

Balıkesir İlahiyat Dergisi

[BAİD]

Sayı: 11, Haziran 2020

Balıkesir Theology Journal

Issue: 11, June 2020

ISSN 2149-9969 | e-ISSN 2717-669X

Balıkesir İlahiyat Dergisi
Balıkesir Theology Journal

Derginin Eski Adı

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2015, Cilt 1, Sayı 1 - Yıl 2019, Sayı 10)

Sahibi/Owner

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz

Editörler/Editors in Chief

Doç. Dr. Mehmet Özkan
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ali Çanakcı

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

Dr. Öğr. Üyesi Recep Emin Gül
Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy Ahmed Abdelghany

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt, Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Çaycı, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Bahçekapılı, Yalova Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Dirik, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Özkan, Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Esmâ Sayın, Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Y. Emre Gördük, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ali Çanakcı, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Asem Hamdy Ahmed Abdelghany, Recep Emin Gül

Yazışma/Correspondence

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinkçiler Mah. Soma Cad. Altreyül/Balıkesir

Telefon: 0 266 249 61 79 & **Faks:** 0 266 239 87 46

E-posta: balikesirilahiyyatdergisi@gmail.com

Web: <http://ilahiyatdergisi.balikesir.edu.tr>, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/baid>

Baskı Yeri

Erman Ofset Matbaacılık LTD. ŞTİ. - Fevzi Çakmak Mah. Özlem Cad. No: 33/G Karatay/Konya
Tel: 0332 342 01 55 • Sertifika No: 15409

Basım Tarihi

Haziran 2020

Balıkesir İlahiyat Dergisi, yılda iki kez yayınlanan akademik uluslararası hakemli bir dergidir. BAİD'de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de yazılar yayınlanmaktadır. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları BAİD'ye ait olup yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasına derginin yayın kurulu karar verir.

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Yunus Emre Gördük, Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Recep Önal, Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Esmâ Sayın, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hesham Motowa, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hatice Arslan, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Semra Tüfenkci, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Yavuz, Balıkesir Üniversitesi
Öğr. Gör. Fahri Çakan, Balıkesir Üniversitesi
Öğr. Gör. Şemseddin Çoban, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Atilla Kaya, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Ahmet Eşer, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Ekrem Sakar, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Azime Merve Taşdelen, Balıkesir Üniversitesi

Sekreteryâ / Secretariat

Arş. Gör. Ahmet Eşer, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Atilla Kaya, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Azime Merve Taşdelen, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Abdurrahman Kurt, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan, F. S. Mehmet Vakfı Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Büyükaslan, İstanbul Medipol Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Anja Zalta, Universty of Slovenia, Slovakia
Prof. Dr. Bedrettin Çetiner, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Çağfer Karadaş, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cemal Tosun, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır
Prof. Dr. Farid Alatas, Singapur, National University of Singapore
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın, Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hamdi Döndüren, Karatay Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hamit Er, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hayati Hökelekli, İstanbul Aydın Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hüsameddin Affâne, Kudüs Üniversitesi, Filistin
Prof. Dr. Hossein Godazgar, Al Maktoum Higher Education College, Scotland
Prof. Dr. İsmail Sağlam, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. James L. Cox, Universty of Edinburgh, İngiltere
Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur, Hitit Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı, Yalova Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Yalar, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Muqtedar Khan, University of Delavare, İran
Prof. Dr. Muhsin Akbaş, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Musa Musai, Tedova State Ünivesity, Makedonya
Prof. Dr. Mustafa Kara, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Tekin, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Yıldırım, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Nurullah Altaş, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Osama Mousa, Menoufia University, Mısır
Prof. Dr. Recep Cici, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Saffet Köse, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Seyid Shterin, King's College London, University of london, İngiltere
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Tevfik Yücedoğru, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Yaman, NE Üniversitesi, , Türkiye
Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Şükrü Keyifli, Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Naile Süleymanova, Turizm ve Menecment Üniversitesi, Azerbaycan
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sulman Alomırat, Katar Üniversitesi, Katar

İNDEKSLER



08.06.2020



30.06.2019



30.06.2019



30.06.2015



03.05.2020

İÇİNDEKİLER/TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Hadîs Uydurmaçılığının Tespitinde Kullanılan Bir Rivâyetin Tetkik ve Tahlili: ‘Hz. Peygamber’e Yalan İsnâd Edilmediği Zamanda Hadîs Naklederdik’
The Study and Analysis of a Narration Referred to in the Ascertainment of Hadith Concocting: ‘We Would Concoct hadîths When No Lies Were Attributed to The Prophet Mohammed’
SELAHATTİN AYDEMİR / 10-38

Hazreti Âdem’e Öğretilen İsimler: İnsanoğlunun Gerçek Mahiyetinin Tezahürü
The Names Taught to Adam: The Manifestation of The True Nature of Mankind
FERRUH KAHRAMAN / 39-63

Bosna’da Bir İlim ve Aksiyon Geleneği: Derviş Spahiç Efendi; Hayatı, Medresesi, Öğrencileri ve Eserleri
Tradition of Science and Action in Bosnia: Dervish Spahic Efendi; His Life, Madrasah, Disciples and Works
MERZUK GRABUS / 64-88

Eş’arilerin Temel Kabullerinin Kötülük Problemiyle İlişkili Görüşlerine Etkileri
The Impact of Asharite’s Assumptions on Their Approach About The Problem of Evil
AHMET NUSRET ÖZDİL - LÜTFÜ CENGİZ / 89-113

İbn Tabâtabâ’nın İlim Dünyasındaki Yeri
The Place of Ibn Tabataba in the World of Science
AYŞE KUTLU / 114-133

المرويات اللغوية لغادية التبيريّة
Gadiye ed-Dübeyriyye’nin Dil Rivayetleri
Arabic Linguistic Narrations of Ghadiya al-Dubairiyyah
AFİFY RAMADAN AFİFY AHMED / 134-171

Mutezile Kelâmcısı İbnü’l-Melâhimî’ye Göre Allah’ın Görülmesi Meselesi (Rü’yetullah)
The Issue of Vision of God According to Mutazila Theologian Ibn al-Malâhimî
MEHMET FATİH ÖZEROL / 172-194

Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları Çalışmaları
According To Teachers Presidency Og Religious Affairs And Mufti’s 4-6 Age Group Quranic Courses Services
SAMET YAĞCI / 195-221

Yetiştirme Yurdu Ergenlerinin Dinsel Pratiklere Yönelik Tutum ve Davranışları: Bursa Yetiştirme Yurtları Örneği
Orphanage Adolescents’ Attitudes and Behaviour Towards Religious Practices: Sample of Bursa Orphanages
MUSTAFA KOÇ / 222-250

ÇEVİRİ / TRANSLATION

Kur'an Eğitimi ve Doktriner Olmayan [Laik] Din Eğitimi: Kùltùrler Arası Bir Bakış

Qur'anic Education And Non-Confessional RE: An Intercultural Perspective

MEHMET ZEKİ GÖKSU / 252-265

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ/BOOK REVIEWS

Abdolvahit İmamoğlu, Psikolojik ve Ahlaki Açıdan Çocuk Suçluluğu, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2015, 166 s.)

KADER CANSU ABAY / 267-273

Sùleyman Uludağ, İslâm Düşüncesinin Yapısı. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019, 246 s.)

SEYYİT NUR CİRAN / 274-280

ETİK BEYANI

283-288

Editörden

YENİ AD, YENİ SAYI VE YENİ İNDEKSLER

Özverili ekibi ve dinamik yapısı ile akademik yayın hayatının 6. yılına ulaşan *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020 yılında ulusal ve uluslararası akademik yayıncılık alanında önemli yenilikler ve ilerlemeler kat etti. Bu bağlamda; 2015 yılından itibaren *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Journal of Balıkesir University Faculty of Theology) adıyla yayınlanan dergimizin adı, atıf tespitinin kolaylaşması ve indekslerde daha kolay taranması amacıyla *Balıkesir İlahiyat Dergisi* (*Balıkesir Theology Journal*) olarak değiştirildi. Dergimiz, 11. sayı ile Haziran 2020'den itibaren yeni adıyla yayın hayatına devam edecektir. Yine dergimizde 2020 yılından itibaren TÜBİTAK - ULAKBİM'in sunduğu elektronik dergi yönetim sistemi olan *DergiPark Akademik*'in alt yapısı kullanılmaya başlandı ve bu çerçevede yeni web sayfamız hizmete girdi. Ayrıca bu sayı ile birlikte dergimize gönderilen makalelerin intihal raporları alınmaya başlandı ve rapor sonucu % 20'den fazla benzerlik içeren çalışmalar, yazarlarına ilgili intihal raporuyla geri gönderildi.

Bunlarla birlikte dergimizin akademik yayın dünyasında daha fazla tanınmasını sağlamak amacıyla 2020 yılının başından itibaren ulusal ve uluslararası indekslerde taranması için girişimlerde bulunuldu. Bunun neticesinde dergimiz 2020 yılından itibaren [Sobiad](#), [idealonline](#), [Indexcopernicus](#), [Academic Resource Index](#) (Research Bible) ve [Citefactor](#) olmak üzere iki ulusal, üç uluslararası veri tabanında taranmaya başlandı. Bundan sonraki süreçteki hedefimiz ise başta ULAKBİM TR Dizin olmak üzere Ebsco, DOAJ, ATLA, İndeks Islamicus, Scopus, Proquest, Open Aire, Journal Tocs, Türk Eğitim İndeksi gibi indekslerde yer almaktır. Böylece dergimizin ulusal ve uluslararası bilim dünyasına sağladığı katkı artmaya devam edecektir.

Bu sayıda değerli çalışmalarıyla *Balıkesir İlahiyat Dergisi*'ne katkı sağlayan başta makale sahibi kıymetli bilim insanlarına, hakemlere, yayın, danışma ve editör kurullarımıza, sekreteryaya ve özellikle dergimizin yayın aşamasında büyük emekleri olan editör yardımcılarımız Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy Abdelghany ve Dr. Öğr. Üyesi Recep Emin Gül'e teşekkürlerimizi arz ediyor, yayımlanan çalışmaların bilim dünyasına faydalı olmasını temenni ediyoruz.

Aralık 2020'de yayımlanacak olan 12. sayımızda buluşmak ümidiyle...

Haziran 2020
Mehmet Özkan & Ahmet Ali Çanakcı
Editör

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

RESEARCH ARTICLES

HADİS UYDURMACILIĞININ TESPİTİNDE KULLANILAN BİR RİVÂYETİN TETKİK VE TAHLİLİ: ‘HZ. PEYGAMBER’E YALAN İSNÂD EDİLMEDİĞİ ZAMANDA HADİS NAKLEDERDİK’

Selahattin Aydemir*

Öz

İslâm dininin iki temel kaynağı olan Kur’ân ve hadîsin birbirlerini desteklemeleri beklenirken ikinci ana kaynağa bazı uydurmaların dâhil edilmesi, birinci ana kaynağa aralarında çelişki varmış gibi bir tehlikenin oluşmasına sebep olabilmektedir. Fitne olayları sonrası siyasi ve itikâdî oluşumların düşüncelerini nebevî kaynaklı göstermek için Hz. Peygamber adına yalan uydurma girişimleri karşısında münekkit muhaddisler hadîs usûlünün temellerini oluşturan çeşitli yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Ümmet birliğinin bozulması sonrası gelişigüzel nakledilen rivâyetlere karşı hassasiyet daha da artmış ve çokça hadîs rivâyet etme faaliyeti hoş karşılanmamıştır. Bundan dolayı muhaddisler bilinen râvî ve hadîslerin rivâyetine ağırlık vermişlerdir. Hadîs ve hadîs usûlü kaynaklarında bunun örneklerinden biri olarak İbn Abbâs’ın, Büşeyr’in bazı hadîslerini tekrarlatması veya onlara kulak asmaması rivâyeti öne çıkmaktadır. İbn Abbâs’ın uydurma faaliyetinin olduğu bir ortamda gösterdiği tepki gayet normal iken bu tutumunun kaynağında Büşeyr’in veya onun naklettiği hadîslerin sebep olup olmadığının bilinmesi gerekmektedir. Bunun için rivâyetler sened açısından değerlendirildikten sonra metin tenkidi ve Büşeyr hakkında elde edilecek bilgiler üzerinden bir yorumlamaya tabi tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, Uydurma, İbn Abbâs, Büşeyr b. Ka’b, Rivâyet.

THE STUDY AND ANALYSIS OF A NARRATION REFERRED TO IN THE ASCERTAINMENT OF HADİTH CONCOCTING: ‘WE WOULD CONCOCT HADİTHS WHEN NO LIES WERE ATTRIBUTED TO THE PROPHET MOHAMMED’

Abstract

While it is expected that the Qur’an and the hadiths, as the two fundamental sources of Islam, support one another, adding some fabricated ones to the second primary source could have formed the basis for peril of being a contradiction between the first and the second primary sources. After the events of fitna, hadiths scholar critics developed various approaches underpinning the methodology of hadiths as opposed to political and religious groups who attempted to fabricate lies on behalf of Prophet Mohammed to show that their views are prophetic. Following the breakdown in the unity of the ummah, sensitivity increased even more towards indiscriminately narrated hadiths and the act of narrating too many hadiths was regarded unwelcome. For this reason, hadiths scholars have focused on the narratives of eminent narrators together with well-known hadiths. As an example of this situation in the sources of hadith and hadith methodology, the narrative that Ibn Abbas made some narrations narrated by Buseyr repeated or disregarded them, comes on the front line. It is required to be known if Buseyr himself or the hadiths narrated by himself lay at the root of the attitude of Ibn Abbas, though his reaction is simply usual in a place where fabricating is quite common. For this reason, after the narrations are evaluated in terms of truthfulness, they will be subject to an interpretation over information which is to be elicited from textual analysis and regarding Buseyr.

Keywords: Hadith, Fabricated, Ibn Abbas, Busayr b. Ka’b, Narrative.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi, Develi İslâmî İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
e-mail: selahattinaydemir@kayseri.edu.tr - ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-8102-7405>

Atrif/Citation: Selahattin Aydemir, “Hadîs Uydurmacılığının Tespitinde Kullanılan Bir Rivâyetin Tetkik ve Tahlihi: ‘Hz. Peygamber’e Yalan İsnâd Edilmediği Zamanda Hadîs Naklederdik’” BAİD 11 (Haziran 2020): 10-38.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

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

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca bazı kişi veya gruplar fikirlerini topluma kabul ettirme adına desteğiyle kuvvet bulacaklarını düşündükleri kimi varlıklar adına yalan söylemeye cüret etmişlerdir. Bunlar, Kur'ân mevzu bahis olduğunda ayet uydurmadıkları¹ için onların te'vili yoluyla dinin asıllarına uymayan çıkarımlara başvurarak ayetleri istismar etmek isteseler de bu amaçlarında hedeflerine tam anlamıyla ulaşamadıkları malumdur. Kur'ân'dan sonra dinin ikinci temel kaynağı olan Rasûlullâh'ın sünnet ve hadîsleri, Müslümanlar nezdinde yaklaşım ve metot farklılığına rağmen etkisi ve otoritesi genel olarak bütün oluşumlar tarafından kabul görmüştür. Ayrıca Hz. Peygamber'in dinî meselelerde kendi adına hüküm verme veya söz söyleme yetkisini kimseye vermediğinin bilinmesi yanında onun adına yapılan uydurmalara karşı uyarılar da hadîslerde yer almaktadır.² Buna rağmen Rasûlullâh'ın otoritesinden yararlanmak isteyen ekollerin çeşitli saiklerle hadîs uydurma yoluna tevessül ettikleri eserlerdeki rivâyetlerden anlaşılmaktadır.

İslâm dininin ana kaynakları olan ayet ve hadîsler, inanç ve amelin temelini oluşturduğundan Müslümanlar onları anlamak için ciddi bir çaba ve araştırma içine girmişlerdir. Bu idrak faaliyeti büyük bir anlam taşımasına karşın bazı grupların kendi anlayış, düşünce ve ideolojileri çerçevesinde nassları te'vil etmesi de söz konusu olmuştur. Hatta hiziplerin bazı mensupları, kendilerinin nebevî kaynaklı olduğunu gösterme adına siyasî ve itikâdî alandaki iddialarını kuvvetlendirmek için mevzû' hadîse başvurmuşlardır. Ancak uydurma rivâyetle yapılan istismar, Kur'ân'a aykırı bilgi içerdiğinde birbirini desteklemesi beklenen iki kaynağın aralarında aykırılıkların oluşmasına bağlı olarak insanların zihninde İslâm dini hakkında şüphe ve tartışmaların yaşanmasına varan sonuçlara yol

¹ en-Nisâ' 4/48; el-Mâide 5/103; en-Nahl 16/116; el-Ankebût 29/3, 68; es-Sâffât 37/158 ayetlerinde Allah adına yalan ve uydurmadan söz edilmektedir.

² "Kim benim adıma (kasten) yalan uydurur ise cehennemdeki yerine hazırlansın!" el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-sahîh* (Kâhire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1400/1980), "İlm", 38; "Benim ağzımdan yalan uydurmayın! Her kim ağzımdan yalan söyler ise Cehennem'e girsin!" Buhârî, "İlm", 38; "Bana yalan nisbet etmek başkalarına nisbet etmek gibi değildir. Kim benim üzerime kasten yalan uydurur ise Cehennem'de oturacağı yere hazırlansın!" Buhârî, "Cenâiz", 33; "Kim yalan olduğu görüşünde olduğu halde benden hadîs nakleder ise o iki yalancıdan birisidir." Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, ts.), "Mukaddime", 1/8.

açmaktadır.³ Bu yüzden uydurma hadîslerin varlığı rivâyetlere ihtiyatlı yaklaşımı beraberinde getirmiş hatta hadîs inkârına varan sonuçlar doğurmuştur.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir ve Ömer döneminde yönetimde gösterilen kabiliyetle orantılı olarak ümmetin birliği sağlanmış ve mevzû' hadîslere başvurulmasına fırsat verilmemiştir. Yani Hz. Peygamber'in vefatından sonraki yaklaşık yirmi beş yıllık süreçte etkisi sınırlı bazı gelişmeler dışında fitnenin az olması sebebiyle toplumda var olan birlik, sükûnetin hâkim olmasını sağlamıştır. Hz. Ebû Bekir ve Ömer döneminde istishâd yoluyla ehil olmayanların hadîs rivâyetine engel olunmuş ancak bu uygulamanın hadîs uydurmacılığı ile ilgili olduğuna dair kitaplarda herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır.⁴

Hadîs uydurma faaliyetinin ne zaman başladığına dair farklı yaklaşımlar olsa⁵ da Hz. Osmân'ın şehit edilmesi sonrası fırkaların oluşması ve Hz. Alî'nin şehit edilmesi sonrası birliğin bozulması fitnesi üzerinde yoğunlaşma artmaktadır.⁶ Hz. Osmân'ın şehadeti sonrası otoritenin güç kaybetmesi ve Müslüman toplumunun tefrikaya düşmesi hadîs uydurma için sebeplerin oluşmasına neden olmuştur. Hz. Osmân'dan sonra Hz. Alî'ye beyat edilmesi de ümmetin birliğini sağlayamamıştır. Hatta Hz. Alî'nin, Peygamber'in yakını olması, halifeliğine rağmen başkaldırıya uğraması, Hâricîlerin küfür ithamı ve Emevî yönetiminin hakarete (sebb) varan söylemleri gibi sebepler ona ve ailesine karşı aşırı sevgiye (hubb) dönüşmüştür.⁷ Bu sevgi istismarı Hz. Peygamber ve Ali adına önüne geçilemeyecek şekilde hadîs uydurulmasına sebep olmuş, zamanla siyâsî

³ Kur'an ile sahîh sünnet arasında çelişki olamayacağından Kur'an'a aykırı olan söz(ler) Hz. Peygamber'e ait olamaz. Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Âlim ve'l-müteallim*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kâhire: Matbaatu'l-Envâr, 1368), 25.

⁴ Münekkît âlimler sahâbe döneminde hadîs rivâyetine şahit istenmesi sebebiyle râvî inceleme tasnifini, bu dönemden başlatmıştır. el-Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 225.

⁵ M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadîsler Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidi* (İstanbul: İFAV, 1997), 19-26.

⁶ İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali, *el-Mevzûât*, (Medine: Mektebetu's-Selefiyye, 1386/1966), 6-9; Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuh* (Beyrût: Dâru'l-İlm, 1430/2009), 267.

⁷ ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *el-Muntekâ min minhâci'l-i'tidâl fî nakzı kelâmi Ehli'l-i'tizâl* (Riyâd: er-Riâseti'l-Amme li idâreti'l-Buhûsî'l-İlmiyye, 1413/1993), 480.

ve itikâdî oluşum gösteren grupların pek çoğunun mevzû' hadîse başvurması rivâyetlere karşı hassasiyeti artırmıştır.⁸

Hadîs ilmi açısından önemli olan mevzû hadîse dair kitap, tez, makale ve bildiri boyutunda yapılan çalışmalar ilim dünyasına önemli katkılar sağlamıştır. M. Yaşar Kandemir *Mevzû Hadîsler Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidi* adlı doktora çalışmasında hadîs uydurma sebepleri, hadîs uyduranlar ve bunlara karşı muhaddislerin çabaları, mevzû' hadîslerin tanınması ve mevzû' hadîslerin İslâm'a verdiği zararlar çerçevesinde konuyu etraflıca incelemiştir. Talat Koçyiğit *Mevzû Hadîslerin Zuhuru* adlı makalesinde özellikle Hz. Osmân'ın şehit edilmesiyle başlayan süreçteki siyasî karışıklıklara bağlı fırka ve hiziplerin ortaya çıkması ve onların görüşlerini desteklemek için hadîs uydurma faaliyeti üzerinde durmuştur. Bu gelişmelere karşı hadîs usûlü ilminin temel kaidelerinin oluştuğunu vurgulamıştır. Mevzû' hadîslere dair mevcut çalışmalardan sonra ayrıntıya dair bilgiler üzerinden özel çalışmalara gereksinim duyulmaktadır.

Hadîs uydurmacılığında siyasî ve itikâdî ekollere bağlı genel anlayışlar yanında tek tek râvî üzerinden yapılan özel yaklaşımlar da söz konusudur. Ümmetin birliğini ortadan kaldıran fitne olayları sonrası hadîs vaz'ına dair nakledilen bazı rivâyetler hadîs tarihî ve usûlü kitaplarında referans kabul edilmektedir. Kaynaklarda hadîs uydurmanın varlığına işaret eden örnek(ler) bilgi inşasında çoğu zaman bir râvî veya tekil rivâyet üzerinden yapılmaktadır. Hâlbuki konu ile ilgili râvî ve rivâyetin ayrıntılarına vakıf olmak ve elde edilen bilgiler üzerinden bakış açısının geliştirilmesi gerekmektedir. Muksirûndan olan İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-688) hadîs rivâyetinde bulunan Büşeyr b. Ka'b'a (ö. ? [81-90]) olan tavrının râvî ve uydurma rivâyetlere karşı bir tepki olduğu kanaati müstakil hadîs usûlü kitaplarından önceki kaynaklarda dahi yer alması ve bu kabulün hâlâ hâkim düşünce olması bu rivâyetin bağlamını ve nasıl anlaşılması gerektiğinin incelenmesi ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. Ahmed Nâim'in: "*İsnâd ve ricâl tenkidinin ilk ortaya çıkışı ne Buhârî ne de Muhammed b. İshâk zamanında olmayıp 'Allah Rasûlü şöyle buyurdu.' denilmeye başladığı gündür*"⁹ ifadesi çalışmanın konusu olan rivâyeti daha anlamlı kılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada ilgili rivâyette verilen bilginin doğruluğu, doğru

⁸ Sahâbenin birbirini tenkit etmesi, ilk dönemden itibaren hadîslerin sahîhini sakiminden ayırma çabasına işaretettir. Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkitinin Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: İFAV, 2015), 40-47.

⁹ Ahmed Nâim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Türkiye Diyanet Başkanlığı Yayınları, 1976), 1/79.

ise bağlamı ve bu bağlamın nasıl anlaşılması gerektiği üzerinden akademik bir inceleme hedeflenmektedir. Bu yüzden İbn Abbâs'ın Büşeyr'e karşı gösterdiği bu yaklaşıma sebep olacak onun adâlet, zabt veya rivâyetlerine dair hadîs ilmi ya da usûlüne dair bilgiye ulaşılmaya çalışılacaktır. Ayrıca Ehl-i hadîsin usûl kitaplarında mevzû' hadîse karşı gösterilen tavrın açık bir delili olarak kullanılan bu rivâyet senet ve metin yönüyle araştırılacaktır.

1. Hadîs İlmi ve Usûlü Açısından Mevzû' Hadîs

Hadîs usûlünde uydurma hadîs için mevzû', muhtelak, masnû' ve batıl terimleri kullanılmıştır.¹⁰ Hadîs uydurma haddizatında Hz. Peygamber'e iftira olsa da ona nisbeti sebebiyle mevzû' rivâyetlere de hadîs ifadesi kullanılmıştır. Hadîs rivâyetine karşı dikkatli olmada ve hadîs usulü ilminin teşekkülünde en önemli sebep Hz. Peygamber'e yalan isnâd etme girişimleri olmuştur. Müslümanlar arasındaki siyasal gelişmelere bağlı oluşan yönetim boşluğunu ve ümmet birliğinin bozulmasını fırsat bilen çeşitli gruplar hadîs uydurmaktan çekinmemişlerdir. Dolayısıyla rivâyetleri araştırma ve incelemenin öncü sebebi hadîs uydurma faaliyetinin ortaya çıkması görülmüştür.¹¹ Bu yüzden amaç ne olursa olsun hadîs uydurma ve uydurulan rivâyeti belirtmeden nakletme en kuvvetli cerh sebebi kabul edilmiştir.¹²

Hz. Peygamber adına yalan isnâd etmeyi nehyeden ikazlar hadîs kaynaklarında yer almaktadır.¹³ Hz. Ebû Bekr'in "*Hz. Peygamber'den farklı hadîs rivâyetinde bulunuyorsunuz bu yüzden sizden sonrakiler ihtilafa düşer*"¹⁴ şeklindeki ifadesi hadîs rivâyetinde naklin ehemmiyetine işaret eder. Hz. Ömer'in dini konulardaki hassasiyeti sebebiyle "*Peygamber'den az*

¹⁰ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Ömer, *İhtisâru ulûmi'l-hadîs*, (Ahmed Muhammed Şâkir'in "*el-Bâisü'l-hasîs*" şerhi ile) (Dâru İbni'l-Cevzî, 1435), 190.

¹¹ İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed, *Telhîsu'l-habîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1989), 1/35.

¹² Ümmetin hâlâ kanayan yarası konumundaki mevzû' hadîslere pek çok nedenlerle tevessül edilmiştir. Hadîs uydurma yolunu tercih etmenin ana sebebi Müslüman kimliği ile yetinmeyenlerin anlayışlarına uygun olarak ara kimliklerle ortaya çıkması olarak görülebilir. Diğer alt başlıklar arasında şunlar sıralanabilir: Siyasî anlayış, itikâdî tartışma, fikhî mesele, dini koruma düşüncesi, Kur'ân'a teşvik, terğib ve terhib etme, asabî yaklaşım, şehir milliyetçiliği, menfaat elde etme, idarenin uygulamalarını meşru gösterme, kıssacıların abartması, zındıkların dini tahrif etme çabası. Kandemir, *Mevzû Hadîsler*, 27-61; Talat Koçyiğit, "Mevzû Hadislerin Zuhuru", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (1968), 57-68.

¹³ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "İlm", 38, "Cenâiz", 33; "Mukaddime", 1/8.

¹⁴ Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/9.

*rivâyetle bulununuz*¹⁵ anlamındaki ikazı üzerine Medine’de rivâyetleri ihtiyaca binaen nakletmeleri, Irak’ta ise yeni Müslüman olanların Kur’ân’a ağırlık vermeleri gerektiği şeklinde anlaşılabilir.¹⁶ Hz. Osmân öncesi dönemde hadîs rivâyetlerine dair temel kaygı, râvînin zabtı sebebiyle eksiklik, hata, unutmaya veya yanlış anlama kaynaklı olduğu öne çıkmaktadır.¹⁷

Rivâyetlerin çoğalmasında ve hadîs uydurulması üzerine duyulan endişelere karşı hadîs ilminde mütehasıs olan âlimler, rivâyetlerin hepsini aynı kategoride değerlendirmemiş ve sorun olduğunu düşündükleri râvî veya rivâyet karşısında toplumu aydınlatan uyarılarda bulunmuşlardır.¹⁸ Uydurma rivâyetlere karşı gösterilen tepki teşekkül halindeki hadîs ilmi ve usûlünün temellerini oluşturmuştur.¹⁹ Tarihî süreçte Muhammed el-Gazâlî’nin (ö. 1996) “*Müslümanların mevzû hadîslerden gördüğü ezayı*

¹⁵ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvînî, *es-Sünen*, (Beyrût: Dâru’l-Fikr, ts.), “Mukaddime”, 3; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî, *Câmî’u beyânî’l-İlm ve fadhîhî* (Beyrût: Müessesetu’r-Rayân & Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 2/238.

¹⁶ Hicrî birinci asrın ikinci çeyreğinde meydana gelen sosyal ve siyasal gelişmeler Müslümanlar arasında güven duygusunu zedelemiş ve hadîs rivâyetinde daha dikkatli olma sürecini tetiklemiş ve şekillendirmiştir. Bu yüzden Muâviye’nin (ö. 60/679), “*Rasûlullâh’tan hadîs rivâyet ederken dikkat edin! Hadîs rivâyet edecekseniz Hz. Ömer zamanında bilinen hadîsleri rivâyet edin. Çünkü o, insanların Allah’tan en çok korkanıydı.*” ifadesi dikkat çekicidir. ed-Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd, *Reddu’l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saîd alâ Bişri’l-Merisi el-Anîd* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 2/632-633.

¹⁷ Bu yüzden sahâbenin birbirlerine karşı nadiren kullandıkları kizb ifadesinden kastın yalan anlamından ziyade hata, yanlışlık şeklinde anlaşılması doğruya daha yakındır. Bünyamin Erul, “Sahabe Döneminde ‘Tekzib’ ve Tekzibin Mahiyeti: Rivayetlerdeki Tekzib İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 485-486.

¹⁸ Özellikle bid’at olarak değerlendirilen geç dönem tartışmaların Hz. Peygamber adına nakledilmesi hadîs rivâyetlerine karşı teenni ve ihtiyatı zorunlu kılmıştır. Bu yüzden hicrî ilk asırda rivâyetlere karşı istihâd, yemin, hıfzı kontrol, yanlış rivâyeti düzeltme, az rivâyeti teşvik gibi bazı önlemlere başvurulmuştur. Buhârî, “İlim”, 38; Müslim, “İlim”, 14. Mustafa Karataş, “Hadîs Rivâyeti Karşısında Sahâbenin Tutumu”, *Kur’an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 13, 14, 15 (1999), 190-193.

¹⁹ İlk hadîs uyduran râvînin tespitinin güçlüğüne rağmen gruplar arasında Şîa’nın hadîs uydurmacılığını başlattığı iddiası insafli olan kendi mensuplarının da itirafıyla genel kabul görmüştür. İbn Ebî’l-Hadîd, Abdulhamîd b. Hibetullâh, *Şerhu Nehcî’l-Belâğâ* (b.y.: Dâru’l-İhyâ’i’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1959), 10/48-49. Şîa’nın özellikle imâmet meselesi üzerinden iddialarına delil araması onları hadîs uydurmaya sevk etmiştir. Şîa’nın başlattığı bu yoldan muhalifleri de girmiş, birbirleri ve fikirleri hakkında hadîs uydurma faaliyetinin önü alınamaz bir hal almıştır. Mezhep taassubu, rekabeti, çatışması ve kampaşması kaynaklı olarak bazı mensuplarının kendi düşüncesini destekleyen rivâyet uydurması hadîs rivâyeti açısından kaos ve kargaşaya sebep olmuştur. Yavuz Ünal, *Hadîsin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 246-247. Bu anlayışla hadîs rivâyetleri, Hz. Peygamber’in bir konu hakkındaki bilgilendirmesinin ötesinde firkaların kendi iddialarına yardımcı olan nakiller aracı olarak görülmüştür.

başka hiçbir şeyden çekmediği, bütün hadîslere şüphyle bakanların ortaya çıktığı ve zamanla Müslümanların onlardan kurtulmayı temenni ettikleri”²⁰ sözü durumun vahametine işaretir.

2. İbn Abbâs’ın Büşeyr (ö. ? [81-90]) ve Rivâyetlerine Tavrı

Hadîs ilmi ve usûlü kitaplarında İbn Abbâs’ın Büşeyr’e karşı ifadeleri kısmî lafız farklılıkları ile nakledilmektedir. Hadîs usûlüne dair önemli bilgilerin olduğu Müslim’in *el-Câmiu’s-Sahîh*’inde yer alan Mukaddimesi’nde konuya dair rivâyetler şöyle nakledilmektedir:

عن طاوس، قال: جاء هذا إلى ابن عباس - يعني بشير بن كعب - فجعل يحدثه، فقال له ابن عباس: عد لحديث كذا وكذا، فعاد له، ثم حدثه، فقال له: عد لحديث كذا وكذا، فعاد له، فقال له: ما أدري أعرفت حديثي كله، وأنكرت هذا؟ أم أنكرت حديثي كله، وعرفت هذا؟ فقال له ابن عباس: «إنا كنا نحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ لم يكن يكذب عليه، فلما ركب الناس الصعب والذلول، تركنا الحديث عنه»

A: Tâvus (b. Keysân)’dan şöyle nakledilmiştir: “Bu (Büşeyr b. Ka’b), İbn Abbâs’a geldi ve hadîs rivâyet etmeye başladı. İbn Abbâs ona ‘Şu, şu hadîsi tekrar et’ dedi ve o da tekrar etti. Sonra tekrar ona hadîs rivâyet(ine devam) etti. O da yine ‘Şu, şu hadîsi tekrar et!’ dedi ve o da tekrarladı. Bunun üzerine Büşeyr, İbn Abbâs’a ‘Hadîslerimin tamamını tanıdın da bunu mu bilemedin?’ dedi. İbn Abbâs, ona ‘Biz Hz. Peygamber’e yalanın isnâd edilmediği zamanda hadîs rivâyet ederdik. İnsanlar, hırçın ve uysal hayvanlara binince (herkesten hadîs rivâyet etmeye rıza gösterince)²¹ onlardan hadîs rivâyet etmeyi terk ettik’ dedi.”²²

عن مجاهد، قال: جاء بشير العدوي إلى ابن عباس، فجعل يحدث، ويقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجعل ابن عباس لا يأذن لحديثه، ولا ينظر إليه، فقال: يا ابن عباس، مالي لا أراك تسمع لحديثي، أهدتك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا تسمع، فقال ابن عباس: إنا كنا مرة إذا سمعنا رجلاً يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، ابتررتة أبصارنا، وأصغينا إليه بأذاننا، فلما ركب الناس الصعب، والذلول، لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف

B: Mücâhid’den şöyle nakledilmiştir: “Büşeyr el-Adevî İbn Abbâs’a geldi ve ‘Rasûlullâh şöyle buyurdu, Rasûlullâh şöyle buyurdu.’ diyerek hadîs rivâyet etmeye başladı. İbn Abbâs hadîsine ne kulak veriyor ne dikkat kesiliyordu. Bunun üzerine o: ‘Ey İbn Abbâs! Senin hadîsimi dinlemediğini görüyorum,

²⁰ Muhammed Gazalî, *Fıkhü’s-Sîre* (Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l-Hadîsiyye, 1965), 38.

²¹ Kâdî İyâd, Ebu’l-Fazl İyâd b. Mûsâ b. İyâd el-Yahsubî, *İkmâlu’l-mu’lim bi fevâidi Müslim* (Mısır: Dâru’l-Vefâ’, 1419/1998), 1/120.

²² Müslim, *Sahîh*, Mukaddime, 1/12.

neden? Hz. Peygamber'den sana hadîs rivâyet ediyorum ama sen dinlemiyorsun!' dedi. İbn Abbâs: 'Biz, 'Rasûlullâh şöyle buyurdu', diyen bir adam işittiğimiz zaman hemen gözlerimizi ona çevirir, kulaklarımızı ona veririz. İnsanlar hırçın ve uysal hayvanlara bindiğinde (herkesten rivâyet etmeye başladığında) sadece insanlardan bildiklerimizi almaya başladık' dedi."²³

Tâvus'un h. 33 yılında doğması, İbn Abbâs'ın h. 64 yılında Mekke'den Tâif'e gitmesi ve Büşeyr'in Irak'tan Mekke'ye gelmesi diyalogun h. 50-64 arasında olduğuna işaretler. İbn Abbâs'ın Büşeyr'e söylediği bu ifadeler Ehl-i hadîs ana kaynaklarında hadîs uydurmacılığının başladığına dayanak olarak kullanılan öncü rivâyetlerdendir.²⁴ Bu ifadelerin delil olarak kullanılmasında sözün Hz. Peygamber'e yakın ve hadîs ilminde önemli bir konumu olan İbn Abbâs'a ait olması etkili olmaktadır. İbn Abbâs'a nisbet edilen bu rivâyet toplumda hadîs uydurmacılığının belli bir oranda varlığının kabulü şeklinde anlaşılmalıdır. Bu bilgi daha önce ifade edildiği gibi hadîs uydurma faaliyetinin Hz. Osmân ve Hz. Alî'nin şehit edilmesi sonrası bilgisiyle de uyumaktadır.

2.1. Rivâyetlerin Kullanıldığı Kaynakların Tespiti

Abdullâh b. Abbâs'a aidiyeti sebebiyle mevkûf olan ilgili rivâyetlerin geçtiği kaynaklar şunlardır: A: Dârimî (ö. 255/869),²⁵ Müslim (ö. 261/875),²⁶ Sa'dân (ö. 265/879),²⁷ İbn Mâce (ö. 273/887),²⁸ Ebû Zür'a ed-Dımaşkî (ö. 281/894),²⁹ İbn Hibbân (ö. 354/965),³⁰ İbn Adî (ö. 365/975),³¹ Hâkim (ö.

²³ Müslim, *Sahîh*, Mukaddime, 1/13.

²⁴ Örneğin Müslim, *Sahîh*, Mukaddime, 1/12-13; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn* (Riyâd, Dâru's-Samî, 1420/2000), 1/39.

²⁵ ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân, *es-Sünen* (Beyrût: Dâru'l-Beşâir, 1434/2013), Mukaddime, 178.

²⁶ Müslim, *Sahîh*, Mukaddime, 1/12.

²⁷ Sa'dân b. Nasr, Ebû 'Usmân es-Sekafî, *Cuz'u Sa'dân b. Nasr* (b.y.: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1420/1999), 13.

²⁸ İbn Mâce, *es-Sünen*, "Mukaddime", 3.

²⁹ Ebû Zür'a, Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dımaşkî, *Târîhu Ebî Zür'a ed-Dımaşkî*, thk. Halil el-Mansur (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 272.

³⁰ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/39.

³¹ İbn Adî, Abdullâh b. Adî b. Abdullâh, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1409/1988), 1/48.

405/1014),³² Ebû Nuaym (ö. 430/1038),³³ Beyhakî (ö. 458/1066),³⁴ İbn Asâkir (ö. 571/1176).³⁵ B: Müslim (ö. 261/875)³⁶

2.2. Rivâyetin Senedi ve Şeması

2.2.1. Râvîlerin İncelenmesi

Râvîleri adalet ve zabt yönüyle inceleyen ricâl tenkidi, mervînin değerine olumsuz etki yapmaması için râvînin merkeze alınarak incelenmesi ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bu durum mervîye olan güvenin tesis edilmesi için metindeki bilginin kim(ler) tarafından aktarıldığını önemli kılmıştır. Dinî alanda nakledilen haberin önemi ve kıymeti de râvînin güvenilirliğini zorunlu kıldığı için sened tenkidi yapılmaktadır. Mevkûf rivâyetler merfû' hadîsler gibi titizlikle incelendiğinden rivâyetin senediyle ilgili tespit ve yorumlar yapıldıktan sonra metne dair bazı meseleler ele alınacaktır.

2.2.2. Rivâyetin Önemi ve Abdullâh b. Abbâs'ın Kısa Biyografisi

Yapılan taramada rivâyetlerdeki ifadelerin Abdullâh b. Abbâs'a ait olduğu anlaşılmaktadır. İbn Abbâs bu sözle Müslümanların içinde bulunduğu ortama işaret edebileceği gibi Büşeyr'in bazı özelliklerini vurgulamış olabilir. Çünkü İbn Abbâs, Büşeyr b. Ka'b'ın kendisine aktardığı hadîs rivâyetlerine dair "*Râvîlerin her önüne gelenden rivâyette bulunması*" karşısında "*Herkesten hadîs rivâyet etmeyi terk ettik*" ifadesiyle "*Sadece tanınan, bilinen kişinin naklettiği rivâyetlerin alınmasını*"; "*İnsanlardan sadece bildiklerimizi almaya başladık*" sözüyle sadece yaygın olarak bilinen rivâyetlerin alınmasını uygun gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak şerhlerde açıklamaların sınırlı kalması sebebiyle rivâyetteki bilgilerin yanı sıra İbn Abbâs ve Büşeyr hakkında elde edilecek bilgiler üzerinden hassas ve titiz çıkarımlara gereksinim vardır.

Abdullâh b. Abbâs b. Abdilmuttalib el-Hâşimî el-Medenî (ö. 68/687-688) sahâbîdir. Hadîs, tefsîr ve fıkıh ilminin öncülerindendir. Hz. Peygamber'in amcaoğlu ve Rasûlullâh'ın eşi Meymûne'nin teyzesi olması sünnete ve

³² el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbûrî, *el-Medhal ilâ ma'rifeti kitâbi'l-iklîl* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1423/2003), 129.

³³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullâh, *Târîhu İsbahân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/428.

³⁴ el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali, *el-Medhal ilâ ilmi's-sünen* (Kâhire: Dâru'l-Yusr, 1437/2017), 1/386.

³⁵ İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Sîkatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullâh, *Târîhu Dimaşk* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 10/323.

³⁶ Müslim, *Sahîh*, Mukaddime, 1/12.

hadîse ulaşmada onu ayrıcalıklı kılmıştır. Ancak fetih yılında Mekke'ye hicreti ve Allah Rasûlü'nün vefatında on üç yaşında olması onunla birlikteliğinin sınırlı kalmasına sebep olmuştur. Hz. Peygamber'in duasına mazhar olmuş olan İbn Abbâs, O'nun vefatından sonra sahâbeden hadîs toplaması sebebiyle naklettiklerinin önemli bir kısmı sahâbe mürselidir.³⁷

2.2.3. Sözlerin Muhatabı Olan Büşeyr b. Ka'b'ın Kısa Biyografisi

Büşeyr b. Ka'b b. Ebi'l-Hımyerî el-Adevî el-Basrî (ö. ? [81-90]) Yermûk Savaşı'na katılmış ve Ebû Ubeyde onu süvarilerin komutanı olma gibi idari görevlere atamıştır. İbn Şâhîn ve Abdân onun sahâbe olduğu görüşündedir. İbn Hacer, Yermûk savaşında sadece sahâbe olanların emir tayin edildiği bilgisi üzerinden *İsâbe* adlı eserinde onu sahâbe arasında zikretmiştir. Ancak Yermûk Savaşı'na katılıyorsa Ebû Zerr ve Ebu'd-Derdâ'dan daha büyük sahâbeden rivâyeti olması gerektiği hatta o ikisinden de rivâyetlerinin mürsel (munkatî') olduğu görüşü de vardır.³⁸ Sahâbe kabul edilmesinde bazı rivâyetlerin³⁹ etkili olduğu ancak onların mürsel olması sebebiyle bu görüşün doğru olmadığı ifade edilmektedir.⁴⁰ Ayrıca Zehebî ve İbn Hacer onu muhadram kabul eder. İbn Sa'd, Büşeyr'i Basra ehlinin ikinci tabakasında yani tâbiîn olarak eserine almıştır. İbn Sa'd, İclî, Nesâî, İbn Hibbân, Dârekutnî, Zehebî, İbn Hacer onu "sika" kabul etmiştir. Ebû Zerr, Ebu'd-Derdâ, Ebû Hureyre, Şeddâd b. Evs ve Rebîa b. Amr'dan rivâyette bulunmuştur. Kendisinden Büşeyr b. Halbes, Sâbit el-Bunânî, Hâlid b. Zekvân, Talk b. Habîb, Abdullâh b. Bureyde, el-Alâ' b. Ziyâd ve Katâde b. Diâme rivâyet almıştır. Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce eserlerinde onun rivâyetlerine yer vermiştir. Fakîh, âbid, kurrâ' ve zâhid biri olan Büşeyr, Cârif tâûnu olduğunda kabir açmış, içinde Kur'ân

³⁷ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî, *et-Tabakâtu'l-kubrâ* (Beyrût: Dâru Sâdir, ts.), 2/365-368; el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Takyîdu'l-ilm* (Kâhire: Dâru'l-İstikâme, 1429/2008), 91.

³⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 1/313, 345, 362.

³⁹ İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, *el-İbânetu'l-kubrâ* (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1415/1994), 3/330.

⁴⁰ İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzuddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî, *Usdu'l-ğâbe fî marifeti's-sahâbe* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/407.

okumuş ve öldüğünde oraya defnedilmiştir.⁴¹ Ölüm tarihi net olmamakla birlikte hicrî doksan yılından önce vefat ettiği nakledilmektedir.⁴²

2.2.4. A Rivâyetlerindeki Râvîlerin Cerh ve Ta'dîl Yönüyle İncelenmesi

2.2.4.1. Süfyân b. Uyeyne Tarîkleri

Rivâyetin medâru'l-hadîsi (müşterek râvî) Süfyân b. Uyeyne olduğundan tarîklere bu isimlendirme yapılmıştır.

Tâvûs b. Keysân el-Yemânî (ö. 106/725) tedlîste bulunduğu ve Şîa eğilimli olduğu iddiaları bulunmakla birlikte tâbî'n neslinin ileri gelen muhaddis ve fakihî olarak "sika"dır.⁴³

Hişâm b. Hüceyr el-Mekkî (ö. ?) hakkında "leyse bi'l-kavî", "çok zayıf", "hadîsi yazılır", "sadûk ve lehû evhâm" lafızları yanında zayıf râvî eserlerinde ona yer verilmektedir. Ancak "sika ve sâhibu's-sunne" ta'dîl ifadeleriyle sadece güvenilir râvîlerin yazıldığı eserlerde ismi bulunmaktadır. Buhârî, Müslim ve Nesâî gibi müelliflerin onun rivâyetlerine eserlerinde yer vermesi ona güvendiklerine işarettir.⁴⁴

Süfyân b. Uyeyne Ebû Muhammed el-Hilâlî (ö. 198/814) hakkında ilerleyen yaşlarda ihtilâta uğradığı, sika râvîlerden tedlîste bulunduğu, kendisinde Şîlik olduğu ithamı söz konusudur. Ancak münekkî hadîs âlimleri onun güvenilirliği hususunda yoğunlaşmış ve rivâyetleriyle ihticâc etmişlerdir.⁴⁵

⁴¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/223; el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1986), 2/132; el-İclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih, *Ma'rifetu's-sikât* (Medîne: Mektebetu'd-Dâr, 1405/1985), 1/250; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952), 2/395; el-Mizzî, Cemâluddîn Ebu'l-Haccâc Yûsuf, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl* (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1400), 4/185; ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru a'lâmî'n-nubelâ*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1413/1993), 4/351; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 1/413-414.

⁴² Safedî, Salâhuddîn Halîl, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1420/2000), 10/107.

⁴³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/537; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 4/365; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/500-501; İbn Hıbbân, *Kitâbu's-sikât*, 4/391; ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmî'n-nubelâ*, 5/45-47; ez-Zehabî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 1/69; Zehabî, *el-Kâşif fi Ma'rifeti Men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte* (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sefâfeti'l-İslâmîyye, 1413), 1/512-13; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb* (Şam: Dâru'r-Reşid, 1406), 281.

⁴⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/53; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, 2/327; İbn Hıbbân, *Kitâbu's-sikât*, 7/567; İbn Adî, *Kâmil*, 7/111; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 30/180; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 30/180; Zehabî, *Kâşif*, 2/335; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 11/32; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 572.

⁴⁵ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 4/94; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, 1/417; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/227; İbn Hıbbân, *Kitâbu's-sikât*, 6/404; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 11/178-188;

A₁: Abdullâh b. Abbâs → Tâvûs b. Keysân → Hişâm b. Hüceyr el-Mekkî → Süfyân b. Uyeyne → Muhammed b. Ahmed → ed-Dârimî⁴⁶

Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 237/851) “sika”, “sadûk” lafızlarıyla tevsîk edilmiştir.⁴⁷

Râvîler hakkında kısmî tenkitler olsa da aynı râvîler hakkında daha kuvvetli ta’dîl ifadeleri olduğu için rivâyet sahîhtir.

A₂: Abdullâh b. Abbâs → Tâvûs b. Keysân → Hişâm b. Hüceyr el-Mekkî → Süfyân b. Uyeyne → Muhammed b. Abbâd → Müslim⁴⁸

Muhammed b. Abbâd el-Mekkî (ö. 234/848) hakkında “Lâ be’se bih”, bazen yanlışlığına anlamında “sadûkun yehimu” ifadeleri yanında hakkında “sika” lafzı da kullanılmıştır.⁴⁹

Râvîler hakkında bazı tenkitler bulunmakla birlikte daha kuvvetli ta’dîl ifadeleri sebebiyle sahîh olduğu düşünölmektedir.

A₃: Abdullâh b. Abbâs → Tâvûs b. Keysân → Hişâm b. Hüceyr el-Mekkî → Süfyân b. Uyeyne → Saîd b. Amr → Müslim⁵⁰

Saîd b. Amr Ebû ‘Usmân el-Eş’asî (ö. 230/844) “sika” bir râvî olduğu kaynaklarda yer almaktadır.⁵¹

Rivâyet, râvîlerin bazısına kısmî tenkitler olsa da daha kuvvetli ta’dîl ifadelerine binaen sahîh olduğu kanaatine haiz olunmuştur.

A₄: Abdullâh b. Abbâs → Tâvûs b. Keysân → Hişâm b. Hüceyr el-Mekkî → Süfyân b. Uyeyne → Hârûn b. Ma’rûf → Ahmed b. Alî → İbn Hibbân⁵²

Zehebî, *Kâşif*, 1/449; Zehebî, *Tezkiratu’l-huffâz*, 1/194; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, 4/104-107; İbn Hacer, *Takrîbu’t-tehzîb*, 245.

⁴⁶ ed-Dârimî, *es-Sünen*, Mukaddime, 178.

⁴⁷ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 1/42; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 7/183; İbn Hibbân, *Kitâbu’s-sikât*, 9/91; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 24/348; Zehebî, *Kâşif*, 2/154; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, 9/21; İbn Hacer, *Takrîbu’t-tehzîb*, 466.

⁴⁸ Müslim, *Sahîh*, Mukaddime, 1/12.

⁴⁹ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 1/175; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 8/14; İbn Hibbân, *Kitâbu’s-sikât*, 9/90; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 25/433; Zehebî, *Kâşif*, 2/184; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, 9/217; İbn Hacer, *Takrîbu’t-tehzîb*, 486.

⁵⁰ Müslim, *Sahîh*, Mukaddime, 1/12.

⁵¹ İbn Hibbân, *Kitâbu’s-sikât*, 8/267; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 4/51; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 11/21; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, 4/61; İbn Hacer, *Takrîbu’t-tehzîb*, 239.

⁵² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/39.

Hârûn b. Ma'rûf el-Mervezî (ö. 231/845) "sika" bir râvîdir.⁵³

Ahmed b. Alî b. el-Musennâ el-Mevsilî (ö. 307/919) "sika", "mutkın" ve "me'mûn" râvîdir.⁵⁴

Râvîlerle ilgili bazı tenkitler olsa da daha kuvvetli ta'dîl lafızlarına binaen sahîh olduğu kanaatine sahip olunmuştur.

A₅: Abdullâh b. Abbâs → Tâvûs b. Keysân → Hişâm b. Hüceyr el-Mekkî → Süfyân b. Uyeyne → Sa'dân b. Nasr → Abdulmelik b. Muhammed → İbn Adî⁵⁵

Sa'dân b. Nasr es-Sekafî (ö. 265/879) "sika" ve "sadûk" ifadeleriyle tevsîk edilmiştir.⁵⁶

Abdulmelik b. Muhammed (ö. ?)

Râvîlere dair bazı tenkitler olsa da haklarında tevsîk daha yoğundur. Ancak Abdulmelik b. Muhammed hakkında cerh ve ta'dîl bilgisine ulaşamadığından tevakkuf etme söz konusu olsa da râvînin bilinmemesi rivâyeti zayıf kılmaktadır.

4.2.4.2. Ma'mer b. Râşid Tarîkleri

Rivâyetin medâru'l-hadîsi Ma'mer b. Râşid'dir.

A₆: Abdullâh b. Abbâs → Tâvûs b. Keysân → Abdullâh b. Tâvûs → Ma'mer b. Râşid → Abdullâh b. el-Mubârek → İsmâîl b. Ebân → ed-Dârimî⁵⁷

Abdullâh b. Tâvûs b. Keysân el-Yemânî (ö. 162/749) cerh-ta'dîl âlimleri onu tevsîk etmişlerdir.⁵⁸

⁵³ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 30/108; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 11/130; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 11/12; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 569.

⁵⁴ Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 2/199-200; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 14/177.

⁵⁵ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'ir-ricâl*, 1/48.

⁵⁶ İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, 8/305; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/291; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 12/357-358.

⁵⁷ ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân, *Müsned ed-Dârimî*. thk. Merzûk b. Heyyâs Âli Merzûk ez-Zehranî (b.y.: y.y., 1436/2015), *Alâmetü'n-nübüvve*, 180.

⁵⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/546; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 5/123; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, 2/38; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/89; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 15/130-131; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 6/103; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 308.

Ma'mer b. Râşid el-Basrî (ö. 153/770) hakkında "sika", "sebt", "mutkın" gibi ta'dîl ifadeleri kullanılmıştır.⁵⁹

Abdullâh b. el-Mubârek el-Mervezî (ö. 181/797) "sika", "sebt", "me'mûn" gibi ifadelerle tevsik edilmiştir.⁶⁰

İsmâil b. Ebân el-Kûfî (ö. 216/831) hakkında teşeyyü' iddiası olmakla birlikte "sika", "sâlih" ve "sadûk" gibi ta'dîl ifadeleri kullanılmıştır.⁶¹

Râvîler cerh ve ta'dîl âlimlerine göre sika oldukları için rivâyet sahihtir.

A₇: Abdullâh b. Abbâs → Tâvûs b. Keysân → Abdullâh b. Tâvûs → Ma'mer b. Râşid → Abdullâh b. el-Mubârek → Ebû Nuaym⁶²

Râvîler sika olsa da Ebû Nuaym (ö. 430/1038) ile Abdullâh b. Mübârek (ö. 181/797) arasında inkıta söz konusu olduğundan rivâyet zayıf olmalıdır.

A₈: Abdullâh b. Abbâs → Tâvûs b. Keysân → Abdullâh b. Tâvûs → Ma'mer b. Râşid → Abdurrezzâk b. Hemmâm → Muhammed b. Râfî' → Müslim⁶³

Abdurrezzâk b. Hemmâm el-Yemenî (ö. 211/826) hakkında ezberinden naklettiği rivâyetlerde hata yaptığı, hadîsinin yazılacağı ama ihticâc edilemeyeceği ve teşeyyü'da bulunduğu tenkitleri olsa da "sika", "sebt", "hâfız" gibi ta'dîl ifadeleri ağırlık kazanmıştır.⁶⁴

Muhammed b. Râfî' b. Ebî Zeyd (ö. 245/859) âbid, takva ve fazilet sahibi olarak bilinmekte olup hadîs ilminde de "sika" ve "me'mûn" birisi kabul edilmektedir.⁶⁵

Râvîler sika olduğundan rivâyet sahihtir.

⁵⁹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 7/378; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/257; İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, 7/484; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 28/303-310; Zehebî, *Kâşif*, 2/282; Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 1/142; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 7/5-6; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 10/218-220; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 541.

⁶⁰ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 5/212; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/179-181; İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, 7/7; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 16/5-24; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 320.

⁶¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/160-161; İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, 8/91; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 3/5-9; Zehebî, *Kâşif*, 1/242; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 10/348; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 1/236; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 105.

⁶² Ebû Nuaym, *Târîhu İsbahân*, 1/428.

⁶³ Müslim, *Sahîh*, Mukaddime, 1/13.

⁶⁴ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 6/130; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 6/39; İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, 8/412; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 18/52-58; Zehebî, *Kâşif*, 1/651; Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 1/267; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 6/278-280; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 354.

⁶⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 7/254; İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, 9/102; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 18/52-58; Zehebî, *Kâşif*, 2/170; Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 2/72; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 6/278-280; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 478.

A₉: Abdullâh b. Abbâs → Tâvûs b. Keysân → Abdullâh b. Tâvûs → Ma'mer b. Râşid → Abdurrezzâk b. Hemmâm → el-Abbâs b. Abdilazîm → İbn Mâce⁶⁶

el-Abbâs b. Abdilazîm el-Basrî (ö. 246/860) hakkında "sika", "me'mûn", "hâfız", "hucet" ifadeleri kullanılmıştır.⁶⁷

Rivâyet sahîhtir.

2.2.4.3. Amr b. Dînâr Tarîki

A₁₀: Abdullâh b. Abbâs → Tâvûs b. Keysân → Amr b. Dînâr → Süfyân b. Uyeyne → Muhammed b. Ebî Ömer → Ebû Zür'a ed-Dımaşkî⁶⁸

Amr b. Dînâr el-Mekkî (ö. 126/744 [?]) hakkında tedlîs yaptığı ve Şîlik iddiası bulunmakla birlikte cerh-ta'dîl âlimleri "sika sika sika", "sika sika", "sika sebt", "esbet", "sika", "hâfız", "sebt", "sadûk" gibi lafızlar kullanmıştır.⁶⁹

Süfyân b. Uyeyne hakkında daha önce bilgi verildiğinden burada tekrar edilmeyecektir.

Muhammed b. Yahyâ el-Mekkî (ö. 243/857) hakkında "Süfyân b. Uyeyne'den mevzû' rivâyetini görmüştüm." denilerek gafletine vurgu yapılmakla birlikte "sadûk" ve "lâ be'se bih" olarak değerlendirilmiştir.⁷⁰

Rivâyet Muhammed b. Yahyâ sebebiyle hasen olarak değerlendirilebilir.

2.2.5. B Senedindeki Râvîlerin Ricâl Tenkidi

B rivâyetinin tek tarîki aşağıdaki senedle nakledilmiştir.

B: Abdullâh b. Abbâs → Mucâhid → Kays b. Sa'd → Rebâh b. Ebî Ma'rûf → Ebû Âmir el-Akadî → Süleymân b. Ubeydillâh → Müslim⁷¹

⁶⁶ İbn Mâce, *es-Sünen*, "Mukaddime", 3.

⁶⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 12/302; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, 2/82.

⁶⁸ Ebû Zür'a, *Târîhu Ebî Zür'a*, 272.

⁶⁹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 6/328; İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, 5/167; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/231; Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, 22/6; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 5/300-302; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, 8/26-27.

⁷⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/124; İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, 9/98; Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, 26/639-641; Zehebî, *Kâşif*, 2/230; Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 2/66; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, 9/457-458; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzib*, 513.

⁷¹ Müslim, *Sahîh*, Mukaddime, 1/13.

Mücâhid b. Cebr el-Mekkî (ö. 103/721) “sika” ve mürselleri makbûl bir tâbiîndir.⁷²

Kays b. Sa’d el-Mekkî (ö. 117/735) hakkında “sika”, “leyse bihî be’s” gibi ta’dîl lafızları kullanılmıştır.⁷³

Rebâh b. Ebî Ma’rûf el-Mekkî (ö. ?) hakkında hata yaptığı ve vehm içinde bulunduğu, “zayıf”, “leyse bi’l-kavî” ile “lâ be’s bih” denilmiş ve İbn Hibbân onu hem *Sikât* hem de *Mecrûhîn* adlı eserine almıştır. Müslim, Tirmizî ve Nesâî eserlerinde ondan rivâyette bulunmuştur.⁷⁴

Ebû Âmir el-Akadî el-Basrî (ö. 204/819-820) hakkında “sika”, “me’mûn” ifadeleri kullanılmıştır.⁷⁵

Süleymân b. Ubeydillâh Ebû Eyyûb el-Basrî (ö. 247/861) hakkında “sika”, “sadûk” denilmiştir.⁷⁶

Rivâyetteki Rebâh b. Ebî Ma’rûf sebebiyle hadîs hasen olarak kabul edilebilir.

2.2.6. Rivâyetlerin Genel Cerh-Ta’dîl Değerlendirmesi

Yapılan araştırmada rivâyet İbn Abbâs’tan muttasıl bir senedle nakledilmektedir. A₁₀ rivâyetindeki bir râvînin zabtındaki kusur sebebiyle hasen, A₇ rivâyeti muttasıl olmadığından zayıf, A₅ rivâyetindeki bir râvînin bilgilerine ulaşamadığından tevakkuf etme söz konusudur. Diğer rivâyetlerde râvîler hakkında senedin sahîh olma şartlarına tesir edecek bir olumsuz yoruma rastlanılmamıştır. Bu yüzden cerh ve ta’dîl kaynakları incelendiğinde farklı tarîkleri bulunan rivâyetin sahîh olduğu anlaşılmaktadır.

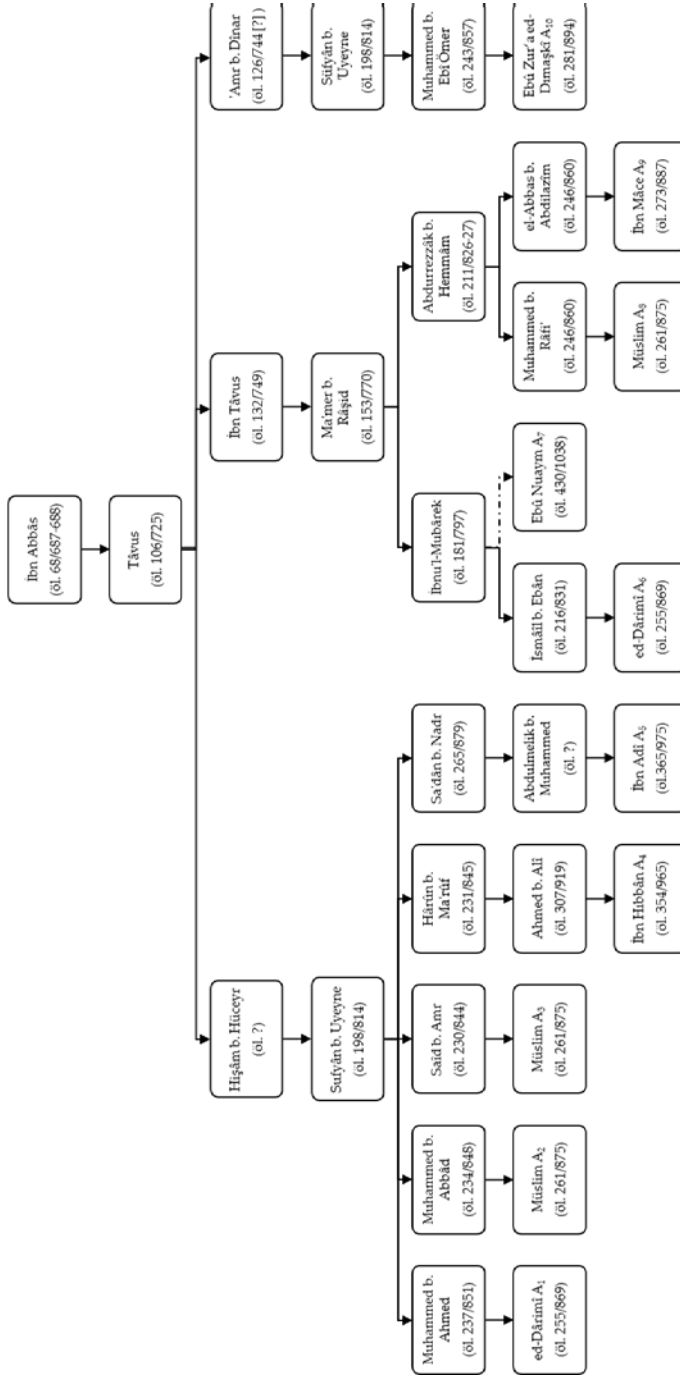
⁷² Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 7/412; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, 8/319; İbn Hibbân, *Kitâbu’s-sikât*, 5/419; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 27/228-229; Zehebî, *Kâşif*, 2/241; Zehebî, *Tezkiratu’l-huffâz*, 1/71; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, 4/450; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, 10/38-39; İbn Hacer, *Takrîbu’t-tehzîb*, 520.

⁷³ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 7/154; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, 7/99; İbn Hibbân, *Kitâbu’s-sikât*, 7/328; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 24/48-49; Zehebî, *Kâşif*, 2/140; İbn Hacer, *Takrîbu’t-tehzîb*, 457.

⁷⁴ İbn Hibbân, *Kitâbu’s-sikât*, 6/307; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 9/47; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, 3/203-204; İbn Hacer, *Takrîbu’t-tehzîb*, 205.

⁷⁵ Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 18/364-68; Zehebî, *Tezkiratu’l-huffâz*, 1/254; İbn Hacer, *Takrîbu’t-tehzîb*, 364.

⁷⁶ Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 12/35; İbn Hacer, *Takrîbu’t-tehzîb*, 253.





2.3. Metin İncelemesi ve Metin İnşası

Merfû' hadîs gibi mevkûf hadîsin de metninin sahîhliği için senedi incelenir. Rivâyetlerin senediyle ilgili menfî yorumun olmaması metnin incelenmesi ve nasıl anlaşılması gerektiği sürecine geçirir. İki rivâyet bir araya getirildiğinde şöyle ortak bir metin çıkabilir: *"Büşeyr el-Adevî'nin 'Rasûlullâh şöyle buyurdu' diyerek hadîs rivâyet etmeye başlaması üzerine İbn Abbâs, onun hadîslerine kulak kesilmez, Büşeyr de 'Ey İbn Abbâs! Hz. Peygamber'den hadîs rivâyet ediyorum ancak hadîsimi dinlemediğini görüyorum, neden?' diye sorar. İbn Abbâs ona 'Şu hadîsleri tekrar et'*

deyince o da tekrarlar ve ‘Hadîslerimin tamamını tanıdın da bunları mı bilemedin?’ der. İbn Abbâs da ‘Biz Rasûlullâh’a yalanın isnâd edilmediği zamanda ‘Hz. Peygamber şöyle buyurdu’ diyeni işittiğimizde dikkatimizi ona verirdik. Ancak insanlar, herkesten rivâyet etmeye başlayınca sadece bildiklerimizi almaya başladık ve diğerlerinden rivâyet almayı terk ettik’ şeklinde cevap verir.”

Bu metne göre Büşeyr, İbn Abbâs’a bildiği hadîsleri nakledince İbn Abbâs bazı çekinceler sebebiyle hadîsleri dinleme hususunda ilgisiz kalır. Büşeyr’in İbn Abbâs’a sitemi üzerine bazı hadîsleri tekrarlamasını ister. Bu defa, “bazı hadîsleri bildin ama bazılarını tanımadın mı?” sitemi üzerine İbn Abbâs yalan hadîs uydurulmaya başlandığına işaret eden bir cevap verir. Bu yüzden daha önce hadîs duyduklarında özen gösterdiklerini ancak bu dönemde sadece bilinen hadîsleri dinlemeyi tercih ettiklerini ifade eder.

2.3.1. Diyalogun Olduğu Dönem ve Özellikleri

Konuşmaya şahit olan Tâvus’un hicrî 33 yılında doğması, İbn Abbâs’ın hicrî 64 yılında siyasî olaylardan uzaklaşma isteğiyle Tâif’e gitmesi ve Irak’tan gelen Büşeyr’in Mekke’de bir araya gelmesi diyalogun hicrî 50-64 arasında olmasını kuvvetlendirmektedir. Sahâbenin yoğun olduğu hicrî birinci asrın ilk yarısında râvîden ziyade mervînin daha fazla tenkit edilmesi metinden yola çıkarak râvî eleştirisi yapıldığına işarettir. Böylece sened ve metin tenkidi iç içe geçmekte ve bir bütünlük arz etmektedir.⁷⁷ Ayrıca fitne öncesi dönemde insanlar arasında güven söz konusu olduğu için hem Hz. Peygamber’e yalan isnâd edilmiyordu hem de güvenilir râvîler dışında hadîs rivâyeti söz konusu değildi.⁷⁸

Rivâyet okunduğunda hem güven ortamının bozulduğu hem de Büşeyr’in rivâyetlerine karşı bir tavır takınıldığı sezilmektedir. İbn Abbâs’ın Büşeyr’e karşı gösterdiği tavrın nedenleri ve buna bağlı olarak onun özelinde uydurmacılıkla ilgili bir irtibatın olup olmadığını tespit etmekte fayda vardır. Yani İbn Abbâs’ın bu yaklaşım tarzının sebeplerinin ve tavrının doğru olup olmadığının yansıtılması gerekmektedir. Çünkü rivâyette Büşeyr’e karşı bir güvensizlik hissi verilmektedir. Rivâyete yüklenen böyle bir anlamın doğruluğunu inceleme, gerekirse tenkit ve tashih etme yoluna

⁷⁷ Abdulvahap Özsoy, *Hadis Tenkidi Sahâbe ve Tâbiûn Dönemi* (İstanbul: Beka, 2016), 194-196.

⁷⁸ Ebû Zür’a, *Târîhu Ebî Zür’a ed-Dimeşkî*, 272.

başvurulacaktır. Bunun için rivâyetin kritik edilmesi ve incelemenin yapılması hem bilginin hem kullanıldığı bağlamın doğruluğunu tespite bağlıdır. Hadîs usûlü kültüründe aktarılan bilginin hemen kabulü yerine onu sorgulama nebevî sünnete ve eleştirel düşünceye daha uygun bir yaklaşımdır.

Fitne sonrası güven ortamının bozulması sebebiyle İbn Abbâs'ın, Büşeyr'in rivâyetlerine karşı gösterdiği tepki arasında tarihî gerçeklere bir uygunluk söz konusudur. Bu yüzden rivâyet, metnin içeriğinde bulunan ve bulunmayan bilgiler doğrultusunda incelenecektir. Özellikle ehl-i hadîs, rivâyette râvînin durumuna göre sıhhat yorumlaması yaptığı için Büşeyr'in kusurları olup olmadığı da akla gelmektedir.

2.3.2. İbn Abbâs'ın Amacı ve Rivâyetin Bağlamı

İbn Abbâs'ın Büşeyr'e söylediği sözün maksadı, gerekçesi ve zamanı yani bağlamı tespit edilmezse kastedilen mana kaybolabilir. İlgili sözün söylendiği dönem Müslümanlar arasında siyasî ve itikâdî ayrılıkların ortaya çıktığı ve Hz. Peygamber adına yalan haber uydurulmaya başlandığı bir dönemdir. Büşeyr'in Basralı olması, İbn Abbâs'ın Irak'ta görev yapmış olması sebebiyle bu bölgeyi tanması ve Irak'ın siyasî ve itikâdî bölünmenin merkezi olması, hadîs uydurmacılığında başı çekmesi İbn Abbâs'ın oradan gelen rivâyetlere teenni ile yaklaştığını göstermektedir. Rivâyetlerde Büşeyr, Irak'ta ulaştığı hadîsleri İbn Abbâs'a nakletmektedir. İlk rivâyette hadîsleri tekrarlatması, ikinci rivâyette kulak asmaması şeklindeki yaklaşım İbn Abbâs'ın, Büşeyr'in rivâyetlerine ihtiyatlı yaklaştığı şeklinde okunabilir. Ayrıca "es-Sa'b ve'z-zelûl" benzetmesi rivâyetlerin sıhhatine özen göstermeyen râvîlerin çoğaldığı ve güven ortamının bozulmaya başladığı bir bağlama işaret etmektedir. Çünkü bu benzetme Müslümanların Bedir Savaşı öncesi müşriklerin kervanını hedef aldıklarında "*Muhammed ve ashâbı bunun Hadramî oğullarının kfilesi gibi mi olacağını zannediyor! Mekke ileri gelenlerinden Ebû Leheb dışında hiç kimse geri kalmayarak hırçın ve uysal develerle (bütün imkânları seferber ederek) yola çıktılar*"⁷⁹ örneğinden anlaşılacağı üzere toplumda kullanılmaktadır. Misalde toplu bir seferberlik için küçük-büyük veya önemli-önemsiz ayrımı olmaksızın yapılan savaş hazırlığı gibi ilgili hadîslerde de sahîh-sakîm veya sika-metrûk ayrımı yapılmaksızın rivâyette bulunma üzerinden bir benzetme söz konusudur.

⁷⁹ Beyhâkî, *Delâilu'n-nübüvve* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988), 3/32.

2.3.3. Râvîlerin Hırçın ve Uysal Develere Benzetilmesi

“es-Sa’b ve’z-zelûl” ifadesi üzerinden deve ile hadîs rivâyeti arasında bir kinaye yapılarak ifrât ve tefrîte vurgu yapılmıştır. Zorlu ve sıkıntılı deve anlamındaki “es-sa’b” sahibine itaat etmediğinden mevzû ve zayıf hadîs rivâyetini çoğaltanlara benzetilmiştir. Kolay, sevilen ve rağbet edilen deve anlamındaki “ez-zelûl” ise binicisine itaat ettiğinden sahîh hadîs rivâyetini çoğaltanlara teşbih edilmiştir. Makbûl-merdûd, sahîh-gayr-i sahîh ayırımına dikkat etmeden olur olmaz işittiği her şeyi aktaran, her râvîden hadîs alan kimseler bu teşbihle eleştirilmiştir. Yani hadîsi idrak ve tahkik etmeden nakletme tenkit edilmiştir. Böylece dini korumak ve batıl söz ile uydurulmuş görüşleri Allah Rasûlü’nün hadîslerine karıştırmamak için Rasûlullâh’tan nakledilen rivâyetlere ihtiyatlı yaklaşım gösterilmiştir.⁸⁰

Şerhlerde bu hadîs İbn Abbâs’ın yaşadığı dönemde Hz. Peygamber adına yalan uydurulduğunun bir delili olarak gösterilirken Büşeyr’e dair herhangi olumsuz bir değerlendirmenin yapılmaması dikkat çekicidir. İbn Abdilberr’in, bu rivâyet hakkında “Bu hadîs, Hz. Peygamber adına yalan uydurulduğuna delildir. İbn Abbâs kendi döneminde bu tür durumlara karşı dikkatliydi”⁸¹ şeklindeki açıklaması da ortamı öne çıkarmaktadır. Ancak bazı şerhlerde bu rivâyet sonrasında fasığın haberine dikkat edilmesi gerekliliğini vurgulayan ayetin verilmesi Büşeyr ile ilgili bir yaklaşım ve ithamın olduğu kabulüne de işaret etmektedir.⁸² Hatta İbn Abbâs’ın Büşeyr’in sahâbî olmadığını bilmesi, büyük sahâbeye yetişmiş olmaması ve belki de onun sika olmadığını bildiği için bu tutumu gösterdiği yorumu da yapılmıştır.⁸³

2.3.4. Rivâyetteki Bazı Bilgilerin Mahiyeti ve Anlamı

A rivâyetinde “İbn Abbâs ‘Şu hadîsi tekrar et’ dedi, o da tekrar etti.” ifadelerinden anlaşılacağı gibi Büşeyr, İbn Abbâs’a hadîs rivâyet etmiş ve bazı hadîslerin tekrar edilmesini istemiştir. B rivâyetinde “İbn Abbâs hadîse

⁸⁰ en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Şerhu Sahîhi Müslim (el-Minhâc)* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1392/1972), 1/80; el-Herefî, Muhammed el-Emin b. Abdillâh, *el-Kevkebe’l-vehhâc ve’l-ravza’l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim* (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 1430/2009), 1/227; Herefî, *el-Murşid zevi’l-hicâ ve’l-hâce ‘alâ Süneni İbn Mâce* (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 1439/2018), 1/129.

⁸¹ İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta’ mine’l-Me’ânî ve’l-Esânîd* (Mağrib: Vuzâratu’l-Evkâf ve’ş-Şuûnu’l-İslâm, 1387/1967), 1/44.

⁸² Herefî, *Kevkeb*, 1/227-228.

⁸³ Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, *el-Envâru’l-kâşife* (Beyrût: Âlemu’l-Kütüb, 1402/1982), 288.

ne kulak veriyor ne de dikkat kesiliyordu” sözlerinden ise Büşeyr’in aktardığı hadîslere ilgisiz kaldığı anlaşılmaktadır. Şayet İbn Abbâs’ın Büşeyr’e dair olumsuz bir kanaati söz konusu olsaydı A rivâyetinde hadîsleri tekrarlatma yoluna gitmeyeceği gibi B rivâyetinde dikkat kesilmeme yerine onu susturma hatta uzaklaştırma yolunu tercih edebilirdi. Çünkü İbn Abbâs’ın Büşeyr hakkında Hz. Peygamber adına yalan söyleme gibi bir şüphesi olsaydı kendisinin *“İlmi sadece şâhitliği caiz görülen kişilerden alınız”*⁸⁴ sözüne uygun olarak hiç dinlememesi beklenirdi.

Yine A rivâyetinde *“Büşeyr’in İbn Abbâs’a ‘Hadîslerimin hepsini tanıdın da bunu mu tanımadın?’”,* B rivâyetinde *“Ey İbn Abbâs! Hadîsime dinlemediğini görüyorum, neden?”* diye sitem etmesi karşısında İbn Abbâs, Büşeyr hakkında olumsuz tek bir söz söylememektedir. Ayrıca bu sitemler karşısında A rivâyetinde *“İbn Abbâs, Büşeyr’e ‘Rasûlullâh’a yalanın isnâd edilmediği dönemde hadîs rivâyet ederdik”* sözünü geçmişe övgü yer alırken; B rivâyetinde ise *“İnsanlar herkesten hadîs rivâyet etmeye başlayınca insanlardan sadece bildiklerimizi almaya başladık.”* ifadesiyle Büşeyr’in şahsı yerine tamamen o dönemde bilinen/tanınan râvî ve rivâyetlere işaret etmektedir. İbn Abbâs’ın tutumunda görülen olumsuzluğa rağmen tavrında menfî bir durumun olmadığı anlaşılmaktadır.

2.3.5. Büşeyr Hakkındaki Bilgiler Üzerinden Rivâyeti Anlama

Metindeki bilgiler yanında Büşeyr hakkında elde edilen diğer bilgiler üzerinden yapılacak değerlendirmeler konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

2.3.5.1. Büşeyr’in Rivâyette Ebû Hureyre’ye Benzetilmesi

Kaynaklarda İbn Abbâs’ın Büşeyr’i dinlerken *“Sanki Ebû Hureyre’den hadîs işitiyorum gibi”* dediği nakledilmektedir.⁸⁵ Bu benzetme Büşeyr’in Ebû Hureyre gibi hadîs rivâyetini çoğalttığına işaretir.⁸⁶ Muksirûn’dan olan Ebû Hureyre yaşadığı dönemde bu yönüyle sahâbenin ileri gelenleri tarafından eleştirilmektedir. Ayrıca Ebû Hureyre’nin bazı hadîsleri bağlamından uzaklaştırarak naklettiği aktarılır. Örneğin, Zübeyr b. el-

⁸⁴ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 1/25.

⁸⁵ Ebû Zûr’a, *Târîhu Ebî Zûr’a ed-Dımeşkî*, 272; Mizî, *Tehzîbu’l-kemâl* 30/180; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, 1/414.

⁸⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 67/350.

Avvâm, “*Ebû Hureyre çok hadîs rivâyet ediyor*” eleştirisinden sonra dinlediği bazı hadîsler için doğru bazıları için yanlış demiştir. Bu değerlendirmesi sorulduğunda “*Ben, onun bu hadîsleri Rasûlullâh’tan işittiğinden şüphelenmiyorum. Fakat bazılarını yerinde bazılarını ise başka bir yere koyarak rivâyet ediyor*”⁸⁷ demesi ile İbn Abbâs’ın Büşeyr’e yaptığı eleştiri arasında benzerlik söz konusudur. Ancak İbn Abbâs’ın Büşeyr’e tekrarlattığı hadîsler için olumsuz bir yorumda bulunmaması onları onayladığı anlamına gelebilir.

2.3.5.2. Büşeyr’in Mürsel Rivâyette Bulunması

Büşeyr irsâlde bulunduğundan İbn Abbâs’ın onu ayıpladığı kaynaklarda yer almaktadır.⁸⁸ Mürsel olarak aktarılanlardan biri “*İki genç Rasûlullâh’a ‘Yaptığımız ameller neye göredir? Onlar kalemlerin kurduğu, kaderin belirlediği yönde mi gerçekleşmektedir yoksa gelecekte (yapılacak) şeye göre mi?’ diye sordu. Hz. Peygamber ‘Hayır! Kalemlerin kurduğu ve kaderin belirlediği yönde cereyan edecek.’ Gençler ‘O zaman ameller neye yarar?’ diye sorunca Allah Rasûlü ‘Her amel sahibine yapacağı ameli kolaylaştırılır.’ Gençler ‘O halde şimdi biz amelimizi yapalım.’ dediler*”⁸⁹ rivâyetidir. Aynı rivâyeti Büşeyr, İmrân b. Husayn sahâbî râvîsi yoluyla da nakletmiştir.⁹⁰ Benzer hadîs Müslim tarafından Câbir b. Abdillâh sahâbî râvîsi aracılığıyla taktî bir şekilde eserine alınmıştır.⁹¹ Başka bir mürsel rivâyette “*(O) bir kabre uğradı. Cenaze namazı kılınmıştı. O da daha sonra cenaze namazı kıldı*”⁹² Aynı rivâyeti Şa’bî “*Allah Rasûlü bir mevtanın defni yapıldıktan sonra kabrin üzerine cenaze namazı kılmış ve namazda dört tekbir almış*” şeklinde nakletmiştir. Şeybânî, Şa’bî’ye ‘bunu kim rivâyet etti?’ diye sorunca o, ‘sika’ yani Abdullâh b. Abbâs cevabını verir. Bu rivâyeti Müslim’in eserine alması da dikkat çekicidir.⁹³

İbn Abbâs, İbn Ömer ve Enes b. Mâlik gibi sahâbîler küçük yaşta Hz. Peygamber’e yetişmeleri sebebiyle şahit olmadıkları pek çok hadîsi diğer sahâbeden nakletmişlerdir. Enes b. Mâlik’in bir hadîs rivâyet ederken kendisine Rasûlullâh’tan işitip işitmediği sorulunca kızarak “*Hz. Peygamber’den naklettiğimiz şeylerin hepsini bizatihi kendisinden işitmiş*

⁸⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1408/1988), 8/117.

⁸⁸ İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, 1/414.

⁸⁹ İbn Batta, *İbâne*, 3/330.

⁹⁰ Beyhakî, *el-Kazâ’ ve’l-kader* (Riyâd: Mektebetu’l-Ubeykân, 1427/2006), 124.

⁹¹ Müslim, “Kader”, 8.

⁹² İbn Ebî Şeybe, 3/361.

⁹³ Müslim, “Cenâiz”, 68.

değiliz. Ama (bazı rivâyetleri) bize arkadaşlarımız haber vermiştir. Çünkü biz birbirimizi yalan ile itham etmezdik”⁹⁴ diye karşılık vermiştir. Hatta tâbiîn döneminde gerçekleşen şu diyalog da önemlidir. Heysem b. Ubeyd’in (ö. ?) Hasan el-Basrî’ye (ö. 110/728) “*Rasûlullâh şöyle buyurdu’ derken senet zikretsen*” demesi üzerine o “*Biz de yalan söylemeyiz bize rivâyette bulunanlar da yalan söylemez*”⁹⁵ demesi o dönemin anlayışına işaretler. İbn Abbâs, yaşının küçük olması sebebiyle Hz. Peygamber’den az sayıda hadîs işittiği için başlangıçta sahâbeden aldıklarını rivâyet ediyordu. Ancak tâbiîn nesli yoğunluk kazanıp onlar rivâyete başlayınca ihtiyatlı yaklaşımın gerekliliği ortaya çıktı ve Büşeyr el-Adevî örneğinde yaptığı gibi onlardan rivâyet almamayı tercih etti.⁹⁶

İbn Abbâs ve diğer küçük sahâbîlerin irsâl yaptıkları bilinen bir gerçektir. Muhaddislere göre mürsel hadîs zayıf kabul edilse de aralarında bir derecelendirme yoluna gidilmiştir. Büşeyr’in sahâbe ve muhadram olduğu iddiası elde edilen bilgiler sebebiyle zayıf görülse de tâbiîn büyüklerinin mürseli kuvvet yönünden delil olmada önceliğe sahip olan bir haber çeşididir.⁹⁷ Ancak İbn Abbâs’ın ihtiyatlı tavrı ile Müslim’in *Sahîh*’ine bu rivâyeti alması Büşeyr hakkında olumsuz bir algının oluşmasına yol açmıştır. Büşeyr, mürsel rivâyette bulunması sebebiyle eleştirilse de sahâbe ve tâbiîn büyüklerinin ağırlıklı olduğu zamanda bu tenkit dönemin şartlarına uygun görünmemektedir.

2.3.5.3. Büşeyr’in Ehl-i Kitâb’dan Rivâyette Bulunması

Büşeyr b. Ka’b’in Ehl-i Kitâb’dan bazı bilgilere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İmrân b. Husayn hadîs naklederken Büşeyr ona karşı kitap ehlinde bazı bilgileri aktarmaktadır. İmrân b. Husayn, Hz. Peygamber’in “*Haya sadece hayır getirir*” buyurduğunu söyleyince Büşeyr b. Ka’b “*Hikmette (bazı kitaplarda) hayanın bazısının vakar bazısının sekinetten olduğu yazılıdır*” dedi. Bunun üzerine İmrân “*Sana Allah Rasûlünden hadîs rivâyet ediyorum sen ise bana sahifeden aktarıyorsun.*” İmrân’ın bu diyalogda gözleri kızarıncaya kadar Büşeyr’e kızdığı ve hadîs

⁹⁴ İbn Sa’d, *Tabakât*, 7/21.

⁹⁵ Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 6/124.

⁹⁶ Kurtubî, Ebu’l-Abbâs Ziyâuddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm, *el-Müfhim fî şerhi Müslim* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996), 1/41.

⁹⁷ es-Sehâvî, Ebu’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed, *Fethu’l-Mugîs bi-Şerhi Elfiyeti’l-Hadîs* (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1403/1983), 1/155; Selahattin Polat, *Mürsel Hadîsler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1985), 139-140.

tekrarladığı, Büşeyr'in de sözünü yinelediği nakledilir. Devam etmesi üzerine Katâde'nin de: “Biz de (İmrân'a) Ey Ebû Nuceyd! O bizdendir, ondan zarar gelmez” dediği aktarılır.⁹⁸ Tâbiînden olan Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'in rivâyetlerinin Ebû Hureyre gibi kimi sahâbî tarafından nakledilmesi eleştirilmiştir.⁹⁹ Büşeyr hakkında hem Ehl-i Kitâb'a ait bazı bilgilere sahip olması hem de rivâyetlerinin Ebû Hureyre'yi hatırlatması üzerinden bir ihtiyat olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in “... Benî İsrâil'den nakilde bulunmanızda sakınca yoktur...”¹⁰⁰ hadîsi Müslümanlar arasında İsrâiliyyât'a karşı bazen mütesahil yaklaşımlara sebep olmuştur. Başka bir hadîste “Ehl-i Kitâbı ne tasdik ne de tekzip edin...”¹⁰¹ buyurularak ihtiyat teşvik edilmektedir. İbn Abbâs'ın “Ehl-i Kitâb'a, kitâblarına dair nasıl soru sorarsınız? Zira yanınızda ahit bakımından Allah'a en yakın olan Kitâbullâh var. Onu okuyorsunuz ama anlamıyorsunuz”¹⁰² diyerek aşırıya kaçanlara sitemi söz konusudur. Ancak bu dönemde tefsîr ve hadîste Ebû Hureyre, İbn Abbâs, Abdullâh b. Amr b. Âs ve Temîm ed-Dârî gibi sahâbenin Ehl-i Kitâb'tan nakillerinin olması bilgi aktarmayla ilgili cerhe varan bir yaklaşımın olmadığına işarettir.¹⁰³ Bu yüzden Büşeyr'in Ehl-i Kitâb'a ait bilgileri bilmesi veya nakletmesi İbn Abbâs'ın onun rivâyetlerini dinlememesi için yeterli sebep bir olduğu görünmemektedir.

İbn Abbâs râvîlerin hadîsleri naklederken ihmalkâr ve cüretkâr olmaları sebebiyle onları azgın ve uysal develere benzetmiştir.¹⁰⁴ Bu yaklaşımı bazı rivâyetlerde, “Kendilerinden razı olunmuş...”¹⁰⁵ şeklindeki anlayışına uygun olarak İbn Abbâs'ın, râvîler arasında “razı olunan” ve “razı olunmayan” diye yaptığı tasnife de uygun görünmektedir.¹⁰⁶ Ancak Müslim'in rivâyette daha çok ortama yapılan vurguyu râvîyi de kapsayacak şekilde değerlendirerek Büşeyr'in rivâyetlerine yer vermediği anlaşılmaktadır. Ayrıca rivâyetlerde bizatihi Büşeyr'e dair tavrını açıklayan bir emare olmadığı gibi Büşeyr'e dönük olamayacağına dair bazı veri ve

⁹⁸ Müslim, “İmân”, 60.

⁹⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 2/606.

¹⁰⁰ Buhârî, “Enbiyâ”, 50.

¹⁰¹ Buhârî, “İ'tisâm”, 25.

¹⁰² Buhârî, “Tevhîd”, 43.

¹⁰³ ez-Zehbî, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.), 55-93.

¹⁰⁴ Kurtubî, *Müfhim* 1/124.

¹⁰⁵ Buhârî, “Mevâkîtu'-salât”, 30; Müslim, “Salâtu'l-musâfirîn”, 286.

¹⁰⁶ Özsoy, *Hadis Tenkidî*, 98.

tespitler söz konusudur. Sika kabul edilen Büşeyr'e karşı İbn Abbâs'ın yaklaşımı, aktaran güvenilir olsa da bilginin değerinden dolayı ihtiyatlı yaklaşım esas alınmalıdır şeklinde okunabilir.

Sonuç

Dinin ana kaynaklarından olan hadîsteki bilginin önemine binaen Müslümanlar her dönemde hadîs uydurmacılığına karşı uyanık olmuşlardır. Sahâbenin yoğun olduğu dönemde siyasî ihtilaflar sebebiyle çeşitli eleştiriler söz konusu olsa da onların hadîs uydurduklarına dair bir itham kaynaklarda yer almamaktadır. "...Hz. Peygamber'e yalan isnâd edilmediği zamanda hadîs naklederdik..." rivâyeti de tarihî gerçeklere uygun olarak o dönemin sosyal ortamına işaret etmektedir. Bu dönemde râvî tenkidi genellikle metin üzerinden gerçekleşmektedir. Yani metne bağlı bir râvî eleştirisi söz konusudur. Ancak fitne öncesi râvîler hakkındaki insanî kusurlara yönelen tenkitler fitne sonrası mevzû hadîslerin tespitini hedefleyen bir aşamaya geçmiştir. İbn Abbâs'ın, Büşeyr'e bazı rivâyetleri tekrar ettirmesi yani onu dinliyor olması, râvîden ziyade mervî üzerinde yoğunlaştığına işarettir. Erken dönemde bu durumun somut örnekliği ile ilgili öne çıkan İbn Abbâs'ın Büşeyr'e karşı ifadeleri de toplumda var olan "hadîs uydurma" gibi bir gerçekliğe işaret etmektedir. Haddizatında İbn Abbâs'ın sosyal ortamın yansımalarına işaret ettiği bu rivâyet, bilginin değerinden dolayı ihtiyatlı yaklaşımın sadece o döneme değil herkese yapıldığı şeklinde okunabilir.

Mevkûf rivâyetin senedi incelendiğinde muttasıl ve sahîh olduğu belirlenmiştir. Klasik hadîs kaynaklarında geçen ilgili rivâyetlerin hadîs uydurma ile ilgili bölümlerde sıkça kullanılması, bu rivâyetin önemli unsurlarından olan Büşeyr ile ilgili olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Hadîsin daha çok ortama işaret etmesine rağmen muhatabın Büşeyr olması sebebiyle ona yönelik olduğuna dair ilk uygulama bizzat Müslim tarafından eserine onun rivâyetlerine yer vermeyerek gerçekleştirilmiştir. Sonraki dönem âlimlerinin ise hadîs usûlü kitaplarında Büşeyr'e dair açıklama yapmadan ilgili rivâyetleri vermeleri onun hakkında olumsuz algı oluşmasına neden olmuştur.

Makalede elde edilen bilgiler bütünlük içinde değerlendirildiğinde İbn Abbâs'ın, söylediği söz ile Büşeyr'in bizatihi kendisini hedef almadığı anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle ortama işaret eden görüşün, şahsı hedef aldığı şeklinde yorumlandığından, mervîyi kasteden ihtiyat râvî

üzerinde yoğunlaşma şeklinde birbirine karıştırılmıştır. Çünkü cerh ve ta'dîl kaynaklarında Büşeyr'in güvenilirliğini ortadan kaldıracabilecek hiçbir bilgi söz konusu olmayıp onun hakkında tamamen olumlu bilgiler yer almaktadır. Onun hakkında yapılan kısmî eleştirilerin ise çok nakilde bulunması sebebiyle rivâyetlerinin Ebû Hureyre'ye benzetilmesi, dönemin şartlarına uygun olmasına karşın mürsel rivâyette bulunması ve Ehl-i Kitâb'a ait bazı bilgilere sahip olması üzerinden tenkit edildiği tespit edilmiştir. Bu eleştirilerin bir kısmında onun Iraklı olmasının etkisi söz konusu olsa da yapılan bu kritikler o dönem için onun güvenilirliğini zedeleyecek özellikler değildir. Bu yüzden İbn Abbâs'ın dönemin şartlarına yapılan vurgusu tarihî gerçeklerle paralellik arz ederken Büşeyr'e yönelik tutumunda ona karşı menfî bir özellikten ziyade ortamın etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. *el-Envârü'l-kâşife*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1402/1982.
- Ahmed Nâim. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. 13 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Başkanlığı Yayınları, 1976.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *Delâilu'n-nübüvve*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *el-Kazâ' ve'l-kader*. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1427/2006.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *el-Medhal ilâ ilmi's-sünen*. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Yusr, 1437/2017.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebir*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1986.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. 9 Cilt. Kâhire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1400/1980.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân. *es-Sünen*. Beyrût: Dâru'l-Beşâir, 1434/2013.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân. *Müsned ed-Dârimî*. thk. Merzûk b. Heyyâs âli Merzûk ez-Zehranî. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1436/2015.
- ed-Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd. *Reddu'l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saîd alâ Bişri'l-Merisi el-Anîd*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Âlim ve'l-müteallim*. Kâhire: Matbaatu'l-Envâr, 1368.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullâh. *Târîhu İsbahân*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Ebû Zûr'a, Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dımaşkı. *Târîhu Ebî Zûr'a ed-Dımeşkı*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Erul, Bünyamin. "Sahabe Döneminde 'Tekzib' ve Tekzibin Mahiyeti: Rivâyetlerdeki Tekzib İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 455-489.
- el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed en-Nisâbü'rî. *el-Medhal ilâ ma'rifeti kitâbi'l-iklîl*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1423/2003.
- el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed en-Nisâbü'rî. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Takyidu'l-ilm*. Kâhire: Dâru'l-İstikâme, 1429/2008.

- el-Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdillâh, *el-Kevkebe'l-vehhâc ve'r-ravza'l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim*. 26 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009.
- el-Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdillâh, *el-Murşid zevî'l-hicâ ve'l-hâce 'alâ Süneni İbn Mâce*. 26 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1439/2018.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *Câmî'u beyânî'l-ilm ve fadlihî*. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Rayyân & Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd*. 26 Cilt. Mağrib: Vuzârâtu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâm, 1387/1967.
- İbn Adî, Abdullâh b. Adî b. Abdullâh. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1409/1988.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Sîkatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullâh. *Târîhu Dimaşk*. 80 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî. *el-İbânetu'l-kubrâ*. 9 Cilt. Riyâd: Dâru'r-Râye, 1415/1994.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî'l-Hadîd, Abdulhamîd b. Hibetullâh. *Şerhu Nehci'l-Belâğa*. b.y.: 20 Cilt. Dâru'l-İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1959.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed el-Askalânî. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed el-Askalânî, *Takribu't-tehzîb*. Şam: Dâru'r-Reşid, 1406.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed el-Askalânî. *Tehzîbu't-tehzîb*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed el-Askalânî. *Telhîsu'l-habîr*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1989.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. 10 Cilt. Riyâd, Dâru's-Samî, 1420/2000.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Ömer. *İhtisâru ulûmi'l-hadîs*. Ahmed Muhammed Şâkir'in "el-Bâisû'l-hasîs" şerhi ile. Dâru İbni'l-Cevzî, 1435.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî. *et-Tabakâtu'l-kubrâ*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, ts.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali. *el-Mevzûât*. 3 Cilt. Medine: Mektebetu's-Selefiyye, 1386/1966.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzuddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Usdu'l-ğâbe fî marifeti's-sahâbe*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- el-İclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Ma'rifetu's-sikât*. 2 Cilt. Medîne: Mektebetu'd-Dâr, 1405/1985.
- Kâdî İyâd, Ebu'l-Fazl İyâd b. Mûsâ b. İyâd el-Yahsubî. *İkmâlu'l-mu'lim bi fevâidi Müslim*. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ', 1419/1998.
- Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadîsler Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidi*. İstanbul: İFAV, 1997.
- Karataş, Mustafa. "Hadîs Rivâyeti Karşısında Sahâbenin Tutumu". *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 15 (1999), 184-194.
- Koçyiğit, Talat. "Mevzû Hadîslerin Zuhuru", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (1968), 57-68.
- Kurtubî, Ebu'l-Abbâs Ziyâuddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm. *el-Müfhim fî şerhi Müslim*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996.
- el-Mizzî, Cemâluddîn Ebu'l-Haccâc Yûsuf. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1400.
- Muhammed Gazalî. *Fıkhû's-Sîre*. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîsiyye, 1965.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmîu's-sahîh*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.

- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Şerhu Sahîhi Müslim (el-Minhâc)*. 18 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- Özsoy, Abdulvahap. *Hadîs Tenkidi Sahâbe ve Tâbiûn Dönemi*. İstanbul: Beka, 2016.
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadîsler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1985.
- Sa'dân b. Nasr, Ebû 'Usmân es-Sekafî. *Cuz'ü Sa'dân b. Nasr*. b.y.: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1420/1999.
- es-Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-Mugîs bi-Şerhi Elfiyeti'l-Hadîs*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1420/2000.
- Subhî es-Sâlih. *Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuh*. Beyrût: Dâru'l-İlm, 1430/2009.
- Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkitinin Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Ünal, Yavuz. *Hadîsin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Kâşif fi Ma'rifeti Men lehû rivâye fi'l-kütübi's-sitte*. 5 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sefâfeti'l-İslâmiyye, 1413.
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Muntekâ min minhâci'l-i'tidâl fi nakzı kelâmi Ehli'l-i'tizâl*. Riyâd: er-Riâseti'l-Amme li İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. thk. Şuayb Arnaût. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. 29 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1413/1993.
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiratu'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*. Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.

HAZRETİ ÂDEM'E ÖĞRETİLEN İSİMLER: İNSANOĞLUNUN GERÇEK MAHİYETİNİN TEZAHÜRÜ

Ferruh Kahraman*

Öz

Hz. Âdem'e öğretilen isimler, insanoğlunun mahiyetinin bir tezahürüdür. Melekler fizikî olarak varlığını gördükleri insanın gerçek mahiyetini ancak O'nun isimlerden haber vermesi sonucu kavramışlardır. Kur'an'da isimler insanoğlunun varlıklar âlemindeki üstün konumunun sembolü olarak kullanılmıştır. Tefsirde isimler, ağırlıklı olarak varlığın adları ya da insanın konuşma melekesi, dil olarak açıklanmıştır. Bu açıklamalar elbette ki önemlidir ancak yetersizdir. Hz. Âdem'e öğretilen isimler, halifelikle, zihinle, duyuyla, kültürle, insanın ilim ve teknoloji üretme özelliğiyle de yakından alakalıdır. Bu çalışmada, Hz. Âdem'e öğretilen isimler, önce müfessirlerin bakış açısıyla ele alınmış, isimlerin varlıkla, dolayısıyla ilimle ilişkisi değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme yapılırken de isimler konusundaki diğer çalışmalardan farklı olarak merkeze insan alınmıştır. Zira isimlerden ziyade insanın isimler karşısındaki konumu daha önemlidir. Ayette isimlerin öğretilmesi, اَلَمَّ/allem fiiliyle ifade edilmiştir. Dolayısıyla اَلَمَّ/alleme, alem, âlem, ilim ve âlimle aynı kökten türemiştir. Bu sebeple اَلَمَّ/allem ile alem, âlem, ilim ve âlim kelimeleri arasında bazı bağlantılar vardır. Bize göre Hz. Âdem'e öğretilen isimleri, sadece varlığın adları veya dil olarak yorumlamak yetersizdir. Bunlara ilaveten isimler, başta yaratılış olarak insanın diğer varlıklara karşı üstünlüğüne işaret eder. Yaratılış olarak bu üstünlük, ona son derece gelişmiş sinir sistemi, fiziki ve biyolojik özellikler verilmesiyle öne çıkmaktadır. İnsan, duyu, zihni, düşüncesi ve algıladığı şeyleri yorumlamasıyla da kültür üreten tek canlıdır. Zira onun kültür üretici bir varlık olması, güçlü bir donanıma sahip olmasından kaynaklanır. İsimler, konuşma, dil, yorum, kültür, ilim ve teknoloji sahibi olan insanın temel ve kurucu bilgileridir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hz. Âdem, Halife, İsim, Dil, İlim, Sembol.

THE NAMES TAUGHT TO ADAM: THE MANIFESTATION OF THE TRUE NATURE OF MANKIND

Abstract

The names taught to Adam are a manifestation of the nature of man. The Angels only comprehend the true nature of the person they see physically, as a result of his telling them of the names. In the Qur'an, names are used as a symbol of the superior position of mankind in the realm of beings. In the tafsir, nouns are described as language, predominantly the names of the being or the angel of speech of man. These explanations are of course important but insufficient. The names taught to Adam are also closely related to the caliphate, the mind, the senses, the culture, and the ability of man to create science and technology. In this study, rather than the names, Man's position against names is more important. The teaching of nouns in the verse is expressed by the verb اَلَمَّ/alleme. Therefore, the verb of اَلَمَّ /allem derives from the same root as the symbol/alem, world/âlem, science/ilim and scholar/âlim. For this reason, there are some links between the words اَلَمَّ/allama, 'alem, 'âlem, 'âlim and 'âlim. In our view, it is insufficient to interpret the names taught to Adam as mere names of the creature or language. In addition, names refer to the superiority of man over other beings, primarily as creation. This superiority as creation is distinguished by its highly developed nervous system, physical and biological features. Human beings are the only living thing that produces culture through their senses, mind, thoughts and interpretation of what they perceive. Since it is a cultured being, it is due to having strong equipment. Names, speech, language, interpretation, culture, science and technology are the basic and founding knowledge of the person.

Keywords: Tafsir, Adam, Caliph, Name, Language, Science, Symbol

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
e-mail: ferruhkahraman@hotmail.com - ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-5104-8325>

Atrif/Citation: Ferruh Kahraman, "Hazreti Âdem'e Öğretilen İsimler: İnsanoğlunun Gerçek Mahiyetinin Tezahürü" BAİD 11 (Haziran 2020): 39-63.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

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

Giriş

Tefsîrlerde Hz. Âdem'e öğretilen isimler, genel olarak varlığın adları ve insanda konuşma melekesi, dil olarak açıklanmıştır. Bu iki yorum bize göre yetersiz kalmakta ya da isimlerin sonuçlarının daha iyi ve daha net olarak açıklanması gerekmektedir. Bize göre isimler sadece Bakara suresi 31. ayetle değil de iki "ayın" durağı arasındaki bağlamla yani aşırılarla değerlendirilmelidir. İki "ayın" durağı dikkate alındığında kısaca Bakara suresi 30 ila 39 ayetleri arasında geçmektedir. Yüce Allah, 30. ayette ilk olarak insanı kastederek bir halife yaratacağından bahsetmektedir. 31 ila 39 ayetleri arasında da insanın bazı özelliklerine değinilmiştir. Bu ayetlerden çıkarılacak hükümler özetle şunlardır: Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin halifelikle doğrudan bir ilişkisi olmalıdır. Yüce Allah, insanı üstün mehiyetlerle yaratmış, akabinde ona bir şeyler öğreterek onu meleklerden üstün kılmış ve halifesi yapmıştır. Bunun yanında insan hem iyiliği hem de kötülüğü tercih etme özelliğiyle yaratılmıştır. Çünkü halifelik karar verme yetisine bizatihi sahip olmak demektir. Ayrıca, bu aşırıdan anlayacağımız bir başka mesele de insanın kötülüğe meylinde iblisin iğvâsı gibi dış etkenlerin bir hayli etkili olmasıdır. Şeytan insan için daimi bir düşmandır. İnsanın işlediği hatalardan kurtulması için de Rabbine yönelmesi ve iltica etmesi gerekir.

Bu çalışmada isimler özellikle insanın halifeliği bağlamında ele alınmıştır. İnsanın halifeliği onun diğer varlıklar üzerinde hakimiyet kurması, konuşması, ilim yapması, teknolojiye ilerlemesi ve kültür oluşturması anlamına gelmektedir. Zira dilin, konuşma, ilim, teknoloji ve kültürle çok yakından alakası vardır. Müfessirler, özellikle son dönem müfessirleri, isim, dil ve teknoloji arasındaki ilişkiye belli ölçüde açıklama getirmişlerdir. Ancak isimlerin öğretilmesinde geçen *عَلَّمَ*/alleme kelimesine; *عَلَّمَ*/alleme'nin kökenine, nesnelere, zihinle ve duyuyla ilişkisine yeterince değinmemişlerdir.

Bu makalede isim-sembol ilişkisi, ismin-sembolün duyu-zihin alakası ile varlıkla bağlantısı da ele alınmaya çalışılmıştır. Hz. Âdem'e öğretilen isimler konusunda son dönemde ülkemizde bazı önemli çalışmalar yapılmıştır. Bunlar arasında Mehmet Akif Alpaydın'ın "Âdem'e (a.s.) Öğretilen İsimler"¹; Maşallah Turan'ın "Hz. Âdem'e İsimlerin

¹ Mehmet Akif Alpaydın, "Âdem'e (a.s.) Öğretilen İsimler", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık, 2016), 4/2, 124.

Öğretilmesinin Mahiyeti Üzerine Değerlendirmeler”;² İsmail Yakıt’ın “Kur’ân’da Hz. Âdem”;³ Hüseyin Çelik’in “Kur’ân’a Göre Hz. Âdem’in Yaratılışı”⁴ ve Deniz Gürbüz’ün “Kur’ân’a Göre Hz. Âdem’in Serüveni”⁵ adlı makaleler sayılabilir. İsimlerle doğrudan alakalı olmasa da Hz. Âdem’le alakalı çok sayıda tez de hazırlanmıştır.

1. Hz. Âdem’e Öğretilen İsimlerin Mahiyeti

Yüce Allah, Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Âdem’in halife olarak yaratıldığını bildirmektedir. Yüce Allah, Hz. Âdem’i yaratmadan önce meleklerle halife yaratacağı konusunda iradesini arz etmiş, melekler ise bu duruma biraz temkinli yaklaşmışlardır. Meleklerin temkinli yaklaşımına karşı Yüce Allah, Hz. Âdem’e isimleri öğretmiş, önce meleklerle bu isimleri haber vermelerini istemiş; melekler haber veremeyince bu kez isimler Hz. Âdem’e arz edilmiş, O ise isimler hakkında haber vermiştir.⁶ Zira Hz. Âdem, isimlere cevap verecek, varlığı yorumlayacak, mahiyetini düşünecek ve bir takım çıkarımlarda bulunacak şekilde yaratılmış; bu isimler, onun için muharrik güç ve ilim konusunda kurucu bilgiler olmuştur. Nitekim İbn Aşûr ve Şa’ravî, “İnsanlar bilgileri kültür vasıtasıyla öğrenmektedir. Hz. Âdem’in ise böyle bir imkânı olmadığı için Yüce Allah tarafından ona bazı temel bilgiler isim sembolüyle bildirilmiştir” derler.⁷

1.1 Müfessirlere Göre Hz. Âdem’e Öğretilen İsimler

İsim; “Bir nesnenin zihinde oluşmasına sebep olan işaret ya da belirtilerdir. Toplumsal hayatta ise, “kendisiyle bir varlığın karşılandığı şeydir.”⁸ İsim, bir şeyin, bir varlığın sembolüdür. Şeyler ancak bir isimle anlaşılır. İsimler sadece bir varlığa karşılık gelmekle kalmazlar aynı zamanda varlıkların zihindeki tasavvuruna da işaret eder. İsim kelimesi Arapça’da “sümûv”

² Maşallah Turan, “Hz. Âdem’e isimlerin Öğretilmesinin Mahiyeti Üzerine Değerlendirmeler”, 4. *Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*, ed. Bülent Cercis Tanrıtanır vd. (Mardin: İksad Yayınevi, 2018), 346-359.

³ İsmail Yakıt, “Kur’ân’da Hz. Âdem”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık, 1999), 6, 1-18.

⁴ Hüseyin Çelik, “Kur’ân’a Göre Hz. Âdem’in Yaratılışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2, (Aralık, 2011), 49-70.

⁵ Deniz Gürbüz, “Kur’ân’a Göre Hz. Âdem’in Serüveni”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2, (Aralık, 2011), 289-105.

⁶ bk. el-Bakara 2/30-33.

⁷ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunis, ed-Dâru’t-Tunûsiyye, 1984), 1: 410; Şa’ravî, Muhammed Mütevellî, *Tefsîru’ş-Şa’ravî* (Beyrut: Metâbiu Ahbârî’l-Yevm, 1997), 18: 11355.

⁸ Feyrûzabâdî, Meccüddîn, *el-Kâmûşu’l-muḥîṭ* (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1987), 1506.

veya “vesm” kökünden türetilmiştir. İsmi çoğulu esmâ ya da esâmi olarak iki şekilde çekimlenir.⁹ Yüce Allah, Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Âdem’e isimlerin bizzat kendisi tarafından öğretildiğini belirtmiştir: “*Âdem’e bütün isimleri öğretti, sonra da isimleri kastederek meleklere “haydi bunları isimleriyle beraber bildirin” dedi.*” (el-Bakara 2/31)

Müfessirler, Hz. Âdem’e öğretilen isimlerin mahiyeti konusunda farklı görüş beyan etmişlerdir. Dahhâk ve Katâde gibi ilk dönem müfessirler Hz. Âdem’e öğretilmiş olan isimlerin “insan, hayvan gibi canlılarla, kara, deniz, dağ gibi nesnelere ve varlıkların adı”;¹⁰ Mücahid, “karga ve güvercin gibi kuşlar dahil olmak üzere her türlü varlığın adı”; Said b. Cübeyr de “deve, inek ve koyuna kadar her türlü varlığın adı”; İbn Abbas’tan Said b. Ma’bed ise “insanın konuşma veya iletişimini sağlayan tüm adlar” olduğunu belirtmişlerdir.¹¹ Hz. Âdem’e öğretilen isimlerin başındaki “elif-lâm” takısı da müfessirler tarafından genelleştirme/istiğrak anlamında tefsir edilmiştir.¹² Diğer yandan isimlerin önce gayr-i akil için “hâ” zamiriyle; meleklere arz edilirken akıllı varlıklara tekabül eden “hüm” zamiriyle kullanılması müfessirler tarafından farklı yorumlanmıştır. Ancak genel görüşe göre, ilk zamir olan “hâ” sadece isimlere işaret ederken “hüm” zamiri ise isimlerle beraber müsemmalarını da belirtmektedir.¹³

Müfessirlere göre Hz. Âdem’e “insanların, hayvanların ve diğer canlıların isimleri” öğretilmiştir. İsimlerin insanların, hayvanların ve diğer canlıların adları olması doğada varlıklar arasında belli bir tasnifin olduğu anlamına gelmektedir. Varlıkların isimlerle tasnifi sayesinde insanlar, ilah, sembol, hayvan, bitki ve diğer varlıklarla kendisi arasında bir bağlantı kurmuştur. Bu bağlantıyla da insanlar, zamanla bilgilerini daha da genişleterek ilmini artırmaya başlamış, doğa üzerinde yoğunlaşmıştır. İnsanın doğayı sınıflandırması, dinsel ve sosyal tecrübelerinin birikimiyle gerçekleşmiştir. İnsan kendini ve doğayı insanî tecrübeyle sınıflamaya tabi tutmuştur.

⁹ Feyrûzabâdî, *el-Kâmûsu'l-muhtâ*, 1506.

¹⁰ Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân* (Beyrût: Dâru l-İhyâ’i’t-Türâsî’l-‘Arabî, 2002), 1: 98.

¹¹ Taberî, İbn Cerîr, *Câmiü’l-beyân* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2009), 1: 252.

¹² Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 1: 253.

¹³ Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Muhammed, *el-Keşşâf* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2009), 1: 130; Neseî, Abdullah, *Tefsîru’n-Neseî* (Dimeşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2011), 1: 78.

İnsanlar varlığın sınıflandırmasında kendilerini merkeze alarak bütün varlıkları tasnif etmeye başlamışlardır.¹⁴

Müfessirler tarafından iddia edilen ikinci görüşe göre ise Hz. Âdem'e öğretilen isimler, "hüm" zamirine uygun olarak sadece meleklerin ve insanların ismidir. Müfessirlerden Rabi', isimlerin sadece meleklerin adları olduğunu; Abdü'l-A'lâ da sadece insanların adları olduğunu savunmuştur.¹⁵ Rabi' ve Abdü'l-A'lâ, isimler anlamına gelen "esmâ" kelimesinin başındaki "elif-lâm" takısını ise "lâm-ı ahd" olarak açıklamışlardır. Zira "lâm-ı ahd", "lâm-ı istiğrak"a göre daha özel bir anlama sahip olup, ayetin devamındaki "hüm" zamiri bu durumu takyit etmektedir. Çünkü "hüm" zamiri sadece insan ve melek gibi akıllı canlılar için kullanılmaktadır.¹⁶ Zemahşerî'ye göre ise önce gayr-i akil için "hâ" zamirinin kullanılması sadece isimlerin lafzına işaret etmektedir. Zira isimler, sözcük olduğu için gayr-i akil kabul edilir. Ayetin devamında kullanılan "hüm" zamiri ile de bizzat varlıklara/müsemmaye işaret edilmiştir.¹⁷ Varlıklar arasında da melek ve insan gibi akıllı varlıkların olması tüm varlıkları akil mecrasına koymuş ve tüm varlıklar "hüm" zamirine dahil edilmiştir.¹⁸

Hem Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin hem tüm varlığın adı olduğunu savunanlar hem de sadece melek ve insan adı olduğunu savunanlar, dile vurgu yaparlar. Çünkü isimler varlığı tanıma ve tasnif amacı gütmekte, insanlar arası iletişimin ilk aşamasını oluşturmaktadır. Ancak üçüncü görüşü savunan bazı müfessirlere göre de isimler ne varlıkların tümünün adına ne de bazı varlıkların adına işaret eder. İsimler, insandaki ilim ve konuşma yeteneği anlamına gelmektedir. İnsanda kelam-ı nefsi denilen ve hiçbir varlıkta olmayan zihin ve zihin melekesi vardır. Ayette geçen: "Âdem'e bütün isimleri öğretti" (el-Bakara 2/31) ifadesi Hz. Âdem'deki/ insanoğlundaki ilim ve konuşma kabiliyetine işaret etmektedir.¹⁹ Çünkü insanın ilim yeteneği ile konuşma kabiliyeti hilafetle yakından alakalıdır. İnsanoğlu ilim yeteneği ile kültür üretmiş, doğal koşullara göre kendini

¹⁴ George Ritzer, vd. *Sosyoloji Kuramları*, trc. Himmet Hülür (Ankara: De ki Sosyoloji Yayınları, 2014), 101.

¹⁵ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1: 252.

¹⁶ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1: 253, 254.

¹⁷ Sa'lebî, Ebû İshâk, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002), 1: 178.

¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 130

¹⁹ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1: 259; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 130; Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 1, 78; Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-beyân* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 1: 94.

tabiata adapte etmiştir. Yine insana öğretilen ilk isimler ona maya olmuş, insanlar, toplumlar tarihi süreç içerisinde farklı diller oluşturmuşlardır. İnsandaki ilmin temeli de isimlerle sağlanmıştır.

Üçüncü görüşü savunan müfessirlere göre Yüce Allah, Hz. Âdem'e ruh üflemeyle birlikte ona düşünme ve konuşma yeteneği vermiştir.²⁰ Ona verilen düşünme ve konuşma yeteneği de isimlerle kuvveden ameliyeye dönüşmüştür. Yüce Allah, Hz. Âdem'e verdiği zihin, düşünme ve dil kabiliyetini hiçbir canlıya vermemiştir. Zihin, düşünme ve dil yeteneğine sahip olan insan, isimlerle dile, dille de halifelige başlamıştır. Dilin kaynağı, temeli ve mayası olan ilk isimler, insana bizzat Yüce Allah tarafından öğretilmiştir. Diğer bir görüşe göre de "isimlerin öğretilmesi" insanoğlunun varlığı isimlendirmesi ve değişik diller oluşturması anlamına gelmektedir.²¹ Sabûnî, isimlerden kastın, hem varlığın adları hem de insanın yaratılan varlıklardan nasıl yararlanacağına bilgileri olduğunu söyler.²² Hicâzî de dünyayı imar ve islah işi olduğunu belirtir.²³

1.2 Hz. Âdem'e Öğretilen İsimlerin Müsemmalarıyla İlişkisi

Sözlükte varlıklara verilen belli simgelere isim denilmektedir. İsimle adlandırılan varlıklara da müsemma denir. Müsemma bir varlık, nesne ya da soyut bir şey olabilir. Bir varlık, nesne ya da soyut bir şeyin isimlendirilmesine de tesmiye denir. İsim koyma anlamına gelen tesmiye, isim ile müsemma arasındaki alakayı sağlayan birtakım anlamlı seslerin kodlanmasıdır. Ancak bu anlamlı seslerin telaffuzu kültürden kültüre değişmektedir. İsimler, insanın varlığı tanınmasıyla ve konuşma organları vasıtasıyla zihni, içsel ve soyut bir halden somuta dönüşür. Müsemma isimlerle gösterilen bir varlık, nesne ya da şeylerdir. Allah'ın isimleri öğretip de anlamlarını öğretmemesi mümkün değildir.²⁴ Varlıkları karşılayan pek çok isim vardır. Bu isimler, özel ad, zamir ve işaret isimleri olabileceği gibi fiil ve edat da olabilir. Zira isimler cevher ya da araz gibi tüm varlıklara verilen söz, sözcük ve seslerin tümünü kuşatan işitim veya

²⁰ Beydâvî, Kâdî Nasîrüddîn, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431/2011), 1:51.

²¹ Matürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, Thk: Fatîma Yûsuf el-Haymî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 1:34

²² Sabûnî, Muhammed Ali, *Tefsîru'l-Fâtîha ve'l-Bakara* (Arabistan: Dâru İbn Cevzî, 1423), 1: 119.

²³ Hicâzî, Muhammed Mahmûd, *et-Tefsîru'l-vâdîh* (Beirut: Dâru'l-Cilî'l-Cedîd, 1413), 1: 31.

²⁴ Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1: 99.

tasavvurlardır. Zira zihin, isimler sayesinde tüm varlıkları zihne taşıyıp gerçek dünya içerisinde sembolik bir dünya inşa etmektedir.²⁵

İslam âlimleri arasında varlıklar isim, müsemma ve tesmiye olmak üzere üçlü bir yapı içerisinde ele alınsa da delalet bahsinde bunlara bir de *vâzı'* ilave etmişlerdir. *Vâzı'* dilin ilk kurucuları ve onu konuşanların bizzat kendileri yani bir millet ya da topluluk anlamına gelmektedir. Beşinci olarak ise varlığın duyar vasıtasıyla algılanıp zihinde kodlanarak yorumlanmış hali vardır ki ona da imge ya da tasavvur denir.

Bir isim veya bir ses, bir varlık veya bir anlam için kullanılır. Bir kelimenin hangi anlam için kullanıldığı ancak kelime ile anlam arasındaki bağlantıyı bilmekle mümkündür. Dil bilimciler tarafından "isnad" ve ilahiyatçılar tarafından "tesmiye" olarak ifade edilen bu bağlantı konusunda ihtilaf edilmiştir. Bazı bilim insanları kelime ile anlam arasındaki bağlantının doğal olduğunu savunurken bazıları da sonradan toplumlar tarafından inşa edildiğini belirtirler. Bazı bilim adamları da ilk dilin insana Yüce Allah tarafından öğretildiğini sonra ise insanların bunu genişlettiğini savunurlar. Bunun aksini savunan bilim insanları ise, dilin toplumlar tarafından tarihsel süreç içerisinde gerçekleştiğini kabul ederler.²⁶

Bizim kanaatimize göre varlık, isim, müsemma ve tesmiyeye ilaveten dilin bir kurucusu, bir de lafızların zihinde imgeleri/tasavvurları vardır. İslam kelimcileri ve bazı dil bilginleri gibi varlığı sadece isim, müsemma ve tesmiye bağlamında değerlendirmek yetersiz kalmaktadır. İsim, müsemma ve tesmiye değerlendirmesi, kelimciler tarafından Yüce Allah'ın mahiyeti konusunda oluşturulmuş bir tartışmadır. Oysa ki bazı dil bilimciler meseleye delalet açısından yaklaşmışlar, "isim/mevzu"; "müsemma/mevzu' leh"; "tesmiye/vaz'" ve bir de dilin kurucusu anlamında "vâzı'" kavramını ilave etmişlerdir.²⁷ Bize göre bu dörtlü ayrım da yetersiz kalmakta buna "tasavvur"un da eklenmesi gerekmektedir.

Nesnelerin ve olayların dışarıda bir gerçekliği, bu gerçekliğin zihinde bir tasavvuru, dillerde telaffuzu, nesne ile lafzı arasındaki bağlantıyı sağlayan

²⁵ Ebulbekâ, *Külliyyâtü Ebilbekâ* (İstanbul: Matbaatü Âmir, 1870), 56.

²⁶ İlyas Çelebi, "İsim-Müsemma", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 548.

²⁷ Farâbi, Ebu Nasr, *el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, thk. Muhsin Mehdi (Beyrût: Dâru'l-Meşrik. 1986), 41-43; İbn Sina, *Mahâricü'l-hurûf*, thk. Pervîz Nâtil Hânlerî (Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1951), 82.

isimlendirilmesi son olarak da o lafzın bir kurucusu vardır. Bir nesnenin dış dünyadaki gerçekliği sabit ve objektiftir. Ancak bir nesnenin zihinlerdeki algısı ve imgesi ise kişiden kişiye toplumdan topluma değişir. Köpek kelimesini ele alırsak, mezkur hayvan Türkçe'de "köpek"; İngilizce'de "dog"; Arapça'da ise "kelb" olarak adlandırılır. Dış dünyada köpek diye bir hayvanın var olması bir realitedir. Ancak toplumlar tarafından onun isimlendirilmesi farklılık göstermektedir. Yine köpeğin zihinlerdeki imgesi de kültürlere göre değişiklik göstermektedir. Örneğin köpek, kutup bölgelerinde günlük hayatın vazgeçilmez bir arkadaşı iken; bazı topluluk ve mezheplere göre habis, dokunulması uygun görülmeyen bir varlıktır. Bazı toplumlara göre köpek en iyi dost; bazılarında göre avcılıkta en iyi yardımcı; bazılarında göre ise en iyi koruyucu ve bekçidir. Bu örnekte olduğu gibi gerçekliği objektif olan bir varlığın adlandırılması ve zihinlerdeki tasavvuru kültürden kültüre değişmektedir.

İsim, müsemma ve tesmiyenin her üçü de birbirinden farklıdır fakat bu farklılık tamamen birbirinden uzak ve afâkî değildir. Örneğin "köpek" denildiğinde zihinlerde belli bir canlı akla gelir. Bireylerin ya da toplumların deneyimlerine göre bu canlı belli bir anlam kazanır. Herkesin bildiği üzere lafızla anlam arasındaki fark, açık bir şekilde ortadadır. Anlam somut bir nesne ya da imge iken lafız seslerden oluşan bir histir. Tesmiye, işaret ya da gösterge denilen üçüncü unsur ise lafızla anlam arasındaki bağlantıyı sağlayan isnattır.

İsim, müsemma ve tesmiye konusu kelamcılar tarafından Yüce Allah'ın zatı ile isimleri arasındaki bağlantı tartışmasından doğmuştur. İsimlerle zat arasındaki bağlantı nasıldır? Başta Yüce Allah olmak üzere ismin anlamı, varlığı nitelik olarak mı yoksa ona uygun düşen bir manayla mı anlaşılmalıdır? Bu konu tartışmalı olmakla beraber bizim kanaatimize göre seslerden müteşekkil isimle zat birbirinden farklıdır. Ancak o ismin kastettiği anlam zatın sıfatlarıyla birebir örtüşebilir. İsim-müsemma tartışmasında lafzın anlamı değil de daha çok seslerden ibaret olan lafız kastedildiği için anlam dışarıda tutulmaktadır. Dolayısıyla isim-müsemma konusunda tartışma daha çok salt lafızla nesne arasındaki tartışma değildir. Asıl mesele zat ile lafzın anlamının ayrılığı-ayrılığı tartışmasıdır.

2. Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler ve İnsanoğlunun İlim Kabiliyeti

Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesinde, عَلَّمَ/alleme fiili kullanılmıştır. عَلَّمَ/alleme'nin sülâsisi, a-l-m; sözlükte "bilmek, bildirmek, işaret etmek ve

göstermek” anlamlarına gelir.²⁸ Terim olarak ise alem, işaret eden, gösteren, alâmet, belirti, nişan, bayrak, simge, lider, hudut ve yüksek dağ gibi anlamlara gelir.²⁹

Ayette isimlerin öğretilmesi bildirilirken, tef’ıl babından عَلَّمَ/alleme fiili kullanılmıştır. Tef’ıl babı bir şeyin parça parça ve tadrîci olarak yapıldığına işaret eder. Peyderpey ve tadrîcilik varlığın doğasında vardır. Ancak ayette ifade edilen tadrîciliği, genel ve özel olmak üzere iki şekilde değerlendirmek mümkündür. Eğer makro olarak değerlendirilirse Said Havvâ’nın dediği gibi عَلَّمَ/alleme, Hz. Âdem’e isimler öğretildikten sonra insanoğlunun bunları geliştirerek ilme, kültüre ve medeniyete ulaşacağına delalet eder.³⁰ Özel anlamda ise, عَلَّمَ/alleme, topyekûn insanoğluna değil de sadece fert olarak bir insanın talim ve eğitiminin tadrîcen gerçekleşeceğine işaret eder. Gerçek durum da bunu desteklemektedir. Kişilerin hem bireysel öğrenimleri hem de kültürel malumatları zaman içerisinde gerçekleşmektedir. Zira insanoğlu kültürel gelişimini bir anda değil, zamanla üzerine koyarak geliştirmektedir.³¹ Yine okullarda müfredatlar da insanoğlunun öğrenmedeki tadrîciliğine göre yapılmaktadır. İnsan dışı diğer canlılarda durum, insanlardan farklıdır. Onlar gerekli bilgileri ilahi bir sevkle/içgüdüyle yaparlar.

İbn Aşûr’a göre, isimler Hz. Âdem’e, ya sesli öğretim metoduyla/telkin usulüyle, ya da bizzat varlıklar gösterilerek öğretilmiştir. Ya da insanoğlunun içine ilahî bir nefhayla yüklenmiş, düşünme, anlama ve yorumlama yetenekleriyle geri bildirim sağlanmıştır.³² İsimlerin öğretilmesi sadece bir ezber değil; harf ve kelimelerin yanı sıra bunların anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Asıl önemli nokta da buradaki anlama ve yorumlamadır.³³ Şa’râvî, isimlerin bizzat sesli olarak öğretilildiğini savunur. Zira günümüzde insanlar dilleri ana-babalarından duyarak öğrendikleri gibi Hz. Âdem de bizzat Yüce Allah’tan öğrenmiştir.³⁴

²⁸ İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl, *Lisanü’l-‘Arab* (Beyrût: Dâru Sadr-Dâru Beyrût, 1955), 12: 430.

²⁹ İbn Manzûr, *Lisanü’l-‘Arab*, 12: 430.

³⁰ Said Havvâ, *el-Esâs fi’t-tefsîr* (Kahire: Dâru’s-Selâm, 1424/2004), 1: 121.

³¹ Şa’râvî, *Tefsîru’ş-Şa’râvî*, 18: 11355.

³² İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1: 410.

³³ Anbarî, İbrahim b. İsmail, *el-Mevsûatü’l-Kur’âniyye* (Beyrut: Müessesetü Sicillil-‘Arab, 1405), 8: 274.

³⁴ Şa’râvî, *Tefsîru’ş-Şa’râvî*, 1: 245.

Âlem kelimesi, “alâmet” kökünden türemiş çoğul özel bir isim olup dünya ve varlıklar anlamına gelmektedir.³⁵ Âlem kelimesi akılsız varlıklar için çoğul olmasına rağmen Fatiha Suresi’nde âkil müzekker sigasıyla “âlemîn” olarak tekrar çoğul çekimlenmiştir. Bir de başına genel anlama gelen “el” belirlilik takısı ilavesiyle tüm kainatı, akıllı akılsız varlıkları kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Âlem kelimesinde kullanılan âkil çoğul sigası ise, akıllı varlıkların canlılar arasındaki özel konumuna ve akıllı varlıklar olmadan Rabbin tam olarak anlaşılamayacağına işaret eder.³⁶

Âlem kelimesi, bilgi elde etmek için gerekli olan vasıtalar. Gerçek ilim düşünür olmak değil, Hakk’ı bilmektir. Yani varlık ile Rab arasındaki ilişkiyi anlamaktır. Kainatta devam eden bir düzen vardır. Bu düzeni takip eden ruhlar ve zihinler ile dış dünyada gözlem, deney ve akılla elde edilen varlıkların hepsi Yüce Allah’a delalet eder. Yüce Allah’a delalet etmelerinden dolayı Arapçada tüm varlıklar, afakî ve enfûsî âlem olarak adlandırılmıştır. Yüce Allah ise bu âlemlerin hepsinin ötesindedir.³⁷

Kainat ve kainattaki bütün varlıklar, âlemler kavramına dahildir. Kalam ve tasavvuf kitaplarının hepsi Allah’ın varlığının delaletleriyle meşgul olurlar. Zira insanların sahip olduğu bilgiler ve malumatlar Yüce Allah’ın alâmeti ve belirtileridir. Malumat ve ilim kelimelerinin de âlem veya alâmet kökünden türemesi ayrıca manidardır. Atomdaki proton, nötron ve çekirdek gibi mikro parçalardan galaksiler gibi makro sistemlere kadar her şey Allah’ın varlığına delalet eden işaretlerdir. İnsanlar nesnelere, idrakleri ve idraklerinin nesnelereyle bağlantısı sonucu kavrar. Sonra da bu bağlantıları zihinde canlandırarak akıl yoluyla idrak ederler. Eğer insanda bu idrak olmasa insan kendisini bile tanıyamaz.³⁸ Bu sebeple isimler, eşyanın adı ile onun özelliklerini bilme; onları anlama ve beyan manalarına gelir.

Kainat ve varlık Yüce Allah tarafından yaratılmış doğal âlemdir. Bir de insanların oluşturdukları âlemler vardır ki bunlara vaz’î âlem denir.³⁹ Âlemler dinler için çok önemlidir. Özellikle beşeri dinlerde oldukça sık bir

³⁵ Feyrûzabâdî, *el-Kâmûşu’l-muḥîṭ*, 1472.

³⁶ Elmalılı, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Ata Ofset, 1971), 1: 70.

³⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1: 70, 71.

³⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1: 71.

³⁹ Diyarbekirli, N. *Hun Sanatı* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1972), Resim 84; Sargon Erdem, “Alem”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 352; Sargon Erdem, “Alem’in Tarihçesi ve Monçuk, Hilal, Boynuz Alemlerinin Menşei Üzerine”, *STAD* 1/3, (1988), 107.

şekilde kullanılan alemler, semavî dinlerde ise daha az kullanılır. Mesela beşerî özellik taşıyan Uzak Doğu dinlerinde çok sayıda alem vardır. İslamiyet'te özellikle canlıların heykel ve resimleri reddedilse de Kâbe başta olmak üzere, hac ibadetinin diğer mekanları birer semboldür. İslamiyet'te hilal Allah'ın birliğine; Süleyman mührü;⁴⁰ birbirine geçmiş iki üçgenden biri ruha; diğeri de maddeye; Hıristiyanlıktaki haç da Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesine işaret eder.⁴¹

3. Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler ve İnsanoğlunun Varlığı Yorumlama Kabiliyeti

İsimler semboldür. İnsanların varlığı tanınması için varlıklara verilmiş bir takım simgelerdir. İnsanoğlu, varlık sahnesine soyut bir âlemlerle başlamış; isimlerin öğretilmesiyle zihni somut âlemlerle tanışmıştır. Allah, melekler, cinler, cennet ve cehennem gibi kavramlar soyut âlemin konularıdır. Yüce Allah, insana zihin, algı ve düşünme yetisi verip ardından ona isimleri öğretmiştir.⁴² İnsana isimleri öğretmek somut varlıkların algılanıp yorumlandıktan sonra tekrar somutlaştırılması anlamına gelmektedir. İnsanoğlu dünya sahnesine çıktıktan sonra doğada bulunduğu nesnelere algılayıp yorumlayarak ihtiyaçlarını gidermek için tekrar somutlaştırmıştır. Somut âlemin dil, inanç, hukuk ve sanat gibi pek çok tezahürü olsa da en önemlisi teknolojidir. İnsanoğlunun yaratılıp dünya hayatına gönderildikten sonra ihtiyacına göre taştan, topraktan, ağaçlardan ve bazı nesnelere yaptığı eşyalar ve aletler, kültürün dolayısıyla teknolojinin en somut örnekleridir. İnsanoğlunun doğayı işleyerek ürettiği her şeye kültür denir ki maddî, manevî tüm icatları kapsamaktadır.⁴³ Kültürel ürünler çoğunlukla maddî olsalar da zihinsel olmaları dolayısıyla köken itibarıyla manevîdir. Yine maddî ve somut bir özellik kazanan kültürel ürünler toplumların duygu ve düşüncelerine göre farklı bir anlam ve değer kazandığı için de ikinci defa tekrar soyut bir özellik kazanmaktadır. Kültür içerisinde maddî nesnelere simge adı verilen bazı işaretlerle temsil edilir. Simgelerin yer, zaman, bina, yazı, resim, ikon, alet ve eşya olmak üzere farklı boyutları olsa da hepsi bir şeyi dolaylı olarak anlatma özelliğine

⁴⁰ Emel Esin, "Kün-Aya" TTK Bildiriler", *Selçuklu Araştırmalar Dergisi*. Ankara: Selçuklu Araştırmalar Merkezi (1972), 1: 356.

⁴¹ Erdem, "Alem", 2: 353.

⁴² el-Bakara 2/31.

⁴³ Alfred Louis Kroeber ve Clyde Kluckhohn, *Culture, a Critcal Review of Concepts and Definitions* (New York: Vintage Books, 1963), 311.

sahiptir.⁴⁴ Müslümanlar için önemli mekanlardan olan ve hac ibadetinin yapıldığı Arafat, Müzdelife ve Mina gibi yerler sadece bir yer anlamına gelmez. Yine Müslümanlar için Kâbe sıradan bir mabet değildir. Arafat, Müzdelife ve Mina gibi yerler de dünya üzerinde bir yerdir fakat Müslümanlar için ayrı bir anlamı vardır. Bu sebeple mezkur mekanlar Kur'ân'da sembol anlamına gelen me'ar/meşâir kavramlarıyla ifade edilmiştir.⁴⁵

Türkçe'de simge kelimesi yerine bazen sembol sözcüğü kullanılır. Hatta sembol kelimesi simge sözcüğünden daha meşhurdur da denilebilir. Sembol, Fransızca kökenli bir sözcük olup “simge, yorumsal anlamlara gelen somut bir nesne, işaret, belirti, rumuz, temsil ve delalet” manalarına gelmektedir.⁴⁶ Semboller bazen iki kişi arasında paylaşılan özel bir işaret olsa da genelde toplumsal bir uzlaşısı sonucu oluşmuştur. Hatta bazıları bir toplumu da aşmış tüm insanlar tarafından evrensel olarak kullanılmaktadır. Mesela güvercin tüm dünyada barışın sembolü iken terazi de adaletin sembolüdür. Semboller günlük hayatta iletişimi sağlar. Hatta insan için en önemli iletişim aracı olan dil bile bir semboller sistemidir. Dil kendisi bir semboller sistemi olmasına rağmen dil içerisinde ikinci dereceden semboller de vardır ki bunlara klasik tabirle beyan denir. Beyan, bir sözcüğün gerçek anlamlarından ziyade yan anlamının kullanılmasıdır. Mecazlar, teşbihler, istiareler, kinaye ve imalar dil içerisinde ikinci dereceden semboller olarak kabul edilir. Bu nedenle ifadelerde sembollere öncelik veren edebî akıma sembolizm denilmiştir.

Delalet incelendiğinde üç gruba ayrıldığı görülür. Bunlar içerisinde yer alan vaz'î delaletin hem lafzî hem de lafzî olmayan çeşidi vardır. İnsanlar arası temel iletişim aracı olan dil; remizleriyle beraber lafzî delaleti oluştururken, lafızsız semboller ise lafzî olmayan delalete karşılık gelmektedir. Yukarıda sembolizmin açıklamasında görüldüğü gibi, dil içi sembollerin yanında bir de eşya, ikon, belirtke gibi semboller vardır. Bu anlamıyla sembol, işaret ettiği nesne ile bağ olan simgelere delalet eder. Mesela bir kalp resmi bir iç organının yanında “sevgi ve aşk” anlamına da gelir ki; ikinci anlam sembol olarak adlandırılır.⁴⁷

⁴⁴ Kroeber ve Kluckhohn, *Culture, a Critecal Review of Concepts and Definitions*, 311.

⁴⁵ el-Bakara 2/198.

⁴⁶ www.tdk.gov.tr. 07.09.2019.

⁴⁷ Kıran, Zeynel ve Kıran, Ayşe, *Dilbilime Giriş* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2018), 146; bk. İsmail Durmuş, “Remiz”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 558.

Sembolün mahiyeti tanımına göre değişmektedir. Sembolik etkileşimcilere göre sembol, dil, anlamlı beden dili, jest, mimikler ya da işaretlerdir.⁴⁸ Bu tanıma göre iletişim aracı olan dil ile beden dili dahil tüm işaretler sembol grubuna girmektedir. Dilin bizzat kendisi sembol olarak kabul edildiğinde dil de sembol olarak kendi içerisinde en az ikiye ayrılmalıdır. İlki, sözcüklerin gerçek anlamları; ikincisi ise beyan denilen yan anlamlarıdır. Bir de dil bilimi içerisinde değerlendirilen sembol vardır ki o da bazı şekillerin ikinci anlamıdır. Örneğin bir kalbin organa işaret etmesi resim, *ikon* iken; bir sıraya, ağaca, banka kazınmış kalp ise sevgi ve aşkın simgesidir.⁴⁹ Bu tanımlar dikkate alındığında bize göre dört (4) çeşit sembol olduğu düşünülmektedir. Bunlardan ilki sembolik etkileşimcilerin belirttiği gibi işaret/delalet anlamındaki semboldür. *Buna genel anlamda sembol de denilebilir. İkincisi dil bilimcilerin yaptığı tanımdır ki, kalp gibi bazı organların şeklinin farklı anlamlara gelmesidir. Üç ve dördüncüsü dille alakalıdır. Dilin hakiki, ilk anlamları birinci dereceden sembolü oluştururken yan anlamları ise ikinci dereceden sembolleri oluşturmaktadır.*

Semboller, *genel olarak* tanımlanırsa dil ve beyan vaz'î lafzî delaleti; yorumsal şekiller ise vaz'î lafzî olmayan delaleti oluşturmaktadır. Dil içerisinde bir anlatım üslubu olan beyan, mecaz, teşbih, istiare ve kinayeden oluşur. Sembollerin bazıları ilahî, bazıları da beşerî olup hem dilsel alanı hem de dil harici alanı kuşatır. Dilsel sözcüklerin hepsi sembol olduğu gibi, kafa sallamanın "olur" anlamında kullanılması da bir semboldür ki buna gayr-i lafzî delalet denir. Dil de bir temsildir. Dilsel temsillerde de bilinç aktif olarak bulunur. Dil kullanımı başlı başına bir sembol sistemidir.⁵⁰ Diller fonetik işaretlere sahiptir. Dillerdeki fonetik işaretler hem öznel hem de nesnel anlamlar barındırır. Aristo, kelimelerin bir anlamı olduğunu; insan için en önemli nimetin ses olduğunu ifade etmiştir.⁵¹

Semboller toplumsaldır. Toplumlara göre başta dil olmak üzere pek çok simgenin ortak olarak paylaşılması sembollerin toplumsal olduğunu gösterir. Toplular bireylerden oluştuğu gibi semboller de bireysel

⁴⁸ Poloma, Margaret M., *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* çev. Hayriye Erbaş (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993), 224, 225.

⁴⁹ Kıran- Kıran, *Dilbilime Giriş*, 146.

⁵⁰ Cassirer, Ernst. *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, Milay Köktürk. (Ankara: Hece Yayınları, 2005), 135.

⁵¹ Aristo, *Retorik*, Çev. Mehmet H. Doğan, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 1404/20a.

algıların müşterek olarak paylaşılmasıyla toplumsallaşır. Hatta bazıları toplumu da aşmış evrensel bir hal almıştır. Tüm dünyada barışın sembolü olarak kullanılan zeytin dalı ve güvercin evrensel sembolün örneklerindedir. Türk toplumunda büyüklerin elini öpmek de kültürel saygının bir sembolü olarak kabul edilir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi semboller bireysel algılama sonucu oluşur. Sembol, bireylerin duysal olarak algılayıp zihniyle yorumladıktan sonra bir anlamı öznelştirmesi, sonra da onu diğer bireylerle paylaşarak nesnelştirmesidir. Diğer yandan bireyler sembollerle soyut varlıkları da somutlaştırırlar. Örneğin soyut olan sevgi kalp işaretiyle somutlaşmıştır.

Sembollerin oluşmasında en önemli fail, zihindir. Zihin bir yandan doğayı taklit ederken diğer yandan da orijinal bir dünya yaratır. Zihin sadece doğayı taklitle kalmaz, ona belli anlam ve değer katar.⁵² Zihnin bir şeyi algılamasında aracı olan şey, duylardır. Zihin, duyları kullanarak, pek çok anlam üretir ancak bunların hepsi sembol derecesine ulaşamaz. Bir algının sembol derecesine ulaşması için onun zihin tarafından yorumlanması gerekir ki bu durum Türkçede *bakmak* ve *görmek* ayrımıyla ifade edilmektedir.

İnsan toplum içerisinde sosyalleşirken bazı sembolleri hazır olarak alır bazılarını da mevcut üzerinde tasarruf yaparak kendisi üretir. Zira bize göre Hz. Âdem'e öğretilen isimler de bu kabildendir. İnsan dünyaya boş olarak gönderilmemiş; ona bazı isimler ve temel bilgiler verilmiştir. Nitekim müfessirler, Hz. Âdem'e bizzat isimlerin öğretildiğini belirtirler.⁵³ Müfessirler, Hz. Âdem'e öğretilen isimleri hem varlığın adları olarak yorumlamışlar hem de insandaki ilim ve konuşma yeteneği olan kelam-ı nefsi olarak yorumlamışlardır. Kelam-ı nefsi de zihne ve zihinsel etkinliklere delalet eder. İsimler bir yandan Hz. Âdem'e mücmel olarak bildirilmiş; ikinci olarak da ona bunlar üzerinde tasarruf etme özelliği olan düşünme kabiliyeti verilmiştir. Düşünme de insanın kültür üretmesine neden olmuş; böylelikle insanoğlu tarihsel süreç içerisinde daima gelişme

⁵² Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I: Dil*. Çev. Milay Köktürk. (Ankara: Hece Yayınları, 2005), 22.

⁵³ el-Bakara 2/31.

göstermiştir.⁵⁴ İnsanın bu özelliği konusunda müfessirlerin bu açıklamaları, çağdaş bilimin bulgularıyla örtüşmektedir.⁵⁵

Sembol, varlığın soyut veya somut olarak kavranması ve zihinde yorumlanmasıdır. Zihin varlığı algıladığı gibi sembolik ifadeleri de duyuşsal olarak algılar. Ancak sembolik algılama için birtakım işaret ve göstergelerin olması gerekir.⁵⁶ Zihin bir nesneyi kavrarken bizzat nesnenin kendisinden istifade eder ki o nesneyle alakalı bir simge oluşturur.⁵⁷ İkinci olarak zihin, bu simge üzerinde tasarruf sahibi olarak varlığa egemen olur. Zira Hz. Âdem'in varlığa halife olması da bu noktada başlamıştır. Yüce Allah, Hz. Âdem'in halifelğine itiraz eden melekleri isimlerin bildirilmesiyle ikna etmiştir.⁵⁸

Zihin varlıkları algılarla kavrar lakin onlar üzerinde düşünmesi isimlerle sağlanır. Varlığı algılamak ve varlık üzerinde düşünmek insanın onlara hâkim olmasına neden olur. Bu hakimiyet de somutluktan soyuta, sonra tekrar soyutluktan somuta geçmeyle gerçekleşir. Duyularla varlıkları algılayan insan onlar üzerinde düşünerek isimlerle/işaretlerle de onları analiz eder. Böylece zihinle belli bir yorumdan geçen varlık sembolleşir.⁵⁹ Semboller, belli bir düşünce sonucu oluşur. Semboller, duyuşlarla başlar, düşünsel bir etkinlikle de anlam kazanır.⁶⁰

4. Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler ve İnsanoğlunun Varlığı Açıklama Kabiliyeti

Müfessirlere göre isimler varlığın adlarına⁶¹, insandaki konuşma kabiliyetine ve insanoğlunun tarihsel süreç içerisinde oluşturduğu dil oluşturma yeteneğine işaret eder.⁶² İsimlerin öğretilmesi, konuşmanın temel unsuru olan kelime bilgisi ve insandaki konuşma melekesi olarak

⁵⁴ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1: 259; Zemaşşerî, *Keşşâf*, 1: 130; Ebu'l-Berakât, *Medârikü't-tenzil* (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1418/1998), 1, 78.

⁵⁵ Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, Çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2011), 158.

⁵⁶ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 157.

⁵⁷ Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi III: Bilginin Fenomenolojisi*, Çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2005), 456.

⁵⁸ el-Bakara 2/32.

⁵⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi III: Bilginin Fenomenolojisi*, 456.

⁶⁰ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 73.

⁶¹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1: 252; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1: 130; Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 1: 78.

⁶² Matürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk: Fatıma Yûsuf el-Haymî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle 2004), 1:34.

açıklanır ki bu da Hz. Âdem'in halifeliğiyle yakından alakalıdır. Hatta isimler, Hz. Âdem'in halifeliğinin en önemli sebebidir. Bu sebeple müfessirler, inanç esaslarından sonra dilin ve mantığın bilinmesinin en faziletli iş olduğunu belirtmişlerdir. Zira Hz. Âdem, meleklerle dille üstün gelmiştir. Kurtubî Hz. Âdem'e öğretilenlerin isim olmasının yanı sıra "Zeyd ayaktadır" ve "aslan atılgandır" gibi ibareler olduğunu belirtmiştir. Buna göre isimlerin dil olduğu görüşü daha ağır basmaktadır.⁶³ Bazı müfessirler de "isimler"i dünyada konuşulan dillerin tümü olarak açıklamışlardır. Kasımî buna karşı çıkarak böyle bir iddianın çok mantıksız olduğunu belirtmiştir.⁶⁴

İnsanın halife olabilmesi için dil/konuşma en önemli unsurdur. Dil için çok muazzam bir sinir sistemine, ağız, boğaz ve gırtlak gibi gelişmiş organlara ihtiyaç duyulur. İnsanın sinir sistemi, ağız, boğaz ve gırtlak yapısı incelendiğinde canlılar arasında en mükemmel yapıya sahip olduğu görülür. Zira insan, fiziki anlamda en baştan itibaren diğer canlılardan farklı olarak yaratılmıştır. Zaten Yüce Allah, Hz. Âdem'in diğer canlılardan farklı olduğunu ifade etmek için "halife" kelimesini zikretmiştir.⁶⁵ Allah, insanın yaratılışına ilk başta olumsuz durum sergileyen meleklerle insanın mükemmelliğini göstermek için Hz. Âdem'in isimlerden haber vermesini istemiştir.⁶⁶ Bu sebeple müfessirler, Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin dil olduğuna işaret ederler.⁶⁷ Tarihsel süreç içerisinde dillerin çeşitlenmesi, Hz. Âdem'e öğretilen bu isimlerin, o ve nesli tarafından geliştirilmesi ve genişletilmesi sonucu oluşmuştur.⁶⁸ Dil geliştikçe, önce ana diller; sonra da ana diller içerisinde farklı alt dil, lehçe, ağız ve şiveler oluşmuştur.⁶⁹ Dillerin farklılaşması kültürleri çeşitlendirmiş; kültürler de coğrafi, ekonomik ve iktisadi şartlara göre dilleri çeşitlendirmiştir. Dil ile kültür karşılıklı etkileşim halindedir. Bize göre dilin kültürü ya da kültürün dili

⁶³ Kurtubî, Ebû Abdullah, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyyeye, 1384/1964), 1: 281.

⁶⁴ Kasımî, Muhammed Cemâlüddîn, *Mehâsinü't-te'vil*, thk: Muhammed Bâsil (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1988), 1: 138.

⁶⁵ el-Bakara 2/30.

⁶⁶ el-Bakara 2/33.

⁶⁷ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1: 259; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1: 130; Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 1: 78; Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-beyân*, 1: 94; Matürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1: 34; Karaman, vd. *Kur'ân Yolu*, 1: 105.

⁶⁸ Karaman vd. *Kur'ân Yolu*, 1: 105.

⁶⁹ Beğavî, Ebû Muhammed, *Meâlimü't-tenzil*, thk. Abdürezzak el-Mehdî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420/2000), 1: 103.

etkilemesinden ziyade, dil ve kültür diyalektik olarak karşılıklı etkileşimle daima birbirlerini desteklemektedir.

İletişim aracı olan tüm işaretler, sembol olarak kabul edildiğinde en önemlisi dildir. Hatta dil, simgeler içerisinde toplumun tamamında ortak olarak paylaşıldığı için de en sabit ve en objektif semboldür denilebilir. Dil her ne kadar günlük kullanımda sübjektif anlamlara sahip olsa da o, dil bilgisi kuralları ve lügatlerde objektif bir sistem olarak ortaya çıkar.⁷⁰ Örneğin Türkler tarafından temel besin gıdası için “ekmek” sözcüğünü kullanırken; İngilizler “bread” kelimesini kullanır. Türkler ekmek dediğinde herkes aynı şeyi tahayyül ederken, İngilizler de bread denildiğinde aynı şeyi düşünürler.

Dil, bir toplumun doğa ve doğaüstü varlıkları tanımak için oluşturdukları seslerden oluşur. Dil içerisinde her ses anlamlı değildir. Dil içerisinde seslerin anlamlı olabilmesi için toplumların ona müşterek olarak anlamlar yüklemesi gerekir. Eğer seslere belli anlamlar yüklenmezse seslerin hiçbir değer ve kıymeti yoktur. Toplumların müşterek olarak varlıklara değişik sesler vermesi isimleri; isimler de eylemlerle beraber dili ortaya çıkarmıştır. Diğer bir tabirle, dilin ve dildeki sözcüklerin anlamlı olmasını sağlayan etken onların toplumsal olarak paylaşılmasıdır. Dil ile de sosyal bir varlık olan insan, iletişimi sağlamaktadır.

Diller genel olarak incelendiğinde isim ve fiil olmak üzere başlıca ikiye ayrılır. Kelimelerin kökü bir isim çeşidi olan mastara dayandığına göre, fiiller de ismin bir alt dalı durumuna düşmektedir. Bu sebeple Hz. Âdem’e öğretilen isimlerden dile ulaşmak zor olmasa gerektir. Kültür de dille başladığına göre isimlerden kültüre ulaşmak mümkündür. Sosyal bilimlerin sıkça tartıştığı dil-kültür tartışmasında ise Hz. Âdem’e isimlerin öğretilmesi delilinden yola çıkarak dilin kültüre önceliğini kolayca kabul edebiliriz.

İslam âlimleri dili, delalet bahsi içerisinde değerlendirmişlerdir. İslam âlimlerinin dili delalet/işaret bahsi içerisinde değerlendirmeleri sosyal bilimlerde sembolik etkileşimcilerin dili sembol içerisinde değerlendirmeleriyle örtüşmektedir.⁷¹ Eğer sembol/simge ile delalet/işaret eş anlamlı kabul edilirse İslam âlimleri ile sembolik etkileşimcilerin aynı bakış açısına sahip oldukları görülür.

⁷⁰ Emile Benveniste, *Problemes de Linguistique Generale* (Paris: Gallimard, 1995), 259.

⁷¹ Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, 224, 225.

İslam âlimleri tarafından dil, delalet kapsamında değerlendirilmiştir. Sözlüklerde delalet, “*işaret etmek, rehberlik etmek ve yol göstermek*” olarak açıklanmaktadır. Terim olarak ise, “zihnin herhangi bir konuda bir bilgidен ya da bir simgeden başka bir malumata ve bilgiye erişmesi” anlamlarına gelir.⁷² Delalet kavramı, dil ve edebiyatın yanı sıra mantık ve hukuk bilimlerinin en önemli konuları arasındadır. Delalet, başta kelimeler olmak üzere, yazı, fiil ve davranış gibi işaretlerin anlamlarıyla ilgilenir. Kısaca delalet kendisiyle başka şeylerin bilindiği göstergelerdir. Bunun da en önemlisi dil sisteminin parçaları olan kelimelerdir.

Dâl ile medlûl arasındaki ilişkiye delalet denir.⁷³ Dâl bir nevi işaret iken medlul ise onun anlamıdır ya da imgedir. Mesela, “araba” kelimesi dâl; “zihinde dört tekerlekli, binek bir aracın tasavvuru” ise medluldür. Kişi dâlden medlule; medlûlden de varlığa ulaşır. Delalet her zaman lafızlardan oluşmaz. Lafız ötesi delaletler de vardır. Örneğin “ekmek” sözcüğünün bir yiyeceğe işareti *lafzî*; dumanın ateşe işareti *lafız ötesi* delalettir. Dâl ile medlûl arasındaki alaka *akilla* elde edilir. Bu alaka da zihinsel makullerle, duyularla, bazen de bilgi, tecrübe ve görgü mükteubatlarıyla kurulur. Delalet, “aklî delalet (lafzî ve lafız ötesi); doğal delalet (lafzî ve lafız ötesi) ve vaz’î delalet (lafzî ve lafız ötesi) olmak üzere başlıca üçe ayrılır. Her bir delalet çeşidi de lafız ve lafız ötesi olmak üzere kendi arasında ikiye ayrıldığına göre toplam altı çeşit delaletten bahsedilebilir.⁷⁴

Aklî Delalet, aklın, dâl ile medlûl arasındaki zatî bağlantıyı, yani dâl-medlûl ilişkisini doğrudan ve zorunlu olarak bir alakayla ilkinden diğerine ulaştırmasıdır. Örneğin “of” şeklindeki bir ses, orada bir kişinin hem varlığına hem bıkkınlığına delalet eder. Burada kişi, bıkkınlığını bir lafızla ifade ettiği için lafzî bir delalet gerçekleşmektedir. Eğer akıl etrafa yayılan bir dumandan, bir ateşin yanmakta olduğunu anlarsa buna da lafız ötesi delalet denir. Hem lafzî delalette hem de lafız ötesi delalette akıl, “of” gibi seslerin insana ait zatla ilgili özellikler olduğunu, dumanın da ateşle ilişkili olduğunu bilir.

Doğal Delalet, aklın, dâl ile medlûl arasında tabii; fizikî, bedensel ve manevî olarak bağlantı kurup ilkinden ikincisine ulaşmasıdır. Meselâ, bir

⁷² İbn Manzûr, *Lisanü'l-'Arab*, 11: 247.

⁷³ Bolay, M. Naci. “Delalet” *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 119.

⁷⁴ Farâbî, Ebû Nasr, *el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, Thk. Muhsin Mehdi (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1388/1968), 41, 43.

insanın yüzünün sararıp solması, onun bir şeyden korktuğuna; kızarması da onun utanması anlamına gelir. Eğer bir insan, bir şey karşında “vaov” gibi bir ses çıkarmışsa onun büyük bir şaşkınlık yaşadığı anlaşılır. Zira insanlar ani şaşkınlık hallerinde kendilerini alamayıp “vaov” lafzını söylerler.

Vaz’î Delalet, Arapça v-d-a kökünden türemiştir. Kelime olarak bir şeyin sonradan oluşturulduğu, bir şeyin bir şeye karşılık olarak konulması anlamına gelir.⁷⁵ Dâl ile medlûl arasındaki bağlantı akli ve tabii olmayıp Yüce Allah tarafından öğretilmiş, sonradan gelenek ve kültür tarafından iletişim için genişletilmiştir.⁷⁶ Eş’arî, Cübbaî, Ka’bî ve Kurtubî dillerin tevkîfi olduğunu düşünür.⁷⁷

Vaz’î delalette akıl, lafız olan dâl ile medlûle ulaşır. Örneğin “kalem” lafzı söylenince yazı yazma aracı olan çubuk şeklindeki bir nesne akla gelir ki kalem lafzı dâl, akılda onun tasavvuru medlûldür. Vaz’î delaletin de lafız ötesi vardır ki bir kişinin kalbini eline götürmesi onun bir şeyi kabul ettiği anlamına gelir. Vaz’î delaletteki kelimeler, akli ve tabii olmayıp kültürle göre farklılık gösterir. Zira dünyadaki dillerin oluşması toplumların bir nesneyi farklı seslerle isimlendirmelerinin bir sonucudur.

Delalet, mantık ilminin en önemli konuları arasında sayılır. Özellikle klasik mantıkta, tüm delalet çeşitleri enikonu incelenmiş ve sadece lafzî vaz’î delaletin mantık ilminin konusuna girebileceği belirtilmiştir.⁷⁸ Örneğin Farabî (872-950) ve İbn Sînâ (980-1037) gibi filozoflar, delalet bahsinde özellikle lafzî delaletle vurgu yapmışlardır.⁷⁹ Akli ve tabii olmak üzere tüm delalet çeşitleri iletişimde vazgeçilmez olsa da mantık için daha kesin ve sağlam olan lafzî vaz’î delaletin yeri ayrıdır. Delalet çeşitleri arasında da lafzî vaz’î delaletler kültürler tarafından ortak olarak, objektif bir şekilde paylaşıldığı için farklı yorumlara çekmek biraz zordur. Örneğin ani yüz kızarması, her ne kadar utanmayı ifade etse de kişi bunun bir hastalıktan kaynaklandığını iddia edip utanmayı inkâr edebilir. Ancak dil içerisinde

⁷⁵ Feyrûzabâdî, *el-Kâmûsu’l-mu’hit*, 996, 997.

⁷⁶ İbn Âdil, Ebû Hafs, *el-Lübâb fî ulûmi’l-kitâb* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1988), 1:514.

⁷⁷ İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi’l-kitâb*, 1:514; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 1: 282.

⁷⁸ İbn Sina, *Kitâbu’l-işârât/Les Livres des directives et remarques*, çev. A. M. Goichon (Paris/Beyrut: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951), 82; Necati Ömer, *Klasik Mantık* (Ankara: Divan Kitap, 1974), 15.

⁷⁹ Farabi, *el-Elfâzu’l-musta’mele fi’l-mantık*, 41, 43; İbn Sina, *Kitâbu’l-işârât/Les Livres des directives et remarques*, 82.

kullanılan bir kelimenin anlamı genel ve geçerli olup kişinin anlamı değiştirmesi pek zordur. Diğer yandan mantığın asıl gayesi doğru ve isabetli düşünmeyi sağlamaktır ki bu da dille gerçekleşir. Dil ve düşünce birbiriyle çok yakın kavramlardır. İnsanlar kendi duygu ve düşüncelerini muhataba dille aktardıkları gibi, muhatabı da yine dil sayesinde anlarlar. İnsanlar arası iletişimde, jest, mimik, tavır, davranış ve hatta sükût, belli anlam taşısa da bunlar kelimelere göre yoruma daha açık olduğu için mantığın dışında tutulur.⁸⁰ Meselâ aklî delalet olarak kabul edilen duvarın ardındaki ses, anlamından ziyade sahibini tanıtır. İşitilen ses için “bu falancanın sesi” diye takyit olunur. Diğer yandan seslerin başka insanlar tarafından taklit edilebilmesi, lafzî aklî delaletin mantık ve hukuk ilmi açısından güvenilirliğini kaybetmektedir. İnsanların zeka seviyeleri de bireyden bireye değişme gösterdiği için işaretlerin objektif olarak anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Yine insanların belli durumlarda doğaçlama olarak çıkardıkları “of, ah” gibi lafızlar da mutlak objektif bir anlam sağlamaz.

Delaletler içerisinde en güvenilir lafzî vaz’î delalet yani dildir. Bu sebeple mantık biliminde lafzî vaz’î delalet, kelamı doğru tasavvur ve tasdiğe götürür. Delaletler içerisinde lafzî vaz’î delalet, düşünce aktarımında sağlam bir yoldur. Aynı zamanda dil, akıl, algılama ve koklama gibi bütün diğer delaletlerin ifadesi olduğu için de daha kapsamlıdır. Lafzî vaz’î delalet’in, kapsamına göre mutabakat, tazammum ve iltizam olmak üzere üç çeşidi vardır. Bir lafzın, varlığın ya da tasavvurların tümüne delalet etmesine mutabakat; bir kısmına delalet etmesine tazammum; başka bir sonuca götürmesine de iltizam denir. Mesela mahluk kavramının tüm canlılara delaleti mutabakat; insana işareti tazammum; ve bunların bir yaratıcıyı gerektirmesi ise iltizamdır. Zira varlık bir yaratıcıyı zorunlu kılar.

Dil aslında kendisi bir semboller sistemidir. Bir de dilin kendi içerisinde simgeler vardır ki bunlar edebiyatta remiz/sembol olarak isimlendirilmiştir. Sözlükte remiz, “delalet etmek, alâmet, işaretle bir şey anlatmak, rumuz, belirti, simge, nişan ve imalı anlatım” manalarına gelir.⁸¹ İbn Reşik el-Kayravanî, remzi, “anlaşılması zor olan simgesel söz veya sessiz iletişim” olarak tanımlar.⁸² Remiz başta Türk ve Arap edebiyatı

⁸⁰ Farâbi, *el-Elfâzu’l-musta’mele fi’l-mantik*, 41, 43; İbn Sina, *Kitâbu’l-işârât/Les Livres des directives et remarques*, 82.

⁸¹ İbn Manzûr, *Lisanü’l-‘Arab*, 5: 356, 357.

⁸² İbn Reşik el-Kayravanî, *el-Umde* (Beyrût: Dârü’l-Ma’rife, 1988), 1: 521.

olmak üzere Doğu edebiyatında telvîh, telmih, ima ve muamma; belagatte ise işaret ve kinaye türlerinden olup, dolaylı anlatımlar için kullanılır. İşareti, “bir duygu ve düşünceyi kendi lafızlarıyla değil de başka lafızlarla anlatmak” olarak açıklayan Kayravanî, remzi işaretin bir çeşidi olarak kabul eder.⁸³ Buna göre remiz, delalet çeşitlerinden lafzî vaz’ilerden olan dil içerisinde kabul edilebilir. Meselâ,

Kocasına diyet olarak, çakıl taşlarını saymakla ceza ödedim: Her sabah ve her akşam.

Beyitteki *çakıl taşlarını saymak*, ifadesi gerçek taş saymaktan ziyade “üzüntü ve keder” anlamında kullanılmıştır. Zira insanların üzüldüklerinde teselli bulmak ve oyalanmak için bir kenara çekilip taş ve benzeri nesnelere bir yerden bir yere aktarmaları alışıldık bir davranıştır. Sekkakî ise remzi kinaye çeşitlerinden bir beyan tarzı olarak açıklamıştır. Ona göre remiz, bir şeyin kendisi dışındaki başka bir şeyle sözlü veya yazılı olarak anlatılmasıdır. Mesela güçlüler için *geniş omuzlu*; aptallar için de *kuş beyinli* tabiri kullanılır.⁸⁴ Remiz, bazı dillere tarafından muamma içerisinde değerlendirilmiş; onun, özel bir dil ve şifre olduğu ifade edilmiştir.⁸⁵ Remiz edebiyatın yanı sıra bilimsel yöntemlerde de kullanılır. Özellikle kültür bilimlerinde sembolik anlatımın özel bir yeri vardır ki bundan dolayı hermenötik eserlere daha sonradan pek çok şerh yazılmıştır. Bilimsel eserlerde bazen kapalı ifade öne çıkarken bazen de açık ifade öne çıkmaktadır. Bu nedenle İbn Sînâ ve Sühreverdî (1154-1191) felsefenin kapalı meselelerini remizlerle açıklamışlardır.

Söz, sözcük ve kelamla ilgili remizler, lafzî vaz’î delalet içerisinde değerlendirilebilir. Ancak bir de belli bir anlamı olan eşya, alet, tavır, davranış ve adetler de vardır ki bunlar da lafzî olmayan vaz’î delalet içerisinde değerlendirilebilir. Mesela toplumsal hayatta ve diplomaside sembolik davranış kodları vardır. Halep valisi Memlûk hükümdarı Berkuk’a, Timur’un Orta Doğuya seferini ve tehlikelerini haber vermek için, “Kuzeyden bir selin önüne kattığı her şeyi sürükleyerek Suriye topraklarına doğru gelmekte olduğu” şeklinde sembolik bir ifade

⁸³ el-Kayravanî, *el-Umde*, 1: 521.

⁸⁴ Sekkakî, *Miftâhu’l-ulûm* (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 411, 412.

⁸⁵ Kraus, P. *Jabir Ibn Hayyan* (Le Caire: Institut Français d’Archeologie Orientale, 1943), 32, 48, 281.

kullanmıştır.⁸⁶ Bir de simge anlamında kısaltma remizleri vardır ki kelime ve deyimlerin kısaltılmasıyla oluşur. Bilimsel eserlerde rastlanan bu yöntem, kimya, matematik, geometri, fizik ve astronomi gibi bilimlerde sıkça kullanılmaktadır.

Türk edebiyatında remzin yanı sıra “telvihat” kavramının da kullanıldığı görülür. Telvîh, bir sözün açık söylemek yerine ona atfen başka kelimelerle ifade edilmesidir.⁸⁷ Şiirde ise telvîh, bir kelimenin hakiki anlamının değil de onu anımsatacak, ona işaret edecek, uzak bir anlamının kullanılması şeklinde yapılır. Bir kelimenin gerçek ve ilk anlamı yerine uzak anlamlarının kullanılması kapalı ve muğlak bir dil oluşturur. Mesela,

*Bir kısa boylu, bir de uzun boylu bir adamla yola çıktım: Halimden alayanlar bilirler ki bu yolculukta nelere duçar kaldım.*⁸⁸

Beyitte kısa boylu adamla *fitneci*, uzun boylu adamla da *ahmak* kastedilmiştir. Zira örfi anlamda kısa boyluluk fitnenin; uzun boyluluk ise ahmaklığın remzidir. Dilsel remizlerdeki anlam tarihsel ve kültürel arka planla bir değer kazanır. Dilsel remizlerdeki anlam, tarihsel ve kültürel arka plan, ortak duygu ve düşünceyle birlikte ortak bir anlam oluşturur. Böylece soyut varlıklar bir karine ile somutlaşır. Divan edebiyatı remizlerle öne çıkan bir edebiyat çeşididir. Örneğin söz, sevgili, dudak, gül ve bülbül divan edebiyatında sık kullanılan remizler arasındadır.

Söz = şarap/can suyu, yaşam kaynağı

Sevgili = sultan, kıymetli

Dudak = gonca, açılmamış gül

Gül = sevilen, sevgili

Bülbül = seven, âşık

Telvîh veya remizler bir yönüyle kinayeye benzemektedir. Ancak remizlerde, kinayede olduğu gibi hakiki anlamdan kinayeye intikal tam belirgin değildir.

Sonuç

⁸⁶ İsmail Durmuş, “Remiz”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 557.

⁸⁷ Feyrûzabâdi, *el-Kâmûşu'l-Muḥîṭ*, 307.

⁸⁸ Tahirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973), 161.

Kur'an-ı Kerim'de bahsi geçen, Hz. Âdem'e öğretilen isimler tartışma konusu olmuştur. Müfessirler Hz. Âdem'e öğretilen isimleri daha çok rivayet ve kelime anlamı bağlamında tahlil etmişlerdir. Bize göre isimlerin yanında bizzat Hz. Âdem'in yani İnsanoğlunun kendisi tahlil edilmelidir. Yüce Allah'ın Hz. Âdem'e öğrettiği isimlerin mahiyeti önemlidir. Ancak daha da önemlisi isimlerle Hz. Âdem'in/insanoğlunun mahiyetinin tezahürüdür. Zira melekler Hz. Âdem'in biyolojik tabiatına değil de onun isimleri algılaması, yorumlaması, bunları açıklaması ve kültür üretmesine saygı duymuşlar secde etmişlerdir. Çünkü melekler Hz. Âdem'i/insanoğlunu fizikî ve biyolojik şeklinden önce "kan dökecek bir varlık olarak" algılamışlar; onun isimleri algılaması, yorumlaması, bunları açıklaması ve kültür üretme potansiyeline karşı ise secde etmişlerdir/saygı duymuşlardır.

Bu makalede diğer çalışmalardan farklı olarak isimlere insan merkezli yaklaşım, isimlerin Hz. Âdem'in şahsında insan türünün ilim ve teknoloji elde etme potansiyeline işaret edilmiştir. İlim ve teknoloji de insanoğlunun yaratılış özelliği olan duyu, zihin, akıl, dil, düşünce ve muhakeme ile olacaktır. Bu sebeple makalede insanın algılama ve yorumlama özelliğine değinilmiştir. Bir insan için sadece algılama ve yorumlama onun yeteneğinin sadece bir kısmıdır. Onun kültür üretmesinde bu ikisinin yanında beyan yeteneği de vardır. Bu sebeple makalede ayrıca dil ve dilin değişik unsurlarına değinilmiştir.

Makale şartlarının kısıtlılığından dolayı, insanın canlılar dünyasındaki yeri ile onun kültür yaratıcısı olma gibi özelliklerine yeterince değinilememiştir. Yine algılama özelliğine sahip olan Hz. Âdem'in Rabbinden algıladığı veya telakki ettiği kelimelere değinilememiştir. Zira Hz. Âdem'in Rabbinden telakki ettiği kelimelerin de isimler bağlamında değerlendirilmesi ayrıca önem arz etmektedir.

Bizce Hz. Âdem'e öğretilen isimler meselesine sadece Bakara Suresi 31. ayet bağlamında yaklaşmak yetersiz kalmaktadır. Meseleye isim merkezli olduğu kadar Hz. Âdem merkezli ve insan odaklı yaklaşmak gerekir. Zira isimlerden haber verme hadisesini, sadece konuşan bir kuş gibi taklit şeklinde anlamak yeterli olmayacaktır. İsimler sadece bir semboldür ki içerisinde insanın varlıklar arasındaki üstün konumunu, insanın mahiyetini ve anatomisini barındırmaktadır. Yine isimlerde Yüce Allah'ın ona üflediği ruh ve bu ruhun tezahürleri mündemiçtir.

Kaynakça

- Alpaydın, Mehmet Akif. "Âdem'e (a.s.) Öğretilen isimler", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2, (Aralık, 2016), 124.
- Anbarî, İbrahim b. İsmail. *el-Mevsûatü'l-Kur'âniyye*. Beyrut: Müessesetü Sicillil-'Arab, 1405/1995.
- Aristo. *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Beğavî, Ebû Muhammed. *Meâlimü't-tenzil*. thk. Abdürezzak el-Mehdî, Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 1420/2000.
- Benveniste, Emile. *Problemes de Linguistique Generale*. Paris: Gallimard, 1995.
- Beydâvî, Kâdî Nasîrüddîn. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431/2011.
- Bolay, M. Naci. "Delalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/119. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Cassirer, Ernst. *Kültür Bilimlerinin Mantiği Üzerine*. Milay Köktürk, Ankara: Hece Yayınları, 2005.
- Cassirer, Ernst. *Sembol Kavramının Doğası*. Çev. Milay Köktürk, Ankara: Hece Yayınları, 2011.
- Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefesi I: Dil*. Çev. Milay Köktürk, Ankara: Hece Yayınları, 2005.
- Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefesi III: Bilginin Fenomenolojisi*. Çev. Milay Köktürk, Ankara: Hece Yayınları, 2005.
- Çelebi, İlyas. "İsim-Müsemma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22:548-551
- Çelik, Hüseyin. "Kur'an'a Göre Hz. Âdem'in Yaratılışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık, 2011), 2/2, 49-70.
- Diyanetkiri, N. *Hun Sanatı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1972.
- Durmuş, İsmail. "Remiz", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 34/556-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ebulbekâ. *Külliyâtü Ebilbekâ*. İstanbul: Matbaatü Âmir, 1290/1870.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Ata ofset 1971.
- Erdem, Sargon. "Alem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/352-354. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Erdem, Sargon. "Alemin Tarihçesi ve Monçuk, Hilal, Boynuz Alemlerinin Menşei Üzerine", *STAD* 1/3, (1988).
- Esin, Emel. "Kün-Aya" TTK Bildiriler", *Selçuklu Araştırmalar Dergisi*. Ankara: Selçuklu Araştırmalar Merkezi (1972).
- Farabî, Ebu Nasr. *el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantik*. thk. Muhsin Mehdi Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1388/1968.
- Farabî, Ebu Nasr. *el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantik*. thk. Muhsin Mehdi, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1406/1986.
- Feyrûzabâdî, Mecdüddîn. *el-Kâmûsu'l-muht*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- Gürbüz, Deniz. "Kur'an'a Göre Hz. Âdem'in Serüveni", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2, (Aralık, 2011), 89-105.
- Hicâzî, Muhammed Mahmûd. *et-Tefsîru'l-vâdih*. Beyrut: Dâru'l-Cilî'l-Cedîd, 1413/1993.
- İbn Âdil, Ebû Hafs. *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1988.
- İbn Aşûr. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunis, ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1404/1984.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl. *Lisanü'l-'Arab*. Beyrût: Dâru sadr-Dâru Beyrut, 1375/1955.
- İbn Reşik el-Kayravanî. *el-Umde*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1408/1988.
- İbn Sina. *Kitâbu'l-İşârât/Les Livres des directives et remarques*, çev. A. M. Goichon, Paris/Beyrut: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.
- İbn Sina. *Mahâricü'l-hurûf*. thk. Pervîz Nâtil Hânlerî, Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1951.
- Kasimî, Muhammed Cemâlüddîn. *Mehâsinü't-te'vil*. thk: Muhammed Bâsil, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1988.
- Kiran, Zeynel ve Kiran, Ayşe. *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2018.
- Kraus, P. *Jabir Ibn Hayyan*. Le Caire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 1943.

- Kroeber Alfred Louis ve Kluckhohn, Clyde. *Culture, a Critecal Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage Books, 1963.
- Kurtubî, Ebû Abdullah. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyyeye, 1384/1964.
- Matürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk: Fatima Yûsuf el-Haymî, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle 1424/2004.
- Mâverdî. *en-Nüketü ve'l-uyûn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 1422/2002.
- Necati Ömer. *Klasik Mantık*. Ankara: Divan Kitap, 1974.
- Nesefî, Abdullah. *Tefsîru'n-Nesefî*. Dimeşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1431/2011.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât. *Medârikü't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1418/1998.
- Poloma, Margaret M. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. çev. Hayriye Erbaş Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993.
- Ritzer, George. vd. *Sosyoloji Kuramları*. trc. Himmet Hülür, Ankara: De ki Sosyoloji Yayınları, 2014.
- Sa'lebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 1422/2002.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Tefsîru'l-Fâtiha ve'l-Bakara*. Arabistan: Dâru İbn Cevzî, 1423/2003.
- Said Havvâ. *el-Esâs fi't-tefsîr*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1424/2004.
- Sekkakî. *Miftâhu'l-ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Şa'ravî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru'ş-Şa'ravî*. Beyrut: Metâbiu Ahbâri'l-Yevm, 1417/1997.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kurân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431/2009.
- Tahirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973.
- Turan, Maşallah. "Hz. Âdem'e isimlerin Öğretilmesinin Mahiyeti Üzerine Değerlendirmeler", 4. *Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*, edt. Bülent Cercis Tanrıtanır vd. Mardin: İksad Yayınevi, 2018, 346-359.
- Vehbi Efendi. *Hülâsatü'l-beyân*. İstanbul: Üçdal Neşriyat 1966.
- Yakıt, İsmail. "Kur'ân'da Hz. Âdem", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, (Aralık, 1999), 1-18.
- Zemaşerî, Cârullah Mahmûd b. Muhammed. *el-Keşşâf*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431/2009.

BOSNA'DA BİR İLİM VE AKSİYON GELENEĞİ: DERVİŞ SPAHİÇ EFENDİ; HAYATI, MEDRESESİ, ÖĞRENCİLERİ VE ESERLERİ

Merzuk Grabus*

Öz

Derviş Spahiç Efendi 1893 yılında Bosna Hersek'in Zenica şehrine bağlı Pojske köyünde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini kendi köyünde almıştır. Daha sonra vezirler şehri Travnik'te Elçi İbrahim Paşa Medresesi'nden mezun olmuştur. Elçi İbrahim Paşa Medresesi 1706 yılında kurulan tarihî bir Osmanlı eğitim müessesesidir. Derviş Spahiç Efendi burada okurken Muhammed Hazım Korkut ve Muhammed Asım Korkut hocalardan istifade etmiştir. 1928 yılında icazetnamesini alan Spahiç Travnik'te imamlık, mekteb-i ibtidaiyede muallimlik ve medresede müderrislik görevlerinde bulunmuştur. 1933 yılında ilk mektep mezunu olmayanların medresede okumasını engelleyen reformu benimsemeyen Derviş Spahiç Efendi Travnik'teki görevlerini terk etmiştir. 1934 yılında köyü Pojske'de medrese kurmuştur. Bu medresede eğitim-öğretim metodu olarak klasik usulleri takip etmiştir. Medresenin tek müderrisi Derviş Spahiç Efendi, başta Zenica ve Travnik olmak üzere civar vilayetlerden buraya okumak üzere gelen talebeleri yetiştirmiştir. Medrese, Yugoslavya'nın Komünist idaresi tarafından kapatılınca kadar on iki sene hizmet vermiştir. 25 Şubat 1947 tarihinde medresenin kapatılmasıyla müderris Derviş Spahiç Efendi hapse atılmış ve hayatının altı senesini mahkûm olarak geçirmiştir. Hapisten çıktıktan sonra Derviş Spahiç Efendi imamlara periyodik olarak seminerler vermiş ve eski talebelerinin imamlık yaptıkları yerlerde seyyar-vaiz olarak görev yapmıştır. Ahir ömründe beş tane eser telif eden Spahiç 20 Mart 1978 yılında vefat etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Derviş Spahiç Efendi, İslâm, Medrese, Talebe, Eser, Zenica, Travnik.

TRADITION OF SCIENCE AND ACTION IN BOSNIA: DERVISH SPAHIC EFENDI; HIS LIFE, MADRASAH, DISCIPLES AND WORKS

Abstract

Dervish Spahic Efendi was born in the year of 1893, in the Pojske village, city of Zenica in Bosnia and Herzegovina. He undertook his first step in education in his own village. Afterwards he graduated from the Madrasah of Elci Ibrahim Pasha, in the city of viziers, i. e. Travnik. The Madrasah of Elci Ibrahim Pasha is a historical Ottoman school founded in 1706. During his education in this school, Dervish Spahic Efendi benefited from his teachers, Muhammad Hazim Korkut and Muhammad Asim Korkut. After being rewarded his diploma (ijazatnamah) in 1928, Spahic started his career firstly as imam, then as a teacher in the primary school and as a mudarris in the madrasah in Travnik. After refusing to acknowledge the reform of 1931, which prevented the acceptance of students to madrasah without finishing the primary school beforehand, Dervish Spahic Efendi left all his duties in Travnik. In 1934, he founded a new madrasah in his own Pojske village. In this school he continued to follow classical methods of education. As a sole teacher in this school, Dervish Spahic Efendi managed to attract a vast number of students from neighboring Towns, especially Travnik and Zenica. This school continued its service for twelve years, before being shut down by the communist government of Yugoslavia. After the closing of madrasah on 25th of February in 1947, Dervish Spahic Efendi was thrown into prison, where he was going to spend next six years of his life. After being released, Dervish Spahic Efendi started out on giving periodical seminars to imams and preaching in the villages where his former students were set up as imams. In the last years of his life, Spahic wrote five books before he died on 20th of March in 1978.

Keywords: Dervish Spahic Efendi, Islam, Madrasah, Talabah, Zenica, Travnik.

* Öğr. Gör., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı
e-mail: merzuk85@hotmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6958-8664>

Atrif/Citation: Merzuk Grabus, "Bosna'da Bir İlim ve Aksiyon Geleneği: Derviş Spahiç Efendi; Hayatı, Medresesi, Öğrencileri ve Eserleri" BAİD 11 (Haziran 2020): 64-88.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

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

Giriş

Bu makalede Bosna için büyük önem taşıyan Derviş Spahiç Efendi'den, onun yaşantı ve ahlâkından, yetiştirdiği öğrencilerden ve telif ettiği eserlerden bahsedilecektir. Derviş Spahiç Efendi'nin kendisi ve öğrencileri Bosna'da bir ilmî geleneğin temsilcileridir. Bu hareket sadece ilmî bir hareket değil aynı zamanda aksiyoner bir harekettir. Nitekim hepsi buldukları yerde ve köylerde insanların hayatına ve dinî yaşantılarına bizzat dokunan bu aksiyoner insanlar, Bosna'da dini yaşantının kuvvet ve kalitesine büyük hizmetler sunmuştur. Derviş Efendi'nin hayatı ve mücadelesi penceresinden, ilim adamlarının sadece teorik ilmî meselelerle değil hayata dokunan öğrenciler yetiştirme işiyle de cansiparane uğraşmalarının ne kadar gerekli olduğu görülmekte, anlaşılmaktadır. Zira din, esasen kitaptan değil dini yaşayan şahsiyetlerden öğrenilmektedir.

Makalede Derviş Efendi'nin hayat serüveniyle birlikte öğrencileriyle de ilgili ulaşılabilen bütün kaynaklar incelenmeye çalışıldı. Makale mahiyet itibarıyla biyografik bir makaledir. Biyografik makaleler, önemli şahısların hayatları, eserleri ve topluma sundukları katkılar açısından derli toplu bilgiler verme yönüyle önemlidir. Zira çeşitli kaynaklarda bulunan bilgi kırıntılarını bir araya getirip okuyucuya sunmak bu tür makalelerle mümkün olmaktadır. Biz de çalışmamızda bunu yapmaya gayret ettik. Makale daha çok kaynak tarama ve bu tarama sonucu ulaşılan bilgilerin tasnifiyle birlikte yorumlanmasından oluşmaktadır.

1. Çocukluğu, Gençliği ve Eğitimi

Derviş Spahiç¹ Efendi 1893 yılında Zenica şehrine bağlı Pojske köyünde dünyaya gelmiştir. Babasının adı Mulo², annesinin ise Cemile Hatundur. Babası daha yirmi yaşında iken gözlerini kaybettiği için Derviş ve beş kardeşinin bakımını dedeleri Molla Mustafa üstlenmiştir. Derviş Spahiç ilk mektebini köyünde bitirdikten sonra 11 yaşında iken medrese tahsili için Travnik'e gitmiştir.³

Travnik Bosna'nın ortasında bulunan bir şehirdir. Saraybosna'nın 90 km. kuzeybatısında yer almaktadır. Kuzeyinde Vlasic (1943 m.) ile güneyinde

¹ Bosna'da pek çok yerde soyisim olarak kullanılmaktadır. Sipahigil manasını taşımaktadır.

² Molla isminin Boşnakça versiyonu.

³ Dzevdet Sobic, *İslamska Pedagoska Misija i Praksa Dervis Ef. Spahica* (Travnik: Elci İbrahim Pasina Medresa Yayınları, 2015), 30.

Vilenica (1235 m.) dağları arasında bir vadide bulunmaktadır. Osmanlı Döneminde 1699-1850 yılları arasında Bosna Sancağının merkezi Travnik'tir.⁴ Bu dönemde medreseler içinde en önemlisi Elçi İbrahim Paşa medresesidir. Bu medresenin mezunları, İstanbul'da eğitim almış müderrislerden ders aldıkları için ayrı bir kategoride değerlendirilmiştir. Mezunlar genelde kadı, müderris, müftü gibi önemli görevlere atanmıştır. Bu medresenin müderrislerinden bazıları eş zamanlı olarak Travnik müftülüğü yapmıştır.⁵ Derviş Spahiç tarihî açıdan büyük önemi haiz bu şehirde kıymetli bir müessese olan söz konusu medreseye kaydolmuş ve 10 sene burada eğitim görmüştür. Derviş Spahiç kısa bir süre içinde Elçi İbrahim Paşa Medresesine uyum sağlamış ve en zeki softalarından⁶ olmuştur. Hocalarına en çok fıkıh alanında soru sorduğu ve o günün fikhî meselelerini klasik fıkıh kitaplarına kıyaslayarak anlamaya çalıştığı rivayet edilir. Daha sonra hizmet yıllarında da Derviş Efendi fikhî meselelerle iştigal etmiş ve bazı konularda fetva vermiştir. Onun ilmî yolculuğu devam ederken I. Dünya Harbi patlak vermiş ve dönemin gençleri, öğrencileri devlet tarafından silah altına alınmaya başlanmıştır. Travnik müftüsü ve Elçi İbrahim Paşa Medrese müderrisi Hazım Korkut Efendi, Derviş Spahiç'in askere gitmesini önlemek amacıyla onu Kahvica mahallesinin camiine imam-hatip olarak vazifelendirmiştir. Derviş Efendi böylece akşam, yatsı ve sabah namazlarını burada kıldırılmış, gündüz de medresedeki eğitimine devam etmiştir. Derviş Spahiç kısa bir süre sonra medreseden mezun olmuş ve hocası Asım Korkut Efendi'den icazetnamesini almıştır. İcazetnamesiyle alakalı olarak özellikle şu bilgi kayda değerdir: 1928 yılında Asım Korkut Efendi'nin verdiği icazetname dönemin reisu'l-ulemâsı⁷ Mehmed Dzemaaluddin Çauşević⁸ tarafından onaylanmıştır.

⁴ Kiel Machiel "Travnik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 41/308-311.

⁵ Mustafa Mehic, *İslamska obrazovna predavanja u tradiciji Sarajeva i drugih mjesta*, Glasnik, 2, (1982): 177.

⁶ Boşnakçada Medrese öğrencisine "Softa" denir. Bu tabir günümüzde de aynı şekilde kullanılmaktadır. Esasen Osmanlı döneminde genel itibarıyla medrese talebelerine softa denmekteydi. Zaman içinde bu kelime her ne kadar anlam değişikliğine uğrasa da bir Osmanlı kültürü olarak Bosna'da halen varlığını korumaktadır.

⁷ Bosna Hersek'in dinî lideri, İslam Birliği Riyaseti müessesesinin reisi veya Türkçe olarak Diyanet İşleri Başkanı. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Fikret Karcic, "Bosna Müslümanları Arasında Reisu'l-Ulema Müessesesi", çev. Mehmet Köse, *Divân Dergisi* 1, (1998), 27-35.

⁸ Mehmed Dzemaaluddin Çauseviç 1914-1930 yılları arasında Bosna'da (Reisu'l ulemâlık)-riyaset yapmış ve Bosna Hersek'in en önemli âlimlerinden bir tanesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Aruçi, "Mehmed Cemaleddin Çauseviç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 28/447-448.

Burada Derviş Spahiçle birlikte icazetname alanlar içinde Hocası Asım Korkut'un çocukları Derviş ve Sirac Korkut da vardı ki ikisi de daha sonra Bosna tarihinin önemli simaları arasına girecektir.⁹

2. Ailesi

Derviş Spahiç Efendi'nin Abdullah, Omer,¹⁰ Dervisa,¹¹ Şida¹² ve Aişa¹³ isminde beş kardeşi vardı.¹⁴ Derviş Efendi daha 17 yaşında iken Zulejha¹⁵ Babic, isimli hanımefendiyle evlenmiştir. Fakat hanımı genç yaşta vefat edince kısa bir müddet sonra Mosor Köyü'nden Mehmed Hadzic¹⁶ Efendi'nin kızı Emina ile evlenmiştir. Bu izdivaçtan üç oğlu ve iki kızı dünyaya gelmiştir. Oğulları Nesib, Mustafa, Munir, kızları ise Safija¹⁷ ve Fatima¹⁸ isminindedir. Çocukları Elçi İbrahim Paşa Medresesi'nde müderris iken, Travnik'te dünyaya gelmişlerdir. Oğulları Nesib ve Munir de kurduğu medresenin mezunlarındandır.¹⁹

3. Yetiştığı ve Hizmet Ettiği Kurum Olarak Elçi İbrahim Paşa Medresesi

a. Medrese'nin Tarihçesi

Medrese adından da anlaşılacağı üzere Elçi İbrahim Paşa²⁰ tarafından 1706 yılında kurulmuştur. Banisi Elçi İbrahim Paşa 1704-1706 yılları arasında Bosna veziri olarak görev yapmıştır. İbrahim Paşa Travnik şehrinde görevini ifa ederken bu medreseyi inşa ettirmiş ve vakfiyesinden anlaşıldığı üzere Travnik'te büyük bir vakıf kurmuştur. Medreseye akar teşkil edecek şekilde vakıf eserlerini bıraktığı, ayrıca müderrislerinden talebelerine kadar, müstahdem kadrosu da dâhil herkesin buradan maaş veyahut burs aldığı da vakfiyesinden anlaşılmaktadır. Özellikle vakfın kim

⁹ Sobic, *İslamska Pedagogoska Misija i Praksa Dervis Ef. Spahica*, 35-36.

¹⁰ Okunuşu Ömer'dir. Boşnakça'da Ö harfi yoktur.

¹¹ Bosna Hersek'te bayan isimleri genelde A harfiyle biter. Söz konusu isim de böyledir. Erkek olursa Derviş, bayan olursa Dervişa olur.

¹² Şida bayan ismidir. Esasen Raşida isminin kısaltmasıdır.

¹³ Aişa-Aişe.

¹⁴ Sobic, *İslamska Pedagogoska Misija i Praksa Dervis Ef. Spahica*, 29.

¹⁵ Züleyha.

¹⁶ Okunuşu Hacıç'tir.

¹⁷ Türkçesi Safiye.

¹⁸ Fatıma veya Fatma ismi Boşnakç'da Fatima olarak kullanılmaktadır.

¹⁹ Sobic, *İslamska Pedagogoska Misija i Praksa Dervis Ef. Spahica*, 37.

²⁰ Elçi İbrahim Paşa hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Vedad Biscevic, *Bosanski Namjesnici Osmanskog Doba (1463-1878)*, (Sarajevo: Connectum, 2006), 222.

tarafından ve nasıl işletileceği beyan edilmiş ve talebelerin istifade edeceği tarzda bir kütüphanenin de tahsis edildiği bilgisine yer verilmiştir.²¹

Medrese'nin ilk binası Travnik'in Osoje mahallesinde kurulmuştur. İlk bina bir derslik ve altı odadan oluşuyordu. Bununla birlikte medresenin içinde bir tekke'nin de bulunduğu rivayet edilir. Bir rivayete göre medresenin dersliği zikir yapılan semahane olarak da kullanılmıştır.²² Vakfiyesinin beddua kısmında medresenin odalarını, talebeler ve dervişler hariç kimsenin kullanamayacağı, "Kim ki bu iki zümrenin dışında birilerinin burada kalmasına müsaade ederse Allah'ın laneti üzerine olsun" ibaresiyle beyan edilmiştir.²³ Anlaşılan odur ki vâkıf Elçi İbrahim Paşa, medrese binasının sadece eğitim gören talebelere hizmet vermesini arzu etmiştir. Medresenin müfredatıyla, plan ve programıyla alakalı olarak diğer medreselerden farklı olarak herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır, zira vakfiyesinde bununla ilgili herhangi bir ibare bulunmamaktadır. Muhtemelen dönemin diğer medreselerinde mevcut plan program burada da uygulanmıştır.²⁴

Elçi İbrahim Paşa Medresesi'nin binası, tarih içinde görülen lüzum üzere zaman zaman onarım geçirmiştir. İlki kuruluşundan 75 sene sonra 1781 tarihinde gerçekleşmiştir. Daha sonra Avusturya-Macaristan hâkimiyeti döneminde 1892 yılında Laşva-Bugojno yolu genişletme çalışmalarında, zikredilen binanın yıkıldığı ve eski binanın 50 metre kadar yakınlarında eskisine uygun yeni bir binanın inşa edildiği bilgisi verilmektedir. Bu bina 80 kişilik bir derslikten, sağında ve solunda baş müderris-müftü odalarından, 150 kişi kapasiteli 35 odadan, dört büyük sınıftan ve iki hademe odasıyla iki banyodan oluşmaktadır. Medresenin camii ve şadırvanı de aynı külliye içinde idi. Bu dönemde onarılan medrese kubbeli

²¹ Alija Bejtici, "Elci hadzi İbrahim -pasin vakuf u Travniku-prilog kulturnoj povijewsti Travnika", *el-Hidaye*, 1, (1942), 4-9.

²² İsmet Kasumović, *Skolstvo i Obrazovanje u Bosanskom Ejaletu za vrijeme Osmanske Uprave*, (Mostar: İslamski Kulturni Centar, 1999), 209.

²³ Alija Bejtici, "Podaci za Kulturnu Povijest Vezirskoga Grada Travnika, Godisnjak Zemaljskog zavoda za zastitu spomenika kulture i prirodnih rijetkosti N.R. Bosne i Hercegovine", 2, (1954), 152-154.

²⁴ Bilal Hasanović, "İslamske Obrazovne İnstitucije u Bosni i Hercegovini od 1850. do 1941", *İslamski Pedagoski Fakultet u Zenici* 1, (2008), 205; Medreselerin müfredatı hususunda ayrıntılı bilgi için bkz. Cahid Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010), 168-185.

ve iki ahşap minareli idi. Fakat 1918 yılında bu minareler bakımsızlıktan yıkılmış ve onarımları çok uzun süre yapılamamıştır.²⁵

Medrese binası bütün kısımlarıyla ancak 1894 yılında tamamlanabilmiştir. Medrese onarımının bitiminde İbrahim Başağaç Bey'in yazdığı 22 beytlik bir tarih giriş kapısının üstüne kazılmıştır. Bu tarihin kaligrafik kısmını Fevzi Dulic Efendi yaptığı için medreseye daha sonraki yıllarda onun adına hürmeten Fevziye Medresesi de denmiştir.²⁶

Medrese yukarıda da ifade edildiği üzere kendine ait Elçi İbrahim Paşa'nın vakıf eserlerinin gelirlerinden istifade ediyordu. Fakat 1903 yılında Travnik'te büyük bir yangın çıkmış ve onun neticesinde medreseye ait vakıf eserlerinin neredeyse tamamı yanmıştır. Bundan sonra maddî anlamda ciddi sıkıntılar yaşanmıştır. Daha sonra medrese yönetimi Travnik'in eşrafının yaptığı bazı yardımlarla eğitim-öğretimi zor şartlarda devam ettirmeye çalışmıştır. Talebelerden aylık yurt ücreti toplanarak hayatiyetini bir süre daha devam ettirmiş nihayetinde 1936 yılında İslam Birliği Riyasetinin yeniden reform edilmesiyle medrese orta öğretim-lise statüsünü kazanarak dönemin Vakıf ve Maarif İşleri'ne bağlanmıştır.²⁷

b. Medrese'nin Müfredatı ve Derviş Spahiç Efendi'nin Müderrisliği

Elçi İbrahim Paşa Medresesi'nin 1706 tarihinden Osmanlı'nın 1878 yılında Bosna'dan ayrılmasına kadarki dönem içinde, müfredatı ile alakalı, dönemin diğer medreselerinden farklı bir uygulamanın yapıldığı bilinmemektedir. Bunun sebebi de büyük ihtimalle diğer medreselerle aynı programa tabi olmasıdır.²⁸ Fakat Osmanlı'nın buralardan çekilmesinden sonra klasik medrese usullerinden farklı olarak bazı programlar takip edilmeye başlanmıştır. Bu manadaki ilk reform 1895 yılında yapılmıştır. Yapılan değişikliğe göre talebeler artık eskiden takip edilen halka usulünü terk edecek ve onun yerine yaş grubuna uygun üç seviye veya kategoride eğitim-öğretim takip edilecektir. Birinci seviyede Kur'an dersleri, Temel Dini Bilgiler, Sarf, Türkçe, Arapça ve Hüsnühat dersleri okutuluyordu. İkinci seviyede Kur'an dersleri, Hüsnühat, Nahiv,

²⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Elçi İbrahim Paşa Medresesiyle ilgili araştırmalarıyla bilinen Enisa Gazija-Pajt, "Elçi İbrahim Pasina Medresa - Kontinuitet odgoja i obrazovanja", Elçi İbrahim Pasina Medresa U Travniku 1706-2014, (Travnik: Elçi İbrahim Pasina Medresa, 2014), 86-87.

²⁶ Gazija-Pajt, "Elçi İbrahim Pasina Medresa - Kontinuitet odgoja i obrazovanja", 87-88.

²⁷ Gazija-Pajt, "Elçi İbrahim Pasina Medresa - Kontinuitet odgoja i obrazovanja", 90-91.

²⁸ Kasumović, *Skolstvo i Obrazovanje u Bosanskom Ejaletu za vrijeme Osmanske Uprave*, 210.

Fıkıh, Tarikat-Ahlak ve Mantık dersleri okutulurdu. Üçüncü seviyede ise Mülteka-Fıkıh, Şemail-i Şerif-Hadis, Nahiv, Mantık ve Kur'an-Kıraat dersleri program içinde yer almaktaydı. Bu program 1925 yılında fen dersleri dâhil olana kadar devam etti. 13 Mayıs 1933 tarihinde Vakıf-Maarif heyetinin kabul ettiği yeni program beş senelik medreselerde mecburi olarak okutulmaya başlanmıştır.²⁹

Derviş Spahiç Efendi mezun olduğu bu medresede 1928-1933 yılları arasında müderrislik yapmıştır. Elçi İbrahim Paşa Medrese'sinde görev yaparken talebeleriyle iyi bir diyalog kuran Spahiç klasik usullerle birlikte dönemin şartlarına uygun yeni metotlardan da istifade ederek öğretim faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu dönemdeki hizmetleri sadece medresedeki eğitim faaliyetleriyle sınırlı kalmamıştır. Bu dönemde hem imamlık hem de mekteb-i ibtidaiyye'de muallimlik görevlerinde bulunmuştur. Spahiç aynı zamanda Travnik ve civardaki camilerde yapmış olduğu vaaz ve irşatlarıyla halkın gönlünde taht kurmayı başarmıştır. Özellikle gerek bu dönemde gerekse sonraki yıllarda eski talebeleri pozisyonunda olan imamları belli aralıklarla ziyaret etmesi ve onlara kendine has talebe okutma usullerini öğretmesi de dönemin şartları açısından fevkalade önemi haiz bir hizmet olarak zikredilebilir.

4. Hocaları

a. Müftü Muhammed Hazım Korkut Efendi

Muhammed Hazım Korkut meşhur Travnik Müftüsü Derviş Muhammed Hoca'nın oğlu olarak 1824 yılında Travnik'te dünyaya gelmiştir. Travnik'te yetişen M. Hazım Korkut ilk eğitimini babasından almıştır. Babasının vefatından sonra eş zamanlı olarak Travnik Müftülüğü, Tekke Şeyhliği ve Elçi İbrahim Paşa Medresesi'nin müderrisliği görevlerini yürütmüştür. M. Hazım Korkut Hoca öğrenci yetiştirmesi yanında müftü olarak pek çok fetvalar da vermiştir. Türkçe ve Arapça olarak yazdığı şiirleri vardır. Tarih düşürme hususunda mahir olduğu bilinmektedir. M. Hazım Korkut 1903 yılında Travnik'te meydana gelen yangında yanan Loncarica Camiini onarmıştır. Travnik müftülüğü makamında 1914 yılına kadar bulunmuştur. Elçi İbrahim Paşa Medresesinin müderrisliğini ise vefatına kadar ifa etmiştir. 1920 yılında vefat eden M. Hazım Korkut Hoca Loncarica Camiinin haziresinde babasının yanına defnedilmiştir.³⁰ M. Hazım Korkutun 96

²⁹ Gazija-Pajt, "Elçi İbrahim Pasina Medresa - Kontinuitet odgoja i obrazovanja", 91-92.

³⁰ Dzemail İbranovic, *Porodica Korkut i njen doprinos nasoj kulturnoj bastini* (Sarajevo: Saraybosna Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 23- 24.

yaşına kadar medresede fiilen hocalığa devam etmesi onun ilme ve talebeye verdiği değeri göstermektedir. Derviş Spahiç Efendinin de en çok istifade ettiği hocalarındandır. Bununla birlikte özellikle Korkut ailesinin Travnik hatta Bosna uleması içinde ayrı bir yeri olduğunu vurgulamak gerekir. Travnik müftülüğü makamında yaklaşık 100 sene boyunca bu aileye mensup âlimler bulunmuşlardır.³¹

b. Muhammed Asım Korkut

Muhammed Asım Korkut 1873 yılında Travnik'te dünyaya gelmiştir. O da dedesi ve babasının yolunu takip etmiştir. Elçi İbrahim Paşa Medresesinde uzun zaman babasıyla birlikte görev yapma imkânına sahip olmuştur. Mezuniyetinden 1927 yılına kadar bu görevde kalmıştır. 1921-1924 yılları arasında medresenin idareciliğini de yapmıştır.³² M. Asım Korkut'un şahsiyetiyle alakalı, onun az ve öz konuştuğu, bu hasletleri de dedesi Derviş Muhammed'den tevarüs ettiği nakledilmektedir. Boş zamanlarda tıpkı ailenin diğer âlimleri gibi çiftçilikle meşgul olduğu da rivayetler arasındadır. M. Asım Korkut 1939 yılında vefat etmiştir.³³

5. Derviş Spahiç Efendi ve Pojske Medresesi

a. Kuruluşu, Amacı ve Hizmet Yılları

1933 yılında Bosna'nın genelinde medreselerle ilgili reform kabilinden sayılabilecek bazı değişiklikler yapılmıştır. Bu değişikliğe göre medreselere kaydolacak talebelerin ilk mektep mezunu olmaları şartı getirilmiştir. Derviş Spahiç Efendi köylerde yeterli ilk mekteplerin bulunmaması dolayısıyla bu değişikliği doğru bulmayanlardandır. Bu durumda özellikle ilk mekteplerin bulunmadığı kırsal kesimlerde ikamet eden çocuklar okuma imkânını hiç bulamayacaktı. Spahiç bunun karşısında hiç vakit kaybetmeden 1934 yılında köyüne döner ve Cuma hutbesinde bu niyetini köylülerine aktarır. Burada başta çiftçilik yapan kardeşleri Abdullah ve Omer ile köylülerinin yardımıyla iki ay içinde bir medrese binası inşa etmişlerdir. Medrese binasının arsası de bizzat Spahiç ailesine aittir.

³¹ Korkut ailesi aslen Mostar şehrine bağlı Ortijas köyündendir. Ailenin bir kısmı buradan Nevesinje şehrine taşınmıştır. Daha sonra ise 1700'lü yılların sonunda bu aileye mensup Bosna'nın önemli âlimlerinden Derviş Muhammed Korkut, Travnik'teki Elçi İbrahim Paşa Medresesi'ne müderris ve Travnik müftüsü olarak atanmış ve vefatına kadar (05 Mart 1877) Travnik'te hizmet vermiştir. Bu hizmetler daha sonra çocukları ve torunları tarafından da ifa edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Gafic, *Dervis M. Korkut Kazivanja o Travniku* (Travnik: SIP DD Borac, 1998), 5-6.

³² Alija Bejtac, "Derviş M. Korkut kao kulturni i javni radnik", *Oslobodzenje*, (1974), 18.

³³ İbranovic, *Porodica Korkut i njen doprinos nasoj kulturnoj bastini*, 23.

Medrese binası iki katlı olarak inşa edilmiştir. Bina geniş bir derslik, beş yatakhane, banyolar ve Müderris odasından müteşekkildi. Bir sonraki sene buna ilave olarak mutfak ve yemekhanesi de eklenmiştir. 10 Eylül 1934 yılında medrese faaliyetlerine başlamış ve 1947 yılında Komünist idaresi tarafından kapatılıncaya kadar 12 sene eğitim-öğretim faaliyetlerine devam etmiştir.³⁴

Medresede bir eğitim-öğretim yılında takribi 80-90 talebe bulunurdu. Bu sayının 70'i yatılı okuyordu. Burada Kur'an, Arapça, Akaid, Fıkıh, Tefsir, İslam Tarihi, Ahlak, Hüsnühat, İmamet ve Vaaz dersleri okutuluyordu. Derviş Spahiç Efendi medresenin tek müderrisiydi ve bu derslerin yanı sıra müderris olarak talebelere kendine ait bahçelerde meyvecilik, arıcılık ve ziraat işlerini de öğretirdi.³⁵ Bu uygulamanın sebebi dönemin şartlarında din adamlarının devletten maaş alamamalarıdır. Derviş Spahiç Efendi bu durumun farkında olup buradan mezun olacak olan talebelerini hayata ve imamlık vazifelerine hazırlarken bir tedbir olarak bu tür bilgileri de vermiştir. Bunun anlamı, ileride imamlık yaparken maddi sıkıntılarla karşılaştıklarında halktan herhangi bir karşılık beklemeden; arıcılık, meyvecilik veya çiftçilik yapmak suretiyle maişetlerini temin edip Allah için imamlık vazifelerine devam etmelerini sağlamaktır.

Spahiç Efendi'nin kurmuş olduğu medreseye gelen talebeler genellikle Zenica ve Travnik civarındaki köylereydi. Daha sonra Jajce, Vitez, Busovaca, Zepçe gibi yerlerden de gelip okuyan talebeler söz konusuydu.³⁶

b. Medrese Müfredatı

Medrese sekiz senelik bir programdan oluşuyordu. Kur'an dersleri birinci sınıfta haftalık 7 saat, iki ve üçüncü sınıfta 5 saat, dört, beş ve altıncı sınıflarda 3'er saatti.

Akaid dersi her sınıfta haftalık birer saat olarak tanzim edilmiş ve bu derslerde *Cevahir-i Kelam*³⁷ okutulurdu. Son sınıflarda ise *Şerh-i Akaid*³⁸ okutulurdu.

³⁴ Midhat Kasap, "İstina o Medresi u Pojskama", *YouTube* (16 Mart 2016), 00:01-17-00.

³⁵ Susic, *İslamska Pedagoska Misija i Praksa Dervis Ef. Spahica*, 41-42.

³⁶ Kasap, *İstina o Medresi u Pojskama*, 3:54.

³⁷ *Cevahiru'l-kelam* eseri İcî'ye aittir.

³⁸ Kast edilen Taftazanî'nin *Şerhi*'dir.

Fıkıh dersleri 1-5. sınıflarda 3'er saat, 6-8. sınıflarda ise 2'şer saat okutulurdu. Okutulan eserler *Haleb-i Sagîr*, *Mülteka*, *Bidâyetu'l-Hidâye* ve *Nuru'l-İzâh*'tır.

İmamet, vaaz ve hitabet dersleri 4-8. sınıflarda haftalık 1'er saat okutulurdu. Bu ders doğrudan medresenin yanı başındaki camide işlenirdi.

Ahlak dersleri 4-8. Sınıflarda haftalık 3 saat olarak programda mevcuttu ve burada *Tarikat-i Muhammediye* ve *Ta'limu'l-Muteallim* eserleri okutulurdu.

Tasavvuf 6-8. sınıflarda haftalık birer saat mevcuttu. Bu derslerde *Eyyühe'l-veled* ve *Cevâhir-i Fıkıh*'tan 10. Hak okutulurdu.

İslam Tarihi dersleri yedinci ve sekizinci sınıflarda haftalık 2 saat olarak tanzim edilmişti. Besim Korkut'un³⁹ telif ettiği *İslam Tarihi* kitabı okutulmuştur.

Arap Dili dersleri 1-4. sınıflar arası haftalık 5 saat, 5-8. sınıflarda 3'er saat ders mevcuttu. Birinci sınıfta *Sarf*, *Emsile-i Bina* ve *Maksud*'un bir bölümü. İkinci sınıfta ise *Maksud*'un geri kalan kısmı, *Avamil* ve *İzhar*'ın bir kısmı okutulurdu. Üçüncü sınıfta *İzhar*, dördüncü ve beşinci sınıfta *Kafiye* ve Molla Cami'den gerekli kurallar. Altıncı, yedinci ve sekizinci sınıfta ise *Alaka* ve *Telhis* okutulurdu.

Hadis dersleri 4-8. sınıflarda haftalık 3'er saat mevcuttu. Bu derslerde *Sahihayn* ve *Camiu's-Sagîr* okutulurdu.

Tefsir dersleri 4-8. Sınıflarda haftalık 3'er saat olarak okutulurdu. Burada belli aşırıların ve surelerin tefsiri işlenirdi.

Hüsnühat dersleri 1-4. sınıflarda haftalık 1'er saat olarak mevcuttu.

Matematik ve Boşnakça dersleri de program kapsamındaydı. Burada okuma yazma bilmeyen (Latin ve Kiril alfabesi) talebelere öğretilirdi. Aynı zamanda matematik ile ilgili dört işlem gibi temel konular verilirdi. Bu tür konularda daha çok ilk mektep mezunu olan yaşça büyük talebeler Derviş Efendi'ye yardımcı olur ve küçüklere öğretirlerdi.

Son olarak on üçüncü ders de yukarıda da zikredilen arıcılık, meyvecilik ve ziraat dersleri kışın teorik yazın ise pratik olarak işlenirdi.⁴⁰ Medrese

³⁹ Besim Korkut hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Aruçi, "Besim Korkut", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 26/204.

⁴⁰ Sobic, *İslamska Pedagoska Misija i Praksa Dervis Ef. Spahica*, 108-111.

programıyla ilgili zikredilen kaynakta her ne kadar Türkçenin okutulduğu hususunda bir bilgi geçmese de Derviş Spahiç Efendi'nin talebesi Jakub Hadzic Hocadan Türkçe dersinin de bulunduğunu bizzat işitmişim.

Ders işleme usulü tamamen diğer medreselerde olduğu gibiydi. Bütün talebeler derslikte bir arada bulunur ve yaşça büyük olanlar okuyunca küçükler dinlerdi. Ayrıca medresede günümüzdeki gibi Eylül-Haziran arası gibi bir eğitim takviminden bahsetmek mümkün değildir. Zira talebeler köylerde ikamet ediyor ve ilkbahar ile sonbaharlarda ailelerine köy işlerinden yardımcı olmak için müsaade alırlardı. Bu durumda talebe bazen Ekim ayının sonunda gelip mayıs ayına kadar okuyabiliyordu fakat icazetname alması için gerekli dersleri öğrendiğine dair imtihanı başarı ile vermesi zorunluydu. Diğer bir ifadeyle eğitim yılından ziyade talebenin vereceği başarılı imtihan ile ders geçme sistemi esas alınır. Bu da Derviş Spahiç Efendi'nin dönemin şartlarını göz önüne alarak talebelerine gösterdiği bir kolaylıktır.⁴¹ 12 sene faaliyet gösteren bu medreseden mezun olan talebe sayısı 294'tür.⁴² Medrese bulunduğu yerin ismini yani Spahiç Efendi'nin köyü olan Pojske⁴³ adını almıştır.

Yukarıda zikredilen bilgiler ışığında Derviş Spahiç Efendi'nin samimiyeti, son derece zor ve kritik bir dönemde Müslüman çocukların eğitimini bu denli düşünüp dert edinmesi hakikaten takdire şayan olduğunu ifade etmek gerekir. Zira Elçi İbrahim Paşa Medresesindeki müderrisliğini ve dönemin şartlarına bakıldığı vakit sayılı şehirlerden olan Travnik'i bırakıp ailesiyle sadece çiftçilik yapabileceği Pojske köyüne dönmesi büyük bir fedakârlığı ve tevekkülü gerektiren bir durumdu. Böylesine bir karar vermek çok zor olsa gerektir. Fakat Derviş Efendi ömründe hiç dünyalığı düşünmemiş, dünyaya kıymet vermemiştir. Tam tersine ömrünü Allah rızasında geçirmeye çalışan fedakâr bir âlim olarak hayatını ilim yoluna ve talebelerine feda etmiş bir insandır.

Spahiç Efendi'nin kurduğu medrese uzun zaman gayr-i resmî olarak eğitime devam etmiştir. Aynı yıllarda kuruluşundan hemen sonra medresenin legal bir kurum olması için de Derviş Efendi bir uğraş vermiştir. Gerek Zenica gerekse Saraybosna'daki ilgili makamlarla irtibata geçmiş ve konuyla alakalı mektuplaşmıştır. Uzun bir uğraş neticesinde 07 Şubat 1947

⁴¹ Yakub Hadzic ile yapılan röportaj, 25.06. 2002.

⁴² Sobic, *İslamska Pedagogoska Misija i Praksa Dervis Ef. Spahica*, 93.

⁴³ Okunuşu Pojske.

tarihinde medrese resmen tanınmış ve İslam Birliği Riyaseti⁴⁴ uhdesine alınmıştır. Fakat ne var ki yirmi gün sonra 25 Şubat 1947 tarihinde medrese Komünist rejimi tarafından kapatılmış ve müderris Derviş Spahiç Efendi zindana atılmıştır.⁴⁵

6. Medrese'nin Komünist İdare Tarafından Kapatılması

1947 yılı Bosna'daki medreseler açısından bir kırılma noktası sayılmaktadır. Zira Bosna Hersek genelinde Gazi Hüsrev Bey Medresesi hariç bütün medreseler Yugoslavya Hükümeti tarafından kapatılmıştır. Derviş Spahiç Efendi'nin kurduğu Pojske Medresesi de bunlardan bir tanesiydi. Rivayetlere göre 25 Şubat 1947 tarihinde komünist idaresi Zenica'nın Pojske köyüne medreseyi kapattıklarını halka duyurmak amacıyla yetkililerini göndermişlerdi. Gelen yetkililer de burada bir konuşma yapmış ve medreseyi kapatacaklarını ilan etmişlerdi. Bu konuşmayı dinleyen halk ilgili kişilerin burayı terk etmelerini istemiştir. Bunun üzerine Spahiç Efendi bir konuşma yapmış ve kitaplarımızı alıyor ve binayı terk ediyoruz demesi üzerine etrafındaki insanlar tepki gösterip buna müsaade etmeyeceklerini bildirmişlerdir. Bunun üzerine komünistler burayı terk etmek zorunda kalmışlardır. Fakat bir sonraki gün yüzlerce milis ve asker komünist idare tarafından Pojske köyüne sevk edilmiş ve medreseyi kapatarak, mukavemet gösteren talebe ve köylüleri başta Derviş Spahiç Efendiyle birlikte hapsedmişlerdir. Burada Derviş Spahiç Efendi dışında kardeşi Abdullah ve talebelerinden Derviş Zlatič ile birlikte toplam 12 kişi hapsedilmiştir. Bunların içinde sekizi hüküm giymiştir.⁴⁶

7. Derviş Spahiç Efendi'nin Hapis Yılları

Derviş Spahiç Efendi sekiz yıla mahkûm edilmiştir. Bu mahkûmiyet sadece hapiste yatmak şeklinde değil, aynı zamanda gündüzleri komünist idarenin istediği inşaat ve benzeri çalışmalarda geçmiştir. Hapis hatıratıyla alakalı olarak çok fazla bir bilgiye sahip değiliz. Zira kendisi bu konuda pek konuşmamıştır. Ancak vefatından sonra iki hapis hane arkadaşının yazdıklarından hareketle hapisteki durumuyla alakalı bir bilgiye ulaşmak mümkündür. Bosna'nın önemli simalarından ve Spahiç'in kader arkadaşı Merhum Mahmud Traljić hapisteki durumuyla alakalı gördüklerini şöyle

⁴⁴ Diyanet İşleri Riyasetinin Bosna'daki Karşılığı.

⁴⁵ Medrese'nin legal kurum olması için yapılan görüşmeler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Susic, *İslamska Pedagogoska Misija i Praksa Dervis Ef. Spahica*, 129-138.

⁴⁶ Fuad Didic & Esad Hecimovic, *Robija Sutnje-Stradanje Muslimana u Zenickom Kraju 1945-1987*, (Zenica: KDM Preporod, 1991), 58-59.

dile getirmiştir: “Derviş Spahiç Efendi inancında tereddütsüz, yaptıklarından asla pişman olmayan, sakin ve vakur bir insandı. Çalışma saatleri dışında yerinde oturur, ibadet eder ve tefekküre daldı. Az konuşur, kendisine bir şey sorulduğu zaman kısa ve açık cevap verirdi. Herkes tarafından saygı ve hürmet gören bir insandı.”⁴⁷ Merhum Hafız Abdullah Budimlija da hapse atıldığı zaman 13 numaralı odada neredeyse bütün Bosna eşrafının bulunduğu söz ederken, bunların içinde hocalar, papazlar ve siyasetçilerden oluşan 120 kişilik bir mahkûm grubundan bahsetmektedir. Zor şartlar altında 120 kişinin yan yana yerde yattıklarını aktarmıştır. Burada adlarını zikrettiği meşhur hocaların içinde Derviş Spahiç Efendi’nin de adı geçmektedir. Devamında ise hapiste herhangi bir dinî eserin bulunmasının yasak olduğundan bahsederken papazların kendi dinlerine ait kitaplarını bir şekilde bulundurduğu fakat Müslümanlar için aynı şeyin söz konusu olmadığını zikretmektedir. Derviş Spahiç’in ise tavan arasında bulunan küçük boy bir Mushaf’ı hapis yıllarında eliyle istinsah ettiğini de rivayet etmiştir.⁴⁸ Spahiç Efendi her ne kadar 8 yıla mahkûm edilmişse de hapiste altı senesi dolunca “iyi halden” dolayı 26 Şubat 1953 tarihinde serbest bırakılmıştır.⁴⁹

8. Travnik’li Meşhur Talebeleri

a. Jakub Hadzic

Jakub Hadzic⁵⁰ Hoca 1930 yılında Travnik’e bağlı Maline köyünde dünyaya gelmiştir. Meşhur Salih Hadzic Hoca’nın torunudur. Dedesi Salih Hoca köyünde ömür boyu meccanen imamlık yapmış ve civarda vaaz ve irşatlarıyla bilinen bir zattır. Babası Sinan Efendi de hakeza köyünde bir süre imamlık vazifesinde bulunmuştur. Annesi Fatima Hatun ev hanımıydı. Ailenin beş çocuğundan en büyüğü Jakub Hoca idi. İlk mektebi Guca Gora köyünde okumuştur. Din eğitimi ise önce dedesi Salih ve babası Sinan Hocalardan almıştır. Yaşı çok küçükken Kur’an eğitimi hususunda eniştesi Rasim Grabus Hocadan istifade ettiğini de özellikle ifade etmiştir. Daha sonra Pojske Medresesi’ne kaydolmuştur. Derviş Spahiç Efendi’den azami derecede istifade eden Jakub Hoca 1947 yılında medrese kapatılınca yaş gereği mezun konumunda değildi. Bu yüzden de müteakip yıllarda imamlık vazifesine başlayamamıştır. Bu dönemde ziraat yaparak ve inşaat ustası

⁴⁷ Mahmud Traljic, “Dvije Znacajne Stogodisnjice”, Sebiarus-Godisnjak 15-16, *Tarikatski Centar*, (1993), 58.

⁴⁸ Abdullah Budimlija, “Moja sjecanja”, *BZK Preporod*, (2004), 79.

⁴⁹ Sobic, *Islamska Pedagoska Misija i Praksa Dervis Ef. Spahica*, 54.

⁵⁰ Okunuşu Yakub Hacıç’tir.

olarak çalışarak geçimini sağlamıştır. 1960'lı yılların ortalarında açık olan yegâne medrese Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde derslerini tamamlayarak diploma almaya hak kazanmıştır. Kısa bir müddet sonra 1967 yılında Travnik'e bağlı Krpeljici köyüne İmam-hatip ve muallim olarak atanmıştır. 2000 yılında emekli olana kadar 33 sene bu köyde görev yapmıştır.⁵¹

İyi bir vaiz olan Jakub Hoca Travnik ve civarında pek çok yerde vaaz ve irşat faaliyetlerinde bulunmuştur. Özellikle kendi hazırladığı ve irticalen okuduğu hutbeyi dinlemek için insanlar görev yaptığı camiine Cuma namazına gelirlerdi. İnsanların kendisini anlayacağı seviyede konuşmayı prensip haline getiren Jakub Hoca çoğu zaman iştigal ettikleri köy hayatından ve çalışmalarından örnekler sunarak muhataplarına istediği mesajı verir ve onları irşat ederdi.

Jakub Hoca'yı Derviş Spahiç Efendi'nin diğer talebelerinden ayrıcalıklı kılan şey, talebe okutma hususundaki gayret ve başarılarıdır. Bosna Hersek'te cami imamları aynı zamanda Kur'an kursu hocalarıdır. Diğer bir ifadeyle buldukları cami cemaatinin çocuklarına din eğitimi vermekle mesuldürler. Jakub Hadzic, Derviş Spahiç Efendi'nin yolunu takip ederek okuttuğu talebeleri yaş durumuna göre ayırmadan hepsini bir arada aynı sınıfta toplayarak yaşça küçük olanların büyükleri dinlemesini sağladı. Her ne kadar zaman içinde İslam Birliği Riyaseti, Kur'an kurslarındaki çocukların yaş durumuna göre ayrılması gerektiği yönünde karar olsa da Jakub Hoca müderrisi Spahiç Efendi'nin metodunu terk etmemiştir. Talebelerini okutma noktasındaki azmi ve gayreti elbette hocalarından özelden de Derviş Spahiç Efendi'den tevarüs ettiğini söylemek mümkündür. Jakub Hoca tebliğ ve irşat faaliyetlerinde de başarılıydı lakin en çok emek harcadığı alan elbette öğrencileriydi. Öyle ki ömür boyu sabah namazından sonra camiden evine gitmemiş tam tersine camide gerekli hazırlıkları yaparak ve Kur'an okuyarak talebelerin gelmesini beklemiştir. Cami Kur'an kursundaki dersler sabah saat yedide başlar; Jakub Hoca öğrencilerine özellikle sabah namazından sonra uyumamayı ve erken saatlerde çalışmaya başlamalarını telkin ederdi. Hoca'nın okuttuğu öğrencilerin yaşı 5-14 arasıydı, yani ilköğretim seviyesinde idiler. Onun başarısını gösteren örneklerden birisi de şudur: Gazi Hüsrev Bey ve 1994 yılında tekrar açılan Elçi İbrahim Paşa Medresesi'ne her sene müracaat edecek talebeleri bulunur ve hepsi de buralara girmeyi başarırdı. Travnik

⁵¹ Grabus, Nedzad, "Preselio Jakub ef. Hadzic", *Preporod*, 24/794, (Aralık 2004): 37; Grabus, Merzuk, "Nije Zaboravljen Jakub ef. Hadzic", *Preporod*, (Ekim 2009): 39.

ve civar illerde yapılan yarışmalarda da Jakub Hoca'nın öğrencileri her zaman dereceye girmiştir. Jakub Hoca talebe okutma hususunda o kadar titizdi ki 1992-1996 yıllarında meydana gelen Bosna savaşında bomba ve kurşunlara hedef olduğu bir dönemde bile eğitim-öğretim faaliyetlerine ara vermeyen nadir hocalardandır.

Göreve başladığı yıllarda Bosna'da son İstanbul âlimi olarak bilinen Abdulkadir Mahmutoviç Efendi'den ilim anlamında istifade etme şerefine nail olmuştur. Abdulkadir Hoca o yıllarda Travnik'te Süleymaniye Camiinde baş imamlık vazifesinde bulunurken imamlara periyodik olarak seminer vermiştir. Bu seminerlerde Osmanlıca ve Arabica⁵² olarak yazdığı notlar Jakub Hoca'nın not defterlerinde mevcuttur.

Hocası Derviş Spahiç Efendi'yle irtibatı hiç kesmemiş, ölümüne yani 1978 yılına kadar ondan istifade etmeye çalışmıştır. Göreve ilk başladığı yıllarda özellikle Hocasını vaaza davet ettiği ve birlikte program icra ettikleri de olmuştur. Jakub Hoca'nın şüphesiz en önemli hizmetlerinden birisi de Yugoslavya döneminde; Müslüman çocuklara okullarda darvinizm, ateizm ve komünizm fikirlerinin aşılandığı dönemlerde bunun karşısında cesurca İslam'ı savunması ve bu tehlikeden genç nesli korumaya çalışmasıdır. Jakub Hoca 33 yıllık görevinde imam ve hatip olarak çalıştığı köyde Kur'an'ı öğretmediği kimse kalmamıştır. Hoca hizmet alanındaki başarısından dolayı 1989 yılında İslam Birliği Riyaseti tarafından hacca gönderilmiştir.⁵³

Nihayet 2000 yılında emekli olan Jakub Hoca 22. 10. 2004 tarihinde Ramazan'ın 8. günü 74 yaşında iken vefat etmiş ve köyünün mezarlığında defnedilmiştir. Hoca arkasında yazılı bir eser bırakmamış ancak Kur'an öğrettiği yüzlerce edepli, ahlaklı ve salih talebeyi Bosna'ya adeta armağan etmiştir.

b. Dervis Zlatic

Dervis Zlatic⁵⁴ Hoca 1922 yılında Travnik'e bağlı Maline köyünde dünyaya gelmiştir. Babası Şaban Efendi, annesi ise Fatima Hatun'dur. Derviş Spahiç Efendi'nin en başarılı talebesi olarak bilinmektedir. Medreseye intisap ettiği zaman yaş itibarıyla diğer öğrencilerden büyük olduğu için pek çok talebeye Derviş Spahiç Efendi'nin muini veya asistanı olarak yardımcı

⁵² Boşnakçanın Arap alfabesiyle yazılmasına Arabica denir.

⁵³ Yakub Hadzic ile yapılan röportaj, 25.06. 2002.

⁵⁴ Okunuşu Derviş Zlatiç'tir.

bulunmuştur. Önemli özelliklerinden birisi de medresenin softabaşısı⁵⁵ olmasıdır. Medrese kapatılacağı zaman Hocası Derviş'in yanında yer alan ve gelen komünistlere mukavemet gösterenlerin başında yer aldığı için o da hapse girmiştir. Derviş Zlatiç Hoca iki yıla mahkûm olmuş ve genç yaşında bu cezasını yatmıştır. Medresenin talebelerinden Arapçayı en iyi bilenlerden birisi Derviş Zlatiç Hoca idi. Derviş Hoca kısa bir süre imamlık vazifesini yapabilmiş fakat komünistlerin yoğun takibatından dolayı bu görevi devam ettirememiş ve Zenica'da bir demir fabrikasında çalışmıştır. Yugoslavya Devleti medrese diplomasını tanımadığı için fabrikadaki vazifesi için gerekli eğitimi dışarıdan okumak suretiyle yapmıştır. İmam olarak çalışmazsa da etrafındaki insanlara dinî ilimlerin öğretilmesi açısından hizmet etmeye devam etmiştir. Hocasıyla vefat edene kadar irtibatla kalmıştır. 2016 yılında, ahir ömründe kendisiyle yapılan bir röportajda Arapçayı hiç unutmadığını özellikle zikrederek "Bugün bile ayet, hadis veya herhangi bir Arapça ibareyi anlıyor ve Boşnakçaya çevirebiliyorum." demiştir. Bu beyan, medresede kendilerine iyi bir Arapça eğitiminin verildiğinin göstergesidir.⁵⁶ Hoca 15 Aralık 2017 tarihinde 96 yaşında iken yaşadığı Zenica şehrinde vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.⁵⁷ Şüphesiz Pojske Medresesi denildiği zaman Derviş Zlatiç ilk akla gelen isimlerdendir. Yukarıda da zikredildiği üzere Derviş Spahiç Efendi'nin hapse giren tek talebesi kendisidir.

c. Saban Begovic

Saban Begovic⁵⁸ Hoca 1925 yılında Travnik'e bağlı Maline köyünde dünyaya geldi. Ailenin sekiz çocuğundan birisidir. Özellikle kendi ifadesiyle kardeşleriyle birlikte amcasından kalan dört yetimin ve yaşlı dedesiyle ninesinin bakımını babası üstlenmiştir. Bu bakımdan kalabalık bir ailede yetişmiş ve maddi açıdan pek çok zorluk çekmiştir. İlk mektebi bitirdikten sonra babası onu Pojske Medresesi'ne kaydedip Derviş Spahiç Efendi'ye teslim etmiştir. Şaban Hoca medreseyi başarıyla bitirdikten sonra, bu kalabalık aileyi geçindirmekte zorluk çeken babasına yardım etmek için bir an önce göreve başlaması gerekmiştir. Önce Travnik civarındaki köylerde imamlık yapmış daha sonra Vitez'e bağlı Kruscica köyünde altı sene imamlık görevinde bulunmuştur. Kruscica köyünde görev yaparken

⁵⁵ Softabaşı-Boşnakçası Softibaşa-Öğrenci temsilcisi anlamını ifade ederdi.

⁵⁶ Kasap, İstina o Medresi u Pojskama, 16:00-17.00.

⁵⁷ Maline Selo Kod Travnika, Dženaza namaz hađi Derviš (Şabana) Zlatić 16.12.2017. godine. *Facebook*, (16 Aralık 2017, 21.00).

⁵⁸ Okunuşu Şaban Begović'tir.

Yugoslavya Devleti İstihbarat Teşkilatı'nın kendisini rahat bırakmaması ve zaman zaman asla yapmak istemediği işlerin teklif edilmesi ile karşı karşıya gelince buradaki vazifesini terk etmiştir. Daha sonra 1958 yılında yine Vitez'e bağlı Bukve köyüne imam-hatip ve muallim olarak atanmış ve burada 1988 yılında emekli olana kadar kalmıştır. Şaban Hoca Bukve köyünde imam olarak atandığı zaman burada oturabileceği bir lojman yoktu. Komünistler de yapılmasına müsaade etmemişlerdir. Bütün bunlara rağmen Şaban Hoca büyük fedakârlık göstererek buradaki görevi kabul etmiş ve 30 sene boyunca ailesini buraya taşımadan köylüler tarafından evlerinde misafir edilerek görevini ifa etmiştir. O esnada kendi ailesi ise babasının yanında Maline köyünde bulunmaktaydı. Şaban Hoca, ailesini görev yaptığı köye taşınmamasının bir nedeninin de anne ve babası olduğunu ifade etmiştir. Öte yandan kendisinin ayrılması halinde bu şartlarda kimsenin bu görevi kabul etmeyeceğini bildiği için zor da olsa vazifesine devam etmiştir. Komünistler zaman zaman imamlık görevini terk etmesi karşılığında kendisine daha iyi makamları ve kat kat fazla maaş vermeyi teklif ediyorlardı. Fakat Şaban Hoca hiç düşünmeden bu teklifleri reddetmiştir. İmamlık dışında kendisinin kabul edeceği başka bir görevin bulunmadığını özellikle ifade etmiştir.

1988 yılında emekli olan Şaban Hoca Travnik'e bağlı Vakuf Köyü'nde yaşamıştır. Emekli olarak hac ifalarında bulunmuştur. Zaman zaman Vakuf Camii'nde fahri olarak imamlık yapmıştır.⁵⁹ Doksan yaşlarında dahi Travnik'teki Süleymaniye Camiine yaya gidecek kadar dinç ve sağlıklı bir yaşlılık dönemini geçirmiştir. 7 Mart 2017 tarihinde 92 yaşında iken Hakka yürümüş ve Vakuf'ta defnedilmiştir. Şüphesiz Derviş Spahiç Efendi'nin en uzun yaşayan talebelerinden birisi Şaban Begoviç Hoca'dır.

Şaban Hoca yazılı bir eser bırakmamış, fakat arkadaşları gibi onun da geride bıraktığı en büyük eserleri öğrencileridir. Allah yolunda hizmet etmek için belli dönemlerde ailesinden dahi uzak olmak zorunda kalmıştır. Bu durum da onun imamlık vazifesine ve Allah yolundaki hizmete bakış açısını ve samimiyetini göstermektedir. Böylesine zor şartlarda görev yapan nadir insanlardan olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Bu fedakârlığı Hocası Derviş Spahiç Efendi'den tevarüs ettiğini düşünmek zor olmasa gerektir.

⁵⁹ Sadbera İbrahimspahic, "Devet Decenija Hizmeta Saban ef. Begovica", *YouTube* (28 Ağustos 2019), 0:33.

d. Husejin Husic

Husejin Husic⁶⁰ Hoca 1922 tarihinde Travnik'e bağlı Dub köyünde dünyaya gelmiştir. Eğitimini Derviş Spahiç Efendi'nin kurduğu Pojske Medresesi'nde almıştır. Derviş Spahiç Efendi'nin başarılı talebelerinden olduğu bilinmektedir. Mezun olduktan sonra Travnik'e bağlı Bandol, Jezerci ve kendi köyü olan Dub'da imam-hatiplik vazifelerinde bulunmuştur. Husejin Hoca'nın en önemli özelliklerinden birisi iyi bir hatip ve vaiz olmasıdır. Travnik civarında vaazlarıyla tanınmış bir şahsiyetti. Yugoslavya Devletinin Müslümanlara her türlü zulmü reva gördüğü bir dönemde İslam'ı ve Müslüman geleneğini yaşayan ve yaşatmaya çalışanlardan birisi şüphesiz Husejin Hoca'dır. Husejin Husic Hoca Latin alfabesini yazıda hiç kullanmamıştır. Hocası Derviş Spahiç Efendi'nin öğrettiği Arebica'yı vefatına kadar kullanmıştır. Evinde iyi bir kütüphanesi olan Hüseyin Hoca'nın genelde kullandığı ve istifade ettiği eserler, Arapça ve Arebica alfabesiyle yazılmış eserlerdir. Boşnakça olarak dinî eserlerin pek bulunmadığı Yugoslavya döneminde Hüseyin Hoca hazırladığı vaazlarını Arapça'dan Boşnakça'ya Arebica yazısıyla çevirmiştir. Bu hazırladığı vaazlar defterler halinde halen evindeki kütüphanede mevcut olup neşredilmeyi beklemektedir.⁶¹

Husejin Husic Hoca zikredilen vaazları dışında yazılı bir eser bırakmamasına rağmen görev yaptığı yerlerde ve özellikle köyünde yetiştirdiği yüzlerce talebe onun en büyük eserleridir. 2007 yılında, 85 yaşında iken vefat eden Hoca, cenaze merasiminde okunmak üzere köyünün imamına bir vasiyet mektubu bırakmıştır. Bu mektupta Husejin Husic Hoca şöyle veda etmiştir:

“Esselamu aleykum ve rahmetullahi ve berakatuhu, Sevgili Hocam cenazemin yanında bu satırları oku ve komşularıma, dostlarıma ve gelen bütün Müslümanlara selamımı ilet. Yıllardır ben onların hocalığını ve komşuluğunu yaptım, eğer birini üzmüş veya kırmışsam lütfen bana haklarını helal etsinler. Eğer maddî açıdan bilmeyerek birinin hakkını aldıysam mutlaka varislerime müracaat etsinler. Zira ben şimdi Cenab-ı Hakkın huzuruna gidiyor ve herhangi bir borçla varmak istemiyorum. Şimdi ey komşularım, dostlarım bana bakın ve ibret alın. Dünyadan ellerim boş ayrılıyor ve dünyalık herhangi bir şey götürmüyorum. Ancak yaptığım salih

⁶⁰ Okunuşu Hüseyin Husic'tir.

⁶¹ Dub Köyü imamı ve Hüseyin Hoca'nın öğrencisi Esad Fusko ile yapılan röportaj - 07.04.2020.

ameller varsa onlar beni bekler. Dünyalık mal mülk varislerime kaldı. Sizden tek isteğim muhabbet, birlik ve beraberlik içinde yaşayınız. Zira Cenab-ı Hak Kur'an'da '*Müminler ancak kardeşlerdir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin*'⁶² demektedir. Müminlerin kardeşlik hukuklarını korumaları gerekir, birbirine asla hıyanette bulunamazlar. Son olarak söylemek istediğim benim cenazemle acele etmeyiniz ve defnimden sonra telkin okunsun. İmam adımla bana nida etsin ki sesini duyayım."⁶³

9. Eserleri

Derviş Spahiç Efendi'nin hapisten çıktıktan sonra yaptığı faaliyetleri de üç ayrı kısma ayırmak mümkündür. Birincisi eski öğrencileriyle irtibatını devam ettirmiş ve imamlık vazifelerinde karşılaştıkları sıkıntılarda yardımcı olmaya çalışmıştır. İmamlara seminer ve konferans vererek daha başarılı olmaları için çaba sarf etmiştir. İkincisi, senenin belli tarihlerinde özellikle Ramazan aylarında başta Travnik ve Zenica bölgesi olmak üzere eski talebelerinin görev yaptığı yerlere gidip camilerde vaaz ve irşat görevlerinde bulunmuştur. Bunları yaparken de hiç kimseden bir ücret talep etmemiştir. İlgili yerlere kendisine ait ata binerek gitmiş ve seyyar-vaiz olarak hizmetlerde bulunmuştur. Üçüncü faaliyet ise daha önce yapmadığı eser telifine başlamasıdır.⁶⁴

Derviş Spahiç Efendi'nin en büyük eserleri şüphesiz yetiştirdiği talebeleriydi. Bosna'nın değişik bölgelerinde görev yapan talebeleri komünist idaresine rağmen İslam'ın yaşanmasında ve muhafazasında hiç şüphesiz en büyük rolü oynamışlardır. Okullarda öğretmenlerin planlı bir şekilde yeni nesillere gayr-i İslamî bir eğitim verdiği ve bütün imkânların elinde olduğu bir dönemde, Derviş Spahiç Efendi'nin talebeleri İslam uğruna hapse girmeyi bile göze alarak ne pahasına olursa olsun doğruları öğretmekten vazgeçmemişlerdir. Onların görev yaptığı bölgelerdeki insanlar, gerek Yugoslavya döneminde gerekse 1990'lı yıllarda, Bosna'nın şanlı direniş yıllarında ve sonrasında İslamî şuur noktasında diğer bölgelerdeki insanlardan daima farklı olmuştur.

⁶² Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), el-Hucurât, 49/10.

⁶³ Dub Köyü imamı ve Hüseyin Hoca'nın öğrencisi Esad Fusko ile yapılan röportaj- 07. 04. 2020.

⁶⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Sobic, *İslamska Pedagogoska Misija i Praksa Dervis Ef. Spahica*, 144-156.

Derviş Spahiç Efendi ahir ömründe beş eser telif etmiştir. Bu eserler şunlardır:

1. Pouke o Moralu i Bogobojaznosti – Ahlak ve Takva
2. İmanski i İslamski Sarti- İman ve İslam Şartları
3. Uputstvo za Ucenje Kur'anskog Pisma- Kur'an Yazısını Okumaya Giriş
4. Tedzvid-Pravilno Ucenje Kur'an'a- Tecvid- Kur'an'ın Doğru Okunması
5. Tri Savjeta- Üç Nasihat

1. Ahlak ve Takva

Ahlak ve Takva isimli eseri kendi tarafından kaleme alınmış olsa da vefatından sonra Saraybosna'da 1986 yılında neşredilmiştir. 116 sayfalık bir eserdir. Eser giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Derviş Spahiç Efendi eserini iki bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde ahlak-ı hamide'yi, ikinci bölümde ise ahlak-ı zemime'yi işlemiştir.

Birinci bölümün muhtevasına bakıldığı vakit önce genel manada ahlak-ı hamide'nin gerekliliği üzerinde durulmuş ve geliştirilmesi gereken güzel hasletlerden bahsedilmiştir. Bu bölümün ilk kısmında güzel hasletler üzerinde dururken yazar beş konu hakkında tafsilatlı bilgi vermiştir. Bunlar niyet, Allah sevgisi, Kur'an sevgisi, Rasulullah sevgisi ve emr-i bi'l maruf ve nehy-i ani'l münker-iyiliği emredip kötülükten sakındırmaktır. Eserin devamında olumlu ve iyi davranış olarak tanımladığı hasletleri şöyle sıralamaktadır: Helal kazanç hususunda titizlik, sabır, şükür, reca'-ümit, kanaat, tevekkül, hayâ, gazap halinde kendine hâkim olmak, Allah haşyeti, cömertlik, adalet, dirilere karşı iyilik, ihlas, tevazu, rahmet ve kendisine yapılan kötülüğü affetmek. Başkalarına karşı hak ve mesuliyetler başlığı altında ise Anne-baba hakkı, eşlerin birbirine hakkı, komşu hakkı, akraba hakkı-sıla-i rahim, misafir hakkı, beden ve ruh-akıl muhafazası, Allah sevgisinin işaretleri, yemeğe saygı, zamanın değerlendirilmesi hakkında, İslam'ın okuma, müzakere ve kıyasa bakışı, ruh ve sağlık düşmanları hakkında, şeytan düşmanlığı hakkında, akıl ve ruh sağlığımızı nasıl koruruz, Müslümanların hayata ve ölüme bakış tarzı, hasta ve sabrı hakkında, hasta ziyareti, hastaya karşı görevler ve cenaze hakkında bazı tavsiyeler isimli konular işlenmiştir.⁶⁵

⁶⁵ Dervis Spahic, *Pouke o Moralu i Bogobojaznosti* (Sarajevo: Starjesinstvo İslamske Zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, 1986), 12-61.

İkinci bölümde yazar kötü davranışlar olarak tanımladığı ahlak-ı zemime'den bahsetmektedir. Bu bölümde işlediği başlıklar da sıkça rastlanan olumsuz davranışlar olarak tasvir ettiği batıl inanç, bid'at, fal, acele, fitne gibi meseleleri ilk olarak ele almaktadır. Daha sonra insanoğluna yakışmayan hasletleri tek tek işlemektedir. Bunlar da kibir, nefret, dedikodu, gazap, cimrilik, nifak, nankörlük, ihanet, israf, umutsuzluk, gûnahta ısrar, nefse düşkünlük, kötülüğe sevinmek, vesvese, alışverişte hile, zulüm ve mazlumun laneti, başkası hakkında kötü düşünmek, akrabayla ilişki kesmek, haset, insanlar tarafından bilinme ve övünme isteği, hırs, mal sevgisi, başkasını değerlendirirken sorumsuzluk ve şahitlikten kaçınmak mevzularını değerlendirmiştir. Bu bölümün son on sayfasında ise özel hatırlatmalar- bedeni koruma ve savunma başlığı altında dil, göz, el, tenasül uzvu, ayak ve mide söz konusu olunca bilinmesi gerekenler diye her birini ayrı başlık altında işlemiştir. Son olarak ise cehaletle mücadele konusunu ele almıştır.⁶⁶

2. İman ve İslam Şartları

Derviş Spahiç Efendi'nin *İman ve İslam Şartları* eseri 80 sayfalık bir kitaptır. Bu kitap iki kere yayınlanmıştır. İlki 1974 yılında Zenica'da NISP "Oslobodzenje" yayınlarından çıkmıştır. Derviş Spahiç Efendi bu eserini hazırlarken istifade ettiği kaynaklar şunlardır: *Kitabu's-Salah, Riyazu's-Salihîn, Kurretu'l-Uyûn, Cevherî-Kelam, Haleb-i Sağîr, Tezkiretu'l-Kurtubî, Risaletu'l-Halidiyye ve Delâilu'l-Hayrât*'tir.

Eserin giriş kısmında yazar iman gerekliliği üzerine durmuş ve bu kitabı özellikle daha önce dinî konularda tafsilatlı bilgi edinemeyen insanlar için yazdığını ifade etmiştir. Bir nevi ilmihal kitabı olarak tanımlamak mümkündür.

Kitap üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm "iman" olarak adlandırılmış ve alt başlıkları Allah'ın zatî ve subutî sıfatları, meleklerle iman, kitaplara iman, ahirete iman, kaza ve kadere iman ve Allah haşyeti olarak ele alınmıştır.

İkinci bölüm İslam'ın Şartları-Müslümanların temel dinî uygulamaları olarak isimlendirilmiştir. Bu bölüm kelime-i şahadet, namaz ve önemi, namazın vacipleri, sünnetleri, âdâbı, mekruhları, namazı bozan şeyler, abdestin şartları, sünnetleri, âdâbı, abdest duaları, abdesti bozan şeyler,

⁶⁶ Spahic, Pouke o Moralu i Bogobojaznosti, 63-97.

teyemmüm, gusül, guslün sünnetleri, sehiv secdesi, ezan ve ikamet, namazda şüpheye düşmek, namazın kerahet vakitleri, niyet, beş vakit namazın rekât sayısı, cuma namazı, nafile namaz, oruç, oruçtan muaf tutulanlar, orucu bozan şeyler, orucun faziletleri, oruç tutmayanların cezası, fitre sadakası, fitre sadakasının verilmeyeceği kimseler, zekât ve hac konularını ihtiva etmektedir.

Üçüncü bölümü ise Derviş Spahiç Efendi zikir konularına ayırmıştır. Spahiç herhangi bir tarikat mensubu değildi fakat burada her Müslümanın günlük hayatta çekmesi gereken zikir ve öneminden bahsetmektedir. Ona göre zikir, Kur'an okumak, tahlîl, tesbih, tahmid ve tekbirdir, Hz. Peygamber'e salavat getirmek, tövbe etmek ve dua etmektir.⁶⁷

3. Kur'an Yazısını Okumaya Giriş

Bu eser ilk olarak 1971 yılında 1500 adet, ikinci baskısı ise 5000 adet olarak basılmıştır. Derviş Spahiç Efendi, bu eserini Kur'an kurslarında çocukları okutan imamlara yardımcı olmak amacıyla hazırlamıştır. Giriş kısmında talebeye yaklaşım tarzlarının nasıl olması gerektiğini ve ilgilerini çekecek davranışlarla ilgili önerilerini sunmaktadır. Özellikle geçmişten farklı olarak mutlaka tahtanın kullanılması gerektiği yönünde kanaatlerini belirtmektedir. Spahiç bu eserini tablolar halinde yazmıştır. Bu tabloda Arap harfleri yer almaktadır. Amacı çocukların Arap alfabesini daha kolay bir şekilde öğrenmelerini, yazmalarını ve harfleri ezberlemelerini sağlamaktır.⁶⁸

4. Tecvid - Kur'an'ın Doğru Okunması

Derviş Spahiç Efendi'nin tecvid eseri esasen 17 sayfalık bir broşürdür. 1972 yılında neşredilmiştir. Birinci bölümde medler, ikinci bölümde harflerin birbirine bağlanması, üçüncü bölümde harflerin telaffuzu hem Arapça hem de Boşnakça olarak transkripsiyonu, devamında sırasıyla Arap alfabesi transkripsiyonuyla birlikte ve en sonunda da Kur'an surelerinin kendileriyle başladığı 13 harfin okunuşu ele alınmıştır.⁶⁹

⁶⁷ Derviş Spahiç, *İmanski i İslamski Sarti* (Zenica: NISP Osloboğenje, 1974), 1-80.

⁶⁸ Sosić, *İslamska Pedagoška Misija i Praksa Derviš Ef. Spahića*, 159-160.

⁶⁹ Derviş Spahiç, *Tedzvid- Pravično Učenje Kur'an'a* (Zenica: NISP Oslobođenje, 1977), 1-17.

5. Üç Nasihat

Derviş Spahiç Efendi'nin son yazılı eseri de üç nasihat isimli bir makalesidir. Bu makale her ne kadar 1972 yılında yazılmış olsa da Spahiç'in vefatından 29 sene sonra 2007'de ancak neşredilebilmiştir. Bu makalenin muhatapları imamlardır. Spahiç bu makalesinde üç konuda imamlara nasihatlerini sunmaktadır. Bu konular ta'dil-i erkân, meharic-i hurûf ve Müslümanları irşattır. Spahiç Efendi ilgili konularda görmüş olduğu sıkıntıları dile getirmiş ve ta'dil-i erkân'ın önemini kaleme almıştır. Kur'an'ı güzel okumakla bütün müminlerin mesul olduğunu; fakat imamların bu konudaki mesuliyetinin daha fazla olduğunu vurgulamıştır. Namazları ve hassaten teravih namazın hızlı kıldırılmayı bir bid'at-ı sey्यie -kötü bid'at- olarak tanımlamış ve bunun bir bulaşıcı hastalık gibi hızlı yayıldığını ifade etmiştir. Bunun böyle olmasının en büyük sebebi sözde teravih namazını hızlı kıldırarak cami cemaatini memnun etmeye çalışan imamlardır. Hâlbuki din'î açıdan böyle bir şey asla doğru değildir. Bizzat kendisinin şahit olduğu bir imamın kıldırıldığı teravihin namazdan ziyade jimnastik hareketlerine benzediğini ve bu durumun çok hazin olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰

10. Vefatı ve Vasiyeti

Derviş Spahiç Efendi 20 Mart 1978 yılında 85 yaşında iken vefat etmiş ve köyü Pojske'de defnedilmiştir. Cenaze namazına dönemin Reisu'l-Uleması Naim Hadziabdic⁷¹ de katılmıştır. 25 Eylül 1975 yılında yazılı olarak bıraktığı vasiyetnamesinde önce evlatlarına takva üzere olmalarını tembih etmiş daha sonra onlardan Allah'a ve Resulüne hiçbir konuda karşı çıkmamalarını istemiştir. Nitekim Allah, kendisinden korkan kullarının her iki dünyada kefil olup ebedî mutluluğunun takvada olduğunu ifade etmektedir.⁷²

Sonuç

Derviş Spahiç Efendi 20. yüzyılda Bosna Hersek'te faaliyet gösteren nevi şahsına münhasır âlimlerden birisidir. Siyasî açıdan çalkantılı bir dönemde Travnik şehrinde yetişmiştir. Hayatını ilme ve Allah yolunda hizmete

⁷⁰ Dervis Spahic, "Tri savjeta", *Takvim*, (2007), 221-224.

⁷¹ Naim Hadziabdic hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Rijaset islamske ZajedniceU Bosni i Hercegovini, "Biografije dosadasnjih reis'ul-Ulema" erişim: 27 Nisan 2020, <https://static.islamskazajednica.ba/dosadasnje-reisu-l-uleme>.

⁷² Sosic, *İslamska Pedagoska Misija i Praksa Dervis Ef. Spahica*, 63.

adamış bir insandır. Kendinden ziyade milletini düşünen ve yeni nesillere ilim öğretmek amacıyla pek çok fedakârlık ve feragatte bulunan nadir şahsiyetlerdendir. Elçi İbrahim Paşa Medresesi'ndeki görevini terk edip sadece çiftçilik yapabileceği köyüne dönerek medrese kuran ve talebelerini hiçbir ücret almadan okutacak kadar fedakâr ve diğergam bir insandır. Yugoslavya'da komünistlerin tüm dinî değerleri yok etmeye çalıştıkları bir dönemde doğruları konuşmaktan ve öğretmekten çekinmeyen âlimlerden birisidir. İslam davası uğruna hapis yatan fakat bütün sıkıntılara rağmen doğru bildiklerinden taviz vermeyen ve her koşulda İslam'ı savunan bir âlimdi. Derviş Spahiç Efendi'nin yetiştirdiği talebeleri de onun gibi, aynı hizmet anlayışına sahip olmuş bu doğrultuda yeni nesilleri yetiştirmişlerdir. Komünist rejimde Orta Bosna'da İslam'ın yaşanması ve muhafazasında şüphesiz en büyük rolü Derviş Spahiç Efendi ve talebeleri oynamıştır.

KAYNAKÇA

- Aruçi, Muhammed. "Mehmed Cemaleddin Çauşeviç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/447-448. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Aruçi, Muhammed. "Besim Korkut", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/204. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Baltacı, Cahid. *İslam Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Bejtic, Alija, "Elçi İbrahim Pasin Vakuf u Travniku - prilog kulturnoj povijewsti Travnika". *el-Hidaye*, 1, (1942), 4-9.
- Bejtic, Alija, "Podaci za Kulturnu Povijest Vezirskoga Grada Travnika, Godisnjak Zemaljskog zavoda za zastitu spomenika kulture i prirodnih rijetkosti N.R. Bosne i Hercegovine", 2, (1954), 152-154.
- Bejtic, Alija. "Derviş M. Korkut kao kulturni i javni radnik". *Oslobodzenje*, (1974), 18.
- Biscevic, Vedad. *Bosanski Namjesnici Osmanskog Doba (1463-1878)*. Sarajevo: Connectum, 2. Basım, 2006.
- Budimilija, Abdullah. "Moja sjecanja". *BZK Preporod*, (2004), 79.
- Didic, Fuad -Hecimovic, Esad, *Robija Sutnje-Stradanje Muslimana u Zenickom Kraju 1945-1987*. Zenica: KDM Preporod, 1991.
- Fusko, Esad, ile yapılan röportaj- 07. 03. 2020.
- Gafic, Mustafa, *Dervis M. Korkut Kazivanja o Travniku*. Travnik: SİP DD Borac, 1. Basım, 1998.
- Gazija-Pajt, Enisa, "Elçi İbrahim Pasina Medresa - Kontinuitet odgoja i obrazovanja". *Elçi İbrahim Pasina Medresa u Travniku 1706-2014*. 87-88, 90-91, 91-92. Travnik: Elçi İbrahim Pasina Medresa, 2014.
- Grabus, Merzuk. "Nije zaboravljen Jakub ef. Hadzic", *Preporod*, (Ekim 2009), 39.
- Grabus, Nedzad. "Preselio Jakub ef. Hadzic", *Preporod*, 24/794, (Aralık 2004), 37.
- Hadzic, Jakub ile yapılan röportaj, 25.06. 2002.
- Hasanovic, Bilal. "İslamske Obrazovne Institucije u Bosni i Hercegovini od 1850. do 1941". *İslamski Pedagoski Fakultet u Zenici 1*, (2008), 205.
- İbrahimspahic, Sadbera. "Devet Decenija Hizmeti Saban ef. Begovica". *YouTube*. Yayın Tarihi 28 Ağustos 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=QCnaB7MALQg->
- İbranovic, Dzemail. *Porodica Korkut i njen doprinos nasoj kulturnoj bastini*. Sarajevo: Saraybosna Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

- Karcic, Fikret. "Bosna Müslümanları Arasında Reisu'l-Ulema Müessesesi". çev. Mehmet Köse, *Dîvân Dergisi* 1, (1998), 27-35.
- Kasap, Midhat. "İstina o Medresi u Pojskama". *YouTube*. Yayın Tarihi 17 Mart 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=SFaOB1LLRY->
- Kasumovic, İsmet. "*Školstvo i Obrazovanje u Bosanskom Ejaletu za vrijeme Osmanske Uprave*". Mostar: İslamski Kulturni Centar, 1. Basım, 1999.
- Kiel, Machiel. "Travnik" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/308-311. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2004.
- Maline Selo Kod Travnika, Dženaza namaz hadî Dervîš (Šabana) Zlatić 16.12.2017.godine. *Facebook*, (16 Aralık 2017, 21.00). Erişim 04 Nisan 2020.
- Mehic, Mustafa. "İslamska obrazovna predavanja u tradiciji Sarajeva i drugih mjesta". *Glasnik* 2, (1982), 177.
- Rijaset İslamske Zajednice u Bosni i Hercegovini. "Biografije dosadasnjih reis'ul-Ulema". Erişim: 27 Nisan 2020. <https://static.islamskazajednica.ba/dosadasnje-reisu-l-uleme>.
- Sosic, Dzevdet. *İslamska Pedagoska Misija i Praksa Dervis Ef. Spahica*. Travnik: Elci İbrahim Pasina Medresa, 2. Basım, 2015.
- Spahic, Dervis. "Tri savjeta". *Takvim*, (2007), 221-224.
- Spahic, Dervis. *İmanski i İslamski Sarti*. Zenica: NISP Oslobodzenje, 1. Basım, 1974.
- Spahic, Dervis. *Pouke o Moralu i Bogobojaznosti*, Zenica: SRO Graficar, 3. Basım, 1986.
- Spahic, Dervis. *Tedzvid- Pravilno Ucenje Kur'an'a*. Zenica: NISP Oslobodzenje, 1. Basım, 1977.
- Traljic, Mahmud. "Dvije Znacajne Stogodisnjice". *Sebiarus-Godisnjak* 15-16, (1993), 58.

EŞ'ARİLERİN TEMEL KABULLERİNİN KÖTÜLÜK PROBLEMİYLE İLİŞKİLİ GÖRÜŞLERİNE ETKİLERİ*

Ahmet Nusret Özdil** & Lütfü Cengiz***

Öz

Bu çalışmada düşünce tarihinin en önemli tartışma meselelerinden birini teşkil eden kötülük probleminin Eş'ari kelam sistemi açısından incelemesi yapılmıştır. Bu süreçte Eş'ari kelimalarının hareket noktaları ile karşıt görüşlere mensup İslam düşünürlerinin hareket noktaları arasındaki fark ve benzerlikler tespit edilmiş ve tarafların görüşleri kendi varlık anlayışları dikkate alınarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Problem Eş'ariler açısından değerlendirilken bu yaklaşımın neticesi olarak muhatap oldukları eleştiriler de incelenmiş ve söz konusu eleştirilerde dile getirilen sorunların onların kabulleri açısından gerçekten bir sorun teşkil edip etmediği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu eleştirilere temel teşkil eden sorunların kaynaklandığı metafizik kabulleri ortaya çıkarmak için gayret gösterilmiş ve söz konusu kabullerin Eş'arilerin metafizik kabulleriyle ne derece örtüştüğü ortaya konulmuştur. Tarafların metafizik kabullerinde farklılığın tespit edildiği durumlarda söz konusu fark kısaca izah edilmiş ve bu kabullerin detaylı tartışmasına girmekten kaçınılmıştır. Çalışmanın sonucunda Eş'arilerin probleme yaklaşım şeklinin metafizik kabulleriyle uyumlu, sistemli ve tutarlı bir bütün teşkil ettiği ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Eş'ariler, Kötülük Problemi, Metafizik, Teodise, Ontoloji.

THE IMPACT OF ASHARITE'S ASSUMPTIONS ON THEIR APPROACH ABOUT THE PROBLEM OF EVIL

Abstract

In this study, the problem of evil, which is one of the most important discussion issues in the history of thought, has been examined in terms of the Asharite theology. The views of the schools and sects that had an impact on shaping the phenomenon of evil as a matter in the world of thought of Muslims were touched. In this process, the differences and similarities between the points of departure of the Asharite Theologians and the points of departure of Islamic thinkers belonging to different schools were determined and the opinions of the parties were tried to be evaluated by considering their understanding of existence.

While evaluating the problem from the point of view of Asharite, the criticisms they dealt with were also examined as a result of this approach and it was tried to determine whether the problems expressed in the criticisms in question constitute a problem in terms of their assumptions. It was made an effort to reveal metaphysical assumptions stemming from the problems that underpin these criticisms, and to what extent these assumptions coincide with the metaphysical assumptions of the Asharite. In cases where the differences in the metaphysical assumptions of the parties are detected, the difference is briefly explained and it is avoided to enter into the detailed discussion of the assumptions. As a result of the study, it was understood that the Asharite Theologians approach way to the problem constituted a systematic and consistent whole in harmony with their metaphysical assumptions.

Keywords: Kalam, Asharite, Problem of Evil, Metaphysics, Theodicy, Ontology.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 30 Nisan 2020 / 30 April 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Haziran 2020 / 04 June 2020

BAİD 11
2020

* Bu makale Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim dalı Doktora Öğrencisi Ahmet Nusret Özdil'in "Eş'ari Kelam Sisteminde Kötülük Problemi" isimli yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı. e-mail: ahmetnusretozdil@gmail.com - ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-0730-5715>

*** Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri/ Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. e-mail: lutfu.cengiz@balikesir.edu.tr - ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-1306-3276>

Atrif/Citation: Ahmet Nusret Özdil-Lütfü Cengiz, "Eş'arilerin Temel Kabullerinin Kötülük Problemiyle İlişkili Görüşlerine Etkileri" BAİD 11 (Haziran 2020): 89-113.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

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

Giriş

Yeryüzünde kötü olarak isimlendirdiğimiz birtakım olayların gerçekleştiği herkesin kabul ettiği bir gerçektir. Mutlak iyi ve mutlak kudret sahibi olduğu düşünülen kemal sahibi bir varlığın bu kötü olarak isimlendirdiğimiz olayları niçin var ettiği veya -daha yumuşak bir ifadeyle- bu olaylara niçin müsaade ettiği insan düşüncesini hemen her devirde meşgul etmiş bir sorudur. Bu soruya cevap arayan bir kısım düşünürler Tanrı'nın kudret veya iyiliğini sorgulamaya yönelmiş, başka bir kısım ise O'nun bu konudaki tercihinin hikmetlerini araştırmaya koyulmuştur.¹ Sayıları daha az olmakla birlikte bir kısım düşünür de Allah'ın fiillerinin sorgulanamayacağını ve onun iradesinin herhangi bir kayıt altında olmadığını ve olması da gerekmediğini belirtmişlerdir.²

Eş'arî kelimcilerin üçüncü kısma dâhil olduğunu söyleyebiliriz. Yaygın kanaate göre, onların bu konudaki görüşleri "Allah'ın yüceliğine" vurgu yapmak için kabul edilmiş zoraki bir tercihten ibarettir.³ Ancak söz konusu yaklaşım bize göre hatalıdır. Çünkü, onların bu konudaki görüşleri, temel ön kabullerinin ve bu ön kabuller çerçevesinde şekillendirdikleri varlık anlayışının bütününe gereği olarak ortaya çıkmıştır. Biz de bu makalemizde Eş'arîlerin temel ön kabullerinin onların kötülük problemi hakkındaki yaklaşımlarını nasıl şekillendirdiğini inceleyeceğiz.

İslam filozofları ile yaptıkları tartışmalar Eş'arî varlık anlayışının sınırlarının belirginleşmesinde ve temel dayanak noktalarının anlaşılmasında büyük rol oynamıştır. Bu sebeple makalemizde "Her şey zıddıyla bilinir" kaidesine uyarak Eş'arîlerin görüşlerini filozofların görüşleri üzerinden açıklamak şeklinde bir yöntem izleyeceğiz. Bu sebeple önce kötülük çeşitleri hakkında genel bir bilgi verecek, sonra, Eş'arîlerin, varlık mahiyet ayrımı, hüsün-kubuhun şer'îliği, kesb teorisi, ilâhî fiillerde hikmet, ahlaki değer yargılarının sorumlulukla ilişkisi konularındaki görüşlerinin kötülük problemine yaklaşımları üzerinde nasıl bir tesiri olduğunu inceleyeceğiz.

¹ Mahmut Avcı vd., *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Kötülük Problemi* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2018), 21.

² Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2014), 7,8.

³ Bu kanaate örnek bir örnek için bakınız: İbrahim Coşkun, *İlahî Adalet ve Engelli Bireyler* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2016), 119-125.

Kötülük problemi üzerindeki tartışmalara baktığımızda problemin genellikle metafizik kötülük, tabî kötülük ve ahlaki kötülük olmak üzere üç farklı kısımda incelendiğini görüyoruz.⁴

1. Metafizik Kötülük

Eşyanın varlık yönünden yetkinliğindeki eksiklik manasıyla metafizik kötülük, ontolojik bir problem olarak karşımıza çıkar. Bu kötülük cinsi normalde varlıklar hakkında kullanılırken onların var olma yönünden kendilerinde taşıdıkları kusurlara ilişkin bir problem olarak değerlendirilir. Ancak metafizik kötülüğün Allah'ın zatına ilişmesi mümkün değildir. Zira kelamcılar açısından Allah'ın varlığı "zorunlu" ve "kadîm" olup "değişmeyi kabul etmeyen" bir yapıya sahiptir.⁵ Filozoflar açısından bakıldığında ise yine o "bi'l-kuvve"liği olmayan, tamamen "bilfiil" bir varlık olup mahiyeti "varlığından" ibarettir. Kısaca o varlık yönünden herhangi bir kusur ve eksiklik taşıması "düşünülemeyen" varlıktır.⁶

Bununla birlikte metafizik kötülük, Allah tasavvuru ile ilişkili çeşitli problemler taşımaktadır. İlk problemin kaynağı filozoflara ait bir ön kabul, ilkedir. Tanrı'yı âlemin "faili", "yaratıcısı" olarak değil de sebebi olarak gören filozoflar; nedensellik ilkesini temellendirirken ortaya koydukları "birden bir çıkar/ tekten tek çıkar" ön kabulünü ispat etmek için "benzerden benzer çıkar" veya "sebeple ilgili arasında bir benzerlik, uyum bulunması şarttır" şeklinde ifade edilebilecek bir takım ilkelerden hareket ederler.⁷ Bu ön kabuller dikkate alınarak düşünüldüğünde salt iyi olan Tanrının kötülüğün sebebi olması düşünülemez. Zira Tanrının kötülüğün sebebi olduğunu düşünmek onunla kötülük arasında bir tür uyum ve benzerlik tasavvur etmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu ise imkânsızdır. Salt iyiliğin kötülüğün sebebi olması düşünülemeyeceğine göre kötülüğün sebebi başka bir şey olmalıdır.

Bu noktada şöyle bir problem karşımıza çıkıyor: Eğer "Kötülüğün sebebi başka bir şeydir" dersek kötülük için ilk ilkedен kaynaklanmayan başka bir

⁴ Avcı, vd., *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Kötülük Problemi*, 27.

⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), III/50.

⁶ İbn Sînâ, *İlahiyat II -Kitabu's-Sifâ Metafizik II-* çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 543.

⁷ İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikâli: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi -Tarihi ve Problemleri-* ed. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 64.

sebeup tasavvur etmiş olacağız ki, bu tasavvur onların, varlığın tek bir kaynaktan taşıdığı yönündeki iddialarıyla çelişki oluşturmaktadır. Bu problemden kurtulmak için filozoflar –İbn Sînâ’da görüldüğü üzere- kötülüğü varlık olarak değil yokluk ve eksiklik olarak tanımlamak zorunda kalmışlardır. Bu tanımlamanın neticesi olarak kötülük, mümkün varlıklardaki “bi’l-kuvve”likle ilişkili olarak bir potansiyelin gerçekleşmemesi neticesinde karşımıza çıkan bir durumdur.⁸

Filozofların ön kabullerinden kaynaklanan bu problem Eş’arîler açısından söz konusu değildir. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi Eş’arîler açısından âlemin varlığı Tanrının varlığının zorunlu sonucu olarak gerçekleşmiş bir feyezandan kaynaklanmayıp irade, kudret ve ilim sıfatlarının taalluku ile bir tercih olarak gerçekleşmiştir. Tanrı âlemin sebebi değil, irade sahibi yaratıcısıdır. Yine bu görüşün neticesi olarak Eş’arîlere göre filozofların aksine âlem “mutlak yokluktan” varlık sahnesine çıkmıştır.⁹ Bir şeyin “mutlak yok” ile arasında benzerlik ve uyumunun varlığından söz etmek ise anlamsızdır. Diğer yönden Eş’arîler filozofların “sebeup ile sebepli arasında bir uyum, benzerlik bulunması gerektiği” yönündeki ön kabullerini de reddederler. Onlara göre bu ilke aklî bir zorunluluğa dayanmamaktadır. Nitekim bu ön kabule Fahrettin Râzî’nin (ö.606/1210) yönelttiği eleştiriler meşhurdur.¹⁰

Metafizik kötülüğün varlığının Tanrı fikri açısından oluşturduğu ikinci problem ise “Eserdeki kusurun sanattaki kusura delalet ettiği”¹¹ yönündeki yaygın kanaattir. İnsan bir sanat eserinde kusur gördüğünde bu kusurla o sanatı icra eden kişi arasında ister istemez bir ilişki kurar. Zira sanat eserinin kemali sanatkârın o sanattaki yetkinliğine delalet eder. Doğal olarak sanat eserindeki kusur da sanatkârın sanatındaki yetkinliği ile ilişkili olarak değerlendirilecektir. Bu sebeple metafizik kötülük eşyaya varlık bahşeden sanatkâr hakkında bazı soru işaretlerine sebep olmaktadır.

Filozofların bakış açısından yaklaştığımızda bu durum bir problem teşkil etmemektedir. Çünkü onlar eşyadaki metafizik kötülüğü eşyanın

⁸ İbn Sînâ, *İlahiyat II*, 543,545.

⁹ Ömer Türker, “İlâhî Fiillerin Nedenselliği Sorunu: Gazâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 17 (2007) 21.

¹⁰ Fahrettin Râzî, “İlletler ve Maluller I” çev. İbrahim Coşkun, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2004) 57.

¹¹ Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 24.

kendisinde bi'l-kuvve bulunan yetkinliği ortaya çıkaramayacak kusurlu bir yapıya sahip olduğunu düşünürler. Özellikle ay altı âlemdeki varlıkların yaşlılık, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk olarak bilinen zıt unsurları barındırması onların ilk sebepten aldıkları varlık feyzini tam olarak ortaya çıkarmalarına mani olmaktadır.¹² Dolayısıyla sanatkârın üzerinde çalıştığı malzeme kusurludur. Fırçası, boyası ve tuvali kusurlu iken bir ressamın yaptığı resimde eğer bunlardan kaynaklanan bir kusur varsa bundan sanatkârın yetkinliğinde bir kusur olduğu hükmüne varmak makul değildir.¹³

Ancak varlık-mahiyet ayrımını¹⁴, eşyanın değişmez tabiatını¹⁵ ve nedensellik ilkesini¹⁶ reddeden Eş'arilerin eşyadaki metafizik kötülükle onu var eden yaratıcı arasındaki irtibatı ortadan kaldıracak farklı sorumlular bulması ve yaratıcı için mazeretler ileri sürmesi mümkün değildir. Peki, Eş'ariler bu algıdan kaynaklanan probleminden nasıl kurtulmaktadır?

Bir sanat eserindeki kusurun sanatkârın yetkinliğiyle birlikte düşünüldüğü doğru olmakla birlikte bu durum söz konusu kusurun "sanat açısından" olmasıyla sınırlıdır. Oysa bir sanat eserinin varlıkta yetkinlik yönünden barındırdığı bir kusur, o eserin sanat açısından barındırdığı bir kusur değildir. Düşünüldüğünde her sanat eserinin, "eser" olması sebebiyle kendisi metafizik anlamda tamlığı, kemâli, yetkinliği reddedici bir yapıya sahip olduğu anlaşılır. Zira eser, yapısı gereği üç durumu üzerinde taşır.

1-Hâdis olmak

2-Varlığını başka bir kaynaktan almak

3- Değişimi kabul etmek

Birbiriyle ilişkili bu üç durum eserin varlık yönünden bir kusur taşımasını kaçınılmaz kılmaktadır. Zira birinci ve ikinci madde onun geçmişinin yoklukla lekelendiğini üçüncü madde ise varlığındaki bi'l-kuvvelîği ortaya çıkarmaktadır. Varlığında bi'l-kuvve'lik bulunan şey ise geçmiş bugün ve gelecek açısından kendisinin gerçekleştiremediği bir yetkinliğinin varlığına

¹² M. Cüneyt Kaya, "Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse fi'l-İmkân'ın İbn Sînâ'cı Kökleri Üzerine", *Sempozyum: 900. Vefât yılında İmâm Gazzâlî* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 588, 589; İbn Sînâ, *İlahiyat II*, 551, 553.

¹³ Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 19.

¹⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/499.

¹⁵ Hikmet Yağlı Mavil, *İmâm Eş'arî'nin Kelam Düşüncesi* (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 225, 226.

¹⁶ Mavil, *İmâm Eş'arî'nin Kelam Düşüncesi*, 225,226.

deleat etmektedir. Bu ise, metafizik kötülüğün ta kendisidir. Şu durumda eğer her eser, eser olduğu müddetçe metafizik bir kusurdan kaçınıyorsa ve biz metafizik kusuru sanatta yetkinlikle ilişkilendiriyorsak sanatkâr her halükarda eser ortaya koymakla bir kusur işlemiş olmaktan kaçınmayacak ve sanatına leke sürecektir. Bu durum ise bizi sanatkârın sanattaki yetkinliğine halel getirmemek için asla eser vermemesi gerektiği gibi bir sonuca ulaştıracaktır ki o da sanatkârın “sanatkârlığını” şüphe altına sokacaktır.

Yine eserde görülen her kusur sanatkârın yetkinliğiyle doğrudan ilişkilendirilemez. Mesela, çok çirkin bir kadının yüzünü çizerken çirkinliği çok güzel bir şekilde resmeden bir ressam sanatını mükemmel bir şekilde icra etmiştir. Resimdeki kadın ne kadar çirkin olursa olsun resim mükemmel bir resim olabilir. Bu açıdan bir sanat eserini sanat açısından değerlendirirken sanatkârın ne tür bir sanatı icra etmeye çalıştığını dikkate almak kaçınılmazdır. Zira sanatkâr bir sanat icra ederken onun sanatı “bir şey ortaya koymak”tan ibaret değildir. Bu itibarla, bir ressamın sefalet içindeki bir aileyi, sakat bir çocuğu veya parçalanmış bir cesedi resmetmesi onun sefalet içindeki bir grubu, sağlıklı birini ve canlı bir insanı resmetmekten aciz olmasıyla ilişkilendirilemez. Burada anlaşılması gereken bir sanat eserinde sanatı oluşturan en önemli unsurun “sanatkârın iradesi” olduğudur.

Bu problemden sanat ve sanatkâr hakkında söylenenler doğru olmakla birlikte bu algıyı Tanrı ve âlem hakkında kullanmanın şâhidi gâib ile kıyaslamaktan ibaret bir hata olduğunu söylemek yoluyla da kaçınmak mümkündür. Zira bizim bildiğimiz sanat eserleri beğenilmek, takdir edilmek, insanların zevkine hitap etmek gibi çeşitli kaygılarla ortaya çıkarılmış olup onlarda gördüğümüz kusurlar bu gerçeklerle ilişkili olarak sanatkârla ilişkilendirilmektedir. Zira sanatkârın iradesinde onaylanmak, takdir edilmek sanatını ispat etmek gibi kaygılar bulunması neticesinde biz eserin bizim takdimimize sunulduğu gibi bir algıya sahip oluyor ve onun hakkında bir değerlendirmede bulunuyoruz. Ve yine aynı sebeple bizim değerlendirmemiz sanatkâr için bir şey ifade ediyor. Eğer bu durum farklı olsaydı bizim zihnimizde eseri sanat açısından değerlendirme veya eserden hareketle sanatçının yetkinliği hakkında hükme varma gibi bir algı bile oluşmayabilirdi.

2. Tabî Kötülük

Tabîî kötülük müstakil bir kötülük çeşidi olarak düşünülse de onun Tanrıyla ilişkisi ya metafizik ya ahlâkî yönden incelenmek zorundadır. Metafizik yönden incelendiğinde, düşünürler genellikle, tabîî kötülüğün sebebi konusuna yönelmiş ve onu ay altı âlemdeki varoluşsal noksanlık, zıtlıklar vs. ile ilişkilendirme ve eşyayı vücuda getiren nedensellik sürecinin doğal sonucu olarak görme gibi bir eğilimde olmuşlardır.¹⁷

Söz konusu problem, tabîî kötülüğü Tanrıyla ilişkili olarak görmenin sonucu olarak veya başka sebeplerden kaynaklanmasına rağmen Tanrının gücü yettiği halde bu tür kötülöklere engel olmaması ve müdahale etmemesi durumunu izah etmeye yönelik bir çabanın neticesi olarak ahlâkî açıdan da değerlendirilmiştir.

Problemi ahlakî yönden izah etmeye çalışanlar bu tür kötülöklere; daha büyük ve daha genel bir iyiliğın amaçlanması ile izah etmeye çalışmış veya bu tür kötülöklere insanlara yönelik uyarı veya ceza olduğu gibi çeşitli açıklamalarda bulunmuşlardır.¹⁸ Bu izahların ikinci kısmına masum bebeklerin ve hayvanların da bu tür felaketlerden acı çekmesi gibi durumlar ileri sürölerek itiraz edilmiştir.¹⁹

Problemi nedensellik zemininde izah etmeye çalışanlar söz konusu felaketlerin eşyanın sabit tabiatıyla ilişkisine vurgu yapmış ve Tanrı açısından sadece felakete sebep olan şeyi hiç yaratmamak veya bazen felaketlere sebep olmasına rağmen varlığındaki fayda reddedilemeyecek bu şeyleri var etmesi şeklinde iki seçenek bulunduğunu ve Tanrının faydası daha çok olan seçeneği seçip çok fayda için az zarara göz yumduğu²⁰ yönünde bir izah getirmişlerdir.

Probleme Eş'arilerin bakış açısından yaklaştığımızda ise söz konusu izahlara başvurmak mümkün gözükmemektedir. Zira Eş'arlere göre Tanrı, bu tür felaketleri kaçınabileceği halde herhangi bir sebebe dayanmaksızın bizzat var etmektedir. Bu tür felaketlerin varlığı da, bunlardan zarar görenlerin yaşadıkları acı ve kayıplar da tamamen Tanrının iradesine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Üstelik Tanrı bu konudaki iradesini herhangi bir

¹⁷ İbn Sînâ, *İlahiyat II*, 545; Aktaş, Zeki, *Farâbî ve John Locke'un Ahlak Felsefelerinin Karşılaştırılması* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 59,60.

¹⁸ Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 66-80.

¹⁹ Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 55.

²⁰ Kaya, *Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse fi'l-İmkân'ın İbn Sînâ'cı Kökleri Üzerine*, 590.

gerekçeye dayandırmamaktadır.²¹ Problem bu noktada Eş'arîlerin ahlâkî kötülük yönündeki görüşlerine dayanmakta ve meselenin tamamen orada düğümlendiği ortaya çıkmaktadır.

3. Ahlâkî Kötülük

Ahlâkî kötülüklerin varlık sahasına çıkışının insanların eliyle gerçekleşmesi onların kötülüğünü Tanrıdan uzaklaştırmayı kolaylaştırmıştır. Çünkü bu tür olayların gerçekleştiği durumlarda insanın öfkesini, nefretini yöneltebileceği bir hedef söz konusudur. Halbuki, mesela bir sel sebebiyle ailesini kaybetmiş insanlar suyu, yağmuru veya dereyi suçlama imkânına sahip değildir.

Ahlâkî kötülükten kastedilen insanların eylemlerinde ortaya çıkan kötülük olsa da bu kavram Tanrının eylemlerinin ahlakî değerine dair yargıları da kapsamaktadır.²² Bu yönden baktığımızda problem; “metafizik, tabîi ve ahlâkî kötülüğü var eden veya var olmasına müsaade eden bir varlığın bu kötülüklerden ahlâkî anlamda uzak olduğunu söylemenin yerinde olup olmadığı”dır. Zira problemin metafizik yönünü hemen her düşünür bir şekilde çözmüştür. Hem de metafizik, halk tarafından anlaşılması pek kolay olmayan bir alan olduğundan problemin metafizik boyutu sadece belli bir kesimin zihnini meşgul etmiştir. Yine metafizik salt felsefî bir alan olduğundan aklî izahlar problemin çözülmesinde yeterli olmuştur. Ancak bu problem ahlâkî açıdan değerlendirildiğinde adalet gibi ele geçmesi zor bir fikirle uğraşmanın yanında insanların adalet duygusunu tatmin etmek gibi bir ihtiyaç da söz konusudur. Bu durum tartışmaların daha çok ahlâkî zeminde uzamasına ve eleştirilerin genelinin bu bağlamda ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Eş'arîlere baktığımızda ise her zamanki gibi değişmeyen bir kararlılıkla bu tür kötülüklerin de Allah tarafından yaratıldığını iddia ettiklerini görürüz. Onlara göre insanların eliyle gerçekleşen ve suçlunun parmakla işaret edilebilecek derecede göz önünde bulunduğu bu kötülüklerin bile var

²¹ Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelam Düşüncesi*, 267.

²² Kötülük probleminin daha çok tartışılan kısmı problemin bu yönüyle ilişkilidir. Problemin inşa edildiği önermelerde zikredilen “Tanrının iyi oluşu” ve kötülüğe bilerek ve isteyerek müsaade etmesinin “kötü” oluşu ifadelerinde kastedilen “iyi-kötü” kavramları daha çok ahlakî zeminde algılanmıştır. Zaten aksi halde Tanrının kötülüğe müsaade ettiği takdirde “bencil ve kötücü” olacağı iddia edilmezdi ki bu iki yargı da ancak ahlâkî zeminde bir anlam ifade eder.

edici Tanrıdır.²³ Onun bu tür kötülüklerin varlığıyla ilişkisi sadece "göz yummak" ve "izin vermek"ten ibaret olmayıp kendisi bu tür kötülüklerin varlık kazanmasına da doğrudan müdahildir.²⁴ Hatta Eş'arilerin bakış açısına göre Tanrının bu tür olayların vukua gelmesindeki dahlinin bizzat suçlunun kendisinden bile daha fazla olduğu söylenebilir. Çünkü o sadece kötü olan olayı ve sonucu değil kötülüğe kasteden suçlunun bu konudaki kasıt, irade ve kudretinin ve hatta suç ve sorumluluğunun da yaratıcısıdır. Öyle ki eğer Tanrı istemese katil kasten ve isteyerek bir kişiyi öldürmenin sorumluluğunu ve suçunu bile üstlenemez. Yani bir cana bilerek, anlayarak ve isteyerek kıydığı halde "suçluluk" kazanamaz. Zira söz konusu suçluluğun varlığı da bu suçluluğun öldürme fiili ile ilişkisi de Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu yaklaşımları sebebiyle Eş'ariler tarih boyunca ağır eleştirilere maruz kalmış ve bu tutum özellikle Mu'tezile ile aralarındaki en büyük kırılma noktalarından birini teşkil etmiştir. Eş'ariler bu konudaki tavırları sebebiyle Allah ve kul arasındaki ilişkiyi sahip-köle seviyesinden ibaret bir duruma indirgemekle²⁵ itham edilmiştir.

Araştırmacılar tarafından Eş'arilerin bu tutumları onların ilâhi kudret ve iradeyi ön plana çıkarmak çabasında aşırıya kaçmaları olarak görülmüştür.²⁶ Bununla birlikte Eş'arileri bu tutuma sevk eden süreci incelediğimizde onların bu yöndeki tutumlarının Eş'arî kelam sisteminin bütününe gerektirdiği ve o sistemin tutarlılığı açısından gerekli bir yaklaşım olduğu karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu tutumun Eş'arî kelam sistemindeki yerine kısaca işaret etmek için Eş'arilerin varlık anlayışının birkaç önemli maddesine temas etmek gereklidir.

4. Varlık-Mahiyet Ayrımı

²³ Kadı Beyzâvî, *Tavâli'ü'l- Envar- Kelam Metafizîği*- çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 207.

²⁴ Coşkun, *İlahi Adalet ve Engelli Bireyler*, 33.

²⁵ Abdunnasır Süt, *Mutezile ve Ahlak-Kadı Abdulcebbar Örneği*- (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 63.

²⁶ Coşkun, *İlahi Adalet ve Engelli Bireyler*, 35.

Eş'arî kelimeler sisteminin şekillenmesinde rol oynayan en önemli noktalardan biri varlık- mahiyet ayrımını reddetmeleridir.²⁷ Müteahhirûn dönemi bazı Eş'arî âlimlerin bu ayrımı kabul ettikleri görülmekte ise de "mahiyetlerin yaratılmışlığı" görüşü Eş'arî düşüncenin şekillenmesinde ciddi bir etkiye sahip olmuştur.

Aristo'da sadece epistemolojik bir ayrım olan varlık-mâhiyet ayrımının İslâm filozoflarının elinde metafizik bir boyuta taşınması problemin karmaşıklaşmasına sebep olmuştur.²⁸ Söz konusu durumu farkederek bazı kelimacılar iki kavramın mefhum olarak farklı oluşları ile zat olarak farklı oluşlarını birbirinden ayırmıştır. Bu durumda eşyanın mahiyet ve varlığı zat bakımından aynı olmaktadır. Dolayısıyla varlık ve mahiyetin birbirinden ayrılmış iki farklı hüviyeti yoktur.²⁹

Filozofların bu tutumlarındaki problem, mesela, İbn Rüşd'ün imkânî varlık ve yokluk arasında bir vasıta konumuna getirmesinde görülebilir. Yine onlar mahiyeti varlıktan ayırmakla birlikte varlığa tesir edici bir konuma yerleştirmiş ve mesela "mahiyetin teayyüne illet olabileceğini" söylemişlerdir.³⁰

Yine eşyanın tabiatı üzerinde gerçekleşen tartışmalarda da, her nasılsa mahiyet için kendisinde varlık zait olmadan bir tür varlık tasavvur bulunduğu göze çarpmaktadır. Örnek olarak Eş'arîlerin ateşin yakmamasının mümkün olduğu yönündeki görüşlerine itiraz edilirken "eşya hakkında bazı özelliklerin ayırt edici olduğu ve bu özelliklerin bulunmadığı takdirde mesela ateşin yakmadığında artık ateş olmayacağına, şarabın sarhoşluk vermediğinde artık şarap olmayacağına" ifade edilmesi bu duruma çok güzel bir örnek teşkil eder.³¹

Hâlbuki söz konusu durum Eş'arîler açısından bir problem teşkil etmemektedir. Zira onlara göre zaten ateşin hakikati ile varlığı aynı şey olup tamamen başka bir şeyi ateş olarak bilmemiz de mümkündür. Dolayısıyla ateşin yakıcılık özelliği ile bildiğimiz ateş olarak kalması için hiçbir zorunluluk söz konusu değildir. Diğer yönden bu sözler cennette

²⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, I/499.

²⁸ Eşref Altaş, *Fahrettin er-Râzî'nin İbn-i Sînâ Yorumu Ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 321

²⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, I/518.

³⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, I/650.

³¹ Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2007), 32,33.

verileceği söylenen "akılları çelmeyen şarabın"³² bildiğimiz şarap olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir.

Yine insanların bünyeleri sarhoş olmayacakları şekilde ve yeryüzündeki diğer varlıklar tutuşmayacak şekilde yaratılsaydı eğer, mahiyetinde bir değişiklik gerçekleşmediği halde kendilerinin tabiatı olduğunu söylediğimiz "etkilere" sahip olmayan "şarap" ve "ateşin" şarap ve ateş olarak kalıp kalamayacağı da önemli bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Bir şeyin mahiyeti hakkındaki fikrimizin şekillenmesinde o şeyin bir başka şey üzerindeki tesiri belirleyici bir rol oynarken onlar hakkında tasavvur ettiğimiz mahiyetin, onlar için zorunlu ve değişmez olduğunu söylemek gerçekten zor görünmektedir.

Peki varlık mâhiyet ayrımı kötülük probleminde nerede durmaktadır? Bu görüşün problemle ilişkili kısmı mahiyetlerin Tanrı tarafından yaratılmış ve belirlenmiş olmasıdır. Bu görüşe göre Allah, yakmayacak şekilde yaratması mümkün iken ateşi insanları yakacak şekilde yaratmıştır. Bu ise ateşin verdiği zararın tanrı için kaçınılması mümkün bir tercih olduğu anlamına gelmektedir.

5. Hüsün ve Kubuh'un Şer'iliği

Eş'arilerin kötülük probleminde yaklaşımlarının şekillenmesine en çok etki eden görüşlerinden birisi de hüsün-kubuh hakkındaki görüşleridir. Hüsün-kubuh meselesi daha çok insan fiillerinin şer'î durumuna dair bir tartışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği üzere hüsün-kubuh tartışması bir fiilin şer'an güzel mi çirkin mi olduğunun; aklen mi yoksa şer'î hükmün indirilmesiyle mi bilinebileceğine dair yapılan bir tartışmadır.

Bu tartışmanın konumuzla ilişkili kısmı Eş'arilerin mahiyetlerin yaratılmışlığı yönündeki görüşleriyle ilişkilidir. Eş'arlere göre bir fiilin şer'an güzel veya çirkin oluşu onun güzel veya çirkin olarak yaratılmasıyla ilişkilidir. Eş'arî'nin (ö. 324/936) bu konuya yaklaşımı şu şekildedir: "Öyleyse küfrü küfür, batılı batıl ve çirkin olarak yaratıp onun böyle olmasını dileyen bir muhdisin varlığı zorunlu hale gelmektedir. Küfrün güzel, doğru ve gerçek olmasını irade ettiği halde bu iradesi gerçekleşmeyen kâfirin küfrün yaratıcısı olması mümkün değildir."³³

³² *Kur'ân-ı Kerîm es-Saffât* 37/47.

³³ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı –el-Lüma'fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida* çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 87.

Yine Cürcânî (ö. 816/1413) bir fiil hakkında kullanılan güzel-çirkin ifadelerini üç farklı anlamda kullandığımızı söyler: Birincisi, yetkinlik ve eksiklik sıfatı manasında kullanılmasıdır. Bu fiilin bu yönünün anlaşılmasının aklîliği hakkında bir ihtilaf yoktur. İkincisi, fiilin amacına uygunluğu veya aykırılığı manasında kullanılmasıdır. Bu manasıyla kullanıldığında güzel-çirkin hükümleri izâfî bir nitelik arzeder ve ahlâkî bir değer taşımaz. Mesela Zeyd'i öldürmek düşmanları açısında güzel bir davranış iken dostları açısından kötü bir davranıştır. Üçüncüsü, övgü veya yerginin fiile peşinen veya daha sonra taalluk etmesi manasında olup ihtilafın mahalli burasıdır. Bu manasıyla güzel ve çirkin hükümleri övgü veya yerginin/ödül veya cezanın taalluk etmediği fiillerle ilişkili olarak kullanılamaz. Eş'arîlere göre kavramın kullanıldığı üçüncü mana şer'îdir.³⁴ Bu sebeple Şâri'in hükmü tersine çevirip çirkin yaptığı şeyi güzel, güzel yaptığı şeyi çirkin yapması pekâlâ mümkündür.³⁵ Bu görüşe göre bir fiilin iyiliği veya kötülüğü insanlara fayda veya zarar sağlaması veya başka şeylerle ilişkili olmayıp onun hakkında verilmiş olan hükümden, ilahi iradenin o fiil hakkındaki yargısından kaynaklanmaktadır.³⁶

6. Kesb Teorisi

Eş'arîlerin -özellikle- ahlâkî kötülük hakkındaki görüşlerinin anlaşılabilmesinde onların kesb meselesindeki görüşleri büyük önem taşır. Kesb bahsindeki tartışmalar ve izahlar müstakil bir çalışmanın konusu olabilecek bir hacme sahip olduğundan konunun detaylarına girmeyip konumuzla alakalı kısımlarına işaret etmeye çalışacağız.

Bu meseleyi Eş'arîlerin bakış açısından anlayabilmek için onların varlık anlayışlarındaki çok temel bir noktayı sürekli aklımızda tutmamız gereklidir. Eş'arîler'e göre 'hâdis' olan her şey bir 'yaratıcıya' ihtiyaç duyar.³⁷ Bu açıdan Eş'arî'ye göre âlemin hâdisliğinin onun bir yaratıcıya olan ihtiyacını gösterdiğini kabul eden birinin, iş, insanın fiillerine gelince "hâdislik" ortadan kalkmadığı halde yaratıcıya olan ihtiyacın ortadan kalktığını söylemesi abestir.³⁸ Çünkü bu hâdisin var olmak için bir yaratıcıya ihtiyacı olmadığını veya birden çok yaratıcının varlığının

³⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/312

³⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/310.

³⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd -İnanç Esasları Kılavuzu-* çev. Adnan Bülent Baloğlu vd., (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 222.

³⁷ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, 89, 90.

³⁸ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, 91.

imkânını kabul etmeyi gerektirir ki bu iki durum da muhatabın kendi mezhebine aykırıdır. Şu halde kulların gerçekleştirdiği fiiller de "var olmak" yönünden yaratıcıyla ilişkili ve onun eseridir. Kulun fiille ilişkisi onu "yaratmak" yönünden değil kesbetmek yönündendir.³⁹ Eş'arilerin bu konudaki yaklaşımlarının en çok tartışılan yönü kulun fiiliyle yegâne ilişkisi olan kesbin de yaratılmış olduğunu söylemeleridir.⁴⁰ Bu konuya karşı insanların düşündükleri şey genellikle "Allah'ın bende yaratmış olduğu bir hal sebebiyle niçin ben sorumluluk sahibi oluyorum?" şeklinde bir sorudur.

Ancak bu sorudaki problem şöyledir: Allah'ın fiili veya insanın o fiil üzerindeki kesbini yaratması onlara varlık kazandırmaya/var etmeye yönelik bir eylemdir. Hâlbuki kulun sorumluluğu bunların varlığı yönünden değil kendisiyle ilişkisi yönündendir. Ve kulun onlarla ilişkisi o fiilleri kendi hâdis kudreti ile gerçekleştirmesi sebebiyle yaratılmıştır.

Eş'arilerin konuya dair görüşleri metafizik zeminde olup onlara göre, "yaratılmamış bir şeyin varlık sahasına çıkması mümkün değildir." Dolayısıyla yok iken var olan her şey bir şekilde yaratılmış olmak zorundadır. Metafizik zorunluluk ise "ahlakî doğruluktan" önceliklidir, daha temel bir yere sahiptir. Dolayısıyla Eş'arilerin varlık anlayışına ait bu görüşler kendi bağlamında tartışılıp, mümkünse o bağlamda reddedilmek zorundadır.

Meselenin ahlakî boyutuna gelirse Allah'ın kudreti kulun kudretini karşıdan zorlayan bir konumda olmayıp aksine kuşatıcı bir konumdadır. Dolayısıyla Eş'ariler cebri asla reddetmemekle⁴¹ birlikte insanın irade ve ihtiyarını da reddetmezler. Yani Allah kulu özgür iradesiyle mahkûm eder. Bu şuna benzer: Hâdis olmaları sebebiyle yaratılmış oldukları bilinen, ama kulun kendisine ait sayılan, kendisine nisbet edilen bazı haller vardır. Üzüntü, sevinç, korku, umut gibi... Yine, meşrep denilen belli karakter özellikleri vardır, ciddiyet, asabiyet, gevşeklik gibi... Bu tür şeylerin hepsi yaratılmış olmalarına rağmen insanlar bu halleri kendilerinden uzak görmezler. Üzgünken," niye bende yaratılmış bir üzüntüyle ben üzgün olayım?", "Niçin bende yaratılmış bir neşeyle mutlu hissedeyim?"

³⁹ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, 85-88.

⁴⁰ Bu Eş'arî'nin kesbi de bir fiil olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. O kesbi "hadis bir iradeyle bir eylemi gerçekleştirmek" olarak tanımlar. Dolayısıyla insanın diğer eylemleri gibi herhangi bir eyleme iradesini yönlendirmesi de bir fiildir. Bunun neticesinde kesb de yaratılmıştır. [Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, 89.]

⁴¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/320.

demezler. Bu halleri kendilerine mal ederler. Tanrıyı reddedenler bile, bu hallerin çoğunun kendilerinde başka şeylerin tesiriyle sübut bulunduğunu kabul ederler. Alınan bir haberdan yaşanan coğrafyaya kadar pek çok farklı şeyin tesiriyle şekillenen ve üzerinde en az insanın kendisinin tesiri bulunan bu halleri insan benimser, sahiplenir. İnsanın kesb ettiği fiil ile ilişkisi de bunun gibidir. Fiilin veya kesbin insana aidiyeti onu yaratması sebebiyle değildir. Ancak söz konusu fiil veya kesb insana aittir. Nitekim “Allah’ın bende yaratmasıyla gerçekleşen bir fiilden dolayı neden hesap vereceğim?” diyen kişi bile, yine Allah’ın kendisinde yaratmasıyla gerçekleşen işleri “kesbetmek” sebebiyle “alın terinin” karşılığını istemekte tereddüt etmez. Bu süreçte, “yaratmadığın bir takım işler için ücret mi istiyorsun?” şeklinde bir soruyla muhatap olmaz. Zira söz konusu ücreti hak etmesi için işe konu olan fiili kendisinin “yaratması” şeklinde bir zorunluluk bulunmamaktadır.

Zaten kitap ve sünnetin hiçbir yerinde insanın “yaratması” sebebiyle sorumlu olduğuna dair bir ifade geçmemektedir. Dolayısıyla meselenin metafizik yönünü ahlakî bir zeminde tartışmaya gerek ve mahal yoktur. Yine daha önce zikrettiğimiz gibi bir fiil “ancak o fiili hadis bir kudretle gerçekleştirmekle” kesbedilir. Allah ise hâdis bir kudretle kadir değildir. Dolayısıyla Allah fiilin müktesibi olamaz.⁴²

Yine kesb manası gereği sonradan kazanılmış bir konumu ifade eder. Tanrı için ise böyle bir durum söz konusu olamaz. Yani Tanrı herhangi bir fiili gerçekleştirmek neticesinde eksi veya artı yönde her hangi bir değişikliğe konu olmaz. Değeri, saygınlığı veya otoritesi artıp eksilmez. Bu sebeple Tanrının herhangi bir şeyi kesbetmesi tasavvur olunamaz. Bu üzerinden zaman geçmeyen, kadîm varlık tasavvurunun zorunlu kıldığı bir kabuldür.

İmam Eş’arî’nin kesbin Allah için mümkün olmadığını vurgulamaktaki amacı ahlâki sorumluluğu ve fiilin ahlâki değerini kesb ile ilişkilendirmesidir. Onun bakış açısına göre kesbin olmadığı yerde ahlakî sorumluluk ve ahlâkî değerden söz edilemediği gibi ahlâkî sorumluluktan söz edilebildiği yerlerde de bu sorumluluk sadece kâsib için söz konusu olabilir. Dolayısıyla kesbedilen bir fiil ister güzel ister çirkin olsun o fiilin ahlakî değeri sadece kendisini kesbeden şahısla ilişkili olarak karşımıza çıkar.

⁴² Eş’arî, *Eş’arî Kelâmı*, 89.

Eş'arîlerin varlık anlayışının gereği olarak ortaya koydukları görüşlerin ahlakî zeminde tartışılmaya çalışılması onların görüşlerinin pek çok farklı eleştiriyeye muhatap olması sonucunu doğurmuştur.

7. İlahi Fiillerde Hikmet

Eş'arîlerin, Allah'ın terketmesi halinde kulları için murâd ettiği iyiliği ortaya çıkaramayacağı belli hikmetleri gözetmesi yönündeki anlayışı reddetmesi onların ciddi eleştirilere muhatap olmalarına sebep olmuştur. Bu eleştirileri şu şekilde sıralayabiliriz:

Onların ilâhî iradenin kayıtsızlığı konusundaki yaklaşımları bazıları tarafından "o zaman Allah'ın yalan söyleyip zulüm etmesine de bir mâni yoktur" benzeri indirgemeci bir tavırla değerlendirilmeye çalışılmış ve Cürcânî bu eleştiriyeye hüsün-kubuh bağlamında şöyle cevap vermiştir: *"Yüce Allah'ın yalan söylemesinin imkânsızlığının gerekçesi bize göre yalanın aklen çirkin olması değildir ki yalanın çirkin olmaması, Allah'ın yalan söylemesinin imkânsızlığının bilinmemesini gerektirsin. Çünkü onun başka bir gerekçesi olabilir."*⁴³

Çünkü Allah'tan yalan veya zulmün sadır olmasının imkânsızlığı sadece yalan veya zulmün kötü birer iş olmasına dayanmak zorunda değildir. Eş'arîler, bu fiillerin Allah tarafından gerçekleştirilmesini bu fiillerin metafizik yapısı gereği imkânsız bulurlar.

Diğer bir yönden yalanın varlık sebebi söyleyen kişinin onu "gerçek" kılamamasındaki aczidir. İmam Eş'ârînin başka konudaki ifadesini aktarırsak sözünü ettiği şeyin "hakikatini belirlemeye güç yetirememesidir".⁴⁴ Hâlbuki Allah her şeyin hakikatini belirleyendir.⁴⁵ Dolayısıyla onun sözü sözünü ettiği şeyin hakikatidir.

Yine Eş'arî düşüncesinde Allah'a zulmün nisbet edilememesinin sebebi daha önce bahsettiğimiz kesb meselesidir. "Hâdis bir kudretle güç yetirmek" Allah'ın fiilleri hakkında söz konusu olamayacağından Allah zulmü kesbetmez.⁴⁶ Dolayısıyla onun fiilleri zulüm niteliği kazanmaz.

Eş'arîlere ilahi fiillerde hikmet konusunda yöneltilen eleştirilerden biri de daha çok filozoflar tarafından "Allah'ın fiillerini belli hikmet ölçülerine

⁴³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/332.

⁴⁴ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, 87.

⁴⁵ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, 87, 89.

⁴⁶ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, 89.

uygun olarak yapmaması onun hikmetsiz iş yapmasıdır⁴⁷ şeklinde dile getirilen eleştiridir.

İslam düşüncesine baktığımızda hikmet kavramının amaç ve fayda merkezli olmak üzere iki farklı şekilde tanımlandığını görüyoruz. İfade ettiğimiz eleştiri Mu'tezile'de örneğini görebileceğimiz fayda merkezli hikmet tanımına dayanmaktadır. Mu'tezile hikmeti adalet kavramıyla özdeşleştirir ve onu "*Başkasının fayda veya zarar görmesi hedeflenerek, failin yaptığı iyi eylemler*"⁴⁸ şeklinde tanımlar.

Fayda merkezli bir hikmet anlayışı ortaya konulurken failin kendi yarar ve zararını tanım dışı bırakması da bizce hatadır. Eğer failin kendi zararına gerçekleştirdiği bir fiil için zulüm ifadesi kullanılabilirse⁴⁹ adalet ifadesinin de kullanılabilmesi gereklidir. Yine durduk yere kendine zarar veren birinin bu hareketi "hikmetsiz" olabiliyorsa, kendi faydasına yaptığı iş de hikmetli olabilmelidir.

Ayrıca bu anlayışta dikkate alınmayan bir husus vardır. Tanımda geçen faydanın kişinin kendisiyle ilişkili kısmı Tanrı açısından mümkün görülmediğinden Tanrı hakkında ölçü olamayacağına doğrudan hükmedilmiştir. Ancak bu faydanın başkasıyla ilişkili olduğu durumun fiili işleyen kişiyle ilişkisi göz ardı edilmiştir. Biz kişinin kendisine bir fayda sağlamadığı, yerine göre zarar verdiği halde bir başkasına fayda sağlayan pek çok iş görür ve bunlar hakkında "hikmetli" yargısına ulaşırız. Ancak bizi bu yargıya ulaştıran şey, Mu'tezile'nin de kabul edeceği gibi, fiili uygulamak neticesinde başkasında gerçekleşen yararın varlığından ibaret değildir.

İlk olarak Mu'tezile ve hatta İslam filozofları da bir fiilin hikmetli sayılması için söz konusu yararın "kast edilmiş" olmasını şart koşarlar. Yani mesela yürüyen bir insan ayağı takılıp düşse ve düşerken çarptığı kişi kendisine çarpmak üzere gelen bir arabanın yolundan uzaklaşmış olsa ayağı takılıp düşen kişinin bu işinin hikmetli olduğu söylenemez. Yine bir insanın sıcaktan bunalıp başına su döktüğü sırada yere dökülen su o sırada yere atılan bir sigaranın sebep olacağı yangına mani olsa bu fiile hikmetli denilmez. Sadece kastın varlığı da yeterli olmayıp mesela bir delinin veya küçük bir çocuğun yere düşmüş bir insanı kaldırmaya yönelik hareketi çok

⁴⁷ Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, 193.

⁴⁸ Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, 69.

⁴⁹ *Kur'ân-ı Kerim A'raf* 7/23.

daha doğrudan olmakla birlikte "hikmetli" olarak görülmez. Çünkü söz konusu durumda bu fiil kendisinden ibaret bir fiil olarak kalmıştır. Yine kişinin düşmanına fayda sağlayacak bir eylemde bulunması, mesela kendi ölümü pahasına onu ölümden kurtarması hikmetli bir iş değildir. Ancak söz konusu fiil; failin bir arkadaşına, ailesine veya aralarında husumet bulunmayan herhangi bir kişiye yönelik olduğunda hikmetlidir.

Dikkat edilirse, başkasına fayda sağladığı için hikmetli hükmünü verdiğimiz bütün olaylar bizim ve fayda görenin durumu ile ilişkili olarak şekillenmektedir. Ve bütün bunlarda farkında olsa da olmasa da failin kendisi açısından bir tür fayda söz konusudur. Bu tür fiillere hikmetli denilmesi ise bu faydayla ilişkilidir.

Zira söz konusu durumlar her halükârda kahramanlık, cesaret, fedakârlık, yardımseverlik, hoşgörü, merhamet gibi çeşitli ahlâkî erdemlerle ve manevî yetkinliklerle ilişkili olarak gerçekleşmekte olup bu fiilleri gerçekleştiren kişiler bu sayede bu erdemlere ulaşmakta, bir tür kemale erişmekte kısaca bir şey kazanmaktadır. Bu tür bir durumun olmadığı şartlarda ise fiile "hikmetli" hükmünü vermek mümkün olmamaktadır.

Halbuki Tanrı açısından bu tür bir kemal ve yetkinliğe ulaşmak da tasavvur olunamaz. Zira bunlar da şahsın kendisine ilişkin faydalar cinsinden olup o tam olarak herhangi bir yönden kemale erme veya herhangi bir faydaya muhtaç olmaktan münezzehtir.⁵⁰ Bu sebeple fayda merkezli bir hikmet anlayışı özellikle Tanrının fiillerini değerlendirmek açısından yetersiz kalmaktadır.

Diğer yönden "bir fiil hikmetli değilse hikmetsizdir" şeklindeki hüküm de yukarıdaki hususlar dikkate alınmadan aceleyle ulaşılmış bir sonuç olarak karşımızda durmaktadır.⁵¹ Çünkü eğer bir fiili gerçekleştiren kişi neticesinde ulaşılabilecek herhangi bir faydaya muhtaç değil ise ve istediği şeyi herhangi bir şekilde gerçekleştirebilecekse onun söz konusu fiili nasıl yaptığının veya yapıp yapmadığının "hikmet" ile bir ilişkisi olmayacaktır.

⁵⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/351, 353.

⁵¹ Burada itiraz ettiğimiz söz konusu şeyin yokluğunu ifade için "hikmetsiz" kelimesinin kullanılması değil, bu kelimenin fiile ilişmiş olumsuz bir sıfat olarak düşünülmesidir. Çünkü bazı şeylerin yokluğunun ifade edilmesi zihinde bir eksiklik tasavvuru oluşmasına sebep verir. Sorumsuz, ahlaksız, akılsız, beynsiz gibi... Ancak bu kavramların yokluğu her zaman söz konusu eksiklik tasavvurunu gerektirici olmaz. Bu gibi durumlarda söz konusu yokluğu ifade etmek için yukarıdaki olumsuzlama yöntemini kullanmak uygun değildir. Mesela tanrının cismani bir yapıya sahip olmaması, dolayısıyla beyin dediğimiz organının da bulunmaması durumunu "tanrı beynsizdir" şeklinde ifade etmek uygun değildir.

Bu durumda o kişinin işine yakıştırılan “hikmetsiz” hükmü ise o kişinin yetkinliğinin kaçınılmaz sonucu olarak karşımıza çıkacaktır. Bu görüş kabul edilirse, Tanrı için tasavvur edebileceğimiz, yarattıklarıyla ilişkili olmayan ve onlara fayda sağlamayan bütün fiiller bizi onun hikmetsiz iş yaptığı sonucuna ulaştıracaktır. Bu ise, Allah hakkında, iradesini ve kudretini daima daha önce yaratmış olduklarına yönelik gerçekleştirmek gibi mecburiyet tasavvur etmektir ki bunu kabul etmek mümkün değildir.

Bu itibarla gözetilmesi gereken bir hikmetin veya uyulması gereken bir şartın bulunmadığı yerde yapılan tercih hikmetsiz veya hikmete aykırı değildir. Bilakis hikmetsiz ve hikmete aykırı bir iş ancak gözetilmesi gereken bir hikmetin, uyulması gereken bir şartın varlığında mümkündür. Bu mesele tıpkı sorumluluğu bulunmayan kimsenin sorumsuzlukla itham edilememesi gibidir. Sorumsuzluk her ne kadar nefy ile ifade edilse de ondan kastedilen mutlak anlamda sorumluluğun yokluğu olmayıp sorumluluğu olduğu halde sorumluluk duygusu olmamaktır.

Eş’arîlere göre hikmet “fiilin failin niyetine uygun olarak meydana gelmesi”dir.⁵² Bu açıdan, Eş’arîlerin hikmet anlayışı Mu’tezile’den ve filozoflardan farklıdır. Dolayısıyla Eş’arîlerin, ilâhî fiillerin hikmetleri gözetmediği ifadelerinden kastedilen mana, ilâhî fiillerin Mu’tezile’nin anladığı şekliyle “fayda” merkezli bir hikmet anlayışına uygunluk esası üzerinde şekillenmediğidir.⁵³

Görüldüğü üzere, Eş’arîlerin hikmet tanımı metafizik bir yaklaşımın sonucu olarak şekillenmiştir. Fiil dediğimiz şeyin, kendi tasavvuru gereği, kendisini gerçekleştirmek isteyen maksadını gerçekleştirmeye uygun şekilde gerçekleşmesi hikmetli olması, buna aykırılığı hikmetsiz olması demektir. Bu itibarla, bir insanın, öldürmek istediği birini vurması hikmetli bir iş iken aynı kişiyi tedavi etmesi, zırhla kuşatması hikmetsiz olmaktadır. Zira söz konusu fiil failin niyetine uygun değildir. Söz konusu fiilin ahlâkî değeri ise “hikmetinden” başka bir konudur. İkisini özdeşleştirmeye çalışmak anlamsız bir çabadır.

Diğer yönden, ilahi fiillere ilk aşamalarda fayda merkezli tanımlanan şekliyle “hikmet” nisbet etmek mümkün olsa da, söz konusu fiillerin hikmeti olarak gösterilen şeylerin hikmeti sorgulanmaya başlandığında cevap alınamayan bir noktaya ulaşmak kaçınılmazdır. Zira Allah’ın niçin

⁵² Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 130.

⁵³ Mavil, *İmam Eş’arî’nin Kelam Düşüncesi*, 273.

başkasına fayda sağlamayı irade ettiği, niçin insanları mükellef kıldığı sorusunun fayda merkezli hikmet anlayışı çerçevesinde tatmin edici bir şekilde cevaplandırılması imkânsızdır.⁵⁴ Eş'arilerin, bu problemdeki en önemli dayanak noktalarından birisi de budur.

8. Ahlâkî Değer Yargılarının Sorumlulukla İlişkisi

Allah Teâlâ'nın hiçbir işinin çirkin olmayacağı noktasında İslam düşüncesinde bir ihtilaf yoktur. Ancak hüsün-kubuh meselesindeki ihtilâfin bir uzantısı olarak hüsün-kubuhu şer'î görünenler -Eş'ariler-, emir ve nehye muhatap olmayan bir failin işlerine "kötü" denilemeyeceğini dolayısıyla ahlâkî olarak değerlendiremeyeceğini söylemişlerdir. Hüsün-kubuhu nesnelere zatları veya onlarla ilişkili durumlara bağlayan ve akifleştirenler ise, Allah'ın kötü olan bu tür fiilleri işlemekten berî olduğunu iddia etmişlerdir. Mu'tezile ve Eş'arilerin bu bağlamdaki tartışmalarının özü budur.⁵⁵

Mu'tezile'ye göre fiillerin güzellik veya çirkinlikleri o fiillerin kendilerine ait bir durum/kendilerinden kaynaklanmakta olup failin değişmesi ile değişmez.⁵⁶ Dolayısıyla cinayet, zina veya gasp fiilleri bir şeye nispetle değil, kendileri kötüdür. Bu fiilleri işleyen kişilere bu yüzden kötü denilir. Eş'arilere göre ise fiillerin -ahlâkî değer cinsinden- kötülük veya iyilikleri o fiillerin Allah'ın emir ve yasaklarıyla ilişkileri neticesinde kazandıkları bir durumdur.⁵⁷ Bu anlayışa göre emir ve yasaklara nispet söz konusu değilken hiçbir fiil hakkında "iyi" veya "kötü" hükmü verilemez.

Tarafların hüsün-kubuh meselesindeki görüşlerinden neşet eden bu ihtilaf ciddi tartışmalara zemin olmuştur. Çünkü eğer Mu'tezile'nin bakış açısından hareket edilirse zina fiili kendisi kötü bir fiil olduğundan bu fiile yönelen her irade kötülüğe meyletmiş, dolayısıyla "kötü" olmuş olur. Bununla birlikte meseleye "fayda-zarar", "övgü-yergi" merkezli bir bakış açısıyla yaklaşan Mu'tezile fiillerin iyilik-kötülüğünü, "içinde bulunduğu belli durum ve şartların neticesinde kazandıkları nitelikler" ile ilişkilendirir. Yani onlar fiiller hakkındaki değer yargısını yakın sonuçtan ziyade nihâî netice ve amaca nispetle belirlemeye çalışmıştır.⁵⁸ Buna göre, doğruyu

⁵⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, III/356-359.

⁵⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, III/336, 338.

⁵⁶ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, -Mu'tezile'nin Beş İlkesi-* Çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), II/22.

⁵⁷ Kadı Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 212.

⁵⁸ Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, 189,190.

söylemek aslında iyi bir fiil iken bir caniyeye öldürmek için kovaladığı çocuğun yerini söylemek kötüdür. Ancak o kişiye çocuğun yeri hakkında yalan söylemek suretiyle çocuğu kurtarmak iyidir.

Eğer Eş'arîlerin bakış açısından hareket edilirse söz konusu zina fiilinin kötü ve çirkin oluşu onu yasaklayan ilahî öğretilere nispetinden ibarettir. Eğer zina Allah tarafından yasaklanmamış olsaydı zina yapmak çirkin bir iş olarak görülmecekti.

Eş'arîlerin bu konudaki yaklaşımı, fiilin tabiata uygunluk veya aykırılığı ile söz konusu fiilin şer'i, ahlâkî değerini birbirinden ayırmaktır. Eş'arîlere göre insanların tabiatları gereği güzel veya çirkin gördükleri işler vardır ancak, bu durum onların herhangi bir fiilin ahlâkî değeri konusunda "belirleyici" bir konumda buldukları anlamına gelmez, kendi başına ölçü olamaz. Bu konuda Kadı Beyzâvi şunları söyler: *"Şayet hüsün ve kubuhtan kastedilen ilim gibi kemâl ya da noksanlık sıfatı veya tabiata uygunluk yâhut aykırılık ise bunların aklî olduğu noktada ihtilaf yoktur. Ancak âhirette sevâb veya ikâbla alâkalı ise bunda aklın bir etkisi yoktur."*⁵⁹

Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Mu'tezile probleme fayda-zarar odaklı bir bakış açısıyla yaklaştığından, onlar açısından problem, söz konusu fiilin faile ve başkalarına sağladığı fayda ve zarardır. Ancak Eş'arîler açısından bir fiilin fail veya bir başkasına fayda veya zarar vermesi ahlâkî anlamda bir şey ifade etmemektedir.

Mu'tezile'nin "bu fiil şu şahsa zararlıdır, yani kötüdür" hükmünü verdiği bir fiile Eş'arîlerin yaklaşımı "Bu fiil şu şahsa zararlıdır. Ama kötü olmak zorunda değildir." şeklindedir. Zira Eş'arîlere göre söz konusu fiilin kötü olması ile zararlı olması dil ve mantık açısından bir zorunluluk ilişkisine sahip değildir. O halde fiilin bir kişiye zarar verici olması onun kötü olmasından başka bir şeydir. Çünkü Eş'arîlerin bakış açısına göre "iyi-kötü" ahlâkî yargılar olarak fayda ile değil, sorumluluk ile ilişkilidir. Eş'arîlerin bu konudaki delili fayda veya zararın vâki olduğu her yerde ahlâkî anlamda iyilik ve kötülükten söz etmenin mümkün olmamasıdır. Bu durumlar birkaç kısımdır:

Birincisi; bir yıldırımın, yağmurun, selin veya yuvarlanan bir kayanın sebep olduğu çeşitli fayda ve zararlar söz konusu olup bu fayda veya zarar ahlâkî anlamda bir değerlendirmeye konu olmamaktadır. Her ne kadar söz

⁵⁹ Kadı Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 212.

konusu fiillerin ilahî iradeyle ilişkisi üzerinden Tanrı hakkında ahlakî değerlendirmede bulunulsa da bu durum ilahî iradenin bu durumlar ile ilişkili tavrına yönelik olup vâkıanın kendisi sebebiyle söz konusu fayda veya zararla birinci dereceden ilişkili olan felaketin kendisi –yıldırım, yağmur, sel veya yuvarlanan kaya- hakkında bir ahlakî değerlendirmede bulunulmamaktadır. “İyi de taş söz konusu fayda veya zarar konusunda bir iradeye, kudrete ve bilgiye sahip değil ki nasıl onun ahlâkî sorumluluğundan söz edebiliriz?” şeklinde bir itiraz gelebilir. Bu da tam bizim kastettiğimiz şeydir. Zira söz konusu durumda bir fayda- zarar vardır. Ancak bu fayda veya zarara yönelik –taş açısından- bir irade, bilgi ve kudret yoktur. Şu halde ahlakî hüküm fayda ve zararla değil fayda ve zarara ilişkin fiili gerçekleştiren irade ile ilişkili olarak gerçekleşmektedir.

İkincisi; arslan, kaplan, kurt, çakal veya sırtlan gibi pek çok hayvan hem insanlara hem başka hayvanlara zarar verecek pek çok eylem gerçekleştirmektedir. Her yıl binlerce ceylan milyonlarca tavşan bu hayvanların pençesi altında can vermektedir. Yine inek, eşek, köpek, katır, at gibi pek çok hayvan yüzyıllardır insanların çeşitli ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Onlara “fayda” sağlamaktadır. Hatta pek çok hayvan birbirlerine fayda sağlamaktadır. Ancak bu tür fayda ve zarar sağlayıcı fiillerin hiçbirisi sebebiyle bu hayvanlar hakkında “ahlakî” anlamda iyi veya kötü yargısına ulaşılmamaktadır. Ahlaksızlıkla suçlanmadıkları gibi sebep oldukları faydalar sebebiyle övgüye de muhatap olmamaktadırlar. Bu durum da iyi- kötünün, fayda ve zararlar arasında zorunluluk ilişkisi olmadığını göstermektedir. Dikkat edilirse bu örnekleri sadece fayda-zarar ile iyilik-kötülük arasındaki zorunluluk ilişkisini incelemek için ele alıyoruz.

Üçüncüsü, delilerin ve çocukların pek çok eylemi fayda veya zarara sebep olabilmekte ancak bu kişiler bu eylemleri sebebiyle ahlakî bir yargıya muhatap olmamaktadırlar. Bu konudaki örneğimiz diğer örneklerden farklı bir yöne sahip. Çünkü çocuk ve deli yerine göre yaptıkları işlerden men edilmekte, kınanmakta veya övülmektedirler. Bu itibarla kısmen ahlâkî bir değerlendirmeye muhataptırlar denilebilir. Ancak onların ahlakî hükümlerle irtibatı “terbiye” maksadından ibaret olup eylemleri sebebiyle kendilerine “iyi-kötü” hükmü gerçek anlamda yakıştırılmamaktadır. Yani onlar hakkında bu tür ifadelerin kullanılması mecâzî bir yön taşımaktadır. Bu itibarla deliler ve çocukların durumunu da fayda-zarar ile iyi-kötü hükmü arasındaki zorunluluk ilişkisini reddetmek için delil olarak kullanabiliriz. Zira eğer deliler ve çocukların yaptıkları sebebiyle gerçekten

iyi-kötü olduklarını farz edersek onların bu fiilleri neticesinde gerçek bir ödül veya cezayla muhatap olacaklarını varsaymamız gerekecektir. Bu ise muhatabın akıl, hikmet ve sorumluluk arasında kurduğu bağlantıları sarsacaktır.

Dördüncüsü, yatakta uyuyan bir kişinin, uyurken yatağın kenarına konulan –orada olduğundan habersiz olduğu- bir bebeğin üzerine yuvarlanmak suretiyle ölümüne veya sakatlanmasına sebep olması gibi bir durumu veya kucağına bir bebek almışken aniden gelen bir inme sebebiyle bebeği düşüren birisini tasavvur edelim. Söz konusu durumda zarar sabit olsa da bu zarara ahlâkî bir yargıyı iliştiirmek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla bu örnek de fayda-zarar verme durumu ile fiile ilişkin ahlâkî yargılar olan iyilik-kötülük arasında bulunduğu varsayılan zorunluluk ilişkisinin aksine bir örnek teşkil etmektedir.

Şimdi bütün bu örneklerin taşıdığı ortak bir problem var: Bu örneklerin hepsinde, söz konusu fiille ilişkili kişilerin; fiile ilişkin irade, kudret veya ilimlerinde kusur bulunmaktadır. Yani mesele söz konusu fiillerin iyi veya kötü olmaması değil fiili gerçekleştiren kişilerin, fiili gerçekleştirdikleri sırada fiillerinin sorumluluğunu üstlenmeye ehil olmayışlarıdır.

Ancak Eş'ârîlerin bakış açısına göre dikkat edilmesi gereken nokta tam da burasıdır. Ahlâkî anlamda “kötü ve iyi” kavramları her zaman “sorumluluk” ile birlikte kullanılmaktadır. Dolayısıyla iyilik-kötülük sorumlulukla ilişkilidir. Fayda-zarar ile değil. Yine kasıtsız bir şekilde zarar vermiş bir kişi fiilinde “mazeret” olabilese de aynı şeyi fayda hakkında söylemek mümkün değildir. “İyiliğe mazeret üretmek” çok mantıklı bir davranış değildir.

Diğer yönden Eş'ârîlerin değil, fayda-zarar ile iyilik kötülük arasında zorunluluk ilişkisi olduğunu söyleyenlerin delil getirmesi gerekmektedir. Zira söz konusu zorunluluğun varlığını iddia etmek için bir delile dayanmak mecburîdir. Görebildiğimiz kadarıyla bu konuda akli bir zorunluluk bulunmamaktadır. Şu halde fiiller hakkında kullanılan bu iki farklı değerlendirme türünü özdeşleştirmek uygun değildir.

Bu konuda Cüveynî'nin söyledikleri dikkate değerdir: *“Şayet onun - kötülüğün- fiilin zatından veya zatına ait bir sıfattan kaynaklandığını söylerlerse, bu, çeşitli açılardan geçersizdir. Akla en yakın olan şudur: Bir kişiyi zulmederek öldürme fiili, had ve kısas yoluyla öldürme fiili gibidir. Bu iki fiilin eşitliğini ve her iki öldürmenin de denkliğini reddeden kimse, inkâr edilemeyecek bir şeyi reddetmiş ve birbirine denk olan her iki şeyin*

birbirine eşit olduğuna dair güveni yok saymış olur. Bunun yanlışlığını ortaya koyan şeylerden biri de şudur: Akıl sahibi birinden sâdir olan bir iş, mükellef olmayan bir çocuktan sâdir olsaydı, o fiil çocuk tarafından işlenmekle birlikte kötü olarak vasıflanmazdı. Onlardan birileri de bu konuda itirazda bulunarak mükellef olmayan bir çocuktan sâdir olan şeyin kötü olduğunu iddia ederlerse, biz onlara ilk verdiğimiz cevapla –had ve kısas yoluyla öldürme- karşılık veririz.”⁶⁰

Mu'tezile'nin bakış açısında dikkatimizi çeken bir problem daha vardır. Mu'tezile bir fiili ahlâkî değerlendirme açısından ele alırken onu kendisine ahlâkî hüküm ilişmiş bir şekilde ele almaktadır. Bu sebeple onlar mesela, cinayet, zinâ veya gasp fiillerine kötülük hükmünü tartışmaya tereddüt etmeden yakıştırmaktadır. Halbuki zinâ fiilinin iyiliği veya kötülüğü tartışılmaz. Zira zina diye bir fiil yoktur. O bir fiilin gayrimeşru halinin ismidir. Yani zina, gasp veya cinayet belli bir fiilin kendisine bir ahlâkî hüküm iliştikten sonraki ismidir. Dolayısıyla “zinâ ahlâkî açıdan kötüdür” sözü “ahlakî açıdan kötü olan cinsel ilişki ahlâki açıdan kötüdür” gibi bir manaya gelmekte kısaca anlamsızlaşmaktadır.

Halbuki, zina, cinsel ilişkiden; gasp, bir malı mülkiyetine geçirmekten; cinayet, bir canlıyı öldürmekten ibaret fiillerdir. Bu fiillerin her biri sorumlulukla ilişkisiz düşünüldüğünde meşruiyet kazanmaktadır. Kişinin eşyle cinsel ilişkiye girmesi, fiilin hakikati açısından zinâdan farklı olmasa da yerine göre müstehap olarak görülebilmektedir. Kişinin bir malı mülkiyetine geçirmesi, meşru olan ticaretin, hediyeleşmenin veya sadaka gibi güzel görülen fiillerin bir parçası olarak da karşımıza çıkabilecek bir eylemdir. Bir cana kıymak savaş meydanında kahramanlık, kurban esnasında ibadet olarak karşımıza çıkan bir eylemdir. Ve bütün bu durumları birbirinden ayıran şey ise şer'i hüküm ve “sorumluluk”tur. Dolayısıyla iyilik-kötülüğü sorumluluk ile ilişkili olan fiiller sadece sorumluluk sahibi varlıklar açısından ahlakî değer taşırlar. Nitekim kurban, cana kıyan açısından ibadet iken ve ahlâkî anlamda “iyi” bir davranış iken, can veren inek için ahlâkî anlamda bir erdem olarak görülmez.

Bütün bunlardan hareketle “ahlâkî bir sorumluluk” sahibi olmayan varlığın diğer varlıkların ahlâkî sorumluluklarıyla ilişkili olarak değerlendirmeye tabi tutulması makul değildir. Çünkü sorumluluk, sadece mükellef için söz konusudur.

⁶⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 222.

Sonuç

Sonuç olarak, Eş'arîler iyilik ve kötülük kavramlarını ahlâkî birer kavram olarak algılamakta ve ahlâkî sorumluluk kavramıyla ilişkili olarak değerlendirmektedir. Yine onlar iyi ve kötü kavramlarının metafizik yapısı üzerinde kafa yormakta, fiillere ve failere "iyilik" ve "kötülük" hükmünün ilişme sebebinin ne olduğunu sorgulamaktadır. Bu noktada fiil ve irade kavramlarını da değerlendirmeye tabi tutmakta ve onları da metafizik açıdan değerlendirmektedir. Bütün bu sayılanların varlık yönünden sebebinin, Allah'ın iradesi olduğu neticesine ulaşmakta ve iyilik ve kötülüğün de Allah'ın o konudaki takdiriyle ilişkili olarak ortaya çıktığını kabul etmektedirler.

Yine "sorumluluğu" varlık anlayışlarının gereği olarak Tanrı için mümkün görmediklerinden sorumluluk ile ilişkili ahlâkî yargılar olan "iyi-kötü" yargılarının Allah hakkında kullanılamayacağı neticesine ulaşmaktadırlar. İnsanın iradesinin Allah tarafından yaratılmış olması ve buna rağmen insanın sorumlu tutulması noktasını değerlendirirken de iradenin yaratılmışlığı ile sorumluluğa konu olması arasında imkânsızlık veya zorunluluk cinsinden bir bağ olmadığını ortaya koymakta, dolayısıyla bu iki olgunun arasını ayırmaktadırlar. Görebildiğimiz kadarıyla Eş'arîlerin kötülük problemiyle ilişkili görüşleri varlık anlayışlarının bütünüyle uyum içerisindedir ve bu anlayışın dışına çıkmadan Eş'arîlerin bu konudaki görüşlerine aykırı bir şey söylemek mümkün değildir.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Zeki. *Farâbî ve John Locke'un Ahlak Felsefelerinin Karşılaştırılması*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Altaş, Eşref. *Fahrettin Râzî'nin İbn-i Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Avcı, Mahmut; vd. *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Kötülük Problemi*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2018.
- Coşkun, İbrahim. *İlahî Adalet ve Engelli Bireyler*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2016.
- Cürcânî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. III. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî. *Kitâbu'l-İrşâd –İnanç Esasları Kılavuzu-*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Erkol, Ahmet. *İbn Rüşd'un Kelam Eleştirisi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2007.
- Eş'arî, Eş'arî *Kelâmî –el-Lüma'fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida-*. çev. Kılıç Aslan Mavil; Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Fahrettin Râzî. "İlletler ve Maluller I". çev. İbrahim Coşkun. Diyarbakır: *DİFD VI/1* (2004), 49-86.
- İbn Sînâ. *İlahiyat II –Kitabu's-Şifâ Metafizik II-*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Kadı Beyzâvî. *Tavâli'u'l-Envar- Kelam Metafiziği-*. çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

- Kadı Abdulcebbar. *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse -Mu'tezile'nin Beş İlkesi-*. çev. İlyas Çelebi. II. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kaya, M. Cüneyt. "Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse fi'l-İmkân'ın İbn Sînâ'cı Kökleri Üzerine". *Sempozyum: 900. Vefât yılında İmâm Gazzâlî*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Kur'ân-ı Kerîm
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'arî'nin Kelam Düşüncesi*. Ankara: İsam Yayınları, 2018.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2014.
- Süt, Abdunnasır. *Mutezile ve Ahlak-Kadı Abdulcebbar Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Türker, Ömer. "İlâhî Fiillerin Nedenselliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı". *İslam Araştırmaları Dergisi* 17. (2007), 1-24.
- Üçer, İbrâhim Halil. "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikâli: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi –Tarihi ve Problemleri-*. Ed. Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

İBN TABÂTABÂ'NIN İLİM DÜNYASINDAKİ YERİ*

Ayşe Kutlu **

Öz

Ebü'l-Hasan İbn Tabâtabâ el-Alevî (ö. 322/934), Abbasilerin ikinci döneminde yaşamıştır. Bu dönem, tarihte kültürel ve ilmi açıdan hareketli bir dönem olmuş, her alanda çok değerli eserler ortaya konulmuştur. İbn Tabâtabâ öğrenimini doğup büyüdüğü yer olan İsfahan'da tamamlamış ve Arap Dili alanında önemli eserler ortaya koymuştur. Kaynaklarda İbn Tabâtabâ'ya nisbet edilen sekiz eser ismi geçmektedir. Günümüze ulaşan en önemli eseri 'İyârü's-şî'r' dir. Bu eserini, şiir sanatını edebî ölçütlere göre açıklamak için kaleme almıştır. Sade bir üslupla ders kitabı formatında öz bilgiler vermiştir. İyârü's-şî'r'i değerli yapan bir yönü de edebî tenkitin farklı konularında kısa açıklamalarda bulunmuş olmasıdır. Kendisi de bir şair olan İbn Tabâtabâ'nın şiirlere ilişkin yorumları kendisinden sonraki âlimler tarafından benimsenmiş ve benzer açıklamalarda bulunulmuştur. Sonraki dönemlerde kaleme alınan pek çok eserde İbn Tabâtabâ'nın ismine veya ismi zikredilmeksizin fikrine rastlamak mümkündür. Bu çalışmada ilk olarak İbn Tabâtabâ'nın hayatı ve eserleri tabakat kitaplarındaki bilgiler ışığında sunulmuştur. Daha sonra ise İbn Tabâtabâ'nın çağdaşı ve sonraki dönem âlimlerinin eserlerinden hareketle onun ilim dünyasına yapmış olduğu katkılara yer verilmiştir. İbn Tabâtabâ'dan sonra yaşayıp aynı konulara değinen bazı âlimlerin açıklamalarıyla İbn Tabâtabâ'nın açıklamaları örnekler üzerinden karşılaştırılmıştır. 'İyârü's-şî'r'den sonra yazılan edebî tenkit kitaplarındaki bir takım bilgilerin İbn Tabâtabâ'nın görüşleriyle örtüşmesi, 'İyârü's-şî'r'in hacminin küçüklüğüne rağmen etkisinin büyük olduğunu göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, İbn Tabâtabâ, 'İyârü's-şî'r, Edebî Tenkit, Şiir Tenkiti, Belagat.

THE PLACE OF IBN TABATABA IN THE WORLD OF SCIENCE

Abstract

Ibn Tabâtabâ (322/934) lived in the second period of Abbasids. This was a culturally and scientifically dynamic period in which numerous valuable works were composed in every field. Ibn Tabâtabâ completed his education in İsfahan, where he was born and grew up. He has produced important works in the Arabic language field. In the sources, there are eight work titles related to Ibn Tabataba. The most important work that has survived until today is Iyar Al-shir. He wrote this work to explain the art of poetry according to literary criteria. He gave self-information in a textbook format with a simple style. Another aspect that makes Iyar Al-shir valuable is that it has made brief explanations on different topics of literary criticism. Ibn Tabâtabâ, who was a poet himself, him interpretation of the poem was adopted by the scholars who followed him and similar explanations were given. It is possible to coincide the name of Ibn Tabatabâ or the idea without mentioning it in many works written in the following periods. In this study, firstly, the life and works of Ibn Tabatabâ are presented in the light of the information in the biographical books. Later on, his contributions to the world of science based on the works of the scholars of the next period are given and the scholars lived at the same period with İbn Tabataba. The explanations of some scholars who lived after Ibn Tabatabâ and addressed the same topics were compared with the explanations of Ibn Tabatabâ. The fact that some information in the literary criticism books written after 'İyârü's-şî'r' overlapped with the opinions of Ibn Tabatabâ showed that despite the small volume of 'İyârü's-şî'r', the effect was great.

Keywords: Arabic Language and Eloquence, Ibn Tabataba, Iyar al-Seer, Literary Criticism, Poetry Criticism, Eloquence.

* Bu makale, *İbn Tabâtabâ ve 'İyârü's-Şî'r* Adlı Eseri isimli yüksek lisans çalışmasından üretilmiştir. Bk. Ayşe Kutlu, *İbn Tabâtabâ ve 'İyârü's-Şî'r* Adlı Eseri (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

** Arş. Gör. Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı - Assistant, Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Sciences Program, Branch of Arabic Language and Rhetoric Konya, Turkey e-mail: aysekutlu@selcuk.edu.tr

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-6578-5564>

Atf/Citation: Ayşe Kutlu, "İbn Tabâtabâ'nın İlim Dünyasındaki Yeri" BAİD 11 (Haziran 2020): 114-133.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

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

Giriş

İslam Tarihi kaynaklarında Abbâsîler Dönemi siyasî, ilmî ve kültürel olaylara göre genel olarak dört bölüme ayrılmakta ve bu şekilde incelenmektedir.¹ Bu değerlendirmeye göre İbn Tabâtabâ İkinci Abbâsî Döneminde yaşamıştır. Abbâsîlerin bu ikinci dönemi, siyasî çalkantıların olduğu ve devletin zayıfladığı bir dönemdir. Bazı halifelerin görevden aniden alınması, suikasta uğraması ve çok da uzun sayılmayacak bir süreçte pek çok halifenin tahta geçmiş olması siyasî anlamda büyük bir zayıflamanın olduğunu göstermektedir.²

Abbâsî Devletinde resmî bir kast sistemi olmamakla birlikte genel olarak üç farklı tabakanın var olduğu söylenebilir. Bu tabakalardan ilki; halifeler, vezirler, komutanlar ve valiler gibi yönetim kademesinde bulunanlar ile tacirlerin ileri gelenlerinden oluşan nüfuz sahibi kişilerdir. İkinci grup olan orta tabaka; ordu mensupları, memurlar, tacirler ve üreticilerdir. En alt tabakada ise; çiftçiler, küçük esnaflar, hizmetçiler ve köleler yer almaktadır.³ Devlet hazinesinin zengin olması sebebiyle üst kademe refah ve lüks içinde yaşamını sürdürmektedir. Süslü evler ve ipekten şık elbiseler içinde istediklerini yiyip içmektedirler.⁴ Onlar bu ihtişamlı hayatı yaşarken, sadece köleler değil halkın çoğunluğu kıt kanaat geçinerek zor bir hayat sürdürmektedir. İnsanların yaşam koşullarındaki bu büyük dengesizlik ve toplumsal adaletsizlik, Abbâsîlere karşı pek çok ayaklanmanın meydana gelmesinin başlıca sebeplerindedir.⁵ Abbasi toplumunda eğlenceye ve gösterişe düşkün, ahlaki deformasyona uğramış bir grup bulursa da insanların çoğu İslam'a uygun mütevazı bir hayat yaşamaktadır. Camiler ilim halkalarıyla ve ibadetle meşgul olan kimselerle doludur ve bu dönem ilim açısından bereketli bir dönem olarak tarihe geçmiştir.⁶

¹ Corcî Zeydân, *Târihu âdâbi'l-luğati'l-'Arabîyye* (Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012), 395, 553, 633, 797.

² bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/31-48; Eyüp Baş, *İslam Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 478.

³ Şevkî Dayf, *Târihu'l-'edebi'l-'Arabî el-'Asrû'l-'Abbâsîyyü's-sânî* (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 53.

⁴ bk. İbn Ebû Tâhir, *Kitâbu Bağdâd*, nşr. İzzet el-'Attâr el-Hüseynî (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım 2002), 123; Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şu'arâ*, nşr. 'Abdüssettâr Ahmed Ferec (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 3. Basım, ts.), 214.

⁵ Şevkî Dayf, *Târihu'l-'edebi'l-'Arabî el-'Asrû'l-'Abbâsîyyü'l-evvel*, (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 51.

⁶ bk. Dayf, *el-'Asrû'l-'Abbâsîyyü'l-evvel*, 83-86.

Abbâsîler Dönemi hicri II. asrın sonlarından V. asrın başlarına kadar “Müslümanların Altın Çağı” ve “Müslümanların Bilimsel Rönesans Dönemi” olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde gerek İslâmî ilimler gerek felsefe ve doğa bilimleri gibi alanlarda önemli gelişmeler kaydedilmiştir.⁷ Bu dönemde yaşanan siyasi olumsuzluk ve kargaşalar ilim hayatını olumsuz yönde etkilememiştir. Bu ilmî hareketliliği ortaya çıkaran faktörlerden ilki, artan fetihler sayesinde farklı kültürlerle iletişime geçilmiş olmasıdır. Ayrıca tercüme faaliyetleri de kültürel ve ilmî hareketliliğe büyük katkılar sağlamıştır. Aynı zamanda Harun er-Reşîd, el-Mansûr, İbrahim b. el-Mehdî gibi ilme, edebiyata ve şiire destek verip ilgilenen devlet erkânının da bu ilmî ilerleyişteki payı oldukça büyüktür.⁸

Özetle, İbn Tabâtabâ'nın yaşamış olduğu bu dönem, Abbâsi Devletinde siyasî karışıklıkların, ayaklanma ve isyanların olduğu çalkantılı bir dönemdir. Ancak siyasîlerin lükse ve refaha olan düşkünlüğü, sosyal ve kültürel pek çok gelişmeye de kapı aralamıştır.⁹ İlim adamları ve sanatla ilgilenenler maddi ve manevî olarak yöneticiler tarafından desteklenmişlerdir. Bu nedenle de bu dönem, kültürel ve ilmî yönlerden verimli olmasıyla tarihe geçmiştir. Yine bu dönemde üretilen hemen hemen her alandaki bilgiler, alanlarındaki en değerli gelişmelerden kabul edilmektedirler. İbn Tabâtabâ da bu birikimden istifade etmiş ve hepsi günümüze kadar ulaşamamış olsa da değerli eserler ortaya koymuştur. İlim dünyasındaki önemine binaen İbn Tabâtabâ üzerine gerek ülkemizde gerek Arap dünyasında kayda değer çalışmalar yapılmıştır.¹⁰

1. İbn Tabâtabâ'nın Hayatı

Biyografi ve tarih kitaplarında İbn Tabâtabâ'nın tam ismi şu şekilde verilmiştir: Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim

⁷ Baş, *İslam Tarihi*, 511.

⁸ Devlet erkânının şairlere ve ilim adamlarına karşı ihsânları için bk. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâni* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 5/195, 5/310, 5/177; Cemalettin Ebü'l-Mehâsin, *en-Nücûmüz-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, (Mısır: Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-Kavmî Dârü'l-Kütüb, ts.) 2/108, 2/205.

⁹ Dayf, *el-'Asrû'l-'Abbâsiyyü'l-evvel*, 48.

¹⁰ Örnek olarak bk. Halim Öznurhan, *İbn Tabâtabâ'nın Şiir Anlayışı* (Kayseri: Tez-Mer Ofset, 2013); Mücahit Küçüksarı, “İbn Tâbâtâbâ'ya Göre Şiirin Mahiyeti ve Türleri”, *Bilimname* 33/1 (Mayıs 2017); ‘Abdüsselâm ‘Abdülhafız ‘Abdül'al, *Nakdû's-Şi'r beyne İbn Kuteybe ve İbn Tabâtabâ el-'alevi* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.); İbn 'Aynî Abdullah, *el-Mekâyisü'n-nakdiyye fî kitâbi İyâri's-Şi'r li'bni Tabâtabâ el-'alevi* (Cezayir: Câmî'atü Ebî Bekr Belkâyîd, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Lügât, el-Lügâtü'l-'Arabîyyetü ve Âdâbihâ, Yüksek Lisans Tezi, 2009-2010); Şerif 'Alâvene, *Kadâyâ en-nakdi'l-edebî ve'l-belâgati fî kitabi 'İyârü's-Şi'r* (Ürdün: Dârü'l-Menâhic, 2003), 191.

Tabâtabâ b. İsmail b. İbrahim b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib. Kendisi İbn Tabâtabâ olarak meşhur olmuştur ve künyesi Ebü'l-Hasan el-'Alevî olarak zikredilmiştir.¹¹ Doğum tarihi ile ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Ancak III. asrın ilk yarısı bitmeden önce doğmuş olduğu tahmin edilmektedir.¹² Doğum yeri ise İsfahan olarak kaydedilmiştir. İsfahan'da doğmuş, orada yaşamış ve orada vefat etmiştir.¹³ Tabâtabâ, dedesi İbrahim'in lakabıdır.¹⁴

İbn Tabâtabâ'nın Ali ve Hasan isminde iki oğlu olduğu belirtilmiştir.¹⁵ el-'Alevî lakabının sebebine gelince, Hz. Hasan'ın soyundan gelmiş olması dolayısıyla bu lakabı aldığı kaydedilmiştir.¹⁶ İbn Tabâtabâ'nın biyografisini veren kitaplarda hakkında oldukça az bilgi yer almaktadır. Onun dîni inancına da biyografi kitaplarının hiçbirisi değinmemiştir. 'Alevî lakabı dolayısıyla ve de *A'yânu's-şî'a*'da zikredilmesi sebebiyle Şii olduğu düşünülmüştür. Fakat mezhebi her ne olursa olsun imanı kuvvetli, Allah'a güveni tam, hatalarını küfür gibi büyük görse de Allah'tan ümidini kesmeyecek kadar da ümitvâr birisidir.¹⁷

Bir âlimin hayatında, ders aldığı hocaları ve kendisinin ders verdiği öğrencileri en önemli araştırma konularından birisidir. Fakat İbn

¹¹ Muhammed b. İmrân el-Merzûbânî, *Mu'cemü's-şu'arâ*, (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım 1982), 463; Salahattin Halil b. Aybek b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnâvût ve Türkî Mustafa (Beirut: Dâru İhyâit-Türâs, 2000), 2/57; Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (b.y.: Dârü'l-İlim li'l-Melâyn, 15. Basım 2002), 5/308; İbn Tabâtabâ, *İyârü's-şî'r*, muhakkik 'Abdü'lâzîz b. Nâsîr el-Mâni'in mukaddimesi, (Riyad, Dârü'l-'Ulûm, 1985), 10; İsmail b. Muhammed el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin* (İstanbul: Vekâletü'l-Me'ârif el-Celile fi Matba'atiha el-Behiyye, 1951) 2/33.

¹² 'Abdüsselâm, *Nakdû's-şî'r*, 30; İbn Tabâtabâ, *İyârü's-şî'r*, muhakkik 'Abbas 'Abdüssâtîr'in mukaddimesi (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), Öznurhan, *İbn Tabâtabâ'nın Şiir Anlayışı*, 38, 39.

¹³ el-Merzûbânî, *Mu'cemü's-şu'arâ*, 463; es-Safedî, *el-Vâfi*, 2/57; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/308.

¹⁴ İbn Hallikân (681/1282), İbn Tabâtabâ'nın amcasının oğlu Ebü'l-Kâsım Ahmed b. Tabâtabâ'nın biyografisini verirken Tabâtabâ lakabının nereden geldiğini açıklamıştır. Şöyle ki, dedesi İbrahim peltektir ve kâf (ق) harfini tâ (ط) olarak telaffuz etmektedir. Bir gün kıyafetini istemiş, hizmetçisi "Önü açık kollu elbisenizi mi getireyim?" diye sorduğunda cevaben *لَا بَلَّ طَبَاتِبًا* demiştir. Aslında bir elbise türü olan *قَبَاتِبًا* demek istemiştir ama peltekliliğinden dolayı o şekilde telaffuz etmesi sebebiyle bu olaydan sonra Tabâtabâ lakabıyla meşhur olmuştur. (Ebü'l Abbâs Şemsü'd-Dîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yan*, nşr. İhsan Abbas, Beirut: Dâru Sâdir, 1900, 1/130.)

¹⁵ Ebû Abdullâh İbnü'l-Vezîr, *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb'an sünneti Ebi'l-Kâsım*, nşr. Şu'ayb el-'Arnâvût, (Beirut: Müessesetu'r-Risâle li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve'l-Tevzî', 1994), 4/199.

¹⁶ İbn 'Aynî, *el-Mekâyisü'n-nakdiyye*, 38.

¹⁷ 'Abdüsselâm, *Nakdû's-şî'r*, 39, 40; Öznurhan, *İbn Tabâtabâ'nın Şiir Anlayışı*, 52.

Tabâtabâ'nın hocaları ve öğrencileriyle ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi verilmemiştir. Kendisinden bahseden ve vefat tarihini veren tüm kaynaklar 322/934 yılında İsfahan'da vefat ettiğini kaydetmiştir. Nasıl öldüğü ise belirtilmemiştir.¹⁸

Yenilikçi olmakla birlikte geleneğe de sahip çıkan¹⁹ İbn Tabâtabâ keskin zekâsıyla bilinen, hafızası oldukça güçlü birisidir. Şiirlerinden hareketle nüktedan ve şakacı bir yönü olduğu söylenmiştir.²⁰ İbn Tabâtabâ üzerine araştırma yapanlar onun zengin olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Zengin olmasının, ilim yolunu kendisine kolaylaştırdığını ve onu cömert kıldığını naklederler. Zenginliği sayesinde siyaset adamlarına yaklaşmayıp onlara medihler söylemediği, kimsenin kapısını çalmadığı zikredilir.²¹ İbn Tabâtabâ, zenginliği isteyen ve aynı zamanda malı mülkü önemseyen birisidir. Ama onun zengin olmayı istemesi mal toplayıp biriktirmek için değil; özgür olmak, kimseye muhtaç olmamak ve başkalarına yemek yedirmek içindir.²²

İbn Tabâtabâ'nın edebî şahsiyeti denilince akla ilk olarak şiir gelmektedir. Çünkü onun şairliği ön plandadır. Bununla birlikte kaynaklarda çok fazla bilgi yer almamakta ve bazı şiir beyitleri hatta günümüze ulaşan kıymetli eseri *'İyârü's- şî'r* bile bir takım kaynaklarda başkalarına nisbet edilmektedir.²³ İbn Tabâtabâ'nın felsefe ve mantığa ilgisinin olabileceğini düşünüp onun şiirlerini o gözle okuyan çağdaş müelliflerden 'Abdüsselâm 'Abdülhafız 'Abdül'âl, bu konuda net bir şey bulamadığını söylemiştir.²⁴ Ancak İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şî'r*'de Aristo'nun bir sözünü nakletmiş ve bu sözün şairler tarafından manasının mısralara nakledildiğini söylemiştir.²⁵ Yine başka bir yerde ise *"filozoflardan birisi"* diyerek Empedokles'e işaret

¹⁸ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, 1993), 2310; es-Safedî, *el-Vâfi*, 2/57; ez-Zirikî, *el-A'lâm*, 5/308; Ömer b. Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, t.y), 8/312; Fuat Sezgin, *Târîhü't-türâsî'l-'Arabî* (Suudi Arabistan: İdâratü's-Sekâfe ve'n-Neşr bi'l-Câmi'a, 1991) 4/ 244.

¹⁹ Küçükşarı, "İbn Tâbâtâbâ'ya Göre Şiirin Mahiyeti ve Türleri", 112.

²⁰ 'Abdüsselâm, *Nakdü's-şî'r*, 34, 35.

²¹ El-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2314, 2315; 'Abdüsselâm, *Nakdü's-şî'r*, 33.

²² 'Abdüsselâm, *Nakdü's-şî'r*, 37.

²³ Yapılan araştırma neticesinde zikri geçen eserin, kendisine ait olduğu sonucuna ulaşılmıştır. bk. Kutlu, *İbn Tabâtabâ ve 'İyârü's-Şî'r Adlı Eseri*, 44-45.

²⁴ 'Abdüsselâm, *Nakdü's-şî'r*, 45, 46.

²⁵ İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şî'r*, nşr. 'Abdülaziz b. Nâsır el-Mâni' (Riyad: Dârü'l-'Ulûm, 1985), 130.

etmiştir.²⁶ Bu ibareler, onun felsefeye ilgisinin olduğunu ve bir miktar felsefe öğrendiğini düşündürmektedir.

2. İbn Tabâtabâ'nın Eserleri

İbn Tabâtabâ'nın edebiyat ve tenkit alanında çok önemli bir payı olmasına rağmen eserlerinin çoğu kaybolmuştur. Biyografi kitaplarında kendisine nisbet edilen eserler şunlardır:

2.1. Dîvân

Kaynaklarda iyi bir şair olduğu belirtilen İbn Tabâtabâ'nın şiirlerinden oluşan Dîvân'ını İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) zikretmiştir.²⁷ Yine onun bildirdiğine göre bu şiirleri alfabetik olarak sıralayıp düzenleyen ve dîvân haline getiren, Türk asıllı tarihçi Ebû Bekir es-Sûlî'dir (ö. 335/946).²⁸ İbn Hallikân'ın da gördüğünü belirttiği²⁹ bu Dîvân bütünüyle günümüze kadar ulaşmamıştır.³⁰ Ancak İbn Tabâtabâ'nın şiirlerinin bazı bölümleri; *Mu'cemü'l-üdebâ*,³¹ *Muhâdarâtü'l-üdebâ*,³² *Mu'cemü's-şuarâ*,³³ *el-Muhammedün mine's-şuarâ ve eş'âruhüm*,³⁴ *Dîvânü'l-me'âni*,³⁵ *Zehrü'l-âdâb*,³⁶ *el-Besâir ve'z-zehâir*,³⁷ *Hâssü'l-hâs*,³⁸ *Simârü'l-kulûb*,³⁹ *et-Temsîl*

²⁶ İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şî'r*, 23.

²⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazân (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1997), 169.

²⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 185.

²⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, 1/130.

³⁰ Sezgin, *Târîhü't-türâsî'l-Arabî*, 4/245.

³¹ bk. el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2312-2317.

³² bk. er-Râğib, el-İsfehânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ ve mûhâverâtü's-şuarâ ve'l-büleğa* (Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, h. 1420) 1/49, 1/56, 1/120, 1/144, 1/146, 1/284, 1/706.

³³ bk. el-Merzübânî, *Mu'cemü's-şuarâ*, 463.

³⁴ bk. Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn el-Kiftî, *el-Muhammedün mine's-şuarâ ve eş'âruhüm* (b.y.: Dârü'l-Yemâme, 1970), 26.

³⁵ bk. Ebû Hilâl el-Askerî, *Dîvânü'l-me'âni*, (Beyrut: Dârü'l-Cil, t.y.), 1/130, 1/198, 1/216, 1/238, 1/333, 1/350, 2/11, 2/144.

³⁶ bk. Ebû İshak el-Husrî, *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 1/186, 3/811.

³⁷ bk. Ali b. Muhammed Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, nşr. Vedâd el-Kâdî, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1988), 5/220.

³⁸ bk. Ebû Mansûr es-Se'âlebî, *Hâssü'l-hâs*, nşr. Hasan el-Emîn (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, t.y.), 79, 133.

³⁹ bk. es-Se'âlebî, *Simârü'l-kulûb fi'l-muzâf ve'l-mensûb* (Beyrut: Dârü'l-Me'ârif, Kahire, t.y.), 3, 52, 83, 231, 287, 470, 598.

ve'l-muhâdara,⁴⁰ *el-Bedî'*,⁴¹ *el-Masûn fi'l-edeb*⁴² gibi pek çok eserde kaydedilmiş ve bir bütün halinde olmasa da parçalar şeklinde günümüze ulaşmıştır.

2.2. Tehzîbü't-tab'

İbn Tabâtabâ'nın farklı şâirlerden seçmiş olduğu şiirlerden oluşan eseridir. Bu eser; *Mu'cemü'l-üdebâ*'da,⁴³ *el-Vâfi*'de,⁴⁴ *el-A'lâm*'da⁴⁵ ve *Mu'cemü'l-müellifîn*'de⁴⁶ zikredilmiştir. Aynı zamanda İbn Tabâtabâ'nın diğer bir eseri olan *'İyârü's-şî'r*'de de bu eserin adı birkaç farklı yerde geçmiştir. İbn Tabâtabâ şiirle ilgilenen bir kişinin kadîm şâirlerin tuttuğu yolu tutup onların yöntemlerini kullanması açısından örnek olması için bu kitapta şiir seçmeleri yaptığını ifade etmektedir.⁴⁷ Ancak zikredilen bu eser günümüze ulaşmamıştır.

2.3. el-'Arûz

Kaynaklarda İbn Tabâtabâ'nın bu eserinin ismi geçmekte ve hakkında başka bir bilgi bulunmamaktadır.⁴⁸ Sadece Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), daha önce bu kitabın benzerinin getirilmediğini kaydetmiştir.⁴⁹

2.4. Medhal fi ma'rifeti'l-mu'ammâ mine's-şî'r

Anlamı kapalı bazı şiirleri şerh etmek için kaleme alınmış olan bu eserin ismi kaynaklarda geçmektedir.⁵⁰ Ayrıca Muhammed b. Abdurrahman el-Hedlek tarafından bir dergide neşredilmiş⁵¹ olan bu eser Süleymaniye Kütüphanesi'nde altı varak halinde mevcuttur. *Risâle fi istihrâci'l-*

⁴⁰ bk. es-Se'âlebî, *et-Temsîl ve'l-muhâdara*, nşr. 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, (b.y.: ed-Dâru'l-'Arabîyye li'l-Kitâb, 2. Basım, 1981), 104.

⁴¹ bk. Ebü'l-'Abbas Abdullah İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî' fi'l-bedî'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990), 101, 104.

⁴² bk. Ebü Ahmed el-'Askerî, *el-Masûn fi'l-edeb*, nşr. 'Abdüsselâm Muhammed Hârun (Kuveyt: Matba'atu Hükümet-i Kuveyt, 2. Basım, 1984), 31, 33, 34, 37, 40, 42, 43.

⁴³ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2310.

⁴⁴ es-Safedî, *el-Vâfi*, 2/57.

⁴⁵ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/308.

⁴⁶ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 8/312.

⁴⁷ İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şî'r*, 10, 12, 50.

⁴⁸ es-Safedî, *el-Vâfi*, 2/57; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/308; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 8/312.

⁴⁹ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2310.

⁵⁰ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2310; es-Safedî, *el-Vâfi*, 2/57; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 8/312.

⁵¹ Öznurhan, *İbn Tabâtabâ'nın Şiir Anlayışı*, 48, 49.

mu'ammâ şeklinde de isimlendirilen bu çalışma, küçük bir risâle tarzındadır.⁵²

2.5. Takrîzü'd-defâtîr

Kaynaklarda sadece ismi zikredilen⁵³ bu eser, kitapların değerini açıklayan ve onları okuma esnasında iyisini seçmeyi öğretmeyi amaçlayan bir çalışma olabilir. Çünkü İbn Tabâtabâ, gerek Arapların gerek Acemlerin ilimlerine vâkıf olması sebebiyle kültürlüdür ve onun kitapları eğitimle alakalıdır. İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde geçen ve İbn Tabâtabâ'ya ait olan yedi beytin onun bu eserinden alındığı düşünülmüştür.⁵⁴

2.6. Senâmü'l-me'âlî

Sadece İbnü'n-Nedîm'in zikrettiği bu eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.⁵⁵

2.7. eş-Şi'r ve Ş-Şu'arâ

Yine sadece İbnü'n-Nedîm'in zikrettiği ve *İhtiyârühü (seçmeleri)* diye bahsettiği bu eserin, *Tehzîbü't-tab'* ile aynı eser olduğu düşünülmüştür.⁵⁶ Çünkü İbn Tabâtabâ *Tehzîbü't-tab'*ı anlatırken وَقَدْ جَمَعْنَا مَا اخْتَرْنَا مِنْ أَشْعَارِ الشُّعْرَاءِ (Şairlerin şiirlerinden seçtiklerimizi topladık.) demiştir.⁵⁷

2.8. İyârü'ş-Şi'r

İbn Tabâtabâ *İyârü'ş-Şi'r* adlı eserinde, şiir sanatını edebî ölçütlere göre açıklamayı amaçlamıştır. Kendisi de bir şair olan İbn Tabâtabâ, şiiri iyi-kötü olarak sınıflandırmasının yanı sıra, lafız ve mana, müvelled şairlerin şiirlerinin incelenmesi, teşbih çeşitleri ve serikât gibi konulara da değinmiştir. Teorik bir edebî tenkit kitabı denilebilecek olan eser, sade bir üslupla ders kitabı niteliğinde kaleme alınmıştır.

⁵² 'İyârü'ş-Şi'r muhakkiki 'Abdülaziz'in Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer aldığını belirttiği bu yazma nüshaya yapılan araştırmalar neticesinde ulaşılamamıştır. Söz konusu risalenin bilgilerinin kayıtlara yanlış girildiği düşünülmektedir.

⁵³ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2310; es-Safedî, *el-Vâfi*, 2/57; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 8/312; Sezgin, *Târîhü't-türâsi'l-'Arabî*, 4/246.

⁵⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/23; Sezgin, *Târîhü't-türâsi'l-'Arabî*, 4/246; İbn Aynî Abdullah, *el-Mekâyisü'n-nakdiyye*, 57.

⁵⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/169.

⁵⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/169; İbn Tabâtabâ, *İyârü'ş-Şi'r*, muhakkik 'Abdülaziz b. Nâsir el-Mâni'in mukaddimesi, 24.

⁵⁷ İbn Tabâtabâ, *İyârü'ş-Şi'r*, 10.

'İyârü's-şî'r, İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) ait olan *eş-şî'r ve's-şu'arâ* eserindeki bazı hüküm ve görüşlerden istifade etmesi bakımından onun bir tamamlayıcısı olarak görülmüş⁵⁸ ve şiir tenkidi alanında yazılmış ikinci önemli eser olarak kabul edilmiştir.

İbn Tabâtabâ, bu eserinde şiirin tanımını verirken ilk önce nazma dikkat çekerek şeklî tarifini yapmış ve doğal bir yetenek ve edebî zevkin gerekliliğini vurgulamıştır. Ardından biraz daha ayrıntıya girmiş ve şiir yazımı için başka şartlar da koymuştur ve ancak bunlara dikkat etmekle güzelliğin tercih edilip çirkinliğin terk edilebileceğini ve her şeyi yerine koymak suretiyle adaletin sağlanabileceğini zikretmiştir. Manaya uygun lafız seçmeyi adaletle ilişkilendirmesi de konuya verdiği önemi göstermektedir.⁵⁹

İbn Tabâtabâ'nın kitabının isminden de anlaşılacağı üzere onun en çok üzerinde durduğu ve kitabının büyük kısmını oluşturan konu şiir türleridir. Şiirleri genel olarak muhkem ve kusurlu olmak üzere iki grupta değerlendirmiştir⁶⁰. Kusurlu kabul ettiği şiirleri de kendi içinde farklı alt başlıklarda incelemiştir.⁶¹ Lafız ve mana temelli yaptığı bu taksimde kafiye ve vezne de dikkat etmiştir. O, ne lafza fazla önem verip manayı ihmal etmiş ne de manayı ön plana çıkararak lafızı göz ardı etmiştir. İkisine de hak ettiği değeri vermiş ve her ikisindeki eksiklikler sebebiyle de şiirin kusurlu kabul edileceğini örneklerle izah etmiştir.

İbn Tabâtabâ'nın şiir tenkidi amacıyla *'İyârü's-şî'r*'i kaleme aldığı dönemde belagat henüz bir ilim haline gelmemiştir. Bu sebeple belagata dair bazı sanatlara birkaç örnekle değinip geçmiştir. Fakat teşbihe ayrı bir önem vermiş ve onu uzun uzun örneklerle açıklamıştır. Zira kendi açıklamalarında da sık sık teşbihlerle izahlar yapması, bu sanatı son derece önemseydiğini göstermektedir.⁶²

İbn Tabâtabâ, aruz ve kafiyenin şiiri güzelleştiren unsurlardan olduğunu düşünmektedir. Ancak edebî bir zevke sahip olmayan birisinin teorik olarak aruz ve kafiyeyle bilmekle güzel bir şiir inşâdını başaramayacağını söyleyecek kadar da gerçekçidir. Aruz konusunda yazdığı bilinen fakat günümüze ulaşmayan eserini, *'İyârü's-şî'r*'den önce yazmış olduğu

⁵⁸ İhsan Abbâs, *Târîhü'n-nakdi'l-edebe' inde'l-'Arab* (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1983), 133.

⁵⁹ bk. İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şî'r*, 5-7.

⁶⁰ bk. İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şî'r*, 82.

⁶¹ bk. İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şî'r*, 136, 145, 152, 169.

⁶² bk. İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şî'r*, 15-25.

düşünölmüştür. Çünkü o konunun zaten bilindiğini varsaymış ve *'İyârü's-şî'r'*de tekrar detaylı bir açıklama getirmemiştir. Hatta genelde her konuya şiiirlerden örnekler verdiği halde aruza dair herhangi bir örnek de zikretmemiştir. Kafiye konusunda ise daha detaylı açıklamalar yapmış ve örnekler de vermiştir.⁶³

İbn Tabâtabâ, serikâti bir şairin kendisinden önce başka birisinin kullandığı herhangi bir anlamı alıp daha güzel bir şekilde şiiirlerinde ifade etmesi olarak değerlendirmiş ve bu sebeple konuya olumsuz bakmamıştır. Bunu değerli madenleri eriterek yeniden şekillendiren bir kuyumcu ve bir elbiseyi yeni bir renge boyayan bir boyacıya benzetmek suretiyle, serikât konusunun aslında yeniliğe ve gelişmeye katkı sağladığını düşünmüştür.⁶⁴

İbn Tabâtabâ *'İyârü's-şî'r'*de kadime saygı duymuş ve dönem öncelikleri sebebiyle onların daha şanslı olduklarını kabul etmiştir. Fakat o, eskiye takılı kalıp yeni şiiirlere de haksızlık yapmamıştır. Ayrıca bir şiiiri değerlendirirken hangi dönemde söylendiğinden ziyade şiiirin güzelliğinin dikkate alınması gerektiğini söyleyerek genel adaletli duruşunu bu konuda da sürdürmüştür.⁶⁵

İbn Tabâtabâ'nın ismiyle özdeşleşmiş olan bu eseri günümüze ulaşmıştır. Yaklaşık olarak h. IV. asrın başları gibi erken bir dönemde yazılan *'İyârü's-şî'r'*in, özellikle edebî tenkit noktasında katkısı büyüktür.⁶⁶

3. İlim Dünyasındaki Yeri

İlimle uğraşan bir insanın hayatı, ürettiği eserleriyle ve öğrettiği fikirleriyle anlam kazanır. İbn Tabâtabâ hakkında kaynaklarda geniş bilgiler yer almamaktadır. Ancak o, kendisinden sonra gelen pek çok edebiyatçı ve müellifi etkileyerek özellikle edebî tenkit alanında mümtaz şahsiyetler arasında yerini almıştır. Bu bölümde, eserlerinde İbn Tabâtabâ'nın fikirlerinden istifade eden bazı âlimler üzerinden onun ilim dünyasındaki yeri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İbn Tabâtabâ'dan ilmî olarak etkilenenler içinde ilk olarak el-Merzübânî (ö. 384/994) zikredilebilir. el-Merzübânî *Mu'cemü's-şu'arâ'*sında İbn Tabâtabâ'yı ve şiiirlerini övmüş ve onu edebiyat alanında bir şeyh olarak

⁶³ bk. İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şî'r'*, 5-6, 217-218.

⁶⁴ bk. İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şî'r'*, 124-131.

⁶⁵ bk. İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şî'r'*, 12-13, 123.

⁶⁶ Eserin muhteva ve yöntem tahlili için bk. Kutlu, *İbn Tabâtabâ ve 'İyârü's-Şî'r Adlı Eseri*.

nitelendirmiştir.⁶⁷ O, edebî tenkide dair kaleme aldığı önemli eseri *el-Müveşşah*'ta İbn Tabâtabâ'nın şiir eleştirilerinden çokça alıntılar yapmış ve bunları tasdik etmiştir.⁶⁸ Anlatılmak istenen şeye tam olarak ulaşamamış eksik şiirler için verdiği Cahiliye devri şairi Nâbiğa ez-Zübyânî'ye ait olan şu beyit örnek olarak gösterilebilir (el-Basît):

مَا ضِيَ الْجَنَانِ أَخِي صَبْرٍ إِذَا نَزَلَتْ حَرْبٌ يُؤَاؤِلُ مِنْهَا كُلُّ تَبَّالٍ

*"Canlar alandır kardeşim Sabr, savaşın patlak verip her korkağın kaçtığı zaman."*⁶⁹

Buradaki تَبَّال kelimesi, kısa boylu kişi veya korkak kişi için kullanılan bir sıfattır. Eğer beyitte şair kısa boylu kişiyi kastediyorsa kısa boylu kişinin sığınak ya da kaçma isteğinde bulunması uzun boylu kişiden nasıl daha elverişli olur? Yani savaştan kaçmak için kişinin kısa ya da uzun olmasının bir değeri yoktur. Eğer korkak anlamıyla kullanıldığı düşünülse daha da kusurludur. Çünkü korkak kimse savaş kızıyınca da korkar, ortalık sakinken de korkar. en-Nâbiğâ'nın bu beytiyle ilgili İbn Tabâtabâ'nın görüşünü el-Merzûbânî aynen almış ve nakletmiştir.⁷⁰ Onun İbn Tabâtabâ'nın görüşlerini aynen naklettiği başka örnekler de verilebilir ama konuyu uzatmamak için bu kadarıyla yetinilecektir.

İbn Tabâtabâ'dan hemen sonraki dönemde yaşamış olan ve Arap Dili ve Belagatında önemli bir pâyeye sahip olan Ebû Hilâl Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) de, İbn Tabâtabâ'dan ilmî açıdan etkilenenlerden birisidir. O, *es-Sinâ'ateyn* adlı eserinde konuları açıklarken İbn Tabâtabâ'nın ismini açıkça vermemiş olsa da başta İhsan Abbas olmak üzere pek çok araştırmacı onun birçok konuda İbn Tabâtabâ'dan etkilendiğini ve onun görüşlerine benzer şeyler yazdığını belirtmişlerdir. Çünkü *es-Sinâ'ateyn* ders kitabı tarzında kaleme alınmıştır. Önceki âlimlerin bilgilerini büyük ölçüde nakledip düzenleyen özet mahiyetinde bir kitaptır ve el-'Askerî burada yaptığı nakilleri aldığı kaynakları tek tek zikretmemiştir. Ancak İbn Tabâtabâ'yla aynı fikirleri beyan ettiği pek çok

⁶⁷ el-Merzûbânî, *Mu'cemü's-şu'arâ*, 463.

⁶⁸ bk. Muhammed b. 'İmrân el-Merzûbânî, *el-Müveşşah fî meâhizil-'ülemâ 'ale's-şu'arâ*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1995), 46, 66, 75.

⁶⁹ en-Nâbiğa ez-Zübyânî, *Dîvânü'n-Nâbiğa ez-Zübyânî*, nşr. Şükrî Faysal (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1990), 140.

⁷⁰ el-Merzûbânî, *el-Müveşşah*, 56, 57; İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şî'r*, 166.

konu mevcuttur.⁷¹ Örnek olması için el-'Askerî'nin ve İbn Tabâtabâ'nın teşbihi taksim edişlerine bakılabilir:

İbn Tabâtabâ

1. Şeklin ve görüntünün benzetilmesi
2. Rengin benzetilmesi
3. Sesi benzetilmesi
4. Hareket, hız ve yavaşlık gibi farklı unsurların benzetilmesi
5. Mananın benzetilmesi⁷²

el-'Askerî

1. Şeklin benzetilmesi
2. Renk ve güzelliğin benzetilmesi
3. Renk ve görüntünün benzetilmesi
4. Hareketin benzetilmesi
5. Mananın benzetilmesi⁷³

el-'Askerî'nin İbn Tabâtabâ'ya çok yakın bir taksime gitmesi ve hemen hemen onunla aynı şiir beyitlerini örnek olarak kullanması, ondan istifade ettiğini göstermektedir. el-'Askerî'nin *es-Sinâ'ateyn*'inde İbn Tabâtabâ'nın *'iyârü's-şî'r'* ile örtüşen ve ondan faydalandığına işaret eden pek çok konu vardır. Örneğin hakikate uzak mecaz ve hakikate yakın mecaza İbn Tabâtabâ, art arda el-Müsekkab ve 'Antere'nin şiirlerinden beyitleri örnek olarak vermiştir.⁷⁴ el-'Askerî de bu beyitleri aynı şekilde art arda vermiş ve İbn Tabâtabâ ile aynı açıklamaları yapmıştır.⁷⁵ Bunlara ek olarak ikisinin arasında benzer olan başka pek çok açıklama da bulunabilir.

Bir diğer isim, Arap dilinin en önemli temsilcilerinden olan mutasavvif ve felsefeci Ebû Hayyân et-Tevhîdî'dir (ö. 414/1023). et-Tevhîdî, edebiyat, dil, tarih ve felsefeyle ilgili bilgiler ve bazen hikmetli ve eğlenceli kıssalar içeren eseri *el-Besâir ve'z-zehâir*'de, İbn Tabâtabâ'dan bazı alıntılar yapmıştır. Genel olarak İbn Tabâtabâ'nın teşbihlerle, mananın lafızlara uygun olması konusunda ve bir şairin dikkat etmesi gereken şeylerle ilgili yaptığı açıklamalarını vermiştir.⁷⁶ Kitabın bir yerinde de ona ait olan üç beyitlik bir şiir bölümünü nakletmiştir.⁷⁷ et-Tevhîdî, İbn Tabâtabâ'nın cümlelerini olduğu gibi nakletmiş, sadece kısa alıntılarla yetinmeyip uzun bir şekilde tüm açıklamalarını vermiş ve bunu alıntılarının sonunda belirtmiştir. Bu da

⁷¹ Abbas, *Târîhü'n-nakd*, 355, 356; İbn Aynî Abdullah, *el-Mekâyisü'n-Nakdiyye*, 226-263; 'Alâvene, *Kadâyâ en-nakd*, 191; 'Abdüsselâm, *Nakdü's-şî'r*, 501, 502.

⁷² İbn Tabâtabâ, *'iyârü's-şî'r*, 25.

⁷³ Ebû Hilal el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, nşr. Ali Muhammed el-Becâvî ve Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, h. 1419), 245-249.

⁷⁴ bk. İbn Tabâtabâ, *'iyârü's-şî'r*, 200, 201.

⁷⁵ bk. el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 115.

⁷⁶ bk. et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 5/108, 7/28, 7/88, 7/96.

⁷⁷ bk. et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 5/220.

onun, İbn Tabâtabâ'nın fikirlerine duyduğu güveni ve ondan etkilendiğini göstermesi açısından önemlidir.

Büyük dil bilgini Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) de, İbn Tabâtabâ'nın bazı şiir beyitlerini *Esrârü'l-belâğa*'sında nakletmiştir.⁷⁸ Bu nakillerin haricinde onun görüşlerini rivayet ettiğine dair kendisinin açık bir beyanı bulunmamaktadır. Ancak İbn Tabâtabâ'nın ismini açıkça zikretmemiş olsa bile, kendisinden daha önce yaşamış ve kendisiyle hemen hemen aynı konulardan bahsetmiş birisi olması sebebiyle onu görmezden gelemeyeceği düşünülmektedir. el-Cürcânî'nin en-Nâbiğâ'ya ait aşağıdaki beyte yaptığı yorum, onun İbn Tabâtabâ'dan etkilendiğine işaret etmesi açısından oldukça önem arz etmektedir (et-Tavîl):

فَأِنَّكَ كَاللَّيْلِ الَّذِي هُوَ مُدْرِكِي وَإِنْ خُلْتُ أَنْ الْمُنْتَأَى عَنْكَ وَاسِعٌ

“Senden kaçacak yerin bol olduğunu samsam da, sen bana yetişen gece gibisin.”⁷⁹

Bu beyitte en-Nâbiğâ كَاللَّيْلِ (gece gibi) demiş, كَالصُّبْحِ (gündüz gibi) dememiştir. Öfke anında bu benzetmeyi yaptığı için muhatabını gündüz yerine geceye ve onun korkularına benzetmiştir. Beyit hakkındaki bu mülahazada İbn Tabâtabâ ile el-Cürcânî hemfikirdir.⁸⁰ el-Cürcânî'nin İbn Tabâtabâ'nın görüşüne benzer bir izahta bulunması kendisinden önce yaşamış olan bu büyük münekkitin görüşlerini benimsediğini hissettirmektedir.⁸¹

İbn Tabâtabâ'nın eserleri bölümünde de belirtildiği gibi onun şiirlerinden oluşan dîvânı günümüze ulaşmamıştır. Ancak çeşitli eserlerde onun şiirlerine rastlamak mümkündür. Tüm bu müelliflerin İbn Tabâtabâ'nın şiirlerini bilip nakletmiş olması da, onun şiirlerine olan genel beğeniyi göstermesi açısından ayrıca önemlidir. Onun geceyi tasvir etmiş olduğu aşağıdaki iki beyti, gece tasviri konusundaki en güzel ifadeler olarak kabul görmüştür. Özellikle İbn Manzûr (ö. 711/1311) ve et-Tîfâşî (ö. 651/1253), bu beyitleri gece ve yıldız tasviri konusunda en iyi beyitler olarak değerlendirmişlerdir. (el-Basît):

وَلَيْلَةٌ مِثْلُ أَمْرِ السَّاعَةِ اقْتَرَبَتْ حَتَّى تَقْضَتْ وَلَمْ نَشْعُرْ بِهَا قِصْرًا

⁷⁸ bk. Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâğa*, nşr. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Matba'atü'l-Medenî, ts.), 229, 231.

⁷⁹ en-Nâbiğâ, *Dîvânü'n-Nâbiğâ*, 52.

⁸⁰ İbn Tabâtabâ, *İyârü's-Şi'r*, 79, 80; el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâğa*, 255.

⁸¹ 'Alâvene, *Kadâyâ en-nakd*, 206.

لَا يَسْتَطِيعُ بَلِيغٌ وَصَفَتْ سُرْعَتَهَا كَانَتْ وَلَمْ تَعْتَلِقْ وَهَمًّا وَلَا نَظْرًا

“Kıyamet günü gibi yaklaşan hatta biz kısaldığını hissetmeden biten geceye andolsun, hiçbir mahir şair onun hızını tasvir edemez. O olur ve ne hayal ne de düşünce ona yetişir(onun hızına erişir).”⁸²

İbn Tabâtabâ'nın şiir beyitlerinin pek çoğunu nakledip günümüze gelmesini sağlayanlardan birisi olarak es-Se'âlebî'nin (ö. 429/1038) de burada zikredilmesi gerekir. O, pek çok eserinde İbn Tabâtabâ'nın şiirlerini vermiş ve onları beğendiğini belirtmiştir.⁸³ *Fikhü'l-lüğa* adlı eserinin mukaddimesinde bu tarz bir kitabı neden yazdığını açıklarken ve yine *Simârü'l-kulûb*'unun girişinde İbn Tabâtabâ'nın şu beyitlerini vermiştir (el-Kâmil):

لَا تُتَكِرْنَ إِهْدَاعَنَا لَكَ مُنْطِقًا مِنْكَ اسْتَفَدْنَا حُسْنَهُ وَنِظَامَهُ
فَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَشْكُرُ فِعْلَ مَنْ يَتْلُو عَلَيْهِ وَحْيَهُ وَكَلَامَهُ

“Güzelliğini ve düzenini senden istifade ettiğimiz sözü sana sunmamızı garipseme. Zira Allah azze ve celle, kendi vahyini ve kelamını okuyanın ameline mükâfat verendir.”⁸⁴

Bir kitabın önsözü kitabın en önemli kısımlarından birisidir. es-Se'âlebî ise her iki kitabının girişinde de İbn Tabâtabâ'nın bu beyitlerini vermiştir. Buradan hareketle denilebilir ki İbn Tabâtabâ, es-Se'âlebî'yi etkilemiş önemli bir kişidir.

Bilindiği üzere bazı şairlerin dîvânları yazma bir eser olarak iki kapak arasında mevcut değildir. Bu sebeple onların şiirleri, farklı kaynaklardan

⁸² Ebü'l-Fazl Cemâlüddin İbn Manzûr, *Nisârü'l-ehzâr fî'l-leyli ve'n-nehâr* (Kostantiniyye, Matba'atu'l-Cevâib, h. 1298), 53; es-Se'âlebî, *Men gâbe 'anhü'l-mutrib* (Beyrut: el-Matba'atü'l-Edebiyye, h. 1309), 50; Ebü'l-Abbâs et-Tîfâşî, *Sürürü'n-nefs bimedâriki'l-havâssi'l-hams*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1980), 35.

⁸³ bk. es-Se'âlebî, *Simârü'l-kulûb*, 3, 52, 83, 231, 287, 470, 477, 548, 558, 598, 657, 695; es-Se'âlebî, *Yetimetü'd-dehr fî mehâsini ehli'l-'asr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 2/147, 5/10, 5/112; es-Se'âlebî, *Ahsenü mâ semî'tü* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 23, 51, 87, 88, 99; es-Se'âlebî, *Men gâbe 'anhü'l-mutrib*, 24, 26, 33, 49, 54, 55, 58, 64, 70, 74, 105, 108; es-Se'âlebî, *et-Temsîl*, s.104; es-Se'âlebî, *el-l'câz ve'l-icâz* (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.), 209; es-Se'âlebî, *el-Letâif ve'z-Zarâif*, (Beyrut: Dârü'l-Menâhil, ts.), 66.

⁸⁴ es-Se'âlebî, *Fikhü'l-lüğa ve sirrü'l-'Arabiyye*, (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 2002), 24; es-Se'âlebî, *Simârü'l-kulûb*, 3; el-'Askerî, *Dîvânü'l-me'anî*, 1/130; el-Husrî, *Zehrü'l-âdâb*, 1/186; Abdurrahman el-Berkûkî, *ez-Zehâir ve'l-'abkariyyât*, (Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.) 1/211.

derlenerek dîvânları oluşturulur. Daha önce de değinildiği üzere İbn Tabâtabâ, erken bir dönem sayılan h. III. asrın sonları ile IV. asrın başlarında yaşamış bir münekkit, edip ve şairdir. Onun *'İyârü's-şî'r* adlı eseri de, farklı şairlere ait olan pek çok şiir beytini içermektedir. Burada geçen şiirler zaman zaman dîvân derlemelerinde referans olarak kullanılmış ve *'İyârü's-şî'r*, bu yönüyle de Arap diline önemli katkılar sağlamıştır.⁸⁵

İbn Tabâtabâ'nın kıymetli eseri *'İyârü's-şî'r* üzerine yazılan ve onu eleştirdiği bilinen tek eser Hasan b. Bişr el-Âmidî'ye (ö. 371/981) ait olan *Mâ fi 'İyârî's-şî'r mine'l-hata*⁸⁶ veya diğer adıyla *Nakdü 'İyârî's-şî'r*⁸⁷dir. Bu eser günümüze ulaşmamıştır ancak onda *'İyârü's-şî'r*'in tenkit edildiği bilinmektedir. el-Âmidî'nin bu eseri yazmış olması bile İbn Tabâtabâ'dan etkilendiğini ve onun eserini okuyup iyice anladığını göstermesi açısından önemlidir. Onun *'İyârü's-şî'r*'deki hangi konularda eleştiri ve düzeltmeler getirdiği bilinmemektedir. Ancak meşhur eseri *el-Müvâzene*'de İbn Tabâtabâ ile bazı konularda benzer şeyler söylediği tespit edilmiştir. el-Âmidî görüşlerini verirken İbn Tabâtabâ'nın ismini açıkça hiçbir yerde zikretmemiştir. Fakat ikisinin açıklamalarının benzerliği, bu etkilenişe işaret etmektedir. Örneğin serikât konusunda el-Âmidî de İbn Tabâtabâ gibi tüm alıntılarının kötü olmadığını, bilakis sonra gelen bir kişinin önceki birinin kullandığı bir anlamı alıp daha ustaca ifade etmesi durumunda, bunun övülen bir alıntı olduğunu söyler. Aynı şekilde teşbih konusunda da İbn Tabâtabâ'nın görüşünü almış ve kendi eklemeleriyle konuyu şekillendirmiş olduğu düşünülmektedir. Ayrıca el-Âmidî'nin sık sık kullandığı; *عادةُ العَرَبِ*⁸⁸ (Arapların âdeti) ve *في كَلَامِ العَرَبِ*⁸⁹ (Arapların dilinde) gibi ifadeler de İbn Tabâtabâ'nın kullandığı⁹⁰ *سُنَنُ العَرَبِ* (Arapların âdeti) gibi

⁸⁵ bk. Sâ'ide b. Cüeyye el-Hüzelî, *Şî'rü Sâ'ide b. Cüeyye el-Hüzelî*, nşr. Meysâ' Katlân (Ürdün: Ürdün Üniversitesi Kütüphanesi, 2003), 142, 201; İbrahim b. Herme el-Kuraşî, *Şî'rü İbrahim b. Herme el-Kuraşî*, nşr. Muhammed Neffa' ve Hüseyin 'Atvân (Dimeşk: Mektebetü'd-Duktûr Mervân el-'Atiyye, 1969), 87; Şemmâh b. Dırar ez-Zübyânî, *Dîvânü's-Şemmâh b. Dırar ez-Zübyânî*, nşr. Selahaddin el-Hâdî (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 2009), 271.

⁸⁶ Bu eser kaynaklarda zikredilmiş olmasına rağmen günümüze ulaşmamıştır. bk. İbnü'l-Kıftî, *İnbâhür-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1982), 1/323; Celaleddin es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Lübnan: Mektebetü'l-'Asriyye, ts.) 1/501.

⁸⁷ Abbas, *Târihü'n-Nakd*, 133.

⁸⁸ Hasan b. Bişr el-Âmidî, *el-Müvâzene beyne şî'ri Ebi Temmam ve'l-Buhturî*, nşr. Seyyid Ahmed Nasr, (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1992) 1/141, 1/149, 1/555.

⁸⁹ el-Âmidî, *el-Müvâzene*, 1/35, 1/190, 1/208, 1/211, 1/214, 2/94, 2/255, 3/53.

⁹⁰ İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şî'r*, 50.

ifadeleri çağrıştırmakta ve el-Âmid'in İbn Tabâtabâ'dan etkilendiğine işaret etmektedir.⁹¹

İbn Tabâtabâ bir şair ve münekkit olması yönüyle en çok dilcileri etkilemiştir. Ancak çok fazla olmamakla birlikte, farklı alanlardaki bazı kitaplarda da onun ismine veya görüşlerine rastlamak mümkündür. Örneğin büyük sosyolog İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) meşhur *Mukaddime*'sinde şiirle ilgili verdiği bilgiler İbn Tabâtabâ'nın görüşlerine benzemektedir. İbn Haldûn bu eserinde, iyi bir şiir söylemek için bazı şartların gerektiğini, bunlardan birisinin de önceki şairlerin şiirlerini ezberleyip onları iyice öğrenerek bir edebî zevk oluşturmak olduğunu söylemiştir.⁹² Bu nokta, İbn Tabâtabâ'nın da vurguladığı ve iyi bir şiir inşâdı için ortaya koyduğu şartlardan birisidir.⁹³ Aynı şekilde sözün hâlin gereğine göre söylenmesinin, şiirin güzelliğini artıran şeylerden olduğu noktasında da İbn Haldûn'un İbn Tabâtabâ gibi düşündüğü görülmektedir.⁹⁴ Son olarak şiir inşâdına başlamadan önce kafiye'nin hazır olmasının istenmesiyle kafiye'ye ayrı bir önem atfedilmesi konusunda da aralarındaki benzerlik dikkat çekmektedir.⁹⁵

İsti'âre konusuna sık sık örnek olarak kullanılan İbn Tabâtabâ'ya ait olan bir şiir beyti, belâgat eserleri dışında bir tefsir kitabında ve bir akâid kitabında da geçmektedir. Kendisi aynı zamanda bir dil bilgini olan İbn Âşûr (ö. 1393/1973) ve Zeydî-Selefi âlim Ebû Abdullah İbnü'l-Vezîr (ö. 840/1436), İbn Tabâtabâ'nın aşağıdaki beytini isti'âre örneği olarak eserlerinde kullanmışlardır (el-Münserih):

لَا تَعْجِبُوا مِنْ بَلَى غَلَاتِهِ قَدْ زَرَّ أَرْزَارَهُ عَلَى الْقَمَرِ

“Onun geceliğinin eskimesine şaşırmayın, zira düğmelerini dolunayın üzerine iliklemetedir.”⁹⁶

⁹¹ Abbas, *Târihü'n-nakd*, 170; 'Alâvene, *Kadâyâ en-nakd*, 184, 185.

⁹² İbn Haldûn el-İşbîlî, *Dîvânü'l-mübteda' ve'l-haber fi târihi'l-'Arabi ve'l-Berber ve men 'âsarühüm min zevi's-şe'ni'l-ekber*, nşr. Halil Şehade (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988), 1/790.

⁹³ İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şî'r*, 6.

⁹⁴ İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübteda'*, 1/764; İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şî'r*, 23.

⁹⁵ İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübteda'*, 1/791; İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şî'r*, 5, 6; 'Alâvene, *Kadâyâ en-nakd*, 213, 214.

⁹⁶ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dârü't-Tünûsiyye li'n-Neşr, 1984) 1/314; İbnü'l-Vezîr, *el-'Avâsım*, 8/310; el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 305; Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, nşr. Nu'aym Zirzûr, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987), 371, 386; 'Abdü'l-Müte'âl es-Sa'îdî, *Buğyetü'l-'izâh li telhisi'l-Miftâh fi 'Ulûmi'l-Belâga* (b.y.: Mektebetü'l-Âdâb, 2005) 3/484; Yahya b. Hamza el-'Alevî, *et-Tirâz*

Ayrıca İbn Âşûr, fıkıh alanında büyük ilgi uyandıran ve Türkçe'ye de tercümesi yapılmış olan önemli eseri *Mâkâsidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*'de de, İbn Tabâtabâ'nın *'İyârü's-şî'r'*inde geçen⁹⁷ ve kendisinin şiirde mananın önemini vurguladığı satırlarına yer vermiştir.⁹⁸

Sonuç

Edebî tenkit alanı için çok erken bir dönemde yaşamış olan İbn Tabâtabâ, sosyal ilişkileri kuvvetli, zeki, adaletli ve kimseye minnet etmeyen gururlu birisidir. Hangi alanlarda ve kimlerden eğitim aldığı kaynaklarda zikredilmemiştir. Fakat ilmin hemen hemen her dalının gelişme kaydettiği bereketli bir dönemde yaşamış olması, farklı alanlardan istifade etmiş olabileceğini düşündürmektedir. Bununla birlikte onun en bilinen yönü, iyi bir münekkit ve iyi bir şair olmasıdır. İbn Tabâtabâ, yaşadığı dönemin ilmi birikiminden istifade etmiş ve *'İyârü's-şî'r'* başta olmak üzere farklı eserler telif etmiştir. Ancak *'İyârü's-şî'r'* ve bir risalesi dışındaki diğer eserleri günümüze ulaşmamıştır.

Edebî tenkit alanı, özellikle şiir tenkidi *'İyârü's-şî'r'* adlı eseriyle büyük bir ilerleme kaydetmiştir. İbn Tabâtabâ'nın bu eseri, erken dönemde telif edilmiş olması sebebiyle ihtiva ettiği şiirlerin günümüze intikali açısından da oldukça önem arz etmektedir.

İbn Tabâtabâ, aynı zamanda iyi bir şairdir. Zira şiirleri gerek Arap Dili'ne dair yazılmış eserlerde gerek farklı alanlardaki eserlerde yer almıştır. Bu şekilde farklı eserlerde dağınık olarak yer alan şiir beyitlerinin toparlanmasıyla bir dîvânının oluşturulduğu ama bu dîvânın bütünüyle günümüze ulaşmadığı belirtilmiştir. Ancak ömrünü İsfahan'da geçirmiş ve oradan hiç ayrılmamış birisinin şiirlerinin, yazılı bir dîvânı olmamasına rağmen bu kadar farklı eserde yer alıyor olması, onun şiirlerine olan genel beğeniye ve kendisinin iyi bir şair olduğunu göstermesi açısından kayda değerdir.

İbn Tabâtabâ, çok kısa bir ömrü olmamasına rağmen doğduğu yer olan İsfahan'dan hiç ayrılmamış ve orada vefat etmiştir. Bundan dolayı hakkında çok fazla bilgiye ulaşamamıştır. Buna rağmen kendisinden

li esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, h. 1423) 1/132.

⁹⁷ İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şî'r'*, 24.

⁹⁸ Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr, *Mâkâsidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, nşr. Muhammedü'l-Habîb İbnü'l-Hüce (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2004) 1/660.

sonra gelen pek çok edebî tenkit ve belagat kitabında bazen açıkça ismi zikredilerek kendisinden alıntı yapılmış, bazen de ismi zikredilmeyip izlerine rastlanmıştır.

Ayrıca İbn Haldun'un iyi bir şiir inşadı için belirlediği şartların İbn Tabâtabâ'nın şartlarıyla benzemesi, farklı alanlarda yapılan çalışmaların da kısmen 'İyârü's-şi'r' den faydalandıklarını düşündürmektedir. Bu da özelde 'İyârü's-şi'r'in, genelde İbn Tabâtabâ'nın görüşlerinin yenilikçi ve isabetli olduğu konusundaki genel kabule işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abbas, İhsan. *Târîhü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983.
- 'Abdüsselâm 'Abdülhafız 'Abdül'al. *Nakdü's-şi'r beyne İbn Kuteybe ve İbn Tabâtabâ el-'alevî*, Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- 'Alâvene, Şerif. *Kadâyâ en-nakdi'l-edebî ve'l-belâgati fi kitabi 'İyârü's-şi'r*. Ürdün: Dâru'l-Menâhic, 2003.
- el-'Alevî, Yahya b. Hamza. *et-Tirâz li esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*, Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, H 1423.
- el-Âmidî, Hasan b. Bişr. *el-Müvâzene beyne şî'ri Ebî Temmam ve'l-Buhturî*, nşr. Seyyid Ahmed Nasr, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1992.
- el-'Askerî, Ebû Ahmed. *el-Masûn fi'l-edeb*. nşr. 'Abdüsselâm Muhammed Hârun, Kuveyt: Matba'atü Hükümet-i Kuveyt, 2. Basım, 1984.
- el-'Askerî, Ebû Hilâl. *Dîvânü'l-me'anî*, Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- el-'Askerî, Ebû Hilâl. *es-Sunâ'ateyn*. nşr. Ali Muhammed el-Becâvî ve Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, h. 1419.
- el-Bağdâdî, İsmail b. Muhammed. *Hedîyetü'l-ârifin*. İstanbul: Vekâletü'l-Me'ârif el-Celîle fi Matba'atiha el-Behiyye, 1951.
- Baş, Eyüp. *İslam Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- el-Berkûkî, Abdurrahman b. 'Abdirrahman. *ez-Zehâir ve'l-'abkariyyât*, Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.
- Cemalettin Ebû'l-Mehâsin. *en-Nücumüz-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Mısır Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-Kavmî Dâru'l-Kütüb, ts.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrâri'l-belâga*. nşr. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire: Matba'atü'l-Medenî, ts.
- Dayf, Şevkî. *Târîhü'l-edebî'l-'Arabî el-'Asrî'l-'Abbâsiyyü'l-evvel*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Dayf, Şevkî. *Târîhü'l-edebî'l-'Arabî el-'Asrî'l-'Abbâsiyyü's-sânî*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Ebû Abdullah İbnü'l-Vezîr. *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb'an sünneti Ebi'l-Kâsım*, nşr. Şu'ayb el-'Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve'l-'Tevzi', 1994.
- Ebû'l-Ferec el-İsfehânî. *el-Egânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1986.
- el-Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-üdebâ*, nşr. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1993.
- el-Husrî, Ebû İshak. *Zehri'l-âdâb ve semerü'l-elbâb*. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- el-Hüzelî, Sâ'ide b. Cüeyye. *Şî'rü Sâ'ide b. Cüeyye el-Hüzelî*. nşr. Meysâ' Katlân, Ürdün: Ürdün Üniversitesi Kütüphanesi, 2003.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus: Dâru't-Tünûsiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Mâkâsidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. nşr. Muhammedü'l-Habîb İbnü'l-Hüce, Katar: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2004.
- İbn 'Aynî Abdullah. *el-Mekâyisü'n-nakdiyye fi kitabi İyârü's-şi'r li'bni Tabâtabâ el-'alevî*. Cezayir: Câmi'atu Ebî Bekr Belkâyd, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Lügât, el-Lügatü'l-'Arabiyyetü ve Âdâbihâ, Yüksek Lisans Tezi. 2009-2010.
- İbn Ebû Tâhir. *Kitâbu Bağdâd*, nşr. İzzet el-'Attâr el-Hüseynî, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 2002.

- İbn Haldûn el-İşbîlî. *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî târîhi'l-'Arabî ve'l-Berber ve men 'âsarâhüm min zevî 'ş-şe'ni'l-ekber*. nşr. Halil Şehade, Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1988.
- İbn Hallikân, Ebü'l Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî el-İrbîlî. *Vefeyâtü'l-a'yan*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdır, 1900.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Nisârü'l-ehzâr fî'l-leyli ve'n-nehâr*. Kostantiniyye: Matba'atü'l-Cevâib, H 1298.
- İbn Tabâtabâ. *İyârü 'ş-şi'r*. nşr. 'Abbas 'Abdüssâtir, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005.
- İbn Tabâtabâ. *İyârü 'ş-şi'r*. nşr. 'Abdulaziz b. Nâsir el-Mâni', Riyad: Dârü'l-'Ulûm, 1985.
- İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1982.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-'Abbas Abdullah b. Muhammed. *Tabakâtü 'ş-şu'arâ*, nşr. 'Abdüssettâr Ahmed Ferec, Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 3. Basım, ts.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-'Abbas Abdullah b. Muhammed. *el-Bedi' fi'l-bedi'*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1. Basım, 1990,
- İbnü'n-Nedfîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub. *el-Fihrist*. nşr. İbrahim Ramazân, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1997.
- Kehhâle, Ömer b. Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- el-Kiftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn. *el-Muhammedün mine 'ş-şu'arâ ve eş'ârühüm*. b.y.: Dârü'l-Yemâme, 1970.
- el-Kuraşî, İbrahim b. Herme. *Şi'rü İbrahim b. Herme el-Kuraşî*. nşr. Muhammed Neffa' ve Hüseyin 'Atvân, Dimeşk: Mektebetü'd-Duktûr Mervân el-'Atiyye, 1969.
- Kutlu, Ayşe. *İbn Tabâtabâ ve 'İyârü 'ş-Şi'r Adlı Eseri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Küçüksarı, Mücahit. "İbn Tabâtabâ'ya Göre Şiirin Mahiyeti ve Türleri". *Bilimname* 33/1 (Mayıs 2017), 89-118.
- el-Merzûbânî, Muhammed b. 'İmrân. *el-Müveşşah fî meâhizi'l-'ülemâ 'ale 'ş-şu'arâ*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1995.
- el-Merzûbânî, Muhammed b. 'İmrân. *Mu'cemü 'ş-şu'arâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1982.
- en-Nâbîga ez-Zübyânî. *Dîvânü'n-Nâbîga ez-Zübyânî*. nşr. Şukrî Faysal, Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1990.
- Öznurhan, Halim. *İbn Tabâtabâ'nın Şiir Anlayışı*. Kayseri: Tez-Mer Ofset, 2013.
- er-Râgîb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Muhâdarâtü'l-üdebâ ve muhâverâtü 'ş-şu'arâ ve'l-büleğa*. Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam. H 1420.
- es-Sa'îdî, 'Abdü'l-Müte'âl. *Buğyetü'l-îzâh li telhisi'l-Miftâh fi 'Ülâmi'l-Belâğa*, b.y.: Mektebetü'l-Âdâb, 2005.
- es-Safedî, Salahattin Halil b. Aybek b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. nşr. Ahmed el-Arnâvût ve Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- es-Se'âlebî, Ebu Mansûr. *Simârü'l-kulûb fi'l-muzâf ve'l-mensûb*, Beyrut: Dârü'l-Me'ârif, Kahire, ts.
- es-Se'âlebî, Ebu Mansûr. *Ahsenü mâ semi'tü*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2000.
- es-Se'âlebî, Ebu Mansûr. *el-'icâz ve'l-icâz*. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.
- es-Se'âlebî, Ebu Mansûr. *el-Letâif ve'z-zarâif*. Beyrut: Dârü'l-Menâhil, ts.
- es-Se'âlebî, Ebu Mansûr. *et-Temsil ve'l-muhâdara*. nşr. 'Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, b.y.: ed-Dârü'l-'Arabîyye li'l-Kitâb, 2. Basım, 1981.
- es-Se'âlebî, Ebu Mansûr. *Fikhü'l-lüğa ve sirrü'l-'Arabîyye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- es-Se'âlebî, Ebu Mansûr. *Hâssü'l-hâs*. nşr. Hasan el-Emîn, Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayat, ts.
- es-Se'âlebî, Ebu Mansûr. *Men gâbe 'anhü'l-mutrib*. el-Matba'atü'l-Edebiyye, H 1309.
- es-Se'âlebî, Ebu Mansûr. *Yetimetü'd-Dehr Fî Mehâsini Ehli'l-'Asr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1983.
- es-Sekkâkî, Ebü Ya'kûb. *Miftâhü'l-'ulûm*. nşr. Nu'aym Zirzûr, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Sezgin, Fuat. *Târîhü't-türâsi'l-'Arabî*. Suudi Arabistan: İdarâtü's-Sekâfe ve'n-Neşr bi'l-Câmi'a, 1991.

- es-Süyûtî, Celaleddin. *Büğyetü'l-vü'ât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nihât*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Lübnan: Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- et-Tevhîdî, Ali b. Muhammed Ebû Hayyân. *el-Besâir ve'z-zehâir*. nşr. Vedâd el-Kâdî, Beyrut: Dâru Sâdır, 1988.
- et-Tifâşî, Ebü'l-Abbas. *Sürûri'n-nefs bimedâriki'l-havâssi'l-hams*. nşr. İhsan Abbas, Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1980.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbasîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zeydân, Corcî. *Târihü âdâbi'l-lügati'l-'Arabiyye*. Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, Kahire, 2012.
- ez-Zirikî, Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A'lâm*. b.y.: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- ez-Zübyânî, Şemmâh b. Dırar. *Dîvânü's-Şemmâh b. Dırar ez-Zübyânî*. nşr. Selahaddin el-Hâdî, Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 2009.

GADIYE ED-DÜBEYRİYYE’NİN DİL RİVAYETLERİ

Afify Ramadan Afify Ahmed*

Öz

Çalışma, kadın Arap dil ravilerinden birini gün yüzüne çıkarmayı ve onun Arapça sözlüklerde bıraktığı etkiyi ortaya koymayı hedeflemektedir. Aynı zamanda Arap kadınının, dilin aktarımına olan katkısının ve dil âlimlerinin kadın ravilere ne derece güvindiklerinin bizim için açıklığa kavuşması açısından konu önemlidir. Bu durum dilci Ferrâ ve râvi ed-Dübeyriyye için geçerlidir.

Çalışma, Gadiye bt. Kaza’a ed-Dübeyriyye’nin dil alanındaki birçok rivayetini, özellikle de dilsel eşanlımlılar alanındaki eşi benzeri bulunmayan nakillerini ve aynı zamanda Arapça sözlüklerin birçok bölümünde örnek olarak verilen şiiplerinin de büyük bir kısmını tespit etmiş ve incelemiştir.

Çalışma, Arap kadınının -özellikle de Ed-Dübeyriyye’nin- genel olarak dilin ve sadece onun nakillerinde şahit olduğumuz bazı kelimelerin muhafaza edilmesinde büyük bir rolü olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ancak, Arap kültürü ve onun kadına yönelik muhafazakâr tutumu sebebiyle kendisinden nakiller azalmış bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nakiller, Arap kadını, ed-Dübeyriyye, Eş anlamlılık, İstîshâd.

ARABIC LINGUISTIC NARRATIONS OF GHADIYA AL-DUBAIRIYYAH

Abstract

The research aims to unveil an Arab female narrator, explain her impact on Arab dictionaries, and present it to the reader so that it becomes clear to us the extent of the contribution of Arab women to the Arabic language, and the extent of the linguists’ confidence in woman as language narrators, as is the case here with the linguistic Farra and the narrator Ghadiya al-Dubairiyyah.

The research has found many narratives of Gadiya bint Qazaah al-Dubairiyyah in the field of language, which is unique in its narration, especially in the field of linguistic synonyms, and the research has found that many of her poems were cited in more than one place in Arabic dictionaries.

The study concluded that women - especially Ghadiya al-Dubairiyyah- had a great role in preserving the language and many of its vocabulary, but due to the Arab culture and its conservative relationship with women her narratives were later on narrated with certain limitations.

Key words: Narrations, Arabic, al-Dubairiyyah, synonyms, showing evidence.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 20 Mart 2020 / 20 March 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Mayıs 2020 / 16 May 2020

BAİD 11
2020

* Dr. Öğr. Üyesi Necmettin Erbakan Üniversitesi Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı.

e-mail: afifyramadan@gmail.com - ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-4280-5582>

Atıf/Citation: Afify Ramadan Afify Ahmed, “Gadiye ed-Dübeyriyye’nin Dil Rivayetleri” BAİD 11 (Haziran 2020): 134-171.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

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

المرويات اللغوية لعَادِيَّة الدُّبَيْرِيَّة

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، نزل الكتاب بلسان عربي مبين، والصلاة والسلام على نبيه أفصح الخلق أجمعين.

وبعد، فاللغة أعظم إنجاز بشري على ظهر الأرض، ولولاها ما قامت للإنسان حضارة ولا نشأت مدنية، ومن المعروف أن العرب قديماً لم يكن لهم مدنية ظاهرة مثل المدنيات الأخرى، ولكن ظهرت مدنيتهم في اهتمامهم بلغتهم، فهي الأمة الوحيدة التي اهتمت بالكلمة، فكانت تعقد المنتديات اللغوية والأدبية في أسواق العرب المشهورة كسوق عكاظ وذي المجاز والمجنة، وكانت تحضره قبائل العرب كلها، يتنافس فيها الشعراء والأدباء، وبلغت الفصاحة والبلاغة فيهم مبلغاً عظيماً، فقلما نجد بينهم من يلحن، وجاء الإسلام ونزل القرآن باللغة العربية، فاشتدت العناية بها، وبقيت العربية محفوظة بحفظ الله لها وكتابه، وتغيرت بل واندرست الكثير من اللغات الأخرى.

ومن أخصّ خصائصها أنها من أكثر اللغات ثروة في أصول الكلمات، حيث أتيج لها الكثير من العوامل والظروف ما وسع من طرائق استعمالها، ولعل من أهم هذه العوامل أن المهجور في الاستعمال من ألفاظها كُتِب له البقاء، حيث كاك مدونو المعاجم يسجلون الكلمات النادرة المهجورة إلى جانب الكلمات المستعملة؛ لأن ما هُجِر في زمان معين كان قبل مستعملاً، أو كان لهجة لقبيلة خاصة، ومن المعروف أن هجران اللفظ ليس كافياً لإماتته؛ لأن من الممكن إحياءه بتجديد استعماله¹، وهذا من أهم خصائص العربية، حيث احتفظ علماءنا بهذا النوع أملاً في إحيائه مرة أخرى.

وقد كان للأعراب دور مهم في هذا الأمر حيث تمتلئ كتب اللغة بمصادر تحيل الاقتباس أو الاستشهاد إلى أعرابي أو أعرابية من البادية، ويحتج بقول الواحد منهم لإثبات نقل أو معنى أو مسألة نحوية، إلا أن هؤلاء الأعراب الرواة تعرضوا لشبه النسيان فيما اشتهر من نقل عنهم من اللغويين.

وكما كان للرجال الأعراب دور في رواية اللغة كان للنساء الأعرابيات دور كذلك، وعلى الرغم من الدور الكبير الذي لعبته الأعرابيات في رواية اللغة إلا أنهن لم ينلن الشهرة التي نالها الرجال، وقد أحصى الدكتور عبد الحميد الشلقاني سبع أعرابيات راويات في كتابه الذي صدر عام 1975 تحت عنوان (الأعراب الرواة)²، ومع الأسف لم يذكر من بينهن غادية الدبيريّة، وأيضاً لم يذكرها الرفاعي فيمن ذكر من الأعرابيات الروايات³، فأردت في هذا البحث تقديم هذه الأعرابية، والتعريف بها، وحصص الروايات التي رويت عنها، واتضح لنا من النظرة الأولى انفراد الفراء وابن الأعرابي بالرواية عنها، ولكن الفراء روى عنها الكثير خاصة في مجال الترداف اللغوي، وقد جاءت معظم هذه الروايات في تهذيب اللغة للأزهري ما عدا بعض الروايات القليلة التي جاءت في المعاجم الأخرى، وعلى الرغم من أن معظم ما روي عنها يدخل في باب نوادر اللغة ولكن هذا لا يقلل من شأن تلك الأعرابية، فقد اهتم العرب قديماً بالنوادر ووضعت لها كتب مستقلة.

سبب اختيار الموضوع: كان من أهم الأسباب التي دعنتني إلى الكتابة في هذا الموضوع ما يلي:

1 - كشف النقاب عن أعرابية راوية فصيحة وشاعرة احتج بشعرها وكلامها، خاصة وأنه قد روي عنها في معاجم اللغة بعض معاني الكلمات، وبعض الشروح الخاصة لبعض الكلمات، وبعض

¹ راجع هذا المعنى عند الدكتور/ صبحي إبراهيم الصالح، *دراسات في فقه اللغة* (بيروت: دار العلم للملايين ، 1960/1379)، 292، 293.

² عبد الحميد الشلقاني، *الأعراب الرواة* (ليبيا: منشورات المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الثانية، 1982/1391)، 257.

³ الرفاعي، *تاريخ آداب العرب* (بيروت: دار الكتاب العربي)، 222/1.

المتراذفات، وقد انفردت بها الدبيرية، ولم يرو هذا عن أحد غيرها، ومع هذا مع الأسف نسيها الكثير من اللغويين.

2 - بيان فضل الأعرابيات الرواة في رواية اللغة؛ حيث إن هذا الجانب لم يأخذ حقه من الاهتمام الوافي من العلماء واللغويين.

من أجل هذا وقع اختياري على هذا الموضوع، فجاء البحث تحت عنوان: (المرويات اللغوية لغادية دبيرية)، وقد قمت بتقسيم البحث إلى مقدمة، وتمهيد تناولت فيه: التعريف بغادية دبيرية وقبيلتها بني دبير، ثم جاء البحث بعد ذلك في تحت عنوان: (المرويات اللغوية لغادية دبيرية)، وقسمته إلى ثلاثة عناصر: تناولت في العنصر الأول ما روي عن غادية دبيرية من ألفاظ مترادفة مع دراسة لهذه الألفاظ وتوضيح ما بينها من ترادف، وفي العنصر الثاني تناولت استشهاده اللغويين بأشعار غادية دبيرية في الدلالة على بعض الاستخدامات الخاصة لبعض الكلمات، والعنصر الثالث جعلته لبعض المتفرقات التي رويت عن غادية دبيرية، مثل: تسويتها في معاني بعض الأفعال بين (فعل وأفعل)، (فعل وأفعل وفعل)، وأيضاً شرحها لبعض المفردات اللغوية وبعض الشواهد الشعرية حين سللت عن ذلك، إلى غير ذلك مما هو موضح في البحث، ثم جاءت الخاتمة وفيها بينت أهم النتائج التي توصل إليها البحث، وختمت البحث بثبت لأهم المراجع التي اعتمدت عليها في كتابة البحث.

منهج البحث: وقد اتبع البحث المنهج الوصفي؛ إذ قمت بتقصي الروايات عن دبيرية وتحليلها تحليلًا لغويًا.

وبعد، أتمنى من الله أن يكون هذا البحث قد أضاف شيئاً إلى الدراسات اللغوية، وخاصة أنه كشف النقاب عن إحدى الأعرابيات الروايات، والله هو الهادي إلى سواء السبيل، ومن يتوكل على الله فهو حسبه، توكلت على الله.

التمهيد:

الدَّبِيرِيَّةُ غَادِيَّةٌ بِنْتُ قَرَعَةَ:

أعرابية شاعرة راوية شاركت في رواية اللغة، وتعرضت لما تعرض له الأعراب الرواة من خلط في الاسم، وعدم ورود تاريخ ميلاد أو وفاة لها، حتى إن أحد الباحثين المحدثين وهو الدكتور عيد الحميد الشلقاني، والذي اهتم بالأعراب الرواة وذلك في كتابه: الأعراب الرواة، أهمل ذكرها فيمن ذكر من الأعرابيات الروايات⁴، وقد جاء جُلُّ ما روي عنها في التهذيب عن الفراء (207هـ)⁵، إما عن طريق الفراء عن دبيرية مباشرة⁶، وإما عن طريق أبي العباس ثعلب (291هـ)⁷ عن سلمة (310هـ)⁸ عن الفراء عن دبيرية⁹، وإما عن سلمة عن الفراء عن دبيرية¹⁰، وإما عن ثعلب عن

4 الشلقاني، الأعراب الرواة، 257، 263.

5 أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد وزيوله، تحقيق: مصطفى عبد القادر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417)، 14/154؛ شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، معجم الأديباء، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1414/1993)، 6/2813، 2814؛ الأزهرى، المقدمة، 14-17.

6 محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، 9/154، 9/234، 10/152، 11/241، 14/87.

7 الحموي، معجم الأديباء، 2/551، 2/542، الأزهرى، تهذيب اللغة، 1/14.

8 عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأديباء، تحقيق: إبراهيم السمراني (الأردن: مكتبة المنار، الطبعة: الثالثة، 1405/1985)، 117؛ جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، إنباه الرواة على إنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، وبيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1406 / 1982)، 177/1؛ خير الدين بن محمود بن محمد، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار/مايو 2002)، 3/113؛ عمر بن رضا بن عبد الغني كحالة، معجم المؤلفين (بيروت: مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي)، 4/240.

9 الأزهرى، "الخنع"، 1/116.

10 الأزهرى، "عفش"، 1/279، 3/11، 7/203، 8/98، 14/74، 15/96.

ابن الأعرابي (231هـ)¹¹ عن الدبيري¹²، وإما عن ابن الأعرابي عن الدبيري مباشرة، وقد كان ابن الأعرابي معاصراً للفراء وسمع كثيراً من الأعراب، وروى عن بني دبير¹³، وقد جرى ذكر اسمه عند الفراء فعرفه وأثنى عليه¹⁴.

ويتضح لنا من الرجوع إلى كتب التراجم أن سلمة أخذ عن الفراء؛ فهو تلميذه، وأن ابن الأعرابي كان معاصراً للفراء وسمع كثيراً من الأعراب الذين كانوا ينزلون بظاهر الكوفة من بني أسد¹⁵، وبني دبير بطن من أسد، ولذلك سمع من الدبيري، وكان ثعلب يأخذ عن ابن الأعرابي وعن سلمة، وأن أكثر مرويات الدبيري جاءت عن طريق الفراء، ولهذا يمكن أن نطلق عليها (رواية الفراء).

ومن خلال الرجوع إلى كتب التراجم يتضح لنا أن رواة الدبيري كلهم كانوا كوفيين: الفراء، وابن الأعرابي، وسلمة، وأبو العباس ثعلب، ولذلك يتسنى لنا القول أن الدبيري كانت رواية أهل الكوفة.

ولها أيضاً بعض المرويات في بعض كتب اللغة كما سنوضح في البحث إن شاء الله. ومعظم ما روي عنها كان من نوازل اللغة في المتردات، وأيضاً أستشهد بشعرها في معاجم اللغة للدلالة على بعض المعاني اللغوية.

ولم تذكر المراجع تاريخ ميلاد أو وفاة لها مثلها مثل كثيرين من رواة اللغة، ولكن يمكننا القول أنها عاشت في زمن الفراء وابن الأعرابي حيث سمعا منها، أي ما بين سنة مائة ومائتين هجرياً، أي أنها عاشت في عصر الاحتجاج اللغوي، فهذا هو الزمن الذي حدده العلماء بصحة رواية اللغة عن الأعراب.

وقد ذُكرت في التهذيب بلفظ الدُبَيْرِيَّة فقط ولم تسبق بأي اسم آخر، ولكن عندما ذكرها ابن سيده (458هـ) في المحكم والمحيط الأعظم ذكرها باسمها ولقبها غادية الدبيري، وذلك في خمس مواضع من الكتاب، وذكر أنها امرأة من دبير واسمها غادية بنت قرعة الدبيري فقال: "وغادية: امرأة من بني دُبَيْر، وهي غادية بنت قرعة"¹⁶.

وذكرها ابن طيفور (280هـ) في كتابه بلاغات النساء باسم (عارية بنت قرعة الدينارية)¹⁷، وورد ذكرها في أحد الأماكن من اللسان باسم (عادية بنت قرعة الزُبَيْرِيَّة)¹⁸، وأظنه تحريفاً لأن المراجع - ومن بينها اللسان - أجمعت على أن اسمها غادية بنت قرعة الدُبَيْرِيَّة.

ولها ولدان: أحدهما اسمه (رؤس) والآخر (مُزْهَب)، وقد قالت فيهما شعراً، قال ابن سيده: "ورؤسُ ابن الغادية بنت قرعة الدُبَيْرِيَّة تقول فيه غادية أمه:

أَشْبَهَ رُؤْسُ نَفْرًا كَرَامًا كانوا الدُّرَى والأَنْفَ والسَّنَامَا

كَانُوا لِمَنْ خَالَطَهُمْ إِذَا مَا¹⁹

11 ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأديباء، 120، 122؛ القسطنطيني، إنباه الرواة على أنباء النحاة، 131/3، 132؛ الأزهرى، تهذيب اللغة، 19/1.

الأزهرى، تهذيب اللغة، 15/1.

12 الأزهرى، "شال"، 284/11؛ وكان ثعلب يعتمد على ابن الأعرابي في اللغة، وعلى سلمة بن عاصم في النحو.

13 ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421)، 17/3.

14 الأزهرى، تهذيب اللغة، 18/1.

15 الأزهرى، تهذيب اللغة، 19/1.

16 ابن سيده، "وعد"، 45/6؛ ابن منظور، "غذا"، لسان العرب (بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، 1414)، 119/15؛ الزبيري، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين (بيروت: دار الهداية، بدون التاريخ)، 136/15.

17 ابن طيفور، بلاغات النساء، صححه وشرحه: أحمد الألفي (القاهرة: مطبعة مدرسة والده عباس الأول، 1908/1326)، 191.

18 ابن منظور، "رهمس"، 103/6.

19 ابن سيده، "رَسَا"، 610/8.

وقد روى عنها ثعلب شعرا في ابنها مرهب قال ابن سيده: "وأشده ثعلب لغادية الدَّبِيرِيَّة في ابنها مرهب:

يا لَيْتَهُ قد كان شَيْخاً أَدْمَصاً تُشَبَّهُ الهَامَةَ منه التَّوَمَصاً²⁰

وسوف نتناول هذه الأشعار بالدراسة داخل البحث إن شاء الله.

والدَّبِيرِيَّة نسبة إلى دُبَيْرِ قبيلة من بني أسد²¹، وهم: بنو دبير بن مالك بن عمرو بن قَعِين بن الحارث بن ثَعْلَبَة بن ذُوذَانَ بن أسد بن خزيمَة²²، واسمه كَعْب، وإليه يرجع كل دُبَيْرِي، وفيهم كثرة²³، والدَّبِيرِي هذه النسبة إلى دُبَيْرِ أبي القبيلة وهو بطن من أسد وهو لقب كعب بن عمرو بن قَعِين²⁴، وتشير المراجع إلى أن سبب تسمية كعب بـ(دُبَيْر)؛ لأنه كان قد حمل شيئا ثقيلًا فأدبر ظهره، وبنو دبير يقولون: إن الذي أدبره كثرة حمل السلاح، وفي هذا يقول الفراء: "سمعت بعض بني دُبَيْر يقول: إنما سُمِّي جدُّنا دُبَيْرًا لأنَّ السلاح أَدْبَرْتُهُ أي: تركت في ظهره دَبْرًا"²⁵، وهذا هو قول الدبيريية حيث قالت: "سمى جدنا دبيرا لأن السلاح أدبرته"²⁶.

وبنو دُبَيْرِ فصحاء، ومنهم: أَبَاقُ الدبيري وهو شاعر ويكنى بأبي قريبة، وابنه رَكَاضُ بن أَبَاقِ الدَّبِيرِي وكنته أبو الزائد، وهو شاعر أيضا وقد أستشهد بشعرهما كثيرا، وشعرهما منثور في كتب اللغة²⁷، وأخته أم البهلول قريبة بنت أَبَاقِ، وهي شاعرة أيضا وراوية مشهورة²⁸، وقد ذكرتها المصادر باسم: قريبة أم البهلول الأسدية²⁹، وقريبة الدبيريية³⁰، وذكرها ابن عساکر في تاريخ دمشق باسمها كاملا منسوبة إلى بني دُبَيْرِ وبني أسد، فقال: قريبة أم البهلول ابنة أَبَاقِ الدَّبِيرِيَّة الأسدية أخت الرَكَاضِ بن أَبَاقِ الدبيري الشاعر³¹، وقد روى عنها الفراء، ومحمد بن الأعرابي، واشتهرت بالفصاحة والشعر، ومن أشعارها في الفراء:

ما لقي الناس من الفراء يَحُورُ في النحو إلى وراء

- 20 ابن سيده، "دمص"، 295/8؛ ابن منظور، "دمص"، 38/7؛ الزبيدي، "دمص"، 590/17.
- 21 ابن دريد، "الدبور"، 296/1.
- 22 السمعاني، الأنساب، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1962/1382)؛ 5/ 312؛ كحالة، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994/1414)؛ 1/374.
- 23 الزبيدي، "دُبَيْر"، 266/11.
- 24 عز الدين ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، 491/1.
- 25 ابن سيده، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996/1417)؛ 5/144.
- 26 أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار المعارف، الطبعة: الخامسة، بدون تاريخ)، 352. وقال بعضهم: يصلح أن يكون دبير الأسد في تصغير أدبر، في قول من قال في أبق: بليق، وفي أسود: سويد، ويصلح أن يكون تصغير دبر، لأنه يقال: يعير دبر وأدبر. ابن مكى الصقلي، تنقيح اللسان وتلقيح الجنان، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990/1410)؛ 126.
- 27 شعر أَبَاقِ الدبيري وابنه الركاظ منثور في الكتب اللغوية، ولم تذكر المصادر شيئا عن تاريخ ميلادهما أو تاريخ الوفاة، ووجل ما ذكرت أنهما من فصحاء بني دبير، وتميز الركاظ منذ صغره بالذكاء وسرعة البديهة، فيروي أنه دخل وهو ابن سبع سنين على أمير المؤمنين هارون الرشيد، فوضع بين يده دارهم ودنانير، وقال له: أيهما أحب إليك؟ فقال الركاظ: أمير المؤمنين أحب إلي منهما. فأعجب به الرشيد إعجابا شديدا. ابن عساکر، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمري (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1995/1415)؛ 134/50؛ ابن حجر المسقلائي، نزاهة الألباء في الألقاب، تحقيق: عبد العزيز محمد بن صالح السديري (الرياض: مكتبة الرشد، 1989/1409)؛ 1/165؛ الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتاب العلمية، 1998/1419)؛ 1/274، 329، 517، 291/2، 375؛ الجوهري، "أبق"، 2348/6؛ ابن السكيت، إصلاح المنطق، 134؛ ابن منظور "أبق"، 495/12، 804/1، 287/12؛ الزبيدي، "أبق"، 361/18، 301/33، 6/25.
- 28 ابن عساکر، تاريخ دمشق (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995/1415)؛ 134/50؛ القفطي، إنباه الرواة على إنباه النحاة، 121/4؛ الأزهري "أبق" 284/4؛ الزمخشري، "أبق"، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998/1419)؛ 141/2؛ الزايعي، تاريخ آداب العرب، 222/1.
- 29 القفطي، إنباه الرواة على إنباه النحاة، 121/4.
- 30 القفطي، إنباه الرواة على إنباه النحاة، 317/2.
- 31 ابن عساکر، تاريخ دمشق، 134/50.

قد ترك النَّاسَ على عَوْجَاء³²

ولأم البهلول كتابان كتاب (التوادر)، وكتاب (المصادر)³³.

ولبني دُبَيْرِ رجز وشعر، وقد قال أحد شاعرهم:

أَنْجَعَلُ فُقْعَسَا كَبْنِي دُبَيْرٍ مَعَاذَ اللَّهِ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَا
حَلَّلْنَا فَوْقَهُمْ شَرْفًا بَعِيدًا وَحَلُّوا تَحْتَنَا شَرْفًا شَعِينَا³⁴

(وقفعس) اسم حي من أسد³⁵، وهي وبني دبير من فصحاء بني أسد³⁶.

واشتهرت قبيلة بني دبير بالفصاحة وقد نقل عنهم ابن الأعرابي (231هـ)³⁷، والأصمعي (213هـ)³⁸، كما نقل عنهم الفراء (207هـ) كثير³⁹، وأيضاً استشهد سيبويه (180هـ) ببعض من أشعارهم⁴⁰، كما ورد عنهم بعض اللغات⁴¹:

المرويات اللغوية لعَادِيَةِ الدُبَيْرِيَّةِ

العنصر الأول: الترادف عند الدبيرية:

يقصد بالترادف تعدد الألفاظ لمعنى واحد، أو هو عبارة عن وجود أكثر من كلمة لها دلالة واحدة، فهو كما عرفه الفخر الرازي: الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد⁴²، وهذا ما أشار

32 البلاذري، *أنساب الأشراف*، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي (بيروت: دار الفكر، 1996/1417)، 11 / 167؛ مسلم بن قتيبة الدينوري، *عيون الأخبار*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418)، 37/4؛ ابن طيفور، *بلاغات النساء*، 162.

33 القفطي، *إنباء الرواة على أنباء النحاة*، 121/4.

34 البلاذري، *أنساب الأشراف*، 167/11. والشَّعْنُ: هو ما انتثر من ورق العشب بعد أن يبس. الفيروزآبادي، *القاموس المحيط*، "شعن"، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثامنة، 1709/1، 1426/2005).

35 العيني، *المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية المشهور*، 1747/4.

36 ابن عقيل، *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك*، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: دار التراث، الطبعة: العشرون، 1998/1400)، 2 / 115؛ *الأشْمُونِي*، شرح *الأشْمُونِي على ألفية ابن مالك*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2018/1419)، 181/1.

37 ابن سيده، *دبيري*، 17/3.

38 الصغاني، *التكملة والنيل والصلة*، تحقيق عبد العليم الطحاوي وآخرون (القاهرة: مطبعة دار الكتب، بدون التاريخ)، 288/2.

39 ومن ذلك ما جاء في المذكر والمؤنث لابن الأثيري: وإذا أمرت الرجل بهاء قلت: هاء يا رجل، وللرجلين: هاؤنا يا رجلان، وللجميع: هاؤم يا رجال. قال الله عز وجل: (فأما من أوتى كتابه بيمينه فيقول: هاؤم أقرأوا كتابي). وتقول للمرأة: هاء يا امرأة، وللمرأتين: هاؤما، وللنسوة: هاؤن وهذه اللغة أفصح اللغات. قال الفراء: وبني دبير يقولون: هاءك يا رجل، وللثنتين: هاءكما، وللرجال: هاءكم وللمرأة هاءك، وللنسوة: هاءكن. ابن الأثيري، *المذكر والمؤنث*، تحقيق: محمد عبد الخالق عضية (مصر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1981/1401)، 2 / 333/335.

40 النخعي، *خزانة الأب*، 59/4.

41 ومن ذلك ما جاء في الفعل الثلاثي المعتل العين والمبني للمجهول حيث ورد عنهم ضم الفاء ضمنا خالصا وقلب الألف واوا مثل: (فُول، بُوغ). أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، *ارتشاف الضرب من لسان العرب*، تحقيق: رجب عثمان محمد (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998 / 1418)، 1341/3؛ ابن عقيل، *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك*، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: دار التراث، 1980/1400)، 117 114/2؛ وقد ذكر أبو القاسم عبد الرحمن السهيلي، *الروض الأنف*، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 200/1421)، 74/5: "عُورَتْ بسكون الواو ولكن لما رد الفعل لما لم يُسَمَّ فاعله ضمت العين فجاء على لغة من يقول فُول القول وبُوغ المتأخ وهي لغة هذيل وبني دُبَيْرِ من بني أسد وبني فُقْعَس وبني دُبَيْرِ". وأيضاً سَمِعَ عنهم كسر حرف المضارعة. أبو حيان، *ارتشاف الضرب*، 182/1، 183.

42 جلال الدين السيوطي، *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*، تحقيق: فؤاد علي منصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998/1418)، 1 / 316؛ علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، *كتاب التعريفات*، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983/1403)، 56.

إليه سيبويه في بداية كتابه عندما ذكر: أن من كلام العرب اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين⁴³.

وظاهرة الترادف في العربية هي من أهم مميزاتها ويرجع ذلك إما إلى اختلاف اللهجات وهو الأكثر بأن تضع إحدى القبيلتين أحد الأسمين والأخرى الاسم الآخر للمسمى الواحد، وإما إلى المجاز والتوسع في طرق الفصاحة وأساليب البلاغة في النظم والنثر⁴⁴.

وقد انقسم العلماء تجاه هذه الظاهرة إلى فريقين: فمنهم من أثبت وجود الترادف في اللغة⁴⁵، ومنهم أنكره وزعم أن كل ما يظن من المترادفات فهو من المتباينات التي تتباين بالصفات، وقد اختار هذا المذهب ابن فارس عن شيوخه أبي العباس ثعلب⁴⁶، وقد علق الإمام الأصفهاني على أصحاب هذا الرأي بقوله: "وينبغي أن يُحمل كلامٌ من منع على منعه في لغة واحدة فأما في لغتين فلا ينكره عاقل"⁴⁷.

ويروي أهل اللغة عند حديثهم عن إثبات الترادف وإنكاره ما روي عن أبي علي الفارسي عندما كان بمجلس سيف الدولة وبحضور جماعة من أهل اللغة وفيهم ابن خالويه، فقال ابن خالويه: أحفظ للسيف خمسين اسماً. فتبسّم أبو علي وقال: أما أنا فلا أحفظ له إلا اسماً واحداً وهو السيف. فقال ابن خالويه: فأين المهند والصارم وكذا وكذا. قال أبو علي: هذه صفات، وكان الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة⁴⁸.

وفي رواية رواها ابن فارس أن ابن خالويه قال: "جمعت للأسد خمسمائة اسم، وللحية مائتين"⁴⁹. وغير ذلك من الروايات التي تؤكد وجود الترادف في العربية⁵⁰.

ونحن نميل إلى وجود الترادف في اللغة فعلى الرغم مما يوجد بين اللفظين من فروق أحياناً لا يصح لنا أن ننكره، حيث وجدنا كثيراً من رواه اللغة يفسرون اللفظة بالأخرى، وهذا ما بدأ واضحا عند الفراء فيما رواه عن الدبيريّة، حيث إن جُلَّ ما رواه الفراء عنها يقع تحت باب الترادف وهذا ما سوف نوضحه الآن إن شاء الله:

لَجَدَ الكلب في الإناء ولَجَنَ، وأحْتَقَى، ولثنا إذا ولَغ في الإناء:

روي الأزهرى في التهذيب عن ثعلب عن سلمة عن الفراء عن الدبيريّة قالت: "يقال: ولَغ الكلب في الإناء ولَجَنَ وأحْتَقَى يَحْتَقَى احتقاعاً بمعنى واحد"⁵¹.

وفي موضع آخر من التهذيب حكى سلمة، عن الفراء، عن الدبيريّة، قالت: "لثنا الكلب، ولَجَدَ، ولَجَنَ، وأحْتَقَى، إذا ولَغ في الإناء"⁵². وسوف نعرض لمعان هذه الكلمات لنرى ما بينها من ترادف:

43 سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة: الثالثة، 1988/1408)، 24/1؛ ابن سيده، المخصص، 173/4.

44 السيوطي، المزهري، 1/319.

45 وقد ألف بعض العلماء كتب خاصة في الألفاظ المترادفة منهم الفيروزآبادي، حيث ألف كتاباً أطلق عليه: الروض المسلول فيما له اسمان إلى ألف، وأيضاً ألف بعض الأئمة بعض الكتب في أسماء أشياء مخصوصة، منهم ابن خالويه ألف كتاباً في أسماء الأسماء، وكتاباً في أسماء الحية السيوطي، المزهري، 1/320.

46 أحمد بن فارس، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، الناشر: محمد علي بيضون (1997/1418)، 79.

47 السيوطي، المزهري، 1/319.

48 السيوطي، المزهري، 1/318.

49 ابن فارس، الصحاحي في فقه اللغة، 22.

50 السيوطي، المزهري، 1/257؛ فقد أورد الكثير من هذه الروايات.

51 الأزهرى، "ولغ"، 82/5.

52 الأزهرى، "لثنا"، 96/15.

وَلَعَّ: الكلب والسبع يفتح اللام وكسرها يَلَعُّ بفتحين يَلَعُّ بفتح وكسر نص على اللغتين اللحياني⁵³. إذا تناول الماء بلسانه⁵⁴، والكلب يشرب بلسانه لا بشفتيه. قال ابن بري: وولع الكلب في الإناء يَلَعُّ ولُوغًا أي: شرب ما فيه ماء أو دما بطراف لسانه، أو أدخل لسانه فيه فحركه، وفي الحديث: "إذا ولع الكلب في إناء أحكم فليغسله سبع مرات"⁵⁵.

وفي شرح الفصيح ذكر أن معنى (ولع الكلب في الإناء) إذا أدخل لسانه فيه، ولحسه شرب أو لم يشرب كان فيه ماء أو لم يكن⁵⁶، وأضاف أبو عمر المطرز حدوث الصوت مع تحريك اللسان، فذكر: (ولع الكلب) إذا حرك لسانه بتصويت في الماء وغيره ولا يكون الولوج إلا باللسان وحده⁵⁷. ومن المجاز: فلان يأكل لحوم الناس ويَلَعُّ في دمائهم، يأكل لحوم الناس ويَلَعُّ في أعراضهم⁵⁸: يغبناهم. وحكى أبو زيد: ولع الكلب بشرابنا وفي شرابنا ومن شرابنا⁵⁹.

واللَّجْدُ: الأخذ اليسير من لَجْدٍ لَجْدًا ولَجْدًا بالسكون والفتح. واللَّجْدُ أيضًا: الأكل بطرف اللسان، ويقال للماشية إذا أكلت الكلال القصير، قد لَجِدَتْ الكلال، ويقال لهذا الكلال القصير: نَبَّتْ مَلْجُودًا؛ لأنه لقصره لم تتمكن منه اللبن⁶⁰.

ومن معاني اللَّجْدُ أيضًا: اللُّحْسُ، ومنه قولهم: لَجْدُ الكلب الإناء، إذا لجسه من باطن⁶¹، وذكر الصغاني أن لَجْدًا، بالفتح، لغة في الكسر، إذا لَجِسَ⁶². إذا فمعنى الفعل قريب من ولع، والفتح والكسر لغة فيه، وهذا ما أكده أبو عمرو حيث قال: لَجْدُ الكلب ولَجْدٌ، إذا ولع في الإناء⁶³.

واللَّجْنُ: خبط الورق وخطه بدقيق أو شعير، يقال: لَجَنَ الورق يَلْجُنُهُ لَجْنًا، فهو مَلْجُونٌ ولَجِينٌ⁶⁴، وقد عمم ابن القوطية اللَّجْنَ ولم يقصره على الورق فقال: "ولجن الشيء لجنًا: ضربته حتى يختلط"⁶⁵، وهذا أيضا ما أشار إليه ابن منظور حيث ذكر أن كل ما جيس في الماء فقد لَجِنٌ⁶⁶.

وذكر الزبيدي: اللَّجْنُ: اللَّحْسُ كذا في النسخ والصواب الحَيْسُ⁶⁷.

53 الأزهرى، "ولع" 173/8، (ولع / ولع) الفتح والكسر لغتان اختار الأصمعي منهما الفتح، واختار أبو زيد الكسر. واقتصر ثعلب على "ولع" بالفتح، لأنها أفصح من "ولع" بالكسر. أبو محمد، عبد الله بن جعفر بن محمد بن دُرُسْتُوَيْه ابن المرزبان، تصحيح الفصيح وشرحه، تحقيق: محمد بدوي المختون (القاهرة: المجلس الأعلى للسنن الإسلامية، 1419/1998)، 52؛ الخطاي، إصلاح غلط المحدثين، تحقيق: حاتم الضامن (القاهرة: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثانية، 1405/1985)، 72.

54 الأزهرى، "ولع" 173/8، الجوهرى، "ولع"، 4/1329؛ ابن منظور، "ولع" 460/8، الزبيدي، "ولع" 93/22. الحديث رواه أبو هريرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم وهو في كتاب: أبي عبد الرحمن النسائي، السنن الصغرى للنسائي، تحقيق: عبد الفتح أبو غدة (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، الطبعة: الثانية، 1406 / 1986) 52/1؛ وابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي) 130/1، وفي إحدى الروايات زيادة (أو لَاهُنَّ، أَلْزَاهُنَّ، أو أَخَذَهُنَّ بالثَّرَابِ)، البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة 2003/1424) 366/1؛ أي: شرب منه بلسانه الجوهرى، "ولع" 1329/4، الزبيدي، "ولع" 593/22.

56 ابن هشام اللخمي، شرح الفصيح، تحقيق: مهدي عبيد جاسم (1988/1409)، 55.

57 ابن هشام اللخمي، شرح الفصيح، 55.

58 الزمخشري، "ولع" 354/2، أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (القاهرة: عالم الكتب 2008/1429)، 2494/3.

59 ابن منظور، "ولع" 460/8، الزبيدي، "ولع" 593/22.

60 الأزهرى، "لجذ"، 12/11؛ ابن منظور، "لجذ"، 506/3؛ الزبيدي، "لجذ"، 466/9.

61 الأزهرى، "لجذ"، 12/11؛ أحمد بن فارس، "لجذ"، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر 1979/1399) 235/5؛ ابن سيده، "لجذ"، 413/3؛ ابن منظور، "لجذ"، 506/3.

62 الصغاني، "لجذ"، 390/2.

63 الأزهرى، "لجذ"، 12/11؛ ابن منظور، "لجذ"، 506/3؛ الزبيدي، "لجذ"، 466/9.

64 ابن منظور، "لجن"، 387/3.

65 ابن القوطية، كتاب الأفعال، تحقيق: علي فوده (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة: الثانية، 1993) 248.

66 ابن منظور، "لجن"، 387/3.

67 الزبيدي، "لجن"، 68/36؛ والحَيْسُ: الخلط، ويسمى به التمر الذي يخلط بالسمن والأقط. الجوهرى، "حيس"، 920/3.

ويدخل اللبس أيضا في معنى الفعل (يلغ)، فعندما يلغ الكلب في الإناء فإنه يضرب لسانه في الماء وبحركه حتى يختلط بالماء، وقد روى أبو عمرو الشيباني في الجيم: لجن الكلب الإناء يَلْجُن لَجْنًا، إذا لحسه لحسا⁶⁸. وهذا المعنى هو الذي نقله الفراء عن الدَّبِيرِيَّة قال الزبيدي: لَجْدٌ وَلَجْنٌ: إذا وُلِّغَ في الإناء، حكاه سلمة عن الفراء عن الدبيريّة⁶⁹.

واخْتَقَى الكلب في الإناء اخْتِقَاءً: وُلِّغَ؛ وهذا المعنى أيضا لهذا الفعل هو ما نقله الفراء عن الدبيريّة⁷⁰. قالت الدبيريّة: يقال: ولغ الكلب في الإناء ولجن واخْتَقَى يَخْتَقِي اخْتِقَاءً بمعنى واحد⁷¹.

ولثًا إذا شرب الماء قليلا، ومن معناه أيضا: لَجَسَ القدر. روى أبو العباس ذلك عن ابن الأعرابي⁷²، وحكى سلمة عن الفراء عن الدبيريّة قالت: "لثًا الكلب ولجّد ولجّن واخْتَقَى إذا وُلِّغَ في الإناء"⁷³.

ومن توضيح المعنى اللغوي للأفعال السابقة نلاحظ تقارب الأفعال في أداء معنى الولوغ، ولكن لم يجمع بينهم أحد من العلماء في مجال الترادف الدقيق بينهم إلا الفراء في رواية عن الدبيريّة، وقد نقل ذلك كل أصحاب المعاجم ولم يزيّدوا عما روى الفراء شيئا، وخاصة في الفعل (اخْتَقَى) فلم يوضح أحد من أصحاب المعاجم أو الذين اهتموا برواية اللغة معنى هذا الفعل، أو أنه يؤدي معنى قريب من (ولغ) فضلا عن أنه يرادفه، بل كلهم نقلوا قول الفراء عن الدبيريّة والذي جاء في التهذيب بلا إضافة أو تعليل، وهذا يوضح إنفراد الدبيريّة في توضيح معنى ذلك الفعل وأنه مرادف لـ (ولغ) فذكروا: ("واخْتَقَى الكلب في الإناء" اخْتِقَاءً: وُلِّغَ؛ نقله الفراء عن الدبيريّة)⁷⁴.

قَبَّلَهُ ورشفه وثاغَمَهُ وسَنَّبَلَهُ ولَثَمَهُ، بمعنى واحد:

جاء في رواية لابن الأعرابي عن الدبيريّة أنها قالت بالترادف بين الأفعال: قَبَّلَ، ورشف وثاغَمَ، وسَنَّبَلُ، ولَثَمَ، فالكل بمعنى واحد⁷⁵. وسوف نحاول هنا توضيح الترادف الواقع بين هذه الأفعال.

قَبَّلَ المرأة والصبي تقبيلًا لثَمَهما، والقَبْلَةُ: اللثمة من قَبَّلْتُ الولد تقبيلًا والجمع قَبَلٌ⁷⁶. فالفعل صريح في معنى التقبيل وهو أصل هذا المعنى.

ولثم: لَثَمْتُ لَثْمًا شدَّ اللثام على الفم، و"لَثَمْتُ" الفم لَثْمًا قَبَّلَهُ⁷⁷. ويقال إذا كان المعنى من اللثام: لَثَمْتُ لَثْمًا بالفتح في الماضي والكسر في المضارع، وإذا أراد التقبيل يقال: لَثَمْتُ لَثْمًا بالكسر والفتح⁷⁸؛ قال الشاعر:

فَلَثَمْتُ فَاهَا أَجْدَأَ بِفُرُونِهَا وَلَثَمْتُ مِنْ شَفَتَيْهِ أَطْيَبَ مَلْئَمٌ⁷⁹

فجاء (لَثَمْتُ فاهها) هنا بالكسر، فالمراد التقبيل، وربما جاء معنى التقبيل بالفتح؛ قال ابن كَيْسَانَ: سمعت المبرد ينشد قول جميل:

68 أبو عمرو الشيباني، "الجن"، الجيم، تحقيق: إبراهيم الأبياري (القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1974/1494)، 3/ 70.

69 الزبيدي، "الجن"، 39/ 441.

70 ابن منظور، "حقا"، 14/ 191؛ الزبيدي، "حقى"، 37/ 458.

71 الأزهرى، "اخْتَقَى"، 5/ 82؛ الصغاني، "اخْتَقَى"، 6/ 400.

72 الأزهرى، "لثا"، 15/ 96.

73 الأزهرى، "لثا"، 15/ 96؛ القاموس المحيط، "لثا"، 1/ 51.

74 الأزهرى، "حقى"، 5/ 82؛ الصغاني، "حقى"، 6/ 400؛ ابن منظور، "حقا"، 14/ 191؛ الزبيدي، "حقى"، 37/ 454.

75 الأزهرى، "رشف"، 11/ 310.

76 الأزهرى، "قبل"، 9/ 140؛ الجوهرى، "قبل"، 5/ 1795؛ الفيروزآبادي، "قبل"، 1/ 1045.

77 ابن القطاع، "لثم"، 3/ 131.

78 ابن منظور، "لثم"، 12/ 532.

79 البيت من الكامل، وهو بلا نسبة في ابن منظور، "لثم"، 12/ 532؛ الأزهرى، "لثم"، 15/ 79؛ الزبيدي، "لثم"، 33/ 398؛ والمُلْتَمُ: الأنف وما حوله.

فَلَمَّتْ فَأَمَّا أَجْذَأُ بَقْرُونِهَا شُرْبُ التَّرْيِيفِ يَزِيدُ مَاءَ الحَشْرَجِ⁸⁰

بالفتح، ويروى البيت لعمر بن أبي ربيعة.

واللِّثَامُ: رَدُّ المرأة قِنَاعَهَا على أنفها وكذلك رَدُّ الرجل عَمَامَتَهُ على أنفه⁸¹، والأصل في هذا المعنى كما ذكر أبو العباس من قول العرب: قد لَثِمَ الرجل زوجته: إذا قَبَّلَهَا في موضع لِثَامِهَا⁸².

رَشَفٌ: رَشَفَ الماء والرِّيقُ ونحوهما بالفتح يَرَشِفُهُ بالضم وَيَرَشِيفُهُ بالكسر رَشْفًا ورَشْفًا ورَشِيفًا؛ إذا مَصَّه، وحكى ابن بري: رَشِيفُهُ بالكسر يَرَشِيفُهُ بالفتح، والرَّشْفُ: المَصُّ⁸³، وقيل: رَشَفَ الماء رَشْفًا استقصى في شربه فلم يبق شيئاً في الإناء⁸⁴، والرَّشْفُ: أخذ الماء بالشفقين، وقيل هو فوق المص⁸⁵، وهذا ما يفهم من قول الليث: "إن الرَّشْفَ هو ماء قليل يبقى في الحوض فتَرَشِفُهُ الإبل بأفواها"⁸⁶، والرَّشُوفُ: هي المرأة الطيبة الفم⁸⁷. ومعنى هذا أن ريقها من طيبه يترشَّف⁸⁸.

فإن كان الفعل في معناه اللغوي يدل على مص الماء أو الريق من فم المرأة أو الجارية فيفهم منه أيضا التقبيل، وإن كان هذا الفعل يحمل مع التقبيل مصَّ الريق، ولذلك وجدنا أبو عمرو يقول: "يقال: رَشِفْتُ ورَشَفْتُ قَبِلْتُ ومَصَّصْتُ"⁸⁹.

وروى ثعلب عن ابن الأعرابي: أن أُرَشِفَ الرجل ورَشَفَ ورَشَفَ، بمعنى واحد وهو: إذا مَصَّ ريقَ جاريتِه⁹⁰. وبهذا يكون الفعل قريبا من معنى التقبيل، وإن كان يفيد بعض الدلالات الأخرى.

تَعَمَّ: ذكر ابن فارس أن الثاء والغين والميم أصل مستعمل في كلمة واحدة، وهي التَّعَامَةُ، وهي شجرة بيضاء الثمر والزهر، يشبه الشيب به⁹¹، ونحظ من متابعة المعنى اللغوي لهذه الكلمة بعدها عن معنى التقبيل، ولم يذكر أحد من اللغويين أن هذا الفعل بمعنى قَبِلَ إلا الأزهرى في التهذيب؛ حيث نقل هذا المعنى عن ابن الأعرابي فيما رواه ثعلب: "المتأغمة: مُلائمة الرجل امرأته"⁹²، ثم

⁸⁰ البيت من الكامل، وقيل هو لعمر بن أبي ربيعة عند: ابن دريد، "التم"، 431/1؛ ابن السكيت، *إصلاح المنطق*، تحقيق: محمد مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002/1423)، 155؛ ولجميل بثينة عند: الخليل، "التم"، 254/6؛ ابن منظور، "التم"، 532/12؛ (حشر ج)، ويقال للرجل الذي عطش عطشا شديدا حتى جف لسانه: تزيّف. والحشرج: كوز لطيف يبرد فيه الماء. وقيل: التزيّف: المحموم الذي منع من الماء. فكأنه قال: شربْتُ ريقها كشرِب التزيّف للماء البارد. ابن منظور، "حشرج"، 237/2.

⁸¹ ابن دريد، "التم"، 431/1؛ قال الأصمعي: اللثام واللثام واحد. وفرق أبو حاتم بينهما، فاللثام عنده ما يكون على الأنف، واللثام ما يكون على الفم. وقد عكس الفراء بينهما فجعل اللثام على الفم، واللثام على الأنف. وعزا أبو زيد كل كلمة إلى لهجة، فتميم تقول: تلثمت على الفم، وغيرهم يقول تلثمت. الأزهرى، "التم"، 79/15؛ الجوهري، "التم"، 2026/5.

⁸² ابن الأثيري، *الزاهر في معاني كلمات الناس*، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992/1412)، 447/1.

⁸³ ابن منظور، "رشف"، 119/9؛ الزمخشري، "رشف"، 355/1.

⁸⁴ الفيومي، "رشف"، 227/1.

⁸⁵ الخليل، "رشف"، 254/6؛ ابن فارس، "رشف"، 395/2.

⁸⁶ الخليل، "رشف"، 254/6؛ الأزهرى، "رشف"، 239/11؛ ويقال في المثل: (الرَّشْفُ أَنْفَعُ) والمعنى إنك إذا ترشفت الماء قليلا كان ذلك أسكن للعطش. أبو هلال العسكري، *جمهرة الأمثال*، (بيروت: دار الفكر) 484/1؛ الصغاني، "رشف"، 477/4؛ ابن منظور، "رشف"، 119/9.

⁸⁷ الفيومي، "رشف"، 227/1.

⁸⁸ ابن فارس، "رشف"، 395/2.

⁸⁹ الأزهرى، "رشف"، 239/11؛ الصغاني، "رشف"، 477/4.

⁹⁰ الأزهرى، "رشف"، 239/11.

⁹¹ ابن فارس، "تعم"، 379/1 ومن المجاز: أتعم رأس الرجل إذا ابيض. الزمخشري، "تعم"، 109/1. وقد جاءت هذه الكلمة بهذا المعنى في حديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم حيث جاء: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى بأبي فحافة (يوم الفتح) وكان رأسه تعامَةً، فأمر أن يغير". انظر الحديث عند: ابن ماجه، *سنن ابن ماجه*، 1179/2؛ وابن حنبل، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تحقيق: أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار الحديث، 1995/1416)، 294/22؛ وابن حبان، *صحيح ابن حبان*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1414 / 188/16/1993).

⁹² الأزهرى، "تعم"، 107/8.

نقل ذلك المعنى أصحاب المعاجم في القاموس المحيط: "مُتَأَعَمَّةُ المرأة: مُلَأَمَتْهَا"⁹³. وهذا هو نفسه المعنى الذي رواه ابن الأعرابي عن الديرية، فتعلب يروي عن ابن الأعرابي وابن الأعرابي يروي عن الديرية، فهذا المعنى يعود إلى الديرية، ونقل ذلك صاحب التهذيب، ففي التهذيب: "وقال ابن الأعرابي عن الديرية: يقال: قَبَّلَهُ ورشفه وثَأَعَمَهُ وسَنَّبَلَهُ ولَأَمَهُ، بمعنى واحد"⁹⁴.

سَنَّبَلُ: هذا الفعل أهمله الجوهري⁹⁵، وذكر صاحب القاموس المحيط أنه بمعنى: قَبَّلَ⁹⁶، ولم يذكر أحد من اللغويين هذا المعنى لهذا الفعل إلا الأزهرى رواية عن ابن الأعرابي عن الديرية، ثم نُقل هذا القول في بقية معاجم اللغة، حيث ذكر الأزهرى في التهذيب عن ترجمته لهذه المادة: "سَنَّبَلُ: وقال ابن الأعرابي عن الديرية: يقال: قَبَّلَهُ ورشفه وثَأَعَمَهُ وسَنَّبَلَهُ ولَأَمَهُ، بمعنى واحد"⁹⁷.

ولكن وجدت في كتاب الغريب المصنف لأبي عبيد بن سلام الهروي المتوفى سنة 224هـ ما يؤكد ما نقله الأزهرى بعد أكثر من مائة سنة، حيث جاء في الكتاب أنه قيل لأبي سَنَّبَلُ الأعرابي: لم كَبَيْتَ أبا سَنَّبَلُ؟ فقال: إن من كلام العرب: سَنَّبَلُ فَلَائِلُ فلانة: إذا قَبَّلَهَا، وكانوا قد رأوني وأنا في صغري أَقْبَلُ صَبِيَّةً صغيرة، فقالوا: قد سَنَّبَلَهَا، من أجل هذا كَتَبْتُني أبا سَنَّبَلُ⁹⁸، وهذا مما يؤكد المعنى الذي ذكرته الديرية.

ونلاحظ مما سبق ومن توضيح المعاني اللغوية لتلك الأفعال أن المعنى قريب بين قَبَّلَ ورشَفَ ولَثَمَ وإن كان بينهما بعض الفروق اللغوية الدقيقة، ولكن معنى التقبيل العام موجود فيها، ولذلك جمعت بينهم الديرية في المعنى، وإن كان معنى التقبيل في الفعلين (سَنَّبَلُ وثَعْمُ) لم ينقل عن أحد من اللغويين إلا عنها، فالمعنى يرجع إليها، ولم يذكر أحد من رواة اللغة معنى لهذين الفعلين إلا ما روته الديرية، حتى إننا وجدنا الجوهري وهو من هو في اللغة قد أهمل الفعل (سَنَّبَلُ) في معجمه ولم يترجم له، فلم يذكره إلا الأزهرى، ونقل عنه في بعض المعاجم الأخرى.

القَعْرُ والمِعْجَنُ والشِّيْزَى والدَّسِيْعَةُ: الجَفْنَةُ:

جاء في رواية ابن الأعرابي والتي رواها عن الفراء عن الديرية أنها قالت: إن القَعْرُ، والمِعْجَنُ والشِّيْزَى والدَّسِيْعَةُ كلها بمعنى الجَفْنَةُ⁹⁹. وهذا ما سنوضحه فيما يلي:

الجَفْنَةُ: وعاء الأظعمة، قال الراغب: حُصِنَتْ بوعاء الأظعمة¹⁰⁰؛ ومنه قوله تعالى: "وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ"¹⁰¹. وفي الصحاح: الجَفْنَةُ كَالْقَصْعَةِ¹⁰²، وفي التهذيب عن الكسائي: أعظم ما يكون من القِصَاعِ¹⁰³، وتجمع على جِفَانٍ وَجَفَنٍ بالكسر، و(جَفَنَاتٍ)، بالتحريك، لأن ثاني فَعْلَةٍ يحرك في الجمع إذا كان اسماً، إلا أن يكون واواً أو ياءً فيبقى على سكونه حينئذ، كما في الصحاح¹⁰⁴؛ قال حسان بن ثابت:

93 الفيروزآبادي، "ثعم"، 1084/1؛ ابن منظور، "ثعم"، 771/12؛ الزبيدي، "ثعم"، 356/31.
94 الأزهرى، "سَنَّبَلُ"، 310/11؛ وقد نقل هذا القول بنصه أكثر أصحاب المعاجم انظر ابن منظور، "سَنَّبَلُ"، 373/11؛ والزبيدي، "سَنَّبَلُ"، 299/29.
95 الصغاني، "سَنَّبَلُ"، 409/5؛ أبو عبيد القاسم بن سلام، الغريب المصنف، تحقيق: صفوان عدنان داوودي (المدينة المنورة: مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة، 1415)، 279/1.
96 الفيروزآبادي، "سَنَّبَلُ"، 1021/1.
97 الأزهرى، "سَنَّبَلُ"، 310/11؛ ابن منظور، "سَنَّبَلُ"، 373/11؛ سَنَّبَلُ؛ الصغاني، "سَنَّبَلُ"، 409/5.
98 الهروي، الغريب المصنف، 279/1.
99 الأزهرى، "جفن"، 154/1.
100 الزبيدي، "جفن"، 361/34. والجَفْنَةُ أيضاً: (البِتْرُ الصَّغِيرَةُ) تشبيهاً بجَفْنَةِ الطعام؛ قاله الراغب.
101 سورة سبأ آية 13
102 الجوهري، "صحف"، 1384/4.
103 الأزهرى، "صحف"، 149/4. ذكر أبو عبيد عن الكسائي: أعظم القِصَاعِ الجَفْنَةُ، ثم القَصْعَةُ تليها تسبع العشرة، ثم الصَّخْفَةُ تسبع الخمسة ونحوه، ثم المِنْكَلَةُ تسبع الرجلين والثلاثة، ثم الصَّخْفَةُ تسبع الرجل. راجع في ذلك الأزهرى، "صحف"، 149/4؛ والجوهري، "صحف"، 1384/4؛ وابن سيده، المخصص، 467/1.
104 الجوهري، "صحف"، 1384/4؛ ابن منظور، "جفن"، 90/13.

لَنَا الْجَفَنَاتُ الْغُرُّ يَلْمَعْنَ بِالضُّحَى وَأَسْيَافُنَا يَقْطُرْنَ مِنْ نُجْدَةٍ دَمَا¹⁰⁵

وَالْقَعْرُ: قَعْرُ الشَّيْءِ أَقْصَاهُ وَنَهَائِيَةُ أَسْفَلُهُ وَالْجَمْعُ قُغُورٌ¹⁰⁶، وَقَعْرُ الْفَمِّ: دَاخِلُهُ، وَقَعْرُ الْبَيْزِ: انْتَهَى إِلَى قَعْرِهِ، وَكَذَلِكَ الْإِنَاءُ إِذَا شَرِبْتَ جَمِيعَ مَا فِيهِ حَتَّى تَنْتَهِيَ إِلَى قَعْرِهِ، وَقَعْرُ الثَّرِيدَةِ: أَكَلَهَا مِنْ قَعْرِهَا¹⁰⁷، وَهَذِهِ الْمَعَانِي كُلُّهَا مِنَ الْمَجَازِ¹⁰⁸.

وَالْقَعْرُ، بِالْفَتْحِ: الْجَفْنَةُ، رَوَى ذَلِكَ الْفَرَاءَ عَنِ الدَّبِيرِيَّةِ، وَأوردَهُ ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ فِي نَوَادِرِهِ¹⁰⁹، وَنَقَلَهُ عَنِ الدَّبِيرِيَّةِ أَصْحَابُ الْمَعَامِجِ الْآخَرَى¹¹⁰

وَالْمَعْجَنُ: اسْمُ مَشْتَقٍ مِنْ عَجَنَ الدَّقِيقَ وَنَحْوَهُ، وَيُقَالُ: عَجَنَتِ الْمَرْأَةُ تَعَجِنُ عَجْنًا.

وَلَمْ يَشْرَ أَحَدٌ مِنَ اللُّغَوِيِّينَ إِلَى أَنَّ الْمَعْجَنَ هُوَ الْجَفْنَةُ إِلَّا مَا رَوَاهُ الْفَرَاءَ عَنِ الدَّبِيرِيَّةِ فِي التَّهْذِيبِ وَنَقَلَ هَذَا الْقَوْلَ أَصْحَابُ الْمَعَامِجِ، قَالَتِ الدَّبِيرِيَّةُ الْقَعْرُ الْجَفْنَةُ وَكَذَلِكَ الْمَعْجَنُ¹¹¹، وَهَذَا مِمَّا جَعَلَ الْمَجْمَعُ اللَّغَوِيَّ فِي الْقَاهِرَةِ أَنْ يَضَعُ هَذِهِ الْكَلِمَةَ فِي مَعْجَمِهِ حَيْثُ ذَكَرَ عَلَى أَنَّ الْمَعْجَنَ: مَا يُعْجَنُ فِيهِ مِنْ إِنَاءٍ¹¹²

الشَّيْزِيُّ: بِالْكَسْرِ وَالتَّشْيِيرِ بِالْأَلْفِ: شَجَرٌ تُعْمَلُ مِنْهُ الْقَصَاعُ وَالْجَفَانُ¹¹³، قَالَ الْجَوْهَرِيُّ: وَقِيلَ: هُوَ شَجَرُ الْجَوْزِ¹¹⁴، قَالَ الْأَصْمَعِيُّ فِي التَّشْيِيرِ الَّتِي سَمَّيَتْ بِهَا الْعَرَبُ الْجَفَانَ وَالْقَصَاعَ: إِنَّهَا خَشَبُ الْجَوْزِ وَلَكِنْ تَسْوَدُ بِالدَّسَمِ¹¹⁵، وَقَالَ أَبُو عَمْرٍو: الشَّيْزِيُّ شَجَرٌ يُقَالُ لَهُ الْأَبْتُوسُ وَيُقَالُ السَّاسَمُ¹¹⁶ وَيُقَالُ لِلْجَفَانِ الَّتِي تَسْوَى مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ: الشَّيْزِيُّ¹¹⁷، وَيُقَالُ: الشَّيْزِيُّ: الْجَفْنَةُ بَعْدَئِهَا مِنْ أَيِّ خَشَبٍ كَانَتْ¹¹⁸.

إِذِنْ فَهَذِهِ الْكَلِمَةُ (الشَّيْزِيُّ) نَسَبَةٌ إِلَى الْخَشَبِ الَّذِي يَصْنَعُ مِنْهُ الْجَفَانَ، وَلِهَذَا جَعَلَتْهَا الدَّبِيرِيَّةُ مُرَادِفَةً لِلْجَفْنَةِ.

وَالدَّسِيعَةُ: مِنَ الدَّسَعِ: أَيِ الدَّفْعِ. يُقَالُ دَسَعَهُ يَدْسَعُهُ دَسْعًا وَدَسِيعَةً دَفْعُهُ¹¹⁹، وَيُقَالُ دَسَعُ الْبَعِيرِ بَجَرَّتَهُ، إِذَا دَفَعَ بِهَا، أَيِ دَفَعَهَا حَتَّى أُخْرِجَهَا مِنْ جَوْفِهِ إِلَى فِيهِ¹²⁰. وَقَدْ جَاءَتْ الدَّسِيعَةُ بِمَعْنَى مَانِدَةِ الرَّجُلِ إِذَا كَانَتْ كَرِيمَةً ذَكَرَ ذَلِكَ اللَّيْثُ¹²¹، وَكَذَلِكَ لِأَنَّ الرَّجُلَ الْكَرِيمَ يَدْفَعُ بِهَا وَيَخْرِجُهَا إِلَى ضَيْوْفِهِ.

¹⁰⁵ البيت من الطويل وهو لحسان ابن ثابت في ديوانه ص131؛ وانظر سيبويه، الكتاب، 578/3؛ وابن سيده، المخصص، 207/2؛ والبغدادي، خزائن الأدب ولب لسان العرب، 110/8 وما بعدها، والجفناث ههنا معناها الكثرة؛ لأنه لم يرد أن لنا جفناث قليلة؛ لأنه لو أراد ذلك لم يكن مبالغاً في المدح. وهذا البيت قد احتكم فيه حسان ابن ثابت وغيره من الشعراء إلى النابغة لينظر أيهم أشعر، فقال النابغة عندما سمع بيت حسان: قد أخطأت في بيت واحد في ثلاثة مواضع، ثم جئت تلومني! كما هو مشهور في كتب الأدب. كمال الدين ابن الأثير، أسرار العربية لابن الأثير (لبنان: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1999/1420)، 250؛ الفيومي، "جفن"، 695/2.

¹⁰⁶ الفيومي، "قعر"، 510/2؛ الفيروز أبادي، "قعر"، 464/1.

¹⁰⁷ ابن منظور، "قعر"، 109/5.

¹⁰⁸ الزمخشري، "قعر"، 91/2؛ ابن منظور، "قعر"، 108/5.

¹⁰⁹ الأزهرى، "قعر"، 153/1.

¹¹⁰ الفيومي، "قعر"، 510/2؛ الصغاني، "قعر"، 172/3.

¹¹¹ الأزهرى، "قعر"، 153/1؛ الفيومي، "قعر"، 510/2؛ والصغاني، "قعر"، 172/3؛ الزبيدي، "قعر"، 453/13.

¹¹² مجمع اللغة العربية بالقاهرة، "عجن"، المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى ومحمد النجار وأخران (القاهرة: دار الدعوة)، 586/2.

¹¹³ الأزهرى، "شيز"، 267/11؛ ابن سيده، المخصص، 261/3، 481/4.

¹¹⁴ الجوهري، "شيز"، 881/3.

¹¹⁵ ابن منظور، "شيز"، 363/5.

¹¹⁶ ابن منظور، "شيز"، 363/5.

¹¹⁷ الأزهرى، "شيز"، 267/11.

¹¹⁸ ابن دريد، "شيز"، 812/2.

¹¹⁹ الجوهري، "دسع"، 1207/3.

¹²⁰ الأزهرى، "دسع"، 64/2.

¹²¹ الخليل، "دسع"، 324/1.

والدَّسِيعَةُ: العطية، يقال: فلان ضخم الدَّسِيعَةُ: أي كثير العطية¹²². قال الأزهرى: يقال ذلك للرجل الجواد، وقيل: سميت العطية دسيعة لِذَفْعِ المعطي إياها مرة واحدة كما يدفع البعير جرته دَفْعَةً واحدة¹²³.

وقيل: الدَّسِيعَةُ هي الجَفَنَةُ، روى ذلك ثعلب عن ابن الأعرابي¹²⁴. قال ابن دريد: سميت بذلك تشبيهاً بدسيع البعير، لأنه لا يخلو كلما اجتذب منه جرة عادت فيه أخرى¹²⁵. وذكر الأزهرى رواية عن ثعلب ابن الأعرابي عند ترجمته لكلمة: الوَلْتُ: بَقِيَّةُ العَجِينِ فِي الدَّسِيعَةِ¹²⁶.

إن هذا القول الذي نقله ابن الأعرابي في معنى الدسيعه هو ما نقله عن الدبيري وهي أن الدسيعه والجفنة بمعنى واحد، وهذا ما أخذ به مجمع اللغة العربية في القاهرة عندما أضاف معنى الجفنة إلى المعاني الواردة للدسيعه، فجاء في المعجم الوسيط: الدسيعه: الجفنة الواسعة والمائدة الكريمة والعطية الجزيلة والقوة والطبيعة والخلق ومن الفرس أصل عُفُّهُ والجمع: دسائع¹²⁷.

وأظن أن كل ذلك مجاز في معنى الدسيعه فهي إذا كانت بمعنى العطية أو المائدة أو الجفنة مجاز في هذه المعاني كلها؛ لأنها بمعنى الدفع. ذكر ابن فارس عند تعرضه لمعنى (دَسَعَ) أن الدال والسين والعين أصل يدل على الدفع... والدَّسِيعَةُ: كرم فعل الرجل في أمره وفلان ضخم الدَّسِيعَةُ، ويقال هي الجفنة، ويقال هي المائدة. وأي كان ذلك فهو من الدفع والإعطاء¹²⁸، وقد نص الزمخشري في الأساس على أن هذه المعاني كلها مجازية¹²⁹.

يقال للجمل المُلْتَيْنِ المُنَوَّقِ:

الناقاة: الأثني من الإبل، يقال ناقاة مُنَوَّقَةٌ: وهي التي قد أُدْبِثَتْ ، وعلمت المشي¹³⁰، ويقال جمل مُنَوَّقٌ: أي مُدَّالٌ مُلْتَيْنِ أحسن رياضته وقد أخذ ذلك من لفظ الناقاة، كأنه أذهب شدة ذكوره، وجعله كالناقاة المروضة المُنْفَادَةَ. يقال: نَوَّقَ بعيرك: أي ذلَّه¹³¹، وروى الفراء عن الدبيري أنها قالت: تقول للجمل المُلْتَيْنِ: المُنَوَّقِ¹³².

ومن المجاز: "اسْتَنَوَّقَ الجمل" أي صار كالناقاة في لينها وانقيادها¹³³، ثم أنتقل هذا القول إلى الأمثال فأصبح يضرب مثلاً لمن دلَّ بعد عَزَّ¹³⁴.

البُرْدَةُ التُّخْمَةُ وكذلك الطنَّى والرَّانُ والعَمَتُ والعَمْتُ:

التُّخْمَةُ: سوء مَعَبَّةِ الطعام وقلة استئمرائه¹³⁵، وذلك لأن الطعام يثقل على المعدة فتضعف عن هضمه فيحدث منه الداء¹³⁶، وهي من (وَجَمَ) بالكسر أي (أَتَخَمَ)، وقد عدى الفعل بحرف الجر (من، وعن)،

122 أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين، معجم ديوان الأدب، تحقيق: دكتور أحمد مختار عمر، مراجعة: دكتور إبراهيم أنيس (القاهرة: مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، 1424 / 2003)، 432/1، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 117/2.

123 الأزهرى، "دسع"، 47/2؛ الخليل، "دسع"، 324/1.

124 الأزهرى، "دسع"، 47/2. وقد نقل معظم أصحاب المعاجم هذا القول عن ابن الأعرابي.

125 ابن دريد، "دسع"، 644/2؛ الصغاني، "دسع"، 247/4؛ وقد ذكرها ابن سيده في المخصص عندما تكلم عن الفصاع، فذكر أن الدسيعه هي الجفنة. ابن سيده، المخصص، 479/1.

126 الأزهرى، "دسع"، 94/15.

127 المعجم الوسيط، "دسع"، 283/1.

128 ابن فارس، "دسع"، 279/2.

129 الزمخشري، "دسع"، 286/1؛ الزبيدي، "دسع"، 546/20.

130 ابن منظور، "نوق"، 363/10؛ الزبيدي، "نوق"، 442/26.

131 الخليل، "نوق"، 276/3؛ الجوهرى، "نوق"، 1561/4؛ قال السَّعْدِيُّ: المُنَوَّقُ من الإبل: الذي قد ريض. الأزهرى، "نوق"، 243/9.

132 الأزهرى، "نوق"، 243/9.

133 الزمخشري، "نوق"، 309/2؛ ابن دريد، "نوق"، 979/2.

134 الجوهرى، "نوق"، 1561/4؛ ابن فارس، "نوق"، 371/5؛ ابن سلام، الأمثال، 129.

135 ابن سيده، المخصص، 479/1.

136 الفيومي، "وخم"، 652/2.

فيقال: اتَّخَمَت من الطعام وعن الطعام، والاسم منه (التَّخْمَةُ) بالفتح، والفتح هو اللغة الفصحى، والعامية تقول التَّخْمَةُ بالتسكين¹³⁷.

وقد نقل الفراء عن الديبيريّة عدة كلمات تُؤدّي هذا المعنى، فروى سلمة عن الفراء قالت: الديبيريّة: البُرْدَةُ التَّخْمَةُ وكذلك الطَّنَى والرَّان¹³⁸، وفي موضع آخر روى سلمة عن الفراء: قالت الديبيريّة: الغَمَت والغَمَمُ: التَّخْمَةُ¹³⁹.

والبُرْدَةُ بالتحريك: التَّخْمَةُ وثقل الطعام على المعدة، وقيل: سميت التخمّة بَرْدَةً لأن التَّخْمَةَ تبرّد المعدة فلا تَسْتَمِرُّ الطعام ولا تنضج¹⁴⁰. قال الأعمش سألت أعرابيا من كلب عن البُرْدَةِ فقال هي التَّخْمَةُ¹⁴¹، وهذا ما يؤيد رواية الفراء عن الديبيريّة.

وفي حديث عبد ابن مسعود "أصل كل داء البُرْدَةُ"¹⁴²، وقد سميت التخمّة بالبردة لأنها تبرّد المعدة فلا تهضم الطعام كما مر، أو لأنها ثقيلة على المعدة بطبئة الذهب، وذلك لأن برد من معناها الثبوت والسكون، من قولهم: ما برد بيدي من هذا شيء، أي ما حصل ولا ثبت¹⁴³، ومنه قول الراجز:

الْيَوْمَ يَوْمٌ بَارِدٌ سَمُومُهُ مَنْ جَرَعَ الْيَوْمَ فَلَا نَلُومُهُ¹⁴⁴

أي ثابت سموه، والمعنى ذم الإكثار من الطعام¹⁴⁵.

والطَّنَى: داء يأتي في الرئة فتلتزق بالأضلاع، حتى ربما تعفنت واسودت من جراء ذلك، وأكثر ما يصيب هذا الإبل¹⁴⁶، وفي هذا المعنى يقول: روبة:

مِنْ دَاءِ نَفْسِي بَعْدَمَا طَنَيْتُ مِثْلَ طَنَى الْإِبِلِ وَمَا صَنَيْتُ¹⁴⁷

ومعظم كتب اللغة على أن هذا مرض يصيب الأبل خاصة¹⁴⁸، وروى الأزهرى عن أبي عبيد أن هذا مرض قد يصيب الإنسان وهو: لزوق الطحال بالجنب¹⁴⁹، ورجح الأزهرى هذا المعنى عن المعنى الآخر فنص أن الطنى يكون في الطحال في الإنسان وهذا ما روي عن الأصمعي، وقال

¹³⁷ الجوهري، "وخم"، 2049/5. وأصل التَّخْمَةُ: وُخْمَةٌ، فحولت الواو تاء بدليل تصاريفه، ولكن قد توهم التاء أصلية لكثرة الاستعمال، كما قالوا نُقَاةً، وأصلها وُقَاةٌ، وليس هذا البدل بمطرد، والجمع: تَخْمَاتٌ وتَخْمٌ. ابن سيده، المَخْصَصُ، 479/1؛ ابن منظور، "وخم"، 74/14، "وخم"، 631/12.

¹³⁸ الأزهرى، "طنى"، 74/14، "وخم"، 178/13.

¹³⁹ الأزهرى، "غمت"، 98/8.

¹⁴⁰ الأزهرى، "طنى"، 74 / 14؛ الجوهري، "طنى"، 446/2.

¹⁴¹ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، غريب الحديث، تحقيق: د. عبد الله الجبوري (بغداد: مطبعة العاني، 1397)، 225/2.

¹⁴² أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، غريب الحديث، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، خرج أحاديثه: عبد القيوم عبد رب النبي (دمشق: دار الفكر، 1402 / 1982)، 265/3؛ والخطابي، إصلاح غلط المحدثين، 70؛ ومجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد ابن عبد الكريم الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: محمود محمد الطناحي (بيروت: المكتبة العلمية، 1979/1399)، 115/1.

¹⁴³ ابن الأثيري، الأضداد، 65.

¹⁴⁴ الرجز بلا عزو في الأزهرى، "سم"، 224/12، "برد"، 74 / 14؛ وأنشده أبو عبيدة عند الجوهري، "برد"، 446/2؛ ابن فارس، "برد"، 243/1؛ ابن دريد، "برد"، 204/1؛ الخطابي، غريب الحديث، 181/1؛ ابن الأثيري، الأضداد، 65.

¹⁴⁵ الزمخشري، الفائق في غريب الحديث والأثر، تحقيق: علي محمد الجبوي (لبنان: دار المعرفة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ)، 102/1.

¹⁴⁶ الخليل، "طنى"، 456/7.

¹⁴⁷ الرجز لرؤية في ديوانه ص25؛ الخليل، "طنى"، 456/7؛ الأزهرى، "طنى"، 20/14.

¹⁴⁸ ابن دريد، "طنا"، 928/2؛ ابن منظور، "طنا"، 115/1.

¹⁴⁹ الأزهرى، "طنى"، 205/13؛ الجوهري، "طنا"، 61/1.

اللحياني: الرجل الطن، هو الذي يُحَمَّ غَيًّا فيعظم طحالَه¹⁵⁰، أي أن يعظم طحالَه عن النُّحاز¹⁵¹، وقال بعضهم: الطنى فى البعير أن يعظم طحالَه عن النُّحاز¹⁵².

هذا ولم يذكر أحد من اللغويين أن الطنى بمعنى التخمة إلا ما رواه الفراء عن الدبيريّة، ونقله الهروي في غريب القرآن والحديث¹⁵³، إلا أننا وجدنا قولاً لابن الأعرابي ذكر فيه أن الطنى من الرّجال: العظيّم الجِسْم¹⁵⁴، وهذا مما يؤيد ما نقله الفراء عن الدبيريّة، فيصح أن يكون عظم الجسم من التخمة والنقل.

الرّان التُّخْمَة روى ذلك الفراء عن الدبيريّة ونقل أصحاب المعاجم عنها هذا المعنى¹⁵⁵، ففي لسان العرب: والرّان¹⁵⁶: البتّم¹⁵⁷. وروى الفراء عن الدبيريّة قالت: الرّان التُّخْمَة؛ وأنشدت¹⁵⁸:

مُصَحَّحٌ لَيْسَ يَشْكُو الرّانَ حَشَلُهُ
وَلَا يُخَافُ عَلَى أَمْعَائِهِ العَرَبُ¹⁵⁹

العَمَت والغتم: التُّخْمَة، فالعَمَت من عَمَتَه الطعام يَعْمُته عَمَتًا: أكله دسماً، فغلب على قلبه، ونقل وأنح¹⁶⁰؛ وقال الأزهري: هو أن يستكثر منه حتى يتخّم¹⁶¹. والعتم¹⁶² من اغتم إذا أكثر الأكل حتى اتخّم، وأخذ العتم من كَرَب الكظة¹⁶³.

والفعل يدل على الكثرة من الشيء سواء أكان طعاماً أو كلاماً أو زيارة، فقالوا: قد اغتم آل العجاج الرجز أي أكثره وأداموه فهو فيهم. ويقال: لا تُغتم الزيارة فتملّ¹⁶⁴، أي لا تكثر من الزيارة حتى لا تمل.

وهذا المعنى كما ذهب الزمخشري مأخوذ من اغتم الرجل إذا أكثر من الأكل حتى أخذه الغتم من كرب الكظة¹⁶⁵.

وإذا ما عدنا إلى ما رواه الفراء عن الدبيريّة من قولها العَمَت والغتم: التُّخْمَة¹⁶⁶، نجد الدبيريّة تقول بالترادف بين اللغطين وهذا واضح من تتبع معنى الكلمتين، وإن كان يوجد بعض الفروق في المعنى، ولكن نلاحظ أيضاً تقارب الكلمتين في الحروف بل هي نفس الحروف في الكلمتين فلا يوجد فرق إلا في قلب وتغيير موضع الحروف الغين والميم والتاء في الأولى، والغين والتام والميم في الثانية.

-
- 150 الأزهري، "طن"، 205/13.
151 النحاز: داء يصيب البعير يجعل منه، فإذا سعل واشتد سعاله قيل: نحز البعير، وهو ناحز ولا يقال منحوز؛ فالذكر والأنثى فيه سواء. ابن السكيت، الكنز اللغوي، 118.
152 ابن منظور، "طنا".
153 حيث قال: "وفي الحديث: (أصل كل داء البردة) يعني الطنا والتخمة والنفلة على المعدة". الهروي، الغريبين في القرآن والحديث، تحقيق ودراسة: أحمد فريد المزدي (السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419 / 1999)، 163/1.
154 الأزهري، "طن"، 205/13.
155 الأزهري، "زون"، 179/13؛ الصغاني، "زون"، 246/6.
156 والزان أيضاً ضرب من الشجر الطويل المستقيم الجذع الأملس اللحاء يتخذ منه الأثاث ونحوه. المعجم الوسيط، "زون"، 804/1.
157 وأصل البشم التخمة للبهائم خاصة ثم كثر حتى استعمل في الناس. ابن دريد، "بشم"، 335/1؛ السيوطي، المزهر، 336/1.
158 الإنشاد للدبيريّة انظر الأزهري، "زون"، 179/13.
159 البيت من البسيط، وهو بلا نسبة في الأزهري، "زون"، 179/13؛ الصغاني، "زون"، 246/6.
160 الجوهرى، "غمت"، 259/1؛ الزبيدي، "غمت"، 19/5.
161 الأزهري، "غمت"، 89/8.
162 ذكرت المعاجم أن معنى الغتم هو: شدة الحر الذي يأخذ بالنفس، والغتمة: العجمة. والأغتم: الذي لا يُفصح شيئاً. الأزهري، "غمت"، 89/8؛ والجوهرى، "غتم"، 1995/5؛ وابن السكيت، إصلاح المنطق، 26.
163 الزمخشري، "غتم"، 694/1؛ والزبيدي، "غتم"، 165/33. والكظة: الامتلاء من الطعام، يقال: كظته الشبع إذا امتلأ بطنه حتى لا يطيق النفس. ابن سيده، المخصص، 480/1؛ ابن منظور، "كظظ"، 457/7.
164 الزمخشري، "غتم"، 694/1؛ ابن سيده، "غتم"، 477/5.
165 الزمخشري، "غتم"، 694/1.
166 الأزهري، "غتم"، 89/8.

قول العرب في معنى (ما بالدار أحد):

روى الفراء عن الديبرية بعض الكلمات تفيد لا أحد في الدار، فقال: "ما في الدار عَيْنٌ ولا عَيْنٌ ولا تُدْمُرِي ولا تَمْوَرِي ولا دَبِيَّ ولا دَبِيَّ بمعنى واحد"¹⁶⁷، وفي اللسان عن الديبرية نفس الألفاظ ولكن زاد (ولا تُدْمُرِي ولا تَمْوَرِي)¹⁶⁸، وفي موضع آخر حكى الفراء عن الديبرية: "ما في الدار شَفْرٌ ولا دَبِيحٌ، ولا دَبِيحٌ، ولا دَبِيحٌ، ولا دَبِيحٌ، ولا دَبِيحٌ"¹⁶⁹

وهذه ألفاظ قد تناولها معظم اللغويين بالدراسة والتحليل وبيان أصلها ومعناها، وهل هي تؤدي هذا المعنى حقيقة أم مجازاً، وذلك تحت عنوان الألفاظ التي لا تستخدم إلا في النفي¹⁷⁰، أو في باب ما يقال: ما بالدار أحد¹⁷¹، وسوف نعرض لهذا الأمر بقليل من الاختصار:

العين: من ألفاظ المشترك اللفظي في اللغة، فهي تطلق على الكثير من المعاني، فهي حرف من حروف المعجم، وعين الشيء: خياره. وعين الشيء: نفسه، والعين: عين الماء، والعين: عين الشمس...¹⁷²

والعين: أهل البلد، ويحرك، والناس، وأهل الدار، والإنسان، ومنه: ما بها عَيْنٌ، أي: أحد، ومنه قولهم: ما بها عَيْنٌ تطرف¹⁷³، وعن ابن السكيت: ما بها عَيْنٌ والعَيْنُ: أهل الدار¹⁷⁴. قال ابن فارس: ويقال: ما بها عَيْنٌ، متحركة الياء، تريد أحداً له عَيْنٌ، فحركت الياء فرقا. قال الشاعر:

ولا عَيْنًا إِلَّا نَعَامًا مُشَمَّرًا¹⁷⁵

وجاء عن الأصمعي أنه ذكر أن العين تأتي بمعنى الجماعة، ومنه قولهم: جاء فلان في غير عَيْنٍ، أي: في غير جماعة. ويقال: ما بها عين، وكذلك ما بها عائن أي: ما بها أحد، ويقال أيضاً: بلد قليل العين أي: قليل الناس¹⁷⁶. وأشد الأصمعي في هذا المعنى:

إذا رآني وإحداً أو في عَيْنٍ يَعْرفُنِي أَطْرُقُ إِطْرَاقَ الطَّحْنِ¹⁷⁷

وأضاف أبو عبيد زيادة عما قاله الفراء: ما بها عائن. وأضاف اللحياني: ما بها عانته. وقد أوضح الجوهري معنى العانته بقوله: عانته بني فلان: أموالهم ورعايتهم¹⁷⁸.

ومما سبق يتضح لنا أن قول العرب (ما بها عَيْنٌ) في معنى ما في الدار أحد، تعبير حقيقي وليس من المجاز في شيء، فالعين من معانيها الإنسان، أو كما قال ابن السكيت العين: أهل الدار، أو

¹⁶⁷ الأزهرى، "دمر"، 87/14.

¹⁶⁸ ابن منظور، "دمر"، 291/4.

¹⁶⁹ ابن منظور، "دبج"، 262/2؛ الزبيدي، "دبج"، 544/5.

¹⁷⁰ السيوطي، المزهر، 150/2؛ ابن سيده، المخصص، 166/4.

¹⁷¹ ابن السكيت، إصلاح المنطق، 275؛ ابن السكيت، كتاب الألفاظ، 185؛ القالي، الأمالي، 249/1؛ ابن دريد، "دبج"، 1305/3. ومن هذه الألفاظ: ما بالدار كنع، وما بها غريب، وما بها دَبِيحٌ، وما بها دَبِيَّ، وما بها طونوي، وما بها طوري، وما بها طوراني، وما بها نافخٌ صنْزَمَةٌ، وما بها نافخٌ نار، وما بها إبر، وما بها شَفْرٌ، وما بها كَرَابٌ، وما بها صافر، وما بها نُفْيٌ. ومعنى هذه الحروف كلها: أحد. وحكى جميعها ابن الأثيري، وابن دريد، وابن السكيت، وابن سيده، وزاد بعضهم على بعض.

¹⁷² السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، 296/1؛ الفارابي، معجم ديوان الأديب، 367/3.

¹⁷³ الأزهرى، "عين"، 131/3؛ الفارابي، معجم ديوان الأديب، 367/3.

¹⁷⁴ ابن سيده، المخصص، 166/4؛ ابن السكيت، كتاب الألفاظ، 185.

¹⁷⁵ ابن فارس، "عين"، 200/4، والشعر من الطويل، وهو بلا نسبة في مقاييس اللغة لابن فارس، ولم يرد في أي مرجع آخر.

¹⁷⁶ البغدادي، خزائن الأديب ولب لباب لسان العرب، 364/7؛ القالي، الأمالي، 251/1؛ الأزهرى، "عين"، 131/3.

¹⁷⁷ إسماعيل بن القاسم بن عيون بن هارون بن عيسى بن محمد بن سلمان، الأمالي، عني بوضعها: محمد عبد الجواد الأصمعي (مصر: دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 1344 / 1926)، 251/1؛ وابن السكيت، كتاب الألفاظ، 28؛ وابن منظور، "عين"، 306/13. والرجز لجندل بن المثنى. الجوهري، "طحن"، 1571/6؛ ابن منظور، "طحن"، 264/13؛ وهو بلا نسبة عند ابن فارس، "طحن"، 641/1؛ ابن سيده، المخصص، 316/1. والطحن: تُوْبِيَةٌ تكون في الرمل مثل العطاء.

¹⁷⁸ وفي الجيم للشيباني العانته: الناس. الشيباني، "عين"، 347/2.

الناس، ويمكن حمل المعنى على المجاز كما ذهب ابن فارس فالعين عنده في حقيقة معناها عين الإنسان، والمراد كما قال: ما بها أحد له عين، ومما يؤكد ما ذهب إليه ابن فارس ما جاء في التهذيب وديوان الأدب من قولهم: ما بها عَيْنٌ تطرف¹⁷⁹.

ما بها شَفْرٌ: (شَفْرٌ) الشين والفاء والراء أصل واحد يدل على حَدَّ الشيء وحَرْفِهِ. من ذلك شَفْرَةٌ السيف: حَدُّهُ. وشَفِيرُ البئر وشَفِيرُ النهر: الحد. والشَفْرُ: مَنبُتُ الهُدْبِ من العين، والجمع أَشْفَارٌ. والشَفْرَةُ: السِّكِّينُ العريضة. هذا كله قياس واحد¹⁸⁰، وهو الحرف والحد من كل شيء.

وقد روى الفراء عن الدبيرية قولها: "ما في الدار عَيْنٌ ولا شَفْرَةٌ وَلَا شَفْرٌ"¹⁸¹. فكما روي عن الدبيرية (شَفْرَةٌ)، بالفتح والسكون والتاء كحمزة، (وشَفْرٌ)، بالفتح وبغير هاء، وروي أيضا (شَفْرٌ)، بالضم والسكون بدون الهاء، والضم لغة في الفتح، والجميع بمعنى: (أحد) ذكر ذلك الأزهرى رواية عن اللحياني¹⁸²، وهذا ما أكده ابن السكيت حيث قال: شَفْرٌ وشَفْرٌ لغتان، فأما شَفْرُ العين والفرج فيالضم لا غير¹⁸³، والرواية عن الدبيرية بالفتح¹⁸⁴، وأما (شَفْرَةٌ) فرواه الفراء عن الدبيرية ولم يقله غيرها¹⁸⁵، وهو مجاز من شَفْرُ العين¹⁸⁶ أي ذا شَفْرٍ، كقولهم: (ما بها عَيْنٌ تُطْرَفُ)¹⁸⁷. يراد ما بها ذو عين.

وقد حَرَجَ بعض العلماء هذا على أن الشَفْرُ جمع الشَفْرَةِ، وهي السكين العريضة، كما يقال تمرة وتمر؛ فكان المعنى، ما بها حديد، ويحتمل أن يكون المعنى: ما بها ذو شَفْرٍ، أي صاحب شَفْرٍ، أي ما بها ذابح أو قاطع¹⁸⁸، على المجاز أيضا.

(دَبَّ) الدال والباء أصل واحد يدل على معنى عام وهو حركة على الأرض أخف من المشي. يقال: دَبَّ يَدِبُّ دَبًّا. ومنه يقال: دابَّةٌ لكل ما مشى على الأرض. وأيضا دَبَّ الشيخ، أي مشى مشيا رويدا. وناقاة دَبُّوبٌ، وهي التي لا تمشي من كثرة اللحم إلا دَبِّيبا¹⁸⁹.

ويقال: ما بالدار دَبِّيٌّ ودَبِّيٌّ، الأول يضم الدال والثاني بكسر هاء، لغتان حكاهما كل اللغويين¹⁹⁰، أي ما بها أحد¹⁹¹، مثل قولهم: ما بها عَيْنٌ، وهذا ما رواه الفراء عن الدبيرية¹⁹². قال الكسائي: هو من دَبَّبْتُ، أي ليس فيها أحد يَدِبُّ¹⁹³.

وهذا المعنى ليس على الحقيقة بل هو مجاز على ما ذهب إليه الزمخشري¹⁹⁴.

179 الأزهرى، "عين"، 131/3؛ الفارابي، معجم ديوان الأدب، 367/3.

180 ابن فارس، "شفر"، 200/3.

181 الأزهرى، "شفر"، 241/11. وقال ابن السكيت: ما بها شفر أي: ما بها قليل ولا كثير من قولهم: شَفْرُ المَالِ بالتشديد إذا قل وذهب. البغدادي، خزائن الأدب ولب لسان العرب، 359/7؛ وابن منظور، "شفر"، 418/4. وقد روى هذا المعنى عن ابن الأعرابي.

182 الغالي، الأمالي، 251/1؛ الأزهرى، "شفر"، 240/11. ولا يقال هذا إلا في الجحد، ولا يثنى ولا يجمع. الهروي، إصفار الفصيح، 726/2.

183 ابن السكيت، إصلاح المنطق، 97، ابن سيده، المخصص، 166/4.

184 وقد روى الفراء في التهذيب عن الدبيريَّة أنها قالت: "ما في الدار عَيْنٌ وَلَا شَفْرَةٌ وَلَا شَفْرٌ". الأزهرى، "شفر"، 241/11.

185 الأزهرى، "شفر"، 241/11.

186 شَفْرُ العين حرف الجفن الذي ينبت عليه الهُدْبُ. وقد جعل ابن قتيبة قول العامة: أَشْفَارُ العين. يريدون بذلك الشعر من الغلط، فالأشْفَارُ حروف العين التي ينبت عليها الشعر. الفيومي، "شفر"، 317/1 شفر؛ الجوهري، "شفر"، 701/2. الزمخشري، "شفر"، 513/1؛ ابن فارس، "شفر"، 200/3؛ الزبيدي، "شفر"، 207/12.

187 أبو محمد عبد الله بن جعفر بن محمد ابن المرزبان، تصحيح الفصيح وشرحه، تحقيق: د. محمد بدوي المختون (القاهرة: المجلس الأعلى للثنون الإسلامية 1419/1998)، 366.

188 ابن فارس، "دبب"، 263/2؛ الجوهري، "دبب"، 124/1.

190 الجوهري، "دبب"، 124/1؛ الفارابي، معجم ديوان الأدب، 39/3؛ ابن السكيت، إصلاح المنطق، 104.

191 ابن السكيت، إصلاح المنطق، 104.

192 الأزهرى، "دبب"، 87/14.

193 الجوهري، "دبب"، 124/1؛ ابن فارس، "دبب"، 263/2؛ ابن سيده، "دبب"، 280/9.

194 الزمخشري، "دبب"، 277/1.

(دَبَّجَ) الدَّبَّجُ: النقش والتزيين، وهو فارسي معرب، واشتق منه الدَّبَّاج: وهو ضرب من الثياب¹⁹⁵. وأما قولهم: وما بالدار دبَّبَجَ كسبكين، بالكسر والتشديد، أي ما بها أحد¹⁹⁶، قال ابن سيده: "وهو من ذلك، ولا يستعمل إلا في النفي"¹⁹⁷، قال ابن جنى: "هو فَعِيلٌ من لفظ الدَّبَّاج ومعناه، وذلك أن الناس هم الذين يثبون الأرض وبهم تحسُنْ وعلى أيديهم وبعمارتهم تجمل"¹⁹⁸. فهو مجاز، ولا يستعمل إلا في النفي، وذلك لأن الإنسان تتزين به الدار كما ذهب الزمخشري¹⁹⁹.

وروي عن ابن الأعرابي: ما بالدار دبَّبَجَ ولا دبَّبَجَ بالحاء والجيم، وذكر أن الحاء أفصحهما²⁰⁰. ولم يقل أبو عبيد هذه الرواية (رواية الجيم والحاء) وشكك فيها. قال الجوهرى: وسألت عنه في البداية جماعة من الأعراب فقالوا: ("ما في الدار دبَّبَجُ"، قال: "وما زادوني على ذلك")²⁰¹. فهنا الجوهرى أبطل رواية الجيم والحاء معتمدا على السماع من الأعراب، وهو في هذا يتفق مع أبي عبيد فيما ذهب إليه، وهذا ما جعل ابن فارس يذهب إلى أن الحاء في هذه الكلمة أقيس من الجيم. ونص على أنه إذا كانت الكلمة بالجيم كما ذكر، فليس من هذا، ثم أضاف: ولعله أن يكون على إبدال ياء النسبة من (دَبَّبَجَ) جيما على لغة من يفعل²⁰². وهذا ما ذهب إليه أبو منصور الأزهرى حيث ذهب إلى أن الجيم في دبَّبَجَ مبدلة من الياء في دبَّبَجَ، كما قالوا صببصبي وصببصج ومُزَيٍّ ومُزَجِّ، ومثله كثير²⁰³.

وإذا ما عدنا إلى رواية الفراء عن الدببرية في التهذيب نجد أنه لم يرو هذه الكلمة (دبَّبَجَ) عن الدببرية²⁰⁴، وإنما جاءت هذه الكلمة في رواية ابن الأعرابي السابقة، ولكن نُسبت هذه الرواية في اللسان والتاج إلى الفراء عن الدببرية²⁰⁵، ولم تأتي رواية الفراء عن الدببرية بالجيم (دبَّبَجَ)، فلعل هذه الرواية تناقلت عن طريق اختلاف اللغات، أو عن طريق الإبدال، ولذلك ذهب الأزهرى أن الجيم في (دبَّبَجَ) مبدلة من الياء في (دبَّبَجَ)، وذهب إلى أن معناه من دبَّبَجَ²⁰⁶، وهذا ما نميل إليه نحن أيضا.

وإبدال الياء جيما هي لغة بني دببر كما هو واضح في نقل الفراء عن الدببرية، وأكد ذلك أبو حيان في الإرتشاف حيث قال: "لا أفعل ذلك جدا الدهر) أي: (يدا الدهر)، (والدباجي) في (الدباجيج)، وتميم تقول: صهري في صهريج، وصهاري في صهاريج، والياء إن كانت شديدة طبئ تبدلها جيما أو مخففة في (بنو دببر) فقط يبدلونها جيما، فتقول: هذا غلامج، وهذه دارج، قيل: والإبدال من المشددة مطرد ومن المخففة لا يطرد"²⁰⁷. وهذا وقد ذكر سيبويه أن ذلك لغة قوم من بني سعد من تميم يبدلون الجيم مكان الياء في الوقف لأنها خفية، وذلك كقولهم في تميمي: هذا تميمج، وفي علي: هذا علج²⁰⁸. وإذا نظرنا إلى قول سيبويه أن هذا لغة قوم من بني سعد من تميم، فهو يقصد بهذا بني دببر، وهذا أيضا ما نص عليه ابن يعيش وعلل ذلك الإبدال لخفة الياء وأنها من مخرج الجيم، ثم قال: "فلولا شدة الجيم لكانت ياء، ولولا لين الياء لكانت جيما"²⁰⁹.

195 ابن سيده، "دبج"، 347/7؛ ابن فارس، "دبج"، 323/2.

196 ابن سيده، "دبج"، 347/7.

197 ابن سيده، المخصص، 166/4.

198 أبو الفتح عثمان بن جنى، الخصائص (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة)، 123/1.

199 الزمخشري، "دبج"، 277/1.

200 الأزهرى، "دبج"، 249/4.

201 الجوهرى، "دبج"، 312/1؛ ونسب الصفدي في تصحيح التصحيف وتحريف هذا القول إلى ابن السكيت، الصفدي، تصحيح التصحيف وتحريف التحريف، 255/1.

202 ابن فارس، "دبب"، 323/2؛ والبغدادى، خزنة الأديب ولب لباب لسان العرب، 7/359، 360.

203 الأزهرى، "دبج"، 249/4؛ وابن منظور، "دبج"، 262/2.

204 روى الفراء عن الدببرية: "ما في الدار عَيٌّْ ولا عَيٌّْ ولا تَمُورِيٌّ ولا دَبَّبَجُ ولا دَبَّبَجُ بمعنى واحد". الأزهرى، "دبب"، 87/14.

205 ابن منظور، "دبج"، 262/2.

206 الأزهرى، "دبج"، 249/4.

207 أبو حيان، ارتشاف الضرب، 331 329/1.

208 سيبويه، الكتاب، 182/4.

209 ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، قدم له: الدكتور إميل ديبع يعقوب (لبنان: دار الكتب العلمية، 2001 / 1422)، 220/5.

ومن كلام ابن يعيش السابق يتضح لنا العلاقة الصوتية بين الجيم والياء وصحة إبدال الجيم من الياء وذلك لاشتراكهما في المخرج؛ لكونهما من وسط اللسان واشتركا في صفة الجهر²¹⁰، ولأن الياء حرف ضعيف في أصل وضعه، والجيم حرف مجهور قوي، فأبدلوا من الياء لقوتها وجهارتها وقوة صوتها، وإنما اختص هذا الإبدال بالوقف؛ لأن الوقف يزيد الياء خفاء²¹¹.

إذن فهذا الإبدال على الرغم من المصوغ الصوتي فيه إلا أنه لغة من لغات العرب (لغة بني تميم)، يبدلون من الياء جيمًا، وقد يفعلون العكس، فيبدلون الجيم ياءً، فيقولون: صهري وهم يريدون "صهريج"²¹² ذكر ذلك ابن سيده في "باب الإتياع" عند تعليقه قولهم: "حار يار، وحران يران، وحرار جاز" على سبيل الإتياع، ثم قال: "ويمكن أن يكون يار لغة في جاز، كما قالوا: الصهاريج والصحاري، وصهريج وصهري، وصهري لغة تميم؛ وكما قالوا: شيرة لشجرة، وحفروه فقالوا: شبييرة"²¹³.

والتامور: من ألفاظ المشترك اللفظي في اللغة ويطلق على أكثر من معنى فالتامور: النفس، وغلاف القلب، وحب القلب، ووعاء الولد، ولعب الجوارح، وقيل لعب الصبيان، ومن معانيه أيضا صومعة الراهب، ودم القلب خاصة، وعمّه بعضهم على كل دم²¹⁴. وذكر ابن سيده أن التاموري والتأمري والتؤمري: الإنسان²¹⁵، ويقال: وما في الدار تأمور وتؤمور وما بها تؤمري، بغير همز، أي ليس بها أحد. وهمزة أبو عبيد، فقال: ما بالدار تأمور، أي ما بها أحد. ويقال: بلاد خلاء ليس بها تؤمري أي ليس بها أحد. وقال أيضا: ما رأيت تؤمريًا أحسن من هذه المرأة أي لم أر خلقًا أفضل منها، وما رأيت تؤمريًا أحسن منه²¹⁶. ورواية الديبيرة التي رواها الفراء: ما في الدار تأموري²¹⁷ بغير همز.

والتؤمري: اللثيم من الرجال، ويقال: إن التؤمري (يفتح أوله أو ضممه) من اليرابيع: هو اللثيم الخلقة المكسور البرائن الصلّب اللحم²¹⁸. ويقال: ما بالدار، تؤمري، أي: أحد، ويقال للجريمة: ما رأيت تؤمريًا أحسن منها، مثل: ما رأيت تؤمريًا، أي أحدًا²¹⁹.

ومن مراجعة هذه المادة في المعاجم اللغوية يتضح بُعد المعنى اللغوي عن المعنى المستعمل في هذه الكلمة (ما في الدار أحد)، وأظن هذا المعنى أخذ عن الديبيرة فيما رواه الفراء عنها من قولها: ما في الدار (تؤمري) بضم أوله²²⁰ أي أحد. وقد تم نقل هذا المعنى في معظم المعاجم العربية.

الشَّعْفُ والشَّعْفُ:

210 أبو الفتح عثمان بن جني، *سر صناعة الإعراب*، (لبنان: دار الكتب العلمية، 1421/2000)، 60/1؛ وابن الأنباري، *أسرار العربية* (لبنان: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1420/1999)، 209.

211 الجيم تبدل من الياء لا غير؛ لأنهما أختان في الجهر والمخرج، إلا أن الجيم شديدة، ولولا شدتها لكانت ياء، وإذا شددت الياء صارت جيمًا، قال يعقوب: بعض العرب إذا شدد الياء صيرها جيمًا. ابن يعيش، *شرح المفصل*، 412/5، 413.

212 قال أبو عبيد: الصهاريج - كالحياض يجتمع فيها الماء، قال أبو حنيفة: هو - الصهريج، وفي لغة بني تميم الصهري. ابن سيده، *المخصص*، 3/35.

213 ابن سيده، *المخصص*، 217/4، وأبو علي القالي، *الإتياع*، تحقيق: كمال مصطفى (مصر: مكتبة الخانجي)، 80. قال ابن خالويه: "وليس في كلام العرب: جيم قلبت ياء إلا في حرف واحد، وإنما تقلب الياء جيمًا، يقال في علي: عالج". الحسين بن أحمد بن خالويه، *ليس في كلام العرب*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (مكة المكرمة: الطبعة الثانية 1399/1979)، 258.

214 ابن سيده، "تمر"، 486/6؛ الأزهرى، "تمر"، 200/14؛ ابن الأنباري، *الزاهر في معاني كلمات الناس*، 265/1.

215 ابن سيده، "أمر"، 302/10.

216 الأزهرى، "أمر"، 200/14؛ ابن السكيت، *كتاب الألفاظ*، 185؛ الفارابي، *معجم ديوان الأدب*، 371/1. وما في الزكوة تأمور، يعني شيء من الماء) وهذا من المجاز. قال أبو عبيد: وهو قياس على قولهم: ما بالدار تأمور، أي ما بها أحد. الزبيدي، "أمر"، 79/10.

217 الأزهرى، "تمر"، 87/14.

218 ابن فارس، "دمر"، 300/2؛ الجوهرى، "دمر"، 659/2؛ الصغاني، "دمر"، 517/2.

219 الفيروز آبادي، "دمر"، 393/1؛ الشيباني، "دمر"، 258/1.

220 الأزهرى، "دمر"، 87/14.

روى الفراء عن الدبيريّة قولها بالترادف بين (الشَّعْفُ، والشَّعْفُ) بالعين والعين²²¹، فالشَّعْفُ بالعين هو شُدَّةُ الحَبِّ، وقد سُمِّيَ بهذا الاسم لأنه يخترق شَغَافَ القلب، والشَّغَافُ: حجاب القلب وغلافه الذي هو فيه، وقيل إن الشغاف هو: حبة القلب وسويداؤه، وقد شَغَفَه الحَبُّ: أي وصل الحَبُّ إلى شَغَافِ قلبه واستقر في سويدائه²²². وعلى هذا المعنى جاءت قراءة ابن عباس رضي الله عنه لقوله تعالى: "قد شَغَفَهَا حَبًّا"²²³ بالعين المعجمة المفتوحة، وقال: دخل حبه تحت الشغاف²²⁴، أي وصل حَبُّ يوسف إلى شَغَافِ قلبها، فدخل تحته حتى غلب على قلبها²²⁵، وهي قراءة الجمهور²²⁶، ورجح الطبري هذه القراءة على غيرها لإجماع الحجة من القراءة عليها²²⁷. وهذا المعنى هو ما قصده النابغة الذبياني بقوله:

وَقَدْ حَالَ هَمُّ نُونِ ذَلِكَ دَاخِلٌ دُخُولَ شَغَافِ تَبْتِغِيهِ الْأَصَابِعِ²²⁸

والشعف: شَعْفَةٌ كل شيء: أعلاه. وشعفة الجبل: رأسه، وشعفة القلب: رأسه عند مُعَلِّقِ التَّيَابُطِ²²⁹، ولذلك يقال: شعفني حب فلان: أي غشي الحب القلب من فوقه²³⁰، والشَّعْفُ: شدة الحب. وذكر بعض أهل اللغة أن الشَّعْفُ: هو الذعر، والقلق، كالدابة حين تذر، نقلته العرب من النواب إلى الناس²³¹. وشعفني حبها: أصاب ذلك مني. فهو كما قال أبو علي القالي: إحراق مع لذة، أخذ ذلك من البعير إذا هُنِيَ بالفطران فإنه يجد ذلك لذة مع الحرق وتصل هذه اللذة إلى قلبه²³²؛ قال امرؤ القيس:

لِتَقْتُلَنِي، وَقَدْ شَغَفْتُ فُوَادَهَا كَمَا شَغَفَتِ الْمَهْنُوءَةَ الرَّجُلُ الطَّالِي²³³

- 221 الأزهرى، "شعف"، 279/1.
- 222 الجوهري، "شعف"، 1382/4؛ أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فواد سزكين (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة: 1381)، 308/1؛ وابن سيده، "شعف"، 395/5؛ ابن دريد، "شعف"، 868/2.
- 223 سورة يوسف الآية 30
- 224 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 167/9؛ الطبري، تفسير البيان الطبري، 120/13.
- 225 الجوهري، "شعف"، 1382/4؛ الفراء، معاني القرآن، 42/2. وهذا أيضا ما ذهب إليه الزمخشري. الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، 462/2؛ أبو عبيدة، مجاز القرآن، 308/1.
- 226 الطبري، تفسير البيان الطبري، 120/13؛ أبو حيان البحر المحيط، 266/6.
- 227 الطبري، تفسير البيان الطبري، 120/13.
- 228 البيت من الطويل وهو للنابغة الذبياني في ديوانه ص 32، والزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 105/3؛ الخليل، "شعف"، 360/4؛ والأزهرى، "شعف"، 40/8؛ والجوهري، "شعف"، 1382/4؛ شغف. والأصابع أصابع الأطباء، ويروى: ولج الشغاف، وهنا النابغة يعتذر إلى النعمان مما قذفه به الواشون، وقوله (ذلك): إشارة إلى الصبا الذي ذكره قبل هذا البيت في قوله: (على حين عاتيت المشيب على الصبا). والمعنى: كيف أصبو وقد حال بيني وبين الصبا الشيب والهيم، وحل مني محل الشغاف، لغضب النعمان علي. وقوله: (تبتغيه الأصابع) يعني أصابع الأطباء تلمسه، لتنتظر هل ينزل أم لم ينزل، وإنما ينزل عند البرء. أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطلوسي، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، تحقيق: مصطفى السقا، (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1996)، 136/135/3؛ ابن قتيبة، أدب الكتاب، 142، القالي، الأمالي، 205/1.
- 229 ابن سيده، "شعف"، 377/1؛ الأصفهاني، المفردات في ألفاظ القرآن، 457؛ ابن دريد، "شعف"، 868/2.
- 230 الصغاني، "شعف"، 447/1.
- 231 ابن منظور، "شعف"، 177/9؛ الزبيدي، "شعف"، 513/23.
- 232 القالي، الأمالي، 205/1. قال أبو علي القالي: المهنوءة تجد للهناء لذة مع حرقة. وذهب بعض اللغويين إلى أن أصل الشَّعْفُ هو الذعر، ولكن العرب استعارت الكلمة فوضعها في غير موضعها، فشغف المرأة من الحب، وشغف المهنوءة من الذعر، فشبه لوعة الحب وجواه بذلك. الجوهري، "شعف"، 1381/4؛ والزبيدي، "شعف"، 513/23؛ والطبري، تفسير البيان، 120/31. قال أبو عبيد: الشَّعْفُ بالعين: إحراق الحب القلب مع لذة يجدها، كما أن البعير إذا هُنِيَ بالفطران يبلغ منه مثل ذلك. الأزهرى، "شعف"، 279/1.
- 233 البيت من الطويل وهو لامرؤ القيس في ديوانه ص 137؛ الأزهرى، "شعف"، 278/1؛ ابن سيده، "شعف"، 378/1؛ الزمخشري، "شعف"، 511/1؛ الخطابي، غريب الحديث، 368/1. والاستيقام للإنكار والاستبعاد، أو للتعجب. وشغف الجمل: إذا أحرقه بالفطران المغلي، وهناه: دهنه بذلك الفطران، وأراد منه الإحراق بالعشق. والمعنى أحرقت فوادها بجبي كما أحرقت الطالبي هذه المهنوءة. ابن منظور، "شعف"، 177/9.

ومن معنى الشَّعَاف أيضا: ذهاب الحب بالقلب، وقرئ قوله تعالى: "قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا" بالعين المهملة²³⁴، ووجه القراءة على أن معناه كما قال ابن جني: وصل حبه إلى قلبها، فكاد يحرقه لحدته، فالشَّعَفَ عَشَقَ مَعَ حُرْقَةٍ، وأصله كما أوضحنا أن البعير إذا يُهْتَأُ بالقطران فيجد لذلك لذة، وتصل حرارة ذلك إلى قلبه²³⁵. قال ابن الأعرابي: معناه أحرق حبه قلبها²³⁶، وإلى هذا المعنى ذهب الجوهرى²³⁷، وقال الفراء: "في قوله (قَدْ شَغَفَهَا): بالعين وهو من قولك: شَغِفَ بها. كأنه ذهب بها كل مذهب. والشَّعَفَ: رعوس الجبال"²³⁸. وقريب من قول الفراء السابق قول الزجاج²³⁹ وقول أبي جعفر النحاس²⁴⁰.

إذن فمعنى شَغِفَ بفلان إذا ارتفع حبه إلى أعلى المواضع من قلبه²⁴¹، وهذا كما مر علينا مذهب الفراء. ومن هذا يتضح لنا أن قوله (شَغَفَهَا) و(شَغَفَهَا) هما في المعنى سواء بالعين والغين، وهو ذهاب القلب وميله إلى من يحبه وبهواه، أو أن يغلب الحب على القلب فلا يعقل غيره، أو كما قال الفراء: ذهب به الحب كل مذهب، ويتضح من كلام الفراء السابق عدم تفرقه في المعنى بينهما، لما رواه عن الدبيري (ألقى عليه شَغَفَهُ، بالعين والغين: أي حُبُهُ)²⁴² فالدبيريّة تقول بالترادف بين اللفظين وقد روى ذلك الفراء عنها²⁴³، وذهب إلى التقارب في المعنى بين اللفظين وتبعه في ذلك معظم أهل اللغة والمفسرين بل إن بعضهم نقل نص كلامه كما انتضح لنا من قول الزجاج والأخفش والزمخشري وغيرهم.

وعلى هذا فالقول كما رُوي عن الدبيريّة في صحة الترادف بين اللفظين، ولكن وجدنا من فرق بينهما في المعنى فذهب ابن زيد إلى أن الشَّعَفَ بالمعجمة يكون في الحب، والشَّعَفَ بالعين يكون في البغض، ورد عليه الطبري خير رد فقال: "وهذا الذي قاله ابن زيد لا معنى له، لأن الشَّعَفَ في كلام العرب بمعنى عموم الحب أشهر من أن يجهله ذو علم بكلامهم".

الماء الذي يقطر من الجبل:

ذكرت الدبيريّة في الماء الذي يقطر من الجبل أنه يسمى المذع والفَرِيز وأيضاً الوَشل على سبيل الترادف بين الألفاظ الثلاث²⁴⁴، وهذا ما سوف نوضحه هنا:

الوَشل: أصل الوَشل الماء القليل الذي يقطر من جبل أول صخرة أو كما قيل: يتحلَّب منه قليلا قليلا، بحيث لا يتصل قطره، ويجمع على: أوْشال. وقيل: أن هذا خاص بالماء الذي يقطر من أعلى الجبل، ولم يخصه البعض الآخر، فذكروا: أنه هو كل ماء يخرج من بين الصخور قليلا قليلا وليس شرطا من أعلى الجبل، ويقال: جبل وَاْشِلَ: يقطر منه الماء، وذكر ابن سيده: ولا يزال يتحلَّب منه الماء²⁴⁵، وهذا المعنى هو عينه ما قالت به الدبيريّة في رواية ابن الأعرابي عنها ونُقل في معظم

234 وهي قراءة الحسن وأبي رجاء ويحيى بن يعمر وقتادة بخلاف والأعرج بخلاف ومجاهد بخلاف وحמיד بخلاف والزهرى وغيرهم. أبو الفتح عثمان بن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1999/1420)، 339/1؛ الألويسي، روح المعاني، 417/6.

235 ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، 339/1؛ ابن سيده، المخصص، 379/1.

236 أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني (القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة: الثانية، 1384/1964)، 167/9.

237 الجوهرى، شعف، 1381/4.

238 أبو زكريا الفراء، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي النجار وأخران (القاهرة: دار المصرية للتأليف والترجمة) 42/2.

239 قال الزجاج: "ومعنى شَغَفَهَا: ذهب بها كل مذهب مشتق من شَغَفَات الجبال، فإذا قلت فلان مشغوف بكذا، فإن معناه أنه قد ذهب به الحب أقصى المذاهب". أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب 1408 / 1988)، 105/3.

240 قال النحاس: "معناه عند أكثر أهل اللغة قد ذهب بها كل مذهب، لأن شَغَافَ الجبال أعاليها". أبو جعفر النحاس، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى)، 1409، 419/3.

241 قال الزمخشري: شَغِفَ الحب فواده: علاه وغلب عليه. الزمخشري، "شعف"، 511/1.

242 ابن منظور، "شعف"، 177/9.

243 جاء عند الأزهرى، "شعف"، 279/1.

244 الأزهرى، "وشل"، 284/11.

245 ابن سيده، "وشل"، 123/8.

كتب اللغة، حيث قالت: "يسمى الماء، الذي يقطر من الجبل المدع، والفريز والوشل"246. قال أبو عبيد: الوشل ما قطر من الماء247. ويطلق الوشل أيضا على اسم جبل عظيم بناحية تهامة، يقطر منه مياه عذبة صافية، وعليه فسر قول أبي القمقام الأسدي:

افْرَأْ عَلَى الْوَشَلِ السَّلَامَ وَقُلْ لَهُ كُلُّ الْمَشَارِبِ مُذْ هُجِرَتْ ذِمِيمٌ248

فأصل الوشل الماء القليل والمراد به هنا موضع معروف بعينه، والشاعر أهدى إليه التحية، والمعنى افقرأ السلام على الوشل وخبره أنه لم يطب لي مشرب بعده.

وقد قيل: إن الوشل يطلق على الماء الكثير أيضا، فهو على هذا من الأضداد249. والوشل أيضا: القليل من الدمع250. ومن المجاز: ما أصاب إلا وشلا من الدنيا، وإنه لو اشل الحظ: ناقصه251.

والفريز: يقال فَرَزَ الجرح يَفْرُ فَرًا وفَرِيزًا: نَدِي وسال بما فيه. وقَصَّ الجرح، لغة في فَرَّ، وخصص بعضهم الفَرَّ: بالسيلان القليل. روى أبو عبيد عن الأصمعي: أن الإنسان إذا أصابه جرح فجعل يسيل وَيَنْدِي قيل: فَصَّ الجرح252. ويقال: فَصَّ العرق: رشح، لغة في فَرَّ253.

وعلى هذا تصح رواية الدبيرية على أن الفريز هو الماء المتقطر من الجبل فهو سيلان ماء بسيط مثل سيلان الجرح فالكلمة مرادفة للوشل، ولهذا أضاف ابن منظور والزبيدي الماء مع الجرح فذكر: افْرَأْ الْجُرْحَ وكذا الماء: سال254.

والمَدْع: سيلان الماء قليلا قليلا كما ذكر الأزهرى عن ابن الأعرابي، وهو البَدْع أيضا، يُقال: "مَدَعُ وَبَدَعُ الماء إذا قطر"255. وذكر الأزهرى في موضع آخر عن ابن الأعرابي أيضا: "عَرَّ الماء يعرِّ، وعَرَّت القرحة يعرِّ، إذا سال ما فيها وكذلك مَدَعُ وَبَدَعُ... وفَرَّ، إذا سال"256، وهنا قد خصص ابن الأعرابي المدع والبَدْع بسيلان القرحة والجرح، ولا يخفى ما بين الباء والميم من التقارب الصوتي فلعل هذا من الأبدال بين الميم والباء.

ولكن وجدنا ابن الأعرابي في موضع آخر ينص على أن المدع هو سيلان الماء من العيون التي تكون في شغفات الجبال257.

ويتضح من الروايات المختلفة لابن الأعرابي في معنى الكلمة أنه نقل المعنى عن أكثر من أعرابي، وأن المعنى الأخير هو ما رواه عن الدبيرية فقد روى عنها: "يسمى الماء الذي يقطر من الجبل المدع، والفريز والوشل"258.

وعلى هذا فالمعنى بين الألفاظ الثلاثة قريب، وهذا مما جعل الدبيرية تنص على الترادف بينها.

العنصر الثاني: الاستشهاد بشعر غادية الدبيرية:

246 الأزهرى، "وشل"، 11/284.

247 الأزهرى، "وشل"، 11/284.

248 البيت من الكامل وهو بلا نسبة في: الجوهرى، "وشل"، 5/1841؛ ابن سيده، "وشل"، 8/124؛ القالى، الأمالى، 141/1؛ ونسب إلى بعض الأعراب عند ابن الأنباري، الأضداد، 421؛ ونسب إلى أبي القمقام عند يحيى بن علي بن محمد الشيباني، التبريزي، شرح ديوان الحماسة، (بيروت: دار القلم)، 2/164؛ ابن منظور، "وشل"، 11/725؛ الزبيدي، "وشل"، 31/76.

249 ابن سيده، "وشل"، 8/123؛ الخليل، "وشل"، 6/258؛ الزمخشري، "وشل"، 2/337؛ ابن فارس، "وشل"، 6/113.

250 وقد قيل أن الوشل من الدمع يكون القليل والكثير. ابن منظور، "وشل"، 11/725.

251 الزمخشري، "وشل"، 2/337.

252 الأزهرى، "فز"، 12/84؛ ابن السكيت، الألفاظ، 76؛ الجوهرى، "فز"، 3/890؛ ابن سيده، "فز"، 9/12.

253 ابن منظور، "فص"، 7/66؛ والفريز، "فصص"، 18/74.

254 الزبيدي، "فز"، 15/270؛ وابن منظور، "فز"، 5/391.

255 الأزهرى، "مدع"، 2/194؛ الخليل، "مدع"، 2/104.

256 الأزهرى، "مدع"، 1/66.

257 الأزهرى، "بذع"، 2/195.

258 الأزهرى، "وشل"، 11/284.

غادية الدبيرية أعرابية فصيحة يستشهد بكلامها، وقد رأينا كيف روى عنها الفراء الكثير من الكلمات وهو من هو في اللغة والفصاحة، ومع كونها أعرابية فصيحة فهي أيضا شاعرة فصيحة، وقد استشهد اللغويون في المعاجم بكثير من أشعارها عند ترجمتهم لبعض مواد اللغة، وخاصة في بعض الاستعمالات النادرة للكلمات، وفي بعض الأحيان كان اللغويون يكتفون بشعرها في توضيح المعنى إذ لم يرد هذا الاستعمال إلا منها في قولها أو في شعرها، ومما استشهد به اللغويون من أشعار الدبيرية استخدامها لكلمة (الدمص) والدمص: الإسراع في كل شيء، وأصله مأخوذ من الدجاجة، حيث يقال: دمّصت الدجاجة بالبيضة: إذا أخرجتها سريعا. ولذلك قيل للمرأة إذا رمت ولدها ما أزرحة واحدة: قد دمّصت به. وكذلك دمّصت الناقة بولدها: أزلته. وأخذ الفعل مع الكلبة معنى آخر قريب من المعنى السابق، حيث قيل: دمّصت الكلبة بجرها: ألقته لغير تمام²⁵⁹.

ويطلق الـدمّص أيضا على الحاجب إذا كان رقيق صغير من الخلف وكثيف من الأمام، ويقال أيضا: رجل أدمص، أو دمّص رأسه: إذا رقق شعره كله، وربما قالوا: أدمص الرأس: إذا رقق منه موضع وقيل شعره²⁶⁰. والدمّصنة الصلعة كما في الجيم للشيباني²⁶¹، وقال الجوهرى: الدّمّص: بيضة الحديد²⁶². وقال أبو عمرو: يقال للبيضة: الدّمّصة²⁶³.

فالفعل دمّص يدل على الإلقاء السريع كما تفعل الدجاجة مع البيضة، وأظن لذلك أطلقوا اسم الدّمّصة على البيضة، ولأن البيضة ملساء فقد شبهوا صلعة الرجل الشديدة بالبيضة على سبيل المجاز كما جاء في الجيم، والجمع الدّمّص، وذلك من الجمع التي يفرق بينها وبين مفردتها بالتاء، وهذا ما أوضحه ثعلب، فالدمّص عنده البيض وقد استشهد على هذا المعنى ببيت أنشدته غادية الدبيرية في ابنها²⁶⁴:

يا ليّته قد كان شيخاً أرمصاً تُسبّه الهامة منه الدّمّصاً

والرّمص: غمّص (وسخ، قرى) أبيض تلفظه العين فيجتمع في موقها فتوجع له. وعين رمصاء: إذا لزمها ذلك. والنعت للرجل أرمص وللأنثى رّمصاء، وفي الصحاح: فإن سال هذا الوسخ فهو غمّص، وإن جمد في موقها، فهو رّمص، وقيل العكس الرّمص ما سال والغمّص ما جمد، وقيل: الرّمص والغمّص سواء. وقيل: الرّمص: صغر العين ولزوقها، وقد أرمّصه الداء.

فالرّمص فيما سبق هو داء في العين، وهو أمّا ما تقدّمه العين من وسخ سواء أكان سائلا أم جامدا، وأمّا عيب في العين بحيث تكون صغيرة ولزقه، والمعنى قريب أيضا لأن هذا القرى إذا كان في العين فالعين تبدو صغيرة ولزقه، وهذا يؤدي إلى صغر العين وإلى قلة ضوئها، وهذا ما قصدته الدبيرية بقولها:

يا ليّته قد كان شيخاً أرمصاً تُسبّه الهامة منه الدّمّصاً

الفرصة: النّهزة والنّوبة تكون بين القوم يتناوبونها على الماء والجمع: فرّص²⁶⁵. وفي رواية ثعلب التي عن ابن الأعرابي يوضح أنه يقال للناقة التي تكون في ناحية من الحوض لا تشرب حتى يخلو الحوض من النوق، فإذا خلا الحوض جاءت فشربت: الفرّصاء²⁶⁶. وأضح الأزهرى أن هذا المعنى أخذ من الفرّصة وهي النّهزة²⁶⁷ يقال: وجد فلان فرّصة أي نهزة. وجاءت فرصتك من البئر أي

259 الأزهرى، "دمص"، 107/12؛ الفيروز آبادي، "دمص"، 620/1.

260 الخليل، "دمص"، 103/7.

261 الشيباني، "دمص"، 255/1.

262 الجوهرى، "دمص"، 1040/3.

263 الأزهرى، "دمص"، 107/12.

264 ثعلب، مجالس ثعلب 63؛ ابن سيده، "دمص"، 295/8؛ الشيباني، "دمص"، 255/1؛ ابن منظور، "دمص"، 38/7.

265 والسبب لغة حكى ذلك ابن الأعرابي. انظر الخليل، "دمص"، 112/7.

266 الأزهرى، "فرص"، 116/12؛ وقد نقل هذا المعنى في معظم المعاجم العربية انظر: الصغاني، "فرص"، 27/4؛

ابن منظور، "فرص"، 84/7.

267 الأزهرى، "فرص"، 116/12.

نوبتك، وساعتك ووقتك الذي تستقي فيه. ويقال: بنو فلان يتفارسون بئرهم أي: أنهم يتناوبون الاستقاء منها. ويقال انتهز فلان الفرصة أي اغتمها وفاز بها²⁶⁸.

ونلاحظ مما سبق ومن الاطلاع على المعاجم العربية أن الناقة الفُرساء وهي التي تقوم بعيدة عن الحوض، حتى إذا خلا الحوض تأتي فتشرب، هذا المعنى لم ينقله إلا ابن الأعرابي ونقله عنه ثعلب، ولم توضح لنا كتب اللغة من أين جاء هذا المعنى وما هو شاهده من كلام العرب الفصحاء، ولكن من خلال تتبعنا لابن الأعرابي وأنه قد روى كثيراً عن الدبيرية، وروى ثعلب عنه، ووجدنا فيما رواه ثعلب ما يؤيد هذا المعنى وهو قول الدبيرية:

قَدْ كَرِهَ الْقِيَامَ إِلَّا بِالْعَصَا وَالسَّقْيِ إِلَّا أَنْ يُعَدَّ الْفُرْصَا
أَوْ عَنْ يَدُودَ مَالَهُ عَنْ يُنْغَصَا²⁶⁹

فالفرصاء هنا جمع الفرصاء وهي من التوق التي تقوم بعيدة عن الحوض، حتى إذا خلا الحوض تأتي فتشربتكما يفهم من سياق الكلام.

وهذا ما جعلنا نقول أن ابن الأعرابي قد روى هذا عن الدبيرية، ورواه ثعلب عنه، وأن هذا المعنى يرجع إلى الدبيرية واستخدامها.

النَّغَصُ: أورد ابن سيده عند ترجمته لمادة (نغص) شعرا للدبيرية يؤكد به ما ذهب إليه في معنى الكلمة، وأيضا أشار إلى استخدام للدبيرية لم يرد إلا منها فقط، فذكر أن معنى النَّغَصُ أو النَّغَصُ: هو أن الرجل إذا أورد إبله الحوض فشربت أخرج من بين كل بعيرين بعير قوي، وأدخل بدلا منه بعير ضعيف²⁷⁰، ويستشهد اللغويون على صحة هذا المعنى ببيت للبيد يقول فيه:

فَأَرْسَلَهَا الْعِرَاكَ وَلَمْ يَدُدْهَا وَلَمْ يُشْفِقْ عَلَى نَغَصِ الدِّخَالِ²⁷¹

ومعنى الدِّخَالِ في البيت السابق أنه إذا وردت الإبل الحوض أرسالا (أي قطعانا) فشرب منها رسل ثم ورد رسل آخر الحوض فادخل بعير قد شرب بين بعيرين لم يشربا، وإنما يفعل ذلك في قلة الماء²⁷².

ونغص الرجل، بالكسر، ينغص نغصا بالفتح إذا لم يتم مراده، وكذلك البعير إذا لم يتم شربه²⁷³. ونغص الرجل (بالفتح) نغصا بالسكون: منعه نصيبه من الماء فحال بين إبله وبين أن تشرب؛ فكأنه نغص في شربها بهذا الفعل، واستشهد ابن سيده على هذا المعنى بشعر للدبيرية قالت²⁷⁴:

قَدْ كَرِهَ الْقِيَامَ إِلَّا بِالْعَصَا وَالسَّقْيِ إِلَّا أَنْ يُعَدَّ الْفُرْصَا

²⁶⁸ الأزهرى، "فرص"، 116/12؛ الصغاني، "فرص"، 27/4؛ الزبيدي، "فرص"، 66/18.

²⁶⁹ ثعلب، مجالس ثعلب، 63.

²⁷⁰ ابن سيده، "نغص"، 424/5.

²⁷¹ البيت من الوافر وهو من شعر لبيد بن ربيعة، وهو من شواهد سيبويه انظر: سيبويه، الكتاب، 1/ 372؛ والأزهرى، شرح التصريح على التوضيح، 579/1؛ ابن يعيش شرح المفصل، 52/3؛ ابن سيده، "نغص"، 270/1، 424/5؛ ابن سيده، المخصص، 4/ 339؛ ابن منظور، "نغص"، 99/7؛ الإرسال: التخلية والإطلاق، وفاعله ضمير الحمار وضمير المؤنث لآنته. والذود: الطرد. ولم يشفق أي: الحمار. والنغص، مصدر يقال: نغص ينغص إذا لم يتم مراده، وكذلك البعير إذا لم يتم شربه، والدخال: أن يدخل بعير قد شرب مرة في الإبل التي لم تشرب حتى يشرب معها، والمعنى: أورد البعير - وهو حمار الوحش - آنته الماء دفعة واحدة مزدحمة ولم يشفق على بعضها أن يتنغص عند الشرب، ولم يددها لأنه يخاف الصياد، بخلاف الرعاء الذين يدبرون أمر الإبل، فإنهم إذا أوردوا الإبل جعلوها قطعاً حتى تروى. السيرافي، شرح أبيات سيبويه، 17/1؛ البغدادي، خزائن الأدب، 3/ 192، 193. ويستشهد النحاة بهذا البيت على أن المصدر المعرف باللام قد يقع حالا كما في البيت: فإن (العراك) مصدر عارك حال من الضمير المنصوب في قوله "أرسلها" وهي معرفة، والأصل في الحال أن تكون نكرة، ومصدرا، وذلك لأن هذا المصدر المعرف في تأويل وصف نكرة، فكأنه قال: فأرسلها معتركة. انظر المراجع السابقة.

²⁷² الأزهرى، "نغص"، 123/7.

²⁷³ ابن فارس، "نغص"، 453/5.

²⁷⁴ ابن سيده، "نغص"، 424/5؛ الزبيدي، "نغص"، 184/8.

أَوْ عَنْ يَدِ مَالِهِ أَنْ يُنْعَصَا

وشرح ابن سيده قولها: أن يُنْعَصَا، يعني شرب إبله يحال بينها وبين أن تشرب، أي يمنع نصيبه من الماء. وتلاحظ هنا أن الدبيرية قد استخدمت أفعال في مكان فعل (أنعص) في مكان (نعص) بنفس المعنى، فكأنها بهذا الاستخدام قد سوت في المعنى بين (فعل وأفعال)، ولم ترد هذه التسوية في المعنى إلا عنها، وهذا ما أشار إليه ابن سيده بعد أن أورد البيت السابق بقوله: " وَنَعَصَ الرَّجُلُ نَعْصًا: منعه نصيبه من الماء، فحال بين إبله وبين أن تشرب... وَأَنْعَصَهُ رَعِيَهُ كَذَلِكَ، هَذَا بِالْأَلْفِ"²⁷⁵. وهذا الشعر من أشعار الدبيرية قد رواه ثعلب عنها في ابنها مرهب²⁷⁶.

الخوص: ومما يدخل في باب الاستشهاد بأشعار الدبيرية كلمة (الخوص)، ورق النخل خاصة، الواحدة خوصة²⁷⁷، نص على ذلك الجوهر²⁷⁸، وابن دريد²⁷⁹، وابن فارس²⁸⁰، والفيومي²⁸¹، والفيروزآبادي²⁸²، وأخوصت النخلة: أخرجته²⁸³. وفي الأساس: خوصت: أوقرت²⁸⁴. والخواص: الذي يبيع الخوص²⁸⁵، وقد استعمل الخوص في غير النخلة حيث ذكر الخليل أن: الخوص: ورق النخل والمقل²⁸⁶ والنارجيل²⁸⁷ ونحوه²⁸⁸، وتبعه في ذلك ابن سيده²⁸⁹، ونقله ابن منظور²⁹⁰، والزيبي²⁹¹، وأظن أن ورق هذه الأشجار يشبه ورق النخل²⁹²، ولكن نلاحظ أيضا أن الخوص قد عم في أوراق أخرى غير النخل، ذكر ذلك ابن سيده بقوله: أخوصت النخلة، وأخوصت الخوصة: بدت، وأخوص الرمث²⁹³ والعرفج²⁹⁴: تفتّر بورق²⁹⁵.

وهذا مما يقوي عندنا أن بعض العرب عمّ الخوص في جميع أوراق الشجر، وهذا ما ذهب إليه غادية الدبيرية من حيث تعميمها للدلالة الكلمة في الشجر، وجاء في شعرها، وذكر هذا ابن سيده: واستشهد بقول الدبيرية:

وَلِيئُهُ فِي السَّوْكِ قَدْ تَقَرَّمَا عَلَى نَوَاجِي شَجَرٍ قَدْ أَحْوَصَا²⁹⁶

والبيت للدبيرية وقد أوردته ثعلب في مجالسه ضمن أبيات قالتها غادية الدبيرية في ابنها مرهب²⁹⁷.

-
- 275 ابن سيده، "نعص"، 424/5؛ ابن منظور، "نعص"، 99/7.
- 276 ثعلب، مجالس ثعلب، 63.
- 277 الخوص للجريد كالورق لسائر الشجر، وسعف النخل أو الجريد بلغة أهل الحجاز والواحدة خريدة سميت بذلك لأنه قد جرد عنها الخوص. الأزهرى، "خوص"، 377/10؛ وابن سيده، "خوص"، 316/6.
- 278 الجوهرى، "خوص"، 1038/3.
- 279 ابن دريد، "خوص"، 1054/2.
- 280 ابن فارس، "خوص"، 306.
- 281 الفيومي، "خوص"، 183/1.
- 282 الفيروزآبادي، "خوص"، 618/10.
- 283 الجوهرى، "خوص"، 1038/3؛ الزيبي، "خوص"، 569/17.
- 284 الزمخشري، "خوص"، 269/1.
- 285 الجوهرى، "خوص"، 1038/3.
- 286 والمقل: حنل النوم، واحدته مقلّة، والنوم شجرة تشبه النخلة في حالاتها. ابن منظور، "مقل"، 627/11.
- 287 وهو الجوز الهندي معرب. الأزهرى، "نارجيل"، 176/11.
- 288 الخليل، "نارجيل"، 285/4.
- 289 ابن سيده، "نارجيل"، 280/5.
- 290 ابن منظور، "خوص"، 31/7.
- 291 الزيبي، "خوص"، 569/17.
- 292 اللخمي، شرح الفصيح، 91. الخوص: ورق النخل، ولا يقال له: ورق، ولكن خوص، وكذلك: كل ما أشبه النخل من النوم ونحوه.
- 293 الرمث واحده رمثة: شجرة من الحمض، والإبل تحمض بها إذا شبعت من الخلة. قال أبو حنيفة: وله هذب طوال، وقد يكون كلاً تعيش فيه الإبل والغنم، إن لم يكن معها غيره. ابن منظور، "رمت"، 154/2.
- 294 العرفج: نبات من نبات الصيف لين أغبر له ثمرة خشنة كالحسك، الواحدة عرفجة، وهو سريع الاتقاد. الخليل، "عرفج"، 322/2.
- 295 ابن سيده، "خوص"، 280/5؛ الجوهرى، "خوص"، 1038/3.
- 296 البيت للدبيرية عند ابن سيده، "خوص"، 280/5؛ الزيبي، "خوص"، 569/17.
- 297 ثعلب، مجالس ثعلب، 63.

وَقَرْمَصٌ وَتَقْرَمَصٌ إِذَا دَخَلَ الْقَرْمُوصُ، وَهُوَ: حَفْرَةٌ صَغِيرَةٌ يَحْفَرُهَا الرَّجُلُ يَحْتَمِي بِهَا مِنَ الْبَرْدِ، وَيَأْوِي إِلَيْهَا الصَّيْدُ، وَهِيَ أَسْعَةُ الْجَوْفِ ضَيْقَةُ الرَّأْسِ. وَعَلَى هَذَا قِيلَ: قَرْمَصٌ الرَّجُلُ وَتَقْرَمَصٌ إِذَا دَخَلَ هَذِهِ الْحَفْرَةَ وَتَقْبِضُ. وَتَقْرَمَصُ السَّبْعُ إِذَا دَخَلَهَا لِلصَّطِيادِ²⁹⁸.

زوع: روى أبو عبيد عن الأصمعي أن زاعه يزوعه زوعا بمعنى كفه، ومثله وزعته فأنا أزعه²⁹⁹، فالفعل هنا بمعنى كفت، وقيل: زاعه بمعنى قدّمته بالفتح على ما جاء في المحكم³⁰⁰، وفي التهذيب بالضم (ويقال: زعته: قدّمته)³⁰¹، فعلى هذا فالفعل من الأضداد بمعنى الكفت والحث، قال الليث: الزُّوعُ جذبك الناقة بالزمام لتتقاد³⁰²، وقال شمر: زُعُ راحلتك أي استحنتها³⁰³، ولم يقيد بالزمام كما فعل اللغويون، فالمعنى عنده الحث والتهييج والتحريك، واستشهد ابن سيده على هذا المعنى بما رواه ثعلب³⁰⁴:

وَرَاغَ بِالسُّوْطِ عَلَنَدِي مَرْقَصًا

وهذا من كلام الدبيريّة رواه ثعلب عنها فيما روى لها من أشعار³⁰⁵، فهنا استخدمت الدبيريّة الفعل بمعنى الحث والتهييج والتحريك، وجعلته حث للبعير بالسوط، وليس بالزمام. وذكر الأزهري أن الحث يكون بالزمام فقال: "وبعضهم يقول زُعُ بالزمام أي هَيَّجَ وَحَرَّكَ"³⁰⁶، واستدل اللغويون على أن رَاغَ البعير بمعنى هَيَّجَهُ وَحَرَّكَهَ بزمامه إلى قَدَامٍ ليزيد في سيره³⁰⁷ بقول ذي الرُّمَّة:

وَخَافِقُ الرَّأْسِ مِثْلُ السَّيْفِ قَلْتُ لَهُ زُعُ بِالزَّمَامِ وَجَوْرُ اللَّيْلِ مَرْكُومٌ³⁰⁸

أي ادفعه إلى قَدَامٍ وقدمه، وقد روى هذا البيت: (زُعُ بِالزَّمَامِ) بفتح الزاي، قال ابن دريد: وهو خطأ لأنه أمره أن يحرك بعيره ولم يأمره أن يكفه³⁰⁹.

والعَلَنَدِيُّ بالفتح الغليظ من كل شيء³¹⁰، وفي العين: البعير الضخم الطويل، والمؤنث: عَلَنَادَةٌ، ويجمع على: العَلَنَادِ³¹¹ وقريب مما قاله الخليل في العين ذكر النضر في التهذيب ولكنه خصه بالأنثى، فقال: إن العَلَنَادَةَ من الإبل: العظيمة الطويلة. ونفى قولهم، فقال: لا يقال: جمل عَلَنَدِي³¹².

فهنا خص النضر العَلَنَادَةَ بأنثى الإبل، وبيّن أنه لا يُقال للجمل عَلَنَدِي، ولذلك قال الجوهري: وربما قالوا: جمل عَلَنَدِي، بالضم. وأعلَنَدِي الجمل إذا غلظ واشتد³¹³، فربما لهذا الخلاف لم يجزم الجوهري بأن الضم هو الصحيح فقال: (وربما قالوا)، ولكن وجدنا قولاً لابن الأعرابي يقول فيه:

298 ابن سيده، "قرمص"، 608/6؛ ابن السكيت، الألفاظ، 351؛ الجوهري، "قرمص"، 1051/3؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 50/6؛ وابن منظور، "قرمص"، 72/7.

299 الأزهري، "وزوع"، 56/3. قال ابن السكيت: ويقال: وزعته أزعه وزعاً، إذا كفتته. ابن السكيت، إصلاح المنطق، ص185، وقال ابن سيده: ويسمى الكلب وازعا لأنه يكفت الذئب عن الغنم ويرده. ابن سيده، المخصص، 344/3.

300 ابن سيده، "وزوع"، 308/2؛ ابن سيده، المخصص، 213/2. قال ابن سيده: زُعُهُ: كَفَفْتُهُ وَقَدَّمْتُهُ.

301 الأزهري، "وزوع"، 56/3.

302 الخليل، "زوع"، 207/2.

303 الأزهري، "زوع"، 56/3.

304 ابن سيده، "زوع"، 308/2.

305 ثعلب، مجالس ثعلب 63.

306 الأزهري، "زوع"، 56/3.

307 الجوهري، "زوع"، 1226/33.

308 البيت من البسيط، وهو لذي الرمة عند: الخليل، "زوع"، 207/2؛ ابن دريد، "زوع" 818/2؛ الفارابي، معجم ديوان الأديب، 396/3، وأراد بقوله وخافق الرأس رجلاً يضطرب رأسه فوق رحله من شدة التعاس؛ وصف نفسه بالجد في السفر وأن صاحبه ينام على الرحل ويخرج عن الطريق فيوقظه، ويقول: زع ناقك بالزمام فقد جارت عن القصد. ابن السبكي، البطيوسي، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، 211/3.

309 ابن دريد، "زوع"، 818/2؛ الجوهري، "زوع"، 1226/3؛ ابن منظور، "زوع"، 145/8؛ الزبيدي، "زوع" 148/21.

310 الجوهري، "عدن"، 511/2؛ التعالبي، فقه اللغة، 30.

311 الخليل، "عدن"، 41/2؛ والأزهري، "عدن"، 129/2.

312 وقال أيضاً: والعزناة مثلها، ولا يقال: جمل عفزنى. الأزهري، "عدن"، 129/2.

313 الجوهري، "عدن"، 511/2.

يقال رجل علندي وغلنداء، وجمل كذلك، وهو الطويل المديد³¹⁴. فهنا نص ابن الأعرابي على أن الجمل يقال له: علندي وغلنداء بالصيغتين، كما نص على قول ذلك للرجل أيضا. هذا وقد روى ثعلب عن دبيرية قولها:

وَرَأَعِ بِالسَّوْطِ عَلْنَدِي مَرْقَصًا³¹⁵

فقد جعلت دبيرية العلندي وصف للبعير المذكر وليس للمؤنث كما ورد في العين، وقد علمنا من قبل أن ابن الأعرابي روى عن دبيرية الكثير من المرويات، وربما هو قد سمع منها هذا القول فقال به، وقد استشهد ابن سيده بهذا الكلام في أكثر من موضع ولذلك نجده يقول: "والغلادي والعلندي والعلندي: البعير الضخم الشديد، وكذلك الفرس، وقيل: هو الغليظ من كل شيء، والأنتى غلنداء"³¹⁶. فقد فرق ابن سيده هنا بين اللفظين، فجعل (العلندي) وصف للمذكر، و(الغلنداء) وصف للمؤنث.

والرقص في اللغة الارتفاع والانخفاض، ومنه أرقص القوم في سيرهم إذا كانوا ارتفعوا وانخفضوا³¹⁷، والرقص أيضا ضرب من الخبب³¹⁸. ذكر ذلك ابن السكيت³¹⁹، وقال الأزهري: وهذا هو الصحيح³²⁰. وأرقص الرجل بغيره، إذا حملة على الخبب³²¹، وجعله الزمخشري من المجاز، فقال: ومن المجاز: رقص البعير رقصا ورقصانا: خب، وأرقصه صاحبه³²².

ويقال: رجل مرقص، وجمل مرقص: كثير الخبب، واستشهد ابن سيده³²³، وابن منظور³²⁴ والزبيدي³²⁵ على هذا المعنى بما أنشده ثعلب لغادية دبيرية³²⁶:

وَرَأَعِ بِالسَّوْطِ عَلْنَدِي مَرْقَصًا

أقلص البعير: قلص الشيء بالفتح يقلص بالكسر فلو صا إذا تدانى وانضم³²⁷، وفي الصحاح: إذا ارتفع³²⁸. ومنه قلص الظل: إذا انقبض وانضم وانزوى، وقيل: ارتفع، وقيل: نقص وتقلص وكله بمعنى انضم وانزوى. وأقلص الظل، لغة في قلص، عن الفراء³²⁹.

وقريبا من هذا المعنى الانضمام والانزواء يقولون: أقلصت الناقة: سمنت في سنماها، بحيث ينضم الدهن وينزوي في السنام، وكذلك الجمل؛ ومنه:

إِذَا رَأَهُ فِي السَّنَامِ أَقْلَصَا

-
- 314 الأزهري، "عد"، 226/3.
315 ثعلب، مجالس ثعلب، 63.
316 ابن سيده، "عد"، 17/2؛ وفي المخصص اكتفى ابن سيده بالفتح. ابن سيده، المخصص، 8/5.
317 ابن منظور، "رقص"، 42/7؛ الزبيدي، "رقص"، 600/7.
318 ابن سيده، "خبب"، 202/6. الخبب: ضرب من العدو؛ وقيل: هو مثل الرمل؛ وقيل: هو أن ينقل الفرس أيامه جميعا، وأياسره جميعا؛ وقيل: هو أن يراوح بين يديه ورجليه، وكذلك البعير. ابن منظور، "خبب"، 341/1.
319 ابن السكيت، إصلاح المنطق، 62.
320 الأزهري، "رقص"، 285/8.
321 ابن دريد، "رقص"، 742/2.
322 الزمخشري، "رقص"، 375/1.
323 ابن سيده، "خبب"، 202/6.
324 ابن منظور، "رقص"، 42/7.
325 الزبيدي، "رقص"، 600/17.
326 وعند ابن سيده، "خبب"، 202/6: أنشد ثعلب لغادرة الزبيرية، وهذا تحريف والصواب غادية دبيرية.
327 ابن منظور، "قلص"، 79/7؛ الأزهري، "قلص"، 285/8.
328 الجوهري، "قلص"، 1053/3.
329 الصغاني، "قلص"، 35/4. والقلص: كثرة الماء وقلته، وهو من الأضداد، يقال: قلصت البئر إذا ارتفعت إلى أعلاها، وقلصت إذا نزلت. ابن الأنباري، الأضداد، 171.

وخصص بعضهم هذا المعنى (ناقة مقلّص) إذا سَمِنَتْ في الصيف لا الشتاء. قال الكسائي: إذا كانت الناقة تسمن في الصيف وتهزل في الشتاء فهي مقلّص، وقد أفلّصت³³⁰. وقيل: أفلّص والفلّوص: أول سَمِنَها³³¹. قال ابن الأعرابي: ويقال للرجل إذا كان يسمن في الصيف مقلّص³³². وقيل: أفلّص البعير إذا ظهر سنّامه شيئا وارتفع³³³، ويقال أيضا للناقة³³⁴.

وهذا الاستشهاد السابق (إذا رَأَهُ فِي السَّنَامِ أَفْلَصًا) إنما هو من شعر غادية دبيرية استشهد به ابن سيده في المحكم من غير إشارة إلى أنه لها، وتبعه في ذلك ابن منظور والزبيدي، وقد أورد هذا الشاهد ثعلب في مجالسه ونسبه إلى غادية دبيرية فيما روى عنها من أشعار³³⁵.

زهق: زَهَقَ الشيء بالفتح زُهوقًا، فهو زَاهِقٌ وزَهوقٌ: بطل وهلك واضمح³³⁶، وعلى هذا المعنى نفهم قول الله تعالى: "إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زُهُوقًا"³³⁷ أي: باطل ذاهب، وجعل الزبيدي هذا المعنى من المجاز³³⁸، ويقال: زَهَقَتْ نفسه بالفتح: خرجت وهلكت وماتت وهي في المعنى كَزَهَقَتْ، ففتح الهاء وكسرهما لغتان³³⁹. قال تعالى: " وَتَرَى هَقًّا أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ"³⁴⁰.

وقد أورد أصحاب المعاجم معنى آخر للفعل (زَهَقَ) وهو: الاكتناز، على عكس المعنى الأول وهو: الاضمحلال والهلاك، مما يوحي أن المعنى من الأضداد كما سنرى بعد قليل، وعلى هذا المعنى قيل: زَهَقَ العظم إذا اكتنز مَحُهُ، وزَهَقَ المخ إذا اكتنز، والزاهق من الدواب: السمين المخ³⁴¹، وقيل الزاهق: الذي ليس فوق سمنه سمن، وقيل: الزاهق: المنقى وليس بمتناهي السمن، وقيل: هو التثديد الهزال، وقيل: هو الرقيق المخ³⁴². وقال الأزهري: الزاهق الذي اكتنز لحمه ومخه³⁴³. فعلى هذا يكون اللفظ من الأضداد وقد نصّ على ذلك ابن الأنباري³⁴⁴.

وعلى هذا المعنى جاء استخدام دبيرية للفعل، وأنشدته في شعرها، فهذا استخدام خاص بها، ونقله الأزهري في التهذيب، ونقل عنه أصحاب المعاجم، وأيضا روى الشاهد الذي أنشدته دبيرية للدلالة على هذا المعنى، وللدلالة أيضا على أن (زَهَقَ وَأَزْهَقَ) بمعنى. قال ابن سيده: زَهَقَ العظم وَأَزْهَقَ بنفس المعنى واستشهد على ذلك بما قالته دبيرية - وإن لم يشر إلى اسمها - ونقله ثعلب عنها، قال: وزَهَقَتْ عظامه وَأَزْهَقَتْ: سَمِنَتْ، قال:

إِذَا رَأَهُ فِي السَّنَامِ أَفْلَصًا وَأَزْهَقَتْ عِظَامَهُ وَأَخْلَصًا³⁴⁵

- 330 الأزهري، "قلص"، 286/8؛ الجوهري، "قلص"، 1053/3.
- 331 ابن سيده، "قلص"، 204/6. والقلوص من النوق: الشابة، وهي بمنزلة الجارية من النساء. وقال العدوي: القلوص أول ما يركب من إناث الإبل إلى أن تثني، فإذا أثنت فهي ناقة. والقعود: أول ما يركب من ذكور الإبل إلى أن يثني، فإذا أثني فهو جمل. وقال الجوهري: وربما سموا الناقة الطويلة القوائم قلووصا. وفي التهذيب: سميت قلووصا لطول قوائمها ولم تجسم بعد. قال ابن دريد: خاص بالإناث، ولا يقال للذكور قلووص. الجوهري، "قلص"، 1053/3؛ الأزهري، "قلص"، 286/8.
- 332 الأزهري، "قلص"، 286/8.
- 333 الأزهري، "قلص"، 286/8؛ ابن السكيت، إصلاح المنطق، 191؛ وقال ابن القطّاع: أفلّصَ السنّامُ: بدأ بالخروج. ابن القطّاع، "قلص"، 15/3.
- 334 الزبيدي، "قلص"، 118/18.
- 335 ثعلب، مجالس ثعلب، 63.
- 336 ابن منظور، "زهق"، 174/10.
- 337 سورة الإسراء / 81.
- 338 الزبيدي، "زهق"، 423/25.
- 339 لغتان أشار إليهما الجوهري في الصحاح، الجوهري، "زهق"، 1492/4؛ الأزهري، "زهق"، 255/5 (قال الكسائي: زَهَقَتْ نَفْسُهُ وَزَهَقَتْ: لَغَتَانِ). هذا وقد رجح الكسر ابن القوطية والهروري، في حين رجح أبو عبيد الفتح. الزبيدي، "زهق"، 423/25.
- 340 سورة التوبة / 55.
- 341 الجوهري، "زهق"، 1492/4.
- 342 ابن سيده، "زهق"، 119/4.
- 343 الأزهري، "زهق"، 256/5.
- 344 ابن الأنباري، الأضداد، 154.
- 345 ابن سيده، "زهق"، 119/4؛ ثعلب، مجالس ثعلب، 63؛ ابن منظور، "زهق"، 174/10.

فعلى هذا يكون استخدام اللفظ في معنى جديد ضد المعنى الأول، والتسوية بين (زَهَقَ، وَأَزْهَقَ) في المعنى جاء من استخدام الدبيريّة في شعرها، وقد نقلت المعاجم عنها هذا الاستخدام.

أَخْلَصَ الشَّيْءُ: اختاره، وأَخْلَصَ اللهُ الدِّينَ: أمحضه وترك الرِّياءَ فيه، فهو عبد مُخْلِصٌ ومُخْلِصٌ³⁴⁶، وهو مجاز³⁴⁷، وعلى الوجهين قرئ قوله تعالى: "إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِينَ"³⁴⁸ بكسر اللام وفتحها؛ وقد وضح ذلك ثعلب بقوله: يعني بالمُخْلِصِينَ الَّذِينَ أَخْلَصُوا الْعِبَادَةَ لِلَّهِ تَعَالَى، وبالمُخْلِصِينَ الَّذِينَ أَخْلَصَهُمُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ³⁴⁹.

وفي العين عن الليث: ويعبر مُخْلِصٌ: سمين المخ³⁵⁰. وهذا ما وضحه ابن سيده نقلا عن أبي حنيفة بأن المقصود بالمخ هنا مخ العظام فقال: "وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: أَخْلَصَ الْعَظْمُ: كَثُرَ مَخُهُ"³⁵¹.

ولكن نجد ابن سيده قد ذكر معنى آخر لهذا الفعل وهو أن أخلص البعير: بمعنى سَمِنَ، وكذلك الناقة³⁵²، واستشهد على ذلك بما رواه ثعلب عن الدبيريّة - وإن لم يكن قد صرح باسمها - قال: وَأَزْهَقَتْ عِظَامَهُ وَأَخْلَصَا³⁵³.

وهذه أبيات الدبيريّة كما رواها ثعلب حيث جاء في مجالس ثعلب ما نصه: "وأشدنا أبو العباس لغادية بنت قزعة، تقوله لابنها مَرْهَبٌ:

يا لَيْتَهُ قَدْ كَانَ شَيْخًا أَرْمَصًا تُشْبِهُ الْهَامَةَ مِنْهُ الدُّومَصَا

الدومص: البيضة.

قَدْ كَرِهَ الْغِيَامَ إِلَّا بِالْعِصَا وَالسَّقْيَ إِلَّا أَنْ يُعَدَّ الْفُرْصَا
أَوْ عَنْ يَدُودَ مَالَهُ عَنْ يُنْغِصَا وَلَيْتَهُ فِي الشُّوكِ قَدْ تَقَرَّمَصَا
عَلَى نَوَاجِي شَجَرٍ قَدْ أَحْوَصَا وَزَاعَ بِالسُّوْطِ عَلَنَدِي مِرْقَصَا
إِذَا رَأَهُ فِي السَّنَامِ أَقْلَصَا وَأَزْهَقَتْ عِظَامَهُ وَأَخْلَصَا

فلا يبالي مَرْهَبٌ أَنْ يَنْقِصَا

قولها: أن ينغصا، يعني شرب إبله يحال بينها وبين أن تشرب، يمنع نصيبه من الماء. وتقرمص، الفرموص: الحفيرة التي تعمل ليستغاف بها. وأخوص الشجر: صار له خوص. وزاع بالسوط، هو أن يحركه ويعطفه. وأز هقت عظامه، أي سمتت، وهو من الزاهق. وأخلص: كثر نقيه. وأقلس في سنامه: حمل فيه شحماً. لا يبالي مَرْهَبٌ أَنْ يَنْقِصَهُ رَعِيهِ"³⁵⁴.

وهذا الشعر قد استشهد به معظم اللغويين في شرحهم لمواد اللغة.

وللدبيريّة شعر آخر استشهد به ابن سيده على أن فعل وأفعل بمعنى عند ترجمته لكلمة الأذمة وهي القرابة والوسيلة إلى الشيء، يقال على هذا المعنى: فلان أذمتي إليك، أي: وسيلتي، وللأذمة بعض المعاني الأخرى منها: الخلطة، يقال: بينهما أذمة ولحمة، أي: خلطة. ومنها: الموافقة والألفة. يقال: أذم الله بينهما، يأدم أذما: أصلح وألف ووفق، وكذلك أذم الله بينهما، يُؤدِم إيداما، فعل وأفعل

346 ابن منظور، "خلص"، 26/7، خالص؛ الزبيدي، "خلص"، 557/17.

347 الزمخشري، "خلص"، 262/1.

348 سورة الحجر / 40، وسورة ص / 83.

349 ابن سيده، "خلص"، 59/5.

350 الخليل، "خلص"، 187/4؛ الأزهرى، "خلص"، 65/7.

351 ابن سيده، "خلص"، 60/5.

352 ونقل عنه هذا المعنى كل من ابن منظور، "خلص"، 26/7، خالص؛ الزبيدي، "خلص"، 557/17. ولكنهما نسباه إلى أبي حنيفة، وهذا خطأ والصواب ما أثبتناه.

353 ابن سيده، "خلص"، 60/5؛ والكلام على لسان الدبيريّة في: ثعلب، مجالس ثعلب، 63.

354 ثعلب، مجالس ثعلب، 63.

بمعنى³⁵⁵، ومن الواضح أن المعاني كلها قريبة فيما بينها، فلم تخرج الكلمة إلى معنى آخر جديد، وقد أوردنا الكلمة هنا للاستشهاد على أن فعل وأفعال بمعنى، وهذا ما ذكره ابن سيده في المحكم، فنص على أن أتمّ أنما في معنى أيدما فعل في معنى أفل، واستشهد بما قالته الديبيرية في ابنها رؤس³⁵⁶:

أشْبَهَ رُؤْسٌ نَفْرًا كِرَامًا كَانُوا الذُّرَى وَالْأَنْثُفَ وَالسَّنَامَا
كَأَوْا لِمَنْ خَالَطَهُمْ إِدَامَا

الْقُسْطَةُ: وللدبيرية شعر آخر استشهد به اللغويون عند تعرضهم لترجمة كلمة (الْقُسْطَةُ) وهي الساق أو عظم الساق كما نص على ذلك الجوهري³⁵⁷، واستشهد على هذا المعنى بقول الراجز:

تُبْدِي نَقِيًّا رَأَتْهَا جِمَارُهَا وَقُسْطَةً مَا شَأْنَهَا غُفْرُهَا³⁵⁸

وقد أورد الجوهري هذا البيت للاستشهاد على هذا المعنى مرتين الأولى عند ترجمته لكلمة الغفار³⁵⁹، والثانية عند ترجمة لكلمة (قُسْطَةُ)، وفي الموضع الأول قال: "ولست أرويه عن أحد"³⁶⁰، وفي الموضع الثاني قال: "نقلته من كتاب"³⁶¹.

وقد أورد الصغاني في العباب الزاخر هذا البيت في الاستدلال على معنى الساق ونسبه صراحة إلى غادية الديبيرية وقال: رواه أبو محمد الأعرابي عن غادية الديبيرية³⁶²، ونقل البيت في اللسان³⁶³ والتاج منسوب إلى غادية الديبيرية³⁶⁴.

إذن الْقُسْطَةُ: عظم الساق كما قال الجوهري. وغُفْرُ الجسد وغُفْرُهُ وغُفْرُهُ: شعره الصغار القصار. قال أبو حنيفة: يقال رجل غُفْرُ الفقا، في فقا غُفْر. وامرأة غُفْرَةُ الوجه إذا كان في وجهها غُفْر³⁶⁵.

العرين هو اللحم:

ومما استشهد به اللغويون من أشعار الديبيرية قولها:

مَوْسَمَةُ الْأَطْرَافِ رُخْصٌ عَرِيئُهَا³⁶⁶

استشهد به اللغويون على أن لفظة (العرين) تعني اللحم، وفي الأصل العرينُ والعَرِيئَةُ: مأوى الأسد الذي يألفه، وأصل العرين جماعة الشجر الملتف كان فيه أسد أو لم يكن³⁶⁷. قال ابن سيده: والعرين

³⁵⁵ ابن سيده، "أدم"، 387/9؛ الجوهري، "أدم"، 1858/5 أدم؛ الزبيدي، "أدم"، 190/31. وفي الحديث: "لو نظرت إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما"، يعني أن تكون بينكما المحبة والاتفاق. الترمذي، سنن الترمذي، 389/3؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، 1/599.

³⁵⁶ ابن سيده، "أدم"، 387/9، 606/8؛ ابن منظور، "أدم"، 18/1. والذرى: جمع ذروة وهي: أعلى الشيء ويقال للأسنمة أيضا الذرى لأنها أعالي الظهور. ابن سيده، المخصص، 474/4 وفي المجاز: هو في ذروة النسب. وعلا ذروة الشرف. وبلغ الذرى. الزمخشري، "ذرى"، 212/1، 213. وسنام البعير والناقاة أعلى ظهرها والجمع أسنمة. ابن سيده، "سنم"، 530/8، ومن المجاز وفلان قد تسنم ذروة الشرف. ورجل سنيم: عالي القدر، وهو سنام قومه. الزمخشري، "سنم"، 478/1. والأنف من كل شيء: أوله، أو أشده، والأنف: السيد، يقال: هو أنف قومه، وهم أنف الناس، وهو مجاز. الزمخشري، "أنف"، 36/1؛ الزبيدي، "أنف"، 40/23.

³⁵⁷ الجوهري، "غفر"، 770/2؛ الجوهري، "قسط"، 1152/3.

³⁵⁸ البيت لغادية الديبيرية عند الصغاني، "قسط"، 302/1؛ وبلا نسبة عند الجوهري، "غفر"، 770/2؛ الجوهري، "قسط"، 1152/3؛ ابن منظور، "غفر"، 25/5، "قسط"، 377/7؛ الزبيدي، "غفر"، 249/13، "قسط"، 24/20.

³⁵⁹ الجوهري، "غفر"، 770/2.

³⁶⁰ الجوهري، "غفر"، 770/2.

³⁶¹ الجوهري، "قسط"، 1152/3.

³⁶² الصغاني، "قسط"، 302/1.

³⁶³ ابن منظور، "غفر"، 25/5، "قسط"، 377/7.

³⁶⁴ الزبيدي، "غفر"، 249/13، "قسط"، 24/20.

³⁶⁵ ابن منظور، "غفر"، 25/5.

³⁶⁶ الأزهرى، "عرن"، 204/2.

³⁶⁷ الجوهري، "عرن"، 2163/6.

والعريئة: مأوى الأسد والضبع والذئب والحية، وجماعة الشجر والشوك والعضاء، كان فيه أسد أو لم يكن، وما اجتمع من شجر وحُلفاء، وأهل اليمن يسمون الأراك المجتمع عريناً³⁶⁸، والعرين والعِران: الشجر المُتفاد المُستطيل. والعرين: الفناء³⁶⁹. والجمع: عُرُن³⁷⁰.

ولكن وجدنا الأزهري يورد معنى آخر للكلمة وهو (اللحم) وروى هذا عن أبي عبيد، واستشهد أبو عبيد على هذا المعنى بشعر للدبيريّة تقول فيه³⁷¹:

موشمة الأطراف رخص عريئها

أي لحمها، وعلى هذا أضاف الأزهري معنى اللحم للكلمة، وخصصها في بعض الأحيان بقولهم: العرين: هو اللحم المطبوخ³⁷²، والعِران أيضا عنده: ما كان في اللحم فوق الأنف. ثم قال: وأصل هذا من العرن، والعرين وهو اللحم³⁷³.

وقد أرجع ابن فارس هذه المعاني لكلمة العرين إلى أصل واحد يدل على ثبات وإثبات كالشيء المركب، فاللحم عرين لأنه مثبت مركب على الجسم، وبيت الأسد عرين لأنه مكانه الذي يثبت فيه³⁷⁴.

وهذا الشاهد السابق أورده ابن سيده³⁷⁵ والأزهري³⁷⁶، وابن منظور³⁷⁷ منسوباً لغادية الدبيريّة للاستشهاد على هذا المعنى، وأورده الجوهرى³⁷⁸ والفاربي³⁷⁹ وابن فارس³⁸⁰ مهملاً ولم ينسبوا إلى أحد، ولكن وجدنا ابن بزّي ينسب هذا الشاهد لشاعر آخر وليس للدبيريّة حيث قال: هو لمُدرك بن حصن، ثم قال: وهو الصحيح³⁸¹، وتام البيت:

رغا صاجبي، عند البكاء، كما رعت موشمة الأطراف رخص عريئها³⁸²

خسا وزكا:

وأيضا مما استشهد به الفراء من أشعار الدبيريّة استخدامها لكلمة (خسا زكا) بمعنى فرد وزج، فـ (خسا) فرد، و(زكا): زوج. كقولنا: شقعا ووثرا³⁸³. وذكر اللغويون أن الأصل في استخدام هذا المعنى يرجع إلى لعبة الجوز، حيث كان يلعبها اثنان، ويقول أحدهما للأخر: خسا أو زكا؟ أي: أفرد أم زوج؟³⁸⁴.

368 ابن دريد، "عرن"، 670/2.

369 الأزهري، "عرن"، 204/2.

370 ابن سيده، "عرن"، 103/2.

371 الأزهري، "عرن"، 204/2.

372 الأزهري، "عرن"، 204/2.

373 الأزهري، "عرن"، 204/2.

374 ابن فارس، "عرن"، 294/4.

375 ابن سيده، "عرن"، 103/2.

376 الأزهري، "عرن"، 204/2.

377 ابن منظور، "عرن"، 281/13.

378 الجوهرى، "عرن"، 2163/6.

379 الفاربي، معجم ديوان الأدب، 424/1.

380 ابن فارس، "عرن"، 663.

381 ابن منظور، "عرن"، 281/13.

382 البيت من الطويل، وهو لغادية الدبيريّة عند الأزهري، "خسو"، 204/2؛ ابن سيده، "خسو"، 103/2. ولمُدرك بن حصن عند ابن منظور، "عرن"، 281/13، "ظلع"، 528/4؛ والزيدي، "عرن"، 387/35، "ظلع"، 469/21. وأراد بالموشمة الصبغ، والتوشم: بياض وسواد يكون فيه كهينة الوشم في يد المرأة، والرخص: الرطب الناعم. ويُقال: لحم رخص إذا كان ليثاً. وامرأة رخصة البدن إذا كانت ناعمة الجسم. ابن منظور، "عرن"، 281/13؛ ابن دريد، "عرن"، 586/1.

383 الأزهري، "زكو"، 202/7، 203، الزمخشري، "زكو"، 247/1.

384 وكان الأطفال يلعبون هذه اللعبة في الماضي بالنوى يملأ أحدهم قبضته بالنوى ويقول للأخر: فرد أو زوج، ويخمن الأخر فإذا كان كما قال فالنوى له وهكذا. الخليل، "خسو"، 289/4.

وهذا ما ذكره الخليل في العين³⁸⁵، وأيضاً روى سلمة عن الفراء أن العرب تقول للزوج زكا ولل فرد خسا³⁸⁶ ثم قال: ومنهم أي من العرب من يلحقهما بباب (فتى) فيصرف³⁸⁷، ومنهم من يلحقهما بباب (زُفَر) أي لا يصرّف. أي أن هذين اللَّفظين قد يصرّفان فيلحقهما التثوين وقد لا يصرّفان. وقد يقال: خسا زكا مثل خمسة عشر³⁸⁸.

واستشهد الفراء على هذا المعنى بما سمعه من الدبيريّة حيث قال: وأنشدتني الدبيريّة³⁸⁹:

كأثوا خَساً أَوْ زَكاً مِنْ دُونِ أَرْبَعَةٍ لَمْ يَخْلُفُوا وَجُدُودُ النَّاسِ تَعْتَلِجُ³⁹⁰

ويجوز كانوا خساً أو زكاً منونين كما أشار الفراء، قال أبو بكر بن الأنباري: فمن لم يصرّفهما جعلهما بمنزلة مثنى وثلاث ورباع، ومن صرفهما جعلهما نكرتين³⁹¹، وذهب أحمد بن عبيد إلى أنها لا يصرّفان، ولا يونان، وأيضاً لا تدخلهما الألف واللام؛ لأنهما على مذهب فعل مثل ذهب وضرب ورمى وعفا³⁹².

و(خسا) مقصور وهو الفرد من قولهم (خسا وزكا)، لأن خسا أصله الهمز وإن لم يكن مهموزاً في هذا المعنى، و(زكا) وهو الزوج مقصور أيضاً يكتب بالألف لأنه من زكا يزكو فكلاهما مقصور يكتب بالألف، وإنما ترك همزة خسا إتباعاً لزكا، وهذا ما نص عليه الفراء³⁹³.

الرَّطْلُ والرَّطَلُ: هو ما يوزن به ويُكَال؛ وقد رواه ابن السكيت بكسر الراء ونص على أن الكسر أفصح من الفتح³⁹⁴، وقال ابن درستويه في تصحيح الفصيح: "وقد حكى فيه الفتح أيضاً، وهي لغة العامة، وأكثر أهل اللغة والنحو لا يجيزون فتحه"³⁹⁵. وفي شرح الفصيح لابن هشام اللخمي: "الرَّطْلُ الذي يوزن به، ويقال: رَطْل، بفتح الراء أيضاً"³⁹⁶. وقد نص الجوهري على الفتح والكسر³⁹⁷، ولم يفرق بينهما.

وأما الرَّطْلُ المفتوح فصفة للناعم الرطب اللين من كل شيء، يقال: غلام رَطْل: أي رخو لين، حكى ذلك عن الأصمعي³⁹⁸، ونص عليه الجوهري³⁹⁹، وابن دريد⁴⁰⁰، وفي الألفاظ لابن السكيت عن أبي عمرو: الرَّطْلُ: الضعيف. قال أبو العباس: ويجوز الكسر⁴⁰¹. وفي التهذيب عن ابن السكيت الرَّطْلُ المكيال بكسر الراء، والرَّطْلُ أيضاً المسترخي من الرجال، كلاهما بكسر الراء⁴⁰².

ولهذا الخلاف بين الفتح والكسر وأيهما مرجح على الآخر أجاز ابن سيده الفتح والكسر في المعنيين ولم يشر إلى ترجيح أحدهما على الآخر⁴⁰³، فذكر: أن الرَّطْلُ والرَّطَلُ: الذي يوزن به ويكال...

385 الخليل، "خسو"، 289/4.

386 يقصد الفراء.

387 ذهب الفراء إلى أنهما معرفة ولم يصرّفهما، وقال من جعلهما نكرة صرفهما.

388 ابن منظور، "خسا"، 227/14؛ الزبيدي، "خسو"، 546/37.

389 الأزهرى، "خسو"، 203/7؛ الزبيدي، "خسو"، 546/37.

390 البيت من البسيط وهو منسوب إلى الدبيريّة عند الأزهرى، "خسو"، 203/7؛ ابن منظور، "خسا"، 227/14؛

الزبيدي، "خسو"، 546/37؛ وبلا عزو عند: القالي، المقصور والممدود، 51.

391 الأزهرى، "زكو"، 10 / 176؛ القالي، المقصور والممدود، 52.

392 القالي، المقصور والممدود، 52؛ ويقول الصفدي، تصحيح التصحيف وتحريير التحريف، 244/1.

393 الأزهرى، "زكو"، 10 / 176؛ الجوهري، "خسا"، 47/1.

394 ابن السكيت، إصلاح المنطق، 131؛ ابن السكيت، الألفاظ، 101.

395 ابن درستويه، تصحيح الفصيح وشرحه، 258.

396 اللخمي، شرح الفصيح، 134.

397 الجوهري، "رطل"، 1709/4.

398 الأزهرى، "رطل"، 217/13.

399 الجوهري، "رطل"، 1709/4.

400 جمهرة اللغة لابن دريد 758/2.

401 ابن السكيت، الألفاظ، 101.

402 الأزهرى، "رطل"، 216/13.

403 ابن سيده، "رطل"، 145/9.

وَعَلَامَ رَطْلٍ بِالْفَتْحِ وَالْكَسْرِ: قَصِيفٌ. وَالرَّطْلُ بِالْفَتْحِ وَالْكَسْرِ أَيْضًا: الْعَلَامُ الَّذِي رَاهِقُ الْإِحْتِلَامِ، وَقِيلَ فِي مَعْنَاهُ: الْعَلَامُ لَمْ تَشْتَدَّ عِظَامُهُ. وَيُقَالُ: رَجُلٌ رَطْلٌ بِالْفَتْحِ وَالْكَسْرِ: أَمِيلٌ إِلَى الرَّخَاوَةِ⁴⁰⁴

هَذَا وَقَدْ ذَكَرَ أَبُو عَمْرٍو الشَّيْبَانِيُّ فِي مَعْجَمِهِ الْجَبِيمِ أَنَّ الرَّطْلَ بِالْفَتْحِ الْعَلَامُ لَمْ يَحْتَنِكْ وَلَمْ يَدْرِكْ، وَأَنَّ الضَّعِيفَ قَدْ يَدْعَى رَطْلًا. وَاسْتَشْهَدَ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى بِشَعْرِ اللَّدْبِيرِيَّةِ قَالَتْ فِيهِ:

لَا تُولَعُوا بِالرُّؤْسِ وَاسْتَفْرُوا
إِنَّ الْعَلَامَ الرَّطْلُ يَسْتَمِرُّ⁴⁰⁵

العنصر الثالث: متفرقات للدبيريّة:

الكريب: ومن الإسهامات اللغوية للدبيريّة توضيحها لمعنى بعض الشواهد اللغوية، وقد نقل عنها قولها هذا معظم أصحاب المعاجم الذين أوردوا هذا الشاهد، روى ابن الأعرابي:

لَا يَسْتَوِي الصَّوْتَانِ جِئْنَ تَجَاوَبَا
صَوْتُ الْكَرِيبِ وَصَوْتُ ذَنْبٍ مُقْفَرٍ⁴⁰⁶

قال أبو عمر: قالت الدبيريّة في معنى البيت المذكور: لا يستويان لأن صوت الكريب لا يكون إلا في عُرْسٍ أو خَصْبٍ، وصوت الذنب لا يكون إلا في قحطٍ أو قفر⁴⁰⁷.

وروى ثعلب عن ابن الأعرابي في معنى الكريب قوله: هو الشَّبُوقُ وَالْقَيْلُوكُونَ⁴⁰⁸. قال الأزهري: وهما معربان معا⁴⁰⁹. والشَّبُوقُ: خشبة الخَبَّازِ التي بها يُرْعَفُ الرغيفُ وَيُدَوَّرُهُ، فعلى هذا يكون صوت الكريب هو صوت خشبة الخباز عندما يجهز الخبز والطعام للعرس، على حد وصف الدبيريّة، وذكر ابن دريد: أن الكريب هو الكعب من القصب أو القنا⁴¹⁰، والكريب أيضا: المَكْرُوبُ، كالحرزِينِ بمعنى المحزون⁴¹¹.

أما قولهم: كَرَبَ الْأَرْضِ: فَلَبَّهَا لِلْحَرثِ وَأَثَارَهَا لِلزَّرْعِ فَهُوَ مِنْ إِصَابَةِ الْكَرِيبِ. وَالتكريب: أن يزرع في الكريب وهو الجادس، والكريب أيضا: الفَرَّاحُ (الأرض لا ماء بها ولا شجر ولا بناء) والجادس الذي لم يزرع قط، فالكريب من الأرض جلد الظاهر، كأنه مُلْتَجِمٌ مع غلظه وشدته. (كثافة الطبقة الظاهرة)⁴¹². وهنا صوت الكريب هو صوت في خصب وزرع على حد وصف الدبيريّة.

الرَّبِّيكة: وأيضاً لقد كان للدبيريّة دور في التعريف لبعض الكلمات العربيّة وخاصة في مجال الأطلعة التي كانت منتشرة بين العرب، فقد روي عنها تعريفها لطعام (الرَّبِّيكة) وتم اعتماد هذا التعريف في معاجم اللغة، بل إن بعض أصحاب المعاجم اقتصر في تعريفه لهذا الطعام على ما قدمته الدبيريّة من وصف.

والرَّبِّيكة من رَبَّيْكَ رَبَّيْكَ رَبُّكَ إِذَا خَلَطَهُ، وَمِنْهَا رَبَّكَ الثَّرِيدُ أَصْلَحُهُ وَخَلَطَهُ بغيره، وَرَبَّكَ الرَّبِّيكة: عملها⁴¹³، وهي طعام يتخذ من دقيق وأقط⁴¹⁴ مطحون ثم يُبَبُّكُ (يخلط) بالسمن المختلط بالرَّبِّ⁴¹⁵

404 ابن سيده، "رطل"، 145/9.

405 الشيباني، "رطل"، 10/2. ولم يرو أحد من أهل اللغة هذا البيت غيره.

406 البيت من الكامل، وهو رواية عن ابن الأعرابي وبلا نسبة عند الصغاني، "كرب"، 255/1؛ الأزهري، "كرب"، 10/118؛ أبو حيان التوحيدي، الامتاع والموانسة، 307؛ ابن منظور، "كرب"، 711/1.

407 انظر قول أبي عمر عند الصغاني، "كرب"، 256/1؛ ابن منظور، "كرب"، 711/1؛ الزبيدي، "كرب"، 131/4.

408 الأزهري، "كرب"، 10 / 118.

409 الأزهري، "فلكن"، 10 / 143؛ وعند الجوهري، "فلكن"، 2178/6؛ الفيلكُونُ: البُرْدِي. وقيل: هو القار أو الرِّفْتِ الزبيدي، "فلكن"، 521/35.

410 ابن دريد، "كرب"، 327/1؛ ابن سيده، "كرب"، 11/7.

411 من الكَرَبِ وهو الغم الذي يأخذ بالنفس. الخليل، "كرب"، 360/5؛ والأزهري، "كرب"، 117/10.

412 وهذا قول ابن الأعرابي في الأزهري، "كرب"، 10 / 119، الفيروزآبادي، "كرب"، 130 / 1؛ الصغاني، "كرب"، 255/1؛ محمد حسن حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم (القاهرة: مكتبة الآداب، 2010)، 1884/4.

413 الأزهري، "بخنق"، 126/10؛ ابن فارس، "بخنق"، 482/2.

414 الأَقِطُ وَالْإِقْطُ وَالْأَقْطُ وَالْأَقْطُ شيء يتخذ من اللبن المخيض يطبخ ثم يترك حتى يمتص، والقطعة منه أقطه؛ قال ابن الأعرابي: هو من ألبان الإبل خاصة. ابن منظور، "أقط"، 257/7.

415 الرُّبُّ دَبْسٌ كل ثمرة وهو سُلَافَةٌ خُتَّارَتُهَا بَعْدَ الْإِعْتِصَارِ وَالطَّبِيخِ. ابن سيده، "ربب"، 237/10.

وهذا هو وصف الدبيريّة كما نقله الجوهري وغيره من أصحاب المعاجم⁴¹⁶، وقيل هو طعام من الأقط والسمن يعمل رخوا ليس كالحيس⁴¹⁷ فيؤكل، وهذا قول غنيّة أم الحمارس الجلابيّة، وقد اقتصر الجوهري على قول الدبيريّة وقول أم الحمارس⁴¹⁸.

قال ابن السكيت: وربما صب عليه ماء فشرب شربا، وربما كان من تمر وأقط يعجنان من غير سمن، أو رُبُّ يخلط بدقيق أو سويق⁴¹⁹، وقيل: هو شيء يطبخ من بُر وتمر، وقيل: هو رُبُّ يعجن بسمن وأقط، وهذا مثل قول الدبيريّة تماما، والرَّبِّيك لغة فيه⁴²⁰، ويضرب مثلا للقوم، إذا اجتمعوا من كل، فيقال: فيج الله تلك الرببكية⁴²¹. وكل هذه الأقوال متقاربة ولا تخرج عما وصفته الدبيريّة وأم الحمارس الكلابيّة. ومن المجاز: رجل رَبِّك ورَبِّيك: مختلط في أمره. وكلاهما على النسب، ورَبِّك الرجل، وارتبك: إذا اختلط عليه أمره، ولم يكد يتخلص منه، وارتبك في كلامه: تتعج. ورمه بزببكية: أي بأمر ارتبك عليه⁴²².

فعل وأفعل وفعل بمعنى:

مَلَكَ الأمر: فَتَرَ عليه وتَحَكَّمَ فيه، وتولاه وتمكّن منه، يقال: مَلَكَ نفسه/ ملك زمام نفسه: تَحَكَّمَ فيها، قدر على حبسها، ومن ذلك: مَلَكَتِ المرأة العجين، إذا عَجَنَتْه فَأَمَلَتْه عَجْنَه وشَدَدَتْه وبالغت فيه وأجادت عجنه فاشتد قوي⁴²³. ويقال: عجنبت المرأة فَأَمَلَكْتَ إذا بلغت ملاكته وأجادت عَجْنَه حتى يأخذ بعضه بعضا، وقد مَلَكْتَهُ تَمَلِكَه مَلَا إذا أنعمت عجنه. وأصل هذا التركيب (ملك) والفعل يدل على قوة في الشيء وصحة وربط وشدة وإحكام كما أشار إلى ذلك ابن جنى⁴²⁴، وابن فارس⁴²⁵، وابن سيده⁴²⁶، ومنه قولهم ملكت المرأة العجين إذا أجادت عجنه، وجعل الزمخشري هذا المعنى من المجاز⁴²⁷. ويستشهد اللغويون على هذا المعنى ببيت لقيس بن الخطيم يصف طعنة:

مَلَكْتُ بِهَا كَفِّي، فَأَنْهَزْتُ فَتَقَّهَا يَرَى قَائِمٌ مِنْ دُونِهَا مَا وَرَاءَهَا⁴²⁸

يعني شددت بالطعنة كفي. جاء في حديث عمر رضي الله عنه: "أمليكو العجين فإنه أحد الرَبِّيعين"⁴²⁹، أي الزبادتين؛ فالربيع بمعنى الزيادة، الزيادة الأولى عند طحنه، والثانية عند إجادة عجنه، أراد أن خبزه يزيد بما يحتمله من الماء لجودة العجن.

416 الجوهري، "ربك"، 1586/4؛ الفيروزآبادي، "ربك"، 940/1؛ ابن سيده، "ربك"، 22/7؛ الزبيدي، "ربك"، 167/27.

417 الحيس تمر ينزع نواه ويدق مع أقط ويعجنان بالسمن ثم يدلك باليد حتى يبقى كالتريد وربما جعل معه سويق. الفيومي، "حيس"، 159/1.

418 الجوهري، "ربك"، 1586/4.

419 السويق: هو ما يتخذ من الحنطة والشعير، أو السلت المقلو، وقد يكون من القمح، ولكن الأكثر أن يكون من الشعير. الزبيدي، "سوق"، 480/25.

420 الجوهري، "ربك"، 1586/4؛ والزبيدي، "ربك"، 480/25.

421 ابن السكيت، كتاب الألفاظ، 472.

422 ابن سيده، "ربك"، 22/7؛ الزمخشري، "ربك"، 333/1؛ ابن منظور، "ربك"، 431/10.

423 الجوهري، "ملك"، 1609/4؛ ابن سيده، "ملك"، 386/4؛ ابن منظور، "ملك"، 459/10.

424 ابن جنى، الخصائص، 18/1.

425 ابن فارس، "ملك"، 351/5.

426 ابن سيده، المخصص، 322/1.

427 الزمخشري، "ملك"، 227/2.

428 البيت من الطويل وهو لقيس بن الخطيم عند الفارابي، معجم ديوان الأديب، 301/2؛ الأزهرى، "ملك"، 146/6؛ "نهر"، 151/10؛ الجوهري، "ملك"، 1609/4؛ ابن سيده، "ماك"، 57/7. وقوله (ملك بها كفي) أي شددت بهذه الطعنة كفي ووسعت خرقها، (فأنهزت) أي: وسعت حتى جعلته كالنهر سعة، (والإنهار) التوسعة (والفتق) الشق والخرق، (يرى قائما) أي: يرى ما وراءها إذا كان قائما من دونها. المطرزي، المغرب في ترتيب المغرب، 446؛ ابن منظور، "نهر"، 237/5.

429 أبو غنيد القاسم بن سلام، غريب الحديث، تحقيق د. محمد عبد المعيد خان (حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1384 - 1964)، 329/3؛ وابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 289/2؛ الأزهرى، "ملك"، 150/10.

و(أَمْلَكْتَهُ) لغة في (مَلَكْتَهُ)، وهما في المعنى سواء⁴³⁰، فقد جاء في كتاب (ما جاء على فعلت وأفعلت بمعنى واحد): ملكت العجيين وأمْلَكْتَهُ إذا أكثرت ذلك حتى يشتد⁴³¹.

وقد روى الفراء عن الدبيري أن (مَلَكَ العجيين) يأتي بمعنى (مَلَكَ وأمْلَكَ)، ففي التهذيب روى الفراء عن الدبيري: "يقال للعجيين إذا كان متماسكا متينا: مَمْلُوكٌ، ومَمْلُوكٌ" ⁴³². وفي التكملة والذيل والصلة للصغاني: وقالت الدبيري: "يقال للعجيين: مَلَكْتُهُ تَمْلِكًا، مثل: مَلَكْتُهُ مَلَكًا، وأمْلَكْتُهُ إِمْلَاكًا" ⁴³³. وهذا المعنى انفردت به الدبيري ولم يروه أحد إلا هي، ولذلك انتشر هذا المعنى عنها؛ ولهذا جاء في القاموس المحيط "وَمَلَكَ العجيين يَمْلِكُهُ مَلَكًا، وأمْلَكُهُ: أنعم عَجْنُهُ، كَمَلَكُهُ" ⁴³⁴.

الخاتمة:

وبعد هذا الجهد المتواضع والذي عشنا فيه مع إحدى الروايات العريبات استخلص البحث بعض النتائج التي يمكن إجمالها فيما يلي:

- الدبيري رواية وشاعرة عربية فصيحة احتج بكلامها؛ حيث إنها عاشت في عصر الاحتجاج اللغوي.

- انفرد الفراء وابن الأعرابي بالرواية عن الدبيري إلا أن رواية الفراء عنها أكثر من ابن الأعرابي؛ لذلك يحق لنا أن نطلق على الدبيري (راوية الفراء).

- نستطيع القول إن الدبيري رواية أهل الكوفة؛ حيث إن جل ما روي عنها جاء عن طريق الفراء وابن الأعرابي، أو عن طريق سلمة عن الفراء، أو عن طريق ثعلب عن سلمة عن الفراء، أو عن ثعلب عن ابن الأعرابي، وجميعهم من أئمة الكوفة.

- روى الفراء عن الدبيري الكثير من المترادفات، ونُقل عنه وعنها ذلك في معظم معاجم اللغة، وأحياناً لم يكن أمام أصحاب المعاجم في توضيح الترادف أو شرح معنى الكلمة إلا ما روي عن الدبيري.

- انفردت الدبيري بتوضيح معاني بعض الألفاظ ولم يرو عن أحد من أهل اللغة هذه المعاني إلا عن طريقها، كما في ترجمتها للفعل (أَحْتَقَى) بمعنى: ولَع، وكلمة (تَعَمَّ، وشَنَّبِل) بمعنى: قَبِل، وكلمة (الْقَرُّ والدَّسِيبَةُ) بمعنى: الجَفْنَةُ، وكلمة (الطَّنَى) بمعنى: التَّخَمَةُ، وأيضاً قولها: (ما في الدار تَدْمُرِيٌّ) في معنى: ما في الدار أحد.

- الدبيري شاعرة فصيحة استشهد أهل اللغة بشعرها عند ترجمتهم لبعض مواد اللغة، وغالباً ما كان استخدامها هو المرجع الوحيد لهم، اتضح ذلك عند ترجمتهم لكلمة (الخَوْص)، و(الْفُسْطَةُ) بمعنى: الساق، و(العَرَبِين) بمعنى: اللحم، وغير ذلك مما ظهر من خلال البحث.

- ورد عن الدبيري تسويتها في المعنى بين فعل وأفعل، مثل: زَهَقَ وَأَزْهَقَ، وَتَعَصَّنَ وَأَنْعَصَنَ، وَأَدَمَّ وَأَدَمَّ، وأيضاً تسويتها في المعنى بين فَعَلَ وفعل وأفعل، مثل: مَلَكَ العجيين وَمَلَكَ وأمْلَكَ، وهذا الاستخدام منسوب إليها وحدها وليس إلى أحد غيرها.

- ورد عن الدبيري شرحها لبعض المفردات اللغوية وبعض الشواهد الشعرية حين سُئلت عن ذلك كما اتضح لنا من كلمة (البُخُنُقُ، والرَّيْبِكَةُ، وصوت الكريب).

Kaynakça

- 430 ابن سيده، المخصص، 435/1.
431 أبو منصور ابن الجواليقي، ما جاء على فعلت وأفعلت بمعنى واحد مؤلف على حروف المعجم، تحقيق: ماجد الذهبي (دمشق: الناشر: دار الفكر)، 68.
432 الأزهرى، "ملك"، 152/10.
433 الصغاني، "ملك"، 239/5.
434 الفيروزآبادي، "ملك"، 964/1.

- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. *Hizânetü'l-edebe ve lübbi lübbâbi lisâni'l-'Arab*. Thk. Abdüssellâm Muhammed Hârûn. 13 cilt. 4. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1418/1997.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târihu Bağdâd*. Thk. Mustafa Abdülkadir 'Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşraf*. Thk. Süheyl Zekkâr & Riyâz ez-Ziriklî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Cebel, Muhammed Hasan Hasan. *el-Mu'cemü'l-iştikâki el-muvassal li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1431/2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 4. Baskı. Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Enbârî, Ebu'l-Berakât Kemâluddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Nuzhetu'l-Elibbâ' fi Tabakâti'l-Udebâ'*. 3. Baskı. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985.
- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân. *İrtisâfû'd-darab min lisâni'l-'Arab*. Thk. Receb Osman Muhammed-Ramazân Abdüttevâb. 5 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1418/1998.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. Thk. Muhammed Mür'ib. Beyrut: Dârü'l-İhyâ', 1421/2001.
- Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm. *Mu'cemü divânü'l-edebe*. thk. Ahmed Muhtâr Ömer. Kahire: Dârü's-Şa'b, 1424/2003.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. Mısır: Dârü'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî. *el-Misbâhu'l-minûr fi ğarîbi's-şerhi li'r-Râfi'i*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Thk. Muhammed Naîm. Beyrut: Müessesetü Risâle, 1426/2005.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el- b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî. Beyrut: Dârü Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *İslâhu ğalati'l-muhaddisîn*. Thk. Hâtîm ez-Zâmin. Beyrut: Müessesetü Risâle, 1405/1985.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdîrrahmân b. Abdillâh. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfîyyeti İbn Mâlik*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 cilt. 20. Baskı. Kahire: Dârü't-tûrâs, 1400/1980.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târihu Medineti Dımaşk*. Thk. Ömer b. Ğarâme. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâ'is*. 3 cilt. 4. baskı. Kahire: el-Hey'eti'l-Mısıriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-krâ'ât ve'l-izâh 'anhâ*. Kahire: Vezâratü'l-Evkâf, 1420/1999.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *Sırru s'ati'l-i'râb*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *el-Cemhere*. Thk. Remzi Münir Ba'lebekî. Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 1407/1987.
- İbn Dürüstevyeh, Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer b. el-Merzûbân el-Fârisî el-Fesevî. *Tashîhu'l-Fasîh*. Thk. Muhammed Bedevî. Kahire: el-Meclisü'l-'A'lâ, 1419/1998.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mücmelü'l-luğa*. thk. Zühayr Abdülmuhsin Sultân. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü Risâle, 1406/1986.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüssellâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1399/1979.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *es-Sâhibi fi fikhi'l-luğa*. Thk. Muhammed Ali Beyzân. By: 1418/1997.

- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas, Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*. thk. İhsan Abbas, Beyrût: Dâru Şâdir, 1393/1974.
- İbn Hişâm, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Hişâm el-Lahmî. *Şerhu'l-Fâsih*. Thk. Mehdi Ubeyd Câsim. By.: yy., 1409/1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Uyânü'l-ahbâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dârü'l-İhyâ', ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1994.
- İbn Mekki Ebû Hafs Ömer b. Halef es-Sıkkîlî el-Himyerî. *Teskifü'l-lisân ve telkhu'l-cenân*. Thk. Mustafa Abdülkadir 'Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Sellâm Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Miskîn el-Herevî. *el-Garîbü'l-musannef*. Thk. Safvân Adnân Davûdî. Medine: Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1415/1995.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhassas*. Beyrut: Dâr İhya', 1417/1996.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. Thk. Abdülhamîd el-Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Tayfûr, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir el-Mervezî el-Horasânî. *Belâğatü'n-nisâ'*. Kahire: Matbaa Medresetü Vâlideti Abbâsi'l-Evvel, 1326/1907.
- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemaşeri*. Thk. Emîl Bedî' Yakûb. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *el-Müzekker ve'l-mü'ennes*. Thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme. Mısır: el-Meclisü'l-A'lâ, 1401/1981.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *ez-Zâhir fi me'âni kelimâti'n-nâs*. thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü Risâle, 1412/1992.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Kitâbü'l-Ezdâd*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Şerhu'l-Kasâ'idî's-seb'it-tvâli'l-Câhiliyyât*. Thk. Abdüssellâm Muhammed Hârun. Kahire: Dârü'l-Me'arif, ts.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Lübâb fi tehzîbi'l-Ensâb*. Beyrut: Dârü's-Sâdir, ts.
- İbnü'l-Kattâ', Ebü'l-Kâsım Alî b. Ca'fer b. Alî b. Muhammed es-Sıkkîlî es-Sa'dî el-Ağlebî et-Temîmî. *Ebniyetü'l-esmâ' ve'l-ef'âl ve'l-mesâ'*. Thk. Ahmed Muhammed Abdüddâim. Kahire: Dârü'l-Kütüb, 1419/1999.
- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dârü'l-Fıkr, 1406/1982.
- İbnü's-Sıkkî, Ebü Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *Islâhu'l-mantuk*. Thk. Muhammed Mur'ib. Kahire: Dâru İhya', 1423/2002.
- Kâlî, Ebû Alî İsmâil b. el-Kâsım b. Ayzûn el-Bağdâdî. *el-Emâlî*. Thk. Muhammed Abdülcevâd. 2. Baskı. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1423/2002.
- Kâlî, Ebû Alî İsmâil b. el-Kâsım b. Ayzûn el-Bağdâdî. *el-İtbâ'*. Thk. Kemâl Mustafa. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî & İbrahim Atfîş. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1484/1964.
- Ma'mer b. el-Müsenâ, Ebû Ubeyde et-Teymî el-Basrî. *Mecâzu'l-Kur'an*. thk. Muhammed Fuad Segin. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1381/1962.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. Beyrut: Dârü'd-Da've, ts.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısırî. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmi'atu Ümmü'l-Kurâ, 1409/1989.
- Ömer, Ahmed Muhtar Abdulhamid. *Mu'cemu'l-Lügati'l-Muasıra*. Kahire: 'Âlem el-Kütüb, 1429/2008.
- Râfî'î, Mustafa Sadık b. Abdürrezzâk b. Sa'îd b. Ahmed b. Abdülkâdir, *Târîhu âdâbi'l-Arabî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbü'l-'Arabî, ts.

- Sâlih, Subhî İbrahim. *Dirâsâtün fî fikhi 'l-luğa*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1379/1960.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5 cilt. 3. baskı Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Müzhir fî 'ulûmi 'l-luğa*. thk. Fuad Ali Mansur. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Şelkânî, Abdülhamîd. *el-l'râbü'r-ruvâh*. Trablus: Menşürâtü'l-Mense', 1391/1982.
- Şeybânî, Ebü Amr İshâk b. Mirâr. *el-Cîm*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme, 1394/1974.
- Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb. *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Kahire: Âlemü'l-Kütüb. 1408/1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Sîyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 1427/2007.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dîmaşkî. *el-A'lâm kâmusu terâcumî li eşheri'r-ricâl ve'n-nisa' mine'l-'arabî ve'l-mute'arrabîn ve'l-musteşrikîn*. 2. baskı Beyrüt: Dâru 'İlmi'l-Melâyîn, 1422/2002.

MUTEZİLE KELÂMCISI İBNÜ'L-MELÂHİMİ'YE GÖRE ALLAH'IN GÖRÜLMESİ MESELESİ (RÜ'YETULLAH)*

Mehmet Fatih Özerol**

Öz

Rü'yetullah meselesi, Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasında tartışmalı konulardan biridir. Mutezile mezhebinin ana felsefesi beş temel ilkeye dayanır. Bu ilkelerden en önemlisi olan Tevhid ilkesinin konusu Allah'ın zât ve sıfatlarıdır. Mutezile mezhebi O'nun zât ve sıfatlarını izah ederken tenzihi metodu takip eder. Bu metod doğrultusunda Allah hakkında antropomorfik bilgi içeren bilgilere mesafeli yaklaşan Mutezile kelâmcıları, bu yöndeki görüş ve düşünceleri reddederler. Allah'ın hâdis varlıklara benzemediğini ve O'nun görülebilen bir cisim olmadığını söylerler. Dolayısıyla ahirette Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğu yönündeki düşünceyi benimsemişlerdir.

Mutezile kelâmcıları Allah'ın görülemeyeceğini iddia ederken, amaçları O'nun zâtını yüceltmek olmuştur. Bu nedenle Allah'ın ahirette müslümanlar tarafından görülebileceğini çağrıştıran âyet ve hadisleri akla uygun olarak yorumlarlar. Bu değerlendirmeyi sahabe kaynaklı bilgilere dayandırarak yaparlar. Meseleyi akli ve nakli deliller çerçevesinde ele alıp izah ederler. Meseleyi açıklarken Kur'an'ın dili olan Arapça'nın gramer ve anlam yapısından da faydalanırlar. Mutezile mezhebinin son döneminde yetişen İbnü'l-Melâhimî de bu metod doğrultusunda meseleyi ele almış ve izah etmiştir. Makâlemizde Hüseyiniyye ekolüne mensup olan İbnü'l-Melâhimî'nin rü'yetullah meselesi hakkındaki yaklaşım ve düşüncelerini konu edindik.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mutezile, İbnü'l-Melâhimî, Ehl-i Sünnet, Rü'yetullah.

THE ISSUE OF VISION OF GOD ACCORDING TO MUTAZILA THEOLOGIAN IBN AL-MALAHIMI

Abstract

The issue of vision of God (ru'yatallah) is one of the controversial issues between Mutazilah and Ahl as-Sunnah. The main philosophy of the Mutazilah is based on five main principles. The subject of the principle of Tawhid (Allah's unity), the most important of these principles, is Allah's essence (dhât) and divine attributes. Mutazila school follows the method of negative theology (tanzih) in explaining Allah's essence and divine attributes. In line with this method, Mutazila theologians who remain distant to the information containing antropomorphic information about Allah, dismiss the views and thoughts in this direction. They claim that Allah is not like beings, and that He is not a visible object. Therefore, they adopted the idea that it is impossible to see Allah in the Hereafter.

While Mutazila theologians claim that Allah cannot be seen, their aim was to glorify the essence of Allah. For that, they interpret the verses and hadiths which refer that Allah can be seen by Muslims in the Hereafter based on reason. They make this assessment based on the information transmitted through the companions of the Prophet (ashab). They interpret the issue within the framework of rational and scriptural evidence (Quran and hadith). While explaining the issue, they also benefit from the grammatical and semantic structure of Arabic, the language of the Qur'an. Ibn al- Malâhimî who lived in the last period of the Mutazilah, also addressed and explained the matter in line with negative theology. In our article, we have discussed the approaches and thoughts of Ibn Al-Malâhimî who belongs to Hısayniyya school about the issue of ru'yatallah.

Keywords: Kalam, Mutazilah, Ibn Al-Malahimi, Ahl as-Sunnah, Ru'yatallah.

* Bu çalışma "İbnü'l-Melâhimî'nin Kelâm Sisteminde Tevhid Anlayışı" adlı doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.
** Dr, Millî Eğitim Bakanlığı, Bursa, Türkiye. e-mail: fmehmetozero1@hotmail.com - ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-1197-7357>

Atıf/Citation: Mehmet Fatih Özerol, "Mutezile Kelâmcısı İbnü'l-Melâhimî'ye Göre Allah'ın Görülmesi Meselesi (Rü'yetullah)" BAİD 11 (Haziran 2020): 172-194.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

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

Giriş

Allah'ın görülmesi meselesi, Mutezile'yi diğer mezheplerden özellikle Ehl-i Sünnetten ayırıştıran ve kelâm tarihinde "rü'yetullah" olarak bilinen tartışmalı konulardan biridir.¹ Tartışmanın derinlik kazanmasında konu ile ilgili nasların (âyet ve hadislerin) her iki görüşü destekleyen, işaret eden verileri barındırmasının büyük önemi vardır.² Dolayısıyla rü'yetin imkânını veya imkânsızlığını savunan kelâmcılar bu konuda ilgili âyet ve hadisleri benimsedikleri ilkeler doğrultusunda te'vil ederek görüşlerini delillendirme yoluna gitmişlerdir.³

¹ Ehl-i Sünnet kelâmcıları Allah'ın âhirette gözle görüleceği görüşündedirler. Onlara göre âhirette mü'minlerin Allah'ı görmeleri aklen mümkündür. Bu görme salt mü'minlere has olup kâfirler bundan mahrum olacaklardır. Yine Ehl-i Sünnet anlayışına göre, Allah öteki dünyada herhangi bir keyfiyet, cihet ve sınırlama olmaksızın görülecektir. Cennetlikler Allah'ı O'nu keyfiyet, sınırlama ve belirli bir yer tayini olmaksızın gözleriyle görürler. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*, nşr. Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 1/346; a.m.f. *Kitâbü'l-Lüma' fî'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân (Beyrût: Dârü Lübnân li't-tibââ ve'n-neşr, 1987), 110; Ebu'l-Mu'în en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-din*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/508; Şehristânî, *Nihayetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keîâm*, nşr. Alfred Gillaume (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 356; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din*, nşr. ve trc. Bekir Topaloğlu (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978), 38; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 178-192; Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâidî'n-Neseîyye*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 183-189; Abdullatif Harpûti, *Tenkîhu'l-keîâm fi akâidi ehli'l-İslâm* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330), 221.

Şiâ'ya göre Allah'ın dünyada ve ahirette görülmesi ilmi ve Kur'ânî verilere göre mümkün olmayıp gerçekleşmeyecektir. Bk. Ethem Rûhi Fiğlalı, *İmamîyye Şîası* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1984), 204.

Allah'ın görülmesi, görülme olayının dünyada veya âhirette gerçekleşmesine dair geniş bilgi için bk. Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/311-314.

² Meselâ bk. Ebü'l Fezâil er-Râzî, *Kitâbu huceci'l-Kur'ân*, nşr. A. Ömer el-Mahmesânî (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1986), 80-81. Bu eserde Kur'ân'da geçen Allah'ın görülmesi veya görülmemesi ile ilgili her iki tarafın delil olarak gösterdikleri âyetler konu edilmiştir.

³ Ehl-i Sünnet kelâmcılarının rü'yetullahın olacağına dair bazı nasları delil olarak kullanmasına Ebü Ali itiraz eder. Ona göre Kur'ân'ın getirdiği "tevhîd" ve "adl" ilkeleriyle ilgili haberler, akılda olanları tekit etmek için vârid olmuştur. Nasların, başlangıçta kendileriyle istidlâlde bulunmalarına imkân veren delil olmaları imkânsızdır. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni, Rü'yetü'l-bârî*, nşr. M. Mustafa Hilmî – Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî (Kahire: ed-Dârü'l-Mısıriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.), 4/175: 1-6. Ebü Ali'nin bu görüşü ile ilgili bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 291, dip. 279.

Kelâm tarihinde Allah'ı bir cisim olarak telakki eden, O'nu yaratılmışlara benzeten görüşlere sahip fırkalar çıkmıştır.⁴ Bu hususta ileri sürülen ve teşbih/teccim içeren görüşlerin tevhid ilkesine aykırı olduğunu düşünen Mutezile mezhebi, bu fikirlere karşı mücadeleyi ve tevhid anlayışını ortaya koymayı kendisine ilke edinmiştir. Son dönem Mutezile kelâmcısı olan İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141),⁵ Allah'ın cisim olmasını çağrıştıran âyet ve hadislerin Arapça dil kuralları ve aklın öngördüğü şekilde te'vil edilmesinin gerekliliğine işaret ederek, rü'yetullah meselesini eserlerinde ele alıp değerlendirmiştir. Düşünce sistemindeki genel metodolojisine uygun olarak öncelikle muhalif olarak nitelediği başta Eş'arî kelâmcılar olmak üzere diğer mezhep ve kişilerin görüşlerini özetlemiştir. Daha sonra mensubu olduğu mezhebin temel ilkeleri doğrultusunda meseleyi naklî ve aklî deliller doğrultusunda kritik etmiştir. Öncelikle Allah'ın ahirette görülebileceğini çağrıştıran âyet ve hadisler bağlamındaki yaklaşımları kritik eden İbnü'l-Melâhimî, daha sonra ortaya koyduğu aklî deliller

⁴ Müstakil bir fırkayı belirtmekten ziyade çeşitli gruplar içinde teccime dayalı anlayışı kabul edenleri niteleyen mücessime ve müşebbihe eş anlamlı kullanılmıştır. Mücessime'nin en belirgin özelliği Allah'ın cismanî niteliklere sahip olduğunu söylemesi ve O'na en, boy ve derinlik gibi cismanî vasıflar izâfe etmesidir. Bk. İlyas Üzüm, "Mücessime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/449-450. Şii bir kelâmcı olan Hişam b. Hakem, Allah'ı üç boyutlu insan büyüklüğünde bir cisim olduğunu iddia etmiştir. Allah hakkındaki antoromorfik görüşleri nedeniyle Hişam Müşebbihe ve Mücessime'den sayılmış; hatta Gâliyye'den olmakla da suçlanmıştır. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/207; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 1995), 48; Fahreddin er-Râzî, *l'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh (Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1986), 64; Mustafa Öz, "Hişam b. Hâkem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/153-154.

Teşbih düşüncesini benimseyen fırkalardan biri de Kerrâmiyye'dir. Fırkanın kurucusu olan Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869) Allah'ın diğer cisimlere benzemeyen bir cisim olduğunu, "Rahmân arşı kuşatmıştır" (Tâhâ 20/5) meâlindeki âyete dayanarak Allah'ın arşa dokunduğunu ve arşın O'nun mekânı olduğunu ileri sürmüştür. Bk. Bağdâdî, *Fark*, 160-161; Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/295-296.

⁵ Asıl adı Rükneddîn Mahmûd el-Usûlî b. Ubeydullah el-Melâhimî olan son dönem Mutezile kelâmcısıdır. Kendisi Ebû Hâşim el-Cübbâ'nın görüşlerini esas alan Behşemiyye ekolünden ayrılarak farklı bir ekol kuran Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin takipçisidir. Hüseyiyye olarak bilinen ekolün görüşlerinin ilim dünyasında gündeme gelmesinde İbnü'l-Melâhimî'nin kaleme aldığı eserlerin ilim dünyasına kazandırılmasının payı büyüktür. İbnü'l-Melâhimî'nin hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi:Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 51-80; a.mlf., "İbnü'l-Melâhimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek 1/616-619; Mehmet Fatih Özerol, *Mutezile'de Tevhid: Son Büyük Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Düşünce Sisteminde Tevhid* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 20-44.

doğrultusunda rü'yetin imkânsızlığı yönündeki tezini ortaya koymaya çalışmıştır.

1. Rü'yettullah ile İlgili Naklî Deliller ve Kritiği

1. 1. İbnü'l-Melâhimî, Allah'ın görülmesi/görülememesi ile ilgili tartışmaların odağındaki “Gözler O’nu idrak edemez, ancak O gözleri idrak eder” (el-En’âm 6/103) âyetini ele alır. Âyette geçen “idrak etme” bu meselenin anlaşılmasında önemli bir kavramdır. Allah'ın insanları idrak etmesi ancak insanların O’nu idrak edememesi yönünde görüşünü temellendiren İbnü'l-Melâhimî, Allah’tan teşbihin nefyedilmesi gerektiğini vurgular. Çünkü ona göre bir şeyin idrak edilmesi ve görülmesi o şeyin cismaniyet özelliğini taşıması demektir. Ancak Allah'ın cisim olması imkânsızdır.⁶

Ona göre bu âyet, Allah'ın zâtının gözlerle idrak edilmesini nefyederek O’nu övgü konumunda olan bir âyettir. Şüphesiz idrak lafzı göz ile birlikte kullanıldığında görme anlamına gelir. Bu âyette Allah kendi zâtının gözlerle idrak edilemeyeceğini bilakis zâtının gözleri idrak edeceğini buyurarak zâtını övmüştür. Âyetin anlamını bu şekilde olduğunu kabul etmeyip gözlerin O’nu idrak edebileceğinin yani görülebileceğinin ileri sürülmesi durumunda âyetin amaçladığı övgü gerçekleşmeyecektir. Çünkü O’nun insanları görmesi gibi insanların da O’nu görebilmesi durumunda bir övgü söz konusu olmayacaktır. Övgünün olabilmesi için idrakin yani görebilmenin sadece O’nun zâtına özgü kılınması gerekir. Aksi halde bu durum O’nun zâtı için övgü değil, aksine noksanlık olacaktır. Hâlbuki hem bu dünyada hem de ahirette noksanlık Allah için imkânsız ve geçersizdir.⁷

İbnü'l-Melâhimî, En’âm Suresi’ndeki ilgili âyetin Allah’ı övgü konumunda olduğunun âyetin zâhirinden anlaşıldığını ifade eder. Ehl-i Sünnet kelâmında bu âyetin Allah’ı övücü bir mahiyette olmasını tartışma konusu yapılmadığını söyleyen İbnü'l-Melâhimî buna rağmen âyette geçen idrak etme fiilini göz ile görme (rü'yet) anlamında değil de başka bir anlamda

⁶ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-mu'temed fî usulî'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung ve Martin McDermott (London: Al-Hoda, 1991), 359.

⁷ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik fî usulî'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institüte of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007), 54; İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 422; Kâdî, *Muğnî*, 4/144-145; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik alâ şerhi'l-usûli'l-hamse, Şerhu'l-usûli'l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. Abdülkerim Osmân, (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1965), 233.

yorumlandığını kaydeder.⁸ Hâlbuki “Gözler O’nu idrak edemez” âyeti övgü anlamında olup, âyetin övgü bağlamının dışında anlaşılması mümkün değildir.⁹

İbnü’l-Melâhimî’ye göre göz ile yapılan idrak, rü’yet yani görmek anlamına gelmektedir.¹⁰ Göz ile idrakin görme anlamına geldiğine dair dil bilimcileri ve sahâbeden gelen rivayetleri delil olarak zikreder. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının Allah’ın insanlar tarafından görüleceğini yönünde yorumladıkları¹¹ “O gün birtakım yüzler Rabblerine bakıp parlamaktadır” (el-Kıyâme 75/22-23) âyetindeki “bakmak” (*nâziretün*) kelimesinin O’nu görmek değil, “intizar” yani beklemek, ummak anlamına geldiğine dair İbn Abbas’tan bir rivayet aktarır. Bu rivayette İbn Abbas, âyetin açıklamasını “onlar Allah’ın rahmet ve sevabını beklerler” şeklinde yaptıktan sonra bu anlamı destekleyici mahiyette “Gözler onu idrak edemez. Ancak O, gözleri idrak eder” âyetini delil olarak ifade etmiştir.¹² İbnü’l-Melâhimî, İbn Abbas’ın bu âyeti okumasının sebebinin âyette geçen “*nâziretün*” kelimesinin Allah’ı göz ile görmek anlamına gelmediği yönünde olduğunu söylemeye çalışır.

İbnü’l-Melâhimî, rü’yetin imkânsızlığına ilişkin delil sadedinde sahabe döneminden Hz. Ayşe’den bir rivayeti aktarır. Bu rivayete göre Hz. Ayşe, Hz. Muhammed’in Mi’rac gecesinde Allah’ı gördüğünü söyleyen kişiye tepki göstererek “söylediğinden dolayı tüylerim diken oldu” dedikten sonra “Gözler O’nu idrak edemez” âyetini okumuştur.¹³ Bu da gösteriyor

⁸ “İdrak” kelimesinin manâsında “nazar” ve “rü’yet” anlamları ile birlikte “bütün yön ve sınırlarıyla ihata etmek” ve “kühüne vâkıf olmak” manaları da bulunmaktadır. Bu bakımdan gözler, Allah’ı ahirette göreceklendir; fakat O’nu idrakten, kühüne vâkıf olmaktan aciz kalacaklardır. Bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal*, nşr. M. İbrahim Nasr – Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1996), 3/2-3. Âyetteki idrak fiili Sünni kelâmcılar tarafından “bütün yön ve sınırlarıyla ihata etmek” şeklinde anlaşılmıştır. Bk. Teftazânî, *Şerhü’l-akâ’id*, haz. Süleyman Uludağ, s. 36) İlgili âyet şu şekilde tefsir edilmiştir: O’nu gözler idrak etmez yani kendisinden başka hiçbir göz sahibi insanlar akıllarıyla O’nu kavrayıp ihata edemez. Ancak O, gözleri yani akıllarda olanı ihata eder. Bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), 3/2016-2017.

⁹ İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, 54.

¹⁰ İbnü’l-Melâhimî, *Mu’temed*, 425.

¹¹ Eş’arî, Mutezile’nin aksine bu âyetteki “*nâziretün*” kelimesinin “ilâ” harfi cerri ile kullanıldığına gözlerle bir şeyi görmek anlamını içerdiğini dolayısıyla “*vücühün*” (yüzler) kelimesi ile “nazara” fiili ardı ardına geldiğinde ahirette birtakım insanların Allah’ı görebileceği anlamının söz konusu olduğunu söyler. Bk. Eş’arî, *el-İbâne an usulî’l-diyâne*, nşr. Beşîr Muhammed Uyûn (Dimeşk: Mektebetü Dâri’l-Beyân, 1990), 11.

¹² İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, 55.

¹³ Hz. Ayşe’den Hz. Muhammed’in Miraç gecesinde Allah’ı görmediğine dair aktarılan bir başka rivayet ise “bir kimse Muhammed’in Rabbini gördüğünü iddia ederse, o, en büyük

ki Arapçaya ve dinin prensiplerine hâkim çevre olan sahabe döneminde yaşamış bilgi sahibi kimseler idrak fiilini göz ile görmek anlamında anlamamış ve kullanmamıştır.¹⁴

İbnü'l-Melâhimî, idrak kavramı ile ilgili Mutezilî görüşü destekleyici mahiyetteki sahabe müfessirlerinden İbn Abbas ve Hz. Ayşe'den rivayet edilen bilgileri aktardıktan sonra bu kavramla alakalı Arapçadaki lûgat bilgilerini verir. Buna göre idrak kelimesinin esas anlamı bir cismin diğer bir cisme ulaşması, birleşmesidir. İdrak kelimesinin bir şeye ulaşmak anlamında Kur'ân'da geçen bir âyette "...Musa'nın yanındakiler: "bize ulaştılar" dediler" (Şu'arâ 26/61) buyurulmaktadır. Bu âyette idrak kelimesi "bir şeye ulaşmak" şeklinde aslî anlamında kullanılmıştır. İdrak kelimesinin çocukların yetişmesi ve meyvelerin olgunlaşması anlamlarında teşbih ve istiâre olarak cisimden başka şeyler için de kullanıldığını ifade eden İbnü'l-Melâhimî bu kelimenin esas anlamının rü'yet yani göz ile görmek olduğunu söyler. Çünkü bir şeye ulaşmanın anlam içeriğinde o şeye ulaşma vardır. Görme olayı da gözden çıkan ışınların görülmek istenen şeye ulaşmasıyla gerçekleşir.¹⁵ Bu durumda idrakin de aslî anlamının bir şeye ulaşmak olması nedeniyle idrak göz sayesinde gerçekleşen bir fiil olacaktır. Dolayısıyla idrak ve rü'yet kelimeleri aynı anlamda kullanıldığına göre aynı anlamdaki iki kelimedenden birisiyle nefyin diğeriyle de ispatın olması mümkün değildir. Çünkü bu iki kelimenin aynı anda farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılması dil açısından uygun olamaz. Meselâ günlük dilde "bir kişiyi gözlerimle idrak ettim ama onu göremedim (ادركتُ بصرِي شخصًا ولم أراه)" şeklinde bir ifade kullanılmaz. Çünkü gözüyle birisini idrak eden kimse idrak ettiği kişiyi mutlaka görecektir. Dolayısıyla gözlerle idrak edilen bir kimsenin görülememesi imkânsızdır. Bu da gösteriyor ki idrak ile rü'yet kelimeleri aynı anlama gelmektedir. İbnü'l-Melâhimî, bu açıklamalarıyla idrak ile rü'yetin göz ile gerçekleşen görme anlamına geldiğini dolayısıyla Allah'ın göz ile görülmesi

yalanı söylemiş olur" şeklindedir. Bk. Hâfız el-Münzirî, *Muhtasarı Sahih-i Müslim*, nşr. Muhammed Nasirüddîn el-Bânî (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 30 (No. 84).

¹⁴ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 55.

¹⁵ İbnü'l-Melâhimî'nin bahsettiği görme tanımı bilimde "göz ışın kuramı" olarak bilinir. Bu kurama göre görme olayı gözden çıkıp nesneye ulaşan ışık sayesinde gerçekleşir. Optik sahasında çalışmalarıyla tanınan İbnü'l-Heysem (ö. 432/1040) bu kuramın yanlışlığını ortaya koymuştur. Görme olayının tam tersine ışığın nesneden geldiğini kanıtlamıştır. Matematik ve astronomiyle ilgili araştırmalarının yanında optik alanında devrim sayılan çalışmalarıyla tanınan İbnü'l-Heysem, ilkçağ'dan XVII. yüzyıla kadar optik tarihinin en önemli şahsiyeti olarak kabul edilir. Bk. Hüseyin Gazi Topdemir, "İbnü'l-Heysem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/82-87.

anlamında yorumlanması gerektiğini belirtir. Ona göre âyetteki idrak etmek ile göz ile görmek aynı anlamda kullanılan ifade tarzıdır.¹⁶ Dolayısıyla Allah'ın zâtının göz ile görülmesi imkânsızdır.¹⁷

Ehl-i Sünnet anlayışına göre Allah'ın ahirette tüm insanlar tarafından görülmesi mümkün değildir. O'nu görmek sadece Müslümanlara özgü bir nimet olarak verilecektir. Kâfirler ise bu nimetten mahrum kalacaktır. Buna göre ilgili âyetteki gözlerin Allah'ı idrak edememesi kâfirlerle ilgilidir. Dolayısıyla O'nun âhirette görülmesinin mümkün olmaması Müslümanlarla ilgili değil, bu nimetten faydalanamayacak olan kâfirlerle alakalıdır.¹⁸ İbnü'l-Melâhimî, Sünnî kelâmçıların rü'yet hakkında ileri sürdüğü bu yaklaşımı aktardıktan sonra değerlendirmesini yapar. Bu görüşü değerlendiren İbnü'l-Melâhimî, âyette O'nu tüm gözlerin idrak edemeyeceği şeklinde değil de bazı gözlerin idrak edemeyeceği şeklinde olması halinde bu yorumun doğruluk payının olabileceğini söyler. Hâlbuki âyette tüm gözlerin O'nu idrak edemeyeceği ifade edilmiştir. Dolayısıyla âhirette Allah sadece kâfirler tarafından değil, tüm insanlar tarafından görülemeyecektir.¹⁹

İbnü'l-Melâhimî, ayrıca bu âyetteki Allah'ın idrak edilememesi anlamındaki nefyin övgü konumunda olduğunu ve müslümanlara yönelik bir va'd yani mükâfat anlamı içermediğini de ilave eder. Nitekim âyetin devamındaki "O, gözleri idrak eder" ifadesi va'd olduğu yönündeki bu yorumu boşa düşürmüştür. Çünkü idrak etme görme anlamında bir mükâfat olarak va'd olmuş olsaydı, "O, gözleri idrak eder" ifadesinin O'nun zâtı için bir mükâfat ve verilmiş bir va'd anlamı içermesi gerekir ki bu imkânsızdır. Ayrıca zâtından bir sıfatın nefyedilmesi ile (gözlerin O'nu görememesi) yapılan övgünün ispat edilmesi de noksanlığı gerektirir. Yani Allah kendisinin görülemeyeceğini söyleyerek zâtını övdükten sonra, O'nu görebilmenin sadece müminlere has bir mükafat olduğunun ileri sürülmesi, Allah'ın zâtına eksiklik atfetmek olacaktır.²⁰ Bu açıklamalarıyla İbnü'l-Melâhimî, âyetin öncesi ve sonrasını göz önünde bulundurarak, âyetten muhaliflerin iddia ettiği gibi, Allah'ın gözle görülmesi ve bunun da imkân dâhilinde olmasının anlaşılması durumunda, yine muhaliflerin dile

¹⁶ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 55.

¹⁷ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 55.

¹⁸ Bk. Eş'arî, *Makâlât*, I, 346; Teftâzânî, *Şerhü'l-akâid*, 187-188; Sâbûnî, *Bidâye*, 97.

¹⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 56.

²⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 56.

getirdiği âyetin va'd niteliği taşıdığı iddiasını geçersiz kılacak çelişkilerin ortaya çıkacağını ifade etmeye çalışır.

“Gözler O’nu idrak edemez” âyetinde Allah’ın göz ile idrak edilememesinin O’nun için övgü anlamına gelmeyeceği; nitekim ses, koku ve tat gibi şeylerin de göz ile idrak edilmediği halde bu gibi şeylerin görülememesinin övgü addedilemeyeceği şeklinde bir yorumun olabileceğini söyleyen İbnü'l-Melâhimî buna cevap verir. Ona göre bu âyet, öncesindeki ve sonrasındaki âyetler topluluğuyla birlikte değerlendirildiğinde Allah’ın zâtı için övgü anlamı olduğu açıkça anlaşılacaktır. Çünkü bu âyetten bir önceki âyetlerde *“O, göklerin ve yerin yaratıcısıdır. O’nun eşi olmadığı halde nasıl çocuğu olabilir! Her şeyi O yaratmıştır ve her şeyi hakkıyla bilen O’dur. İşte Rabbiniz Allah O’dur. O’ndan başka ilâh yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O’na kulluk edin, O her şeye vekildir.”* (el-En’âm 6/101-102) Allah’ın eş ve çocuk sahibi olmadığı, yer ve göklerin yaratıcısı olması gibi O’nun zâtına yönelik övgü içeren niteliklerden bahseden bilgiler mevcuttur. Ona göre Allah hakkında övgü içeren bu âyetlerin ardından *“Gözler O’nu idrak edemez”* âyetinin gelmiş olması bu âyetin de aynı minval üzere övgü bağlamında anlaşılması gerekir. Bu durumda ilgili âyetler bir bütün olarak ele alındığında şu anlam ortaya çıkacaktır: Allah insanlar gibi bir canlı değildir, eşi ve çocuğu yoktur ve insanların görebileceği bir varlık değildir. Âyetlerde geçen birbirini tamamlayıcı mahiyetteki bu özellikler O’nun hakkında varid olan övgü makamındaki sıfatlardır. Dolayısıyla *“Gözler onu idrak edemez”* âyeti önceki âyetlerden bağımsız olarak tek başına tefsir edilip yorumlandığında eksik bir anlam çıkacaktır. İlgili âyet öncesi ve sonrasındaki âyetler ile birlikte bir bütünlük içerisinde değerlendirilip yorumlandığı zaman ilâhî kelâmın vermek istediği mesaj tam ve doğru bir şekilde anlaşılacaktır.²¹

İbnü'l-Melâhimî, bu âyete benzer övgü içeren bir başka âyeti bu hususta örnek delil olarak gösterir. Delil olarak gösterdiği âyette *“O, yedirir ancak kendisi yemez”* (el-En’âm 6/14) buyurulmuştur. Bu âyette canlıların muhtaç varlık olduğu ancak Allah’ın muhtaç olmadığı ifade edilerek Allah övülmüştür. Ancak bu âyetteki Allah’a yönelik övgü anlamının anlaşılabilmesi için âyetin bir bütün olarak insan ve Allah hakkındaki

²¹ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 56; İbnü'l-Melâhimî idrak konusundaki bu açıklamanın Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tarafından yapıldığını ve kendisinin de bu görüşe katıldığını ifade eder. Bk. *Mu'temed*, 429.

özelliklerin birlikte değerlendirilmesi gerekir.²² Dolayısıyla “Gözler O’nu idrak edemez ancak O gözleri idrak eder” âyetindeki övgü anlamının ortaya çıkması için Allah’ın insanları idrak ettiği ancak insanların O’nu idrak edemeyeceği şeklindeki birbirinden farklı iki durumun aynı anda değerlendirilmesi gerekir. Çünkü karşılıklı hükümleri içeren âyetlerin doğru olarak yorumlanabilmesi için âyetteki her iki hükmün birlikte değerlendirilmesi ve anlamlandırılması tefsir mantığının gereğidir.

İbnü’l-Melâhimî, rü’yet ile ilgili “Gözler O’nu idrak edemez ancak O gözleri idrak eder” (En’âm 6/103) âyeti etrafında şekillenen tartışmayı ve değerlendirmelerini aktardıktan sonra Allah’ın görülmesi anlamını taşıyan diğer âyet ve hadisler etrafında cereyan eden tartışmalara geçer. Bu hususta Allah’ın görülebileceğini iddia eden muhalif konumundaki Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ileri sürdüğü görüşlerini kritik eder. İbnü’l-Melâhimî, Allah’ın görülebileceği anlamına gelebilen bu âyet ve hadisleri Mutezile’nin genel metoduna uygun olarak akıl çerçevesinde ve Arapça dilbilgisini de kullanarak te’vil eder. Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında tartışmaya konu olan diğer âyetler şunlardır:

1. 2. Konu ile ilgili âyetlerin başında “O gün birtakım yüzler Rabbine bakıp parlamaktadır.” (el-Kıyame 75/22-23) âyeti gelir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu âyetin Allah’ın âhirette görülebileceğine delil olarak gösterirler.²³

Ehl-i Sünnete göre âyette geçen “nâziretûn” kelimesi “bir şeyi görmek” anlamındadır.²⁴ İbnü’l-Melâhimî, “nazara” fiilinin Arapça’da görmek

²² İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, 56.

²³ Meselâ bk. Eş’arî, *İbâne*, 12; a. mlf., *Lüma’*, 112; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 141; Bâkılânî, *Kitâbü’t-temhîd*, nşr. R. J. McCarthy (Beyrut: el-Mektebetü’ş-Şarkıyye, 1957), 303; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü’l-irşâd ilâ kavâti’l-edille fî usûli’l-’itikâd*, nşr. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1950), 168; Şehristânî, *Nihâye*, 369; Ebü’l-Mûn en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûl’i’l-dîn*, nşr. Abdülhak Kâbil (Kahire: Dârü’s-sekâfe li’n-neşr ve’t-tevzî, 1987), 39.

²⁴ İbnü’l-Melâhimî, “nâziretûn” lafzının türediği “nazar” kelimesinin lügatteki muhtemel anlamlarını sıralayarak bu anlamların geçersizliğini ortaya koymaya çalışır. Ona göre; a) “Nazar” kelimesi “düşünmek” (=fikretmek) anlamında kullanılır. Allah’ın zâtının düşünülmesinin imkânsız olması nedeniyle âyetteki nazar ile kastedilen anlamın “düşünmek” olması mümkün değildir. İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, 58.

b) Nazar” kelimesi “intizar” yani “bekleme” anlamında kullanılır. Ancak âyetteki bu lafza bekleşip durma anlamı verildiği zaman beklemekten mütevellid üzüntü ve keder gibi olumsuz duyguların meydana gelmesi ihtimali söz konusu olacaktır. Ancak bu türlü olumsuz duyguların cennet ehli için imkânsız olmasından dolayı kelimenin anlamının “bekleme” olması da mümkün değildir. İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, 58.

c) “Nazar” kelimesinin bir başka anlamı “rahmet” yani acımadır. Âyetteki “nâziretûn” kelimesi ile bu anlamın da kastedilmiş olması mümkündür. Çünkü ilgili kelime “ilâ” harfi cer edatıyla kullanıldığı için bizim Allah’a rahmet ettiğimiz anlamı çıkar ki bu anlam

anlamında kullanılmasına dair Sünnî anlayışın görüşünü özetler. Buna göre mesela Arapçada bir kimse birisini gördüğü zaman “nazartü ilâ fûlanin” yani “falancıyı gördüm” şeklinde ifade eder. Âyetteki “nazara” kelimesinin vech (yüz) kelimesi ile birlikte ve ilâ harfi cerri ile de müteaddî olması da görmek anlamına geldiğine dair görüşü kuvvetlendirmiştir. Dolayısıyla Sünnî kelâmcılara göre âyetteki “nazara” fiili “intizâr” yani birisini beklemek anlamında değil, birisini gözle görme anlamındadır.²⁵

İbnü'l-Melâhimî, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının rü'yet konusunda ilgili âyette geçen “nâziretün” lafzı etrafında şekillenen görüşlerini aktardıktan sonra ilgili kelime hakkındaki görüşünü ifade eder. Ona göre, “nazara” fiili lügatte görme anlamında değil, görmek amacıyla sağlıklı gözün görülecek şeye doğru yönelerek beklemesi anlamına gelmektedir. Ancak göz, görme amacıyla yöneldiği o şeyi bu fiilin sonunda görebilir de göremeyebilir de. Mesela “Hilâle baktım, ancak göremedim” denilir. Rü'yet, nazarın amacıdır. Bu anlamda meselâ “seni görünceye kadar etrafa bakındım” denilir. Nazar göz ucuyla bakmak, süzmek anlamlarına da gelir. Ancak tüm bu bakışların sonunda görme fiilinin gerçekleşeceğini düşünmek doğru değildir. Ayrıca “نظر” fiilinin “الي” harfi cerriyle müteaddî olması ve vech (=yüz) kelimesi ile birlikte kullanılması durumunda görmenin mutlaka meydana geleceği iddiaları da doğru değildir. Mesela konuşma dilinde “نظرت بوجهي إلى الهلال فلم أراه” şeklinde bir cümle kullanılır. Bu cümlenin mânası “Hilale bizzat kendim dikkatlice baktım, ancak onu göremedim” şeklindedir. Bu cümlede “نظر” fiili muhaliflerin söylediği gibi “الي” harfi cerriyle müteâddî olmasına ve cümle içerisinde vech kelimesi ile birlikte kullanılmasına rağmen gözle görme fiili gerçekleşmemiştir.²⁶

İbnü'l-Melâhimî, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının nazar kelimesi ile görmenin kastedildiğine dair görüşlerini Arap dili ve lügat bilgilerini kullanarak yanlışlığını ortaya koymaya çalışırken rü'yetin imkânsızlığına ilişkin

geçersizdir. Çünkü biz insanların O'na rahmet etmesi değil, O'nun bize rahmet etmesi söz konusudur. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 58.

²⁵ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 58. Ehl-i Sünnet'in “nazara” fiilinin “ilâ” harfi cerri ile kullanıldığında görmek anlamına geleceğine dair görüşü için bk. Cüveynî, *İrşâd*, 168. “O gün Rablerine bakan parlak yüzler vardır” meâlindeki âyette geçen “ilâ rabbihâ nâzirah” ifadesinin görmek anlamına geldiği bir başka âyetle desteklenmiştir. Nitekim “ilâ” edatıyla kullanılan “nazara” fiili Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebini dile getiren âyette (el-A'râf 7/143) “enzur ileyk” şeklinde geçmekte ve “baş gözünün bakması” anlamına gelmektedir. Bk. et-Taberî, *Câmi'ul-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân (Tefsiru't-Taberî)*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî (Riyad: Daru Âlemi'l- Kütüb, 2003), 12/13-18.

²⁶ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 59.

seleften gelen birtakım rivayetlerden faydalanmayı da ihmal etmez. Onun aktardığı rivayetlere göre selef âlimleri âyette geçen “*nâziretûn*” lafzına görmek şeklinde anlam vermemişler, âyeti te’vil etmişlerdir.²⁷

“Nazar” kelimesinin rü’yet anlamına gelmediğini açıklamaya çalışan İbnü’l-Melâhimî ayrıca bu kelimenin kendilerinin kabul ettiği “*intizar*”, yani “beklemek” anlamında te’vil edildiği zaman,²⁸ beklemek fiilinin anlam içeriğinde üzüntü ve kederin bulunabilmesi hasebiyle, cennet ehli hakkında bu türlü bir beklemenin mümkün olmayacağı iddiasına da cevap verir. Ona göre beklemek fiili her zaman için üzüntü ve kedere yönelik olmaz. Bazen de mesela bir kimsenin ertesi gün çocuğunun gurbetten geleceği ve ona kavuşacağı müjdesinin verilmesi gibi durumlarda o kimse ümit içerisinde bunların gerçekleşmesini beklerken sevinç ve ferahlık hisseder. Bir ziyafete çağrılan kişi, ziyaret saatini beklerken yine üzüntü içerisinde değil, bilakis mutluluk ve sevinç duyguları içerisinde yemek saatini bekleyebilir. Tüm bunların yanında bazen de muhaliflerin dediği gibi bir kişi üzüntü ve keder duygularıyla bir şeyi bekleyip durabilir. Ancak ona göre bu tür bir umutsuz bir beklenti içinde olma ihtimali istisnâî bir durum olup o kişinin beklediğine kavuşmama durumunda söz konusu olacaktır.²⁹

1. 3. Rü’yet ile ilgili Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasında tartışma konusu olan başka bir âyet ise Hz. Musa’nın Allah’ı görmek istemesinden bahseden

²⁷ İbnü’l-Melâhimî âyetteki “*nâziretûn*” lafzı ile ilgili selef tarafından yapılan te’villeri aktarır. Bu te’villerin ilki İbn Abbâs ve Mücâhid tarafından yapılmıştır. Onun aktarımına göre âyetin anlamı kendisine sorulan İbn Abbâs, “O’nun benzeri ve örneği yoktur. Cehennem ehline rahmet nazarıyla bakmaz. Cennet ehli de O’nun rahmet ve keremini umarak bekler” şeklinde cevap vermiştir. Kezâ âyet hakkında kendisine “İnsanlar bu âyetten Rab’lerini göreceklerini zannediyorlar. Siz ne dersiniz?” şeklinde sorulan Mücâhid de “O zaman yanılığ içerisinde bulunuyorlar. Çünkü Allah’ı hiçbir kimse göremez. Ancak insanlar sevap umarak sevinç ve umut içerisinde bekleşirler.” şeklinde cevap vermiştir. İbnü’l-Melâhimî ayrıca Saîd b. el-Müseyyeb’den de benzer bir rivayeti aktarır. Bk. İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, 59.

İbnü’l-Melâhimî’nin “*nâziretûn*” lafzı ile ilgili seleften aktardığı ikinci te’vile göre ise bu kelime cennete girecek kimselerin Rab’lerinden gelmesini umdukları huri, köşk ve elbiseden oluşan sevabı beklemek anlamına gelmektedir. “*Şehre (halkına) sor*” (Yusuf 13/82) âyetinde olduğu gibi muzâf olan sevab kelimesi düşerek muzâf yerine muzâfun ileyh olarak *nâziretûn* kelimesi kullanılmıştır. Nazara kelimesi bu şekilde te’vil edildiğinde sevap ummak ve bunun için beklemek anlamına gelecektir. Bk. İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, 60.

²⁸ Kâdî, *Muğnî*, nşr. M. Mustafa Hilmî – Ebü’l-Vefâ el-Ganîmî, 4/205. “Nazar” kelimesinin anlamı ile ilgili tartışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, 292, dip. 280.

²⁹ İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, 59-60; Mankdîm Şeşdîv, *Ta’lik*, 248.

âyetidir. A'râf süresinin 143. âyetinde geçtiği üzere³⁰ Hz. Musa, Allah'tan kendisini göstermesini istemiştir. Rü'yetin mümkün olduğu düşüncesini benimseyenler, sıfatlarıyla birlikte Allah'ı herkesten iyi bilen bir peygamber olarak Hz. Musa'nın Allah'tan mümkün olmayan bir niyazda bulunmasının câiz olmadığını ileri sürerler. Demek ki Hz. Musa O'nun görülmesinin mümkün olduğunu biliyor ki dua edip görme olayının gerçekleşmesini istemiştir.³¹ İbnü'l-Melâhimî ise öncelikle bu isteğin Hz. Musa'ya ait olmayıp kavminin isteği olduğunu, onun da bu isteğe aracılık yaptığını belirtir ve bu isteğin geçtiği başka âyetlerinden örnekler verir. Mesela, *"Bir zamanlar siz, "Ey Musa, biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız" demiştiniz"* (el-Bakara 2/55) ve *"Ehl-i kitap senden kendilerine gökten kitap indirmeni istiyor. Ancak daha önceleri Musa'nın kavmi kendisinden daha büyük bir istekte bulunmuş ve "Allah'ı bize açıktan göster!" demişlerdi"* (en-Nisa 4/153).³² Dikkat edilirse bu âyetlerde Allah'ı görme isteğinin Hz. Musa'nın kavminden geldiği açıkça belirtilmektedir.

İbnü'l-Melâhimî âyette Hz. Musa'nın isteğe aracılık yapmasının bir benzerinin günlük hayatta yaşanabilecek bir olgu üzerinden örneklendirir. Mesela cebinde mücevher bulunan bir kimse hakkında *"falancanın cebinde değerli bir taş vardır"* diye bir haber halk arasında yayılmış olsun. Bu kimsenin cebindeki tahmin ettiği şey olmadığını bilen bir kimsenin de bu haberi işittiğini düşünelim. Bu kimse bunu bildiği halde diğer kimseye *"cebindeki mücevheri bana göster"* diye bir talepte bulunabilir. Aslında bu kimse talepte bulunurken onun cebinde bir şey olmadığını bilmektedir. Ancak bu kimsenin bu talebini söylerken amacı talepte bulunduğu kimsenin cebinde mücevherin olmadığını bizzat onun kendi ağzıyla ikrar edilmesini sağlamaktır.³³ İbnü'l-Melâhimî'ye göre aynı bu örnekte olduğu gibi rü'yetullah'ın imkânsız olduğunu bilen Hz. Musa, âsi

³⁰ Söz konusu âyette meâlen "Mûsâ, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım" dedi. Allah da, "Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin." dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, "Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim" dedi." (el-A'râf 7/143) buyurulmaktadır.

³¹ Ehl-i Sünnet kelâmcıları rü'yet câiz olmasaydı, Hz. Musa'nın bunu istemesinin câiz olmayacağını ve Allah'ın da rü'yetin gerçekleşmesini mümkün olan dağın yerinde kalmasına bağlamayacağını söylerler. Rü'yetin olabildiğinin koşulu olarak dağın yerinde kalması gibi mümkün bir olaya bağlanmış olması Allah'ın görülebileceğinin delilidir. Bk. Eş'arî, *İbâne*, 14; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 139-140; Şehristânî, *Nihâye*, 367.

³² İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 61.

³³ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 61.

ve nankör kavminin anlamsız isteklerine karşı bizzat Allah tarafından olumsuz yanıt verilmesini arzulamıştır. Böylelikle Hz. Musa âsi ve inatçılıklarından zaman zaman yakındığı kavminin yani İsrâilîoğullarının imkânsız ve uygun olmayan talebi olan Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığını göstermek istemiştir.

İbnü'l-Melâhimî, Hz. Musa'nın Allah'ın görülmesine ilişkin isteği kendi isteğiymiş gibi kendisine izafe etmesini Allah'ın "beni asla göremezsin" şeklinde karşılık vermesinden dolayı olduğunu söyler. Çünkü O, yaşadığı zaman dilimindeki insanlar içinde Allah'a en yakın olan bir peygamberdir. Bundan dolayı Allah'ın bu şekilde görülmesinin mümkün olmadığını öncelikli olarak bilen bir kimsedir. İbnü'l-Melâhimî, bu niteliklere sahip bir insan olarak Hz. Musa'nın yaptığı bu istekten sonra dağın sarsılması nedeniyle kendisinde korkunun oluşmasını, ayrıca yine bu istek nedeniyle sarsıntı ve ateşin meydana gelmesini Allah'ın görülmesinin imkânsız oluşunun delilleri olduğu görüşündedir. Ona göre, insanların sevap olarak Allah'ı görmek istemeleri hemencecik karşılık bulsaydı ve bu âciliyette insanlar için maslahat olsaydı, Allah bu korkuları insanlara göstermez ve yaşatmazdı. Demek ki Allah'ın görülmesinde insanlar açısından herhangi bir maslahat yoktur.³⁴

Bu isteğin gerçekleşmesinin imkânsız oluşunda insanlar adına bir maslahatın olmamasının yanında kendisinin gösterilmesi isteğine Allah'ın verdiği "لن تراني (beni asla göremezsin)" şeklindeki cevabı da rü'yetin imkânsızlığına başka bir delildir. Çünkü Arapçada "لن" edatı rü'yetullah'a benzer olması mümkün olmayan ve gerçekleşmesinden ümit kesilen olguları ifade etmek için kullanıldığını söyleyen İbnü'l-Melâhimî, buna delil olarak Kur'ân'dan bazı âyetlerden örnekler verir. Meselâ "*Kâfirler dediler ki: "Biz bu Kur'ân'a ve ondan önce gelen kitaplara asla inanmayacağız"* (Sebe' 34/31) ve "*Ey Musa! Allah'ı apaçık görünceye dek sana asla inanmayız"* (el-Bakara 2/55) gibi âyetlerdeki "لن" edatı kendisinden ümit kesilen, ebediyen kesin olumsuzluk anlamını içeren olayları ifade etmek için kullanılmıştır.³⁵

Mutezilî kelâmcılar Hz. Musa'nın Allah'ın bizzat kendisini görmek istemesinde O'nun bir şeye benzetilmesi (=teşbih) endişesiyle O'nun görülmesinin imkânsız olduğu kanaatindedirler. Çünkü Hz. Musa'nın

³⁴ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 61.

³⁵ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 61-62; İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 435.

Allah'tan “*Rabbim bana kendini göster de seni göreyim*” âyetindeki “nazara” fiilinin baş gözüyle bir şeyi görmek anlamında anlaşılması durumunda teccim tehlikesi ortaya çıkacaktır. Çünkü nazar kelimesi bir şeyi görmek amacıyla gözlerin o şeye yöneltilmesidir. Bu şekildeki görme olgusu ise sadece cisimler ve arazlar hakkında mümkün olmasından dolayı bu durumda Allah'ın bir cisim olması söz konusu olacaktır ki bu, kesinlikle kabul edilmemesi gereken bir düşüncedir.³⁶

İlgili âyette geçen nazar kelimesinden kastın Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istediği anlamının nasıl verildiği yönündeki bir soruya İbnü'l-Melâhîmî, âyeti işitenin Hz. Musa olduğunun bilinmesi sebebiyle görmek isteğini ifade eden cümlenin düştüğünü söyler. Buna göre âyetin cümle olarak düzeni, “Rabbim! Kendini bana göster ki (ben de göreyim)” şeklinde olacaktır. İbnü'l-Melâhîmî, bu istekten dolayı tevbe eden Hz. Musa'nın niçin tevbe ettiğini şu şekilde açıklar: Hz. Musa kendisine böyle bir istekte bulunma hususunda Allah tarafından izin verilmeden önce kavminin isteğini onların huzurunda Allah'a arz etmiştir. Bir peygamber olarak imkânsız bir şeyin gerçekleşmesi için istekte bulunan Hz. Musa'nın bu isteğinden dolayı tövbe etmiştir. Yahutta bu istekten dolayı hata yapmamış olsa da o anda kendisini korku hali sarınca her salih kul gibi tövbe etmiştir.³⁷

İlgili âyetin anlamını bir başka şekilde anlamlandıran ve Hz. Musa'nın isteğinin zorunlu ma'rifete yönelik bir istek olduğunu düşünen âlimlere göre,³⁸ Hz. Musa bu isteğiyle zihnindeki şüphelerin giderilmesini ve vesveselerin yok olmasını amaçlamıştır. Buna göre Hz. Musa, “Bana kendini göster” şeklinde bir istekte bulunmakla “Seni açık bir ma'rifetle (=ma'rifeten celiyyeten) bilmemi sağlayacak görüşü benim için mümkün kıl” demek istemiştir. Bu durumda âyetin mânası şu şekilde olur: “Senin indindeki âyetlerini (=mucizelerini) görmek istiyorum. Bu âyetleri göreyim ki bende açık marifet meydana gelsin”. Hz. Musa yaptığı duada görmek fiilini Allah'a izafe etmiştir. Ancak Allah'ın görülmesi imkânsız olmasından

³⁶ İbnü'l-Melâhîmî, *Fâik*, 62.

³⁷ İbnü'l-Melâhîmî, *Fâik*, 62.

³⁸ İbnü'l-Melâhîmî, *Fâik*, 62. İbnü'l-Melâhîmî'nin verdiği bilgi ve kavramlardan anlaşıldığına göre bazı âlimler diye bahsettiği kimseler muhtemelen tasavvuf ehlinde kimselerdir. Nitekim tasavvuf ilminde marifet, ruhânî halleri yaşayarak iç tecrübe ile elde ettikleri bilgi, irfandır. Bu bilgiye ulaşan kimseye de ârif-i billâh denir. Bk. Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981) 487-495; a. mlf. , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), 316-318.

dolayı Hz. Musa O'nun âyetini görmek ve bu sayede Allah'ı daha içten bilmek (ma'rifet) istemiştir. Böylelikle Hz. Musa'nın yaptığı dua ile Allah'ın âyetini görerek O'nu daha iyi öğrenmek (=ârif olmak) için istemiş olduğunu biliriz. Dolayısıyla bu âyetteki Hz. Musa'nın duası, Allah'tan kendisini değil de, O'nu açıkça bilmek (=ârif olmak) için âyetlerini görmek istemesine matûftur.³⁹

1. 4. Allah'ın âhirette görülebileceği bağlamında Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından delil olarak gösterilen başka bir delil hadis kaynaklıdır. Abdullah b. Câbir'den⁴⁰ rivayet edilen bu hadis'e göre âhirette insanlar Allah'ı dolunayı gördükleri gibi göreceklerdir. Hadisin metni şu şekildedir: "Ay'ı dolunay halinde iken nasıl net bir şekilde görüyorsanız âhirette hiçbir sıkıntı çekmeden ve eksiksiz bir şekilde Rabbinizi göreceksiniz".⁴¹ Hadis kritiği açısından buna benzeyen ancak muarız yani tam tersi anlam içeren Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığı yönünde bilgi içeren rivayetlerin⁴² de olduğunu ifade eden İbnü'l-Melâhimî'ye göre, ahâd haberlerin bilgi kaynağı olarak değerlendirilmesi mümkün değildir.

³⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 11-16. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, tartışmaya konu olan "kendini bana göster" âyetini "bana açık ma'rifet ver" şeklinde te'vil etmiştir. İbnü'l-Melâhimî, Allâf'ın yaptığı te'vili aktarmıştır. Bu te'vile göre, ilgili ayette Hz. Musa Allah'tan dünyada bir örneği olmayan sadece ahiret ehli için meydana gelmesi mümkün olan bir fiil olarak açık marifeti (=bilgi) kendisine vermesini istemiştir. Ebü'l-Hüzeyl, açık marifet gibi sadece ahirette meydana gelebilecek olaylara örnek olarak dağların didik didik parçalanması, göğün yarılması ve erimiş maden gibi olması gibi olayları gösterir. Bu olaylar meydana geldiği anda insanların kalplerinde bulunan şüphe ve vesveselerin kalkmasına sebep olacaktır. Ancak bu olağanüstü olaylar gibi açık marifetin insanda meydana gelişi de ahirette gerçekleşebilecek türden olaylardır. İşte Allah, Hz. Musa'nın bu isteğini geri çevirerek bu olayın dünya hayatında gerçekleşmesinin mümkün olmadığını biz insanlara bir örnek ile bildirmek istemiştir. Bu nedenle Allah Hz. Musa'nın isteği üzerine açık marifeti göstermek istemiş ancak Hz. Musa bir insan olarak buna dayanamamış ve bayılmıştır. Sonuçta şu ortaya çıkmıştır ki dünyada iken bir insanın açık marifeti görebilmesinin ihtimali söz konusu değildir. Açık marifeti zamanından önce gerçekleşmesini istediği için pişman olan Hz. Musa bu isteğinden dolayı Allah'ı tövbe etmiştir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 62; Mankdîm, *Ta'lik*, 262.

⁴⁰ Asıl adı Ebü Abdillâh Câbir b. Abdullâh b. Amr b. Haram el-Ensârî (ö. 78/697) olan Câbir, en çok hadis rivayet eden sahabelerdendir. Bk. M. Yaşar Kandemir, "Câbir b. Abdullâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/530-532.

⁴¹ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Şuayb el-arnaût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1995), 33/107-108, (No. 19876); Münzirî, *Muhtasar*, 30, (No. 86).

⁴² İbnü'l-Melâhimî Allah'ın dünyada ve âhirette görülemeyeceğine dair bazı hadisleri aktarır. Câbir'in rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Dünyada ve ahirette hiç kimse Allah'ı göremez" Bir başka rivayette ise Hz. Peygamber'e "ahirette Rabbinizi görecek miyiz?" şeklinde bir soru sorulduğunda Hz. Peygamber düşerek toprağa kapaklanır. Daha sonra kendine geldiğinde "Allah'ı hiçbir kimsenin görmesi söz konusu olamaz" demiştir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 63. Bahsi geçen iki hadis metnini hadis kaynaklarında bulamadık.

Dolayısıyla bu tür ahâd haberlerin içerdiği bilgilerin de kelâm ilmi açısından ilmî bir değeri yoktur.⁴³

İbnü'l-Melâhimî, Allah'ın dolunayın görülmesi gibi net olarak görülebileceğine dair hadisin ahâd haber olması ve râvilerinden Ebû Hâzm'ın ömrünün sonlarında ne dediğini bilememe şeklinde ortaya çıkan bunama rahatsızlığı geçirmesi nedeniyle kritik edildiğini ve metnin hadis tekniği açısından eleştirildiğini belirtir. Dolayısıyla bu tür haberlere güvenilmeyeceğini söyler. Ayrıca bu hadisin içeriğinin doğru olması söz konusu olsa bile hadiste sadece mü'minlere verilecek esas müjde, rü'yet olarak tabir edilen ve kendisi sayesinde şüphelerin giderileceği, hiçbir külfet ve meşakkat barındırmayan apaçık ilmin/bilginin (=ma'rifeten celiyyeten) ortaya çıkmasıdır. Çünkü bu dünyada gaybî olarak Allah'a inananlar açısından herşeyin aşikâr olması ve apaçık ortaya çıkması sonucunda bu durum inananlara sevinç ve mutluluk verecek, kâfirleri ise elem ve kedere sürükleyecektir.⁴⁴

2. Rü'yetullah ile İlgili Aklî Deliller ve Kritiği

İbnü'l-Melâhimî, Allah'ın görülmesi ile ilgili Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ileri sürdükleri âyet ve hadislerden oluşan naklî deliller üzerindeki tartışma ve

⁴³ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 63. Gazzâlî'ye göre ahâd haber, Allah'a ve peygambere iman gibi dinin aslını oluşturan konuların ispat edilmesi için yeterli değildir. Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, (Bulak: el-Matba'atü'l-Emiriyye, 1322-1324), 1/145-148. Ahâd hadislerin Allah'ın zât ve sıfatlarını bilme konusunda geçerli olmayacağına dair ayrıca bk. Fahreddîn Râzî, *Allah'ın Aşkınılığı (Esâsu't-takdîs fi ilmi'l-keâm)*, çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 194-197.

Ahmed b. Hanbel sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn tarafından nakledilen ahâd haberlerin, ister akâide ister fıkha ve ahlâka dair olsun kesin delil kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. Ayrıca bu konuda olumsuz tutum sergileyerek bu haberleri dikkate almayan Cehmiyye ve Mutezile'yi şiddetle eleştirmiştir. Bk. Muhammed Ebû Zehra, *İbn Hanbel*, (Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1981), 236-237.

⁴⁴ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 63. İbnü'l-Melâhimî, rü'yetin iki meful ile müteâddi olduğunu dolayısıyla ilim/bilgi yerine kullanılmasının mümkün olamayacağı yönündeki bir itirazı değerlendirdir. Kur'an'da geçen âyetleri zikrederek dilbilgisi kuralları açısından ilim kelimesinin tek meful olarak müteâddî oluşuna delil gösterir. Kur'an'dan buna dair delil olarak gösterdiği âyetler şunlardır: "Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın. Onlarla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve bunlardan başka sizin bilmediğiniz fakat Allah'ın bildiği diğer düşmanları korkutursunuz (لَا تَعْلَمُهُمْ)." (el-Enfâl 8/60) ile "Sen benim içimde olanı bilirsin (تَعْلَمُ)، ama ben sende olanı bilemem (لَا أَعْلَمُ)." (el-Mâide 5/116) âyetlerinde ilim kelimesi tek meful olarak müteâddî olmuştur. Dolayısıyla ma'rifet anlamına gelen rü'yet kelimesi de tek meful ile müteâddî olarak kullanılabilir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 63.

Kâdî Abdülcebbar'ın rü'yet konusundaki ilgili âyetlerin yorumları ve bu husustaki görüşleri için bk. Mehmet Fatih Özerol, *Son Devir Mu'tezile Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbar'a Göre Allah'ın Sıfatları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 52-57.

değerlendirmelerden sonra konu hakkında ortaya konulan aklî delillerin değerlendirmesine geçer.

2. 1. Ona göre, şu anda Allah'ı göremeyişimizin üç sebebi bulunmaktadır. Bu sebepler şunlardır:

a. Biz O'nu görebilecek özellikte değiliz.

b. O'nu görmemizin önünde birtakım engeller var.

c. Allah'ın zâtı görülecek özellikte değildir.⁴⁵

İbnü'l-Melâhimî, bu hususta taksim metodunu⁴⁶ uygulayarak ilk iki seçeneğin elenmesi sonucunda geriye üçüncü seçeneğin kalmasını sağlayacaktır. Bu durumda biz Allah'ı görecekte durumda değilsen ve O'nu görmemize mani olan engellerin varlığından bahsediyorsak geriye O'nun zâtının görülmesinin imkânsızlığı seçeneği kalacaktır. İbnü'l-Melâhimî görme özelliği olan her insanın gözleri sayesinde görülebilecek olan her şeyi görebilecek vasıf ve güce sahip olduğunu belirtir. Ona göre biz insanlar görülebilecek her şeyi görmeye muktediriz ve bu özelliğimiz sağlıklı-sağlam duyu organlarına sahip canlı bir varlık olmamızdan kaynaklanır. Bu bağlamda Allah'ın kendisi bizim görebileceğimiz özellikte olmuş olsaydı, O'nu görmemize engel olabilecek hiçbir şey olamazdı. İbnü'l-Melâhimî, sağlıklı bir insanın bir şeyi görmesine engel oluşturma imkânı olan ve aklın öngördüğü muhtemel engelleri sayar. Bu engeller yoğun bir perde, görülecek şeyin konum itibarıyla farklı olması, yapı itibarıyla ince ve latif olması, aşırı yakın veya uzak olması, göz ile görünecek şey arasında uygun ışık ortamının olmaması gibi durumlardır.⁴⁷ Tüm bu hususlar cisim olmayan veya cisme hulûl etmeyen Allah hakkında engel olarak düşünülemez. Yani bu engeller Allah'ın görülmesine mani değildir. Şayet Allah görülebilecek özellikte olmuş olsaydı, engellerin ortadan kaldırılmasıyla şu anda da bizim O'nu görmemiz mümkün olabilecektir.

⁴⁵ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 56.

⁴⁶ Sebr ve taksim metodu, bir konuda muhtemel iki seçenekleri belirleyip (hasr) ardından birer birer eleyerek (hazf) tek bir seçenek bırakma yöntemini ifade eder. Aynı anlamda olmak üzere bazan bu kelimelerden birinin tek başına kullanıldığı da olur. Bir akıl yürütme türü olarak sebr, bir taksimin kullanımı kelâm, cedel, fıkıh usulü ve fûrû-i fıkıhla sınırlı kalmamış, hemen bütün ilimlerde bu yöntemden yararlanılmıştır. Ancak İslâmî ilimler tarihi açısından bu metodun önce kelâm ve cedel eserlerinde iddaiyi delillendirme ve aklî illeti belirlemede kullanıldığı ve daha sonra fıkıh usulüne girdiği söylenebilir. Bk. Tuncay Başoğlu, "Sebr ve Taksim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/255-256.

⁴⁷ Allah'ın görülmesine engel olabilecek durumlar için ayrıca bk. Mankdîm, *Ta'lik*, 257-258.

Ancak şu an için bunun imkânsızlığı söz konusu olduğuna göre bu durum O'nun bizzat kendisinin görülebilecek özellikte olmadığını delilidir.⁴⁸

Allah'ın kurguladığı ve yarattığı düzen içerisinde O'nun görülemeyeceğini iddia eden Mutezile'ye muhalif kesimden mevcut şartlar altında görme olayının ortamını sağlayan Allah'ın isterse daha farklı ortamlarda (duyu organlı veya organsız, engellerin olması veya olmaması gibi) görmemizi sağlayabilecek güç ve potansiyele sahip olduğuna dair bir itiraz gelebilir. Buna göre Allah isterse kendisinin de görülebileceği şartları ve ortamı biz insanlar için oluşturabilir/yaratabilir, bizler de O'nu görebiliriz.⁴⁹ İbnü'l-Melâhimî ise yeryüzünün bir düzeninin olduğunu, akıllı insanların bu düzeni kavradıktan sonra hayal etmelerine rağmen bazı arzu ve isteklerine ulaşamadıklarını belirtir. Nitekim bir insan büyük bir ateşe atılarak kendisine bu ateşin vereceği azap ve acıyı hayal edebilir. Ancak bu bir hayal olduğu için bu büyük ateşin o anda vereceği sıcaklığı ve acıyı hissedemez. Çünkü nihayetinde bu bir hayaldir. Gerçeklikle bir alakası yoktur. Yine bir kimse yüce dağları görmenin ve dağlardaki heybetli seslerin yankısını duymanın hayalini kurabilir. Ancak bütün bunlar hayalden ibaret olduğu için bu kimsenin o anda gerçeklik olarak dağları görmesi ve sesin yankısını duyması söz konusu değildir.⁵⁰

İbnü'l-Melâhimî, duyu organı olmaksızın bir şeyi görmenin veya görülemeyecek durumdaki bir şeyi görmenin mümkün olması halinde gören bir insanın önündeki duvarı da görmemesi gerekeceğini ifade eder. Böyle bir durumda bir mekânda olmaksızın o mekânda olup bitenleri görmek mesela Bağdat'ta iken Çin ülkesindeki bir şeyi görebilmek gibi olguların mümkün olması gerekecektir. Tüm bunların meydana gelmesinin mümkün olması ise her şeyin olağan (makûl) olmaktan çıkması anlamına gelecektir ki bu imkânsızdır.⁵¹

İbnü'l-Melâhimî, bu ifadeleriyle insanların kurdukları türlü hayallerin olabileceğini, bu hayallerinden birinin de Allah'ın kendilerince görülmesine ilişkin arzu ve istek olduğunu, ancak mevcut yaratılmış hayatın gerçekliğinde bunun mümkün olmadığını anlatmak ister. Çünkü Allah'ın yarattığı evrendeki varlıklar dünyasındaki oluşumların devamı için

⁴⁸ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 56-57.

⁴⁹ Pezdevî, Ebü'l-Yüsr, *Usulu'd-Din (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, çev. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: 1988), 122-123; Sâbunî, *Bidaye*, 102.

⁵⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 57.

⁵¹ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 57.

koyduğu kurallar hep aynıdır ve böyle devam edecektir. Varlık dünyasının kuralları belirlidir ve değişmeyecektir. Bu kuralları belirleyen ve yaratan hâkim ve kâdir olan Allah'ın bizzat kendisidir.

İbnü'l-Melâhimî, genel olarak duyu organlarımızın özelde ise görme fiilinin gerçekleşmesinde zorunlu olan şartların dışında daha başka şartların olması gerektiğini söyleyenlerin bu tezlerine aklen delil getirmeleri gerektiğine işaret eder. Ancak görülen ve bilinenlerin dışında ayrıca şart veya şartların olduğunun ispatlanmasının imkânsız olduğunu da ifade eder. Eğer mevcut şartların dışında ayrıca daha başka şartların olabileceği ihtimali söz konusu olması durumunda yokluk halindeki ma'dûm olan bir şeyin ve seslerin de görülebilmesi mümkün hale gelecektir. Ancak yaşadığımız hayat düzeninde bu tür olayların gerçekleşmesi mümkün değildir. Ona göre, bu tür düşünceler cehalet ürünü şeylerdir. Onların dediği gibi bazı cisimlerin görülmesine mani olan engeller kaldırılarak bu cisimlerin görülmesi söz konusu olduğunda mevcut hayat düzeninin kuralları makûl olmaktan çıkacak, dengeler alt üst olacaktır. Bunun sonucunda da tasarruflarımızın ve fiillerimizin düzeni bozulacaktır.⁵²

2. 2. Ehl-i Sünnet kelâmcıları görülebilecek şeylerin vücudu yani var olmaları ile görülebilir olmaları arasında bir illiyet bağı kurarak “görülebilecek konumda olan varlıkların görülebilmesini mümkün kılan sebep varlıkların varlık dünyasında mevcut olmalarıdır” hükmüne ulaşmışlardır. Bu durumda nasıl var olan her şeyin görülmesi mümkün oluyorsa mevcut olan Allah'ın da görülmesi aklen mümkündür.⁵³

İbnü'l-Melâhimî, bu düşünceyi doğal olarak ilzam etmiştir. Ona göre vücûd kavramı aynen şey kavramı gibi çok farklı unsurları kuşatan, onları ifade etmek için kullanılan ortak bir kavramdır. Bir başka deyişle varlık kavramı, kapsam yönüyle aynen şey kavramı gibidir. Şey kavramı içerisinde mütalaa edilen her unsur şey olduğu için görülebilmekte midir? Eğer herşey görülebiliyorsa varlık olarak bilinen unsurların tümünün de görülmesi gerekecektir. İbnü'l-Melâhimî, herşeyin görülmesi durumunda Ehl-i Sünnetin iddiasının yani mevcut olan herşeyin görülmesinin geçerli

⁵² İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 57-58.

⁵³ Meselâ bk. Sâbunî, *Bidâye*, 41; Şehristânî, *Nihâye*, 357-366; İcî, Adudüddîn, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelem*, (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 302-304. Eş'arî'ye göre varlık terimi ortak bir terim olmakla birlikte her mevcutta farklı anlam düzeyinde bulunur ve görme bazan ortak, bazan da farklı yargılarla ilişkilendirilir. Bu sebeple Allah'ın görülmesi teşbih ve teccîme yol açmadığı gibi Allah'ın zâtına yeni bir anlam da eklemeyiz. Bk. Eş'arî, *Lüma'*, 110-111.

olabileceğini ifade eder. Ona göre bu durumda şey kapsamındaki her unsurun var olması sebebiyle görülebilmesi gerekecektir. Yani “Bir varlığın görülebilmesinin sebebi onun var olmasıdır”. İşte İbnü'l-Melâhimî bunun bir anlamda bir şeyin sebebinin yine kendisinin olması gibi mantıksız bir sonuç doğurduğunu ifade eder. Buna göre mesela “hacimli bir şey hacimli olduğu için görülebilir.” veya “renk, renk olduğu için görülebilir.” şeklinde saçma hükümleri doğru kabul etmemiz gerekecektir. Bunun Allah'ın zâtı hakkında ifadesi ise “O, bir zâta sahip olduğu için O'nun zâtı görülebilir.” şeklinde olacaktır ki bu tür kıyasların yanlış (fâsid) olduğunu vurgular. Çünkü bir şeyin sebebinin yine kendisinin olması kelâm literaründe kabul edildiği üzere devirdir ve devire dayalı ortaya çıkan önerme geçerli değildir.⁵⁴ Bunun yanında ses, tad gibi birçok şeyin var oldukları halde görülmediklerini ifade eden İbnü'l-Melâhimî, buna rağmen Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ahirette insanların duyu organlarıyla Allah'ı idrak edebileceklerini iddia ettiklerini söyler. Ona göre naklî ve akîl deliller eşliğinde yapılan değerlendirmelerin sonucunda ortaya çıkan sonuç, Allah'ın hem bu dünyada hem de âhirette görülmesinin imkânsız oluşudur.⁵⁵

Şunu da kaydetmek gerekir ki Mutezile rü'yetullah meselesinde farklı düşünceye sahip olsa da Allah'ın keyfiyetsiz görüleceğini iddia eden Sünnî kelâmcıların tekfir edilmesini uygun görmemiştir.⁵⁶

Sonuç

Allah'ın âhirette mü'minler tarafından görülüp-görülemeyeceği başka bir ifadeyle rü'yetullah konusu kelâm ekolleri -özellikle Mutezile ile Ehl-i Sünnet kelâmcıları- arasında tartışmalara neden olmuştur.

Konu ile ilgili Kur'an-ı Kerimdeki âyetlerin ve Hz. Peygamberden rivayet edilen hâdislerin her iki görüşü destekleyici özelliklerde olması tartışmanın bir başka ilginç yönüdür. Her iki kesim kelâmcıları temel görüşlerini izah etmek üzere yeri geldiğinde âyet ve hadisleri kullanmışlardır. Aslında her iki tarafın da gayesi Allah'ın zâtı ve ulûhiyetini gözeterek O'nu

⁵⁴ Devir, teselsül veya günümüz ifadesiyle kısır döngü, totoloji, bir şeyi dolaylı bir şekilde yine kendisiyle tarif ve ispat etme anlamında mantık ve felsefe terimidir. Kelâmcılarca gündeme getirilip butlânı ortaya konulmaya çalışılan devir birbirinin var edici illeti olduğu kabul edilen iki mümkün varlık arasında ontolojik bakımdan gözden kaçan mantıkî yanılgı ve çelişkiyi ifade etmektedir. Bk. Metin Yurdağur, “Devir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/230-231.

⁵⁵ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 64.

⁵⁶ Mankdîm, *Ta'lik*, 276.

yüceltmektir. Mutezilî kelâmcıları benimsedikleri tevhid anlayışı doğrultusunda Allah'ın zâtının tüm cismânî özelliklerden uzak olması hasebiyle O'nun görülebilen bir varlık olmasını uygun görmemişlerdir. Bu nedenle Allah'ın görülebileceğini çağrıştıran âyet ve hadisleri rü'yetin imkânsız olduğu yönünde te'vil etmişlerdir. Bunu yaparken amaçları, Allah'ın zâtını tüm eksikliklerden tenzih etmek olmuştur.

Mutezile anlayışında kâinatı yaratan Allah, yarattığı kâinatın işleyişi ilgili kanunları da düzenlemiştir. Bu kanunlar içinde yaşadığımız dünya için geçerli olduğu gibi ahiret hayatı için de geçerli olacaktır. Yarattığı kâinatın bir parçası durumundaki insanlar tarafından sahip oldukları özellikler itibarıyla Allah'ın görülebilmemesinin imkânsızlığını aklî izahlarla ortaya koymaya çalışmışlardır.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, konu ile ilgili âyet ve hadislerde Allah'ın ahirette mü'minler tarafından bir mükâfat olarak görülebileceğini savunmuşlardır. Rü'yetin mümkün olabileceğine yönelik naslarda açık ifadelerin bulunduğunu söylemişlerdir. Aklen bir şeyin görülebilir olmasını onun var olmasına bağlamışlardır. Allah'ın şu anda varlığından şüphe edilmediğine göre, içinde yaşadığımız dünya hayatının kanunlarından farklı bir düzen ve kanunlara bağlı olan ahiret hayatında Allah'ın görülmesinin aklen mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Allah'ın ahirette görülebileceği/görülemeyeceği bağlamındaki tartışmanın taraftarları olan kelâmcılar kendi görüşlerini birtakım delil ve argümanlar eşliğinde ortaya koymaya çalışmışlardır. Ulaşılan sonuçlar itibarıyla ortaya konulan delillerin tutarlılığı veya tutarsızlığı yönünden her iki görüşün de doğruluk paylarının olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca konunun sem'iyâta yönelik bir konu olduğunu düşündüğümüzde diğer semiyat konularında olduğu gibi bu konuda da yapılabilecek izahların belli bir noktaya kadar yapılabileceğini, dolayısıyla tevakkufun da bir çözüm olduğunu hatırlatmak gerekir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*, nşr. Şuayb el- Arnaût v.dğr., 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1995-2001.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrût: el-Mektebetü'l-asiyye, 1995.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitâbü't-temhid*. nşr. R. J. McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkîyye, 1957.
- Başoğlu, Tuncay. "Sebr ve Taksim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/255-256, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik. *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*. nşr. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950.
- Ebü Zehra, Muhammed. *İbn Hanbel*, Kahire: Dârü'l-fikri'l-'Arabî, 1981.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*. nşr. Muhyiddin Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 1990.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Kitâbü'l-lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân. Beyrut: Dârü Lübnân li't-tibaâ ve'n-neşr, 1987.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbâne an usulî'd-diyâne*. nşr. Beşîr Muhammed Uyûn. Dimeşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1990.
- Fiğlalî, Ethem Rûhi. *İmamiyye Şîası*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1984.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. et-Tûsî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 2 Cilt. (Bulak: el-Matba'atü'l-Emiriyye, 1322-1324).
- Harputî, Abdüllatif. *Tenkîhu'l-keîâm fi akâidi ehli'l-İslâm*. (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330).
- İbnü'l-Melâhimî, Rükneddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi. *Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institüte of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007.
- İbnü'l-Melâhimî, Rükneddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi. *el-Mu'temed fi usulî'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermott. London: Al-Hoda, 1991.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. nşr. M. İbrahim Nasr – Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1996.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar. *el-Mevâkif fi ilmi'l-keîâm*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl, Rü'yetü'l-bârî*. nşr. M. Mustafa Hilmi – Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî. Kahire: ed-Dârü'l-Mısıriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.
- Kandemir, M. Yaşar. "Câbir b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/530-256, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Koloğlu, Orhan Şener. "İbnü'l-Melâhimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek 1/616-617, İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Kuşeyrî Risalesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.
- Kutlu, Sönmez, "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/295-296, İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Mânkdîm Şeşdîv, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebü Hâşim Muhammed el-Hüseynî el-Kazvîni. *Ta'lik alâ şerhi'l-usûli'l-hamse, Şerhu'l-usûli'l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. Abdülkerim Osmân. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1965.
- Matürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd* çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Münzirî, Ebü Muhammed Zekiyüddîn Abdülazîm el-Hafız. *Muhtasar Sahih-i Müslim*. nşr. Muhammed Nasirüddîn el-Bânî. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-din*. nşr. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Nesefî, *et-Tevhîd fi usûli'd-dîn*. nşr. Abdülhak Kâbil. Kahire: Dârü's-sekâfe li'n-neşr ve't-tevzî, 1987.
- Öz, Mustafa. "Hişam b. Hâkem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/153-154, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özerol, Mehmet Fatih. *Mutezile'de Tevhid: Son Büyük Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Düşünce Sisteminde Tevhid*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.

- Özerol, Mehmet Fatih. *Son Devir Mu'tezile Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbar'a Göre Allah'ın Sıfatları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed. *Usulu'd-Din (Ehl-i Sünnet Akâidi)*. Çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: 1988.
- Râzî Fahreddîn, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *İ'tikâdâtü firakî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî. Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1986.
- Fahreddîn Râzî, *Allah'ın Aşkınılığı (Esâsu't-takâis fî ilmi'l-keîâm)*, çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık), 2017.
- Râzî Ebû'l-Fezâil, Ahmed b. Muhammed b. Muzaffer. *Kitâbu hüceci'l-Kur'an* (nşr. A. Ömer el-Mahmesânî), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr. *el-Bidâye fî usûli'd-din (Mâtürîdiyye Akaidi başlığıyla nşr. ve çev. Bekir Topaloğlu)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. 'Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*. nşr. Alfred Gillaume. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.
- Taberî, Ebü Ca'fer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'ul-beyân 'an te'vili âyi'Kur'an-Tefsiru 't-Taberî*. nşr. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. 26 Cilt. Riyad: Daru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-akâidi'n-Nesefiyye*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. "İbnü'l-Heysen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/82-87, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.
- Üzüm, İlyas, "Mücessime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/449-450, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İstanbul: Eser Kitabevi, ts.
- Yeşilyurt, Temel, "Rü'yetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/311-314, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yurdagür, Metin. "Devir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/230-231, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

ÖĞRETİCİLERE GÖRE DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI VE MÜFTÜLÜKLERİN 4-6 YAŞ GRUBU KUR'AN KURLARI ÇALIŞMALARI*

Samet Yağcı**

Öz

Türkiye’de yaygın din eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın (DİB) yetki ve sorumluluğundadır. DİB’in son yıllarda yürütmekte olduğu yaygın din eğitimi hizmetleri, toplumun ihtiyaç ve beklentileri doğrultusunda çeşitlendirilmiş ve bazı yeni uygulamalar başlatılmıştır. Bu uygulamalardan biri de okul öncesi döneme yönelik açılan 4-6 yaş grubu Kur’an kurslarıdır. Bu çalışmada Diyanet İşleri Başkanlığı’nın (DİB) 2013-2014 eğitim-öğretim yılında uygulamaya koyduğu 4-6 yaş grubu Kur’an kurslarına yönelik çalışmalarının mevcut durum itibarıyla ihtiyaç ve beklentileri ne ölçüde karşıladığı problemine odaklanılmaktadır. Nitel araştırma deseninin benimsendiği çalışmada DİB merkez teşkilatı ve il-ilçe müftülüklerinin 4-6 yaş grubu Kur’an kurslarına yönelik çalışmaları, öğretici görüşleri ve elde edilen bulgular çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu amaçla İzmir ili merkez ilçelerinde görev yapan 30 öğretici ile yarı yapılandırılmış mülakat formu yoluyla görüşme yapılmıştır. Elde edilen veriler betimsel analiz tekniği ile değerlendirilmiştir. Buna göre DİB ve müftülüklerin görev ve fonksiyonlarını istenilen ölçüde yerine getirme hususunda bazı eksikliklerinin olduğu, bu eksikliklerden bir kısmının halen giderilemediği tespit edilmiştir. Bununla birlikte, gerek başkanlık gerekse müftülükler tarafından alandaki sorunların farkında olunarak problemlerin çözümüne yönelik dikkate değer bir çaba harcandığı ve kursların açılışından bugüne önemli sayılabilecek çalışmaların yapıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Müftülük, Kur’an Kursları, 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları

ACCORDING TO TEACHERS PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS AND MUFTI'S 4-6 AGE GROUP QURANIC COURSES SERVICES

Abstract

In Turkey, religious non-formal education is in charge and responsibility of Presidency of Religious Affairs. In the last few years, PRA's religious non-formal services is varied according to the needs of public and some new services are begun. One of the new services is 4-6 ages (pre-school) Quran courses.

This study focuses on the problem of what is the fulfilling level of the expectations of PRA's 4-6 ages (pre-school) Quran courses, which is started in 2013-2014 education term, in current situations. In the research that adopts qualitative research design, services of PRA's headquarter and provincial organizations for 4-6 ages (pre-school) Quranic courses are assessed within the frame of the views of trainers and findings. Semi-structured interviews were conducted with 30 trainers in Izmir and its cities. Data were evaluated with descriptive analyses. The data demonstrate that there are some deficiencies of PRA's and provincial organizations' (Mufti offices) duties and functions. It is determined that some of these deficiencies are still not resolved. On the other hand, it is figured out that PRA and provincial organizations noteworthy made an effort to solve the problems and performed important deeds from the opening of courses to date.

Keywords: Religious Education, Presidency of Religious Affairs Office of Mufti, Quran courses, 4-6 age group Quran courses.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 30 Mart 2020 / 30 March 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 07 Mayıs 2020 / 07 May 2020

BAİD 11
2020

* Bu makale Dr. Öğr. Üyesi Safinaz Asri danışmanlığında hazırlanan *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)* isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Bilimleri Anabilim Dalı. e-mail: sametyagci45@gmail.com - ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-9394-5801>

Atrif/Citation: Samet Yağcı, "Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Çalışmaları" BAİD 11 (Haziran 2020): 195-221.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

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

Giriş

Ülkemizde yaygın din eğitimi faaliyetleri resmi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından gerçekleştirilmektedir. DİB'in faaliyet alanlarından biri de isteğe bağlı yaygın din eğitimi hizmeti veren ve toplumsal hayatta önemli fonksiyonları bulunan Kur'an kurslarıdır.

Kur'an kurslarına devam ve Kur'an öğrenmede yaş sınırlamasının 2011 yılında kaldırılmasıyla birlikte, *her yaştan öğrencinin cami ve Kur'an kurslarına gelebilmesi, kurslara devam eden öğrencilerin % 66'sını 23 ve üzeri yaş grubu yetişkin ev hanımlarının teşkil etmesi ve bu ev hanımlarının önemli bir kısmının 4-6 yaş arası çocuk sahibi olması, vatandaşların 4-6 yaş grubu çocukların din eğitimi ihtiyacının karşılanması talepleriyle müftülüklerle ve DİB'e müracaat etmesi*¹ gibi gerekçelerden hareketle 26 Ocak 2012 tarihinde "4-6 Yaş Grubuna Yönelik Olarak Din Eğitimi Projesi" başlatılmış, kurulan komisyon marifetiyle muhatap kitlenin ihtiyaçları göz önünde bulundurularak Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu) hazırlanmıştır.

2013-2014 eğitim-öğretim yılı itibariyle Ankara, İstanbul, İzmir'de 10 sınıfta; Adana, Diyarbakır, Erzincan, Gaziantep, Samsun, Kayseri ve Rize de ise 5 sınıfta olmak üzere toplam 10 ilde 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları için pilot uygulaması başlatılan (4-6 yaş) Kur'an Kursları Öğretim Programı, 2014-2015 yılından itibaren Türkiye geneline yayılarak uygulamaya konulmuştur.²

DİB 4-6 Yaş grubu Kur'an kurslarının DİB'in tarihi boyunca yürüttüğü Kur'an kursu hizmetlerinde yeni bir uygulama alanı olarak görülebilir. Çünkü DİB, 4-6 yaş grubu Kur'an kursları ile Cumhuriyet tarihinde ilk defa okul öncesi döneme ilişkin din eğitimi ve öğretimi faaliyetlerini, bir plan ve program dâhilinde, kurumsal bir statü ve yapıya kavuşturarak uygulamaya koymuştur. Böylece örgün eğitim sisteminde ilkokul 4. sınıfa kadar uygulanmayan okul öncesi din eğitimi, yaygın eğitim içerisinde kendisine yer bulmuştur.³

¹ Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu) (Ankara: 2014), 6.

² Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu), 5.

³ M. Şevki Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu* (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 28.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırmanın temel amacı, DİB'in 2013-2014 eğitim-öğretim yılında uygulamaya koyduğu 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına yönelik çalışmalarının mevcut durum itibarıyla ihtiyaç ve beklentileri ne ölçüde karşıladığının öğretici görüşlerine dayalı olarak tespit ve değerlendirilmesidir.

DİB 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının açılışından bugüne DİB merkez teşkilatı ile il ve ilçe müftülüklerinin 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına yönelik çalışmalarının mevcut durum itibarıyla ihtiyaç ve beklentileri ne ölçüde karşıladığının tespit edilmesinin kurslarda yürütülen eğitim hizmetlerinin daha etkin ve verimli bir şekilde yürütülmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca araştırmanın, DİB ve müftülüklerin 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına yönelik çalışmalarının yeniden değerlendirilerek geliştirilmesine ve böylece kurslardaki eğitim-öğretim faaliyetlerinin daha etkin ve verimli bir şekilde sürdürülmesine yönelik bulgular sağlaması açısından önemli olduğu ileri sürülebilir.

Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırma temelde nitel desen üzerine kurgulanmıştır. Araştırma amacına ulaşmak için mülakat tekniği kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış mülakat formlarından elde edilen veriler belirli kategorilere ayrılarak metin analizine tabi tutulmuş, elde edilen bulgular değerlendirilmiştir.

Araştırmanın evreni, İzmir ili merkez ilçelerinde 2016-2017 eğitim-öğretim yılında açık bulunan DİB 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarıdır. Bu dönemde açık bulunan 4-6 yaş grubu Kur'an kursu sayısı 57 olarak tespit edilmiştir. Bu kurslarda görev yapan öğretici sayısı ise; 27'si kadrolu, 62'si geçici/fahri olmak üzere toplam 89'dur. Buna göre belirtilen kurs ve kurs öğretmenleri araştırmanın evrenini oluşturmaktadır.

Araştırma verileri, kursların mevcut durumunu, ihtiyaç ve beklentilerini alanda görev yaparak bizzat müşahede eden öğretmenlerle gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış mülakatlarla elde edilmiştir. Mülakat tekniğinin yapısı gereği çalışma grubu sınırlı tutulmuştur. Çünkü nitel yöntem ve tekniklerin kullanıldığı araştırmalarda, genellikle örneklem sayısının çokluğu değil örneklem grubunun araştırmacının ihtiyaç duyduğu bilgi miktarını karşılayıp karşılamadığı daha önemli görülmektedir. Dolayısıyla örneklem grubunun sayısal büyüklüğü yerine amaca yönelik bilgi elde etmeye

odaklanmak, belirlenen problemin farklı boyutlarının ortaya çıkarılmasında önemli görülmüştür. Burada, elde edilen verilerin tekrarlanmaya başlaması, örneklem sayısının yeterli olduğunu gösteren bir ölçü olarak kabul edilmiştir.⁴

Yukarıda belirtilen bilgiler doğrultusunda araştırmının örneklemini için, 2016-2017 eğitim-öğretim yılında İzmir ili merkez ilçelerinden evreni temsil etmek üzere 8 ilçe (Bayraklı, Bornova, Buca, Çiğli, Gaziemir, Karabağlar, Karşıyaka, Konak) tespit edilmiştir. Söz konusu ilçelerden basit tesadüfî örneklem yoluyla seçilen 20 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu ve bu kurslarda görev yapan 30 öğretici, araştırmının örneklem grubunu oluşturmuştur.

Verilerin Toplanması

Araştırma verilerinin toplanmasından önce etik kurul izni için gerekli belgeler hazırlanarak İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesine müracaat edilmiştir. İKÇÜ Sosyal Araştırmalar Etik Kurulu, 05.01.2017 tarihli ve 03 numaralı kararı ile mülakatların yapılmasında sakınca bulunmadığına karar vermiştir. Daha sonra İzmir İl Müftülüğünden gerekli izinler alınmış ve araştırma verilerinin toplanması için belirlenen örneklem doğrultusunda katılımcılara ulaşılmıştır.

Görüşmelere başlamadan önce katılımcılara, görüşmenin amacı, gizliliği ve araştırma hakkında gerekli ön bilgiler verilmiş ve her bir katılımcı için düzenlenen "gönüllü katılım formu", katılımcı tarafından doldurulup imzalandıktan sonra görüşmeye başlanmıştır. Görüşmede sorular, konulara göre gruplandırılarak ve mümkün olduğunca birbirini takip eden ve içerik olarak birbirini tamamlayan bir sıra ile katılımcıya yöneltilmiştir. Görüşmede belirsizliklerin veya yanlış anlaşılmaların önüne geçmek için gerekli müdahaleler yapılarak sürecin sağlıklı bir şekilde yürütülmesine dikkat edilmiştir. Ayrıca görüşmenin durumuna göre araştırmamızı ilgilendiren hususlarda mülakata yeni sorular eklenmiş, katılımcının önemli gördüğü hususlar dikkate alınmış ve böylece görüşmenin esnekliği sağlanmaya çalışılmıştır. Görüşmeler yaklaşık olarak 45 ile 80 dakika arasında sürmüştür.

⁴ Saharan B. Merriam, *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, çev. Selahattin Turan - Derya Yılmaz, (Ankara: Nobel, 2015), 79; Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayınları, 2016), 125; Abbas Türnüklü, "Eğitimbilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 24 (2000), 547-548.

Verilerin Analizi ve Yorumlanması

Araştırma verilerinin analizinde ve yorumlanmasında şu süreç izlenmiştir. Öğreticilerle gerçekleştirilen görüşmelerde elde edilen ses kayıtları öncelikle bilgisayar ortamına aktarılarak metin haline getirilmiştir. Transkripsiyonu yapılan metinler, gözden geçirilerek anlamlı bölümlere ayrılmış ve kodlama yapılmıştır. Kodlanan metinler araştırma soruları dikkate alınarak belirli konular etrafında kategorize edilmiştir. Analiz aşamasında her bir görüşmede benzer kategorilerin bulunmasına dikkat edilmiş, ancak belirlenen kategorilerde yer almayan fakat araştırma için önemli olduğu düşünülen veriler de çalışmaya eklenmiştir.

Bulgular ve Değerlendirme

Görüşmelerde DİB merkez teşkilatı ile il ve ilçe müftülüklerinin 4-6 yaş grubu Kur'an kursuna yönelik çalışmaları ele alınmıştır. Bu bağlamda 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına yönelik çalışmalar, 4-6 yaş grubu Kur'an kursu projesi, kursların açılması aşamasında yapılan hazırlıklar, öğretici, öğretim programı ve materyal geliştirme, fiziki mekân özellikleri ve donanım, hizmet içi eğitim kursları ve seminerler ana başlıkları altındaki bulgular ortaya konulmuş ve ilgili literatür ve gözlemler çerçevesinde değerlendirilmiştir.

DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Projesi

DİB Cumhuriyet dönemi yaygın din eğitimi hizmetlerinde 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarıyla ilk defa 4-6 yaşa yönelik din eğitimi projesi başlatmış bulunmaktadır. Öğreticilerle yapılan görüşmelerde öncelikle onların bu projeye bakışları ortaya konmaya çalışılmıştır. Yapılan görüşmelerde öğretmenlerin tamamı DİB'in 4-6 yaş grubu Kur'an kursları projesini olumlu bulduklarını ve desteklediklerini belirtmişlerdir. Öğreticilerin önemli bir kısmı (4, 5, 8, 11, 12, 13, 16, 23, 24, 26, 29), 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının geç kalınmış bir uygulama olduğunu, bu döneme yönelik Kur'an kurslarının DİB tarafından çok daha önceleri açılması gerektiğini ve devlet güvencesi altında böyle bir eğitimin yapılmasının gereklilik ve önem arz ettiğini ifade etmiştir.

4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının açılması ve eğitim-öğretim süreçlerinde müftülüklerin 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına yaklaşım ve uygulamaları hakkında öğretici görüşlerine başvurulmuştur. Buna göre öğretmenlerin bir kısmı (1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 16, 19, 20, 23, 25, 26, 30) genel olarak

müftülüklerin 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına yaklaşımını olumlu ve destekleyici bulduğunu ifade etmiştir. Bu öğreticiler, müftülüklerin 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına ayrı bir önem verdiğini, kursların açılması ve ihtiyaçlarının giderilmesi noktasında önemli bir gayret sarf ettiklerini belirtmişlerdir. Bu konuda bir öğretici (9) *"Müftülüğümüz bu işe gönül verdi. Kursları ciddiye alıyor. Ciddi bir şekilde çalıştıklarını görüyorum. Bizi yönlendiriyorlar. Ben yaklaşımları olumlu karşılıyorum"* sözleriyle müftülüğün 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına yaklaşım ve uygulamalarından duyduğu memnuniyeti dile getirmiştir. Bazı öğreticiler ise (10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 21, 22, 24, 27, 28, 29) 4-6 yaş grubu Kur'an kursları konusuna yeterli ilgi ve desteği göstermediği gerekçesiyle müftülüklerin yaklaşım ve uygulamalarından duydukları memnuniyetsizliği dile getirmişlerdir. Bu konuda öğreticilerin müftülüklerden beklentilerinin yardımcı personel sağlanması, araç-gereç ve materyal desteği, fiziki şartların iyileştirilmesi, fahri öğretici sınavlarının ölçme değerlendirme kriterlerine uygun olarak yapılması, bütün öğretilere karşı kuşatıcı bir yaklaşım içinde olunması, başarılı öğreticilerin ve çalışmaların müftülük tarafından takdir edilmesi gibi konularda yoğunlaştığı görülmektedir.

DİB ve Müftülükler Tarafından Yapılan Çalışmalar

DİB'in 4-6 yaş grubu Kur'an kursları çalışmaları ile ilgili öğretici görüşlerine başvuru olan diğer bir konu, kursların açılması aşamasında DİB tarafından yeterli hazırlık ve bilimsel çalışmanın yapıp yapılmadığı hususu olmuştur. Öğreticiler bu konuda farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Öğreticilerin büyük bölümü (1, 2, 4, 5, 6, 8, 10, 11, 12,13, 15, 16, 17, 19, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30) 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının açılması için DİB tarafından gerekli hazırlıkların ve bilimsel altyapı çalışmalarının yeterince yapılmadığını ifade etmiştir. Bu öğreticilerin dikkat çektikleri konular genel olarak öğretici yeterlikleri, öğretim programı ve materyal, fiziki mekân özellikleri ve donanım, hizmet içi eğitim konularında yoğunlaşmıştır. Öğreticilerin bir kısmı ise (3, 7, 18, 20, 21, 22, 27) DİB'in 4-6 yaş grubu Kur'an kursları için yeterli hazırlık ve bilimsel çalışmayı yaptığını düşündüklerini ifade etmişlerdir. Bu öğreticiler, 4-6 yaş grubu Kur'an kursları için çalıştay yapıldığını, hedef kitlenin özellikleri göz önünde bulundurularak 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretim programının hazırlandığını, programa uygun olarak öğretici ve öğrenciler için kitaplar hazırlandığını, dolayısıyla kursların açılması için yeterli hazırlık ve bilimsel çalışmanın yapıldığını düşündüklerini belirtmişlerdir.

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretici Alım Kriterleri

DİB'in 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına öğretici alım kriterleri ile ilgili öğretici görüşlerine başvurulmuştur. Buna göre örneklem grubunun tamamı, DİB'in 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına öğretici alım kriterlerini yetersiz bulduklarını ifade etmiştir. Bu konudaki eleştiriler daha çok, öğretmenlerin nitelikli bir eğitim almadan göreve başlatıldığı yönünde olmuştur. Öğreticilerin çoğunluğu (1, 4, 5, 10, 11, 12, 14, 16, 18, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 28, 29, 30) 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev yapacak öğretmenlerin çocuk gelişimi mezunu ve alanla ilgili formasyona sahip olmalarını bir gereklilik olduğunu ifade etmiştir. Konuyla ilgili olarak bir öğretici (14): *“Öğretici alımında DİB'i eleştiriyorum. Normal anaokullarında öğretmenler nasıl eğitim alıyorsa burada da öyle olmalı. Pedagojik formasyon mutlaka olmalı ve öğretmenler mutlaka çocuk gelişimi okumalı.”* derken bir başka öğretici (26) ilahiyat mezunlarının ve çocuk gelişimi okuyanların bu kurslarda öğretici olması gerektiğini belirttiikten sonra ilahiyat fakültelerinde çocukluk dönemi din eğitimine dair eğitim verilmesinin zaruri olduğuna vurgu yapmıştır. Bir diğer öğretici ise (5) *“çocuklara pedagojik anlamda yardımcı olamıyorum, kendimi yetersiz hissediyorum, vicdanen huzursuzluk duyuyorum”* diyerek bu hususta yaşadığı problemi açık bir dille ortaya koymuştur.

Öğretici alım kriterleri ile ilgili olarak öğretmenlerin dikkat çektiği bir başka husus yetişkinlere eğitim veren kadrolu Kur'an kursu öğretmenlerinin alana özgü yeterliklerinin ölçülmeden 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görevlendirilmeleri olmuştur. Bu konuda bazı öğretmenler (1, 7, 8, 11, 16) yetişkinlerle çocukların aynı özelliklere sahip olmadığını dolayısıyla yetişkinlere yönelik Kur'an kurslarında görev yapan öğretmenlerin yeterli bir eğitimden geçirilmeden, isteğe bağlı olarak 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görevlendirilmelerini yanlış bulduklarını ifade etmişlerdir. Kadrolu bir öğretici (11) bu konuda şunları söylemiştir: *“4-6 yaş Kur'an kurslarında genelde fahri hocalar var dolayısıyla müftülükler kadrolu hocaların 4-6 yaş kurslarına geçmeleri için çok ısrarcı oluyor, fakat yine de yeterli öğretici bulunamıyor. Yetişkinlere eğitim verirken buraya geçtim. 4-6 yaşa geçerken benim yeterli olup olmadığımı ölçmediler.”*

Öğreticilerin görüşlerinin alındığı bir diğer konu ise Müftülükler tarafından yapılan kurslara öğretici alımına yönelik sınavlar olmuştur. Öğreticilerin bir kısmı, (2, 12, 15, 17, 19, 20, 23, 25), 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görevlendirilecek fahri öğretmenlerin seçimi için yapılan mülakatların

öğretici yeterliliklerini ölçme ve değerlendirme noktasında eksik olduğunu belirtmişlerdir. Fahri öğretmenlerin seçimi için her dönem müftülüğün belirlediği komisyonlar tarafından sınav yapıldığını fakat sınav kriterlerinin belirli olmadığını savunan öğretmenler, sınavlarda çocuk gelişimi alanında uzman kişilerin yer almaması sebebiyle öğretici yeterliliklerinin doğru bir şekilde ölçülemediğine dikkat çekmişlerdir. Konuyla ilgili olarak bir öğretici (25): *“Öğretici alımında sadece Kur’an’ı Kerim üzerine ağırlık veriliyor, alanımıza özgü sorular sorulmuyor. Çocuk gelişimiyle ilgili sorulara yer verilmiyor. Komisyonunda bu alanda bilgili kişiler bulunmuyor. Sınavı müftüler yapıyor ama bu konuda eksik kalabiliyorlar. Çocuk gelişimi mezunu biri mutlaka sınavda olmalı. Ayrıca komisyonunda görev alanlar da 4-6 yaşla ilgili seminerlere katılmalı”* derken bir diğeri (19) *“Mülakatlarda pedagoğların olması şart ve uygulamaya yönelik sorular olmalı”* diyerek konuya dikkat çekmiştir. Bir başka öğretici (17) *“Bu seneki (2017) sınavlarda çocuklara yönelik şeyler sorulması güzeldi. Alanla ilgili yetkili kişiler vardı ama bazılarına çok kolay sorulurken kimimize çok zor sorular soruldu. Aynı yere öğretici alınıyor ama soru kriterini nasıl belirliyorlar bilemiyorum”* sözleriyle konuya farklı bir açıdan vurgu yapmıştır.

DİB’in 4-6 yaş Kur’an kurslarına öğretici alım kriterleri ile ilgili üzerinde durulan bir diğer konu alanı, öğretmenlerden alınması istenen belge/sertifikalardır. Öğreticilerin önemli bir kısmı (4, 6, 9, 10, 12, 13, 17, 18, 21, 22, 24, 27, 28, 29, 30) 4-6 yaş grubu Kur’an kursu öğreticiliği için alınan sertifikaların yetersiz olduğunu ifade etmişlerdir. Özellikle bazı üniversiteler tarafından düzenlenen ve uzaktan eğitim/internet üzerinden alınan sertifikaların çok yetersiz olduğuna dikkat çeken öğretmenler, derslere girmeden belge alan öğretmenlerin eğitim-öğretim sürecinde çok büyük problemler yaşadığına vurgu yapmışlardır. Ayrıca belge almak için derslere girmenin tek başına yeterli olmadığını ifade eden öğretmenler, uygulamalı bir eğitimin (stajın) gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Konuyla ilgili olarak bir öğretici (28) *“Sadece bir belge alarak göreve geldim ve çok zorlandım. Bize iyi bir eğitim verilmeliydi”* ifadesiyle bu konudaki problemi açıkça ortaya koymuştur. Korkmaz’ın yaptığı çalışmada da araştırmaya katılan öğretmenlerin önemli bir kısmının 4-6 yaş grubu Kur’an kursu öğreticiliği konusunda kendilerini yeterli görmediği sonucuna ulaşılmıştır.⁵

⁵ Mehmet Korkmaz, *4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarında Din Eğitimi (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 129.

Bir öğretici ise (23) kurslarda görev alacak öğretmenlerle ilgili yapısal bir problem olduğunu ifade etmiştir. 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında okul öncesi öğretmenlerin görevlendirilmesinin daha doğru olacağını, Kur'an kursu öğretmenlerinin ise çocukların dini gelişimlerine yardımcı olacak şekilde daha çok destekleyici bir görev yürütmeleri gerektiğini, böyle bir uygulamanın daha sağlıklı sonuçlar verebileceğini düşündüğünü belirtmiştir.

Program Geliştirme ve Materyal Hazırlama Çalışmaları

Görüşmelerde ele alınan diğer bir konu DİB'in 4-6 yaşa yönelik program geliştirme ve materyal hazırlama çalışmaları olmuştur. Görüşme yapılan öğretmenlerin büyük çoğunluğu (2, 3, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 29, 30) 4-6 yaş grubu Kur'an kursları öğretim programını⁶ incelediğini belirtmiştir. Öğreticilerin bir kısmı ise (1, 4, 5, 8, 25, 26, 28) programı inceleme fırsatı bulamadığını ifade etmiştir.

Programı inceleyen öğretmenlerin bazıları (3, 10, 11, 12, 13, 19, 20, 23, 24, 18) programın genel amaçlarının uygun ve ulaşılabilir amaçlar olduğunu belirtirken bazıları (15, 30) belirtilen amaçların gerçekleşmesinde öğreticiye önemli bir sorumluluk düştüğünü ve bu hususta velilerle birlikte hareket edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Görüşme yapılan öğretmenlerden ikisi (17, 27), programın amaçlarının çocukların özelliklerine göre yeniden oluşturulması gerektiğini belirtmiştir. Bir öğretici (7) ise Kur'an'ı Kerim konusunda programın genel amaçlarına ulaşabildiğini fakat dini bilgiler için aynı geri dönüşü alamadığını ifade etmiştir. Öğreticilerin önemli bir kısmı ise programın amaçları hakkında herhangi bir yorumda bulunmamıştır.

4-6 yaş grubu Kur'an kursları öğretim programı hakkında öğretici görüşlerine başvurulmuş bir başka husus programın öğrenci düzeyine uygunluğu olmuştur. Öğreticilerin önemli bir kısmı (1, 2, 3, 6, 7, 10, 12, 13, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 24, 26, 27), programın 4 yaş çocuklarına uygun olmadığına ve sınıfların yaşlara göre oluşturulması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu dönemde çocukların gelişim özelliklerinin yaşa ve gelişim özelliklerine bağlı olarak önemli oranda değiştiğine vurgu yapan öğretmenler, öğretim programının çocukların gelişim özelliklerine göre yeniden şekillendirilmesi gerektiğini dile getirmişlerdir. Konuyla ilgili olarak bir öğretici (12) şunları söylemiştir: " *Okul öncesi dönemde bir ay*

⁶ Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu), Ankara: 2014).

bile fark oluşturuyor, 4 yaş ile 6 yaş çocuğunu aynı sınıfa aldığınızda yapılan tüm eğitimi ortada buluşturmaya çalışıyorsunuz. Hâlbuki 4 ile 6 yaş aynı gelişim özelliklerine sahip değil. Küçük olan çocuk sene içinde Kur'an'a geçemiyor, bu sefer o geçti ben geçemedim oluyor. Sonra da aileler çocuklarına baskı yapıyor. Bence bu çocuklar aynı sınıfta kesinlikle olmamalı. Sınıflar yaşa göre düzenlenmeli.” Bu probleme kendilerince bir önlem aldıklarını belirten bir öğretici (19), kursa 4 yaşındaki çocukların kaydını almadıklarını, 5 ve 6 yaşlarındakileri de ayırarak farklı sınıflarda eğitim yaptıklarını belirtmiştir. Görüşmelerde sınıfında sadece 6 yaş grubundaki öğrencilerin bulunduğunu belirten bir öğreticinin (30), programı uygulamada herhangi bir zorluk yaşamadığını belirtmesi ve fakat 4 ve 5 yaş için programın sadeleştirilmesi gerektiğini dile getirmesi dikkat çekmiştir.

Öğreticilerin çok azı ise (18, 23, 25, 28) programın öğrenci düzeyine uygun olduğunu ifade etmişlerdir.

Burada ele alınan bir diğer konu ise DİB tarafından hazırlanan öğretim materyalleri olmuştur. Bazı öğretmenler(11, 12, 15, 19, 28) gerekli ve yeterli öğretim materyali hazırlanmadan eğitim-öğretime başladığını ifade ederken, öğretmenlerin bir kısmı (1, 3, 5, 7, 8, 9, 15, 19, 20, 21, 23, 27), kurslar için hazırlanan kitapların nitelikli olduğunu, bunlardan çok faydalandıklarını ve memnun kaldıklarını belirtmişlerdir. Bununla birlikte özellikle ilk yıllarda kitapları temin etme sorunu yaşadıklarını belirten bazı öğretmenler (1, 12, 14, 17, 18, 24, 28, 29, 30) 2017 yılı itibarıyla kısmen çözülmüş olmakla birlikte sorunun devam ettiğini dile getirmişlerdir. Nitekim bir öğretici (28), materyal eksikliği nedeniyle görev yapmakta çok zorlandığını belirtmiş, bir başka öğretici de (12), ilk yıllarda öğretici kitaplarının olmadığını, 4. yıl geçtiği halde materyal eksikliklerinin hâlâ devam ettiğini söylemiştir. Bir öğretici (29): *“Yıl (2017) bitti ama kitaplarımız yok. Çocukların kitapları yok. Sadece öğretici kitapları var. Kitaplar bize ulaşmadığı için fotokopiyle idare etmeye çalışıyoruz”* ifadeleri ile bu konudaki eksikliğe dikkat çekmiştir. Yapılan bazı araştırmalarda da katılımcıların önemli bir kısmının kurslardaki eğitsel materyalleri eksik veya yeterli bulmadıklarını belirtmesi, bulgularımızı destekler niteliktedir.⁷

⁷ Bu konuda bk. M. Fatih Genç, “Diyanet İşleri Başkanlığı’na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 518.

Kursların Fiziki Mekân Özellikleri ve Donanımı

Öğreticilerin, 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının açılması aşamasında gerekli çalışmaların yapılmadığını düşündükleri konulardan bir diğeri kursların fiziki yapısı ile ilgilidir. Kursların açılmasında gerekli fiziki şartları oluşturmak, kontrol etmek ve ancak gerek bina içi gerekse bina dışı gerekli fiziki şartları taşıyan yerleri 4-6 yaş grubu Kur'an kursu olarak eğitim-öğretime açmak, müftülüklerin yetki ve sorumluluğunda bulunmaktadır. Bu bağlamda öğretmenlerden müftülüklerin kurslara yönelik yaklaşım ve uygulamaları hakkındaki görüşleri alınmıştır. Buna göre öğretmenlerin bir kısmı (1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 16, 19, 20, 23, 25, 26, 30) genel olarak müftülüklerin 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına yaklaşımını olumlu ve destekleyici bulmuştur. Öğreticiler, müftülüklerin 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına ayrı bir önem verdiğini, kursların açılması ve ihtiyaçlarının giderilmesi noktasında gayret sarf ettiklerini belirtmiştir. Bu konuda bir öğretici (9) “ Müftülüğümüz bu işe gönül verdi. Ciddiye alıyor. Ciddi bir şekilde çalıştıklarını görüyorum. Bizi yönlendiriyorlar. Ben yaklaşımları olumlu karşılıyorum” sözleriyle müftülüğün 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına yaklaşım ve uygulamalarından duyduğu memnuniyeti dile getirmiştir. Bazı öğretmenler ise (10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 21, 22, 24, 27, 28, 29) 4-6 yaş grubu Kur'an kursları konusuna yeterli ilgi ve desteği göstermediği gerekçesiyle müftülüklerin yaklaşım ve uygulamalarından duydukları memnuniyetsizliği ifade etmişlerdir.

Kursların açılmasında gerekli fiziki şartları oluşturmak, kontrol etmek ve ancak gerek iç gerekse dış mekân özellikleri gerekli fiziki şartları taşıyan yerleri 4-6 yaş grubu Kur'an kursu olarak eğitim-öğretime açmak müftülüklerin yetki ve sorumluluğunda bulunmaktadır. Kursların mevcut fiziki durumlarıyla ilgili yöneltilen sorulara bazı öğretmenler (9, 12, 14, 15, 18, 19, 20, 23, 25, 26, 29, 30) yapılan çalışmaları yeterli gördükleri yönünde cevap verirken bazıları (1, 2, 3, 4, 5, 8, 10, 11, 13, 17, 27,) kursların fiziki şartlarının yetersiz olduğunu ve iyileştirilmesi gerektiği yönünde kanaat belirtmişlerdir.

4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının fiziki şartlarının oluşturulması ve donanım, materyal vb. gereksinimlerinin giderilmesi konusunda müftülüklerden yeterli desteği alamadıklarını belirten öğretmenler, (2, 3, 4, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 30) bu konudaki ihtiyaçlarını dernekler vasıtasıyla karşılamaya çalıştıklarını ifade etmişlerdir. Bir öğretici (13): “Müftülükler kurslara önem veriyor ama dernekler için içinde olmasa

müftülükler bu hizmeti götüremezler. Şu anki şartların tamamını dernekler karşılıyor” sözleriyle kursların maddi ihtiyaçlarının dernekler tarafından karşılanmasının bazı problemleri de beraberinde getirdiğini bir öğretici (17): *“Öğreticiler olarak derneğe bağlı kalıyoruz. Bizim bu sene sıkıntımız yok dernekle ama bir şey yapılacaksa onları ikna etmeniz gerekiyor. Dernekle iyi geçinmeye mecburuz”* sözleriyle dile getirmiştir.

Kurslarda problem alanı olarak görülen bir diğer husus ise yardımcı personel ihtiyacı olmuştur. Görüşme yapılan öğretmenlerin tamamına yakını, özellikle 12 veya 15 öğrenciden sonra yardımcı öğreticiye ihtiyaç duyduklarını, etkinlikleri yaparken destek ihtiyacı hissettiklerini ve genellikle böyle durumlarda yardımcı personellerden destek aldıklarını belirterek müftülüklerin bu soruna bir çözüm bulması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bazı kurslarda yardımcı personellerin İŞKUR, dernekler veya halkın kendi imkânlarıyla görevlendirildiği tespit edilmiştir. İŞKUR tarafından sağlanan personelin ücreti kurum tarafından karşılanırken özel olarak bulunan yardımcı personellerin ücretlerinin dernekler veya halk tarafından karşılandığı tespit edilmiştir. Öğreticiler ayrıca kurslarda çalışan bu yardımcı personellerle ilgili bazı problemlere de dikkat çekmiştir. Buna göre İŞKUR personelinin sadece belirli bir süre (4-6 ay) kurslarda çalışabildiği ve işe başlama ve bitirme tarihleri ile kursların eğitim-öğretime başlama ve bitirme tarihleri arasında farklılıklar ortaya çıkabildiği ifade edilmiştir. Örneğin eğitim-öğretim döneminde İŞKUR personeli işe geç başlamakta veya süresi dolduğu için erken ayrılabilir. Öğreticiler, bu durumun kursun işleyişi ve eğitim-öğretimi konusunda olumsuz etki yaptığını belirtmişlerdir. Bir öğretici (29) bu durumu: *“İŞKUR görevlendirmelerinde 6 ay problemi var. Kışın kimse olmuyor. Ayrıca İŞKUR personelinin başlama ve bitiş zamanları bize uymuyor. Personel değiştiğinde de çocuklar bundan çok etkileniyor”,* başka bir öğretici de (25) *“Müftülüklerden en büyük beklentimiz yardımcı personeller konusunda. İŞKUR personeli olunca 6 ay sonra personel gidiyor ve çok sıkıntı yaşıyoruz. Daimi yardımcılarımız olsa çok daha rahat ederiz”* şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca bazı öğretmenler (3, 7) yardımcı personellerin 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının yapısına uygun nitelikte olması gerektiğini fakat özellikle İŞKUR'dan gelen yardımcı personel konusunda seçme şanslarının bulunmadığını belirtmişlerdir.

Hizmet İçi Eğitim ve Seminer Çalışmaları

DİB'in 4-6 yaş grubu Kur'an kursları ile ilgili yaptığı çalışmalar arasında öğretmenlerin yetiştirilmesine yönelik düzenlediği hizmet içi eğitim seminerleri de görüşmelerde ele alınan diğer bir konudur. Görüşmeye katılan öğretmenlerin çok az bir bölümünün (1, 2, 11, 18, 20) DİB'in 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerine yönelik düzenlemiş olduğu hizmet içi eğitim seminerlerine katılabildikleri tespit edilmiştir. Çünkü DİB'in hizmet içi eğitim seminerlerine sadece kadrolu öğretmenler katılabilmektedir. 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerinin büyük çoğunluğunu oluşturan fahri öğretmenler, çok istedikleri halde DİB'in hizmet içi eğitim seminerlerine katılamadıklarını belirtmişler ve durumun kendilerini ve çalışmalarını olumsuz etkilediğini ifade etmişlerdir. Konuyla ilgili olarak bir öğretici (17): *"DİB'in hizmet içi eğitim seminerine katılmadık. Fahriiler katılmıyor çünkü. Bence bu işi yapacaksak biz de bu seminerlere katılabilmeliyiz"* sözleriyle bu konudaki problemi dile getirmiştir.

DİB'in hizmet içi seminerlerine katılmayan öğretmenlerden bazılarının (3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 21, 22, 23, 27, 28, 29) müftülüklerin düzenlediği seminerlere katıldıkları tespit edilmiştir. Öğreticilerden bir kısmı ise (4, 11, 12, 18, 24, 25, 26, 30) müftülüklerinin kendilerine yönelik herhangi bir seminer düzenlemediğini ifade etmişlerdir. Genel olarak seminerlerin yapılmasının önemli olduğu yönünde görüş bildiren öğretmenlerden bazıları (7, 8, 9, 10, 16, 20, 22, 23) seminerleri kendileri için çok faydalı bulduklarını ifade etmişlerdir. Bu bağlamda bir öğretici (22): *"Müftülüğün seminerleri güzel oluyor. Öğreticiler arasında birlik beraberlik sağlanıyor ve paylaşımlar oluyor"* ifadeleriyle, bir diğer öğretici de (16): *"Seminerlerin bize çok faydası oluyor. Gelen kişiler yeterli bilgiye sahipler. Bu konudaki eğitimimiz arttı"* sözleriyle seminerlerle ilgili memnuniyetini dile getirmiştir.

Örneklem grubu içinde, DİB'in hizmet içi eğitim seminerlerine katılan öğretmenler (1, 2, 11, 18, 20), genel olarak düzenlenen seminerlerin çok faydalı olduğunu, donanımlarını arttırdığını, bilinçli bir öğretici olmalarına ve farklı yerlerde çalışan öğretmenler arasında tecrübe paylaşımına katkı sağladığına vurgu yapmışlardır. Öğreticiler bu açıdan seminerlerin imkânlar ölçüsünde daha uzun süreli ve daha sık olmak üzere belirli aralıklarla düzenlenerek mutata hale getirilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

Tartışma

Bu bölümde DİB ve müftülüklerin kurslarla ilgili çalışmaları, örneklem grubu olarak belirlenen öğretmenlerden elde edilen bulgular, ilgili literatür ve gözlemler çerçevesinde tartışılmıştır.

DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Projesi

Elde edilen bulgulara göre DİB'in 4-6 yaş grubu din eğitimi projesinin olumlu bulunduğu ve desteklendiği görülmüştür. Araştırmada bu döneme yönelik planlı, programlı din eğitiminin hem çocuklar hem de aileler için büyük bir ihtiyaç olduğu vurgusu ön plana çıkmış, yapılan bazı çalışmalarda da bu döneme yönelik din eğitiminin ve bu alandaki ihtiyacın önemi hem öğretici hem de veliler tarafından ortaya konmuştur.⁸

Gelişimin en önemli evrelerinden biri olarak kabul edilen ve bireyin sonraki yaşantısını önemli ölçüde şekillendiren okul öncesi dönemde, çocukların din eğitimi ihtiyacının formal bir eğitim içerisinde ve alanında uzman kişiler tarafından karşılanmasının oldukça önemli olduğu görülmüştür. Bu doğrultuda toplumun tüm kesimlerine yönelik din eğitimi hizmeti sunma görevi bulunan DİB'in okul öncesi döneme yönelik din eğitimi uygulamasını başlatmasının, özellikle din eğitimi ve öğretiminin tarihi süreci de dikkate alındığında oldukça önemli olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Müftülüklerin 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına yaklaşım ve uygulamaları ile ilgili sorulan soruya verilen cevaplar değerlendirildiğinde öğretmenlerin yarısının bu konuda olumlu görüş bildirirken diğer yarısının olumsuz görüş bildirdiği görülmüştür. Bu durum, bazı müftülüklerin gerek kursların açılması gerekse eğitim-öğretim süreçlerinde öğretici ve kursların ihtiyaç ve beklentilerini dikkate alma ve karşılama noktasında gayret ve çaba içerisinde olduğunu, bazılarının ise bu konuda gerekli ilgi ve hassasiyeti göstermekten uzak kaldığını göstermiştir.

⁸ Kevsir Tüfekçi, *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 53; Elif Acur, *Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 118; Ömer Demir - Rabia Camadan, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti: Bayburt İl Örneği", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2019), 14, 37.

DİB ve Müftülükler Tarafından Yapılan Çalışmalar

4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının açılması aşamasında DİB tarafından gerekli hazırlık ve bilimsel çalışmaların ne ölçüde yapıldığına ilişkin öğretici görüşleri kendi içinde farklılık arz etmiştir. Öğreticilerin bir kısmı bu konuda gerekli hazırlık ve bilimsel çalışmaların yapıldığını ifade ederken önemli bir bölümü, öğreticilerin yetiştirilmesi/yeterliliği, materyal hazırlanması ve kursların fiziki durumu hakkında gerekli ve yeterli çalışmaların yapılmadığını belirtmiş, bu konudaki eksikliklerin süreç içerisinde giderilmeye çalışıldığına dikkat çekmiştir. Ayrıca kursların fiziki yapısıyla ilgili belirlenen şartlar konusunda standartların yeterince oluşturulamaması,⁹ kurs donanımlarının 4-6 yaşa uygunluğu konusunda yaşanan aksaklık/eksiklikler, DİB'in kursların açılması aşamasında aceleci davrandığı ve süreç içerisinde bu sorunların giderilmesine yönelik adımlar attığı yönündeki görüşleri doğrudan niteliktedir. Nitekim Korkmaz ve Aybey tarafından yapılan çalışmalarda da bu sürecin deneme yanılma yoluyla ilerlediği ifade edilmiştir.¹⁰

Elde edilen veriler, kamuoyunun DİB 4-6 yaş grubu Kur'an kursları hakkındaki farkındalığının artırılması gerektiği yönünde yoğunlaşmıştır. Öğreticiler toplumun büyük ölçüde 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarını bilmediği veya açılma amacı ve uygulamaları hakkında birtakım yanlış algılara sahip olduğunu ifade etmiştir. Nitekim veliler ile yapılan bir diğer araştırmada velilerin programın amacı ve içeriği hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığı belirtilmiştir.¹¹ Buna göre bu husustaki eksikliklerin giderilmesi ve toplumun kurslarla ilgili farkındalığının artırılması amacıyla DİB, müftülükler ve kurslar tarafından kamuoyunu bilgilendirici ve farkındalığı artırıcı yeni çalışmaların yapılmasının gereklilik arz ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu noktada özellikle DİB'e ait radyo, televizyon ve sosyal medya araçları kullanılarak 4-6 yaş grubu Kur'an kursları hakkında gerekli bilgilendirme ve tanıtımın yapılmasının önemli olduğu ifade edilebilir.

⁹ Hatice Bayka, *Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 73.

¹⁰ Korkmaz, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*, 63.

¹¹ Bayka, *Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi*, 72.

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretici Alım Kriterleri

DİB'in 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına öğretici alım kriterleri ile ilgili öğretici görüşleri değerlendirildiğinde, görüşlerin öğretici alım kriterlerinin 4-6 yaş grubu Kur'an kursları için yetersiz olduğu yönünde yoğunlaştığı görülmüştür. Bu konudaki eleştirilerin odak noktası, öğretici yeterlilikleri konusundaki problemler olmuştur. Araştırmamız kapsamında görüşme yapılan 30 öğreticiden sadece 5'inin formasyon sahibi, 8'inin çocuk gelişimi mezunu olduğu, sadece 7'sinin kadrolu öğretici olduğu ve bu öğretmenlerin DİB'in düzenlemiş olduğu seminerlere katıldıktan yetişkin Kur'an kurslarından 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına görevlendirildikleri belirlenmiştir. 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev alacak personelin yeterliliklerinin uzaktan eğitim yoluyla alınan sertifikalar veya sadece seminerler yoluyla sağlanmasının mümkün olmayacağı açıktır. Bunun yanında araştırmamızda kadrolu öğretmenlerin hepsinin aynı aşamalardan geçmediği, bazılarının bu seminerlere katılmadan doğrudan 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına görevlendirildiği tespit edilmiştir. Nitekim Gün de yapmış olduğu çalışmada kurslarda görev alacak olan tüm personelin bu seminerlere katılmadığını ve seminerlerin sınırlı sayıdaki öğreticiye hitap edebildiğini ifade ederek bu husustaki probleme dikkat çekmiştir.¹² Yine Korkmaz'ın araştırmasında araştırmaya katılan öğretmenlerin genel olarak okul öncesi eğitim-öğretim yeterlikleri konusunda sorun yaşadıkları tespit edilmiştir.¹³ Öğretici yeterliklerinin araştırıldığı bir başka çalışmada ise araştırmaya katılan öğretmenlerin kendilerini "oldukça yeterli" gördükleri bulgusuna ulaşılmış ancak genel olarak öğretmenlerin aldıkları eğitimler dikkate alındığında eğitim-öğretim yeterliklerinde eksikler olabileceği kanaati ortaya konmuştur.¹⁴ Ayrıca Kur'an kurslarına fahri öğretici seçimi için yapılan sınavların öğretici yeterliliklerini ölçme değerlendirme açısından yetersizliği önemli bir problem olarak görülmüştür.

Öğretici alımı ve görevlendirmesi konusundaki problemleri fark eden DİB'in süreç içerisinde elde edilen tecrübelerden hareketle önemli bazı

¹² Ayşegül Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016), 41.

¹³ Korkmaz, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*, 101.

¹⁴ Zülfi Doğan, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri örneği)*. (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 180.

değişikliklere gittiği görülmüştür. Buna göre 19.01.2017 tarihinden sonra alınan sertifikaların 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğreticisi olma şartı olarak kabul edilmeyeceği belirtilmiştir.¹⁵ Bu tarihten sonrası için adaylardan DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü ve Milli Eğitim Bakanlığı Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü işbirliği ile Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanan, isimleri ve süreleri aşağıdaki belge ve sertifikaların kabul edileceği kararlaştırılmıştır.

Tablo 1: Sertifika/Kurs Bitirme Belgesi (380 Saat ve Üzeri Programlar) Süresi

Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Alanı / Okul Öncesi Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Kurs Programı	380 Saat
Çocuk Gelişimi ve Eğitimi / Erken Çocukluk Eğitimi Elemanı Modüler Programı (Yeterliğe Dayalı) (Tarih sınırlaması yoktur.)	2368 Saat
Çocuk Gelişimi ve Eğitimi / Çocuk Bakım Elemanı Modüler Programı (Yeterliğe Dayalı) (Tarih sınırlaması yoktur.)	2040 Saat
Çocuk Gelişimi ve Eğitimi / Özel Eğitim Elemanı Modüler Programı (Yeterliğe Programı) (Tarih sınırlaması yoktur.)	2264 Saat
"Okul Öncesi Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Kurs Programı"	(380 saat)

Ayrıca 4-6 yaş grubuna öğretici görevlendirmelerinde eğitim düzeyleri dikkate alınarak yüz yüze eğitim yolu ile sertifika alanlara öncelik verileceği ifade edilmiş, 2018 Ocak ayından sonra İlahiyat kategorisinde göreve başlamış olan 4/B Sözleşmeli öğretmenlerin mutlaka 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev alacakları kararlaştırılmıştır. Bu öğretmenlerin sertifikaları olmasa dahi 4-6 yaş rehber öğretmenlerin koordinatörlüğünde göreve başlayacakları ve eğitim öğretim yılı içerisinde kesinlikle sertifika almalarının sağlanacağı ifade edilmiştir.¹⁶

2019 yılında DİB, 4-6 yaş grubu Kur'an kursuna öğretici yetiştirilmesine yönelik olarak oldukça önemli olduğu düşünülen bir çalışma başlatmıştır. Buna göre 4-6 yaş grubuna yönelik kurslarda istihdam edilecek personel yeterliklerinin akademik çalışmalarla desteklenmesi ve dini yükseköğrenim mezunu olup çocuk gelişimi ve erken çocukluk dönemi din eğitimi alanında da yeterliklere sahip daha fazla sayıda nitelikli insan kaynağının yetişmesi için paydaş tüm kurumlar ile işbirliği yapılması

¹⁵ DİB, 20.01.2017 tarih ve 67567140-252.99-E.5722 sayılı yazı; DİB 2017-2018 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları, 4.

¹⁶ DİB 2019-2020 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları, 6

kapsamında ilahiyat fakültesi öğrencilerine yönelik Okul Öncesi Eğitimi Ana Bilim Dalı ile Çocuk Gelişimi Ana Bilim Dalı Çift Anadal Programı (ÇAP) ve Yandal Programı (YAP) alanlarında kontenjanların artırılması, Eğitim Fakültesi Okul Öncesi Eğitimi Ana Bilim Dalı ile Çocuk Gelişimi Ana Bilim Dalı öğrencilerine İlahiyat Fakültelerinde ÇAP ve YAP alanlarında kontenjan tanınması, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı müfredatında erken çocukluk dönemi din eğitimine yönelik konulara yer verilmesi hususlarının değerlendirilmesi için Marmara Üniversitesi Rektörlüğü'ne yazı gönderildiği belirtilmiştir.¹⁷ Buna göre DİB'in 4-6 yaş grubu Kur'an Kursu öğretici yeterlilikleri konusunda almış olduğu bu kararlar, öğretici yeterlilikleri konusunda problemlerin farkında olduğunu ve öğretici yeterlilikleri konusunda önem arz eden pedagojik formasyon eğitiminin örgün eğitim sistemi içerisinde kazandırılarak bu konuda belirli bir standardı yakalamayı hedef edindiği şeklinde ifade edilebilir. 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğreticiliği hem ilahiyat hem de okul öncesi eğitim ve çocuk gelişimi alanlarında eğitim almayı zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla bu konudaki çalışmaların önemli olduğu düşünülmektedir.

Program Geliştirme ve Materyal Hazırlama Çalışmaları

DİB 4-6 yaş grubu Kur'an kursları için program geliştirme ve öğretim programına uygun materyal hazırlama çalışmaları hakkındaki bulgular değerlendirildiğinde şunlar söylenebilir. Bu konuda öğreticilerin daha çok DİB'in materyal geliştirme çalışmaları hakkında görüş bildirdiği, program geliştirme çalışmaları hakkında görüş bildirmekten kaçındığı görülmüştür. Bunun sebebi olarak öğreticilerin büyük çoğunluğunun DİB Kur'an Kursları Öğretim Programını (4-6 Yaş Grubu) okumamış olmaları, öğretim programıyla ders programını birbirlerine karıştırmaları veya konu hakkında herhangi bir kanaat taşımamaları olarak gösterilebilir. Korkmaz'ın yapmış olduğu araştırmada da öğreticilerin öğretim programı hakkında görüş belirtmekten kaçındıkları tespit edilmiş, bunun sebeplerinden biri olarak öğreticilerin program hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıkları, araştırmaya katılan öğreticilerin toplamda % 62'sinin program hakkında kendilerine yeterli bilgilendirme yapılmadığı yönündeki ifadelerinden hareketle ortaya konmuştur.¹⁸ Sonuç olarak öğreticilerin büyük çoğunluğunun öğretim programı hakkında yeterli farkındalığa sahip olmadığı görülmüştür.

¹⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı 2018 Yılı Faaliyet Raporu, 59.

¹⁸ Korkmaz, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*, 62.

DİB süreç içerisinde program konusunda ortaya çıkan problemlerin çözümüne yönelik önemli sayılabilecek bazı düzenlemeler yapmıştır. Buna göre programın uygulama sürecini değerlendirmeye yönelik yapılan çalışmalar başta olmak üzere, gelişen ve değişen sosyo-kültürel şartlar, uygulamadan gelen geri bildirimler göz önünde bulundurularak öğretim programını güncellemiştir.¹⁹ Bu bağlamda program kazanımları “çocuğa görelilik” ilkesi çerçevesinde yeniden ele alınmıştır. Ünite sıralamaları yeniden düzenlenmiştir. Ayrıca programa “Kursa Uyum Süreci” bölümü, “Ölçme ve Değerlendirme”, “Aile Katılımı” gibi yeni başlıklar eklenmiştir. Ayrıca 4-6 yaş grubu eğitimlerine yönelik öğretmenlere rehberlik etmesi, uygulama birliğinin sağlanması, eğitim süreçlerinin tüm kurslarda eşzamanlı yürütülmesi, programın etkinlik ve verimliliğinin artırılması amacıyla “4-6 Yaş Grubu Programı Yıllık Ders Planı” hazırlandığı belirtilmiştir.²⁰ Program geliştirmenin dinamik bir süreç olduğu göz önüne alındığında yapılan çalışmaların gerekli ve önemli olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Hazırlanan materyallerle ilgili elde edilen verileri şu şekilde değerlendirmek mümkündür. DİB'in 4-6 yaş grubu Kur'an kursları için hazırlanmış olduğu materyallerin (kitaplar) oldukça faydalı bulunduğu görülmekle birlikte, kitapların temini konusunda büyük sıkıntılar yaşandığı, bazı öğretmenlerin özellikle kursların açıldığı ilk zamanlar söz konusu kitaplar olmadan eğitim yapmak zorunda kaldıkları tespit edilmiştir.

DİB, program kapsamında kaynak olarak DİB tarafından 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına yönelik hazırlanan materyallerin esas alınacağını, bununla birlikte başkanlığın çocuklara yönelik diğer yayınlarından da imkânlar ölçüsünde faydalanılabileceğini belirtmiştir. Ayrıca MEB okul öncesi eğitimi kapsamında hazırlanan ve programın amaç ve kazanımlarına uygun nitelikteki materyallerden de öğretmenlerin yararlanılabileceğini ifade etmiştir.²¹ Bunun yanında Başkanlık tarafından tavsiye edilmemiş ya da müftülüğün onayı olmayan (öğreticinin kendi hazırladığı materyal hariç) hiçbir yayının kursta bulundurulmayacağını

¹⁹ Bu konuda bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu), (Ankara: 2018).

²⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı 2018 Yılı Faaliyet Raporu, 56-57; Bu konuda bk. DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü 2018-2019 Öğretim Yılı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Yıllık Ders Planı.

²¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu), (Ankara: 2018), 7.

bildirmiştir.²² Ancak materyal eksikliği veya temini noktasında yaşanan problemler göz önünde bulundurulduğunda öğreticilerin amaç ve kazanımlara uygun materyal bulma veya hazırlama konusundaki yeterliliklerinin ne ölçüde olduğu sorusu önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim yapılan bir çalışmada öğreticilerin öğretime uygun materyal hazırlama noktasında eksikleri olduğu ve bu durumun öğrenme-öğretme sürecine olumsuz yansımalarının olduğu ifade edilmiştir.²³

DİB tarafından süreç içerisinde belirtilen eksikliklerin giderilmesine yönelik bazı çalışmalar yapılmıştır. Buna göre materyal geliştirme çalışmaları kapsamında 4-6 yaş grubu kurslarına yönelik Kur'an-ı Kerim öğrenmenin ilk adımı olan Elif-Bâ'yı, çeşitli etkinliklerle öğretmeyi amaçlayan Elif-Bâ Etkinlik Kitabı'nın ön çalışmasının tamamlandığı ifade edilmiştir.²⁴ Ayrıca 2018 ve 2019 yıllarında kurslara dağıtılmak üzere önemli sayıda öğretici ve etkinlik kitabının basımının yapıldığı belirtilmiştir.²⁵ Buna göre öğrenme-öğretme süreçlerinde önemli bir yeri bulunan materyallerin hazırlanması ve geliştirilmesi çalışmalarının önemli olduğu ve bu süreci geliştirilecek yeni materyallerle desteklenmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Kursların Fizik Mekân Özellikleri ve Donanımı

Örneklem grubuyla yapılan görüşmelerde fiziki mekân özellikleri hakkında elde edilen bulgulardan hareketle, kursların fiziki mekân özelliklerinin DİB tarafından belirlenen nitelikleri²⁶ eksiklikleri olmakla birlikte önemli ölçüde taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu konuda müftülüklerin bazı kursların açılması aşamasında gerekli hazırlık ve denetimleri yapma konusunda önemli eksiklikleri olduğu tespit edilmiştir. Buna göre kursların fiziki mekân ve donanım özelliklerinin DİB tarafından belirlen şartlara uygun olarak hazırlanması hususunda yetki ve sorumluluklarını dikkatli bir şekilde yerine getirmesi ve belirlenen şartları taşımayan yerlerin eğitim-öğretime açılmaması noktasında kararlı davranması önemlidir.

²² Diyanet İşleri Başkanlığı 2019-2020 Eğitim Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları, 8.

²³ Doğan, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği)*, 65-66.

²⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı 2019 Yılı Faaliyet Raporu, 99.

²⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı 2018 Yılı Faaliyet Raporu, 71; Diyanet İşleri Başkanlığı 2019 Yılı Faaliyet Raporu, 114.

²⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı 2016-2017 Eğitim Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları.

Hizmet İçi Eğitim ve Seminer Çalışmaları

DİB'in ve müftülüklerin öğretmenlere yönelik düzenlemiş olduğu hizmet içi eğitim seminerleri hakkında elde edilen bulgular değerlendirildiğinde şu sonuçlara ulaşılmıştır. Hizmet içi eğitim seminerlerine katılan öğretmenler, hizmet içi eğitim kurslarının öğretici yeterliklerini geliştirme noktasında önemli katkılar sağladığını ifade etmiştir. Yapılan bir başka çalışmada da hizmet içi eğitime katılan öğretmenlerin yeterlik algılarının daha yüksek olduğu ve bunun -yüksek oranda olmasa da- pratiğe yansıdığı ifade edilmiştir.²⁷ Bunun yanında seminerlerin içeriğinin ihtiyaç ve beklentiler doğrultusunda belirlenmesi ve niteliklerinin artırılması gerektiği yönünde öğretmenlerin talepleri olduğu görülmüştür. Buna göre Kur'an kursu öğretmenlerinin daha çok çocuk psikolojisi, bireyi tanıma, etkili iletişim, öğretim strateji, yöntem ve teknikleri, sınıf yönetimi, rehberlik konularında eğitime ihtiyaç duydukları söylenebilir.²⁸ Nitekim Acur²⁹ ve Bayka³⁰ tarafından yapılan çalışmalarda da öğretmenlerin benzer konularda eksiklik yaşadıklarına dikkat çekilmiştir. Bu verilerden hareketle hizmet içi eğitim seminerlerinde ilgili konuların dikkate alınmasının ihtiyaç ve beklentilere uygun düşeceği ifade edilebilir. Nitekim DİB, öğretici yeterliliklerini geliştirmek için il/ilçe müftülükleri tarafından 4-6 yaş grubunda görev alacak öğretmenlere yönelik üç (3) günden az olmamak kaydıyla eğitim öğretim dönemi başlamadan önce, rehber öğretmenler koordinesinde mahallinde hizmet içi eğitim düzenleneceğini belirtmiştir. Bu seminerlerde özellikle; 4-6 yaş eğitiminin önemi, çocuğa yaklaşım, ders işleme yöntemleri, 4-6 yaş grubu eğitiminde dikkat edilmesi gereken hususlar, Elif-Ba ve Dini Bilgiler öğretimi konuları ile gerekli görülen diğer başlıkların alan uzmanları ve rehber öğretmenler tarafından işleneceğini belirtmiştir.³¹

Örneklem grubuyla yapılan görüşmelerde hizmet içi eğitim seminerlerine sadece kadrolu öğretmenlerin katılabildiği, 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerinin çoğunluğunu oluşturan fahri öğretmenlerin bu seminerlere

²⁷ Doğan, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri örneği), 187.

²⁸ Ahmet Koç, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş (Ankara: Gündüz Yayıncılık, 2012), 397.

²⁹ Acur, *Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi*, 100.

³⁰ Bayka, *Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi*, 73.

³¹ DİB, 2019-2020 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları, 6.

katılmadığı tespit edilmiştir. Bu durumun aynı kurslarda görev yapan öğretmenlerin birbirlerinden farklı bilgi ve donanımlara sahip olmasına ve öğretici yeterliklerinde farklıklar oluşmasına yol açabileceği kanaatini doğurmuştur. Bu durumda hizmet içi eğitim seminerleri içeriğinin fahri öğretmenlerle paylaşılmasının, fahri öğretmenlerin eğitim-öğretim yeterliklerinin geliştirilmesi adına önemli olduğu düşünülmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Sonuç

Din eğitimi ve öğretiminin ülkemizde geçirdiği tarihsel süreç göz önüne alındığında, gelişimin en önemli evrelerinden biri olarak kabul edilen okul öncesi dönemde bireylerin din eğitimi ihtiyacının formal bir eğitim içerisinde karşılanabilmesi amacıyla başlatılan DİB 4-6 yaş grubu Kur'an kursları projesinin oldukça önemli olduğu ifade edilmelidir. Bununla birlikte kurslardaki eğitim-öğretim hizmetlerinin etkin ve verimli bir şekilde sürdürülebilmesinin önemli ölçüde DİB ve müftülüklerin görev ve sorumluluklarını yerine getirmedeki çalışmalarına bağlı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda DİB 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının yönetim, program, öğretici, fiziki yapı ve donanım, materyal gibi eğitim unsurları, elde edilen tecrübeler ve alanda yapılan bilimsel çalışmalar ışığında ihtiyaç ve beklentiler doğrultusunda geliştirilmelidir.

Buna göre DİB ve müftülüklerin özellikle kursların açıldığı ilk yıllarda görev ve fonksiyonlarını yerine getirmede önemli eksiklikleri olduğu, bu eksikliklerin bir kısmının mevcut durum itibarıyla de devam ettiği görülmüştür. Bununla birlikte mevcut problemlerin farkında olunarak ihtiyaç ve beklentiler doğrultusunda eksikliklerin giderilmesine yönelik yürütülen çalışmaların dikkate değer olduğu, bu çalışmaların bilimsel araştırmalar ve elde edilen tecrübelerden hareketle geliştirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Öneriler

DİB, kurslarda verilen eğitim-öğretim hizmetlerinin düzeyi hakkında değerlendirme yapılabilmesi amacıyla MEB tarafından hazırlanan Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Standartları (Kurum Standartları) sistemine benzer bir sistemi, Kur'an kursları için de uygulamaya geçirmelidir. Kurum standartlarının belirlenmesinde İl ve ilçe müftüleri, kurs yöneticileri, öğretmenler, öğrenciler ve veliler sürece dâhil edilmelidir.

Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an kursu öğreticisi yeterlikleri, "MEB öğretmenlik mesleği genel yeterlikleri" de dikkate alınarak yeniden düzenlenmelidir. Ayrıca MEB okul öncesi öğretmeni özel alan yeterlikleri göz önünde bulundurularak 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğreticilerine yönelik özel alan yeterlikleri geliştirilmelidir.

İlahiyat fakültesi öğrencilerine yönelik Okul Öncesi Eğitimi Ana Bilim Dalı ile Çocuk Gelişimi Ana Bilim Dalı Çift Anadal Programı (ÇAP) ve Yandal Programı (YAP) hazırlanmalı ve şartları uygun olan ilahiyat fakültelerinde uygulamaya konulmalıdır.

İlahiyat fakülteleri programlarına 4-6 yaş grubu Kur'an kursları öğreticiliği meslek alanına yönelik seçmeli dersler dâhil edilmelidir.

Müftülük idari kadrosu başta olmak üzere, kurslardan sorumlu personelin, öğretici alım sınavlarında görevli personelin, kursların denetlenmesinde görevli personelin 4-6 yaş grubu Kur'an kursu ile ilgili konularda seminer/kurs/eğitim alması sağlanmalıdır.

Kurslara yönelik hazırlanan kitaplar, yapılan bilimsel araştırmalar ve öğretmenlerden alınan geri dönütler dikkate alınarak yeniden gözden geçirilmeli ve geliştirilmelidir.

DİB tarafından kurslarda kullanılmak üzere farklı yayınevleri tarafından hazırlanan materyallerin satın alımı gerçekleştirilmektedir. Bunun yerine ilahiyat fakülteleri, eğitim fakülteleri ve MEB'in katkıları alınarak 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının ihtiyacına uygun materyaller geliştirilmelidir.

Bulgulara göre kursların en önemli problemi yardımcı personel görevlendirmeleridir. Kurslarda görev alan yardımcı personelin hangi şartlarda çalıştırılacağı usul ve esaslara bağlanmamıştır. Bunun için yardımcı personelin çalışma şartlarına yönelik mevzuat hazırlanmalıdır.

Kurslarda görevlendirilecek yardımcı personelin ilk yardım, çocuk gelişimi, iletişim vb. konularda eğitim/kurs alması sağlanmalıdır.

Fahri öğretici alımı sınav komisyonlarında çocuk gelişimi ve okul öncesi eğitim konularında uzman kişiler de bulundurulmalı, ölçme değerlendirilmede öğretmenlerin okul öncesi din eğitimi alan yeterlikleri ölçülmelidir.

Kursların açılışında DİB tarafından belirlenen 4-6 yaş grubu Kur'an kursları fiziki mekân ve donanım kriterlerinin oluşturulması ve uygun şartları

taşıyan yerlerin eğitim-öğretime açılması hususunda denetleme mekanizmaları kararlı bir şekilde işletilmelidir.

Hizmet içi eğitim kursları ve seminerlerde öğrencilerin en çok ihtiyaç duydukları konular olan sınıf yönetimi, öğretim yöntem ve teknikleri, materyal tasarımı, iletişim konularına ağırlık verilmelidir.

Kaynakça

- Acur, Elif. *Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aybey, Salih. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 207-240.
- Aydın, M. Şevki. *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*. Ankara: DİB Yayınları, 2010.
- Bayka, Hatice. *Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demir, Ömer - Camadan, Rabia. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti: Bayburt İl Örneği". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2019), 7-38.
- Doğan, Zülfi. *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gün, Ayşegül. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016), 33-66.
- Koç, Ahmet. "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş. 349-376. Ankara: Gündüz Yayıncılık, 2012.
- Korkmaz, Mehmet. *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Merriam, Saharan B. *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. çev. Selahattin Turan, Derya Yılmaz. Ankara: Nobel, 3. Basım, 2015.
- Tüfekçi, Kevser. *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Türnüklü, Abbas. "Eğitimbilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 24 (2000), 543-559.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 10. Basım, 2016.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016-2017 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018-2019 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019-2020 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu), Ankara: (2014).
- Diyanet İşleri Başkanlığı, Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu), Ankara: (2018).
- Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü 2018-2019 Öğretim Yılı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Yıllık Ders Plâni.

Diyanet İşleri Başkanlığı 2018 Yılı Faaliyet Raporu.
Diyanet İşleri Başkanlığı 2019 Yılı Faaliyet Raporu.



SOSYAL ARAŞTIRMALAR ETİK KURULU KARAR FORMU

Karar No:03
Tarih :05/01/2017

Yürütücü Araştırmacı Samet YAĞCI tarafından hazırlanan "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Öğreticilerle İle Yapılacak Mülakat" adlı araştırma başvuru dosyası ile ilgili belgeler araştırmanın gerekeçe, amaç, yaklaşım ve yöntemleri dikkate alınarak incelenmiş ve uygun bulunmuş olup, çalışmanın başvuru dosyasında belirtilen merkezde gerçekleştirilmesinde etik sakınca **bulunmadığına** toplantıya katılan etik kurul üyelerinin **oybirliği** ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Saffet KÖSE
Etik Kurulu Başkanı

T.C.
İZMİR VALİLİĞİ
İl Müftülüğü

Sayı : 64446803-200/5016
Konu : İzin Talebi.

27-12-2016

İZMİR KATİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
(Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü)

İlgi : İzmir Katip Çelebi Üniversitesinin 15/12/2016 tarihli ve 97968431-199-
E.1600072940 sayılı yazısı.

İlgi yazı ile Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans öğrencisi
50824445068 T.C. numaralı Samet YAĞCI'nın, Müftülüğümüz bünyesindeki 04-06 Yaş
Kur'an Kurslarında yüksek lisans tez çalışması yapması talep edilmektedir.

Bu itibarla, 2016-2017 eğitim öğretim yılı içerisinde ders saatleri dışında tez
çalışması yapması uygun görülmüştür.

Arz ederim


Mehmet TÜFEKÇİOĞLU
İl Müftü V.



YETİŞTİRME YURDU ERGENLERİNİN DİNSEL PRATİKLERE YÖNELİK TUTUM VE DAVRANIŞLARI: BURSA YETİŞTİRME YURTLARI ÖRNEĞİ

Mustafa Koç*

Öz

Bu makalenin amacı, yetiştirme yurdu ergenlerinin dinsel pratiklere yönelik tutum ve davranışlarını belirlemek ve elde edilen sonuçlara ilişkin analizler yapmaktır. Araştırmanın verileri, amaçlı örnekleme yöntemiyle Bursa İl Sosyal Hizmetler Müdürlüğü'ne bağlı Rüştü Burlu Erkek Yetiştirme Yurdu, Eşrefiler Kız Yetiştirme Yurdu ve Saniye Rıza Kız Yetiştirme Yurdu'nda yaşayan 69 erkek ve 19 kız ergenlerden (n=88) anket yoluyla elde edilmiştir. İki ayrı bölümden oluşan anket formunda, yetiştirme yurdu ergenlerinin sosyo-demografik özellikleri ile dinsel tutum ve davranışlarını içeren 22 soru bulunmaktadır. Makalede sonuç olarak (i)-yetiştirme yurdunda yaşayan erkek ergenlerin % 49,3'ünün kesinlikle inandığı ve tüm dinsel görevlerini yapmaya çalıştığı; kız ergenlerin % 57,9'unun inancının olduğu fakat ibadetlerini tam olarak yerine getiremediği; (ii)-erkek ergenlerin % 33,3'ünün sadece cuma ve bayram namazlarını kılabildiği; kız ergenlerin % 68,4'ünün çok istemesine rağmen namazlarını kılamadığı; (iii)-erkek (% 43,5) ve kız (% 94,7) ergenlerin çoğunun her yıl ramazan ayında mutlaka bir ay oruç tuttuğu; (iv)-erkek ergenlerin 40,6'sının özellikle mübarek gün ve gecelerde Kur'an okuduğu; kız ergenlerin % 57,9'unun okumak istemesine rağmen Arapça bilmediği için okuyamadığı; (v)-erkek (% 49,3) ve kız (% 78,9) ergenlerin çoğunun günah olan her davranışında mutlaka tövbe ettiği; (vi)-erkek (% 52,2) ve kız (% 68,4) ergenlerin çoğunun dinsel pratik yoksunluğuna bağlı olarak ortaya çıkabilecek dinsel suçluluk ve günahkârlık duygusuna sahip oldukları; erkek (% 53,6) ve kız (% 52,6) ergenlerin çoğunun genel olarak ara-sıra dua ve ibadet ettiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, Ergenlik dönemi, Yetiştirme yurdu, Dinsel pratik, Dinsel tutum, Dinsel davranış.

ORPHANAGE ADOLESCENTS' ATTITUDES AND BEHAVIOUR TOWARDS RELIGIOUS PRACTICES: SAMPLE OF BURSA ORPHANAGES

Abstract

The purpose of this article is to determine the orphanage adolescents' attitudes and behaviour towards religious practices and to analyse the results obtained. The data of the study was obtained through a questionnaire from 69 male and 19 female adolescents (n = 88) living in Rüştü Burlu Boy's Orphanage, Eşrefiler Girl's Orphanage and Saniye Rıza Girl's Orphanage, which are affiliated to Directorate of Social Services in Bursa, with the purposive sampling method. In the questionnaire form consisting of two separate sections, there are 22 questions including the socio-demographic characteristics of the orphanage adolescents and their religious attitudes and behaviours. As a result of the article, it was determined that; (i)- 49,3% of male adolescents living in orphanages are absolutely believed and try to do all their religious duties; 57,9% of female adolescents have faith but could not fully fulfil their worship; (ii)-33,3% of male adolescents can only perform Friday and Eid salah; 68,4% of female adolescents could not do their salah despite their willingness; (iii)-male (43,5%) and female (94,7%) adolescents fasted in each year for one month during Ramadan; (iv)-40,6 of male adolescents read the Qur'an, especially on blessed days and nights; although 57,9% of female adolescents want to read, they cannot read because they do not know Arabic; (v)-most of the male (49,3%) and female (78,9%) adolescents repent in their every sinful act; (vi)-most of male (52,2%) and female (68,4%) adolescents have a sense of religious guilt and sinfulness that may come out due to religious practical deprivation; most of the boys (53,6%) and girls (52,6%) adolescents occasionally pray and worship.

Keywords: Psychology of religion, Adolescence, Orphanage, Religious practice, Religious attitude, Religious behaviour.

Giriş

* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Bilim Dalı.

e-mail: mustafakoc@balikesir.edu.tr - ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-1299-7963>

Atıf/Citation: Mustafa Koç, "Yetiştirme Yurdu Ergenlerinin Dinsel Pratiklere Yönelik Tutum ve Davranışları: Bursa Yetiştirme Yurtları Örneği" BAİD 11 (Haziran 2020): 222-250.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

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

Kimlik krizlerinin belirgin olarak yaşandığı ergenlik döneminde, çocukluk döneminden getirilen bazı dinsel gelişim özellikleri, yetiştirme yurdu ergenlerinin duygusal ve bilişsel ihtiyaçlarını doyuracak düzeyde değildir. Bu durumun en temel sebepleri, bilişsel gelişimleri başta olmak üzere yetiştirme yurdu ergenlerinin diğer gelişimsel yönlerinin ve sosyo-kültürel çevrelerinin değişmesidir.

Din psikolojisi literatüründe gelişim dönemlerine göre dinsel gelişim konusunda en çok bilimsel araştırma ergenlik dönemi üzerinde yapılmıştır. Adı geçen bu dönem üzerine yapılan araştırmalar, ergenlerin bazı boyutlarda çocukluk döneminden daha dindar, bazı boyutlarda ise dine karşı daha uzak tutum ve davranış geliştirdiklerini göstermektedir. Zira bu dönemde yetiştirme yurdu ergenleri, bir taraftan dinsel ilgi, pratik ve tartışma konularında yüksek düzeyde ilgi göstermelerine rağmen diğer taraftan aynı zamanda daha fazla şüphe duyabilmekte ve geleneksel temele dayalı dinsel öğretileri daha az kabul etme eğilimi gösterebilmektedirler. Bu eğilimler sonucunda dinin anlamsız olduğunu düşünen bazı yetiştirme yurdu ergenleri, dinin önemini reddederek eski inançlarından uzaklaşabilmektedirler. Yetiştirme yurdu ergenlerinden bazıları ise daha derin bir şekilde yüzleşmek durumunda kalacağı dinsel problemlerden kaçınmak için dine daha fazla yönelebilmektedirler. Bunun yanı sıra bazıları da yeni sorun ve şüphelerle boğuşmak zorunda kalabilmektedir. Geniş bir şekilde düşünmeyi ve alternatifleri değerlendirmeyi isteyen bazı yetiştirme yurdu ergenleri ise alternatiflerin öngördüğü yeni deneyimleri yaşantılamayı ve sonunda dinsel sorunlarla ilgili doyurucu bir sonuca ulaşmayı hedefleyebilmektedir.¹

Bir dezavantajlı grup olarak yetiştirme yurtlarında yaşayan ergenlerin holistik bakımına yönelik Türkiye’de yapılan sosyal hizmetler, ana akım bir kamu hizmeti olarak devlet organizasyonu kapsamında verilmektedir. Sosyal hizmetlere ilişkin problemler ve bunların çözümüne ilişkin çeşitli

¹ Faruk Karaca, “Dindarlığın Gelişimi”, *Din Psikolojisi*. (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2010), 129-130.

yaklaşımlar, temelde iki boyutlu bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Bunların birinci boyutu ekonomiktir. Çünkü ekonomik boyutu olmadan hiçbir sosyal hizmet etkinliği yapılamaz. İkincisi ise rehabilitasyon boyutudur. Bu boyutun kalitesini de bilimsel altyapı ve bu hizmeti hedef kitleye verecek nitelikli personel belirlemektedir.

Sosyal hizmetler, 'kişi ve ailelerin kendi yapısı ve çevre şartlarından doğan veya kendi kontrolleri dışında oluşan maddi ve manevi yoksunlukların giderilmesine ve ihtiyaçlarının karşılanmasına, sosyal sorunların önlenmesi ve çözümlenmesine yardımcı olunmasını ve hayat standartlarının iyileştirilmesi ve yükseltilmesini amaçlayan sistemli ve programlı hizmetler bütünü" şeklinde tanımlanmıştır. Sosyal hizmet kapsamında hizmet veren yetiştirme yurtları ise yukarıda tanımlanan 13-18 yaş arası korunmaya ihtiyacı olan ergenleri korumak, bakmak ve onlara bir iş veya meslek kazandırarak topluma yararlı kişiler olarak yetiştirilmelerini sağlamakla görevli ve yükümlü olan yatılı sosyal hizmet kuruluşlarıdır.²

Sosyal hizmet konseptinde kamu hizmeti alan bir dezavantajlı grup olarak yetiştirme yurdu ergenleri, bazı karakteristik özellikleriyle normal popülasyondan ayrı bir konuma sahiptirler. Aileleri tarafından yetiştirilemediği için sosyal hizmet kapsamında yetiştirme yurtlarında yaşamlarını devam ettirmek zorunda kalan ergenler, sağlıklı bir aile ortamının özlemini çekmektedirler.

Psikolojik gelişim ve uyum problemlerinin yanı sıra sürekli kaygıları da, aileleri yanında kalan ergenlere oranla daha çok olan yetiştirme yurdu ergenlerinin beslenme bozuklukları da vardır. Öğrenme zorlukları olabilen bu ergenler, boş zamanlarını yeterince değerlendirememektedirler. Öğrenim gördükleri okullarda dışlanmaları, toplumun ve medyanın onlara olumsuz bakışları, bu ergenlerin başarılarını olumsuz yönde etkilemektedir. Dolayısıyla yetiştirme yurdu ergenleri, başkalarıyla ilişki kurmada ve sosyal yaşama uyum sağlama konusunda zorluk çekebilmektedirler. Uyumsuz davranışların daha çok görüldüğü bu

² Sadettin Özdemir, "Çocuk Yuvaları ve Yetiştirme Yurtlarında (SHÇEK) Din Eğitimi Hizmetleriyle İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu-II*. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 465-466; Asude Coşkunsever, "Yetiştirme Yurdunda Kalan Ergenlerin Yaşadıkları Sorunlar ve Dini Başa Çıkma: Bursa ve Şanlıurfa Yetiştirme Yurtları Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25/2, (2016b), 99.

ergenler içinde öğrenim görmeyen ve hiçbir iş yapmayanlar da bulunmaktadır. Bunun yanı sıra bazı bedensel engelli ergenler, yetiştirme yurtlarında diğer ergenlerle birlikte bulundurularak sosyalleşmelerine yardımcı olmaktadır.³

Türkiye'deki sosyal hizmet kurumlarında kalan ergenlerin sorunu, yazılı ve görsel medyanın zaman zaman üzerinde durduğu önemli bir yaşamsal konudur. Kitle-iletişim araçlarında bu yetiştirme yurdu ergenlerinin yaşam koşulları sıklıkla yer almaktadır. Fakat genellikle yüzeysel çalışmalarla sınırlı kalmaktadır. Kurumlarda kalan ergenlerin problemlerine yüzeysel ve medyatik yaklaşımların ötesinde psikolojik, sosyolojik ve ekonomik boyutlar açısından değerlendirmenin yanı sıra din psikolojisi ve din pedagojisi bağlamında yaklaşarak onların çok-boyutlu ve karmaşık yaşamsal problemlerinin çözümüne yardımcı olmak gerekmektedir.⁴ Yukarıdaki teorik verilerden hareketle bu saha çalışması, sosyal hizmet kurumlarında yaşayan ergenlerin dinsel gelişimlerinin daha çok 'dinsel pratik/ritüel' boyutlarını anlamayı ve din psikolojisi açısından bilimsel bir çerçevede değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamdaki alan araştırması, Bursa'daki çeşitli yetiştirme yurtlarında yaşayan erkek ve kız ergenlerin dua pratiği başta olmak üzere namaz kılma, oruç tutma, Kur'an okuma ve tövbe etme gibi dinsel pratiklere ilişkin tutum ve davranışlarını saptamak amacıyla yapılmıştır.

Türkiye'deki yetiştirme yurtlarında yaşayan ergenler üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında din bilimleri kapsamında genellikle din eğitimi⁵ ve sınırlı olarak da din sosyolojisi⁶ alanlarında çalışıldığı görülmüştür. Din

³ Orhan Demir, "Yetiştirme Yurtlarındaki Gençlerin Din Eğitimi Problemleri." *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 8, (2001), 204-205.

⁴ Coşkunsever, "Yetiştirme Yurdunda Kalan Ergenlerin Yaşadıkları Sorunlar ve Dini Başa Çıkma: Bursa ve Şanlıurfa Yetiştirme Yurtları Örneği", 98.

⁵ Orhan Demir, *Yetiştirme Yurtlarındaki Gençlerin Din Eğitimi Problemleri*. (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001a); Demir, "Yetiştirme Yurtlarındaki Gençlerin Din Eğitimi Problemleri", 203-222; Müberra Aktürk, "Yetiştirme Yurtlarında Din Hizmetleri ve Rehberlik: Diyarbakır Örneği." *I. Din Hizmetleri Sempozyumu-II*. ed. Mehmet Bulut. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 134-139; Özdemir, "Çocuk Yuvaları ve Yetiştirme Yurtlarında (SHÇEK) Din Eğitimi Hizmetleriyle İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri", 465-478; Cemil Paslı, "Yetiştirme Yurdu Gençliği ve Din Eğitimi." *IV. Din Şurası*. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 271-287.

⁶ Fatih Çelik, *Dini Sosyalizasyon Sürecinde Aile Kurumunun Önemi: Yetiştirme Yurtlarında Kalan Gençler ile Aile Ortamında Kalan Gençlerin Din Algısı, Dini Tutum ve Davranışları ve Sosyal İlişkileri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

psikolojisi alanında ise adı geçen bu dezavantajlı grubun daha çok manevi danışmanlık ve rehberlik kapsamında çalışıldığı dikkati çekmektedir.⁷

Her araştırmanın olduğu gibi bu çalışmanın da metodolojik olarak sınırlılıkları vardır. Bu çerçevede araştırmadan elde edilen nicel bulgular, çalışmanın örneklemeyle sınırlıdır. Dolayısıyla bu ampirik araştırma, büyük bir kentin yetiştirme yurtlarında yaşayan yetiştirme yurdu ergenleriyle sınırlandırılmıştır.

a. Yöntem

Bu çalışma, anket yöntemi kullanılarak yapılan bir alan araştırmasıdır. Örneklem seçimi ise amaçlı örnekleme yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. Anket formunun hazırlanmasında araştırma konusuna ilişkin oluşturulan literatürdeki tematik konular ve kriterler temel alınmıştır. Ayrıca soruların hazırlanmasında bu kriterlerin analizi sonucunda yetiştirme yurdu ergenlerinin dinsel pratiklere yönelik tutum ve davranışlarının nicel ölçümünün yapılabileceği varsayımı üzerine araştırma yürütülmüştür. Araştırma konusu üzerine uygulanan anketle ilgili veriler, anket yöntemiyle elde edildikten sonra bilgisayara ham veri biçiminde girilerek araştırmanın amacına uygun olarak veri seti ve tabanı oluşturulmuştur. Daha sonraki istatistiksel işlem aşamasında ise yetiştirme yurdu ergenlerinin dinsel pratiklere ilişkin tutum ve davranışları, istatistiksel olarak frekans dağılımı (n ve %) üzerinden değerlendirilmiştir.⁸

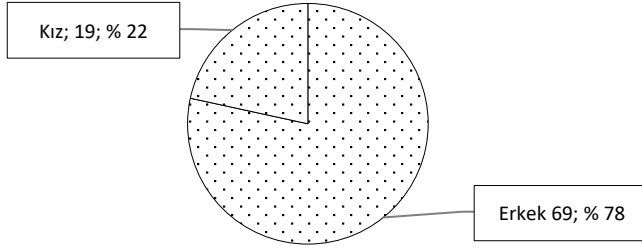
a.a. Örneklem

Araştırmanın örnekleme, Bursa İl Sosyal Hizmetler Müdürlüğü'ne bağlı Rüştü Burlu Erkek Yetiştirme Yurdu & Eşrefiler Kız Yetiştirme Yurdu & Saniye Rıza Kız Yetiştirme Yurdu'nda yaşayan amaçlı örnekleme yöntemiyle tespit edilen yetiştirme yurdu yaşamı süren 69 erkek ve 19 kız ergenden (n=88) oluşmaktadır. Dolayısıyla araştırmanın örneklemini Bursa'daki çeşitli yetiştirme yurtlarında yaşayan 88 ergen oluşturmaktadır. Örneklemin sosyo-demografik özellikleri ise aşağıdaki şekildedir:

Grafik-1: Örneklemin cinsiyete göre dağılımı

⁷ Asude Coşkunsever, *Sosyal Hizmet Kurumlarında Dini Danışmanlık ve Rehberlik: Yetiştirme Yurdu & Bakım ve Sosyal Rehabilitasyon Merkezi Örneği*. (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016a); Asude Coşkunsever, *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2018).

⁸ Baki Şahin, "Metodoloji", *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. ed. Abdurrahman Tanrıoğen. 4. Baskı. (Ankara: Anı Yayıncılık, 2014), 114-125.



Grafik-1’de görüldüğü gibi cinsiyete göre dağılımına bakıldığında, örneklemin % 22’sinin kız (n=19), % 78’inin ise erkek (n=69) ergen olduğu saptanmıştır. Bu nicel bulgulara göre bu araştırmada kullanılan örneklemdaki erkek ergenlerin kız ergenlere oranla daha fazla olduğu görülmüştür.

Tablo-1: Örneklemin yaş grubuna göre dağılımı

Cinsiyet		YG	n	%
Yaş grupları	Erkek	+ -14	27	39,1
		15-16	32	46,4
		17-18	9	13,0
		19- +	1	1,4
		Toplam	69	100,0
	Kız	+ -14	3	15,8
		15-16	6	31,6
		17-18	10	52,6
		19- +	0	0
		Toplam	19	100,0

Tablo-1’deki nicel verilere göre örneklemin yaş grubu frekans dağılımlarına bakıldığında, erkeklerin % 39,1’nin +14 yaş grubunda; % 46,4’ünün 15-16 yaş grubunda; % 13’ünün 17-18 yaş grubunda; % 1,4’ünün ise 19-+ yaş grubunda olduğu tespit edilmiştir. Buna karşın örneklem grubunda yer alan kızların % 15,8’inin +14 yaş grubunda; % 31,6’sının 15-16 yaş grubunda; % 52,6’sının 17-18 yaş grubunda olduğu bulgulanmıştır. Ayrıca 19-+ yaş grubunda hiç kız ergen olmadığı saptanmıştır.

Tablo-2: Örneklemin sosyo-ekonomik düzeye göre dağılımı

Cinsiyet		SED	n	%
Sosyo-ekonomik düzey	Erkek	Ortanın üstü	7	10,1
		Orta	42	60,9
		Ortanın altı	20	29,0

		Toplam	69	100,0
Kız		Ortanın üstü	1	5,3
		Orta	13	68,4
		Ortanın altı	5	26,3
		Toplam	19	100,0

Tablo-2’de görüldüğü gibi örneklemin öznel sosyo-ekonomik algı düzeyi frekans değerlerine bakıldığında yetiştirme yurdundan kalan erkek ergenlerin % 10,1’inin ortanın üstü, % 60,9’unun orta, % 29’unun ise ortanın altı bir sosyo-ekonomik algı düzeyine sahip olduğu gözlenirken; kız ergenlerin ise % 5,3’ünün ortanın üstü, % 68,4’ünün orta, % 26,3’ünün ise ortanın altı bir sosyo-ekonomik algı düzeyine sahip olduğu saptanmıştır.

Tablo-3: Örneklemin eğitim düzeyine göre dağılımı

Cinsiyet		ED	n	%
Eğitim düzeyi	Erkek	Okur-yazar	35	50,7
		İlkokul terk	4	5,8
		İlkokul mezunu	8	11,6
		Ortaokul mezunu	16	23,2
		Lise mezunu	6	8,7
		Toplam	69	100,0
	Kız	Okur-yazar	0	0
		İlkokul terk	0	0
		İlkokul mezunu	3	15,8
		Ortaokul mezunu	13	68,4
		Lise mezunu	3	15,8
Toplam	19	100,0		

Tablo-3’deki nicel verilere göre örneklemin eğitim düzeyleri frekans dağılımına bakıldığında; yetiştirme yurdunda yaşayan erkek ergenlerin % 50,7’sinin okur-yazar; % 5,8’inin ilkokul terk; % 11,6’sının ilkokul mezunu; % 23,2’sinin ortaokul mezunu; % 8,7’sinin lise mezunu olduğu; buna karşın kız ergenlerin % 15,8’inin ilkokul mezunu; % 68,4’ünün ortaokul mezunu; % 15,8’nin ise lise mezunu olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra hiç okur-yazar ve ilkokul terk olan kız ergen bulunmadığı da görülmüştür.

Tablo-4: Örneklemin yetiştirme yurduna geldiği yaş grubuna göre dağılımı

Cinsiyet		YYGYG	n	%
Yetiştirme yurduna geliş yaşı	Erkek	1-5 yaş arasında	10	14,5
		6-10 yaş arasında	31	44,9
		11-15 yaş arasında	25	36,2
		16+ yaş arasında	3	4,3
	Toplam	69	100,0	

	Kız	1-5 yaş arasında	5	26,3
		6-10 yaş arasında	8	42,1
		11-15 yaş arasında	4	21,1
		16-+ yaş arasında	2	10,5
		Toplam	19	100,0

Tablo-4’de görüldüğü gibi örneklemin yetiştirme yurduna geldiği yaş grubu frekans değerlerine bakıldığında ise erkeklerin % 14,5’nin 1-5 yaş arasında; % 44,9’unun 6-10 yaş arasında; % 36,2’sinin 11-15 yaş arasında; % 4,3’ünün ise 16-+ yaş arasında yetiştirme yurdu yaşamına başladığı bulgulanmıştır. Buna karşın kız ergenlerin ise % 26,3’ünün 1-5 yaş arasında; % 42,1’inin 6-10 yaş arasında; % 21,1’inin 11-15 yaş arasında; % 10,5’inin ise 16-+ yaş arasında yetiştirme yurdu hayatına başladığı saptanmıştır.

Tablo-5: Örneklemin yetiştirme yurduna geliş sebebine göre dağılımı

Cinsiyet		YYGS	n	%
Yetiştirme yurduna geliş sebebi	Erkek	Anne-baba ayrılığı	27	39,1
		Anne-baba ölümü	12	17,4
		Ekonomik problemleri	16	23,2
		Üvey anne-baba	4	5,8
		Başka (belirtiniz)	10	14,5
		Toplam	69	100,0
	Kız	Anne-baba ayrılığı	5	26,3
		Anne-baba ölümü	2	10,5
		Ekonomik problemler	8	42,1
		Üvey anne-baba	1	5,3
		Başka (belirtiniz)	3	15,8
		Toplam	19	100,0

Tablo-5’deki nicel verilere göre örneklemin yetiştirme yurduna geliş sebebi frekans değerlerine bakıldığında, yetiştirme yurdunda yaşayan erkek ergenlerin % 39,1’inin anne-baba ayrılığı; % 17,4’ünün anne-baba ölümü; % 23,2’sinin ekonomik problemler; % 5,8’inin üvey anne-baba; % 14,5’inin de başka sebeplerle yetiştirme yurduna geldikleri tespit edilmiştir. Buna karşın kız ergenlerin % 26,3’ünün anne-baba ayrılığı; % 10,5’inin anne-baba ölümü; % 42,1’inin ekonomik problemler; % 5,3’ünün üvey anne-baba; % 15,8’inin de başka sebeplerle yetiştirme yurdunda yaşamak zorunda oldukları saptanmıştır.

Tablo-6: Örneklemin yetiştirme yurdunda kalma süresine göre dağılımı

Cinsiyet	YYKS	n	%
Y e t	1-5 yıl	23	33,3

	Erkek	6-9 yıl	24	34,8
		10-14 yıl	17	24,6
		15-18 yıl	5	7,2
		Toplam	69	100,0
	Kız	1-5 yıl	3	15,8
		6-9 yıl	5	26,3
		10-14 yıl	7	36,8
		15-18 yıl	4	21,1
Toplam	19	100,0		

Tablo-6'da görüldüğü gibi örneklemin yetiştirme yurdunda kalma süresi frekans değerlerine bakıldığında ise erkeklerin % 33,3'ü 1-5 yıl arası sürede; % 34,8'inin 6-9 yıl arası sürede; % 24,6'sının 10-14 yıl arası sürede; % 7,2'sinin ise 15-18 yıl arası sürede yetiştirme yurdunda kaldığı; buna karşın kızların ise % 15,8'nin 1-5 yıl arası sürede; % 26,3'ünün 6-9 yıl arası sürede; % 36,8'inin 10-14 yıl arası sürede; % 21,1'inin ise 15-18 yıl arası sürede yetiştirme yurdunda kaldığı bulunmuştur.

Tablo-7: Örneklemin yetiştirme yurdunda kalma önerisine göre dağılımı

		Cinsiyet	YKÖ	n	%
Yetiştirme yurdunda kalma önerisi	Erkek		Evet, öneririm	30	43,5
			Kararsızım	28	40,6
			Hayır, önermem	11	15,9
			Toplam	69	100,0
	Kız		Evet, öneririm	13	68,4
			Kararsızım	5	26,3
			Hayır, önermem	1	5,3
			Toplam	19	100,0

Tablo-7'deki nicel veriler dikkate alınarak örneklemin yetiştirme yurdunda kalma önerisi frekans dağılımına bakıldığında; yetiştirme yurdunda yaşayan erkek ergenlerin % 43,5'inin ihtiyacı olanlara yetiştirme yurtlarında yaşamalarını önerdiği; % 40,6'sının bu konuda kararsız kaldığı; % 15,9'unun ise yetiştirme yurtlarında kalmayı önermediği görülmüştür. Buna karşın kız ergenlerin % 68,4'ünün ihtiyacı olanlara yetiştirme yurtlarında yaşamalarını önerdiği; % 26,3'ünün bu konuda kararsız kaldığı; % 5,3'ünün de yetiştirme yurtlarında kalmayı önermediği tespit edilmiştir.

a.b. Verilerin Toplanması

Bu ampirik araştırmada, açık uçlu ve çoktan seçmeli soruların yer aldığı toplam 22 adet sorudan oluşan bir anket formu kullanılmıştır. Araştırmacı tarafından uygulanan adı geçen anket formu içerik olarak iki ayrı

bölümden oluşmaktadır. Toplamda 8 sorudan oluşan birinci bölümde örneklemin sosyo-demografik özellikleri hakkında bilgi toplamayı amaçlayan sorular yer almaktadır. Bu bağlamda örneklemin “(i)-cinsiyeti, (ii) yaş grubu, (iii)-sosyo-ekonomik düzeyi, (iv)-eğitim düzeyi, (v)-yetiştirme yurduna gelme yaş grubu, (vi) yetiştirme yurduna geliş sebebi, (vii)-yetiştirme yurdunda kalış süresi, (viii)-yetiştirme yurdunda kalma önerisi” hakkında bilgileri toplanmıştır. Toplamda 14 sorudan oluşan ikinci bölüm ise yetiştirme yurdu ergenlerinin daha çok dinsel pratiklere yönelik tutum ve davranışlarını belirlemeye yönelik sorulardan oluşmaktadır. Bu çerçevede anket formunda; yetiştirme yurdunda yaşayan ergenleri kapsayan örneklemin “(i)-öznel dinsel inanç düzeyi, (ii)-dua sıklık düzeyi, (iii)-namaz kılma sıklık düzeyi, (iv)-oruç tutma sıklık düzeyi, (v)-Kur’an okuma sıklık düzeyi, (vi)-tövbe etme sıklık düzeyi, (vii)-dua içtenlik düzeyi, (viii)-ibadet içtenlik düzeyi, (ix)-namaz kılma tutum ve davranış yönelimi, (x)-oruç tutma tutum ve davranış yönelimi, (xi)-Kur’an okuma tutum ve davranış yönelimi, (xii)-tövbe etme tutum ve davranış yönelimi, (xiii)-düzenli ve devamlı ibadet türü, (xiv)-dinsel suçluluk ve günahkârlık duygu durumu, (xv)-dua-ibadet yönelimlerinin karşılaştırılması, (xvi)-dinsel pratiklere ilişkin genel yönelimleri” hakkında bilgileri toplanmıştır. Anket formunun ön uygulaması Ağustos 2013 yılında örnekleme yer alan yetiştirme yurdu ergenlerinden 10 ergen üzerine yapılmış, alınan yanıtlar doğrultusunda gerekli görülen içerik düzenlemeleri sonucunda anket formuna son şekli verilmiştir.

Araştırmanın verileri, Eylül 2013 tarihinde Bursa İl Sosyal Hizmetler Müdürlüğü’ne bağlı Rüştü Burlu Erkek Yetiştirme Yurdu & Eşrefiler Kız Yetiştirme Yurdu & Saniye Rıza Kız Yetiştirme Yurdu’nda yaşayan ve farklı zaman dilimlerinde amaçlı örnekleme yöntemiyle tespit edilen yetiştirme yurdu yaşamı süren 69 erkek ve 19 kız ergenlerden (n=88) anket yoluyla toplanmıştır.

a.c. Verilerin Çözümlemesi

Anket çalışmalarından elde edilen ham verileri ilk aşamada değerlendirmek ve bu verilerden bazı karakteristik ölçüler hesaplamak veya sonuçlar çıkarmak, betimsel istatistik metoduyla (descriptive statistical method) yapılmaktadır. Dolayısıyla betimsel istatistiğin amacı, tek tek incelendiklerinde üniteler için bilgi veren ancak popülasyon hakkında kuşatıcı bilgiler vermeyen veya çok sınırlı düzeyde bilgi veren nicel verileri uygun metotlar kullanarak değerlendirmek, özetlemek, kolay

anlaşılır duruma getirmek ve yorumlayarak sonuç çıkarabilmektir. Görsel özellik taşıyan betimsel istatistik verilerindeki değerleri göstermek için genelde frekans tabloları ve/veya grafikler kullanılmaktadır.⁹ Bu ampirik uygulamadan elde edilen nicel veriler, SPSS 13.0 paket programına aktarılarak analizleri bu programla yapılmıştır. Anket uygulamasından elde edilen ham verilerin sözü edilen istatistik programı kullanılarak frekans dağılımları (n / %) belirlenmiş ve ulaşılan nicel bulguların yer aldığı tabloların altına nitel çözümleri yapılmıştır.

Anketin ikinci bölümünde yer alan 3. sorunun çözümlenme aşamasında dörtlü bir veri seti oluşturularak betimsel istatistik analizi buna göre yapılmıştır (bkz. Tablo-10 – Tablo-13). Dolayısıyla adı geçen bu 3. soruda deneklere “aşağıda belirtilen ibadetleri ne kadar sıklıkla yerine getiriyorsunuz?” sorusu sorularak İslam teolojisindeki 4 temel dinsel pratiğin (namaz kılma, oruç tutma, Kur’an okuma, tövbe etme) sıklık düzeyinin “[1]-düzenli – [2]-ara/sıra – [3]-az” biçiminde ölçülmesi amaçlanmıştır.

b. Bulgular

Makalenin bu bölümünde ise yetiştirme yurdu ergenlerinin başta öznel dinsel inanç düzeyleri olmak üzere belirlenen ve sınırlanan dinsel pratiklerine yönelik tutum ve davranışlarına ilişkin nicel bulgularına yer verilmiştir.

b.a. Yetiştirme yurdu ergenlerinin öznel dinsel inanç düzeyleri

Tablo-8: Öznel dinsel inanç düzeyleri

Cinsiyet		DİD	n	%
Öznel dinsel inanç düzeyi	Erkek	Kesinlikle inanıyor ve tüm dinsel görevlerini yapmaya çalışıyor	34	49,3
		İnancı var ama ibadetlerini tam olarak yerine getiremiyor	28	40,6
		Dinsel inançlarıyla ilgili şüphe ve kararsızlıkları var	6	8,7
		Dine karşı herhangi bir ilgisi yok	0	0
		Dine karşı	1	1,4
		Toplam	69	100,0
		Kesinlikle inanıyor ve tüm dinsel görevlerini yapmaya çalışıyor	7	36,8
		İnancı var ama ibadetlerini tam olarak yerine getiremiyor	11	57,9

⁹ Ömer Akbulut, “Tablolar ve Grafikler”, *Biyoistatistik*. (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Yayınları, 2020), 2-3; Necmi Gürsakal, *Betimsel İstatistik: Minitab-SPSS-Statistica-Excel Uygulamalı*. (Ankara: Nobel Yayınları, 2007), 19-21.

Kız	Dinsel inançlarıyla ilgili şüphe ve kararsızlıkları var	1	5,3
	Dine karşı herhangi bir ilgisi yok	0	0
	Dine karşı	0	0
	Toplam	19	100,0

Tablo-8’de görüldüğü gibi örneklemin öznel dinsel inanç düzeyi dağılımına bakıldığında, erkeklerin % 49,3’ünün kesinlikle inandığı ve tüm dinsel görevlerini yapmaya çalıştığı; % 40,6’sının inancının olduğu fakat ibadetlerini tam olarak yerine getiremediği; % 8,7’sinin dinsel inançlarıyla ilgili şüphe ve kararsızlıklarının olduğu; % 1,4’ünün ise dine karşı olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra dine karşı herhangi bir ilgisi olmayan erkek yetiştirme yurdu ergeni bulunmadığı görülmüştür. Buna karşın kızların % 36,8’inin kesinlikle inandığı ve tüm dinsel görevlerini yapmaya çalıştığı; % 57,9’unun inancının olduğu fakat ibadetlerini tam olarak yerine getiremediği; % 5,3’ünün dinsel inançlarıyla ilgili şüphe ve kararsızlıklarının olduğu gözlenmiştir. Ayrıca dine karşı herhangi bir ilgisi olmayan ve dine karşı olan bir yetiştirme yurdu kız ergeni olmadığı da bulgulanmıştır.

b.b. Yetiştirme yurdu ergenlerinin dua sıklık düzeyleri

Tablo-9: Dua sıklık düzeyleri

Cinsiyet	DSD	n	%	
Dua sıklık düzeyleri	Erkek	Çok fazla dua ediyor	16	23,2
		Fazla dua ediyor	12	17,4
		Normal dua ediyor	29	42,0
		Az dua ediyor	10	14,5
		Çok az dua ediyor	2	2,9
		Toplam	69	100,0
	Kız	Çok fazla dua ediyor	8	42,1
		Fazla dua ediyor	4	21,1
		Normal dua ediyor	5	26,3
		Az dua ediyor	1	5,3
		Çok az dua ediyor	1	5,3
Toplam	19	100,0		

Tablo-9’daki nicel veriler dikkate alınarak örneklemin dua sıklık düzeylerinin dağılımına bakıldığında; yetiştirme yurdunda yaşayan erkek ergenlerin % 23,2’sinin çok fazla dua ettiği; % 17,4’ünün fazla dua ettiği; % 42’sinin normal düzeyde dua ettiği; % 14,5’in az dua ettiği; % 2,9’unun çok az dua ettiği tespit edilmiştir. Buna karşın kız ergenlerin % 42,1’inin çok fazla dua ettiği; % 21,1’inin fazla dua ettiği; % 5,3’ünün az dua ettiği; % 5,3’ünün ise çok az dua ettiği saptanmıştır.

b.c. Yetiştirme yurdu ergenlerinin namaz kılma sıklık düzeyleri

Tablo-10: Namaz kılma sıklık düzeyleri

		Cinsiyet	NKSD	n	%
Namaz kılma sıklık düzeyleri	Erkek		Düzenli	19	27,5
			Ara-sıra	26	37,7
			Az	24	34,8
			Toplam	69	100,0
	Kız		Düzenli	4	21,1
			Ara-sıra	4	21,1
			Az	11	57,9
			Toplam	19	100,0

Tablo-10'da görüldüğü gibi örneklemin namaz kılma sıklık düzeylerinin dağılımına bakıldığında, erkeklerin % 27,5'inin düzenli namaz kıldığı; % 37,7'sinin ara-sıra namaz kıldığı; % 34,8'inin az namaz kıldığı; buna karşın kız ergenlerin % 21,1'inin düzenli namaz kıldığı; % 21,1'inin ara-sıra namaz kıldığı; % 57,9'unun ise az namaz kıldığı saptanmıştır.

b.d. Yetiştirme yurdu ergenlerinin oruç tutma sıklık düzeyleri

Tablo-11: Oruç tutma sıklık düzeyleri

		Cinsiyet	OTSD	n	%
Oruç tutma sıklık düzeyleri	Erkek		Düzenli	38	55,1
			Ara-sıra	24	34,8
			Az	7	10,1
			Toplam	69	100,0
	Kız		Düzenli	16	84,2
			Ara-sıra	2	10,5
			Az	1	5,3
			Toplam	19	100,0

Tablo-11'deki nicel veriler dikkate alınarak örneklemin oruç tutma sıklık düzeylerinin dağılımına bakıldığında, erkek ergenlerin % 55,1'inin düzenli oruç tuttuğu; % 34,8'inin ara-sıra oruç tuttuğu; % 10,1'inin az oruç tuttuğu; buna karşın kız ergenlerin % 84,2'sinin düzenli oruç tuttuğu; % 10,5'inin ara-sıra oruç tuttuğu; % 5,3'ünün ise az oruç tuttuğu bulgulanmıştır.

b.e. Yetiştirme yurdu ergenlerinin Kur'an okuma sıklık düzeyleri

Tablo-12: Kur'an okuma sıklık düzeyleri

		Cinsiyet	KOSD	n	%
Kur'an okuma sıklık	Erkek		Düzenli	8	11,6
			Ara-sıra	21	30,4
			Az	40	58,0

		Toplam	69	100,0
	Kız	Düzenli	1	5,3
		Ara-sıra	6	31,6
		Az	12	63,2
		Toplam	19	100,0

Tablo-12’de görüldüğü gibi örneklemin Kur’an okuma sıklık düzeylerinin dağılımına bakıldığında, erkeklerin % 11,6’sının düzenli Kur’an okuduğu; % 30,4’ünün ara-sıra Kur’an okuduğu; % 58’inin az Kur’an okuduğu; buna karşın kız ergenlerin % 5,3’ünün düzenli Kur’an okuduğu; % 31,6’sının ara-sıra Kur’an okuduğu; % 63,2’sinin ise az Kur’an okuduğu tespit edilmiştir.

b.f. Yetiştirme yurdu ergenlerinin tövbe etme sıklık düzeyleri

Tablo-13: Tövbe etme sıklık düzeyleri

		Cinsiyet	TESD	n	%
Tövbe etme sıklık düzeyleri	Erkek	Düzenli		32	46,4
		Ara-sıra		20	29,0
		Az		17	24,6
		Toplam		69	100,0
	Kız	Düzenli		13	68,4
		Ara-sıra		5	26,3
		Az		1	5,3
		Toplam		19	100,0

Tablo-13’deki nicel veriler dikkate alınarak örneklemin tövbe etme sıklık düzeylerinin frekans dağılımına bakıldığında, erkeklerin % 46,4’ünün düzenli tövbe ettiği; % 29’unun ara-sıra tövbe ettiği; % 24,6’sının az tövbe ettiği; buna karşın kız ergenlerin % 68,4’ünün düzenli tövbe ettiği; % 26,3’ünün ara-sıra tövbe ettiği; % 5,3’ünün ise az tövbe ettiği gözlenmiştir.

b.g. Yetiştirme yurdu ergenlerinin dua içtenlik düzeyleri

Tablo-14: Dua içtenlik düzeyleri

		Cinsiyet	DİD	n	%
Dua içtenlik düzeyleri	Erkek	Çok fazla yoğunlaşabiliyor		9	13,0
		Fazla yoğunlaşabiliyor		19	27,5
		Normal yoğunlaşabiliyor		26	37,7
		Az yoğunlaşabiliyor		10	14,5
		Çok az yoğunlaşabiliyor		5	7,2
		Toplam		69	100,0
		Çok fazla yoğunlaşabiliyor		7	36,8
		Fazla yoğunlaşabiliyor		9	47,4
		Normal yoğunlaşabiliyor		2	10,5

	Kız	Az yoğunlaşabiliyor	1	5,3
		Çok az yoğunlaşabiliyor	0	0
		Toplam	19	100,0

Tablo-14’de görüldüğü gibi örneklemin dua içtenlik düzeylerinin dağılımına bakıldığında, erkek ergenlerin % 13’ünün dua ederken çok fazla yoğunlaşabildiği; % 27,5’inin fazla yoğunlaşabildiği; % 37,7’sinin normal yoğunlaşabildiği; % 14,5’inin az yoğunlaşabildiği; % 7,2’sinin çok az yoğunlaşabildiği görülmüştür. Buna karşın kız ergenlerin % 36,8’inin dua ederken çok fazla yoğunlaşabildiği; % 47,4’ünün fazla yoğunlaşabildiği; % 10,5’inin normal yoğunlaşabildiği; % 5,3’ünün az yoğunlaşabildiği saptanmıştır. Bunun yanı sıra dua ederken çok az yoğunlaşabilen hiç kız ergen olmadığı bulgulanmıştır.

b.h. Yetiştirme yurdu ergenlerinin ibadet içtenlik düzeyleri

Tablo-15: İbadet içtenlik düzeyleri

Cinsiyet		İİD	n	%
İbadet içtenlik düzeyleri	Erkek	Çok fazla yoğunlaşabiliyor	9	13,0
		Fazla yoğunlaşabiliyor	17	24,6
		Normal yoğunlaşabiliyor	33	47,8
		Az yoğunlaşabiliyor	4	5,8
		Çok az yoğunlaşabiliyor	6	8,7
		Toplam	69	100,0
	Kız	Çok fazla yoğunlaşabiliyor	11	57,9
		Fazla yoğunlaşabiliyor	4	21,1
		Normal yoğunlaşabiliyor	3	15,8
		Az yoğunlaşabiliyor	1	5,3
		Çok az yoğunlaşabiliyor	0	0
		Toplam	19	100,0

Tablo-15’deki nicel veriler dikkate alınarak örneklemin ibadet içtenlik düzeylerinin değerlerine bakıldığında, erkek ergenlerin % 13’ünün dua ederken çok fazla yoğunlaşabildiği; % 24,6’sının fazla yoğunlaşabildiği; % 47,8’inin normal yoğunlaşabildiği; % 5,8’inin az yoğunlaşabildiği; % 8,7’sinin çok az yoğunlaşabildiği görülmüştür. Buna karşın kız ergenlerin ise % 57,9’unun dua ederken çok fazla yoğunlaşabildiği; % 21,1’inin fazla yoğunlaşabildiği; % 15,8’inin normal yoğunlaşabildiği; % 5,3’ünün az yoğunlaşabildiği tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra ibadet ederken çok az yoğunlaşabilen hiç kız ergen olmadığı görülmüştür.

b.i. Yetiştirme yurdu ergenlerinin namaz kılama yönelimleri

Tablo-16: Namaz kılma tutum ve davranış yönelimleri

Cinsiyet		Namaz	n	%
Namaz kılma yönelimleri	Erkek	Her gün beş vakit namazı kılıyor	14	20,3
		Günlük namazlarının bazılarını kılabiliyor	11	15,9
		Sadece cuma ve bayram namazlarını kılabiliyor	23	33,3
		Çok istemesine rağmen namazlarını kılamıyor	13	18,8
		Namaz kılmaya hiç ihtiyaç hissetmiyor	8	11,6
	Toplam	69	100,0	
	Kız	Her gün beş vakit namazı kılıyor	2	10,5
		Günlük namazlarının bazılarını kılabiliyor	3	15,8
		Sadece cuma ve bayram namazlarını kılabiliyor	0	0
		Çok istemesine rağmen namazlarını kılamıyor	13	68,4
Namaz kılmaya hiç ihtiyaç hissetmiyor		1	5,3	
Toplam	19	100,0		

Tablo-16'da görüldüğü gibi örneklemin namaz kılma tutum ve davranış yönelimlerine bakıldığında, erkek ergenlerin % 20,3'ünün her gün beş vakit namaz kıldığı; % 15,9'unun günlük namazlarının bazılarını kılabilirdiği; % 33,3'ünün sadece cuma ve bayram namazlarını kılabilirdiği; % 18,8'inin çok istemesine rağmen namazlarını kılamadığı; % 11,6'sının namaz kılmaya hiç ihtiyaç hissetmediği saptanmıştır. Buna karşın kız ergenlerin de % 10,5'inin her gün beş vakit namaz kıldığı; % 15,8'inin günlük namazlarının bazılarını kılabilirdiği; % 68,4'ünün çok istemesine rağmen namazlarını kılamadığı; % 5,3'ünün namaz kılmaya hiç ihtiyaç hissetmediği tespit edilmiştir. Ayrıca sadece cuma ve bayram namazlarını kılan hiç kız ergen olmadığı görülmüştür.

b.j. Yetiştirme yurdu ergenlerinin oruç tutma yönelimleri

Tablo-17: Oruç tutma tutum ve davranış yönelimleri

Cinsiyet		Oruç	n	%
Oruç tutma yönelimleri	Erkek	Her yıl ramazan ayında mutlaka bir ay oruç tutuyor	30	43,5
		Her yıl ramazan ayında ara-sıra oruç tutuyor	17	24,6
		Bazı yıllar oruç tutuyor, bazı yıllar tutmuyor	14	20,3
		Oruç tutmaya hiç ihtiyaç hissetmiyor	8	11,6
		Toplam	69	100,0
	Kız	Her yıl ramazan ayında mutlaka bir ay oruç tutuyor	18	94,7
		Her yıl ramazan ayında ara-sıra oruç tutuyor	0	0
		Bazı yıllar oruç tutuyor, bazı yıllar tutmuyor	1	5,3
		Oruç tutmaya hiç ihtiyaç hissetmiyor	0	0
		Toplam	19	100,0

Tablo-17'deki nicel veriler dikkate alınarak örneklemin oruç tutma tutum ve davranış yönelimlerine bakıldığında, yetiştirme yurdunda yaşayan erkek ergenlerin % 43,5'inin her yıl ramazan ayında mutlaka bir ay oruç

tuttuğu; % 24,6'sının her yıl ramazan ayında ara-sıra oruç tuttuğu; % 20,3'ünün bazı yıllar oruç tutup bazı yıllar tutmadığı; % 11,6'sının oruç tutmaya hiç ihtiyaç hissetmediği görülmüştür. Buna karşın kız ergenlerin % 97,4'ünün her yıl ramazan ayında mutlaka bir ay oruç tuttuğu; % 5,3'ünün bazı yıllar oruç tutup bazı yıllar tutmadığı saptanmıştır. Ayrıca her yıl ramazan ayında ara-sıra oruç tutan ve oruç tutmaya hiç ihtiyaç hissetmeyen kız ergenin olmadığı bulgulanmıştır.

b.k. Yetiştirme yurdu ergenlerinin Kur'an okuma yönelimleri

Tablo-18: Kur'an okuma tutum ve davranış yönelimleri

Cinsiyet		Kur'an-ı Kerim	n	%
Kuran okuma yönelimleri	Erkek	Düzenli olarak az da olsa her gün Kur'an okuyor	13	18,8
		Özellikle mübarek gün ve gecelerde Kur'an okuyor	28	40,6
		Okumak istemesine rağmen Arapça bilmediği için okuyamıyor	25	36,2
		Kur'an okumaya hiç ihtiyaç hissetmiyor	3	4,3
		Toplam	69	100,0
	Kız	Düzenli olarak az da olsa her gün Kur'an okuyor	4	21,1
		Özellikle mübarek gün ve gecelerde Kur'an okuyor	4	21,1
		Okumak istemesine rağmen Arapça bilmediği için okuyamıyor	11	57,9
		Kur'an okumaya hiç ihtiyaç hissetmiyor	0	0
		Toplam	19	100,0

Tablo-18'de görüldüğü gibi örneklemin Kur'an okuma tutum ve davranış yönelimlerine bakıldığında, erkek ergenlerin % 18,8'inin düzenli olarak az da olsa her gün Kur'an okuduğu; % 40,6'sının özellikle mübarek gün ve gecelerde Kur'an okuduğu; % 36,2'sinin okumak istemesine rağmen Arapça bilmediği için okuyamadığı; % 4,3'ünün Kur'an okumaya hiç ihtiyaç hissetmediği tespit edilmiştir. Buna karşın kız ergenlerin % 21,1'inin düzenli olarak az da olsa her gün Kur'an okuduğu; % 21,1'inin özellikle mübarek gün ve gecelerde Kur'an okuduğu; % 57,9'unun okumak istemesine rağmen Arapça bilmediği için okuyamadığı saptanmıştır. Ayrıca Kur'an okumaya hiç ihtiyaç hissetmeyen kız ergen bulunmadığı görülmüştür.

b.l. Yetiştirme yurdu ergenlerinin tövbe etme yönelimleri

Tablo-19: Tövbe etme tutum ve davranış yönelimleri

Cinsiyet		Tövbe	n	%
Tö	vb	Günah olan her davranışında mutlaka tövbe ediyor	34	49,3

Erkek	Özel olarak değil, fakat dua ederken affedilmesi için tövbe de ediyor	20	29,0
	Ara-sıra tövbe ediyor	10	14,5
	Tövbe etmeye hiç ihtiyaç hissetmiyor	5	7,2
	Toplam	69	100,0
Kız	Günah olan her davranışında mutlaka tövbe ediyor	15	78,9
	Özel olarak değil, fakat dua ederken affedilmesi için tövbe de ediyor	1	5,3
	Ara-sıra tövbe ediyor	3	15,8
	Tövbe etmeye hiç ihtiyaç hissetmiyor	0	0
	Toplam	19	100,0

Tablo-19'daki nicel veriler dikkate alınarak örneklemin tövbe etme tutum ve davranış yönelimleri incelendiğinde, erkek ergenlerin % 49,3'ünün günah olan her davranışında mutlaka tövbe ettiği; % 29'unun özel olarak değil, fakat dua ederken affedilmesi için de tövbe ettiği; % 14,5'inin ara-sıra tövbe ettiği; % 7,2'sinin tövbe etmeye hiç ihtiyaç hissetmediği tespit edilmiştir. Buna karşın kız ergenlerin % 78,9'unun günah olan her davranışında mutlaka tövbe ettiği; % 5,3'ünün özel olarak değil, fakat dua ederken affedilmesi için de tövbe ettiği; % 15,8'inin ara-sıra tövbe ettiği bulgulanmıştır. Bunun yanı sıra tövbe etmeye hiç ihtiyaç hissetmeyen kız ergen olmadığı saptanmıştır.

b.m. Yetiştirme yurdu ergenlerinin düzenli ibadet türleri

Tablo-20: Düzenli ve devamlı ibadet türleri

Cinsiyet	DDİT	n	%
Erkek	Oruç tutmak	33	47,8
	Namaz kılmak	7	10,1
	Kur'an okumak	11	15,9
	Tövbe etmek	11	15,9
	Hiçbiri	7	10,1
	Toplam	69	100,0
	Kız	Oruç tutmak	14
Namaz kılmak		1	5,3
Kur'an okumak		0	0
Tövbe etmek		3	15,8
Hiçbiri		1	5,3
Toplam		19	100,0

Tablo-20'de görüldüğü gibi örneklemin düzenli ve devamlı olarak daha çok yaptığı ibadet türüne bakıldığında, erkek ergenlerin % 47,8'inin düzenli ve devamlı olarak oruç tuttuğu; % 10,1'inin namaz kıldığı; % 15,9'unun Kur'an okuduğu; % 15,9'unun tövbe ettiği; % 10,1'inin de hiçbir dinsel pratiği düzenli ve devamlı olarak yapmadığı saptanmıştır. Buna karşın kız ergenlerin % 73,7'sinin düzenli ve devamlı olarak oruç tuttuğu; % 5,3'ünün

namaz kıldığı; % 15,8'inin tövbe ettiği; % 5,3'ünün de hiçbir dinsel pratiği düzenli ve devamlı olarak yapmadığı bulunmuştur.

b.n. Yetiştirme yurdu ergenlerinin suçluluk ve günahkârlık duyguları

Tablo-21: Dinsel suçluluk ve günahkârlık duygu durumları

Cinsiyet		DSGD	n	%
Suçluluk ve günahkârlık duyguları	Erkek	Evet, hissediyor	36	52,2
		Ara-sıra hissediyor	26	37,7
		Hayır, hissetmiyor	7	10,1
		Toplam	69	100,0
	Kız	Evet, hissediyor	13	68,4
		Ara-sıra hissediyor	6	31,6
		Hayır, hissetmiyor	0	0
		Toplam	19	100,0

Tablo-21'deki nicel veriler dikkate alınarak örneklemin dinsel pratik yoksunluğuna bağlı olarak ortaya çıkabilecek dinsel suçluluk ve günahkârlık duygu durumuna bakıldığında, erkek ergenlerin % 52,2'sinin tam olarak bu türden bir duygu hissettiği; % 37,7'sinin ara-sıra hissettiği; % 10,1'inin ise bu türden bir duygu hissetmediği; buna karşın kız ergenlerin ise % 68,4'ünün tam olarak bu türden bir duygu hissettiği; % 31,6'sının ara-sıra hissettiği görülmüştür. Bu nicel verilerin yanı sıra dinsel pratik yoksunluğuna bağlı olarak ortaya çıkabilecek dinsel suçluluk ve günahkârlık duygusu hissetmeyen hiç kız ergen olmadığı saptanmıştır.

b.o. Yetiştirme yurdu ergenlerinin dua-ibadet yönelimlerinin karşılaştırılması

Tablo-22: Dua-ibadet yönelimlerinin karşılaştırılması

Cinsiyet		DİYK	n	%
Dua-ibadet yönelimleri	Erkek	Çok dua-çok ibadet ediyor	21	30,4
		Çok dua-az ibadet ediyor	15	21,7
		Az dua-çok ibadet ediyor	18	26,1
		Az dua-az ibadet ediyor	11	15,9
		Hiç birini yapmıyor	4	5,8
		Toplam	69	100,0
	Kız	Çok dua-çok ibadet ediyor	8	42,1
		Çok dua-az ibadet ediyor	11	57,9
		Az dua-çok ibadet ediyor	0	0
		Az dua-az ibadet ediyor	0	0
		Hiç birini yapmıyor	0	0
Toplam	19	100,0		

Tablo-22’de görüldüğü gibi örneklemin dua-ibadet yönelimlerinin karşılaştırılmasına bakıldığında, yetiştirme yurdunda yaşayan erkek ergenlerin % 30,4’ünün çok dua-çok ibadet ettiği; % 21,7’sinin çok dua-az ibadet ettiği; % 26,1’inin az dua-çok ibadet ettiği; % 15,9’unun az dua-az ibadet ettiği; % 5,8’inin de hiçbir dinsel pratiği yapmadığı tespit edilmiştir. Buna karşın kız ergenlerin % 42,1’inin çok dua-çok ibadet ettiği; % 57,9’unun ise çok dua-az ibadet ettiği saptanmıştır. Bunun yanı sıra az dua-çok ibadet ile az dua-az ibadet eden ve hiçbirini yapmayan hiç kız ergen olmadığı görülmüştür.

b.p. Yetiştirme yurdu ergenlerinin dinsel pratiklere ilişkin genel yönelimleri

Tablo-23: Dinsel pratiklere ilişkin genel yönelimleri

Cinsiyet		DPGY	n	%
Dinsel pratiklere ilişkin genel yönelimleri	Erkek	Genel olarak düzenli ve devamlı dua ve ibadet ediyor	27	39,1
		Genel olarak ara-sıra dua ve ibadet ediyor	37	53,6
		Hiç dua ve ibadet etmiyor	5	7,2
		Toplam	69	100,0
	Kız	Genel olarak düzenli ve devamlı dua ve ibadet ediyor	9	47,4
		Genel olarak ara-sıra dua ve ibadet ediyor	10	52,6
		Hiç dua ve ibadet etmiyor	0	0
		Toplam	19	100,0

Tablo-23’deki nicel veriler dikkate alınarak örneklemin dinsel pratiklere ilişkin genel yönelimlerine bakıldığında, erkek ergenlerin % 39,1’inin genel olarak düzenli ve devamlı dua ve ibadet ettiği; % 53,6’sının genel olarak ara-sıra dua ve ibadet ettiği; % 7,2’sinin ise hiç dua ve ibadet etmediği; buna karşın kız ergenlerin % 47,4’ünün genel olarak düzenli ve devamlı dua ve ibadet ettiği; % 52,6’sının genel olarak ara-sıra dua ve ibadet ettiği saptanmıştır. Bunun yanı sıra hiç dua ve ibadet etmeyen kız ergen bulunmadığı görülmüştür.

Sonuç

Toplumsal ve bireysel bütünleşmeyi sağlayan ve güçlendiren önemli yapılardan biri olan din, sosyal bir yaşam sürdüren bireylerin birbirleriyle olan iletişimlerinde etkilidir. Din, özellikle ergenlik döneminde ergenlerin yaşamlarında farklı şekillerde yer alabilmektedir. Dolayısıyla ergenler, kendi aralarındaki dostluklarında, arkadaşlıklarında ortak paydalar etrafında hareket edebilmektedir. Dinden etkilenerek biçimlenen örf, adet, gelenek-görenek, şiir, sanat, kültür, edebiyat, resim, mimari vb. gibi

birçok ortak nokta bulunmaktadır. İşte bu ortak paydada buluşmak, kaynaşmak, üzerinde düşünmek ve anlaşmak için yeterli düzeyde bir dinsel bilgi ve kültür oluşması gerekmektedir.¹⁰ Yetiştirme yurtlarında yaşamlarını devam ettirmek zorunda kalan ergenlerin dinsel bilgilenme ve kültürlenme düzeyleri, yaşam koşullarına bağlı olarak oldukça sınırlıdır. Bu bağlamda yetiştirme yurdu ergenlerinin İslam teolojisine uygun bir dinsel pratik algısı, tutumu ve düşüncesi geliştirebilmeleri, öncelikle içinde buldukları gelişim dönemi olan ergenlik döneminin karakteristik özelliklerinden dolayı çok kolay olamamaktadır.

Bursa yetiştirme yurtları örneğinden hareketle yetiştirme yurtlarında yaşam süren ergenlerin dinsel pratiklere ilişkin tutum ve davranışlarını konu alan bu alan araştırmasında çeşitli parametrelere göre elde edilen betimsel çıkarımlar iki ana başlık kapsamında aşağıda özetlenmiştir:

(a)-Yetiştirme yurdu ergenlerinin sosyo-demografik özelliklerine ilişkin analizler:

(i)-*Cinsiyet*: Yetiştirme yurdunda yaşayan erkek ergenlerin (n=69) kız ergenlere (n=19) göre daha fazla olduğu (bkz. Grafik-1);

(ii)-*Yaş grubu*: Yetiştirme yurdunda yaşayan erkek ergenlerin çoğunluğunun (n=32) 15-16 yaş grubunda olduğu görülürken, kız ergenlerin çoğunluğunun (n=10) ise 17-18 yaş grubunda oldukları (bkz. Tablo-1);

(iii)-*Sosyo-ekonomik düzey*: Yetiştirme yurdunda yaşayan erkek (n=42) ve kız ergenlerin (n=13) çoğunluğunun orta düzeyde bir sosyo-ekonomik algıya sahip oldukları (bkz. Tablo-2);

(iv)-*Eğitim düzeyi*: Yetiştirme yurdunda yaşayan erkek ergenlerin (n=35) eğitim düzeylerinin (okur-yazar) kız ergenlerden (n=13) daha düşük (ortaokul mezunu) olduğu (bkz. Tablo-3);

(v)-*Yetiştirme yurduna geldiği yaş grubu*: Erkek (n=31) ve kız (n=8) ergenlerin en çok 6-10 yaşları arasındayken aile ortamından ayrılarak yetiştirme yurdunda yaşamaya başladıkları (bkz. Tablo-4);

(vi)-*Yetiştirme yurduna geliş sebebi*: Yetiştirme yurdunda yaşayan erkek ergenlerin çoğunluğunun (n=27) anne-baba ayrılığı sebebiyle yetiştirme

¹⁰ Özdemir, "Çocuk Yuvaları ve Yetiştirme Yurtlarında (SHÇEK) Din Eğitimi Hizmetleriyle İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri", 467.

yurdunda yaşamak zorunda kaldıkları; buna karşın kız ergenlerin çoğunluğunun (n=8) ise ekonomik problemleri sebebiyle yetiştirme yurdunda yaşamak durumunda oldukları (bkz. Tablo-5);

(vii)-*Yetiştirme yurdunda kalma süresi*: Yetiştirme yurdunda yaşayan erkek ergenlerin çoğunluğunun (n=24) 6-9 yıl arası sürede yetiştirme yurdunda kaldıkları; buna karşın kız ergenlerin çoğunluğunun (n=7) ise 10-14 yıl arası sürede yetiştirme yurdunda kaldıkları (bkz. Tablo-6);

(viii)-*Yetiştirme yurdunda kalma önerisi*: Erkek (n=30) ve kız (n=13) ergenlerin çoğunluğunun ihtiyacı olanların yetiştirme yurdunda kalmalarını önerdikleri (bkz. Tablo-7) bulgulanmıştır.

Araştırma örneğine ilişkin yukarıda ulaşılan sosyo-demografik özelliklere bütüncül bakıldığında, yetiştirme yurdu ergenlerinin psiko-sosyal sorunlarla başa çıkmak zorunda oldukları bir yaşam sürdürdükleri söylenebilir. Bu kapsamda yetiştirme yurdu ergenlerinin yaşadıkları sorunlar, bir ölçüde çocukluk dönemindeki problemlerinin devamı olabilir. Her yetiştirme yurdu ergeninin arkasında çocukluk döneminden getirdiği bir yaşam mirası vardır ki bu aynı zamanda geleceklerine yatırım demektir. Bu bağlamda aile, yetiştirme yurdu ergeninin içinde yetiştiği en önemli mirastır. Aile kavramından yoksun büyüyen yetiştirme yurdu ergenleri için geçmişteki mirasta travmalar ve yoksunluklar olduğu için bu gelişim dönemi daha da sorunlu olabilmektedir. Yetiştirme yurdu ergenlerinde görülebilecek sorunlar, kendi ailesinin yanında yaşayan ergenlerden daha sık ve yoğun yaşanmaktadır. Örneğin; yetiştirme yurdu ergenleri, çok farklı sebeplerden dolayı yaşamının uzun yıllarında annesiz veya babasız kalabilirler. Ölüm, uzun süreli hastalıklar, hükümlülük, boşanma, terk veya doğal afet gibi nedenlerle anne-babalarından birini veya ikisini birden kaybedebilirler.¹¹

Öte yandan ergenlik döneminde dinsel gelişim bağlamında yukarıdaki psiko-patolojik bagaja sahip olan yetiştirme yurdu ergenleri, ergenlik dönemleri boyunca, sadece ilişki kazanımının ötesine geçerek basit çıkarımlardan çok daha üstün soyut içerikli dinsel-bilişsel gelişim düzeyine göre kuramsal düşünme yeterliliğini geliştirebilmektedirler. Bu yeterlilikleriyle birlikte gözlemledikleri ilişkilerin arka planında yatan sebepleri anlamak için ergenler, fikir yürütmeye başlamaktadırlar.

¹¹ Coşkunsever, "Yetiştirme Yurdunda Kalan Ergenlerin Yaşadıkları Sorunlar ve Dini Başa Çıkma: Bursa ve Şanlıurfa Yetiştirme Yurtları Örneği", 99-100.

Kendilerini de kapsayacak biçimde çevresindeki bireylerin niçin böyle davrandıklarını, davranışlarının arkasındaki temel dinsel motivileri açıklamak isteyebilmektedirler.¹²

Çocukluktan başlayarak alınması gereken dinsel bilgilerin sağlıklı olarak alınamaması, çocuğun dinsel gelişimini olumsuz yönde etkilediği için ergenlik dönemindeki ana akım soyut dinsel-bilişsel gelişim süreci de bu psiko-pedagojik mirastan etkilenmektedir. Dolayısıyla dinsel duyguları yanlış bilgilendirme sonucunda çözülen yetiştirme yurdu ergenleri, gelişim dönemlerine uygun biçimde nicelik ve nitelik açısından gelişimsel özellikleri dikkate alınarak din eğitimi ve kültüründen yoksun büyümektedirler. Söz konusu bu olgusal durum, sağlıklı gelişim dönemleri ve psikolojik durumları dikkate alınarak verilen sistemli bir din eğitimiyle aşılabilir. Uygun zamanda din eğitimi alamayan bu dezavantajlı gruplar, dinsel içerikli rehabilitasyon hizmetinden de mahrum kaldıkları için sonraki dönemlerde meydana gelecek zararları düzeltebilmek için çeşitli zorluklar yaşayabilirler.¹³ İşte psiko-pedagojik açıdan desteklenmeleri gerekli olan gelişim döneminde, yeteri düzeyde bilişsel ve dinsel farkındalıkları oluşturulamayan yetiştirme yurdu ergenlerinin dinsel pratiklere ilişkin tutum ve davranış tablosu da sözü edilen bu arka plana uygun olarak biçimlenebilir.

(b)-Yetiştirme yurdu ergenlerinin dinsel pratiklere yönelik tutum ve davranışlarına ilişkin analizler:

(i)-*Öznel dinsel inanç düzeyi*: Yetiştirme yurdunda yaşayan erkek ergenlerin çoğunun (n=34) kesinlikle inandığı ve tüm dinsel görevlerini yapmaya çalıştığı bulunurken; kız ergenlerin çoğunluğunun (n=11) ise dinsel inancının olduğu fakat ibadetlerini tam olarak yerine getiremediği saptanmıştır (bkz. Tablo-8). Bu nicel veriler, erkek ergenlerin kız ergenlere göre dinsel inanç ve pratik dengesini daha iyi kurguladıkları; bir başka açıdan kız ergenlerin ise erkek ergenlere göre dinsel pratik eksiklerinin daha fazla olduğu biçiminde yorumlanabilir. Konuyla ilgili Türkçe literatüre bakıldığında ise cinsiyet faktörü dikkate alınmaksızın din pedagoğu Demir (2001) tarafından yetiştirme yurdu ergenleri üzerine yapılan ampirik bir çalışmada, yetiştirme yurdu ergenlerinin % 92,3'ünün İslam teolojisindeki inanç doktrinlerinin tümüne inandıkları saptanmıştır. Yine aynı

¹² Karaca, "Dindarlığın Gelişimi", 128.

¹³ Özdemir, "Çocuk Yuvaları ve Yetiştirme Yurtlarında (SHÇEK) Din Eğitimi Hizmetleriyle İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri", 468-469.

araştırmada, ergenlerin % 3,2'sinin adı geçen bu doktrinlerin bazılarında inandıkları, bazılarında ise inanmadıkları tespit edilirken; % 2,6'sının bazılarında inandıkları, bazılarında da anlayamadıkları, %1,6'sının ise hiçbirine inanmadıkları bulgulanmıştır.¹⁴

(ii)-*Dua sıklık düzeyi*: Yetiştirme yurdunda yaşayan erkek ergenlerin çoğunun (n=29) normal düzeyde dua ettiği görülürken; kız ergenlerin çoğunun (n=8) ise çok fazla dua ettiği tespit edilmiştir (bkz. Tablo-9). Bu bulgular, kız ergenlerin kadın dindarlığının duygusal yoğunluğu sebebiyle erkek ergenlere göre dua pratiğine daha duygusal bir anlam yükledikleri biçiminde yorumlanabilir. Konuyla ilgili Demir (2001) tarafından yapılan çalışmada ise yetiştirme yurdu ergenlerinin % 46'sının çok dua ettiği, % 33,7'sinin ara-sıra dua ettiği, % 15,8'inin ise zor durumda kaldığında dua ettiği bildirilmiştir. Bununla birlikte yetiştirme yurdu ergenlerinin %4,5'inin de hiç dua etmediği saptanmıştır.¹⁵

(iii)-*Dinsel pratikler (namaz kılma - oruç tutma - Kur'an okuma - tövbe etme) sıklık düzeyi*: Yetiştirme yurdunda yaşayan erkek ergenlerin çoğunun (n=26) ara-sıra namaz kıldıkları bulunurken; kız ergenlerin çoğunun (n=11) ise az namaz kıldıkları saptanmıştır (bkz. Tablo-10). Bunun yanı sıra yetiştirme yurdu erkek (n=38) ve kız (n=16) ergenlerin çoğunun düzenli oruç tuttıkları bulunmuştur (bkz. Tablo-11). Yine dinsel bir pratik olarak yetiştirme yurdu erkek (n=40) ve kız (n=12) ergenlerin çoğunun az Kur'an okudukları görülmüştür (bkz. Tablo-12). Kur'an okumaya ilişkin elde edilen bu betimsel veriler, yetiştirme yurdu ergenlerinin Arapça olması nedeniyle Kur'an-ı Kerim okumasını bilmedikleri/öğrenmedikleri için az okudukları biçiminde yorumlanabilir. Öte yandan yetiştirme yurdu erkek (n=32) ve kız (n=13) ergenlerin çoğunun düzenli olarak tövbe ettikleri bulunmuştur (bkz. Tablo-13). Tövbe etmeye ilişkin elde edilen bu nicel veriler de, ergenlik döneminin psikolojik özellikleri gereği dinsel içerikli suçluluk ve günahkârlık duygularının yoğun olarak yaşandığı bir gelişim dönemi olması sebebiyle ergenlerin özellikle cinsel içerikli günahlardan dolayı düzenli olarak tövbe etme tutum ve davranışında buldukları şekilde yorumlanabilir.

(iv)-*Dua ve ibadet içtenlik düzeyi*: Yetiştirme yurdu erkek ergenlerin çoğunun (n=26) dua ederken normal düzeyde yoğunlaşabildikleri

¹⁴ Demir, "Yetiştirme Yurtlarındaki Gençlerin Din Eğitimi Problemleri", 207.

¹⁵ Demir, "Yetiştirme Yurtlarındaki Gençlerin Din Eğitimi Problemleri", 213.

saptanırken; kız ergenlerin çoğunun (n=9) ise fazla yoğunlaşabildikleri görülmüştür (bkz. Tablo-14). Elde edilen bu nicel veriler, cinsiyet faktörü bağlamında kız ve erkek ergenlerin psikolojik ihtiyaçlarına karşılık gelebilecek biçimde dua pratiğinde gerekli olan yoğunlaşmayı sağlayabildikleri şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca yetiştirme yurdu erkek ergenlerin çoğunun (n=33) ibadet ederken normal düzeyde yoğunlaşabildikleri görülürken; kız ergenlerin çoğunun (n=11) ise çok fazla yoğunlaşabildikleri tespit edilmiştir (bkz. Tablo-15).

(v)-Dinsel pratikler (namaz kılama - oruç tutma - Kur'an okuma - tövbe etme) tutum ve davranış yönelimleri: Yetiştirme yurdu erkek ergenlerin çoğunun (n=23) sadece cuma ve bayram namazlarını kılabildiği saptanırken; kız ergenlerin çoğunun (n=13) ise çok istemesine rağmen namazlarını kılamadığı tespit edilmiştir (bkz. Tablo-16). Bunun yanı sıra yetiştirme yurdu erkek (n=30) ve kız (n=18) ergenlerin çoğunun her yıl ramazan ayında mutlaka bir ay oruç tuttuğu görülmüştür. Ancak söz konusu verinin frekans dağılımına bakıldığında ise her yıl ramazan ayında mutlaka bir ay oruç tutan kız ergenlerin erkek ergenlere göre daha yüksek bir yüzdelik oranına sahip oldukları tespit edilmiştir (bkz. Tablo-17). Ayrıca yetiştirme yurdu erkek ergenlerin çoğunun (n=28) özellikle mübarek gün ve gecelerde Kur'an okuduğu bulgulanırken; kız ergenlerin çoğunun (n=11) ise okumak istemesine rağmen Arapça bilmediği için okuyamadığı saptanmıştır (bkz. Tablo-18). Elde edilen bu betimsel bulgular, erkek ergenlerin kız ergenlere göre daha çok Kur'an okumayı bildikleri biçiminde de analiz edilebilir. Öte yandan yetiştirme yurdu erkek (n=34) ve kız (n=15) ergenlerin çoğunun günah olan her davranışında mutlaka tövbe ettiği tespit edilmiştir. Ancak söz konusu verinin frekans dağılımına bakıldığında ise günah olan her davranışında mutlaka tövbe eden kız ergenlerin erkek ergenlere göre daha yüksek bir yüzdelik oranına sahip oldukları saptanmıştır (bkz. Tablo-19). Elde edilen bu bulgular, dinsel içerikli suçluluk ve günahkârlık duygusuna karşı kız ergenlerin erkek ergenlere göre daha fazla bilinçli bir farkındalık oluşturduğu biçiminde yorumlanabilir.

Yetiştirme yurdu ergenlerinin Kur'an okuma tutum ve davranışlarına yönelik olarak cinsiyet ayrımı yapmaksızın benzer bir sonuç da din pedagoğu Demir (2001) tarafından yapılan ampirik çalışmada ortaya çıkmıştır. Bu sonuçlara göre, yetiştirme yurdu ergenlerinin % 64,2'si Kur'an okumayı bilmediklerini fakat öğrenmek istediklerini belirtmişlerdir. Bunun

yanı sıra Kur'an-ı Kerim'i okumayı bilmeyenlerin % 14,9'u ise kendi kutsal kitapları olan bu kitabı öğrenmek istemediklerini bildirmişlerdir. Demir'e (2001) göre elde edilen bu ampirik sonuç, yetiştirme yurdunda yaşayan ergenlerin aldıkları din eğitimlerinde Kur'an-ı Kerim'e karşı görevlerinin tam olarak kavranamamış olduğunu göstermektedir.¹⁶

(vi)-*Düzenli ve devamlı ibadet türleri*: Yetiştirme yurdu erkek (n=33) ve kız (n=14) ergenlerin çoğunun düzenli ve devamlı olarak yaptıkları ibadet türünün oruç tutmak olduğu saptanmıştır (bkz. Tablo-20). Elde edilen bu nicel veriler, ergenlik psikolojisi ve ergenlik dönemi dinsel gelişim dinamikleri göz önüne alındığında dinsel pratiğin sıklık düzeyiyle ilişkili olduğu şeklinde yorumlanabilir.

(vii)-*Dinsel suçluluk ve günahkârlık duygu durumları*: Yetiştirme yurdu erkek (n=36) ve kız (n=13) ergenlerin çoğunun dinsel pratik yoksunluğuna bağlı olarak ortaya çıkabilecek dinsel suçluluk ve günahkârlık duygusuna sahip oldukları bulgulanmıştır. Ancak söz konusu verinin frekans dağılımına bakıldığında ise günah olan her davranışında mutlaka tövbe eden kız ergenlerin erkek ergenlere göre daha yüksek bir yüzdelik oranına sahip oldukları saptanmıştır (bkz. Tablo-21). Elde edilen bu bulgular, dinsel içerikli suçluluk ve günahkârlık duygusuna karşı kız ergenlerin erkek ergenlere göre daha fazla bilinçli bir farkındalık oluşturduğu biçiminde yorumlanabilir.

(viii)-*Dua-ibadet yönelimlerinin karşılaştırılması*: Yetiştirme yurdu erkek ergenlerin çoğunun (n=21) çok dua-çok ibadet ettiği görülürken; kız ergenlerin çoğunun (n=11) ise çok dua-az ibadet ettiği saptanmıştır (bkz. Tablo-22). Elde edilen bu betimsel bulgular, kız ergenlerin erkek ergenlere göre dua pratiğini diğer ibadet türlerine göre daha ön planda tuttıkları biçiminde analiz edilebilir.

(ix)-*Dinsel pratiklere ilişkin genel yönelimleri*: Yetiştirme yurdu erkek (n=37) ve kız (n=10) ergenlerin çoğunun genel olarak ara-sıra dua ve ibadet ettiği tespit edilmiştir (bkz. Tablo-23). Elde edilen bu nicel veriler, ergenlik döneminde dinsel pratiklerin zayıflığı literatür bilgisiyle uyumludur. Konuyla ilgili din pedagoğu Demir (2001) tarafından yapılan bir alan çalışmasında da, yetiştirme yurdu ergenlerinin % 53,7'sinin dinsel ödevlerinin tamamını düzenli olarak değil de bazılarını yaptıkları, bazılarını da yapmadıkları, % 25,2'sinin tamamını yerine getirdikleri, % 10,9'unun

¹⁶ Demir, "Yetiştirme Yurtlarındaki Gençlerin Din Eğitimi Problemleri", 211-212.

ara-sıra yaptıkları, % 6,5'inin dinsel ödevlerini yapmadıkları, % 3,2'sinin ise dine karşı oldukları tespit edilmiştir.¹⁷ Yine Şeneterler (1986) tarafından yapılan konuya ilişkin bir başka saha çalışmasında da benzer ampirik sonuçlar elde edilmiştir.¹⁸

Özetle, yetiştirme yurdu ergenlerinin dinsel pratiklere yönelik tutum ve davranışlarına ilişkin elde edilen bu betimsel bulguların, genel olarak bakıldığında yetiştirme yurdu ergenleri ile normal popülasyon ergenler üzerine oluşturulan yerli literatürle uyumlu olduğu görülmektedir.¹⁹ Yani yetiştirme yurdu ergenlerinin dinsel pratiklere yönelik genel bir ilgisizlik durumu söz konusudur (bkz. Tablo-23). Burada kendi gelişim dönemlerinin karakteristik özelliklerinin yanı sıra en önemli dezavantajlı durum ise yetiştirme yurdu ergenlerinin 'aile' ortamından yoksun olmaları ve dolayısıyla da dinsel yaşamlarını biçimlendirecek 'rol model' eksikliğidir. Zira aile ile dinsel değerler arasında yakın ilişkinin birçok psikolojik sebebi vardır. Aile yapısı doğası gereği dinseldir ve buna karşılık din, aile psikolojisiyle derin biçimde belirlenmiştir. Bazı durumlarda dine doğrudan başvurulmasa da ailesel, kültürel ve sosyal davranış kalıpları içinde dinsel değerler ergenleri etkisi altına alabilmektedir. Yani ergenler, ailede dinle birlikte sevgi, saygı, yardımlaşma ve paylaşma gibi değerleri eş zamanlı olarak kazanmaktadırlar. Dolayısıyla aile, ergenlerin dinsel değerlerinin kazanımı süreçlerinin bilinçli ve istekli koruyucusudur. Aynı zamanda bu durum, dinsel yaşamın en önemli kaynağının aile olduğu ve ergenlerin dinsel içerikli sosyalleşmelerinde ve alışkanlık kazanarak dinsel pratiklerin yapılması gibi belirli bir dinsel yönelim geliştirmelerinde anne-babalarının dinsel tutum ve davranışlarının bir rol model oluşturduğu gerçeğini de gözler önüne sermektedir.²⁰

Bu görgül araştırmadan elde edilen sonuçlar çerçevesinde aşağıdaki öneriler yapılabilir:

¹⁷ Demir, "Yetiştirme Yurtlarındaki Gençlerin Din Eğitimi Problemleri", 208-209.

¹⁸ Erdal Şeneterler, *Geçimsiz Ailelerde Psikolojik Etkileşim Sürecinde Çocuk ve Genç Ruh*. (Bursa: Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 1986), 17.

¹⁹ Bkz. Orhan Demir, *Yetiştirme Yurdu Gençliği ve Din Eğitimi*. (Bursa: Düşünce Yayınevi, 2004); Paslı, "Yetiştirme Yurdu Gençliği ve Din Eğitimi", 277-278; Mustafa Koç, "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadete Yönelik Tutum ve Davranışlar Üzerine Bir Saha Araştırması." *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6, (2004), 147-178.

²⁰ Hayati Hökelekli, "Gençlik ve Din." *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2006), 17-18.

(i)-Bu alan araştırması, büyük bir kentin yetiştirme yurtlarında yaşayan sınırlı sayıdaki yetiştirme yurdu ergenleri üzerinde yapılmıştır. Dolayısıyla Türkiye'nin küçük ve orta ölçekli kentlerindeki yetiştirme yurtlarında yaşayan yetiştirme yurdu ergenlerini de kapsayan nicel ve nitel karakterli saha çalışmaları yapılmalıdır.

(ii)-İlgili paydaş kamu kurumlarıyla imzaladıkları işbirliği protokolleri çerçevesinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın konunun önemine dikkatleri çekmesi ve en kısa zamanda yetiştirme yurtlarında verilen din hizmetlerini yeniden organize etmesi gerekmektedir. Sözü edilen bu organize ise hizmet çeşidi bağlamında (i) din pedagojisi eksenli din eğitimi ve (ii) din psikolojisi eksenli manevi danışmanlık ve rehberlik biçiminde olmalıdır.

Kaynakça

- Akbulut, Ömer. "Tablolar ve Grafikler". *Biyoistatistik*. 1-21. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Yayınları, 2020, (www.ataaof.edu.tr). Erişim: Nisan-2020.
- Aktürk, Müberra. "Yetiştirme Yurtlarında Din Hizmetleri ve Rehberlik: Diyarbakır Örneği." *I. Din Hizmetleri Sempozyumu-II*. ed. Mehmet Bulut. 134-139. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Coşkunsever, Asude. "Yetiştirme Yurdunda Kalan Ergenlerin Yaşadıkları Sorunlar ve Dini Başa Çıkma: Bursa ve Şanlıurfa Yetiştirme Yurtları Örneği." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25/2, (2016b), 97-124.
- Coşkunsever, Asude. *Sosyal Hizmet Kurumlarında Dini Danışmanlık ve Rehberlik: Yetiştirme Yurdu & Bakım ve Sosyal Rehabilitasyon Merkezi Örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016a.
- Coşkunsever, Asude. *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2018.
- Çelik, Fatih. *Dini Sosyalizasyon Sürecinde Aile Kurumunun Önemi: Yetiştirme Yurtlarında Kalan Gençler ile Aile Ortamında Kalan Gençlerin Din Algısı, Dini Tutum ve Davranışları ve Sosyal İlişkileri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Demir, Orhan. "Yetiştirme Yurtlarındaki Gençlerin Din Eğitimi Problemleri." *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 8, (2001b), 203-222.
- Demir, Orhan. *Yetiştirme Yurdu Gençliği ve Din Eğitimi*. Bursa: Düşünce Yayınevi, 2004.
- Demir, Orhan. *Yetiştirme Yurtlarındaki Gençlerin Din Eğitimi Problemleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001a.
- Gürsakal, Necmi. *Betimsel İstatistik: Minitab-SPSS-Statistica-Excel Uygulamalı*. Ankara: Nobel Yayınları, 2007.
- Hökelekli, Hayati. "Gençlik ve Din." *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. 9-31. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2006.
- Karaca, Faruk. "Dindarlığın Gelişimi." *Din Psikolojisi*. 119-142. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2010.
- Koç, Mustafa. "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadete Yönelik Tutum ve Davranışlar Üzerine Bir Saha Araştırması." *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6, (2004), 147-178.
- Özdemir, Saadettin. "Çocuk Yuvaları ve Yetiştirme Yurtlarında (SHÇEK) Din Eğitimi Hizmetleriyle İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri." *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu-II*. 465-478. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Paslı, Cemil. "Yetiştirme Yurdu Gençliği ve Din Eğitimi." *IV. Din Şurası*. 271-287. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Şahin, Baki. "Metodoloji." *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. 109-130. ed. Abdurrahman Tanrıoğen. 4. Baskı. Ankara: Anı Yayıncılık, 2014.

Şenetiler, Erdal. *Geçimsiz Ailelerde Psikolojik Etkileşim Sürecinde Çocuk ve Genç Ruh*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 1986.

ÇEVİRİ

[TRANSLATION]

KUR'AN EĞİTİMİ VE DOKTRİNER OLMAYAN [LAİK]* DİN EĞİTİMİ: KÜLTÜRLER ARASI BİR BAKIŞ

Jenny Berglund**

Bill Gent***

Çev. Mehmet Zeki GÖKSU****

Öz

Bu makale, (Arapça'yı okutmayı ve ardından Kuran'ı okuyup ezberletmeyi temel alan geleneksel doktriner eğitimi içeren) "tamamlayıcı eğitim" ile (kapsayıcı bir din eğitimi içeren) devlet okul eğitimi arasında gidip gelen Müslüman öğrencilerin deneyimlerine odaklanmaktadır. Amaç, bu iki eğitim deneyimini öğrencilerin nasıl algıladıklarını daha iyi kavramak ve aynı zamanda bu birbirinden tamamen farklı iki kurum tarafından kendilerine öğretilen bilgi, beceri ve değerleri nasıl uzlaştırdıklarını kavramaktır. Diğer bir amaç da bulgularımızı gelişen kültürlerarası eğitim alanı içerisinde değerlendirmektir. Her ne kadar bu iki eğitim sisteminin genellikle birbirinden farklı ve zıt oldukları- önceki doktriner ve "modası geçmiş", sonraki ise doktriner olmayan ve "modern"-**** varsayılrsa da hem İngiliz hem de İsveçli öğrenciler bu ikisi arasında belli ortak alanların, özellikle ezber süreci konusunda, bulunduğunu tespit etmişlerdir. Bu nedenle Müslüman öğrencilerin, her iki eğitim geleneğine katılımları hakkındaki düşüncelerinin, yeni bilgi ve anlayışı teşvik eden eğitim kültürleri arasındaki diyalogu ve tartışmayı teşvik etme anlamında kültürlerarası bir boyuta sahip olduğu araştırmacılar için giderek daha belirgin hale gelmiştir. Bu makale, bu sonuca yönelik kanıtlardan bazılarını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, tamamlayıcı eğitim, ezber, ortak yaşam.

QUR'ANIC EDUCATION AND NON-CONFESSIONAL RE: AN INTERCULTURAL PERSPECTIVE Abstract

This article focuses on the reported experiences of Muslim students that regularly shift between Muslim 'supplementary education' (including its traditional confessional focus on learning to read Arabic and then memorise and recite the Qur'an) and mainstream school education (including its 'inclusive' form of religious education'). The aim has been to better comprehend how these students make sense of this dual educational experience while negotiating the knowledge, skills, and values that are taught to them by two often seemingly disparate institutions. A further aim is to place our findings within the growing field of intercultural education. Though both types of education are often thought to be distinct and oppositional –the former as non-confessional and 'modern', the latter as confessional and 'outmoded'– both English and Swedish students were able to identify a degree of symbiosis between the two, particularly in relation to the process of memorisation. Thus, it became increasingly clear to the researchers that Muslim student reflection on their participation in both traditions of education had an intercultural dimension in the sense of encouraging dialogue and discussion across educational cultures prompting new knowledge and understanding. This article lays out some of the evidence for this conclusion.

Keywords: Qur'an, supplementary education, memorisation, symbiosis.

** Professor, Stockholm University, Religious Education, e-mail: jenny.berglund@hds.su.se
ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-9865-1869>

*** Associate Fellow, University of Warwick, Warwick Religions and Education Unit (WRERU)

**** Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı.

e-mail: zeki.goksu@erzincan.edu.tr - ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-0875-2226>

Atf/Citation: Berglund, Jenny - Gent, Bill. "Kur'an Eğitimi ve Doktriner Olmayan [Laik] Din Eğitimi: Kültürler Arası Bir Bakış". çev. Mehmet Zeki Göksu. BAİD 11 (Haziran 2020): 252-265.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

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

***** Orijinal metinde her ne kadar "–the former as non-confessional and 'modern', the latter as confessional and 'outmoded' şeklinde yazılmış olsa da makale yazarları ile yapılan görüşme neticesinde burada metnin anlam bütünlüğünü bozan yazımdan kaynaklanan bir hata olduğu tespit edilmiş, tercüme yapılırken doğru şekli dikkate alınmıştır.

Giriş

Din eğitimi (DE)¹, en geniş anlamıyla, herhangi bir dinî geleneğin hayatta kalması için önemlidir. Dinî bilgiyi ve yaşam biçimini bir kuşaktan diğere aktarma yeteneği olmadan, bir gelenek yaşayan bir dinî fenomen olarak var olmaya devam edemez. Dini terbiye açısından DE, yaşlı nesillerin dinlerinin temel anlamlarını, değerlerini, anlayışlarını, yaşamlarını ve uygulamalarını gençlerine aktarabildikleri, böylelikle bu hayati unsurların geleceğe de taşındığı anahtar bir yoldur. Çağdaş dünyada, bu tür din eğitimi, evlerde, dinî kurumlarda ve aynı zamanda izin verilen bazı devlet okulu sistemlerinde (örneğin, Almanya, Avusturya ve İtalya'da) gerçekleştirilebilir. Bununla birlikte, bu tür din eğitimi ek olarak, dinler hakkında öğretim olarak anlaşılan din eğitimi² de vardır. Bazı ülkelerde (örneğin İsveç ve İngiltere) bu tür din eğitimi, doktriner olmayan din eğitimi dersi olarak yer bulurken, din eğitiminin ayrı ders olarak müfredatta yer almadığı, bazı ülkelerde (örneğin Fransa ve Amerika) tarih veya edebiyat gibi farklı okul derslerinin içerisinde yer bulmaktadır.³ Gördüğümüz gibi, o halde din eğitiminin ne anlama geldiği konusunda - ülkeler arasında- büyük farklılıklar vardır. Bu yüzden din eğitimlerinin varlıkları hakkında çoğulcu olarak konuşmak bazen daha uygun olabilir. Farklı DE biçimleri, amaçladıkları farklı eğitim hedefleriyle farklılaştırılabilir: Örneğin, çocukları ve gençleri, dinî toplulukların inanç ve geleneklerine göre yetiştirmek veya genel eğitimlerine katkıda bulunmak amacıyla onlara bir dizi dinî gelenek hakkında bilgi vermek gibi. Bazı ülkelerde (İngiltere ve İsveç'te olduğu gibi) çocuklar her iki eğitim türüne de katılmaktadır. Pek çok öğrenci sadece bir DE sınıfında farklı dinleri öğrenmekle kalmayıp aynı zamanda okul saatleri dışındaki "boş" zamanlarında bir ya da daha farklı mezhepsel din eğitimi okumaktadır.

Bu ikili din eğitimi deneyimi hakkında, genel olarak, bu türlü eğitimi tecrübe etmiş ya da etmekte olan Müslüman çocukların bakış açısından çok az şey yazılmış gibi görünmektedir. Farklı eğitim biçimlerine ve özellikle de dinî tamamlayıcı eğitime artan bir ilgi olduğu için, bu makalenin iki yazarı için- İngiltere ve İsveç'te çalışan ve aynı zamanda bir

¹ Bundan sonra DE diye kısaca ifade edilecektir.

² İçerik olarak Türkiye'de Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi müfredatı gibi düşünülebilir.

³ Jenny Berglund, *Publicly Funded Islamic Education in Europe and the United States* (Washington: Brookings Institution, 2015).

diğerinin ülkesinde ortak çalışmalar yürüten- bu husus literatürde doldurulması gereken bir boşluk olduğu görülmektedir.

Bu makalede odak noktamız, tamamlayıcı İslami eğitimin önemli bir parçası olan Kur'an çalışmaları ve hem İsveç hem de İngiltere'deki devlet okullarında okutulan ve dine dayalı olmayan kapsamlı DE olacaktır. Asıl amacımız, bu iki ülkedeki Müslüman gençlerin dinî eğitim konusundaki ikili eğitim tecrübesini nasıl anlamlandıklarını daha iyi kavramaktır. Bir başka deyişle, Müslüman öğrencilerin, kendilerine öğretilen bilgi, beceri ve değerleri genellikle muhalif veya iki taraflı olarak kabul edilen veya aslında 'İslami' ve 'Batı' olarak adlandırılan (ve bu terimlerin her birinin ifade ettiği) iki tarihi eğitim geleneğini temsil eden, iki ayrı kurumdaki deneyimleri üzerinden nasıl uzlaştırdıklarını anlamaktır. Diğer bir amaç da bulgularımızı gelişen kültürlerarası eğitim alanına yerleştirmektir. Bunu yaparak, [farklı] dinî eğitimler ve bunların farklı amaç ve yöntemlerinin daha derinlemesine anlaşılması, öğrencilerin hem kendi hem de başkalarının yaşam tecrübelerini değerlendirebilecekleri çeşitli kültürler üzerinde çalışmalarını sağlamak açısından önemlidir.

'İslami tamamlayıcı eğitim' teriminin, çeşitli pedagojik ortamları yansıtan özel ev derslerinden (kişiyi özel, küçük gruplarda veya Skype ile başka bir ülkedeki bir öğretmen ile) okuldaki hafta içi etütlerden tut, hafta sonu İslami okullara kadar geniş bir kategori oluşturduğu belirtilmelidir. Bunun yanında İslami tamamlayıcı eğitim içerik olarak da geniş bir kavramdır ki [içeriği] Kuran'ın ezberlenmesi, İslam tarihi ve İslam hukuku gibi temel geleneksel eğitimden; tiyatro, sanatsal performans, tartışma grupları, spor, origami ve okul ödev performansını geliştiren dersler gibi daha az geleneksel eğitime kadar genişlebilmektedir.

Ayrıca "Kültürlerarası" kavramı değerden bağımsız değildir. Entellektüel, kurumsal, ideolojik ve politik bağlamda ortaya çıkmıştır. Bu terim, demokrasiyi, insan haklarını, barışı ve iş birliğini destekleyen bir eğitim sisteminin öneminin giderek artan bir şekilde çoğulculuk ve çeşitlilikle tanımlanan Avrupa'da politik olarak ele alındığı, 1970'li ve 90'lı yıllarda UNESCO ve Avrupa Konseyi'nin raporlarında kullanılmıştır. Eğitime kültürlerarası yaklaşım temel olarak, göçle bağlantılı ırkçılık ve ayrımcılık gibi sorunlarla mücadele etmenin bir yolu haline gelmiştir.⁴

⁴ Council of Europe, *Adult Migrants: Integration and Education* (2017).

Bununla birlikte, bu kavramın koşulları ve sonuçlarının yanı sıra tarihsel ve çağdaş toplumdaki çeşitliliği, bir ilgiyi, bir odağı yansıttığı şekliyle daha geniş bir anlamda kullanıyoruz. Bu anlamda, kavram, farklı kültürel deneyimlere sahip olan insanlar ve gruplar arasındaki karşılıklı değiş tokuş fırsatlarını vurgulayan eğitim sisteminin hem umudunu hem de beklentisini sunmaktadır.⁵ Makale burada belirtilen anlayışa göre çerçevenmiştir.

İsveç ve Birleşik Krallık karşılaştırmaları [bazı] avantajlar sunmaktadır. Her iki ülkede de Müslüman olan toplam nüfusun oranı (İngiltere'nin %6,3'ü ve İsveç'in %8,1'i) fazladır.⁶ Her ikisi de farklı İslami tamamlayıcı eğitim formları da dahil olmak üzere, ebeveynlere çeşitli eğitim alternatifleri arasında seçim yapma şansını veren çok kültürlü bir entegrasyon politikası izlemiştir.^a Buna ek olarak hem İngiltere hem de İsveç, "din özgürlüğünü" ve "eğitim ve öğretimin kendi dinî ve felsefi inançlarına uygun olmasını sağlama hakkını" koruyan ve destekleyen Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesine (AİHS) imza veren ülkelerdendir. (Protokol, Madde 2). Her iki ülkedeki İslami tamamlayıcı [eğitim] derslerini sunan ve katılanların sayısı hakkında herhangi bir istatistik yoktur, ancak Britanya'nın tarihsel olarak daha uzun süre ve daha çok Müslüman barındırdığı varsayımına ve mevcut araştırmanın dayandığı tahminlere göre⁷, İngiltere'de tamamlayıcı [eğitim] sınıfları, İsveç'ten çok daha fazla sayıda çocuk ve genç insanı kapsadığı açıkça görülmektedir. Ayrıca sosyo-politik aktiviteler ve kimlik oluşumundaki farklılıklar ülkeler arasındaki farklılıkları anlamak için önemlidir. Örneğin, İngiltere'nin sömürge dönemi ve sonrasındaki sicilleri, hem devlet eğitim sistemi hem de çoğu İslami tamamlayıcı eğitimi sağlayan camiler de dahil olmak üzere, Müslüman nüfusunun önemli bir kısmının kimlik oluşumuna etki etmektedir.⁸ Bunun yanında İngiltere,

⁵ UNESCO, *Investing in Cultural Diversity & Intercultural Dialogue: UNESCO World Report executive summary* (2011).

⁶ Pew Research Center, *Five Facts about the Muslim Population in Europe* (2017).

^a Çok kültürlülük ve göçmenlik yasası ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Moodod, 2010 and Meer & Moodod 2012.

⁷ Maurice Irfan Cole, *Every Muslim Child Matters: Practical Guidance for Schools and Children's Services* (Stoke on Trent: Trentham, 2008); Myriam Cherti - Laura Bradley, *Inside Madsassas: Understanding and Engaging with British-Muslim Faith Supplementary Schools* (London: Institute for Public Policy Research, 2011).

⁸ Peter Mandaville, "Islamic Education in Britain: Approaches to Religious Knowledge", *In Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education* (New Jersey: Princeton University Press, 2007), 224-241; Tariq Modood, *Still Not Easy Being British: Struggles for a Multicultural Citizenship* (Edinburgh: Trentham, 2010).

uzun süredir geniş dinî, eğitimsel ve medya kuruluşları imkânı olan zengin seçkinlerin ikinci ikametgâhı ve Müslüman dünyadaki muhaliflerin evi olmuştur.⁹ Buna karşın, İsveç'in tarafsızlık geçmişi, Anglo-Amerikan dış politikasına mesafesi ve hatta sosyo-ekonomik modeli, farklı kimlik oluşumunu ve çok kültürlü entegrasyonu sağlamaktadır.^{10b}

Daha Önce Yapılmış Araştırmalar

Öğrencilerin deneyimleri araştırmacılar ve eleştirmenler tarafından sadece dini terbiye/eğitim ile din hakkında öğrenme - doktriner olmayan kapsayıcı din eğitimi gibi- arasındaki muhtemel uyumsuzluklar üzerine yapılan tartışmalarda görmezden gelinmemiştir: Bu birkaç önemli istisna hariç¹¹ genel olarak İslam din eğitimi ile ilgili [çalışmalar için] de geçerlidir.¹² Diğer bir problem, Avrupa'da İslami eğitim üzerine yapılan birçok çalışmanın, teoloji, tarihi gelenek ve eğitim yaklaşımlarındaki farklılıklara dayalı olarak [ortaya çıkan] çok farklı İslami eğitim türlerini ya da kavramsallaştırmalarını dikkate almamasıdır. Burada, kültürlerarası kavramını ortaya koyduğumuzda bu anlayışın özünde kültürel farklılık ve çeşitlilik anlayışının dikkate sunulması büyük bir önem kazanmaktadır. Başka bir deyişle araştırmacılar, burada tartışılan iki kurumunun daha ayrıntılı ve kapsamlı bir anlayışını ortaya koymak, doğalarını ve öğrenciler

⁹ Sophie Gilliat-Ray, *Muslims in Britain: An Introduction* (Cambridge UK: Cambridge University Press, 2010).

¹⁰ Ulrika Mårtensson, "Introduction: 'Public Islam' and the Nordic Welfare State: Changing Realities?", *Tidskrift för Islamforskning* 1/8 (2014), 4-56.

^b Güney Asya Kökenli İngiliz Müslümanların oranı yüksektir: yaklaşık %68'i, Bangladeş kökenli 400.000, Hindistan kökenli 200.000 olmak üzere Pakistan kökenlilerle birlikte bir milyondan biraz fazladır. Güney Asya kökenli Çoğu İngiliz Müslümanın bu çalışma için 1867'de Hindistan'da kurulan ve hala önemini koruyan muhafazakâr ve saf Dobandi hareketinin teolojik ve eğitici etkisi bu çalışma için önemlidir. Kuran'ı okumayı öğrenmek ve uygun bir şekilde davranmakta dahil olmak üzere geleneksel öğrenmeye büyük önem vermeleri (cami İslami tamamlayıcı [eğitim] derslerine katılan çocuklar tarafından giyilenler de dahil olmak üzere geleneksel kıyafetlere dikkat etmek de dahil), bunun İsveç'tekinden farklı Müslüman tamamlayıcı eğitim modeli ortaya çıkarması sürpriz değildir. Bir örnek vermek gerekirse, araştırmamız İsveç'te, İslami tamamlayıcı [eğitim] derslerinin genellikle hafta sonları gerçekleştiği, İngiltere'deki genel uygulama da ise Müslüman çocuklar ve gençlerin hafta içi her gün, Pazartesi'den Cuma'ya kadar cami derslerine devam ettiklerini ortaya koydu (Lewis and Hamid, 2018).

¹¹ Bill Gent, "The World of the British Hizf Class Student: Observations, Findings and Implications for Education and Further Research", *British Journal of Religious Education* 1/33 (2011), 3-15; Bill Gent, "The Hidden Olympians: The Role of Huffaz in the English Muslim Community", *Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life* 1/10 (2016), 17-34; Bill Gent, *Muslim Supplementary Classes & Their Place in the Wider Learning Community: A Redbridge-Based Study* (Manchester: Beacon Books, 2018).

¹² Gilliat-Ray, *Muslims in Britain: An Introduction*; Ebrahim Moosa, *What Is a Madrasa?* (Edinburgh: univerty press, 2015).

üzerindeki etkilerini yeterince karşılaştırmak için bu çeşitliliği tanımak ve araştırmanın sınırlarını açıkça tanımlamak zorundadırlar. Böylece Araştırma sonuçlarının aşırı derecede genelleştirilmesinden kaçınmış olacaklardır.

Yöntem, Metod ve Teori

Bu çalışmanın dayandığı ampirik yöntem, Mart 2016'da Londra merkezli büyük bir ortaokulda (11-18 yaş grubu), 15-17.5 yaşları arasındaki 25 Müslüman öğrenciyle birebir görüşme ve Stockholm'de (2015-2016) farklı ortaöğretim okullarına devam eden 16-22 yaş arası 20 Müslüman öğrenciyle birebir görüşmelerden oluşmaktadır. Öğrencilerin Müslüman olmak dışında ortak yanları, doktriner olmayan din eğitimi içeren [devam ettikleri] laik okullarına paralel olarak, tamamının Kur'an merkezli İslami tamamlayıcı eğitimine katılmış olmalarıdır.

Katılımcılarla ilgili olarak, görüşülen kişilerin çoğunluğu laik ve İslami eğitim arasındaki ilişki üzerine dile getirdikleri düşüncelerinin ilk kez sorulduğunu belirtmeleri dikkat çekicidir. Her ne kadar bütün katılımcılar nihayetinde ikili eğitim ortamlarının karşılıklı etkisi sorusuna cevap verebilseler de birçoğu düşünerek ve planlayarak cevaplarını vermek için zamana ihtiyaç duydular. Aslında, araştırmanın İngilizce bölümünde okul içi boyutlarının yapısı -ki bu öğrencilerin kısa bir anket doldurmalarını ve birebir görüşmelere geçmeden önce grup çalışmalarına katılmalarını içerir- eğitim gelenekleri arasındaki olası ortak hassas noktaları tespit edebilmek için tasarlanmıştır.

Kültürler arası eğitim kavramıyla ilgili tartışmaya geçmeden önce temel İslami gelenek içindeki Kur'an'ın ezberlenmesi rolünün daha iyi anlaşılmasını sağlamak için yeni okuryazarlık çalışmalarından alınan teorileri kullanacağız.

Sonuçlar

Katılımcılardan, İslami tamamlayıcı eğitim ve laik devlet [okulu] eğitimi, iki sistem arasında uyumlu buldukları, ya da tamamen uyumsuz buldukları yönere vurgu yaparak, karşılaştırmaları ve kıyas etmeleri istendi. Hem İsveç hem de İngiliz katılımcılar Kur'an'ı okuyarak, ezberleyerek ve anlayarak edindikleri becerilerin devlet okulundaki çalışmalarını olumlu yönde etkilediğinden bahsetti. Örneğin öğrenciler Kur'an eğitiminin, genel

olarak ezber yapma ve bunu başkalarının önünde sunma becerilerini geliştirdiğini belirtmişlerdir:

“Okulda, örneğin yakında yapmam gereken Almanca değerlendirme ödevim gibi, çok fazla ezber yapmalısınız. Yazdıklarımızın tamamını ezberlemem gerekir ve işte o zaman Kur'an'ı Kerim için yaptığım ezber bunda bana yardımcı olur... Tıpkı ezberleme tekniklerini [görselleştirme ve parçalara ayırma] bildiğim gibi” (İngiliz kız öğrenci yaklaşık 16 yaşında).

“Ben küçükken öğretmenimin ve camideki öğrencilerin önünde, bazen de bayramlarda, Kur'an'ı Kerim okurdum. Okuldaki sunumlar da aynı şekilde evde, söyleyeceğiniz şeyleri öğreniyorsunuz ve daha sonra ona bir poster ya da powerpoint sunumu ekliyorsunuz” (İsveçli erkek öğrenci, 18 yaşında)

Diğerleri, belirli görevlere odaklanma, öğretmenlere saygılı davranma, düzenli olarak okuma ve dikkatle dinleme gibi gelişmiş yeteneklerine vurgu yapmışlardır.^c

Ancak, araştırmamızdaki bazı öğrenciler, bundan da ileri giderek İslami tamamlayıcı eğitim içindeki Kur'an odaklı bir çalışmaya dahil olmalarının, onların karakter gelişimlerini de etkilediğini söylediler. Örneğin sabrın erdemiyile ilgili olarak;

“Bence İslam bana kesinlikle sabırlı olmayı öğretti, çünkü birçok kez zorluk ve zahmetle karşılaşacağını ve çoğu Müslümanın inandığı üzere, en iyi şeyin sabırlı olmak ve Allah'a güvenmek olduğunu öğrenirsin ve ben bunu işler yolunda gitmediğinde, okulda zor bir konu olduğunda her şeye uyguladığımı hiss ediyorum. Yani sadece sabrediyorum ve ümit ediyorum. Allah'a güveniyorum ve her şey yoluna girecek” (İngiliz erkek öğrenci, yaklaşık 16 yaşında).^d

Laik eğitimlerinin, İslami tamamlayıcı eğitimleri üzerine etkisi hususundaki düşüncelerine geçtiklerinde, katılımcılar spontane bir şekilde farklı dinleri ve farklı İslami versiyonları öğrenmelerinin onlara fayda sağladığını söyleyerek din eğitimini (DE) vurguladılar.

^c Kur'an'ı ezberleme ve yüzüne okumanın öğrencileri diğer seküler eğitim çalışmalarına hazırladığı düşüncesi, Nawaz ve Jahangir (2015) tarafından Peşaver Üniversitesi öğrencileri arasında yapılan bir araştırmanın bulgularıyla eşleşir. Rawalpindi, İslam ve diğer disiplinlerde çalışma da dahil olmak üzere Kur'an'ın ezberlenmesi, akademisyenlerin ve öğrencilerin daha üst düzey bilimsel çalışma yapabilme yeteneği kazanmalarına yardımcı olacağı sonucuna varmıştır (Nawaz ve Jahangir, 2015, 59).

^d Bu açıdan Kur'an'ın 94:5'inci ayetine Müslümanlar tarafından sık sık atıfta bulunulur: *“Yani gerçekten zorluğun olduğu yerde de kolaylık var.”* (Haleem'in çevirisi).

Katılımcılar, yalnızca İslami tamamlayıcı eğitimle edindikleri bilgi ve yeteneklerin yalnızca doktriner olmayan laik eğitimlerinde onlara bir avantaj sağlamadığını, fakat aynı zamanda (hem İsveç hem de İngiltere'de okul müfredatının bir parçası olan) Doktriner olmayan din eğitimine katılmanın kendilerinden farklı geleneklerden gelenler anlamında da diğer Müslümanlar hakkındaki anlayışlarına katkıda bulunmuştur. İslami tamamlayıcı eğitimiyle neyin geliştirilebileceği sorulduğunda İngiliz katılımcıların birçoğu, bu bağlamda farklı dinler hakkında daha fazla eğitim istediklerini de belirttiler. Bu durumda, laik [devlet] okulunda İslami tamamlayıcı eğitime devam etmeyi isteyip istemediği sorulunca 15 yaşındaki İngiliz kız öğrencinin cevabı:

“İslami [eğitim]’deki din bilimleri, dinî eğitim gibi konuları öğrenebiliriz, böylece diğer dinler hakkında daha fazla bilgi edinebiliriz. Ya da, bence diğer dinler hakkında daha fazla şey öğretilmeli. Bunu gerçekten yapmıyorlar. Çünkü onlar çoğunlukla sadece İslam’a odaklanıyorlar. Bazen de benzerliğini göstermek için Hıristiyanlığa odaklanıyorlar. Başka dünya dinlerine değil. Bence bunu yapmalılar.”

Tabi ki, bu hiç şaşırtıcı değil. Kur’an eğitimi sadece İslam’a odaklanır, diğer dinlere değil, öğrencilerin yaptıkları yorumlar Safa’nın açıkladığı gibi farklı dinler hakkındaki bilgileri almaktaki memnuniyetlerini açıkça gösterir:

“Bence eğer dinler hakkında bir şey öğrenmezseniz, cahil hale gelirsiniz ve diğer insanları kabul etmezsiniz” (İsveçli kız öğrenci, 21 yaşında).

Pedagojik stil açısından, başka bir İngiliz öğrencinin bu konudaki İslami tamamlayıcı eğitimde^e okul ortamında bir öğretmenle geçirilen bire bir zaman önerisi daha yararlı olabilir:

“Farz edelim ki sınıfta 30 kişi ve bir öğretmen var ve anlasan da anlamasan da herkese aynı şeyi söylüyor. Yani, oradaki öğretmen çocuklar öğrenene kadar sınıfta kalması gerekir” (17,5 yaşında İngiliz kız öğrenci).

İsveçli 21 yaşındaki bir erkek öğrenci, eleştirel düşüncüyü laik [devlet] okulunda öğrendiği ve bu bilginin İslami tamamlayıcı eğitim çalışmalarında ona yardımcı olduğunu vurguladı:

^e Kur’an’ı okumayı öğrenmenin ve hafızadan okumanın geleneksel yöntemlerinde, bir sınıftaki zamanın çoğu, (kıraat ve içerik olarak) doğruluğunu kontrol etmek için bireysel olarak öğretmene dinletmeden önce, hafızaya alınan son şekli [haslama olarak da tabir edilir.] gözden geçiren öğrenci tarafından harcanacaktır.

“İslam dini içerisinde de var olan kaynak eleştirisi/kaynakların değerlendirilmesi konusuna daha eleştirel bakmayı öğrendiğimi düşünüyorum: Bunu kim söyledi? Kanıtı var mı? Bir gelenek mevcut mu? vb. çıkarımlar yapmayı öğrendim ki bu İslam dininde mevcuttur; durumu farklı bakış açılarından değerlendirme konusunda bilinçlendim. Bir durumun nedeni veya kapsamı nedir? Altta yatan faktörler nelerdir?”

Bu öğrenci için laik din eğitiminde kaynakların ne şekilde değerlendirilebileceğini öğrenmek sadece çeşitli kaynaklara eleştirel bakması gerektiğini değil; aynı zamanda eleştirel düşüncenin ciddi anlamda, örneğin klasik ve günümüz hadis çalışmalarında görüldüğü gibi, İslam geleneğinin doğal bir parçası olduğunu fark etmesini de sağladı.^f

Tamamlayıcı eğitimler hakkında biraz daha eleştirel ve kişisel bir görüş almak için katılımcılara, kendilerinin yaptığı gibi, çocuklarının hem laik devlet eğitimine hem de İslami tamamlayıcı eğitimine katılmalarını isteyip istemediklerini sorduk. İngiliz Müslüman öğrencilerin ezici bir çoğunluğu bu varsayıma olumlu cevap verdi. Fakat bazıları gelecekteki çocuklarının kendileri gibi bu seçeneğe ara sıra sahip olmalarını istediler. Diğerleri cevap verirken, yaşam ve öğrenme içinde [var olan] gerekli olduğunu düşündükleri bir dengeye değindiler:

“Eğer çocuklarım olursa, onların her iki İslami eğitimden geçmelerini isterim, çünkü bu size her iki dünyanın da en iyisini sunar, bu yüzden çocuklarınızın batı kültürünü öğrenmelerini istersiniz” (17,5 yaşında İngiliz erkek öğrenci).

Bazıları dengeleme yerine, öncelikler açısından cevaplarını ifade etmişlerdir:

“Gerçekten de içinde yaşadığımız toplumdaki dolaylı ilk önce okula, iyi bir okula gitmelerini istiyorum. Eğitimin, okulların verdiği genel eğitim olması çok önemli. Sonra onların tüm Kur'an'ı Arapça olarak ezberlemelerini istemem ama onların İslami eğitime gitmelerini isterdim” (15,5 yaşında İngiliz kız öğrenci).

^f Hadis (çoğulu ehadis) -Hz.- Muhammed Peygamber'in söylediği ve yaptığı şeylerin bildirilmesidir. Bunların ispatlanmış koleksiyonları İslam'ın ilk yüzyıllarında yapılmıştır. Kur'an'ın -hükümleri- ve aklın kullanımıyla birlikte, Müslüman geleneğinin (sünnet) temelini oluştururlar.

Ancak, diğerleri bu dünya hayatı ve işlerini (dünya) bir sonraki hayat (din) ile dengeleme ihtiyacından dolayı geleneksel bir Müslüman imajı kullanmayı seçti:

“Onlara (gelecekteki çocuklarına); bu hayatta ihtiyacın olduğunu düşündüğüm her şeyi ve becerileri devlet okulundaki eğitimin vereceğini söyledim. Oysa diğerinin, yani hesap gününde ihtiyacı olanı verecek olanın İslami eğitim olduğuna inanıyorum. Sanırım bunu onlara açıklardım” (15 yaşında İngiliz kız öğrenci).

Öğrenciler önemli becerilerin ve davranışların öğrenilmesi açısından genel olarak Her iki eğitim ortamında olumlu katkıları olduğunu dile getirdiler. Fakat “Kur’an sınıflarının” İsveç toplumunda tartışmalı bir uygulama olduğunu açıkça ortaya koyan İsveç öğrencileriydi. Onlar Bazen İslam'ın İsveç okul kitaplarında sorunlu bir şekilde gösterildiğini de tecrübe ettiler.¹³

İsveçli bir öğrenci, devlet okulunda neyin geliştirilebileceği konusunda şunları söyledi:

“Öğretmenler iş birliği yaparak İslami eğitim hakkında daha fazla bilgi sahibi olsalardı daha iyi olurdu. Farklı olan yeni Kur'an okulları var, ne yazık ki bazı Müslümanlar da sadece yaşamın materyalist yönlerine [bakıyorlar]. Bir öğretmen, bu yaşamı [dünya hayatını] ve ahireti öğreten bir baba gibidir. Laik okulların İslam tarihi, İslam psikolojisi ve İslami kıssalar hakkında da ders vermesi iyi olurdu. [Çünkü] İnsanlar anlamadıkları şeylerden korkuyorlar. İsveç'te ya bilime ya da dine yönelim vardır. Oysa din ve bilim arasında çatışma yoktur” (İsveçli erkek öğrenci, 21 yaşında).

Laik devlet okulu eğitimi ve İslami eğitim arasındaki olası çatışma alanları tartışılırken görüşülen kişiler, İslami tamamlayıcı eğitime katılmak için harcadıkları zamanın devlet okulu ödevleri de dahil olmak üzere diğer aktivitelere harcadıkları zamandan götürdüğünü sıklıkla dile getirdiler. İlginçtir ki, genellikle haftada bir kez İslami eğitime katılmış olsalar bile bu şikâyeti en sık yapan İsveçli katılımcılardı. (Daha önce belirttiğimiz gibi, haftanın her günü okuldan sonra İslami derslere katılan İngiliz Müslüman öğrencilerin aksine):

¹³ Jenny Berglund, “Secular Normativity and the Religification of Muslims in Swedish Public Schooling”, *Oxford Review of Education* 5/43 (2017).

“Annem cumartesi günleri [İslami tamamlayıcı eğitimine] beni götürürdü, ama bundan çok mutlu değildim. Takım arkadaşlarımla [oynayacağım] önemli futbol maçlarını sıklıkla kaçırdım. Annem gitmeyi severdi çünkü arkadaşlarıyla orada buluşurdu” (İsveçli erkek öğrenci, 16 yaşında).

İngiliz öğrencilere gelince, İslami tamamlayıcı eğitim ihtiyaçlarının önceliklendirilmesi ile okuldaki temel derslerle ilgili sınav ihtiyaçlarının önceliklendirilmesi arasında -örneğin okulda hazırlanan testler ya da sınavlar- bir çatışma vardı. Bu ikisi arasında bir uyum aranıyordu. Birçok durumda bu öğrencilerin okul işlerine vakit ayırmaları için İslami tamamlayıcı eğitim derslerine girmemeleri anlamına gelir. Diğer durumlarda, zaman ve önceliklerin dikkatli bir şekilde düzenlenmesi, öğrencilerin her iki tür eğitime katılma kararlılığını -İslami tamamlayıcı [eğitim] sınıfları ve devlet okulu eğitimi- günlük hayatlarına katma konusunda destekledi. Aşağıdaki örnekte, 7-10 yaşları arasında hafta içi derslere giden, ancak görüşme sırasında sadece 14 yaşından beri hafta sonu derslerine katılan bir İngiliz kız öğrencinin örneğindeki durum buydu:

“Her cuma, İslami tamamlayıcı eğitim ezber ödevlerini veya İslami araştırma ödevlerimin hepsini yaparım. Ama hafta boyunca tüm okul çalışmalarımı yaparım... Okul hayatınızı, normal hayatınızı ve boş zamanlarınızı da dengelemelisiniz” (İngiliz kız öğrenci, 16,5 yaşında).

Tartışma

İslami tamamlayıcı eğitimin, özellikle de Kur'an okuryazarlığının öğretimi, modern laik eğitimde standart öğretme biçimlerinin dışında kalıyor. Çünkü amaçları ve yöntemleri itibarıyla doktriner olmayan DE ile karşılaştırılmaz.¹⁴ Bununla birlikte, bu durum öğrencilerin doktriner olmayan DE ile İslami tamamlayıcı eğitimleri arasında çatışma yaşadıkları anlamına gelmez. Özellikle İsveçli öğrencilerin yaşadığı çatışma,¹⁵ bir eğitim uygulaması olarak Kur'an eğitimine dair bilgi ve anlayış eksikliği olduğundan ve zaman açısından diğer faaliyetlerle rekabet ettiğinden dolayıdır.

Bu nedenle, bu proje bazen Müslüman geleneksel (tamamlayıcı eğitim dahil) eğitimi ve batı devlet okulu eğitimi arasında yapılan gizli veya açık

¹⁴ Berglund, “Secular Normativity and the Religification of Muslims in Swedish Public Schooling”.

¹⁵ Berglund, “Secular Normativity and the Religification of Muslims in Swedish Public Schooling”.

ikili ayırım hakkındaki soruları gündeme getirmektedir; bunun anlamı, ikincisinin öncekinden daha modern ve ilerici olduğudur. Bu noktaların her ikisi de önemlidir. Çünkü geleneksel İslami eğitim biçimlerinin uygulamalarını ve temel felsefesini bilmeyenler için, devlet okulu eğitimine ek olarak İslami tamamlayıcı eğitime katılan günümüz Müslüman gencinin -İngiliz veya İsveçli- değeri tartışmalı olacaktır. Bu yargı, metnin anlamının kavranması yerine Kur'an'ın [Arapça metninin] ezberlenmesine daha çok zaman harcanacağına öğrenilmesi durumunda daha da derinleşebilir. Ne de olsa okuryazarlığının amacı, bir metni [Kur'an metnini] sadece "ezberleyerek" öğrenmek değil anlamını da bilmek değil midir? diye sorulabilir.

Bu söz konusu son nokta, ikna edici gelebilir ancak açıkça dinî eğitim gibi çeşitli eğitim geleneği arasındaki farklılığı ve çeşitliliği hesaba katmaz. Bu, özel durumda ve kültürler arası eğitimin temel dayanaklarından biri olan toplum içindeki çeşitliliğin tanınmasına yönelik bir çağrıyı desteklemek için yeni okuryazarlık çalışmaları alanından destek bulunabilir. Burada, Brian V. Street¹⁶ ve Andrey Rosowsky gibi çağdaş bilim adamları, modern batı okullarında yayılan okuryazarlık (toplumsal amacın hem metni çözmek hem de anlamak) ve başka bir yerde, örneğin İslami eğitimin merkezinde yatan Kur'an'ı ezberlemeye odaklanan (Arapça Kur'an'ın metnini ezberlemek, okumak ve deneyimlemek çoğu zaman kendi başına bir sonuç olarak kabul edilir olduğu) sosyal anlayışta bir ayrılık olduğunu göstermiştir. Bir düzeltme anlamında Rosowsky bunu keskin bir şekilde şöyle ifade etmiştir:

"Çünkü... İngiltere'deki Müslüman öğrenciler için camide [Kur'an] okumayı öğrenmek, okulda okumayı [yazmayı] öğrenmek kadar önemli bir edebi deneyimdir."¹⁷

"Dahası: Kur'an okuryazarlığını ve diğer benzer metin okuryazarlıklarını öğrenmek, gerekçeye ihtiyaç duymaz... Gerekçelendirme, doğru mahreç, makamla okuma, kapsamlı ve metne sadık ezberleme ve sanatsal performans gibi temel faaliyetler, bu gençlerin edindiği değerli kültürel ve

¹⁶ Brian V. Street, *Social Literacies: Critical Approaches to Literacy in Development, Ethnography, and Education* (Abington: Routledge, 2013).

¹⁷ Andrey Rosowsky, *Heavenly Readings: Liturgical Literacy in a Multilingual Context* (Bristol: Multilingual Matters, 2008), 143.

dilsel kaynaklar olarak kabul edilmelidir ve sonra [bu gençler] yaşamlarını değişen boyutlarda [dine] hizmet için kullanırlar.”¹⁸

Bununla birlikte Kur'an'ı okumayı ve ezberlemeyi öğrenen genç Müslümanların, kelimenin tam anlamıyla Kur'an'ın anlamını öğrenemedikleri anlamına gelmez: Basitçe, Arapça Kur'an'ı okumayı ve ezberlemelerinin beklendiği anlamına gelir. Bir metnin anlaşılması - önermecî bir anlamda- daha sonraki bir aşamada geliyor. Bunun yerine, anahtar niteliğindeki önemli Kur'an surelerini (örneğin Fatıha suresi ve Kur'an'ın sonundaki kısa sureler gibi) anlamayı öğrenirler. Onlar Kur'an'ın manasını hem dinlemede hem de okuyuşta Müslümanlar için ne anlam ifade ettiğini anlama bağlamında Tanrı'nın insanlığa vahyinin ve dolayısıyla insan kaderi için son derece önemli olduğunu öğreneceklerdir.¹⁹

Bu noktada, farklı türdeki okuyazarlıklar, pedagoji ve eğitim ortamlarını anlamının önemini, kültürler arası bir yaklaşımla, din eğitimi ile ilişkilendirmek istiyoruz. Anladığımız gibi, böyle bir yaklaşımın toplumda ve okulda karşılaştığımız dinî çoğulculuğun ve bu karmaşıklığın ne anlama geldiğini pedagojik olarak yansıtmaya yeteneğini de göz önünde bulundurması gerekir. Bulgularımız çok fazla genelleştirilememesine rağmen bu çalışmanın sonuçları, öğrencilerin iki tür din eğitiminde yer almaktan toplumun çoğu tarafından algılanandan çok daha fazla yarar sağladıklarını göstermektedir. Birçok yönden karşılıklı olarak iki ayrı eğitim şekli gibi görünen şey, aslında en azından ikisini de deneyimleyen öğrenciler açısından, pratikte birbirlerini tamamlayabilen [eğitim] faaliyetidir. Bu nedenle, tamamlayıcı eğitim yaklaşımının kültürlerarası bir yolu, farklı tamamlayıcı din eğitimi türleri hakkında daha fazla bilgi edinmek ve öğrencilerin ne tür deneyimlere sahip olduklarını araştırmak tarzında olabilir. Tabi ki bu yalnızca İslami tamamlayıcı eğitimi değil, aynı zamanda diğer dinî geleneklerden gelen tamamlayıcı eğitimleri de ilgilendirir. Dinî geleneklerin çocuklarına ve gençlerine ne öğrettiği hakkında daha fazla bilgi edinmek, bize belirli bir gelenek içinde neyin en önemli olduğu konusunda çok şey anlatır. Bu yazının başında da belirtildiği gibi, “kültürler arası” kavramı güçlü umut ve olumlu beklentiler içermektedir. Geniş anlamda farklı din eğitimi biçimleri de dâhil olmak

¹⁸ Andrey Rosowsky, “Heavenly Entextualisations: The Acquisition & Performance of Classical Religious Texts”, *In Navigating Languages, Literacies & Identities: Religion in Young Lives & Performance of Classical Religious Texts* (London: Routledge, 2016), 158.

¹⁹ Gent, *Muslim Supplementary Classes & Their Place in the Wider Learning Community: A Redbridge-Based Study*.

üzere, farklı yaşam deneyimleri olan insanlar arasında karşılıklı değişim için bir umut ve beklentinin varlığı en geniş anlamıyla anlaşılmıştır.

Kaynakça

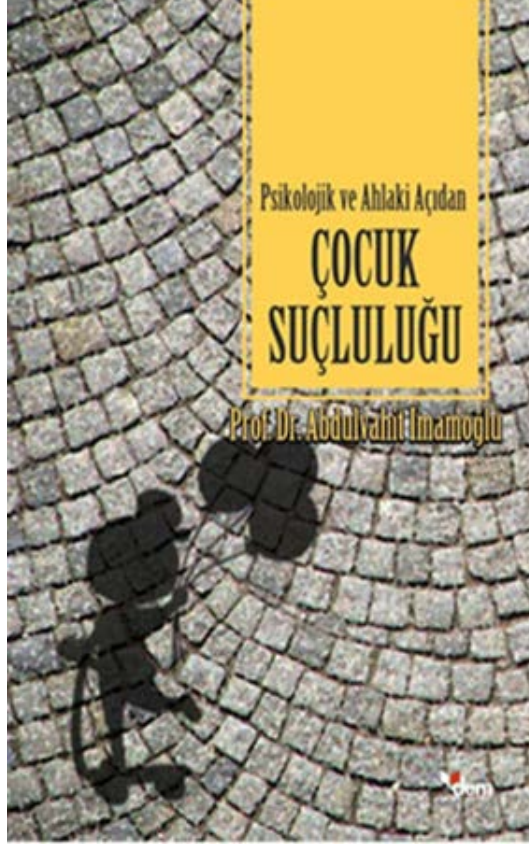
- Berglund, Jenny. *Publicly Funded Islamic Education in Europe and the United States*. Washington: Brookings Institution, 2015.
- Berglund, Jenny. "Secular Normativity and the Religionification of Muslims in Swedish Public Schooling". *Oxford Review of Education* 5/43 (2017).
<https://doi.org/10.1080/03054985.2017.1352349>.
- Cherti, Myriam-Bradley, Laura. *Inside Madsassas: Understanding and Engaging with British-Muslim Faith Supplementary Schools*. London: Institute for Public Policy Research, 2011.
- Cole, Maurice Irfan. *Every Muslim Child Matters: Practical Guidance for Schools and Children's Services*. Stoke on Trent: Trentham, 2008.
- Council of Europe. *Adult Migrants: Integration and Education* (2017).
<https://rm.coe.int/1680306f0b>
- Gent, Bill. *Muslim Supplementary Classes & Their Place in the Wider Learning Community: A Redbridge-Based Study*. Manchester: Beacon Books, 2018.
- Gent, Bill. "The Hidden Olympians: The Role of Huffaz in the English Muslim Community". *Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life* 1/10 (2016), 17-34.
- Gent, Bill. "The World of the British Hifz Class Student: Observations, Findings and Implications for Education and Further Research". *British Journal of Religious Education* 1/33 (2011), 3-15. <https://doi.org/10.1080/01416200.2011.523516>
- Gilliat-Ray, Sophie. *Muslims in Britain: An Introduction*. Cambridge UK: Cambridge University Press, 2010.
- Lewis, Philip-Hamid, Sadek. *British Muslims: New Directions in Islamic Thought, Creativity and Activism*. Edinburgh: Univerity Press, 2018.
- Mandaville, Peter. "Islamic Education in Britain: Approaches to Religious Knowledge". In *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. 224–241. New Jersey: Princeton University Press, 2007.
- Mårtensson, Ulrika. "Introduction: 'Public Islam' and the Nordic Welfare State: Changing Realities?" *Tidskrift för Islamforskning* 1/8 (2014), 4-56.
<https://doi.org/10.7146/tifo.v8i1.25322>.
- Modood, Tariq. *Still Not Easy Being British: Struggles for a Multicultural Citizenship*. Edinburgh: Trentham, 2010.
- Moosa, Ebrahim. *What Is a Madrassa?* Edinburgh: Univerity Press, 2015.
- Pew Research Center. *Five Facts about the Muslim Population in Europe* (2017).
<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/11/29/5-facts-about-the-muslim-population-in-europe/>
- Rosowsky, Andrey. "Heavenly Entextualisations: The Acquisition & Performance of Classical Religious Texts". In *Navigating Languages, Literacies & Identities: Religion in Young Lives&Performance of Classical Religious Texts*. 139-162. London: Routledge, 2016.
- Rosowsky, Andrey. *Heavenly Readings: Liturgical Literacy in a Multilingual Context*. Bristol: Multilingual Matters, 2008.
- Street, Brian V. *Social Literacies: Critical Approaches to Literacy in Development, Ethnography and Education*. Abington: Routledge, 2013.
- UNESCO. *Investing in Cultural Diversity & Intercultural Dialogue: UNESCO World Report executive summary* (2011).
<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001847/184755e.pdf>

KİTAP TANITIMI

[BOOKREVIEW]

**Abdulahit İmamoğlu, Psikolojik ve Ahlaki Açıdan Çocuk Suçluluğu,
(İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2015, 166 s.)**

Kader Cansu Abay*



Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Gelis Tarihi / Date Received: 28 Mart 2020 / 28 March 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Nisan 2020 / 30 April 2020

BAİD 11
2020

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

e-mail: dipakademi23@gmail.com - ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-3625-9394>

Atıf/Citation: Abay, Kader Cansu, "Abdulahit İmamoğlu, Psikolojik ve Ahlaki Açıdan Çocuk Suçluluğu, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2015, 166 s.)" BAİD 11 (Haziran 2020): 267-273.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

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

1955 yılında Trabzon’da doğan İmamoğlu, 1977 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun olmuştur. Ankara Yükseliş Koleji ve Osmaniye İmam Hatip Lisesi’nde öğretmenlik yapan yazar, 1984 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı’nda araştırma görevlisi olarak akademik çalışmalarına başlamıştır. 1991 yılında “Mehmet Akif’de Dini Hayatın Psikolojisi” adlı teziyle Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde doktorasını tamamlayan İmamoğlu, aynı yıl adı geçen bu ilahiyat fakültesinde yardımcı doçent unvanını almıştır. 1997 yılında Sakarya Üniversitesi’nde çalışmaya başlayan İmamoğlu, Mayıs 2005 yılında doçent olmuştur. 2012 yılında profesör unvanını alarak yine adı geçen üniversitede akademik çalışmalarına devam eden İmamoğlu, 2012-2014 yılları arasında Kırgızistan’daki Kırgız-Türk Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde Din Bilimleri Bölümü’ne başkanlık yapmıştır. Din psikolojisi alanında çok sayıda yüksek lisans ve doktora öğrencisi yetiştirmiş olan İmamoğlu, halen Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde Din Psikolojisi Anabilim Dalı’nda öğretim üyesi olarak akademik çalışmalarına devam etmektedir. Tanıtımı yapılan bu kitap yazarın profesörlük takdim çalışmasıdır.

Burada değerlendirilmesi yapılan eserin, suçun öznesi olan birey açısından bakıldığında öncelikle psikoloji bilim dalının iki önemli alt uzmanlık alanı olan gelişim psikolojisi ve din psikolojisi bilim dallarını ilgilendirdiği görülmektedir. Daha detaylı bakılacak olursa eserin ana konularını ‘çocuk’ ve ‘suç’ olguları oluşturmaktadır. Bu bağlamda eser, gelişim psikolojisi dönemlerinden çocukluk dönemini kapsamaktadır.

Öte yandan psikoloji bilim dalının bir alt uzmanlık alanı olan adli psikoloji kapsamına giren ve aynı zamanda eserin temel konusu olan suç, bireyin sosyal bir varlık olması ve toplumla çatışması nedeniyle insanlık tarihi boyunca var olan ve gelecekte de sürececek bir olgudur (s. 18). Kitap, suç ve suçlu davranışı bağlamında çok özel bir hedef kitle olan çocuk suçluluğunu temel almıştır. Bu bağlamda çocuk ve suç kavramlarının bir araya gelmesine sebep olan faktörlerin psikolojik ve sosyolojik boyutlarını inceleyen araştırmacı, ayrıca çocuk suçluluğunun önlenmesi konusunda çalışan kurumlara, araştırmalara ve uygulamalara da yer vermiştir.

Kitap formatı açısından ‘içindekiler’ bölümüne bakıldığında eserin, kısa bir önsözün ardından giriş, üç ana bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluştuğu görülmektedir.

Yazar, önsözünde; “kitapta, konuyla alakalı araştırmalar incelenmiş, belirli alt başlıklarda zaman zaman konular arasında korelasyonlar kurulmuş ve çocuk suçluluğu, elde edilen bu veriler doğrultusunda tahlil edilmeye ve anlamlandırılmaya çalışılmıştır” (s. 10), şeklinde çalışmanın sistematik olarak içeriğine ilişkin kısa bir bilgi vermiştir.

Çalışmanın sınırlılıkları ve öneminin belirtildiği eserin “Giriş” (ss. 11-41) bölümünde, ayrıca çocuk suçluluğunun sebepleri bireysel etmenler ve sosyal etmenler bağlamında incelenmiştir. Daha sonra İmamoğlu, çocukta hangi davranışın suç sayıldığını, suçun doğru tespiti ve zamanında yapılan müdahalelerle suçun önlenmesi açısından önemli konulardan biri olan çocukluk döneminin psiko-sosyal özelliklerine yer vermiştir. Bu bağlamda geçmişten bugüne toplumsal yapıdaki çocuğa verilen değerin değişimi ve gelişimi hakkında farklı ülke pratiklerine yer verilen bu bölümde, çocukların öldürülmesi ve cezalandırılması konusunda yapılan uygulamalara ilişkin bazı örnekler verilmiştir. Çocuk kavramının ardından suç kavramı üzerinde durularak suç olgusuna ilişkin kavramların tanımları yapılmış ve çocukların işlediği suç türleri, suçun işlendiği yer ve işleniş biçimleri hakkında literatür bilgileri verilmiştir. Araştırmacı, genel olarak dünyada, özel olarak ise Türkiye’de çocuk suçluluğu üzerine yapılan çeşitli saha araştırma sonuçlarının istatistiksel verilerine dayalı genel bir değerlendirme yaparak sözü edilen bu bölümü sonlandırmıştır.

Kitabın birinci bölümü olan “Çocuk Suçluluğunun Psikolojik Boyutları” (ss. 43-71) başlığı altında öncelikle nöro-psikolojik yetersizlikler ve psiko-somatik rahatsızlıklar gibi faktörlerin çocuk suçluluğuna etkilerini inceleyen yazar, aklen ve ruhen anormal çocukların karakter ve kişilik gelişimi bağlamında suç işleme potansiyellerini değerlendirmiştir. Suçlu çocukların ortalama % 80’inin akıl ve ruh sağlığı bakımından normal olmadıkları bulgusuna ulaşan bir araştırma sonucunun da (s. 44) yer aldığı bu bölümde, zekâ geriliği ile çocuk suçluluğu arasındaki ilişkiyi inceleyen İmamoğlu, düşük zekâ düzeyinin suçu etkileyen görece bir rolünün olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra konuyla ilgili olarak aşağılık ve üstünlük duyguları, kıskançlık, korku ve hayal kırıklığı gibi duygular bağlamında duygusal bozukluklar ile çocuk suçluluğu arasındaki ilişkiye değinen araştırmacı, davranış bozukluğu gösteren çocukların sevgi eksikliğiyle büyüdüklerini, özellikle baba şemasının çocukların kimlik ve kişiliğini etkileyen önemli bir bilişsel faktör olduğunu belirtmiştir. Daha sonra kişilik bozuklukları ile çocuk suçluluğu arasındaki ilişkinin yer aldığı

bu bölümde, öncelikle çocukluk döneminde önemli bir yer tutan anne-baba gibi temel bağlanma figürlerine güvenli bağlanma yoksunluğunun ortaya çıkardığı problemlere yer verilmiştir. Bu psiko-sosyal gerçekliğe ek olarak problemleri bir aile ve sosyal çevrede yetişen çocuğun kişilik gelişimini ayrıca (a) genetik yatkınlık, (b) saldırganlık, (c) sinirlilik, (d) hiperaktivite bozukluğu, (e) cinsel eğilimdeki patolojiler ve (f) aşırılık gibi olumsuz yönde etkileyen diğer faktörlerin de olduğunun altı çizilmiştir.

Öte yandan yine adı geçen bu bölümde, çocuk suçluluğuna etki eden psikolojik yetersizliklerin, bilişsel ve duygusal olumsuzlukların ve kişilik bozukluklarının incelenmesinin ardından çocuk suçluluğunun ahlaki ve dinsel yönüne değinilmiştir. Bu kapsamda öncelikle ahlaki gelişimi kuramsal bağlamda inceleyen yazar, çocukluk döneminde bilişsel gelişim ve ahlak gelişim literatüründe önemli yeri olan J. Piaget'in 'adalet ve ceza anlayışı' ile L. Kohlberg'in 'ahlak gelişimi ve yargı modeline' yer vermiştir. Konuyla ilgili olarak "bilişsel gelişim psikologları daha çok ahlaki akıl yürütme konusundaki gelişimsel değişimleri incelemiş, buna karşılık toplumsal öğrenme psikologları ise ahlaki ve ahlak dışı davranışları etkileyen toplumsal etkenlerle ilgilenmişlerdir"(s. 61) biçiminde bir saptama da yapan araştırmacı; (a) vicdani gelişimdeki olumsuzluklar, (b) bencillik ve cimrilik, (c) kin besleme, (d) yalan söyleme ve (e) dinsel normları benimsemedeki olumsuzluklar gibi ahlaki gelişimi olumsuz etkileyerek çocuğu suça yönelten etmenlerin bazılarını yer vererek eserin birinci bölümünü bitirmiştir.

Eserin, "*Çocuk Suçluluğunun Sosyal Boyutları*" (ss. 73-142) başlıklı ikinci bölümünde ise daha çok çocuğun aile, arkadaş, okul gibi sosyo-kültürel çevresini belirleyen faktörler ile çocuk suçluluğu arasındaki ilişki incelenmiştir. Öncelikle, çocuğun kimlik ve kişilik gelişiminin ailede başladığı varsayılırsa, aile içi şiddetin çeşitli biçim ve boyutlarının çocuğu suça itmesine önemli etkileri olabileceğini belirten yazar, çocuğu suça iten nedenleri incelerken aileyi ilk sırada ele almıştır. Bu bağlamda aile yapısındaki çeşitli çözümler bakımından aile-çocuk ilişkisini '(a) aile yapısındaki bozukluk, (b) ayrı ana-baba, (c) anne-baba kontrolünün yetersizliği, (d) tutum ve davranış bozukluğu, (e) ailenin ekonomik yetersizliği, (f) kardeş sayısının fazlalığı, (g) aile içindeki aşırı disiplin ve (h) ailedeki diğer çözümler' şeklinde alt başlıklar halinde incelenmiştir. Bu konu kapsamında yazar, "Suçlu çocuklar genellikle aile birliği çözülmüş veya yıkılmış ailelerden gelmektedir, (s. 74)" şeklinde ailedeki

çözümlerin çocuk üzerindeki etkilerini belirtmiştir. Bu konuya ek olarak İmamoğlu, (a) ailenin eğitiminin yoksun oluşu, (b) ailede sevgi yoksunluğu, (c) aşırı koruyucu tutum, (d) anne ve babanın kişiliği ve (e) ailede dinsel inançların zayıflığı gibi alt başlıklarla da aile ve çocuk suçluluğunu ilişkilendirerek aile konusuna son vermiştir. Söz konusu bu bölümde, eğitim hayatındaki çocuk suçluluğunu etkileyen etmenlere de yer veren araştırmacı, çocuğun suça yönelmesine sebep olan nedenler arasında okula geç başlama, okula gidememe ve okuldan kaçma gibi okullaşma süreçlerini engelleyen faktörleri sıralamıştır. Aynı zamanda Türkiye’de bir diğer problem olan eğitimdeki cinsiyet ayrımcılığı konusuna da yer veren yazar, buna ek olarak kent ve köy arasındaki okullaşma ve eğitim olanaklarının aynı şekilde dağıtılamayışını da bu tip ayrımcılığa örnek vermiştir.

Kitapta, çocuğu suça yönlendiren sebepler içerisinde aile ve okul sorunlarına değinildikten sonra sosyal çevrenin olumsuz etkilerine de yer verilmiştir. Bu bağlamda ekonomik yetersizliklere, bu söz konusu etkilerin başında yer veren İmamoğlu, çocuğun kendi ekonomik durumunu bir başkasından zayıf ve düşük görmeyi sorun haline getirmesi durumunda çevresine zarar vermeye yönelebileceğini belirtmiştir (s. 111). Ekonomik yetersizliklerin ardından bu bölümde, (a) yaşanan evin yetersizliği (b) kötü arkadaş ilişkisi (c) cinsel yaşantıda olumsuzluk (d) büyükler tarafından suça itilme (e) çevrede sosyal kontrol yetersizliği (f) çete üyeliği (g) toplumun duyarsızlığı (h) kültür erozyonu ve (i) tv-bilgisayar- internet programlarındaki olumsuzluklar gibi çocuk suçluluğuna neden olan faktörler çeşitli alt başlıklar halinde incelenmiştir.

Eserin “*Çocuk Suçluluğunun Önlenmesi*” (ss. 143-153) başlıklı üçüncü bölümünde de yazar, öncelikle suçun önlenmesinde izlenecek yöntemlere değinmiştir. Bu çerçevede suçun ortaya çıkmasına engel olacak tedbirlerin alınmasının ardından sırasıyla işlenen suçlarla mücadelede çocukları ikna ve ıslah edecek yolların belirlenmesinin ve ceza almış ya da ıslah kurumlarında kalıp tekrar normal hayata geçen çocukların takibinin ve rehabilitasyonunun yapılmasının uygun olacağını belirtmiştir. Adı geçen bu bölümde, çocukların korunmasına yönelik dünyadaki gelişmelere değinen İmamoğlu, çocuk suçluluğuyla ilgili birimlere ve alınan önlemlere ilişkin Batı’dan ve Türkiye’den örnekler vererek bu bölümü sonlandırmıştır.

Kitabın “*Sonuç*” (ss. 156-158) bölümüne bakıldığında ise çocuk suçluluğunun nedenlerini ekonomik, sosyal ve psikolojik boyutlu olarak gören araştırmacı, yapılan teorik analizler sonucunda çocukların en çok işledikleri suç türünün % 38’lik bir oranla hırsızlık olduğunu belirtmiştir. Hırsızlıktan sonra en çok işlenen suç ise cana karşı işlenen suçlar olduğunun vurgulandığı bölümde, uyuşturucu kökenli suçların daha çok sokak çocuklarında görülmekle birlikte ailelerin yeterince dikkatli olmadığı durumda eğitim alanlarını da içine alacağı belirtilmiştir. Bu noktada amaca uygun kurumsallaşmanın yanında halkın desteğine de ihtiyaç duyulduğunun altını çizen yazar, daha sonra çocuk suçlarını önlemek ya da azaltmak amacıyla alınması gereken önlemleri sıralayarak bu bölüme son vermiştir.

Eserin sonunda yer alan “*Kaynakça*” (ss. 159-166) bölümünde ise İmamoğlu, konuyla ilgili yerli ve yabancı literatüre başvurarak toplamda 141 adet kaynak kullanmıştır.

Sonuç olarak; konuya ilişkin literatür birikimi kullanılarak psikolojik ve ahlaki açıdan çocuk suçluluğunun nasıl ortaya çıktığını betimleme ve çocuğun suça eğilimindeki ahlaki olumsuzlukları saptayabilmek amacını taşıyan bu kitap (166 s.) hakkında genel bir değerlendirme yapıldığında;

(a) *Güçlü yönü*: Öncelikle Türk din psikolojisi literatüründe çocuk suçluluğu konusunda yazılan ilk teorik eser olma özelliği taşımasının eserin güçlü yönlerinden biri olarak değerlendirmek mümkündür.

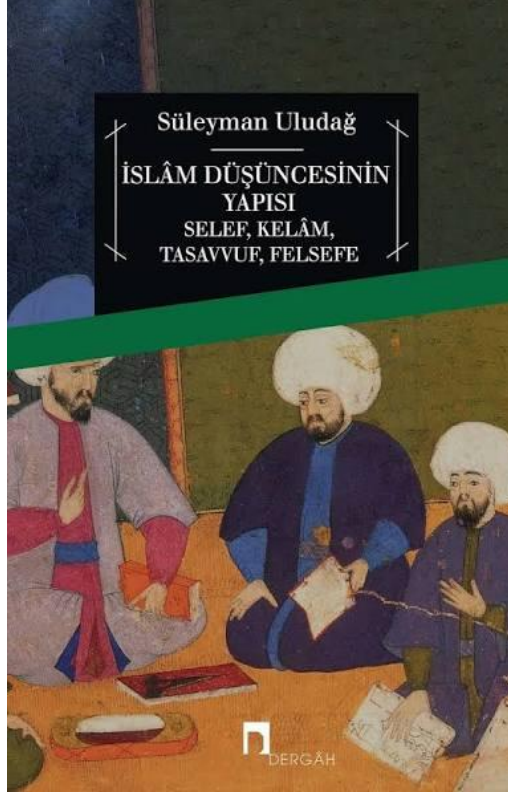
(b) *Zayıf yönü*: (i) Öncelikle kitabın yaygın literal akademik dil kullanımıyla ilgili çok belirgin hatalarının olduğu görülmektedir. Örneğin; metin içerisinde kullanılan “geri zekalı” kavramının (s. 46) yaygın akademik dil kullanımına bakıldığında ilgili literatürde “zekâ geriliği” şeklinde kullanıldığı görülmektedir. (ii) Eser başlığı ile içindekiler kısmındaki ana ve alt başlıklar incelendiğinde içeriğe ilişkin sistematik sınıflandırma temelli bazı problemlerin bulunması da eserin zayıf yönlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Örneğin; eser isminin “*Psikolojik ve Ahlaki Açından Çocuk Suçluluğu*” olduğu halde içeriğine bakıldığında ahlaki boyutun psikolojik boyut içerisinde bir alt başlık olarak kapsamı dar biçimde verilmiştir. Dolayısıyla bir din psikolojisi uzmanı tarafından yazılan bu eserde teolojik boyutun eksik olduğu söylenebilir. (iii) Ayrıca çocuk suçluluğunun sosyal boyutları, psikolojik boyutlarından daha detaylı ve kapsamlı olarak ele alındığı halde bu sosyal boyutlara kitabın adında yer

verilmemiştir. (iv) Yine aynı konuda giriş bölümünde yer alan “*Suçluluk Kavramı ve Çocuk Suçluluğu*” adlı bölüm ayrı bir teorik bölüm olarak verilebilirdi.

(c) *Geliştirilebilir yönü*: (i) Değerlendirdiği konuyu sadece teorik olarak incelemesi de eserin geliştirilebilir yönleri arasında görülebilir. Sadece teorik içerikten oluşan bu eser, metodolojik açıdan çocuk örnekleme üzerinde nitel veya nicel desenli bir saha çalışmasıyla güçlendirilebilir. (ii) Kitabın başlığına ilişkin geliştirilebilir yönünün olduğundan da söz edilebilir. Bu bağlamda sistematik yazım biçimi kapsamında eserin içeriğinden hareketle başlıklandırma önerisi olarak ‘*Psiko-Sosyo-Teolojik Açıdan Çocuk Suçluğu*’ daha uygun olacağı varsayılabilir.

**Süleyman Uludağ, İslâm Düşüncesinin Yapısı. (İstanbul: Dergâh Yayınları,
2019, 246 s.)**

Seyyit Nur Ciran*



Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 22 Nisan 2020 / 22 April 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Mayıs 2020 / 06 May 2020

BAİD 11
2020

* Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

e-mail: seyitnurciran@gmail.com - ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-5433-4634>

Atıf/Citation: Ciran, Seyit Nur, "Süleyman Uludağ, İslâm Düşüncesinin Yapısı. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019, 246 s.)" BAİD 11 (Haziran 2020): 274-280.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

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

Prof. Dr. Süleyman Uludağ'ın başyapıt niteliği taşıyan *İslâm Düşüncesinin Yapısı* adlı eseri, geçmişten bugüne cereyan eden fikir çatışmalarının özünde olan meseleleri ele alıyor.

Yazar eserini oluştururken sistematik bir şekilde ilerleyebilmek adına "Konunun Mahiyeti"ne değinerek giriş bölümünde "dinî, ilahi ve manevi gerçeklerin hangi yoldan daha iyi anlaşılacağı" üzerine derlemeler yapan âlimlerin görüşlerine değinmiştir. Bunlardan mutasavvıfların genel görüşü olarak üç yolun tutulduğunu belirterek şöyle açıklamıştır:

"1. Tarik-i ahyâr: Hayırlı insanların yolu. Bu, zühd, takva, vera', ibadet ve taat yoludur.

2. Tarik-i ebrâr: İyi insanların yolu. Bu, riyazet, çile, mücâhede ve tasfiye yoludur.

3. Tarik-i şuttâr: Âşıkların yolu budur. Bu yolda aşk, sevgi, vecd ve cezbe hâlleri galiptir." (s. 14)

Tabi bu tasnifin mutasavvıfların bakış açısıyla olduğu gibi selefler, kelâmcılar ve felsefeciler için de farklı farklı olacağı mâlumdur.

Eserin dört farklı bakış açısını ele alış tarzı, bu ekollerin en uç noktasındaki kişiler odaklı olmuştur. Şöyle ki: Şüphesiz Selefîye ekolünün en uç noktasını teşkil eden isim İbn Teymiyye'dir. Kelâmîye ekolünün en uç noktasında ise Fahreddin Râzî'yi görmekteyiz. Sûfîye ekolünde şüphesiz bu isim İbn Arabî'den başkası değildir. Felsefî ekolde ise uç noktayı yaşayan Aristocu filozofların yanında en belirgin olanlarından İbn Rüşd'ü görmekteyiz.

Yazar bu tartışmaların odağında önemli bir açıklama yapmayı zaruri görmektedir. Eserin önsözünde, "Selefîyede nakil, kelâmda akıl, tasavvufta ilham esastır, dediğimiz zaman; Selefîye akla ve ilhama; kelâm nassa ve ilhama, tasavvuf nakle ve akla önem vermez, demek istemiyoruz. Bununla şunu anlatmak istiyoruz: Kelâm, nassa da ilhama da ehemmiyet verir, bunların faydasına inanır ve lüzumunu savunur ama kelâmda esas olan akıldır, nass ve ilham akla tabidir. Çerçeve akıldır, akıl çerçevesinde bir nass ve ilham düşünülür. Selefîye ve Sûfîye için de durum budur."(s. 10)

Genel olarak yazar, asırlardır tartışılan konuların, fikir çatışmalarının özüne inmekle beraber İslâm düşüncesinin bu üç önemli unsurunu teşkil eden üç

akımın (Selef, Kelâm, Tasavvuf) sürekli etkileşim halinde bulunduğunu belirtir.

Detaylarını okuyacağınız eserde vâkıf olabileceğiniz ayrıntılara girmeden, kısaca bu farklı görüşlere değinecek olursak:

Selefi düşüncede olanlara göre, “Bedir Gazilerinin bilmedikleri bir şey dinden değildir.” Onlar Kur’an ve hadislerden başka sahabe, tabiîn ve son olarak tebe-i tabiîn’in sözlerine değer verip bu üç nesilden sonrasının ilim değeri taşıyan görüşler belirtemeyeceklerini yer yer sert üsluplarla ifade etmişlerdir.

Yazar, Selefilerin ilim hakkındaki görüşlerini şöyle belirtir: “Seleflere göre ilim sadece nasslar ve ilk üç neslin fikirleri, görüşleri ve sözlerinden ibarettir. Bunlardan sonra gelenlerinki ilim değildir. Tecrübî ve aklî bilimler de ilim değildir. Sadece vahyi ve onu açıklayan Hz. Peygamber, ashabı, tabiûn ve etbau’t-tabiîn’in sözleri ve yorumları ilimdir. Geriye kalan ise lâf u güzaf!” (s. 41)

İlim hakkındaki mülâhazaları bu şekilde olan Selefi âlimlere elbette diğer ekollerdeki âlimlerin sert tenkitleri kaçınılmaz olacaktır.

Kelâmi düşünceye sahip olan âlimlere göre ise Kelâm, en doğru ve en sağlam bilgilerin; “bütün parçasından büyüktür”; “her şeyin bir sebebi vardır”; “her şey kendisinin ayıdır” gibi aklî ve mantıkî bilgiler olduğunu, bunların nasslardan daha çok kat’iyet ifade ettiğini ısrarla savunmuşlardır.

Selefiye’nin nassı ve ilk üç nesli bağlayıcı kabul ettiği fikir sistemine Kelâmcıların aklı önceleyerek giriş yapmaları elbette Selefiler için kabul edilemez bir durumdur.

Sûfiler ise keşf ve ilham ekseninde olayları değerlendirirken, yazar eserinde bu durumu: “Günlerce ve hatta aylarca düşünmek suretiyle âyet ve hadislerden, herkesçe bilinen bilgilerden ayrı ve yeni bilgiler çıkarmaya çalışırlar. Ucu bucağı bulunmayan bir okyanusa benzettikleri Kur’an’dan yeni ve taze bilgiler çıkarmanın heyecanını yaşarlar. Kelâmullah’ı okurken onu doğrudan ve vasitasız Mütakellim’inden, yani Hakk Teâlâ’dan dinleme anlayışına girerler” (s. 113) sözleriyle ifade eder.

Felsefecilerin düşünce boyutu ise çok daha farklıdır. Onlardan Aristo’ya öylesine bağlı olanlar vardır ki bir tanesinin görüşünü yazar, şöyle kaleme almıştır:

“İbn Rüşd, Aristo felsefesine hayran olmuştur. Ona göre en kâmil insan ve en büyük düşünür olan Aristo saf ve mutlak hakikate ulaşmıştı. Aristo’nun felsefesi hakkıyla anlaşılrsa, en yüce bilgilerle çelişmez. İnsanlık âlemi, ezelden beri Aristo’nun şahsında en üstün düşünce tarzına ulaşmıştı. İlahî inayet, insan kudretinin küllî akla azamî derecede ne şekilde ve hangi ölçüde yaklaşacağını Aristo örneğiyle halka göstermiştir. İnsan tavrının üstünde bir insan olan Aristo İbn Rüşd nazarında bir ilahî filozoftu.”(s. 24)

Yazarın tespitine göre, “Aristo’ya bu şekilde iman eden İbn Rüşd’ün Hz. Muhammed’e (s.a.v.) ne şekilde inanacağını tahmin etmek zor bir şey değildir. Şüphesiz ki İbn Rüşd’ün imanı vardı ama bu iman selefi, kelâmî ve tasavvufî bir iman değil tam mânasıyla felsefi bir ‘iman’ idi ve onun için de selefeler, kelâmcılar ve sûfiler tarafından kabul edilmemiştir.”(s. 204)

Tüm bu fikir ayrılıklarının sonucunda İslam âlemi yıpranmamış aksine daha da güçlenmiştir. Bakış açıları her ne kadar farklı olsa da bu durum İslam’ın aleyhine değil, lehine olmuştur. Ta ki farklı bakış açılarının kısıtlanıp tekdüze rivayetçiliğin, taklitçiliğin, ezberciliğin ve tarihselciliğin başladığı son yüzyıllara gelene dek. Artık Râzîler, Gazzâlî’ler, İbn Rüşd’ler çıkmaz oldu. Dolayısıyla bu durum İslam düşünce sisteminin aleyhine olmuş; fikir üretemez, düşünemez bir hâle gelmesine sebep olmuştur.

Yazarımız bu durumu şöyle açıklar: “İnsanı sık sık düşünmeye davet eden İslâm, düşünce için belli bir sınır koymamıştır. Bir Müslümanın hür ve serbestçe düşünmesini önleyecek, düşündüğünü rahatça ifade etmesine engel olacak hiçbir kayıt yoktur. İslâm, düşünmeyi ne günah sayar, ne de suç. Aksine sürekli olarak insanı düşünmeye davet eder. Zira sıhhatli ve usulüne uygun bir düşünce neticesinde ortaya çıkacak yeni durum İslam’ın aleyhine değil, lehine olur.”(s. 231)

Yazar, fikir ve inanç hareketlerini temsil edenlerin uç noktalarda bulunanlarına ihtiyacın olduğunu vurgular. Ancak, değişik sistemlerin radikalleri birbirine karşı saldırgan, düşman ve gaddar olmaması gerektiğini de belirtir.

Selefi, kelâmî ve tasavvufî düşüncenin uç noktalarında bulunanların, geniş bir kültüre sahip değerli düşünceleri olan ve diğer fikir akımlarının radikallerine karşı yüksek bir mücadele kuvvetine sahip olması gerektiğinden bahseden yazarımız şu veciz söz ile bu düşüncesini taçlandırır:

“Musademe-i efkârdan bârika-ı hakikat doğar.”

Evet, fikirlerin müzakeresinden hakikat güneşi doğar. Ancak bu fikir sahipleri keldi fikirlerine hâkim oldukları kadar karşı düşüncenin fikirlerine de vâkıf olmak durumundadırlar.

Yazarımız eserine son verirken yukarıda bahsettiğimiz tabiri caizse “fikir cahili” olmadan, farklı fikirlerin görüşlerine de vâkıf olan âlimlerden birkaç örnek vererek eserini tamamlamıştır.

Bizlerde bu örneklerden birkaçını vererek yazımızı sonlandırmak istiyoruz.

İbn Teymiyye: Selefîye hareketinin ideal bir temsilcisidir. Mutedil değil, radikal bir selefidir, ortada değil uçtadır.

1. İbn Teymiyye, Felsefeye karşı çıkmış ve başarılı bir hareketi yürütmüştür: *Nakzü'l-mantık, er-Red 'alâ felsefeti İbn Rüşd, el-Hafîd* gibi birçok eseri buna şahittir. İbn Teymiyye felsefeyi körü körüne ve gelişigüzel bir şekilde değil, bilerek ve şuurlu olarak red ve tenkit etmiştir. Onun için de tenkitleri hâlâ değerlidir.

2. İbn Teymiyye, Ehl-i kitab'a ve Hıristiyanlara karşı çıkmış ve fevkalâde güzel bir tenkit usulü geliştirmiştir. Hıristiyanlığı red için yazdığı *el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh* isimli hacimli eseri İbn Teymiyye'nin Hıristiyanlığı birçok papazdan daha iyi bildiğinin şahididir.

3. İbn Teymiyye, bid'at mezheplerine de karşı çıkmıştır. Sünnîliğe tenkit için İbn Muttahhar Hillî'nin *Minhâcü'l-kerâme fi ma'rîfeti'l-imâme* isimli risâlesine, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmî's-Şî'a ve'l-Kaderiyye* isimli dört ciltlik bir eserle cevap vermiştir. Şîilîği tenkit için bundan daha güzel bir eser yazılmış değildir. İbn Teymiyye bütün bid'at mezheplerini, bu mezheplere mensup olan âlimler kadar bilen bir Selefidir.

4. İbn, Teymiyye, kelâma karşı çıkmış, onlara karşı da başarılı bir mücadele vermiştir. *Muvâfakatü sarîhi'l-ma'kûl li-sahîhi'l-menkûl* isimli eseriyle kelâmcıları ustaca ve bilerek tenkit etmiştir.

5. İbn Teymiyye, mutasavvıflara karşı da tavır almış kendi hesabına müsbet ve başarılı sayılacak neticelere ulaşmıştır. *el-Furkan beyne evliyai'r-Rahman ve's-Şeytan* isimli eseri bu alandaki başarısının delilidir.

Fahreddin Râzî: *Esâsü't-takdîs, el-Metâlibü'l-âliye* ve *Mihassalü efkâri'l-mütekaddimîn* gibi kelâma ait eserlerin müellifi olan Râzî rakiplerine ve karşıt düşüncede olanlara karşı başarılı bir fikir geliştirmiştir.

1. Büyük kelâm âlimi olan Fahreddin Râzî felsefeye karşı çıkmış ve *Ta'cizü'l-felâsife* diye bir eser yazmıştır. İbn Sînâ'nın *el-İşârât* isimli eserini *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* diye şerh etmiş ve gerekli gördüğü konuları tenkit etmişti.

Onun için Nasiruddin Tusî: "Bu şerh değil cerhtir, meseleleri çözmek değil, çürütmektir" demiştir.

2. Râzî, bid'at mezheplerine karşı çıkmış ve bu konuda da gücünü ve maharetini göstermiştir. *el-Beyan ve'l-burhan fi'r-red alâ ehli'z-ziya' ve't-tuğyân* isimli eseri bunun delilidir.

3. Râzî, Selefiye hareketine karşı çıkmış, bu cereyana bazen Haşeviye, bazen Mücessime ve Müşebbihe adını vererek ağır hücumlarda bulunmuştu. *Dürretu't-tenzîl ve gurretu't-te'vil fî âyâti'l-müteşâbihat, Esrârü't-tenzîl ve envârü't-te'vil* isimli eserleri Selefiye hareketini redde tahsis etmiştir. Ayrıca *Mefâtihu'l-gayb* isimli tefsirinde her fırsatta Selefiye cereyanını reddetmiştir.

4. Râzî, tasavvufa da karşı çıkmış, Hz. Mevlana'nın babası Bahauddin ile ihtilaf düşmüş ve babasıyla oğlunun Belh'ten kovulmalarına sebep olmuştur. Ayrıca yazdığı birçok eserde vesile buldukça mutasavvıfları tenkit etmiştir.

Gazzâlî: Çeşitli ilimlerle meşgul olan, muhtelif yolları deneyen ve en sonunda da tasavvufta karar kılan Gazzâlî rakip inanç ve düşünce sistemlerine karşı benimsediği inanç ve fikir sistemini savunmak, karşı düşüncede olanları reddetmek için birçok eser yazmıştır.

1. Başta *İhyâ* olmak üzere muhtelif eserlerinde tasavvufu anlatan ve savunan Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseriyle felsefeye karşı çıkmış, Hâdimü'l-felâsife (filozofların sırtını yere getiren) unvanını almıştır. Gazzâlî'nin *Makâsıdü'l-felâsife* isimli bir eseri daha vardır. O, bu eserinde felsefeyi tenkit etmemiş, sadece anlatmıştır. İki sene aralıksız felsefe öğrenmek için zaman harcayan Gazzâlî'nin bu konudaki reddiyeleri, meseleleri gayet iyi bilen bir âlimin reddiyeleridir. Hiç şüphe yok ki Gazzâlî, devrindeki filozoflar kadar felsefe bilmekte idi. Onlara karşı baskın çıkmasının sebebi de felsefe konusundaki bilgisinin derinliğidir. Gazzâlî örneği, bugünkü felsefi akımlar karşısında İslâm'ı savunma durumunda olanların ne ölçüde felsefe bilmeleri gerektiğini açıkça gösterir.

2. Gazzâlî, bid'at mezheplerine karşı çıkmış ve rakiplerini hezimete uğratmıştır. *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye ve fezâ'ilü'l-Müstazhiriyye* isimli eseri, Bâtınlılığı tenkit için yazılan eserlerin en güzelidir.

3. Gazzâlî başlangıçta kelâmı meşgul olmuş, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* isimli eserini bu konuya tahsis etmiştir. Fakat daha sonra kelâmî düşünceye karşı çıkmış, *el-Münkız, İhyâ* ve *Faysalü't-tefrika'* da kelâmî ve kelâmcıları tenkit etmiştir. Böylece o, tasavvuf adına kelâma karşı da mücadele vermiştir.

4. Gazzâlî, ilk zamanlarda Selefiyeye karşı tavır takınmış, Fahreddin Râzî gibi bu düşünce tarzını tenkit etmiş, fakat daha sonra *İlcâmü'l-'avâm'* da bu harekete karşı olan tavrını yumuşatmış, fakat aşırı Selefilere devamlı surette reddetmiştir.

Yazar, bu örnekler ışığında tenkitçilere nasıl bir üslup takınılması gerektiğini belirtmiş olmaktadır.

Dini konularda eğitim almak isteyen yahut da bu eğitim süreçleri içerisinde bulunan her talebenin, akademisyenin bu eserden faydalanması gerektiğini arz ederek yazımızı sonlandırmak isterken, yine yazarımızın İbn Arabî'den alıntılıdığı duası bizimde son sözümüz olsun.

“Allah'ım! Bize eşyayı olduğu gibi göster.”

Balıkesir İlahiyat Dergisi Yayın İlkeleri

Balıkesir İlahiyat Dergisi (BAİD), yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayımlanan bilimsel ve uluslararası hakemli akademik bir dergidir.

Dergi, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayına hazırlanmaktadır.

Derginin yayın dili Türkçe'dir. Diğer dillerdeki yazılar da Yayın Kurulu kararıyla yayınlanabilir.

Dergide telif, tercüme, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı ve kongre-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.

Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.

Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi durumunda yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu, diğeri olumsuz görüş belirtmişse, alan uzmanı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden olumsuz rapor gelmesi durumunda ise yazı yayınlanmaz. Üçüncü hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazı hakkındaki son karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.

Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Balıkesir İlahiyat Dergisi'ne (BAİD) aittir. Dergide yer alan yazıların hakları saklı olup, tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden alıntılanamaz.

Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar değerlendirmeye alınmaz.

Dergide yayımlanan yazıların dil, bilim ve hukuksal açıdan her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

Balıkesir İlahiyat Dergisi Yazım Kuralları

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde (BAİD) yayımlanan yazılarda hem metin hem de kaynakça yazımında dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabilirdiği İSNAD 2.0 Atıf Sistemi / The ISNAD 2.0 Citation Style kullanılır. Dolayısıyla İSNAD Atıf Sistemine göre yazılmış yazılar kabul edilir.

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde (BAİD) yayımlanması istenen yazılar, teolojiyi merkeze alan sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır:

- Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının ieriğiyle uyumlu olmalı, yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.
- Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır.
- Makale, akademik bir çalışma türü olan bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında belirtilmelidir.
- Makalenin hazırlanmasında bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.
- Yazıda kullanılan kaynaklar, yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.
- Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir. Sayfa düzeni: A4 boyutunda kenar boşlukları sol 3; üst, alt ve sağ 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
- Yazı biçimi: Metin kısmı Calibri yazı tipi, 10 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı 1,15, dipnotlar ise satır aralığı tam, değer 10 nk ve metinle aynı yazı tipinde 8 punto ile yazılmalıdır. Ana metin ve dipnotlar Aralık → Önce: 0,6 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Özetler 9 punto ile yazılmalıdır.
- Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 12 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılmalıdır.
- Yazar Ad(lar)ı ve Kurum(lar)ı: Başlıktan sonra 2 satır aralığı verilerek sayfanın ortasında yazar ad(lar)ına yer verilmelidir.
- Yazar künyesinden sonra 2 satır aralığı boşluk bırakılarak özet kısmı 9 punto Calibri yazı tipiyle yazılmalıdır. Türkçe ve İngilizce özet, en az 150 ve en fazla 250 kelimeden oluşmalıdır. Özet (Abstract) kısmında; araştırmanın konusu, kapsamı, önemi, amaçları ve sonuçları belirtilmelidir.
- Özet ve Abstract kısımlarının ardından en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan "Anahtar Kelimeler/Keywords" yer almalıdır. İlk kavram mutlaka bilim dalı adı olmalıdır. Daha sonra makale ieriğini tam olarak yansıtan kavramlar eklenmelidir.
- Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dâhil 40 sayfayı geçmemelidir.

N o t:

Dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabilirdiği İSNAD 2.0 Atıf Sistemi / The ISNAD 2.0 Citation Style'nin kullanımına ilişkin örnekler ve detaylı bilgi için bkz.:

<https://www.isnadsistemi.org/>

Etik Beyanı

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. Balıkesir İlahiyat Dergisi yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır (Bk. COPE Yönerge Türkçe).

Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay I Kararları (20/01/2018)

Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay II Kararları (19/01/2019)

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metodları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayıncı kuruluşlar için önemlidir:

1.Yazarlık

- Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.
- İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir
- Aynı araştırmacının birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

- İntihal: Başkalarının fikirlerini, metodlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,
- Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,
- Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,
- Tekrar yayım: Bir araştırmacının aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

f) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gereksiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

g) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

2. Yazarın Sorumlulukları

- Tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır.
- Makaledeki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir.
- Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.

3. Hakemlerin Sorumlulukları

- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
- Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.

4. Editöryal Sorumluluklar

- Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
- Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir.
- Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir.
- Hakemlerin ismini saklı tutmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır.

Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bilim camiasına yayıncılık etiği ile ilgili her durumda özellikle

şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır.

Okuyucu Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editöryal içerik ile ilgili herhangi bir şikâyeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman balikesirilahiyatdergisi@balikesir.edu.tr adresine mail atarak şikâyetle bulunabilir. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

İntihali Ortaya Çıkarma

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Dergi Kurulları ve Görevleri

1- Dergi Sahibi

Derginin ait olduğu birimin dekanı o derginin “Dergi Sahibi” olarak görevlidir.

2- Yazı İşleri Müdürü

- (a) Basın Kanunu ve diğer düzenlemelerden kaynaklanan yükümlülükleri yerine getirir.
- (b) Yayın kurulu üyeleri arasında koordinasyonun sağlanmasında dergi editörüne yardımcı olur.
- (c) Derginin iktisadi konularının çözülmesi ve ilgili işlemleri yürütür.

3- Editör

- (a) Editörler, fakülte yönetim kurulu tarafından seçilirler.
- (b) Editörler birden fazla olduğunda, bunlar kendi aralarında görev paylaşımı yaparlar.
- (c) Editör, derginin yayın politikasını belirler ve bu politika ile ilgili olarak Yayın Kurulu'nun katkılarını alır.
- (ç) Editör, derginin zamanında, bilimsel ve teknik açıdan eksiksiz basılmasını sağlamakla sorumludur. Dergi sürecinin tüm aşamalarıyla yakından ilgilenir ve bu sürecin hızlı, titiz ve etik anlayışa uygun bir biçimde yürütülmesini sağlar.
- (d) Editör, dergiye gelen özel sayı önerilerini değerlendirmek, derginin işleyişi ile ilgili sorunları çözmek ve derginin vizyonunu geliştirmek amacıyla yılda en az dört kez olmak üzere belli aralıklarla Yayın Kurulu'nu toplar ve Yayın Kurulu'na başkanlık eder.
- (e) Editör, dergiye gelen makalelerle ilgili ilk değerlendirmeyi yapar; gelen makaleyi konu ve dergi ilkeleriyle uyumu açısından inceledikten sonra alan editörüne gönderir veya dergi için uygun olmadığına karar vererek reddedebilir.
- (f) Editör, kabul edilen makaleleri bilimsel geçerlilik, gramer, üslup ve imlâ yönünden inceler veya denetimi altında incelenmesini sağlar.

g) Editör, dergideki gelişmeleri, Yayın Kurulu kararlarını, derginin yayın durumunu özetleyen yıllık faaliyet raporu hazırlar.

ğ) Editör, Yardımcı Editör veya Yardımcı Editörlerini belirler; gerekli durumlarda yardımcılarını değiştirebilir. Editörün, herhangi bir nedenle görevinde bulunamadığı hallerde, yerine, tayin edilen Yardımcı Editör vekalet eder.

h) Editör, Yayın Kurulu'nda oy birliği sağlanamayan konularda, Yayın Kurulu'ndaki eğilimleri de göz önünde bulundurarak son kararı verir.

4- Editör Yardımcıları

a) Yardımcı Editör, Editör'ün çizdiği çalışma planı çerçevesinde Editör'ün verdiği işleri yürütmekle görevlidir.

b) Yardımcı Editör, dergi sürecinin hızlı, titiz ve etik anlayışa uygun bir şekilde sorunsuz yürütülmesi ve derginin zamanında ve eksiksiz basılması hususlarında Editör'e yardımcı olmakla sorumludur.

c) Yardımcı Editör, Editör'ün diğer görev ve sorumluluklarını yerine getirmesinde Editör'e yardımcı olur.

ç) Yardımcı Editör'ün görev süresi Editör tarafından belirlenir.

5- Alan Editörleri

a) Editörden gelen makalelerle ilgili değerlendirmeyi yapar; makaleyi konu, içerik ve dergi ilkeleriyle uyumu açısından inceledikten sonra hakemlik sürecine dâhil eder ve uygun hakemlere gönderebilir veya makalenin alan için uygun olmadığına karar vermesi durumunda red konusunda editöre öneride bulunabilir.

b) Makalenin hakemlere gönderilmesi ve sonuçlandırılması süreciyle ilgili iş ve işlemleri yürütür.

c) Hakemlik teklif süreci 7 gün, değerlendirme süreci 15 gündür. Süresi içerisinde geri dönmeyen hakemlere 7 gün ek süre verir. Bu bağlamda raporlarını zamanında iletmeyen hakemlere periyodik hatırlatmalarda bulunur.

d) Gelen hakem raporlarını editöre iletir.

6-Yayın Kurulu

a) Yayın Kurulu, derginin bilimsel akışına ve yayınlanmasına ilişkin her türlü değerlendirme ve önerileri görüşür. Bu çerçevede görüş bildirir ve önerilerde bulunur.

b) Yayın Kurulu, derginin yayın yaptığı alanlarda hakem havuzlarının oluşturulmasını sağlar; hakemlik sürecine alınması uygun görülen makaleler için Editör Kurulu'na hakem önerilerinde bulunur. Dergi işleyişinin aksamaması için konuyla ilgili Editör'ün görevlendirdiği Yayın Kurulu Üyeleri, herbir makale için hakem önerilerini Editör Kurulu'na en geç 10 gün içinde iletmekle sorumludur.

c) Yayın Kurulu Üyeleri, derginin yayın politikası, işleyişi, yayın ilkeleri ve yazım kurallarının belirlenmesinde görüşte bulunmak ve karar almakla sorumludur.

ç) Yayın Kurulu toplantıları, toplantı yeter sayısı aranmaksızın Editör'ün başkanlığında yapılır. Bu toplantılara tüm Yayın Kurulu üyeleri katılmakla yükümlüdür. Gerekli görülmesi halinde

görüş bildirmeleri için Yayın Kurulu üyeleri dışından kişiler de Yayın Kurulu toplantılarına Editör tarafından davet edilebilirler. Yayın Kurulu'nda, oylama gerektiren hallerde, sadece Yayın Kurulu üyelerinin oy hakkı vardır. Yayın Kurulu toplantılarının bir yılı içinde en az yarısına katılmamış olan veya toplantıya katılmakla beraber görev ve sorumluluklarını aksatan Yayın Kurulu üyeleri, üyeliklerinin sona erdirilmesi doğrultusunda Rektörlüğe bildirilir.

d) Yayın Kurulu üyeleri, derginin e-posta listesine gönderilen elektronik mesajları okumak ve dergiyle ilgili gelişmeleri takip etmek zorundadır.

e) Yayın Kurulu üyeleri aralarında görev ünvanı, kadro derecesi vb. farklılıklardan dolayı, yetki ve sorumlulukları açısından ayrıcalık yoktur. Yayın Kurulu en az 6 kişi oluşur.

7. Danışma Kurulu

a) Danışma Kurulu, hakem havuzunun genişletilmesi, uygun hakemlerin bulunması, derginin ulusal ve uluslararası platformlarda tanıtımı ve diğer bilimsel ve teknik konularla ilgili dergiye danışmanlık yapar.

b) Danışma Kurulu, derginin bilimsel içeriğinin ve kalitesinin geliştirilmesi için öneriler getirir. Bu doğrultuda dergiye nitelikli makale başvurularının gelmesi için temaslarda bulunur.

c) Danışma Kurulu üyeleri, kurulun görev kapsamına giren konularda deneyim kazanmış ve/veya derginin kapsadığı bilimsel alanlarda uzmanlaşmış, akademik etiğe bağlı ve dergiyi uluslararası düzeye taşıyabilecek nitelikte kişilerden seçilir. Danışma Kurulu, en az 10 kişiden oluşur. Belli bir görev süresi yoktur. Bu kurulun belirlenmesinde Editör yetkilidir. Editör, Yayın Kurulu üyelerinin önerilerini ve diğer önerileri değerlendirerek Danışma Kurulu'nu belirler.

8. Hakem Kurulu

(a) İlgili dergiye sunulan makalenin içeriğine göre yayın kurulu tarafından belirlenir.

(b) Hakemler, gönderilen yazıları yöntem, içerik ve özgünlük açısından inceleyerek yayına uygun olup olmadığına karar verir.

9. Dergi Sekreteryası

a) Dergi Sekreterliği, derginin çeşitli kurulları arasında koordinasyonu sağlayarak derginin tüm birimlerinin eşgüdümlü çalışmasına yardımcı olan birimdir.

b) Dergi Sekreteri, derginin dosyalama, fotokopi ve diğer sekreterlik işlerini yürütür; dosyalama işlemlerini zamanında, eksiksiz ve denetime açık bir şekilde yapmakla sorumludur.

c) Dergi Sekreteri, dergiye elektronik postayla gelen mesajları takip eder, telefon sorgularını cevaplandırır ve diğer rutin mektuplaşmaları yerine getirir.

ç) Dergi Sekreteri, dergi toplantılarına raportör olarak katılır; görüşülen konular ve alınan kararlarla ilgili toplantı tutanağı hazırlar. Toplantı esnasında tutulan tutanaklar, toplantı sonrası en geç iki hafta içinde tüm Yayın Kurulu Üyeleri'ne yazılı veya elektronik ortamda iletilir.

d) Dergi Sekreteri, Editör Kurulu'nun çizdiği çalışma planı çerçevesinde Editör'ün verdiği işleri yürütmekle görevlidir.

e) Dergi Sekreteri, hakem ve duyuru listelerinin oluşturulması, yıllık faaliyet raporunun hazırlanması (dergiyle ilgili istatistiklerin çıkarılması ve tablolaştırılması), akademik konferanslarda veya oluşturulacak stantlarda dergiyi temsilen görevde bulunmak ve dergi süreciyle ilgili diğer tüm yardımcı görevleri yerine getirmekle sorumludur.

f) Dergi Sekreterilerinin görev süreleri Editör tarafından belirlenir.

Hakemlerin Belirlenmesi

a) Hakemler, Yayın Kurulu Üyeleri'nin önerdiği kişiler arasından Editör Kurulu tarafından belirlenir ve her sene derginin son sayısında hakem gizliliğini sağlamak amacı ile hakem listelerinin en az 30 isimden oluşması durumunda tek liste halinde yayımlanır (Bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay II Kararları: 19/01/2019).

b) Hakemler, ulusal ve uluslararası yayınları olan ve kendi alanlarında tanınmış, bilimsel geçmişe ve/veya bilgi birikime sahip kişiler olmalıdır.

c) Editör Kurulu, hakemleri belirlerken hakemle makale sahibi arasında ilgi ve çıkar ilişkisi olup olmadığını gözetir. Hakemlere gönderilen makalelerde makale sahiplerinin kimliği gizli tutulur.

ç) Hakemler, Editör Kurulu tarafından oluşturulan puanlama sistemine göre, etik kurallara bağlılık, bilimsel yeterlilik ve hazırlanan raporların niteliği gibi hususlar göz önünde bulundurularak, değerlendirilir ve seçilir.

Dergideki Görevlerin Sona Ermesi

Aşağıdaki koşulların oluşması durumunda dergide görevde bulunan kişilerin görevleri sona erer. Görevli kişinin,

a) Kendi isteğiyle görevden çekilmesi / istifa etmesi,

b) Kendisine verilen görevi eksik, hatalı veya taraflı olarak yapması ve/veya bulunduğu kurulun görev ve sorumluluklarını yerine getirmemesi,

c) Araştırma etiğine aykırı davranışlarda bulunduğu tespit edilmesi, durumlarında görevli kişinin dergideki görevi sona erer.