelerin gerçekleşmesi bir bakıma kuvve halindeki çoğul doğru bilgilerin ihtimalden fiil haline geçmesi olarak yorumlanabilir. “Ateş yakar” ve “ateş bazen yakar” önermeleri Hz. İbrahim’in mucizesinin gerçekleştiği anda doğruluğu denk önermeler olmuştur (Gazâlî, 2005b, 397). Benzer bir şekilde İbn Rüşd de, “nesnelerin aracı ile kabul edegeldiği şeyleri aracısız olarak ta kabul edebilir mi?” tartışmasında, kelamcı ve filozofların fikirlerinin yaklaştığı noktadan hareket ederek, bu konuda kesin kanıtların bulunmadığı için kesin bir bilginin olamayacağını düşünmektedir (İbn Rüşd, 2005c, 491-493). Ayrıca Gazâlî, hem dünya için hem de ahiret için “yetkinlik ve eksikliğin” izafi olarak anlaşılacağı, daha iyisini veya daha kötüsünü görmeden bilgimiz hep eksik kalacağı, gördükçe de bilgimizin hep değişeceği (Gazâlî, 2005c, 404) fikrindedir. Bu durumda yetkinlik ve eksiklik üzerine olan yargılara

dayanan bilgilerimiz, ister kendimize ait olsun ister aktarımla edinmiş olalım, kesinlikten uzak; izafi olacaktır.

Gazâlî'nin bilgide çoğulculuğa imkân tanıyan bu görüşlerinin onun filozofları tekfir etmesi ile nasıl bir arada olabileceğine de değinmek gerekmektedir. Filozofları tekfir etmesinin onun bilgi anlayışındaki mutlakçı karakterden kaynaklandığını iddia etmek pek doğru olmayacaktır. Çünkü o yirmi meselede filozofların görüşlerini değerlendirmiş, toptancı reddiyeden kaçınarak sadece üç meseledeki görüşlerinin dinden çıkaracağını belirtmiştir. Bunun yanı sıra filozofların siyaset ve ahlak alanındaki görüşlerini ciddi bir biçimde övmüştür (Gazâlî, 2005a, 353).

İbn Tufeyl'in meşhur alegorik romanı *Hayy b. Yekzan*'da da mutlak doğrucu bir bilgi anlayışının kabul edilmediğine kanıt sayılabilecek iki anlatım dikkat çekmektedir. Bunların birincisi; *Hayy*'ın bir adada yalnız başına nasıl var olabildiğini üç ihtimalle açıklamaya çalışmasıdır. Eseri bir roman olmasına ve romanını istediği gibi kurgulama şansına sahip olmasına rağmen İbn Tufeyl, kesin olarak delillerle ortaya konulamayacak bir konuda tek bir doğrunun hüküm sürmeyeceğini anlatmak için, farklı rivayetleri uzunca anlatarak akla ve vahye uygun olabilecek bir şekilde açıklamaya çalışmıştır (İbn Tufeyl, 2017, 79-89). İkinci olarak hikâyedeki hakikate ulaştıracak yolun hangisi olduğu tartışmasıdır. Asal ve *Hayy*'ın riyazet, müşahede ve keşf yolu ile Salaman ve ada halkının nasların zahirine sınımsız bağlı şeriat yolu bir mukayeseye sokulur. *Hayy* önceleri kendi yolunun üstünlüğünde ısrarcı olsa da sonra Peygamberlerin getirdiği şekilde ve ölçüdeki dinin halka uygun olan yol olduğunu anlar. Her iki yolun farklı özelliklerdeki kişileri kurtuluşa erdireceğine kani olur.

Hakikate götürecek yol ve yöntemin çeşitliliği konusu daha önce Fârâbî , İbn Rüşd ve Sicistâni gibi düşünürler tarafından da ele alınmıştır. Fârâbî, âlemdeki her cüz'ün yerinde ve ölçüsünde olduğunu, bu yüzden de; mantıki ispatla uğraşmanın saf zihin ve metodik akıl sahiplerine; siyasi teorilerin doğru görüş sahiplerine; dini dogmalarında manevi ilham sahiplerine verildiğini kabul etmektedir (Fârâbî, 2005a, 174). Dolayısı ile ona göre, herkesin her şeyde doğru bilgiye sahip olmasının gerçeklikle bir ilgisi olamaz. Fârâbî'nin bu ifadesine Hz. Peygamberin hayatından birçok çağrışım yapmaktadır. Bir devlet başkanı, bir başkomutan olmasına rağmen hiçbir zaman bu alanların bilgi otoritesi olarak davranmamış, istişareler sonucu çoğu kez, vahyi konular dışında, başka bir fikri/bilgiyi kendininkine tercih etmiştir. Aynı şekilde dünyevi işlerin düzenlenmesinde de de iddialı olmamış aksine "siz işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz (Müslim, "Fedail", 141)" ...beni zannımdan (kanaanımdan) dolayı muaheze etmeyin. Ancak size Allah adına konuştuğumda onu alınız/tutunuz... (Müslim, "Fedail",139)" demiştir.

Bir takım teolojik yorumların insanları dinin amaçladığı hakikatleri başka kaynaklarda aramaktan men etmesini doğru bulmayan İbn Rüşd, ehil olan kişilerin şüphe ve sapkınlık riski bahanesi ya da münferit bazı olumsuz örneklerle felsefi kaynaklardan uzaklaştırılmasını kabul etmemektedir. Ona göre her ikisindeki amaç birliği "çift hakikati" değil, yöntem açısından "çift yolu" oluşturmaktadır. Hakikate ulaşmadaki yolların çokluğuna dayalı olarak üretilmiş bilginin çokluğu insanların doğrulama ihtiyacından kaynaklı bir strateji konusudur. İnsanlar, doğrulama ihtiyacını ya *burhanla* ya *diyalektikle* ya da *retorikle* gidermek ister. Din bu üç yöntemi de *davet metodu* olarak gördüğü için bunların doğrulama mekanizması olarak ta kullanılmasında sakınca görmez. Bütün bunlara peygamberin bütün insanlara gönderilmesi

gerçeğini eklersek; dinin Allah'a götüren bütün yöntemleri içerdiği görülür. Dinde zahir ve batının bulunmasını da bahsi geçen doğrulama araçlarının çeşitliliği ile ilgilidir (İbn Rüşd, 2013b, 83-87).

Her bilgiyi ayetlerde aramanın doğru bir yaklaşım olmadığını, doğru bilginin başka kaynaklarda da bulunabileceğini söyleyen Sicistâni de bilgiyi aramada ve kaynak seçiminde benzer bir çoğulcu yaklaşım göstermektedir. Ona göre, bütün doğruları tek bir kaynağa hasretmek isteyen İhvan-ı Safa, felsefi hakikatleri din içerisinde toplamaya çalışması hatalı bir durumdur (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, 2005, 235-236). Her alanın kendi içerisindeki doğrularına varlık imkânı tanıyan Sicistâni'ye göre; "Yüce Allah iki yol göstermiş ve bu yolları iki işaretle aydınlatmıştır: akıl ve ilim. Dileyen ikisi ile dileyen yalnız biri ile yoluna devam eder" (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, 2005, 244).

Eğitim sürecinin her aşamasında çözülmesi zor problemlere alternatif yolların varlığını ihmal etmeyen bir bakış açısıyla bakmak iyi sonuçlar verebilir. Bir eğitimcinin bazen kesin bir cevaba ulaşamamanın daha doğru bir cevap olduğunu unutmaması ve bu anlayış tarzını öğrencilerine de kazandırmaya çalışması önemlidir. Böylece öğrenciler zorlu ve karışık meselelerle baş edebilme gücü ve sorunlar altında ezilmeden sorunlarla mücadele isteği artabilir. Bilhassa din eğitimcilerinin bu tutumu daha iyi özümsemiş olmaları gerekir. Çünkü dinin öğretime konu olan önemli bir kısmı açık ve net bilgiler içermez. Doğrulanması veya yanlışlanması ancak ahirette mümkün olacak birçok soru ve sorun için öznel yargıların mutlaklığı mücadelesine girmektense alternatiflere açık bir biçimde çözüm üretme çabasında olmak daha yerinde bir seçim olacaktır.

2. Bilgide Mutlakçı/ Saplantılı Anlayışın Ortaya Çıkma Nedenleri

Saplantılı bir biçimde doğrunun tek ve değişmez olduğu anlayışını ortaya çıkaran durumlar Fârâbî'nin Aristo ile Eflatun'un görüşlerini uzlaştırmaya çalıştığı eserinde etraflıca ele alınmıştır. İkisinin görüşlerinin farklı olmasını ihtilaflı ve tutarsız bir durum olarak değerlendirilmesini eleştiren Fârâbî, ifadede farklı, temelde ise aynı olan doğruların varlığını iki filozof arasında ihtilaflı olduğu iddia edilen bazı meselelerle şöyle açıklar:

1. Onların hayat anlayışlarında farklılık varmış gibi görünse de, gösterme biçimleri farklı olsa da, her ikisinin erdemli hayat fiilleri temelde aynıdır (Fârâbî, 2005a, 154- 155). *Burada iki doğrunun aynı anda görülememesinin sebebi konunun yüzeysel olarak değerlendirilmesi olmuştur.* Aynı durum bilginin kaynağı ve edinimi meselesinde de söz konusudur. Eflatun; öğrenmek zihinde olanın hatırlanmasıdır dediği için *idealist-rasyonalist*; Aristo öğrenmeyi duyumsama ve soyutlama olarak gördüğü için *duyumcu- realist* olarak tanımlanır (Guttek, 2005). Fârâbî ise "tecrübe ile elde edilen bilgiler, farkında olmadan zihne yerleşmekte ve daha sonra hatırlandığında ise zaten zihinde var olan hatırlanmaktadır" diyerek Aristo merkezli; "her iki görüştekiler zaten kıyas yapabilecek önsel bilgilerin zihinde mevcut olduğunu kabul eder" diyerek de Eflatun merkezli bir uzlaştırma yapar (Fârâbî, 2005 a, 168-170). Ona göre; iki filozof da öğrenmenin çabaya bağlı olduğu inancındadır. Eflatun' un zihinde var olanın hatırlanmasıyla oluşur dediği öğrenme zahmetsiz, hazır bilginin hatırlanması olarak anlaşılmalıdır. Zihinde olanın açığa çıkması kendiliğinden olamaz, tıpkı tecrübenin elde edilmesi gibi süreçleri olan bir bilgi edinme şeklidir. Gerçekte olmayan bu tür bir çelişkinin

varmış gibi görünme sebebi; filozofların farklı problemleri açıklarken ifade ettiği fikirlerinin yüzeysel değerlendirilmesidir (Fârâbî, 2005a, 169).

Günümüzde alışlagelmiş olarak birbirine zıt görülen teorilerin ve görüşlerin akademisyenlerin/araştırmacıların derin analizler ele alması ile aslında varsayıldığı kadar zıt olmadığı, birbirini destekleyen doğrulayan yönlerinin mevcut olduğu gösterilmektedir. O halde öğrencilerin yüzeysel değerlendirmelerle yetinmemesini sağlamak eğitim programlarının kazanımlarının ve eğitimcilerin uygulamalarının öncelikli amaçları arasında olmalıdır.

2. Bilimlerin sınıflandırılmasında ve yöntem seçimindeki farklı tercihleri olan bu iki filozof aslında aynı gayeye ulaştıran doğruluk dereceleri aynı olan ayrı fikirler geliştirmişlerdir. Gaye birliğinden hareketle istenilen sonuca ulaştıran farklı bilgiler eğer farklı bir probleme yol açmıyorsa özdeş olmasa da denk doğru bilgiler olarak kabul edilebilir (Fârâbî, 2005a, 155-157). Eflatun'un tariflerin yeterliliğinin bölümlenme (kısmen) metodu ile Aristo'nun ise ispat (burhan) ve sentez yolu ile sağlanabileceğini savunmasını merdiven metaforu ile açıklayan Fârâbî: "İster çıkan için isterse inen için bir merdivende kat edilen mesafe aynıdır. Ne Aristo'nun sentezi bölümlenme (tüm dengelim) dışındadır ne de Eflatun'un bölümlenmesi sentez dışındadır" (Fârâbî, 2005a, 158) diyerek hedefe birliğin iki görüş arasındaki doğruluk sıralamasını kaldırdığına inanır. *O halde hedef-yöntem ilişkisini göz ardı etmek aynı sonuca işaret eden doğruların ortaya çıkmasına engel olabilmektedir.*

Fârâbî'nin -bire bir örtüşme de- Feyeraabend'in (1996) "yönteme hayır" sloganındaki yöntem dayatmasının eleştirisini hatırlatan, amaç birliğinin bir şekilde yöntem farklılığını mubah kıldığı fikrine dayanan bu görüşü eğitimsel açıdan çoğu kez pratik bazı faydalar verebilmektedir. Eğitim süreçlerinde, belirli ölçüler içinde kalmak kaydıyla, yöntem dayatmasından uzaklaşmak bireyi daha fazla aktif kılabilir. Böylece daha kestirme ve düşük maliyetli alternatif çözümler üretilerek daha yüksek bireysel tatmin sağlanabilmektedir.

3. Her iki filozofun cevher konusundaki görüşlerini açıklarken kullandığı terimleri iyi analiz etmek gerektiğini belirten Fârâbî aynı konu için farklı disiplinlerde farklı terimler kullanılmasının karışıklıklara neden olabileceğine bu yüzden bir terimi kullanıldığı yerdeki anlamına göre değerlendirmenin gereğine dikkat çekmektedir. "Çünkü felsefenin işi yerine ve durumuna göre terim kullanmaktır. Nitekim yerine ve durumuna göre konuşmak ortadan kalkarsa ilim ve felsefe ortadan kalkar (Fârâbî, 2005a, 157)". Nitekim görme olayının gerçekleşmesinde Aristo'nun gözün etkilenmesi sonucu meydana geldiği, Eflatun'un ise gözden çıkan bir şeyin nesneye ulaşması sonucu oluştuğu fikrindeki farklılık "çıkma" ve "etkilenme" sözcüklerinin anlamından ve kullanımından kaynaklanmıştır. Alışlagelmiş kullanımın dışında düşünüldüğünde farklılık ortadan kalkacaktır. Eflatun'un kullandığı "çıkış" mekânda çıkış anlamında olmadığı gibi Aristo'nun "etkilenmesi" de başkalaşım ve değişim anlamında değildir (Fârâbî, 2005a, 163-165). Bu iki sözcük yerine kullanılacak başka sözcüklerin bulunmayışından kaynaklanan bu terminolojik zorunluluk her iki tarafın görüşünü aynı derecede geçerli veya geçersiz kılmaktadır. Çünkü ikiz gerçeklik anahtar sözcüklerin anlam ve bağlamına gizlenmiş olarak beklemektedir. Benzer bir biçimde ideler âlemi meselesindeki "mekân" ve "mertebe" sözcüklerinin farklı anlam ve bağlama göre değerlendirilmesi de meseleyi aydınlatacaktır (Fârâbî, 2005a, 176-179). Eş anlamlı sözcüklerin bilginin değerlendirmesinde neden olduğu karışıklığa ise "astroloji" sözcüğünün hem göksel cisimleri

matematiksels olarak hesaplama anlamında kesin sonuç veren bilgilerin ilmini hem de niteliğe etki eden çoğunlukla gerçekleşen mümkün olayların tahmininin ilmini anlamında kullanılması örnektir. Böylece hem “güneşin bir bölgeyi ısıtması” hem de “göksel bir hareketin insanlara bereket getirmesi” yargısı bir astronomi yargısıdır. Bu yargı türlerinin mahiyeti itibarı ile birinin kesinliğe birinin zanna dayanması gerekmesinin gayet doğal olduğunu anlamayan biri sırf isim benzerliğinden dolayı yargılar arasında kıyaslama yaparak hataya düşmektedir (Fârâbî, 2005b, 187-190). Gazâlî de kavram kullanımının iyi analiz edilememesinin meselesini *cevhâr* tanımı ile ilgili filozoflarla kelamcılar arasındaki tartışmada ele almış ve “yer kaplayan” tanımlaması ile “mevzu olmayan” tanımlamasının sözlük anlamı bağlamında tartışılmadığı sürece birbirini yanlışlamayacağını ifade etmiştir (Gazâlî, 2005b, 360).

Fârâbî’nin terimlerin anlamının göreliliğine dayanan bu ifadesi rölativizmi andırırsa da; var olan gerçekliğin ortaya çıkmamış olması ile gerçekliğin sabitesinin olmaması farklı şeyler olduğu için Fârâbî, *rölativist* olarak değerlendirilemez. Terimlerin kullanım amacına ve yerine göre anlam değiştirmesi ile ortaya çıkan bu durumsallık aynı anlamın farklı doğruluğa işaret etmesinden ziyade bir terimin kullanım yerine göre farklı anlamlara bürünmesi ile farklı doğruların ortaya çıkmasına işaret etmektedir. Fârâbî’nin işaret ettiği gibi yerine ve durumuna göre sözcüklerdeki anlam değişimleri bu durumu derin analizlerle tespit edebilenler için sorun olmazken çoğunlukla yan yana duran doğruları birbirinin zıttı gibi görmesine neden olmaktadır. *Öyle ise görüşleri ele alırken kullanılan kavramların hangi anlamda hangi bağlamda kullanıldığı iyi tespit edilmelidir.* Fârâbî’nin disiplinlere özgü dilden kaynaklanan doğrulama veya yanlışlama kabulleriyle ilgili düşüncelerinin benzerleri daha sonra Wittgenstein’in dilin yapısı ve kullanımına bağlı anlam oluşturmaya dayanan dil oyunları teorisinde görülmüştür (bk. Wittgenstein, 2007).

Asıl itibarı ile hem gramerin hem de sözlüklerin varlık sebebi anlatım ve anlaşılma açısından bir uzlaşma sağlayabilmektir. Ancak cümlelerin gramer yapısının ve kelimelerin sözlük karşılıklarının her zaman uzlaşma vesile olmadığı bilinmektedir. Gramer kurallarının ve sözcük anlamlarının farklılığı farklı bağlamlar ile anlamada bir zenginlik oluşturabildiği gibi bir çeşit tutucu/saplantılı bilgilenme tarzına da neden olabilmektedir. Farklı imkân ve bağlamları düşünmeden tek bir gramer kuralına ve sözcük anlamına sarılmak gerçeğin ortaya çıkmasına engel olabilmektedir. Bu durumun Müslüman toplumunda ilk dönemlerden itibaren Arap gramerini sistemleştirme çabalarıyla birlikte görülmeye başladığını bildiren Sahin (2013, 18) bu çabaların Kur’an sünnet fıkıh ve diğerleri arasında sert bir metodolojiye dayanan *epistemik çerçeve* çizdiğine dikkat çeker. Maalesef, kural dışılığa ve çeşitliliğe pek bir müsamahası olmayan bu çerçeve çoğu kez gömülü olan anlamın ortaya çıkmasına da engel olmuştur.

4. Fârâbî bazen farklı doğruların kabulüne engel olan şeyin akli ilkeler ya da nesnel gerçeklikler değil de yetersiz ya da aşırı yorumlar olduğuna dikkat çeker. Dile ve mantığa tam hâkim olamamak kişiyi aşırı ve yanlış yorumlara götürebilmekte, doğru bir ifadeyi başka doğrularla çelişiyor gibi gösterebilmektedir. Aristo ve Eflatun’un “büyük öncüllü zorunlu önermenin sonucunun zorunlu ya da asertorik olması” bahsinde ayrıştığını iddia edenler yüzeysel değerlendirmenin ve aşırı yorumculuğun kurbanı olmuştur. Onlar Aristo’nun bu konudaki görüşünü doğru tespit etmişler ancak herhangi bir iddiası yok iken onun sonucu asertorik olarak kabul ettiğini iddia etmişlerdir (Fârâbî, 2005a, 160). Aynı yanlışlığa düşenler

Eflatunun ve Aristo'nun kullandığı bazı örneklerdeki öncülleri kendi yorumları ile olumsuz kabul etmişlerdir oysa o ifadeler olumsuz görünse de olumsuz değildir. Mesela; “gök ne hafiftir ne de ağırdır ifadesi” böyle bir ifadedir (Fârâbî, 2005a, 160).

Mutlak-tek doğrucu bilgi anlayışından uzaklaşmanın sağlayacağı bireysel ve toplumsal esenliğin oluşmasına engel olarak karşımıza çıkan önemli bir unsur da; *fanatik/ adanmış yorumlardır*. Birey ve toplum bu problemi ancak köklü bir zihniyet dönüşümü ile aşılabılır. Başta eğitimciler olmak üzere bu durumun getirdiği enkazı temizlemek için çok fazla emek verilmesine rağmen bu problem bazen nöbet gösteren bir hastalık gibi durgun dönemini aratacak bir biçimde alevlenmiştir. Son yıllarda Müslüman toplumların bir kısmında varlığını farklı biçimlerde gösteren; aşırı tutucu, tekfirci ve fikrini/ inancını şiddete başvurarak yaymaya çalışan dini-siyasi grupları bu bağlamda değerlendirebiliriz. Bu grupların dini bilginin insani yorumlarla oluşmuş kısmını vahiymiş gibi Allah'ın ezeli iradesi imiş gibi görmesi onlara; *insana ait olanın doğruluk ve yanlışlık ihtimalinin payı eşittir*, gerçeğini unutturmuştur. Bilginin yorumsuz yalın hali doğrunun çoğulluğuna imkân veriyorken aynı bilgi fanatik- adanmış ellerde ya *mutlak doğru* ya da *mutlak yanlış* değerini almaktadır.

5. Aristo'nun; ahlakın doğuştan gelen bir sabitesinin olmadığı, adet ve fikirlerle sürekli değiştiği fikri ile Eflatun'un; doğuştan gelen melekelerin alışkanlıklara üstün geleceği fikri arasında çatışma görenlere cevap: *meseleleri ele alıştaki farklı amaçlardan dolayı aynı meselede farklı doğruların olabileceği ihtimalinin var olduğudur*. Zira Eflatun'un kendi siyaset felsefesini oluşturduğu eserindeki görüşlerini çoğunlukla siyasi gayelerle ifade etmiştir. Diğer taraftan *Nikomakhos'a Etik*'in tamamı incelendiğinde, ahlakın değişimine imkân vermenin ahlakın kolay değişebilecek bir şey olduğu anlamına gelmediği görülecektir (Fârâbî 2005a, 166-167).

Bilginin hangi disiplin içerisinde kullanıldığının tespitinin önemini bir kez daha hatırlatan Fârâbî'ye katılmamak mümkün değildir. Bilhassa din eğitiminde çetrefilli bir konu olarak karşımıza çıkan; din ile ilgili bilgilerin bilimsel bilgilerle çatışması konusu çoğu kez böyle bir alan ayrımı ile bilgi değerlemesi yapmayı zorunlu kılar. Öğrencilerin biliş seviyesi bilgide bu alan ayrımını kolayca özümseyemese bile bu şekilde bir yatkinlik kazandırmak ileriye dönük yararlar sağlayacaktır. Ayrıca Fârâbî'nin açıklamaları gerçeğe ulaşmada parça-bütün ilişkisini dikkatli değerlendirmenin önemine işaret etmektedir. Bütünü oluşturan parçaya özgü özellikleri görmeden bütünle parçayı tamamen aynı görmek (*essantalism*) nasıl başka gerçeklerin ortaya çıkışına engel bilimsel bir hastalık ise, aynı şekilde parçayı bütünden tamamen bağımsız düşünerek yargılara varmakta gerçeğe ulaşmada benzer problemlere neden olacak bir anlayıştır. Tek bir problem üzerinden bakmak kadar kişiler üzerinden fikirleri eleştirmekte bazen gerçekten uzaklaştırabilmekte; ya kişinin bir doğrusu onun diğer olumsuz davranış veya fikirlerine kurban edilmekte ya da kişinin diğer doğrularıyla birlikte var olabilen doğrusu hakkında peşin hüküm verilmektedir.

6. Fârâbî göre; bir bilgiyi daha kesin ve daha üstün görmek; kişinin yetersizliğinden dolayı o bilginin ve ona karşıt olan bilginin mahiyetini anlayamaması, bilgiyi üretenin etki gücünden ya da onu benimseyenlerin sayısal çokluğunun etkisinde kalması gibi ihtimallerden de kaynaklanabilir. Bu ihtimaller de doğal olarak yanlış kıyaslama -tümel tikel ayrımı yapamama vb.- ve çıkarım hatalarını beraberinde getirir. Oysa var olması ve olmaması mümkün olanlar arsında kıyas yapılamaz çünkü kıyas tek bir sonuç verecektir; doğru ya da yanlış (Fârâbî 2005b,

184). Bilgiyi değerlendirme konusunda ateşin yakıcılığı, karın soğukluğu gibi tabii varlıklara ait özellikleri mutlak zorunluluk olarak görmemiz yanlış yaptığımız önemli bir husustur. Oysa bunlar çoğunlukla gerçekleşen mümkün olaylardır. Buradaki fiiller ancak failin etkiye, münfailin ise kabule hazır olması ile mümkündür. Bu ikisi bir arada bulunmadığı sürece her zaman *ihtimal* vardır. Ayrıca gerçekleşmesi mümkün olayların meçhul olmasından dolayı her meçhule mümkün denmesi de yanlıştır. Meçhul, mümkün olan kategorisi içerisinde düşünülür ancak mümkün; *özü itibari ile mümkün* ve *bilmeyene göre mümkün* olmak üzere iki anlama gelmektedir. “Özü itibari ile mümkün” olanın varlığı ve yokluğu hakkında kesin bir yargıda bulunulamaz, onun kesin bilgisine ulaşılamaz. Ancak insanların çoğu mümkün ile meçhulü ayırt edememektedir (Fârâbî, 2005b, 186-187).

Fârâbî'nin yaklaşımı dini bilgi açısından ele alındığında meçhul olan-yani açık ve net ortaya koyulmayan- ilahi muradı bilmek mümkün derecededir, onu kesin olarak bilmek ya da bilememek iddiası doğru değildir. Mümkün dairesi –ki kabullerimizin çoğu bu dairededir- nasıl kesinlik verebilir ki? Öyleyse ihtimal penceresinden bakarak bilgiyi değerlendirmekten neden uzak durulsun? Neden o dairede birden fazla doğru, yanlışlığı ispatlanıncaya kadar birlikte var olmasın ki? Zihinlerin mümkün dairesini zorunlu dairesi olarak görme eğiliminden kaynaklanan bu durum bilgiye doğru- yanlış kategorisi dışında varlık alanı bırakmadığı için farklı doğruların ortaya çıkmasına engel olmaktadır. Bu nokta da eğitilmiş bir bireyin geçirmiş olması gereken zihni dönüşümlerden biri de bilginin mümkün ve zorunlu alanların hangisinde ele alınacağı kararını bilgiyi değerlendirme kriterleri arasına almaktır.

Mutlak doğrucu/tutucu bilgi anlayışının ortaya çıkma sebepleri ile ilgili İbn Sina'nın da bazı tespitleri bulunmaktadır. İbn Sina, hikmetin ne olduğunu tanımlamaya çalışırken, bilgide çoklu yorumlara imkân vermeyen anlayışı da ele almaktadır. Hikmetin üç farklı tanımından hangisinin doğru olduğunu tartıştıktan sonra, akıl karıştırıcı görünse de üç tanımında aynı anda doğru olduğunu, işlem kaplam ilişkisi ve mantık ilkelerine uyum açısından açıklamaktadır. Onun anlayışında da işlem kaplam ilişkisini tam olarak tespit edememek ve kavramlar arasında gerekli mantıki bağı kuramamak, eşdeğer doğruların farklı şeylermiş gibi görünmesine neden olmaktadır. Mesela, “maddi olmayan varlığın bilgisi, ilk sebebin bilgisi, ilk varlığın bilgisi ve en mükemmel varlığın bilgisi” ifadeleri “Allah'ın bilgisi” anlamına gelmesine rağmen mantıki analizlere tabi tutulmadığında farklı şeylermiş gibi görünmektedir (İbn Sînâ, 2014, 16-28).

İbn Sînâ ve diğer filozofların işaret ettiği gibi, *yetkin bir mantık bilgisine ve onu kullanma becerisine sahip olmama bilgide tek doğrucu anlayışa neden olabilmektedir*. Birbirine denk olan ya da özdeş olan doğruları ortaya çıkarabilmek için mantık eğitimi önemsenmelidir. Mantık, bazılarının zannettiği gibi çoğunlukla “malumun ilanı” şeklinde ilişkiler kurma ilmi olarak görülmemeli, onun saklı olanı, bağlama gömülü olanı ortaya çıkarma gücü göz ardı edilmemelidir.

İbn Sînâ bilginin tam bir soyutlama ile hakikati karşılayacağı aşamaya kadar çeşitli bir biçimde doğruluk derecesine sahip olduğunu ve soyutlama yapabildikçe bilginin doğruluk değerinin arttığını düşünmektedir. Özellikle madde ile ilişkili bilgilerdeki doğruluğun kesinlik ifade etmesi mümkün değildir. Dolayısı ile duyu bilgisi (his), hayali bilgi ve vehmi bilgi için devamlı doğru ve yanlışlık ihtimali söz konusudur (Dodurgalı,1995: 95). Önermeler açısından

ise önermelerin sınıflamasında doğru kabul edilen önermeler (*müsellemat*) içerisinde olan yaygın doğru önermeleri (*meşhurat*) kabulü zorunlu önermelerden ayıran İbn Sînâ özellikle de bu grubun içerisindeki “*mahmûde*” (rağbet gören) denilen önermelere dikkat çeker. Çünkü bu önermelerin dayanağı sadece yaygınlıktır. Salt akıl bu yargıları kabul etmeyi zorunlu görmez. İnsanlar bir şekilde bunları kabule yönelik eğitilmiştir (İbn Sînâ, 2013, 49- 52). Mesela, dinin böyle bir emri olmadığı halde insan doğası gereği bir canlıyı kesmeyi çirkin bulur. İşte bu tür yaygın önermeler bazen yanlış bazen doğru olur. Zaten bu tür yargıların yaygınlığı “*mutlak*” olmasından olabildiği gibi bir sanat ya da din ehline (*mille*) göre de olabilir. Ayrıca algılananın aksine çirkinlikle doğruluk arasındaki ilişki de zorunlu değildir. Çirkin görülen doğru olabilir, güzel görülen yanlış olabilir (İbn Sînâ, 2013, 53). Ayrıca, *maznunat* denilen doğru zannedilen önermeleri kanıt olarak kullananlar bunları kesin önermeler gibi kullansa da bu önermeler; “mukabilinin doğruluğundan vazgeçilmeksizin ancak doğruluklarını zann-ı galibin izlediği önermelerdir” (İbn Sînâ, 2013, 54). Bu önermeler bazen iyi tahkik edilmediğinden dolayı meşhur gibi kabul edilmiştir. Ancak iyi bir tahlil sayesinde doğru olduğu varsayılan bu önermeler *zanni* veya yanlış olarak görülebilir. “Zann” ile ifade edilmek istenen ise; “mukabilinin imkânın bilinci ile nefsin meyletmesidir” (İbn Sînâ, 2013, 54)”. Doğru bilginin ortaya çıkmasına veya farklı ifade edilen bir doğrunun anlaşılmasına engel olan “müteşabihat” denilen doğruya benzeyen önermelere de değinen İbn Sina, anlamın ve lafzın muhtelif olmasının yanılsamalara neden olduğunu örneklerle açıklar. “İnsan ne biliyorsa bildiği şey gibidir” ifadesindeki “o” zamiri hem “insan” yerine hem de “bildiği şey” yerine geçebileceği için her iki anlaşılma biçimi de doğru olabilir (İbn Sînâ, 2013, 55). İbn Sînâ’nın bu yaklaşımı eğitimde kullandığımız kalıplaşmış ifadelerin böyle bir değerlendirmeden geçirilme gereğini hatırlatır. Bugün eğitsel amaçlı birçok atasözü, vecize vb. yaygın kullanılan ifadelerin direkt bir kabulün getirdiği riskleri taşıdığı göz ardı edilmemelidir.

İbn Sînâ’nın önermelerle ilgili görüşlerinin benzerlerine İbn Rüşd de rastlanılmaktadır. İbn Rüşd, genel geçer olan bilgi ile genel-geçermiş gibi algılanan bilgilerin farkını vurguladıktan sonra Platon’un *Devlet*’ini genel geçer olamayacak bazı bilgileri zorunlu bilgiler gibi dayattığı için eleştirmektedir. Devletlerin yönetim şekilleri (İbn Rüşd, 2005a, 183), ideal toplumdaki eğitimlerin hangi sıra ile verilmesi (İbn Rüşd, 2005a, 126-130) ve erdemli kentin sadece onun teorileri ile oluşturulabileceği konusunda (İbn Rüşd, 2005a, 177) Platon’u tek bir doğruyu dayatan tavrını eleştirmiş, aynı amaca götüren farklı fikirlerin de doğru olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Gazâlî ve Cüveynî den de atıflar yaparak, kesin kanıtlanmaya dayanamayan, zan ve tahmine dayanan *icma*’nın tevil ile bozulabileceğini, icma’nın dışına çıkan bir yorumcunun dinden çıkmış sayılamayacağını belirtir (İbn Rüşd, 2013b, 88).

Gazâlî de, Fârâbî gibi çoğulcu bilgi anlayışının ortaya çıkmasına engel olan epistemik engelleri etraflıca ele almıştır (bk. Fârâbî, 2005a, 154-170). Bilgide başka doğrulara imkân vermeyen otorite etkisinin fikirleri toptan ret ya da kabul etmesi boyutuna da değinen Gazâlî filozoflara düşmanlık edenlerin onların ilgilendiği matematik ve mantığa ait zorunlu bilgileri dahi reddetme gülünçlüğüne düştüğüne dikkat çekmiştir. Hatta ona göre *sufilerin* görüşlerinden faydalanarak oluşturulmasına rağmen filozofların ahlak görüşleri de bu reddiyecilerin kurbanı olmuştur. Yine filozofların ve kelamcılarının ay ve güneş tutulması gibi astronomi ve fizik ilmine ait tartışmalarda dinin özüne aykırı olmayan görüşlerinde isabet etme

ihtimali yok sayılarak filozofların ürettiği bilgileri din adına yalanlama gayretinde olanları büyük bir ahmaklık yapmıştır. Bu kişilerin filozoflarla ilgili olumsuz algıları onların en açık gerçekleri görmesine bile engel olmuştur. Doğruyu kişilerle tanıma felaketi çoğu kişiye bir insan zekâsının ürünü olan bilgilerin başka bir insan zekâsının ürettiği bilgi ile örtüşmesinin gayet doğal bir durum olduğunu unutturmıştır. Denk ya da özdeş bilgilerle karşılaştıklarında hangisinin kimden alındığını araştırmaya koyulmuşlardır. Farklı kişilerin aynı bilgileri birbirinden bağımsız ve habersiz üretme ihtimalini yok saymışlardır (Gazâlî, 2005a, 351-355).

Oldukça güç bir durum olan kendi alanı dışındaki bilgileri yeterince araştırmadan doğru-yanlış değerlendirmesine sokma hatasının İslâm bilginleri arasında yaygın olduğunu ve bu durumun karanlığa taş atmak anlamına geldiğine inanan Gazâlî, başka grupların elindeki bilginin doğruluk payını göz ardı eden bu tavrı eleştirmiştir. Bunun yanında Gazâlî, uğraş alanı olan disiplinin bakış açısından kurtulamamanın da bilgiyi değerlendirmede bazı problemleri beraberinde getirdiğini, mesela; matematik ve mantık ile uğraşanlardan bazılarının bütün bilgilerde matematik ve mantıktaki kesinlik ve açıklık görmek eğiliminde olduğunu söylemektedir. Bu iki ilme sahip otoritelerin ürettiği her bilginin bu ilimlerdeki gibi kesin bilgi türünden olduğunu düşünen insanların gerçekten uzaklaştırması da problemin başka bir bölümünü oluşturur (Gazâlî, 2005a, 350-352).

Gazâlî'nin işaret ettiği bu problemler günümüzde de karşılaştığımız bir problemdir. Bir alanda otorite görülenlerin başka alanda da otorite görülmesi problemi bu durumla ilgilidir. Akademi içinde bir alanın otoritesi kişilerinin yetersiz olduğu alanlarda da otorite olarak görülmesi eğilimi veya akademisyen, asker, iş adamı vb. otoritelerin siyasette rağbet görmesi bu tür genellemelere örnektir. Bu açıdan eğitimcilerin ağırlık verdiği konuların başında öğrencilere hangi bilginin hangi kaynaklardan seçileceği becerisini kazandırması gelmelidir.

İbn Bâcce'nin ütöpik anlatımında filozof; fikri çoğulculuğa tahammül edilemeyen bozulmuş bir devlette “yalnız insandır (*el-mütevahhid*)”. Halkın *yaban* (nevatıb) kabul ettiği filozof Kur'an'ın anlatımı ile atalarının yolunu tek doğru yol sayan bir topluma farklı bir bilgi ile gelmiş peygamberin akıbetini yaşar; yalanlanır ve kabul görmez (Aydınlı, 1997; Köroğlu, 1996: 63-65). Fikirleri yüzünden toplum karşısında tek başına kalan bir kişinin bu durumla nasıl başa çıkacağına reçetesini de vermeye çalışan İbn Bâcce'ye göre; yozlaşmış yöneticiler ve halk tarafından aykırı/bozuk olarak ifade edilenin aslında doğrudur ve kurtuluş ta “aykırı” olanın sunduğu bilgilere göre hareket etmektedir (İbn Bâcce, 1994, 12). Sosyo-kültürel perspektifler bireylerin vizyonunu ve özgür seçimler yapmasını sınırladığı için (Sahin, 2013, 176) bugün eğitimciler tarafından bir çeşit epistemik engel olarak görülmektedir. Eğitilmiş bir insandan beklenen ise, olayların ve olguların anlaşılmasında bu perspektiflere başvursalar dahi saplantı haline getirmemeleri ve bireysel gelişimlerine bu perspektifler tarafından çizilmiş sınırların farkında olmalarıdır.

İbn Bâcce'nin işaret ettiği gibi doğrunun ölçüsü onu kabul eden kitlenin büyüklüğüne bağlı değildir. Bazen zayıf ve cılız tek bir ses doğrunun sahibi olan ses olabilmektedir. Bir eğitimcinin öğrencilerine fikirlerin/ bilgilerin doğruluk derecesi ile onu benimseyenler arasındaki oransal bir bağın zorunlu olmadığını bir anlayış olarak yerleştirebilmesi önemli sorumluluklarından biridir. Niceliksel çokluğun bazen hakikati gölgelediğini ya da örttüğünü gösterecek örnekler

üzerinden öğretim yapılması da bu bakımdan önemlidir. Özellikle din eğitimcilerinin peygamberlerin hayatlarını ve dini hikâyeleri bu açıdan ele almaları olumlu sonuçlar verecektir.

SONUÇ

İslâm düşünürlerin/eğitimcilerinin bilginin mutlak doğru-yanlış olarak anlaşılmasına karşıt olan görüşleri İslâm kaynakları ve düşüncesi etrafında oluşmuş bugünkü terminoloji ile açıklanamayan kendine has bir karakter taşımaktadır. Dolayısı ile onların bilginin doğası ile ilgili görüşleri-çeşitli oranda benzerlik/yakınlık gösterse de-bugün kullanılan biçimde septik, agnostik, çoğulcu, rölativist olarak değerlendirilemez. “İslâm” sözcüğü her anlamda (inanç, kültür, düşünce vb.) onların görüşlerinin bugünkü eğitim felsefesi ve öğrenme psikolojisi terminolojisi ile isimlendirilmesine engel olmaktadır. Bu kendine özgülük bilgi anlayışında, kesin doğru/yanlış şeklindeki mutlaklıktan uzaklaşma adına çoğulculuğun veya rölativizmin oluşturacağı ikilemleri, kargaşayı ve öğrenmeyi güçleştirici etkileri engellemeyi amaçlamıştır. İslâm düşünürleri, dinin açık nassları, aklın zorunlu ilkeleri ve duyuların bildirdikleri dışındaki bilgilerde birden fazla doğru olmasını problem olarak görmeyen İslâm’ın ana ilkeleri ile çatışmayan özgün bir çoğulcu bilgi anlayışını benimsemiş ve bu anlayışın başta bilimle uğraşanlar arasında olmak üzere toplumda yayılmasını sağlamaya çalışmışlardır. Toplumda bu anlayışın yayılmasını engelleyen faktörleri detaylı ele alıp, çözüm önerileri getirmişlerdir. Bahsi geçen engeller; yüzeysel değerlendirmeler, dile ve ilimlere tam hâkim olmadan yapılan aşırı yorumlar, ifadelerin söyleniş amaçlarını ve bağlamlarını tespit edememe, belli ilimlere ait olan yöntemlerin dayatılması, şahıslara/ilimlere karşı gereksiz genellemeler ve peşin hükümlerdir.

İslâm düşünürleri bilgi kaynakları ve otoriteleri konusunda da kendine özgü çoğulcu bir tavır sergilemiştir. Onların bu tavrı din ve felsefe –ki o dönemlerde henüz bilim ve felsefenin ayırmamıştır- ilişkisini ele aldığı konularda daha güçlü bir biçimde görülmüştür. Din ve felsefeyi (bilimi); ister ayrı alanlar olarak gören “bilgi kaynağı açısından çoğulculuk”, ister aynı gören “aynı gerçeğin farklı ifadesine dayanan çoğulculuk”, isterse de din ve felsefeyi uzlaştırmaya çalışan “hakikatin parçaları olarak aynı anda var olan doğruların çoğulculuğu” olsun, onların katı mutlakçı olmayan bilgi anlayışı açıkça fark edilmektedir. İslâm düşünürleri eserlerinde sık sık dini-mezhebi veya etnik bir ayırım gözetmeden her kaynaktan doğru bilginin toplanılabileceğini hatta güvenilir olmayan kaynakların bile uzman ellerde ayıklanması şartı ile bazı konularda doğruya ev sahipliği yapabileceğini hatırlatmışlardır.

KAYNAKÇA

- Aydınlı, Yaşar. *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 1997.
- el-Âmirî, Ebü'l-Hasen. *el-Emed ale'l-Ebed*. çev. Yakup Kara, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. 4.Basım, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Cihan, Ahmet Kamil. *İbn Sînâ ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Dodurgalı, Abdurrahman. *İbn Sînâ Felsefesinde Eğitim*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 1995.
- Erdem, Hüsamettin. *Bazı Felsefe Meseleleri*. 2. Basım, Konya: Hü-er Yayınları, 2009.
- Eriñcik, S. “Mouffe’ün Radikal Demokrasi Düşüncesi Çoğulculuğun Bir İmkânı Olabilir Mi?” . *Felsefe Dünyası* 65 (2017), 89-103.

- Fârâbî (a). “*Kitâbü'l-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hâkimeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis*”. çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 151-181. İstanbul: Klâsik Yayınları, 2005.
- Fârâbî (b). “*Makâle fi mâ Yasihhu ve mâ lâ. Yasihhu min Ahkâmi'n-Nücûm*”. Mahmut İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, 183-192. İstanbul: Klâsik Yayınları, 2005.
- Feyerabend, Paul. *Özgür Bir Toplumda Bilim*, Çev. Ahmet Kardam, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Feyerabend, Paul. *Yönteme Karşı*, Çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Gazâlî (a). “*Kitabu'l Munkizü Mine'd Dalal*”. çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 342-356, İstanbul: klasik yayınları, 2005.
- Gazâlî (b). “*Tehafut'ul Felasife*”. çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 357-402. İstanbul: Klâsik Yayınları, 2005.
- Gazâlî (c). “*Mümkün Âlemlerin En İyisi*” İhyau Ulumi'd-Din. çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 403-407. İstanbul: Klâsik Yayınları, 2005.
- Gazâlî (d). “*Kitâbü'l-İmtâ' fi müşkilâti'l-İhyâ (Gazâlî'nin Vasiyeti)* . çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 409-4012. İstanbul: Klâsik Yayınları, 2005.
- Gazâlî. “*Kitabu'l ilm*”. *İhyau Ulumi'd-Din*, C. I, çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975
- Gutek, Gerald. *Eğitim Felsefesi ve İdeolojik Yaklaşımlar*. çev: Nesrin Kale. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2001.
- Halstead, J. Mark. “*An Islamic Concept of Education*”. *Comparative Education* 4/ 4 (2004), 517-529.
- İbn Bâcce. *Tedbirü'l Mütevahhid*. Tunus: Cérés edition, 1994.
- İbn Rüşd (a). *Siyasete Dair Temel Bilgiler*. çev. Muharrem Hilmi Özer. İstanbul: Bordo- Siyah Yay. 2005.
- İbn Rüşd (b). *Felsefe ve Din İlişkileri (faslu'l makal el keşşaf an minhacil edille)*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- İbn Rüşd (c). “*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*”. çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 475-493. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ. “*İlahiyat*”, *Kitabu's -Şifa, Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera Yayınları, 2013.
- İbn Tufeyl. *Hayy b. Yekzan*. 17. Basım. çev. M. Şerefeddin Yaltekaya, Babanzade Reşid; haz. N. Ahmet Özalp. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- İhvân-ı Safâ. “*Resâilü İhvanu Safa ve Hüllani'l Vefa*”. çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 151-181, İstanbul: Klâsik Yayınları, 2005.
- Kuhn, Deanna & Weinstock, Micheal. “*What is epistemological thinking and why does it matter?*”. Ed. B. Hofer & P. R. Pintrich. *Personal epistemology: The psychology of beliefs about knowledge and knowing*, 121-144 (2002). London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Kuhn, Thomas. *Bilimsel devrimlerin yapısı* (Çev: Nilüfer Kuyas), Üçüncü basım, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1991.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'küb b. İshâk (a) . “*Kitab fil Felsefetül Ūla*” . çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler*, 126-178. 3. Basım. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'küb b. İshâk (b) . “*Risale fi'l Hile li def'il ahzan*”. çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler*, 295-313. 3. Basım, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Köroğlu, Burhan. “İbn Bâcce’nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, *Divan İlmî Araştırmalar*, I (1996), 45-65.

er- Râzî. “Ebu Bekir Er Râzî İle Ebu Hati Er Râzî Arasında Geçen Tartışma”. çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 83-99. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

Lakatos, Imre. “Yanlışlanma ve Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi”. Haz. İmre Lakatos, Alan Musgrave, Çev. Nur Küçük, *Eleştiri ve Bilginin Gelişmesi*, 123-246. İstanbul: İthaki Yay, 2017.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim. *el-Câmi’u’s-sahih*. Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi. çev. Ahmet Davudoğlu, İstanbul: Sönmez Yayınları, 1968.

Perry, William G. “Cognitive and Ethical Growth: The Making Of Meaning”. *The Modern American College*, (Ed.) A. W. Chickering. 76-116. San Francisco: Jossey-Boss, 1981.

Sahin, Abdullah. *New Directions in Islamic Education: Pedagogy and Identity Formation*. Leicestershire: Kube Academic Publishing, 2013.

et-Tevhîdî, Ebu Hayyân. “el- İmtâ’ ve’l-müânese”. çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 475-493. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

Uyanık, Mevlüt. “Önsöz”. *Çağdaş İslâm Bilimine Giriş*. Ed. Mevlüt Uyanık. 7- 20. Ankara: Fecr Yayınevi, 2012.

Ülken, Hilmi Ziya. *Genel Felsefe Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.

Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*. Çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

Yar, Erkan. “Kelam İlminde Dokunulmaz Bilgi Alanları Paradigması ve Epistemolojik Değeri”, *Kelamda Bilgi Problemi*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

ÇEVİRİ

İSLAM KÜLTÜRÜNÜN ÖNEMİ¹

Hakan Can

Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk-İslam Sanat Tarihi Anabilim Dalı,
ilahiyathakan21@gmail.com,
ORCID: 0000-0001-6706-7312

Abdülbaki Kınısın

Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı,
hapishanedefterleri2@gmail.com
ORCID: 0000 -0003-2476-2985.

İslam dünyası, geçmiş asırlar boyunca Müslüman âlimlerin takip ettiği İslami metotlardan uzaklaşmıştır. Şöhretleri dünyanın her tarafına yayılmış ve yöntemleri birçok kuşak tarafından takip edilmiş olan mütekaddim Müslüman eğitimciler, çocukların eğitime başlama yaşının dört olması gerektiğini vurgulamışlardır. Çocuk dört yaşına kadar gücü nispetince Kuran'ı, Allah Resulü'nün (s.a.v.) hadislerini, hikmetli sözleri, belağî ve incelik içeren şiirleri ezberlemelidir. Temyiz çağına gelince de -7 yaş ve üzeri- diğer ilimlerle uğraşmaya başlamalıdır.

İslam âlemi, Batı ve Doğu yöntemlerini aldığından beri İslamî metottan uzaklaşmıştır. Bazen kız ve erkek öğrenciler üniversite seviyesine, İslam'ın esaslarını -o esaslar ki teorik ve pratik olarak bilinmeden bireyin imanı tam manasıyla sahih olmaz- bilmeden gelmektedir. Bu sebeple İslam Kültürü dersinin tüm Sosyal Bilimler fakültelerinde müfredata konulması ve ameli bir şekilde tatbik edilmesi gerekli ve zorunludur. Bunun gerekçeleri ise şunlardır:

1. İslam Mensubiyeti

İslam dinine olan mensubiyetimiz az da olsa bize bu dinden bir şeyleri öğrenmemizi zorunlu kılar. Bu kültürün kesin bir bilgi ve ameli bir tatbik ile bilinmemesi durumunda Müslümanın imanı sahih olmaz ve İslam dairesine giremez. İman'ın rükunları altıdır: Allah'a iman, meleklerle iman, kitaplara iman, peygamberlere iman, ahiret gününe iman, hayrı ve şerri ile kadere imandır. Müslüman, bunları bilmeden ve kesin bir şekilde inanmadan kendisinin imanı sahih olmaz. İslam'ın rükunları beştir: Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in onun kulu ve elçisi olduğuna şهادet getirmek, namaz kılmak, zekât vermek, ramazan orucunu tutmak ve gücü yetince de hacca gitmektir. Bunlar bilinmeden ve pratiğe dökülmeden kişinin İslam'ı kâmil olmuş sayılmaz. Bunlara ilaveten İslam'ın kendisiyle süslenmeye davet ettiği yüce ahlakı bilmesi ve İslam'ın nehyettiği sapmaları ve nitelikleri terk etmesi gerekir. Müslüman bir

¹ Bu metin Mustafa Müslim ve Fethi Muhammed ez-Za'bi'nin Arapça olarak yazdığı *es-Sekafetü'l İslamiyye* adlı eserin Giriş (s.15-23) bölümünün tercümesidir. Tercümede söz konusu eserin Mektebetü's-seyda tarafından 2016 yılında Diyarbakır'da yayımlanan baskısı esas alınmıştır.

kimsenin bütün bunları bilmesi gerekmektedir. Ta ki dinine mensubiyeti noktasında muhakkik bir Müslüman olabilsin. İslam'a olan mensubiyet, bu kültürün bilinmesini ve değerli bir Müslüman şahsiyetin -inşası için gerekli- öğretilerinin belirlenmesini zorunlu kılmaktadır.

2. Düşünsel Korunma

Zaman ve mekân engelini ortadan kaldığı bir çağda yaşıyoruz. İstese de istemesek de fikirler ve bilgiler her yere ulaşmış vaziyettedir. Bilgi patlaması farklı akımlarla dünyayı sarmıştır. Her düşünce ve dava sahibi, düşünceyi cezbeden ilgi çekici yöntemlerle kendi davasına çağırılmaktadır. Eğer Müslüman -özellikle Müslüman gençlik- hata ve doğruyu bilebilecek, hak ve batılın arasını ayırt edebilecek ve İslam'ın kabul ve reddettiği şeyleri ona öğreten kuralları ve ölçüleri bilmezse, farkında olmadan kendisini İslam'dan çıkaracak bir mezhebin veya davanın peşinden sürüklenebilir ve ayağı kayabilir. İşte İslam kültürü de Müslüman'a, kendisinden hareketle fikirlerin alındığı ve reddedildiği ölçüler sunar. Bu ölçüler ona birçok durumda kendisine zehir zerk eden çekici davalar karşısında fikri bağımsızlık kazandırır.

3. Müslüman Şahsiyetin İçinde Bulunduğu Toplumda Aktif Ve Pozitif Oluşu

Müslüman, büyük bir vazife için yaratılmıştır. Bu vazife de Allah Subhanahu ve Teâla'nın yeryüzünde halifesi olmaktır. Allah Teâla'nın yöntemine uygun bir şekilde yeryüzünü imar etmek de bireylerin, toplulukların, milletlerin ve dünya halklarının çabasını ve yardımını gerektirir. Bu halifelik ve imar da bir metodu ve onu ortaya koyacak bileşenleri bilmeye ihtiyaç duyar. Bu görevi idrak etmesi için Müslümanın yeryüzünde, toplumlar ve bireyler hakkında Allah'ın kanunlarını bilmesi gerekir. Bu da Müslümanın içinde bulunduğu toplumda aktif ve pozitif olmasını sağlar. Bu husus Kur'an'da şöyle geçer: "Müminlerin erkekleri de kadınları da birbirlerinin velileridir; iyiliği teşvik eder, kötülükten alıkoyarlar..."²

İnsani ve İslami bir toplumda medeniyetin inşa edilmesi, insanlık ve medeniyet tarihini, medeniyetlerin doğuşunda, yükselişinde, gerilemesinde ve çöküşündeki Allah'ın kanunlarını bilmeyi gerektirir. Yine bu unsurlara dayanak teşkil eden değerlerin de bilinmesi gerekir. Bu duruma Kuran'ın şu ayeti işaret etmektedir: "Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır."³

Bireysel ve toplumsal aydınlanmanın, bu yapıcı rolün icra edilmesinde hem İslam toplumunda hem de insanlık toplumunda büyük bir etkisi vardır.

4. Evrensel Problemleri İslam İle Çözme

Müslümanlar İslam medeniyetini inşa ederek dünyaya, içerisinde ideal insanlık medeniyetinin tüm bileşenlerini sağlayan eşsiz bir örnek sundular. Bu örneğin başarılı olmasının sebebi; bu medeniyeti Kuran'da temsil edilen vahiy esasları, sünnet-i nebeviyye ve İslam prensiplerinin ameli tatbiki neticesi üzerine inşa etmeleridir. İslam devleti, adaletin bütün yönleriyle gerçekleştiği, yüceliğin, ilerlemenin ve mutluluğun olduğu Rabbanî bir medeniyettir.

² Tevbe, 9/71.

³ Hucurat, 49/13.

Fakat Müslüman yöneticiler İslam'ın hidayet prensiplerine temessükten yüz çevirince onurlandırıcı şeylere olan gayretleri zayıfladı. Müslüman âlimler ve fikir öncüleri, yöneticileri irşad etme rollerini ihmal ettiler dolayısıyla dünyada öncü rolleri ellerinden kayıp gitti. Durum tersine dönerek sınırlı beşeri içtihadların takip edildiği önderlikler ortaya çıktı. Heva ve hevese tabi olundu, zulüm ve sıkıntılar yaygınlaştı, sefalet dünyanın her yerine yayıldı. Dünya, maddi güçlerin çarpıştığı bir alan haline gelip ruhi bir boşluk ve zor bir hayat yaşadı. Böylelikle Allah Teâla'nın şu ayeti tahakkuk etmiş oldu: "Her kim de benim zikrimden (Kur'an'dan) yüz çevirirse, mutlaka ona dar bir geçim vardır. Bir de onu kıyamet gününde kör olarak haşrederiz"⁴

Kültürlü Müslüman, insanlık sorunlarına doğru çözümler sunabilmeye akli ve ruhi rahatsızlıklarına etkili çareler sunmaya muktedir. İnsanlık bugün bu çözümlere dün olduğundan daha muhtaçtır.

İslamî Kültürün Tanımı, Hadaret, Medeniyet Ve İlm Kavramlarından Farkı

1) Kültür Kavramının Tanımı

Sözlük Anlamı: Kültür kavramı lügatte birkaç manaya gelmekte olup bunlar; düzeltmek, idrak etmek ve kabiliyettir. [Kelime anlamına yönelik] denilir ki ثقف الشيء: Yani eğriliği ondan giderdi. Başka bir örnekte de ثقفت الرمح : mızrağın eğriliğini düzelttim ve onu dümdüz yaptım. الثقاف و المتثقف kavramları; kendisiyle mızrakların eğriliğinin düzeltildiği demir veya ahşaptan yapılmış araçlara verilen isimlerdir. ثقف sözcüğünün ikinci manası; idrak ve yüz yüze gelmektir. Bu anlamıyla Kuran'da şu ayette zikredilmiştir. " فَإِذَا تَنَفَّقْتُمْ فِي الْحَرْبِ فَمَسَرَّةٌ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ " Eğer onları savaşta yakalarsan, bunlar(a vereceğin ceza) ile arkalarındakileri de dağıt ki ibret alsınlar."⁵ Kültür kelimesi, aynı zamanda beceriye, ve maharete delalet eder. Örneğin; فلان ثقف denildiğinde yani o bilgileri elde etmede beceriklidir ve o bilgileri hızlı bir şekilde kavrar anlamına gelir.

İstilahî Anlamı: Uzmanlar, geçmiş anlamları ve her milletin kendine has bir kültürünün oluşunu da göz önüne alarak farklı tanımlamalar yapmışlardır. Biz İslami kültür kavramının kapsayıcı ve ayrıntılı bir tanımını yapacağız ki o da şudur: Teorik bilgilerin, Kur'an'a ve Sünnet'e dayanan, insanın elde ettiği ilmi tecrübelerin, düşünce yolunu belirleyen ve hayatında davranışlarının metodu olan şeylerin bütünüdür. Kültür kişinin aklını etkiler, düşünce yolunu düzeltir. Belirli bir bilgiyi bildiği ve bütün boyutlarıyla kavradığı zaman insan, o bilgide uzmanlaşır, düşüncesi iyileşir ve ardından Rabhani vahiy ile desteklenen bu bilgilere uygun bir şekilde davranışlarında istikamet bulur. Vahiy nuruyla aydınlanmış akıllar ortaya çıkar. Kültürlü Müslüman; düşünce, davranışlarda ve diğer insanlarla olan ilişkisinde eşsiz bir örnek ortaya koyar.

2) Hadara, Medeniyet, İlim Ve Kültür Kavramları Arasındaki Fark

A) İlim: Bir şeyi hakikatiyle idrak etmektir. İnsanın ulaşmak istediği eşyanın hakikati, araştırmacının kültürel birikimi ve inançlarından etkilenmez/bağımsızdır. Örneğin; cisimlerin oluşumu sıcaklıkla genişirken soğuğa maruz kalınca büzülür. Ancak suda durum aksidir. Bu hakikat kişinin inkâr etmesiyle ya da inanmasıyla değişmez. Bu tecrübe ister Müslüman

⁴ Taha, 20/124.

⁵ Enfal, 8/57.

memleketlerde ister Hristiyan, isterse de Sosyalist ülkelerde gerçekleştirilsin netice değişmez. Ancak bir inanç sahibi bu ilmi hakikati kendi inancını gerekçelendirmede kullanabilir. Şöyle ki Mümin, söz konusu ilmi hakikati, Allah'ın hikmetini beyan etmek için kullanır. Bu hikmet de bitki ve hayvanların denizler ve okyanuslarda yaşamlarını muhafaza etmektir. Söz gelimi, buzlu suyun soğuğa maruz kalınca genleşip hacminin düşmesi, buzun su yüzeyinde kalması ve derinliklerde suyun sıcaklığının korunması içindir. Böylelikle deniz canlıları orada doğal yaşamlarını sürdürebilir. Nitekim buz kütlesi, su yüzeyine çıkınca hava ve güneş ışınlarına maruz kalmasından dolayı tekrardan erimektedir. İşte bu Allah'ın varoluştaki yasasıdır. Devasa su kütlesinin yer yüzeyinde bulunması insana hizmet vazifesini yerine getirir. Ayeti kerimede değinildiği üzere; "Allah'ın, göklerde ve yerde bulunan şeyleri hizmetinize verdiğini, nimetlerini gizli ve açık olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz?"⁶

B) Medeniyet: Bu kelime asıl olarak şehirde ikamet etmekten alınmıştır. Denilir ki تمدن; (medenileşti), yani şehirlilerin yaşamı gibi bolluk ve refah içerisinde bir ömür sürdü.

C) Hadaret: Dilcilere göre asıl olarak şehirde yaşamak manasına gelip bedeviliğin zıttıdır. Sözgelimi Kutamî şöyle der:

Eğer bir kişi şehri beğenirse orada otursun

Bizi ise çöl adamları olarak görürsün.

Çağdaş yazarların çoğu, *medeniyet* ve *hadaret* ayrımını yapmamışlar bazen *sekafe* sözcüğünü de bu ikiliye dâhil etmişlerdir. Fakat sözlük anlamının, istilahi anlamdaki yansımasını da gözetmek gerekir. Bundan dolayı biz bu üç istilahın arasını ayırmayı tercih ediyoruz.

Sekafe; Kültürel açıdan manevi yönü ifade eder. Adab, bilimler ve tecrübeler gibi.

Medeniyet; maddi yönü ifade eder. Toplumun refahında kullanılan araçlar gibi.

Hadaret ise maddi ve manevi yönü kapsamakta olup manası en geniş olanıdır. Buna göre **Hadaret** istilahta; Bir toplumun tarihi boyunca elde ettiği bilgi, bilim, refah araçları ile toplumsal ilerlemenin toplamını ifade eder. Her toplumun kültürü kendine özgü ise o halde medeniyet, maddi unsurları kapsamakta olup bunlar da ilmi gerçeklerin pratiğidir. O halde maddi unsurları kapsayan medeniyet toplumlar arasındadır. Zira medeniyet bir düşünceye veya akideye münhasıran nitelenemez. Kültür medeni toplumun davranışlarını belirliyorsa, her toplumun medeniyeti diğer toplumların medeniyetinden farklı olmalıdır.

Bundan dolayı Kur'an'ın medeniyetleri övdüğünü görüyoruz. Zira onlar, insanlar arasında adaleti tesis etmiş, fakirlere merhamette bulunmuş ve onları zalimlerin elinden kurtarmış, hakkı uygulama ve zulmü bertaraf etmede ve halkların refahını sağlamada maddi tekniği kullanmıştır. Kuran-ı Kerim, ilahi menşeli olan bu medeniyetler arasında Davut, Süleyman (Allah'ın selamı üzerlerine olsun) ve Zul Karneyn⁷ medeniyetlerini öne çıkarır.⁸ Öte yandan

⁶ Lokman, 31/20.

⁷ "Sana Zülkarneyn hakkında soru soruyorlar. De ki: "Size onunla ilgili bir parça okuyacağım." Gerçekten biz onu yeryüzünde iktidar sahibi kıldık, ona (muhtaç olduğu) her şey için bir yol öğrettik. O da bir yol tutup gitti. Nihayet güneşin battığı yere varınca, onu kara bir balçıkta batar (gibi) buldu. Orada bir kavme rastladı. Bunun üzerine biz, "Ey Zülkarneyn! Onları ya cezalandıracak veya haklarında iyi davranma yolunu seçeceksin" dedik. O, şöyle dedi: "Haksızlık edeni cezalandıracağız; sonra o, rabbine gönderilecek; Allah da ona korkunç bir azap uygulayacak. İman edip iyi şeyler yapan kimseye gelince, onun için de en güzel karşılık vardır. Ve ona işimizden kolay olanı"

insanlara adil davranmayarak aşağılayan, onları kahredip zorbalığa ve otoriteye boyun eğdiren, heva ve heveslerine uyan medeniyet de Kur'an'ın zemmettiği cahiliye medeniyetlerindedir. Onların sonu, dünyada harap ve yıkıntı olmuş, ahirette ise ebedi azaba duçar olacaklardır.

Kur'an cahiliye medeniyetleri ile alakalı şu örnekleri verir:

- Arap yarımadasının güneyinde Ahkaf'ta bulunan Ad Kavmi
- Arap yarımadasının kuzeyinde Medain-i Salih'de Semud Kavmi
- Mısır'da Firavunlar Medeniyeti⁹

Bunların kıssaları ayrıntıları ile birlikte Kuran'ın birçok yerinde zikredilmiştir.

İslam Kültürünün Hedefleri

1) Ümmetin sorunlarının farkında olan, çağın kültürüne vakıf, İslam'la aziz, Rabbinin şeriatına ve inancının sabitelerine uygun ve ilkeleriyle özgünlük arz eden bir şahsiyetin inşa edilmesi.

2) İslam'ın, basın ve propaganda mahfillerinin yöntemlerine ve asrın ruhuna uygun, yalın bir şekilde sunumu.

3) Müslümanların karşılaştığı problemlere ışık tutma ve Müslümanlar için kurtuluş yolu belirleme.

İslam Kültürünün Özellikleri

İslam kültürü, yeryüzünde yaygın olan diğer kültürlerden birtakım özellikler açısından farklılık arz eder. Bu özelliklerin en belirginleri şunlardır:

1) İlahi Oluşu

İslam kültürü, vahyin ve sünnetin ilkelerine dayanır. İslam uleması bu ilkelerden birtakım istinbatlarda bulunmuştur. İslam kültürü, tevhide, güzel ahlaka, hakkı tahkime, zulmü ortadan kaldırmaya, akrabalık bağının gözetilmesine, iyiliğin yayılmasına ve ümmetin Rabbani bir

buyuracağız." Sonra yine bir yol tutup gitti. Nihayet güneşin doğduğu yere ulaştı, onu öyle bir kavim üzerine doğar buldu ki, onlar için güneşe karşı bir örtü yapmamıştık. İşte böyle oldu! Biz onunla ilgili her şeyi ayrıntısıyla biliyorduk. Sonra yine bir yol tuttu. Nihayet iki dağ arasına ulaştığında bunların ötesinde nerede ise hiçbir sözü anlamayan bir kavim buldu. Dediler ki: "Ey Zülkarneyn! Bu memlekette Ye'cüc ve Me'cüc bozgunculuk yapmaktadırlar. Bizimle onlar arasında bir sed yapman için sana bir bedel ödesek kabul eder misin?" Zülkarneyn şöyle cevap verdi: "Rabbimin beni içinde bulundurduğu nimet ve kudret sizinkinden üstündür. Siz bana kuvvetinizle destek olun da, sizinle onlar arasında aşılmaz bir engel yapayım." (Kehf, 18/83-95)

⁸ "Dâvûd'u ve Süleyman'ı da an. Bir zamanlar, (zarar görmüş) bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı. Bir topluluğun koyun sürüsü, geceleyin başıboş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz de onların hükmüne tanık idik. Süleyman'ın dava konusunu iyi anlamasını sağladık. Her birine de hükmetme yeteneği ve ilim verdik. Kuşları ve tesbih eden dağları da Dâvûd'un buyruğu altına soktuk. Bunları yapan bizdik. Ona sizin için zırh yapmayı öğrettik ki savaş darbelerinden sizi korusun. Artık şükredecek misiniz? Süleyman'ın emrine de onun isteğine göre, içinde bereketler yarattığımız yere doğru esmek üzere güçlü rüzgârı verdik. Biz her şeyi biliriz. Şeytanlar (cinler) arasından da onun için dalgıçlık ve daha başka işler yapanlar vardı. Biz onları gözetim altında tutuyorduk." (Enbiya, 21/78-82)

⁹ "Görmedin mi, rabbın ne yaptı Âd kavmine; Ülkeler içinde benzeri yaratılmamış olan, sütunlarla dolu İrem'e; Vadide kayaları oyarak şehir yapan Semûd'a; Kazıklı Firavun'a? İşte bunların hepsi ülkelerinde azgınlık etmişlerdi. Oralarda durmadan fesat çıkardılar. Bu yüzden rabbın onların üzerine kırbaç gibi ceza yağdırdı. Çünkü rabbın her şeyi yakından izlemektedir." Fecr, 89/6-14

karaktere bürünmesine davet etmektedir. Ayette değinildiği üzere; “Allah’ın (verdiği) rengiyle boyandık. Allah’tan daha güzel rengi kim verebilir? Biz ancak O’na kulluk ederiz (deyin).”¹⁰ Müslümanların bu karaktere bürünmesi, kitlesel bir şekilde Allah’ın dinine girmelerini sağlayan ilkelerine en uygun çağrıydı. Bu ilkeler sayesinde gerek ahlak ve kültürel niteliklerinden ötürü şehirlerden önce kalplerin fethi sağlandı.

2) İnsan Fitratına Uyumlu Oluşu

İnsanı yaratan ve aynı zamanda insani yaşam koşullarını ıslah edip insan ilişkilerini düzenleyen ve yaratıcıya karşı görevlerini açıklayan hidayet ilkelerini peygamberin kalbine vahyedendir. Bu sebeple bu kültürün dinamikleri; insanı içerden ıslah etmek, Allah’ın insanın fitratına yerleştirdiği doğal gereksinimlerine cevap vermek, güdülerini arındırmak ve düzenlemek, akli sorularına cevap vermek, hurafelerden ve vehimlerden kurtarmak, ruhi açıdan arzularını doyurmak, nefsi mutmain kılmak ve böylelikle onu mutlu ve hoşnut etmektir.

3) Olumsuzluk

İslam kültürü olumsuzlukla nitelenir. Bu kültür insandaki gizli potansiyeli/enerjiyi açığa çıkarır ve onu ilmi araştırmalara yöneltir. Kâinatın beşerin maslahatına sunulduğunu bilmek suretiyle kendisini kuşatan evreni keşfetmesini ve yaratıcının kâinattaki yasalarına vakıf olmasını sağlar. Ayrıca insanın hayattaki en büyük vazifesi yeryüzüne halifelik etmesi ve orayı imar etmesidir. Yüce Allah bu meyanda şöyle buyurmaktadır: “O, sizi yeryüzünde halifeler (oraya hâkim kimseler) yapan, size verdiği nimetler konusunda sizi sınamak için bazınızı bazınıza derece derece üstün kılandır. Şüphesiz Rabbin, cezası çabuk olandır. Şüphe yok ki O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”¹¹ Evrenin tümü insan için bir tecrübe ve eylem alanıdır.

4) Kapsamlılık ve Yetkinlik

İslam kültürü, kapsayıcılığını ve yetkinliğini ebedî İslam öğretilerinden alır. Allah Teâlâ Kuran’da şöyle buyurur: “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam’ı seçtim.”¹²

İslami ilkeler, insanın kendi nefsiyle, çevresiyle (cansız varlıklar, bitkiler, hayvan ve insanlar) ilişkilerini kapsar. Bunlar için tümel yasalar barındırır. İnsanın diğer insanlara karşı nasıl davranması gerektiğini açıklar. Bu ilkelerin temeli insan ilişkileri üzerine kuruludur. Çünkü o yeryüzünde Allah’ın en şerefli mahlûkatıdır. İnsanın, beşeri/yapay yasa ve düzenlemeler münasebetiyle doğru yoldan sapmaması için onu kendi kaderine terk etmemiştir.

5) Denge ve Adalet

İslam medeniyeti, insani şahsiyetin oluşumunda denge ve adalet vasıflarıyla nitelenir. Bu medeniyet insanın hem ruhi hem de maddi gereksinimleriyle birlikte İslam toplumunun ikamesinde denge ve adaleti gözetir. Birey ve toplum yararını muhafaza eder. Yani birini diğerine kurban etmez. Nitekim İslam kültürü, tüm yaşam alanlarında dünyevi isteklerle uhrevi mutluluğun prensiplerini dengede tutar. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

¹⁰ Bakara, 2/138.

¹¹ En’am, 6/165.

¹² Maide, 5/3.

“Allah’ın sana verdiğinden (O’nun yolunda harcıyarak) ahiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma. Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de (insanlara) iyilik et. Yeryüzünde bozgunculuğu arzulama. Şüphesiz ki Allah, bozguncuları sevmez.”¹³

6) Gerçekliğe Uygun Oluşu [Reel Politik Oluşu]

İslam’da ütöpik önermelere yer yoktur. Allah kimseye kaldıramayacağı yük yüklemeyiz. İslam kültürü insanın konumunu yükseltir, düşüncesini ve ruhunu da yüceltir. Ona şeffaf bir bilinç kazandırır. Şöyle ki insan diğer insanlarla olan davranışsal, ahlaki ve akidevî ilişkilerinde mümtaz bir konuma sahip olur. Müslüman yaşamında teorik ve uygulanabilir prensipler ayırımına gitmez. Aksine hayatı ve davranışları İslam hakikatlerinin tatbikidir. Yüce Allah şöyle buyurur: “Ey iman edenler! Niçin yapmayacağınız şeyleri söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz Allah katında çok çirkin bir davranıştır.”¹⁴

Bu ümmetin selefının tatbiki şöyledir: İnsanları çağırdıkları şeyleri önce kendileri tatbik etmiştir. İnsanlar onların davranış ve ahlaklarından etkilenerek İslam dinine zorla veya korkuyla değil gönüllü bir şekilde girmişlerdir. Böylelikle hâkimiyetleri Tanca’dan Cakarta’ya kadar uzanmıştır.

7) Evrensel Oluşu

İslam kültürünün kaynağı rabbani bir kaynak olduğundan evrensel sorunlar için objektif çözümler sunar. Belli bir milletin karakterini benimsemez, gelenek ve göreneklerinden etkilenmez. Dünyanın belli bir bölgesinde ya da belli bir dönemde yaşıyor olmasına bakmaksızın, belirli bir görev için yaratılmış, güdüleri olan ve belirli karakterlere sahip insanı göz önüne alarak insanın sorunlarını ele alır. İslam kültürü zaman, mekân ve çevreyi aşan bir kültürdür. Bundan dolayı ilkeleri, ölçüleri ve sorunları çözümü evrensel ve objektiftir.

8) İlerlemeyi ve İstikrarı Bir Arada Barındırması

İslam’ın yüceliği ve ölümsüz ilkeleri, *süreklilik* ve *istikrar* unsurlarında ifadesini bulur. Bu medeniyette, esneklik ve ilerleme bir arada bulunmaktadır. Bu da onu bütün zaman ve mekânlarda elverişli kılmıştır. Hedeflerde ve amaçlarda kararlılık, ilkelere saygınlık ve kudsiyet atfederek inananın nefsinde bir güven meydana getirmiştir. Üslup ve araçlarda esneklik; dünyevi işlerdeki yenilikleri ve tecrübi ilimleri kavrama hususunda canlılık katmıştır. Örneğin; şura ve adaletle hükmetme sabitelerden olmakla birlikte bunları tatbiki yoruma bırakılmıştır.

Bu ilerleme ve istikrar Allah’ın evrendeki kanunlarına ve insan fıtratına uygunluk arz eder. Dönüşen değişim ve devam eden bir istikrar vardır. Bu özelliğiyle İslam toplumu; değerlerini, inancını ve ahlakını muhafaza ederek medeni ilerleme basamaklarını devamlı bir şekilde çıkacaktır.

¹³ Kasas, 28/77.

¹⁴ Saf, 61/2-3.

KİTAP TANITIMI

İSLÂM'IN KLASİK ÇAĞINDA FELSEFE TASAVVURU

İlhan Kutluer, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017, 4. Baskı, 204 Sayfa

ISBN: 978-975-355-196-0

Adnan İHTİYAR

Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı

Res. Asst., Bingol University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, History of Philosophy

Bingöl, Turkey

aihtiyar@bingol.edu.tr

Orcid ID: 0000-0001-6720-9106

İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru adlı eserde, temel olarak İslâm filozoflarının felsefe dendiğinde ne anladıklarını tespit etmek ve tesirleri günümüze kadar ulaşabilen muazzam felsefi birikimlerini ortaya koyarken, onların bu entelektüel çabalarının arkasındaki zihniyet dünyasını incelemek amaçlanmaktadır. Yazar aynı zamanda, satırlar arasında "İslâm felsefe paradigmasının evrensellik, süreklilik, özgünlük, ilmîlik ve meşruiyet gereklerini ne ölçüde karşıladığı" sorusuna cevap aramaktadır (s. 11). Bu kitap kritiği yazımızda mezkûr kitabı analiz ederek eserde temelde İslâm felsefe geleneği ile ilgili olarak ortaya konulan bakış açılarını değerlendireceğiz.

Eser bir giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Girişte, umumi bir çerçeve etrafında bazı teorik meselelere değinilmiştir. İslâm'ın klasik çağı genel olarak Müslüman entelektüellerin özgün ve büyük klasiklerini ortaya koydukları, ilmî ve fikrî ortamın dinamik olduğu, entelektüel birikimin farklı yollardan beslediği ve böylece yeni model ve sentezlere ulaşabildiği çağ olarak ele alınmaktadır. Söz konusu bu tabirin medeniyet tarihçisi Marshall G. S. Hodgson'dan (ö. 1968) ödünç alındığını ifade eden düşünür, bu çağın miladi 945 ile, yani Fârâbî'ye (ö. 339/950) kadar olan süre ile sınırlandırılmasına temelden karşı çıkarak felsefi canlılığın en az XIII. yüzyıla kadar uzanacak şekilde İbn Sînâ (ö. 428/1037), Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Rüşd (ö. 595/1198) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi büyük entelektüelleri de kapsadığını vurgulamaktadır. İslâm filozoflarından her biri esas itibarıyla bir öncekinden beslenerek yol almış olmakla birlikte, kendi din veya felsefe tasavvuruna göre tevarüs ettiği entelektüel birikimi ya geliştirme ya da tenkit ve tadil etme yoluna gitmiştir. Zira, bu ilişkiyi Fârâbî ile İbn Sînâ ve İbn Sînâ ile Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) gibi düşünürler arasında görmek mümkündür. İbn Sînâ'nın felsefi sisteminden Fârâbî yoluyla ulaşılan muhtevayı çaktığımızda sistemin çökeceği gibi, Sühreverdî'nin İşrâkî hikmetinden İbn Sînâ'dan ödünç aldığı kavramsal sistemi çıkardığımızda paradigmanın ayakta durduğu temellerin yıkılacağı ortadadır.

Düşünür, iki bölümde ortaya koyacağı *Hikmet olarak felsefe ve İlim olarak felsefe* şeklindeki felsefe tasavvurlarından önce, giriş kısmında bir felsefe tasavvurunu daha dile getirmektedir. O da 'İlhâd olarak felsefe' şeklinde ifade edebileceğimiz felsefe tasavvurudur. Her ne kadar yazar bu tasavvuru ayrı bir başlık açarak diğer tasavvurlarda olduğu gibi açık bir şekilde serdetmemiş ise de, aslında bu tasavvurun giriş kısmında ortaya konduğu görülebilmektedir. Belki de bu durum yazarın, ilhâd olarak felsefe tasavvurunun Kur'ân-ı Kerim'in akli ve ilmi teşvik eden beyanlarıyla uyuşmadığına dair düşüncesinin bir inikâsıdır. İslâm tefekkür geleneğinde tıpkı felsefenin gerekli olduğunu düşünen şahsiyetlerin bulunduğu gibi, bunun aksine felsefi birikime, bu birikimin kavramsal sistemine ve özellikle açıklama biçimlerine karşı tavır alan bazı şahsiyetler de bulunmuştur. Bu tasavvur, hikmet olarak felsefe tasavvurunda görüleceği üzere felsefeyi hikmet olarak nitelendiren, Kur'ân-ı Kerim'de zikredildiği gibi kitâbın yanına konan o hikmetin kitâbı açıklayan ve onu anlamak için yeni ufukların geliştirilmesine olanak sağlayan bir birikim olduğunu kabul eden tasavvura karşı, felsefenin ilhâd (sapkınlık) olduğunu, dolayısıyla filozofların da mülhid olduklarını ileri sürmektedir. Bu algının birçok nedenini tespit eden yazar, felsefeye "الفلسفة أس السفهه / Felsefe aptallığın temelidir" ve "حكمة معصوبة بكفر / Küfürle karışık hikmet" dendiğini ve İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin (ö. 643/1245) fetvası ile Endülüs'te yayımlanan resmi bir genelge gibi felsefe okumanın ve okutmanın haram olduğuna dair bazı fetvaların verildiğini aktarmaktadır.

Burada dikkat çekmek istediğimiz bir husus da şu ki, mütefekkirin bu eseri ile ilgili olarak her ne kadar onun esasen felsefi geleneğin nebevî olduğunu düşünen filozofların felsefe tasavvurlarını kitabının konusu yaptığı, oysa öte tarafta bu geleneğin ilhadî olduğu tasavvuruna sahip olanların bulunduğu ve eserde sadece hikmet ve ilim gibi İslam ile gelişen birtakım anlayışların söz konusu edildiği için bu durumun eksiklik teşkil ettiği bir eleştiri olarak dile getirilse de (Bkz. Ömer Mahir Alper, "İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru / İlhan Kutluer", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 1, 1997, 206) düşünür, yukarıda belirttiğimiz üzere, diğer tasavvurlarda olduğu gibi ilhâd olarak felsefe tasavvuruna ayrı bir başlık açarak onu munfasıl bir şekilde serdetmemiş olmakla birlikte, aslında bu tasavvuru birkaç örneğiyle beraber giriş kısmında ortaya koymuştur. Kaldı ki İslâm felsefesi tarihini anlamaya yönelik bu eserin önsözünde, düşünür tarafından temel olarak bu tarihi 'yapanların' zihniyet dünyasının mercek altına alınacağı belirtilmektedir (s. 11), ki sistematığı bakımından eser bu perspektife uygun olarak ortaya konulmuştur.

Birinci bölümde, *Hikmet olarak felsefe* tasavvurundan söz edilmektedir. Bu tasavvurun önceki felsefe tasavvuru ile bir ilişkisinin olduğunu hatırlatan yazar, yukarıda ele alındığı gibi o günkü muhitin felsefe tasavvuru nedeniyle, İslâm filozoflarının felsefenin dini meşruiyetini temellendirme ihtiyacı hissettiklerini ifade etmekte ve Ya'küb b. İshak el-Kindî (ö. 252/866) ile Fârâbî gibi bazı örnekler üzerinden felsefe-din uzlaşısına yönelik teşekkül eden çabayı ele almaktadır. İslâm filozofları, zaman zaman "el-felsefe" yerine Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde çokça geçen "el-hikme" diye hikmet kavramını kullanmışlardır. İslâm geleneğinde hikmetin dinin yüklediği bir anlam taşıyor olması itibarıyla, felsefe ile din arasındaki ilişkileri kurmaya ve bütünleştirmeye yönelik bir söylem geliştirilmek istendiğinde, genellikle felsefeye hikmet adının verildiği görülmektedir. Dolayısıyla, hikmet kavramının çağrışımlarından

yararlanmak suretiyle felsefeye dini bir mana ve değer hamletmek isteyen İslâm filozofları, din ile felsefe arasında ilişki kurmak istediklerinde felsefe yerine hikmeti kullanmışlardır.

Yazar, bu bölümün altında üç hikmet tasavvurundan söz etmektedir. Bunlardan ilki olan *Hâlidî hikmet tasavvuru*, hakikatin aynı olduğu, bu hakikatin tezahürlerinin ise farklı olabildiği düşüncesini esas almaktadır. İslâm filozoflarının hâlidî hikmet tasavvuru, aynı zamanda onların kadîm bilimlere karşı takındıkları müspet tavrın bir göstergesi olarak tezahür etmektedir. Hâlidî bir hikmetin kültürler arası ve tarih ötesi olması gerektiğini ifade eden yazar, İslâm'ın klasik çağında Müslüman entelektüellerin yabancı birikimi tevarüs ettiklerini, onu kavramak için gayret gösterdiklerini ve bir süre sonra bu birikimi yeniden üretip tercüme sürecinden şerh ve telif sürecine yükseldiklerini belirtmektedir. İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), Gazâlî ve Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) gibi filozoflar üzerinden varlığı ortaya konulan Hâlidî hikmet, esas itibarıyla sabit gerçeklik, evrensellik, süreklilik, ezellilik, birikimsellik ve ilahî-nebevî menşe gibi kavramların merkezinde ele alınmaktadır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz üç hikmet tasavvurundan ikinci olanı, *Maşrîkî hikmet tasavvurudur*. İlk kez İbn Sînâ tarafından kullanılan *el-Hikmetü'l-Maşrîkiyye* kavramının bir 'Maşrîkî' felsefeye mi, yoksa bir 'İşrâkî' felsefeye mi delalet ettiğinin tartışıldığını dile getiren yazar, bu tartışmaya da dâhil olarak konu ile ilgili temel iddia ve temasları serdetmektedir. Mütefekkir, söz konusu kavramın yol açtığı delalet probleminden hareketle İbn Sînâ'nın iki ayrı felsefeye sahip olup olmadığı yönündeki tartışmanın izlerini sürmek için, ilk önce Maşrîkîler ile Mağribîler arasında bir karşılaştırma yaparak bu iki kavram ile hangi bölgelerin kastedildiğini, başlıca temsilcilerinin kimler olduğunu ve temel özelliklerinin ne olduğunu incelemektedir. Daha sonra, İbn Tufeyl (ö. 581/1185) ile Sühreverdî bağlamında İşrâkiyye'nin sistemi ve İbn Sînâ ile bağlantısı ele alınmaktadır.

Üçüncü tasavvur ise, *İşrâkî hikmet tasavvurudur*. Ontolojik sisteminin merkezine 'Nur' ve 'Aşk' kavramları yerleştirilen İşrâkî hikmet, temel olarak sırasıyla bahsî sonra teellühü temel alan ve hikmetin nebevîliğini vurgulayan bir yapıya sahiptir. Şihâbüddîn es-Sühreverdî kendisinin, İşrâkî geleneğin İslâm dünyasındaki gerçek temsilcisi olduğunu söylemektedir. İşrâkî geleneğin önemli temsilcilerinden biri olan Şemsüddîn eş-Şehrezûrî (ö. 687/1288) de en yüce bahsî hikmet ile en mükemmel zevkî hikmeti şahsında birleştiren Eflâtûn'un (m.ö. 427-347) İşrâkî hikmetin öncüsü olduğunu belirtmektedir. Kutbüddîn-i Şirâzî (ö. 710/1311) ise, Hikmetü'l-İşrâk'in esas itibarıyla Ehl-i Fürs'ün hikmeti olduğunu dile getirmektedir. Birikimsel kadîm hikmeti vurgulayan İşrâkî hikmet genel olarak aklî nur, aydınlanma ve tecerrüt kavramları etrafında ele alınmaktadır.

İkinci bölümde, *İlim olarak felsefe* tasavvurundan söz edilmektedir. Yazar, bu tasavvurda el-felsefe'nin aslında el-ilm manasına geldiğini ifade etmekle birlikte, ilim kelimesini dar anlamıyla kullanmadığının altını önemle çizmektedir. Buna göre İslâm geleneğinde el-felsefe, bugün bilim dediğimiz disiplinleri de içeren bilimler sisteminin adı olmaktadır. Zira, İslâm dünyasında ilk defa bilim konseptini geliştirenler filozoflardır. Haliyle, bu bilime ait ilimler tasnifini ortaya koyan ve bilimsel yöntemi belirleyen yine onlar olmuştur. Dolayısıyla, filozofların kullandığı dil aynı zamanda entelektüel ortama hükmetmiştir. Burada düşünürün özellikle vurgulamak istediği husus, İslâm'ın klasik çağında felsefe ve bilim diye birbirinden

ayrı olguların olmadığı ve günümüzde modernitenin bu durumu değiştirdiğidir. Dolayısıyla, bilim olarak felsefe tasavvuru modern felsefe tasavvurunun dışında bir tasavvurdur.

Düşünür, bu bölümün altında birbiriyle bir bütünlük içerisinde olan ve birbirini tamamlayan üç başlık açmaktadır. Bunlar: *Felsefî ilimler sistemi*, *İlmî bilginin kriteri: Burhân ve İlmî te'vîlin imkân ve gerekliliğidir*. Bu bölüm aslında, kendi içinde büyük bir resim çizmektedir. Zira, ilim olarak felsefe tasavvuru ile İslâm dünyasında bilim konseptini geliştiren filozofların muazzam ve devasa bilimler sisteminin içeriğini oluşturan ilimler tasnifi iken, bu ilmî bilginin aletini ve bilimsel yöntemini oluşturan ise burhândır. İslâm filozofları, *el-Burhân* adı altında yazılan mantık kitaplarında son derece ciddi gayretlerle epistemolojik ve metodolojik temeller inşa etmişlerdir. Sonuçta bu temeller, bilimsel düşünmenin ve bilimsel birikimlerin temellerini oluşturmuştur. Felsefe aynı zamanda, küllî ilim anlamında bir metafiziğe tekabül ederek bütün ilimlerin ilkelerini kendi küllî kavramları çerçevesinde bir araya getirmektedir. Söz konusu *Bilim olarak felsefe* tasavvuru daha ziyade Meşşâî ekolün çerçevesinde taayyün olmuştur. Zira, özellikle Meşşâî filozofların tasavvurunda felsefenin hakiki işlevi İslâm dünyasında bir bilim geleneği, konsepti ve yöntemi geliştirmektir. Son olarak eser, önceki bölümlerin veciz bir hülasasının verildiği sonuç bölümü ile son bulmaktadır. Dikkatimizi çeken başka bir husus da İhvân-ı Safâ gibi, ana ekolleri itibariyle İslâm felsefe geleneğinin üç sacayağını oluşturan Meşşâîyye, İşrâkıyye ve el-Hikmetü'l-müte'âliye ekollerinin dışında kalan birtakım bağımsız düşünürlerin, eserde ortaya konulan perspektifler bağlamında değerlendirilmelerinde yaşanan zorluktur. Ancak esasen dinî, felsefî, siyasî ve ilmî amaçlar gibi çeşitli amaçları olan İhvân-ı Safâ'nın kendi faaliyetlerini gizli olarak sürdürmek suretiyle gizemli bir kimliğe sahip oldukları göz önünde bulundurulduğunda, yukarıda dile getirdiğimiz husus doğal bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç itibariyle bütün bu açıklamalardan sonra yapacağımız değerlendirmede, eserin son yıllarda İslâm felsefe geleneğinde, İslâm filozoflarının "ne" söylediği üzerinde odaklaşarak tasnif ve terkip yapan çalışmaların aksine, onların "neden" söylediğine inerek mütemeyyiz bir bakış açısı sunan özgün bir araştırma teşkil ettiğini söyleyebilmekteyiz. Bölümler arası tutarlılık ve bütünlük arz eden eser, felsefe geleneğine istikamet veren yönlendirici fikirleri belirleyen büyük resmi ortaya koymakta ve İslâm dünyasında felsefe ile olan ilişkinin bazı temel dinamiklerini tespit etmektedir. Nitekim, eserde İslâm felsefe geleneğinin arka planında yatan temellerin anlaşılmasına yönelik ortaya konulan perspektifler, söz konusu gelenek ele alınırken karşılaşılan birtakım problemlerin açıklığa kavuşturulmasına yardımcı olduğu rahatlıkla görülebilmektedir. Problemleri belli bir metot ve sistematik içerisinde ele alması ve kapsamlı literatürü kullanması bakımından da üstün yönere sahip olan bu eser, gerek İslâm felsefesi gerekse de genel olarak İslâm entelektüel geleneği ile ilgili literatüre, günümüzde mühim bir katkı sunması yönüyle ehemmiyet arz etmektedir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

1. Yayınlanmak üzere gönderilen çalışmalar, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.
2. Dergiye gönderilen çalışmalarda ulusal ve uluslararası geçerli etik kurallar ile araştırma ve yayın etiğine uyum şartı aranır. Ayrıca ICMJE ([International Committee of Medical Journal Editors](#)) tavsiyeleri ile COPE ([Committee on Publication Ethics](#))'un "Editör ve Yazarlar için Uluslararası Standartlar"ı dikkate alınmalıdır.
3. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin ([DİA](#)) [imlâ kaideleri](#) esas alınır.
Başlık:
4. İçerikle uyumlu olmalı, koyu ve büyük harflerle Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
Yazar Bilgisi:
5. **Yazarın adı-soyadı, görev yaptığı kurum, adresi (Türkçe-İngilizce/Arapça-Türkçe-İngilizce), e-postası ve ORCID makale başlığının altında yer almalıdır.**
Özet:
6. Her makalenin başında, konuyu kısa ve özet biçimde ifade eden, en az 150 en fazla 200 kelimedenden oluşan ve 9 punto Palatino Linotype ile yazılan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Arapça ve Osmanlıca özetler 13 punto olmalıdır. Özet içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.
7. Özeti altında 5 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Özet ve anahtar kelimeler uluslararası standartlara uygun olmalıdır. Örnek: TR Dizin Anahtar Terimler Listesi, Medical Subject Headings, CAB Theasarus, JISCT, ERIC v.b. gibi kaynaklar kullanılabilir.
8. Anahtar kelimelerden bir satır sonra başlık, özet ve anahtar kelimelerin İngilizceleri de bulunmalıdır.
9. Özet kelimesi **Öz**, İngilizcesi **Abstract** şeklinde, **Keywords** ise bitişik yazılmalıdır.
Ana Metin:
10. Yazılar MS Word programında **A4 boyutunda** yazılmalıdır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı paragraf aralığı ve girinti şu şekilde olmalıdır: Üst: 5.4 cm; Sol: 3 cm; Alt: 3 cm; Sağ: 3 cm; Karakter: Palatino Linotype (Öz: 9, ana metin: 10, dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk (Dipnot: Tam, Değer 12 nk); Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk (Dipnot: önce: 0 nk, sonra: 0 nk) kullanılmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti (Dipnot: Yok) olmalıdır.
11. Arapça ve Osmanlıca makalelerde *Traditional Arabic yazı tipi* (Özet: 13, ana metin: 14, dipnot: 12 punto) kullanılmalıdır. Satır aralığı: Tek (Dipnot: Birden çok, Değer: 0,8); Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk (Dipnot: önce: 0 nk, sonra 0 nk) kullanılmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti (Dipnot: Yok) olmalıdır. Türkçe makalelerdeki Arapça ibarelerde ise *Traditional Arabic yazı tipi* (ana metin 14, dipnot 12 punto) kullanılmalıdır.
12. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, eğik harflerle yazılmalıdır. Koyu (bold) ya da altı çizili yazılmamalıdır.

13. Sayfa Numarası 1'den başlamak suretiyle ilk sayfadan verilmelidir.

Bölüm Başlıkları:

14. Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere harf kullanmadan başlıklar numaralandırılabilir ya da ana, ara ve alt başlıklar şeklinde kullanılabilir. Birincil (ana) başlıklar koyu; ikincil (ara) başlıklar koyu ve italik; üçüncül (alt) başlıklar sadece italik yazılmalıdır.

Tablolar, Şekiller ve Resimler:

15. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12x18 cm ebadını taşmaması gerekir.
16. Tablo ve şekillerin numarası ve başlığı bulunmalı ve altta ortalanmış olmalıdır. Başlıklar her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere italik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller ise siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır.
17. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.
18. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
19. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte **8000 kelimeyi** geçmemelidir. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, editörün vereceği karar geçerlidir.
20. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.
21. Dipnotlar sayfa altında baştan sona sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve **İSNAD Atıf Sistemi** dipnot gösterme usullerine uyulmalıdır.
22. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgöl konmalıdır.
23. Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
24. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, "İman", 1.
25. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
26. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
27. Dergiye gönderilen çalışmaların sonunda "Kaynakça"sı bulunmalı, kaynaklar Latin Alfabeti ile yazılmış olmalı ve ulaşılabilirliğine özen gösterilmelidir.
28. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
29. Dipnot ve kaynakça gösteriminde **İSNAD Atıf Sistemi** kullanılmalıdır.