

e-ISSN 2651-5083



دَارُ الْفُنُونِ
الْهِتَافُ لِكُلِّ سَمْعٍ مَجْمُوعٍ

darulfunun
ilahiyat

Cilt Volume 32 Sayı Issue 1 Yıl Year 2021



İSTANBUL
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 32 • Sayı/Number: 1 • Haziran/June 2021

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

Dizinler / Indexing and Abstracting

ULAKBİM TR Dizin

Index Islamicus

EBSCO Academic Search Complete

ERIH PLUS

SOBİAD

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 32 • Sayı/Number: 1 • Haziran/June 2021
e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Ramazan MUSLU

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Turkey

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. Ümit HOROZCU

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Turkey

Yazışma Adresi / Correspondence Address

Dergi Yazı Kurulu Başkanlığı,
İskenderpaşa Mahallesi, Kavalalı Sokak,
34080 Fatih, İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00 / 27781
Fax : +90 (212) 532 62 07
E-posta: ilahiyat.editor@istanbul.edu.tr
<http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr>
<http://dergipark.gov.tr/darulfunun>

Yayıncı / Publisher

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü,
34452 Beyazıt, Fatih / İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.
Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça'dır.
The publication languages of the journal are Turkish, English and Arabic.

Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.
This is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in June and December.

Yayın Türü / Publication Type: Yaygın Süreli / Periodical

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 32 • Sayı/Number: 1 • Haziran/June 2021

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT BOARD

Baş Editör / Editor-in-Chief

Prof. Dr. Necmettin KIZILKAYA, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - nkizilkaya@istanbul.edu.tr

Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor-in-Chief

Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mahmut.salihoglu@istanbul.edu.tr
Doç. Dr. Sultan ŞİMŞEK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sultan.simsek@istanbul.edu.tr

Yönetici Editör / Managing Editor

Doç. Dr. Ahmet TEMEL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ahmet.temel@istanbul.edu.tr

Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board Members

Doç. Dr. Adem ARIKAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - arikana@istanbul.edu.tr
Doç. Dr. Fatih VAROL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - fvarol@istanbul.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye PARILDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr
Öğr. Gör. Dr. Süleyman YILDIZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr
Öğr. Gör. Dr. Yakoob AHMED, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - yakoob.ahmed@istanbul.edu.tr

Alan Editörleri / Section Editors

Prof. Dr. Ali ÖZTÜRK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - a.ozturk@istanbul.edu.tr
Doç. Dr. Abdulhameed Majeed Ismael AL-SHEESH, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - abdulhameed.heesh@istanbul.edu.tr
Öğr. Gör. Dr. Süleyman YILDIZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr
Dr. M. Yuşa YAŞAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - yusa@istanbul.edu.tr
Dr. Nurgül BULUT, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - nurgul.bulut@istanbul.edu.tr
Dr. Saliha UYSAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - saliha.uysal@istanbul.edu.tr

Dil Editörleri / Language Editors

Alan James NEWSON, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - alan.newson@istanbul.edu.tr
Elizabeth Mary EARL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - elizabeth.earl@istanbul.edu.tr

Editöryal İlişkiler Yöneticisi / Editorial Relations Manager

Doç. Dr. Adem ARIKAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - arikana@istanbul.edu.tr

İstatistik Editörü / Statistics Editor

Doç. Dr. Fatih VAROL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - fvarol@istanbul.edu.tr

Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor

Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - merveozaykal@istanbul.edu.tr

Metodoloji Editörü / Methodology Editor

Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye PARILDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr

Tanıtım Yöneticisi / Publicity Manager

Arş. Gör. Fatma Nur ŞENER, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - fnshener@istanbul.edu.tr

Editöryal Asistanlar / Editorial Assistants

Arş. Gör. Neslihan Mervener VURAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - neslihanvural@istanbul.edu.tr
Arş. Gör. Muhammed Taha KARA, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - taha.kara@istanbul.edu.tr
Arş. Gör. Feyza GÜLER, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - feyza.guler@istanbul.edu.tr

Teknik Uzmanlar / Technical Specialists

Arş. Gör. Amine ÇELİK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - amine.celik@istanbul.edu.tr
Arş. Gör. Şaban KÜTÜK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sabankutuk@istanbul.edu.tr
Arş. Gör. Menekşe Filiz YILDIRIM, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - yildirim.mf@istanbul.edu.tr

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 32 • Sayı/Number: 1 • Haziran/June 2021

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Prof. Abdul Rahim Abu-HUSAYN, Beyrut Amerikan Üniversitesi, Beyrut, Lübnan - *ahusayn@aub.edu.lb*
- Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman ATÇIL, Sabancı Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu*
- Dr. Adem AYGÜN, Avusturya İslam İnanç Topluluğu, Viyana, Avusturya - *adem.ayguen@kphvie.ac.at*
- Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *adnan.demircan@istanbul.edu.tr*
- Doç. Dr. Ahmed AL-SHAMSY, Chicago Üniversitesi, Chicago, ABD - *elshamsy@uchicago.edu*
- Doç. Dr. Ahmet ALİBASİC, Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna, Bosna-Hersek - *ahmetalibasic@yahoo.com*
- Doç. Dr. Hayrettin YÜCESOY, Washington Üniversitesi, Washington, ABD - *yucesoy@wustl.edu*
- Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *ilh@istanbul.edu.tr*
- Prof. Dr. Jonathan BROWN, Georgetown Üniversitesi, Washington, ABD - *brownj2@georgetown.edu*
- Prof. Dr. Mabid Ali Mohamed AL-JARHI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara, Türkiye - *mabid.aljarhi@asbu.edu.tr*
- Prof. Dr. Mehmet Hakkı SUÇİN, Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Ankara, Türkiye - *mhsucin@gazi.edu.tr*
- Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, Osnabrück Üniversitesi, Osnabrück, Almanya - *merdan.guenes@uni-osnabrueck.de*
- Prof. Dr. Mesut IDRİZ, Sharjah Üniversitesi, Sharjah, Birleşik Arap Emirlikleri - *m.idriz@sharjah.ac.ae*
- Prof. Dr. Murteza BEDİR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *mbedir@istanbul.edu.tr*
- Prof. Dr. Mustafa TEKİN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *mtekin@istanbul.edu.tr*
- Dr. Rahile YILMAZ, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *rahile.yilmaz@marmara.edu.tr*
- Prof. Ramazan YILDIRIM, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *ramazany@istanbul.edu.tr*
- Prof. Dr. Saim KAYADİBİ, Karabük Üniversitesi, Karabük, Türkiye - *saimkayadibi@karabuk.edu.tr*
- Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *sgunduz@istanbul.edu.tr*
- Prof. Toseef AZİD, Qassim Üniversitesi, Qassim, Suudi Arabistan - *teseefazid@hotmail.com*
- Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *yduzenli@istanbul.edu.tr*

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- Mustafa El-Galâyîni'nin Şiir Anlayışı ve Siyasi Şiirleri**
Mustafa Al-Galâyîni's Poetry and Political Poems 1
Ali Benli
- Emr-i Şer' Mu'teberdir; Kânûnu Yoktur: Klasik Osmanlı Ceza Kanunlarının Derkenar Notlarıyla Tashihi**
The Sharī'a Law is Valid; There is No Kānūn: Correction of the Classical Ottoman Criminal Kānūns with Marginal Notes 35
Muharrem Midilli
- Nas-Olgu İlişkisi Bağlamında Kur'ân'da Rab Kavramının Kullanım Oranı, Biçimi ve Zamanı**
The Relationship between Revelation and Real-Life Phenomena: An Analysis of the Ratio, Style, and Frequency of the Word Rabb in the Qur'an 65
Hasan Nas
- Kültür Endüstrisi Bağlamında Reklam ve Din İlişkisi: Göstergibilimsel Bir Çözümleme**
Relationship between Advertisement and Religion in the Context of the Culture Industry: A Semiotic Analysis 89
Fezva Nur Kaleci
- Müellifleri Tarafından Tamamlanmamış Tefsirler**
Exegeses not Completed by Their Authors 117
Hidayet Aydar
- رؤية مقترحة في تصميم النظام الصوتي في مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها**
A Proposed Vision for designing the Phonetic System in the Curricula of Arabic language Teaching to Non-Native Speakers
Ana Dili Arapça Olmayanlara Yönelik Arapça Öğretim Materyallerinde Ses Sistemi Tasarlama Önerisi 147
Mohamad Alkhalaf
- Duaya İlişkin Algular: Metaforik Bir Araştırma**
Perceptions Regarding Prayer: A Metaphorical Study 179
Abdullah Dağcı
- el-Kāfiye fi'l-cedel Adlı Eserin Cüveyni'ye Âidiyeti ve Nisbeti Sorunu**
The problem with attributing al-Kāfiyah fi al-jadal to al-Juwayni 199
Mehmet Aktaş
- Dini Uzlaşma Kültürü Bağlamında İlahiyat Eğitimi**
Theology Education in Terms of Religious Reconciliation Culture 219
Şeyma Turan, Bayramali Nazıroğlu
- شخصية النبي مُحَمَّد في شعر الشعراء العرب المسيحيين المعاصرين**
Çağdaş Hıristiyan Arap Şairlerin Şiirlerinde Hz. Peygamberin (sav) Şahsiyeti
The Prophet Muhammad in the poetry of contemporary Christian Arab poets 257
Abdelkarim Amin Mohamed Solimani

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- Manzum Hilyeler Üzerine Bazı Yeni Bilgiler**
A New Analysis of the Hilyes in Poetic Form.....293
Mehtap Erdoğan Taş

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

- Kitap Değerlendirmesi: Hakan Ertin, Merve Özaykal (Ed.). Hayat Ne Zaman Başlar, Ne Zaman Biter? (İstanbul, İSAR Yayınları, 2019). ISBN: 978-605-9276-16-0**317
Mine Doğan

- Book Review: Fahmy, Khaled. *In Quest of Justice: Islamic Law and Forensic Medicine in Modern Egypt*. (Oakland, CA: University of California Press, 2018). ISBN: 978-0-52027-903-2**.....323
Ali Ekber Çınar

- Kitap Değerlendirmesi: Şen, Abdurrahim. İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 213 Sayfa.**.....329
Mustafa İnce

- Book Review: Salem, Feryal. The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnī Scholasticism: ‘Abdallāh b. al-Mubārak and the Formation of Sunnī Identity in the Second Islamic Century (Brill, 2016). ISBN: 9789004310292, 166 pages**.....333
Souhayla Taiai

- Kitap Değerlendirmesi: ed-Dürî, Abdülâziz. Abbâsiler Tarihi (Siyasî, İdarî, Sosyal ve Ekonomik Açıdan), Tercüme: Kasım Koç, (İstanbul, Beka Yayıncılık, 2020). ISBN: 978-605-7828-11-8**.....337
Enes Ensar Erbay

SEMPOZYUM ÖZETİ / MEETING ABSTRACT

- Osmanlı’da Ulûm-i Arabiyye Sempozyumu: Âlimler, Eserler, Meseleler 18-19 Aralık 2020**.....347
Elif Gül Gökhan, Sultan Ümmügülsüm Gündüzalp



darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Başvuru: 21.01.2021
Revizyon Talebi: 09.02.2021
Son Revizyon Teslimi: 11.02.2021
Kabul: 16.02.2021
Online Yayın: 14.04.2021

Mustafa El-Galâyîni'nin Şiir Anlayışı ve Siyasi Şiirleri

Mustafa Al-Ġalâyîni's Poetry and Political Poems

Ali Benli^{*}

Öz

Bu çalışmada daha çok Arapça dilbilgisi alanındaki çalışmalarıyla tanınan Lübnanlı edip ve âlimlerden Mustafa el-Galâyîni'nin şairliği, şiirle ilgili görüşleri ve şiirlerindeki siyasi temalar, özellikle de Osmanlı Devleti ve Türkiye tarihi ile ilgili olanlar üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede öncelikle Galâyîni'nin kısa bir biyografisi verilmiş, eserleri tanıtılmıştır. Daha sonra Divan'ına yazdığı giriş yazısı çerçevesinde şiir ile ilgili görüşleri özetlenmiştir. Galâyîni yazdığı makaleler, çeşitli mahfillerde yaptığı konuşmalar, yayın hayatı iki yıl süren en-Nibrâs adlı dergisinde yayımladığı yazılarla sosyal ve siyasi hayatın içinde faal bir şekilde yer almış bir şahsiyettir. İttihâd ve Terakki'nin faaliyetlerine katılmış, I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı Ordusu'nda hatip olarak görev almış, Süveyş harekâtına iştirak etmiş, daha sonra Arap devletinin kuruluşunda katkılarda bulunmuş, Lübnan'daki Fransız idaresine karşı tutumu sebebiyle bir süre hapiste yatmıştır. Siyasî ve sosyal çalkantılarla dolu bir dönemde yaşayan Galâyîni, şiiri toplumu ıslah etmek, ona yol göstermek için kullanılacak bir araç olarak görmüş ve şahit olduğu olaylar ve toplumun ıslahı konusunu şiirlerinde yoğun bir şekilde işlemiştir. Bu makalede Galâyîni'nin Osmanlı Devleti, II. Meşrutiyet'in ilanı, Sultan Abdülhamid'in tahttan indirilmesi, Birinci Dünya Savaşı ve etkileri, Türk-Arap kardeşliği, Türk istiklal mücadelesi ve Arap milliyetçiliği gibi konuları şiirlerinde nasıl işlediği incelenmiş ve dönem edebiyatçılarının bu konulara bakışları arasında sahip olduğu yer tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Mustafa el-Galâyîni, II. Meşrutiyet, Arap Milliyetçiliği, II. Abdülhamid, Mustafa Kemal

Abstract

This article examines the works of Mustafa el-Galâyîni a well-known Lebanese scholar and writer. It specifically looks at his views on poetry, politics and the history of Ottoman State and Turkey. First, it presents a short summary of Galâyîni's life and works, and his view on poetry based on his introduction to the Divan. Galâyîni's articles, speeches and writings in the journal of en-Nibrâs show that he was actively involved in the social and political life of the time. He participated in the activities of the Committee of Union and Progress, joined the Ottoman Army as a preacher, involved in the Suez Campaign, and then contributed to the foundation of Arab state. Due to his resistance against the French rule he was put into prison. Galâyîni lived in a turbulent period and used his poetry as a means to improve society. He often made use of his own personal experiences in his poems. This article discusses Galâyîni's views on various issues such as the Ottoman State, the introduction of II. Constitution, the fall of Sultan Abdulhamid, World War I, Turkish-Arab brotherhood, Turkish War of Independence, Arab nationalism, and understand his position among the other men of literature of the time.

Keywords

Mustafa al-Galâyîni, II. Constitution, Arab nationalism, Abdülhamid II, Mustafa Kemal

* Sorumlu Yazar: Ali Benli (Dr. Öğr. Üyesi), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: ali.benli@marmara.edu.tr ORCID: 0000-0003-3257-8969

Atf: Ali Benli, "Mustafa El-Galâyîni'nin Şiir Anlayışı ve Siyasi Şiirleri." *darulfunun ilahiyat* 32, 1 (2021): 1–34.
<https://doi.org/10.26650/di.2021.32.1.866190>



Extended Summary

Mustafā al-Ġalāyīnī is an influential Arabic literary critic who published many works on the Arabic language in the first half of the 20th century. This article consists of al-Ġalāyīnī's biography, a brief introduction to his works, his views on poetry, and concludes with a discussion of al-Ġalāyīnī's own political poems.

Al-Ġalāyīnī was born in Beirut in 1886 where he began receiving his first education. Upon completing his studies there, he went to Cairo to study in al-Azhar University in 1903. Here, he attended and was influenced by Muhammed Abduh and Sayyid Mersafi's lectures. He began his publishing career in Egypt with numerous articles he had written for a variety of newspapers and journals during his pupilage. After completing his education al-Azhar, al-Ġalāyīnī returned to Beirut and was appointed as a teacher. He published *an-Nibrās* journal in 1909 which continued to be published for two years. He joined the Committee of Union and Progress and supported the Ottoman caliphate whilst aiming to find a common ground between the Turks and the Arabs during the time. He served as a military chaplain for the 4th army of the Ottoman Empire during the First World War. With the result of a failed military campaign he left for Damascus to join Prince Faisal's campaign and served there as the head of the bureau of correspondence (*diwān al-rasā'il*). After the French invasion of Damascus in 1920 al-Ġalāyīnī went to Amman; however, after he went back to Beirut he got under arrest by the French administration and was imprisoned for seven months. Al-Ġalāyīnī once again returned to Beirut in 1925 and spent the rest of his life working for various government offices. He died in Beirut in 1944.

Mustafa al-Ġalāyīnī has been a scholar who was actively involved in the social community he was a part of with the many teaching books he had written, in addition to numerous newspaper articles, as well as the many lectures he gave in different places and occasions throughout the course of his life. He did not shy away in getting involved in controversial debates of his time, replying to Lord Cromer's criticisms of Islam in his book *Modern Egypt* as well as claims made by Nazīre Zayn al-Dīn in *al-Sufūr wa al-ḥijāb* regarding women rights in Islam. Al-Ġalāyīnī has been influential on the young generation with his long teaching experience and has endeavored to broaden their perspectives as well as to generate and develop their nationalist sentiments. He continued to remain influential with his articles, poems, and opinions from his teaching years at al-Azhar until his death in 1944.

Although al-Ġalāyīnī is more famous for his works in the Arabic grammar, he is also mentioned among the famous poets and literary critics of his time. Similar to his contemporaries, he also mentions current social and political activities of the time in his poems. Having led educational enterprises, publishing and editorial works, as well as with his political activism al-Ġalāyīnī has been subject to many debates during his lifetime.

Al-Ġalâyîni is renowned to have advocated the practice of a poetic tradition against the struggles and turmoil of the time, having composed poems about the restoration of the constitutional monarchy, First World War, the Arab Revolt, and the French invasion of Lebanon and the subsequent independence war. Al-Ġalâyîni supported the Ottoman solidarity, the revival of the Arabic language and culture, youth education, as well as to facilitate women participation in social life.

Al-Ġalâyîni supported the Committee of Union and Progress's policies and has had similar to ottomanist views. He celebrated the restoration of the constitutional monarchy and Abdul Hamid II's deposition in his poems. He served in the Ottoman army during the First World War and called out to all Muslims to persevere in unity and not fall into dispute until the Ottomans were forced to retreat from the Middle East. In a later period, he has been an ally of Sharif Hussein and endeavored to develop Arab nationalist sentiments and to unite all Arabs under this cause. He has played an active role in the conflict against the allied forces in the period following the First World War and has been imprisoned by the French administration as a result. His poem in which he advised the Arabs in their conflicts against the colonial powers to take the example of Mustafa Kemal Atatürk in his leading role during the War of Independence is worthy of notice.

Giriş

On dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılın ilk yılları büyük siyasî, fikrî ve içtimai kırılmaların ve dönüşümlerin yaşandığı bir dönemdir. Söz konusu olayların etkisi Arap edebiyatında da görülmüş ve yeni temaları, duyuş ve düşünüş tarzları ve türleriyle Yeni/Modern Arap Edebiyatı devresi başlamıştır. Batı'da gelişen edebî akımlar Arap edebiyatında çeşitli yönleriyle yankı ve temsilciler bulmuştur. Sosyal ve siyasi problemler ve bunlarla ilgili düşünceler şiir ve edebiyatta daha fazla ve doğrudan yankı bulur hale gelmiştir. Bu dönemde Lübnan'da Emîn Nâsiruddîn (1875-1953), Fuâd el-Hatîb (1880-1957), İlyâs Ferhât (1893-1977); Suriye'de Fâris el-Hûrî (1873-1962), Muhammed el-Bezm (1887-1955), Cemil Merdüm Bey (1890-1951), Bedreddîn Hâmîd (1901-1961); Irak'ta Ma'rûf er-Rusâfî (1875-1945), Muhammed Rıza eş-Şebîbî (1889-1965), Cemîl Sıdkî ez-Zehâvî (1863-1936); Mısır'da Ahmed Şevkî (1868-1932), Hâfız İbrahim (1873-1932), Ahmed Muharrem (1877-1945) gibi şairler siyâsî ve sosyal hadiseleri şiirlerinde işlemişlerdir.¹ Toplumdaki gelişmelere paralel olarak Doğu ve Batı medeniyetlerinin karşılaştırılması, vatan sevgisi, hürriyet, adalet, kadının toplumdaki konumu, eğitim öğretim meselesi, eski geleneklerin eleştirisi, halka özellikle de gençlere yeni bir mücadele gücü aşılması gibi konular şiirlerde yer bulmaya başlamıştır. Bu dönemde Arapların eski çağlarındaki yüksek başarılarının toplumun zihninde yeniden canlandırılması için tarihî temalar da edebiyat ürünlerinde daha çok işlenmiştir.

Yeni Arap edebiyatının başlangıç döneminde şairlerin büyük kısmı, şekil olarak klasik Arap edebiyatının kalıplarını ihya etmeye çalışmışlardır. Bu dönemin öncü şairlerinden Mahmud Sâmi el-Barûdî, Ahmed Şevkî ve Hâfız İbrahim eski şiirin imkânlarından faydalanmışlardır. Onların geleneksel şiire getirdikleri yenilik şekilden çok ele aldıkları konular ve genel yaklaşımlarıyla ilgilidir ve asıl amaçları klasik şiire kaybettiği canlılığı yeniden kazandırmaktır.² Daha çok dil ilimlerine dair kitaplarıyla tanınan Mustafa el-Galâyînî de bu dönemin genel anlayışını temsil eden edebiyatçı ve şairler arasında sayılabilir.

Mustafa el-Galâyînî döneminin diğer edip ve şairleri gibi sosyal ve siyasi konulara şiirlerinde geniş yer vermiştir. Galâyînî, yürüttüğü eğitim, basım ve yayın faaliyetleri ve ıslahçı kimliği ile dönemin tartışmalarında kendisine yer bulmuş bir isimdir. Yaşadığı karmaşık ve çalkantılı dönemde şiirin toplumun ıslahı için kullanılması gerektiğini dile getiren şair, meşrutiyetin ilanı, Birinci Dünya Savaşı, Arap isyanı, Lübnan'ın Fransızlar tarafından işgali ve bağımsızlık mücadelesi gibi olaylar hakkında şiirler yazmıştır. Osmanlı-İslam vurgusu, Arap dilinin ve kültürünün

1 Vilyem el-Hâzin, "Melâmihü'l-kavmiyye fi'ş-şî'ri'l-'arabiyyi'l-hadis", *el-Edib* 2 (1978), 15-16.

2 Abdullah Hıdır Hamed, *Kadâyâ 'ş-şî'ri'l-'Arabiyyi'l-hadis*, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, t.y.), 27-28.

ihyası, gençlerin eğitimi, kadınların sosyal hayatta yer almasının sağlanması gibi konular da gündeminde olmuştur.³

Mustafa el-Galâyîni'nin Hayatı

Mustafa b. Muhammed Selim b. Muhyiddin b. Mustafa el-Galâyîni, 1886 yılında Beyrut'ta doğdu. Ailesi Ürdün'ün Akabe şehri ile Hicaz bölgesi arasında yerleşmiş bulunan Huveytât kabilesinin Fevâid aşiretine mensuptur.⁴ Beyrut'ta yetişti ve ilk tahsilini orada yaptı. Mekteb-i İbtidâî'de Şeyh Receb Cemaleddin (1848-1910) ve Şeyh Muhyiddin el-Hayyât'tan (1875-1914) ders aldı. Dil ilimlerinde derinleşmesinde bu iki hocasından çokça istifade ettiğini belirtir.⁵ Mektep tahsilinin yanında Beyrut'taki cami derslerini de takip etti ve Beyrut Müftüsü Şeyh Abdulbâsıt el-Fâhûrî (1824-1905), Şeyh Sâlih er-Râfiû (ö. 1848-1910) ve Şeyh Abdurrahman el-Hût (1846-1916) gibi hocalardan okudu. 1903 sonlarında Mısır'a gidip Ezher'e kaydolarak öğrenimine orada devam etti. Mısır'daki hocaları arasında Muhammed Abduh (1849-1905), Seyyid Mersafî (ö. 1931), ve Şeyh Abdurrahman eş-Şirbîni (ö. 1908) bulunur.⁶ Bir makalesinde Ezher'deki öğrenciliği döneminde çeşitli dergilerde makaleler yayınladığına işaret etmiştir.⁷

Ezher'de öğrenimini tamamladıktan sonra Beyrut'a döndü ve el-Câmi'u'l-Ömerî ve el-Kulliyetu's-Şer'iyye'de öğretmenlik yaptı.⁸ 1910 yılında Beyrut Mekteb-i Sultânî'sinde Arapça ve dinî ilimler hocalığı yapmaya başladı. *el-Mufid* ve *Lisânu'l-İttihâd* gibi gazetelerde yazıları yayımlandı. 1909'da yayın hayatı iki yıl süren *en-Nibrâs* dergisini kurdu. İttihad ve Terakkî Partisi'ne katıldı. Bu dönemde Türklerle Arapların arasını bulmak isteyen, halifeyi destekleyen bir siyaset takip etti.⁹ Bir süre sonra bu partiden ayrılıp Hürriyet ve İtilaf Partisi'ne ardından Islah Partisi'ne katıldı.¹⁰

3 Süheyle Rîmâvî - Bâsim ed-Dehâmişe, "eş-Şeyh Mustafa el-Galâyîni: Hayâtuhu ve fikruh 1886-1945", *Dirâsât: el-'ulûmu'l-insânîyye ve'l-ictimâ'îyye* 26 (ek) (1999): 830.

4 Mustafa el-Galâyîni, *Dîvânü'l-Galâyîni*, (Hayfa: el-Matbaatu'l-Abbâsiyye, 1925), 37. Galâyîni'nin *Dîvân*'ında iki sayfalık bir otobiyografisi bulunmaktadır. Ayrıca yazar eserinde tutuklu bulunduğu dönemde yazdığı şiirleri topladığı bölümün girişine tutuklanması ve tutuklu bulunduğu yıllar ile ilgili ayrıntılı açıklamalar yapmıştır.

5 Galâyîni, *Dîvân*, 37.

6 Galâyîni, *Dîvân*, 37.

7 Galâyîni, *el-İslâm rûhu'l-medenîyye*, (Beyrut: 1907), 35-36.

8 Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002) 7/244-245; Yusuf Mar'aşlı, *Nesrû'l-cevâhir ve'd-durer fi 'ulemâi'l-karni'r-râbi' 'aşer*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2006) 2:1608; Yılmaz Özdemir, *19. Yüzyılda Lübnan'da Arap Dili Grameri Çalışmaları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2005, 286.

9 Mar'aşlı, *Nesrû'l-Cevahir*, 2/1608; Mahmud Saïd eş-Şâfiî *Teşnîfü'l-esmâ' bi-şuyûhi'l-icâze ve ş-semâ'*, (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 2013) 2/691-693; Tâhâ el-Velî, *Beyrût fi t-târîh ve'l-hadâra ve'l-'umrân*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1993), 314.

10 Süheyle er-Rîmâvî vd. "eş-Şeyh Mustafa el-Galâyîni", 830.

Birinci Dünya Savaşı sırasında Osmanlı ordusuna katıldı ve bir süre Dimaşk'ta ikamet etti ve gazetelerde yayınlar yaptı.¹¹ Dördüncü Ordu Hatibi olarak Süveys Harekâtı'nda bulundu. Harekâtın başarısızlığa uğramasından sonra Kral Faysal döneminde Şam'a gitti. el-'Arabiyyetu'l-Fetât Cemiyeti'ne üye oldu. Kral Faysal'ın yanında Dîvân-ı Resâil müdürlüğü yaptı.¹²

23 Temmuz 1920'deki Meyselun Savaşı'ndan sonra Dimaşk, Fransızların eline düşünce bir süre polis merkezinde tutuklu kaldı. Ardından serbest bırakıldı ve kendisine Dimaşk'ı terk edip Beyrut'a gitmesi söylendi. Beyrut'ta birkaç ay kaldıktan sonra Emir Abdullah'ın Amman'a geçtiğini öğrenince Nisan 1921'de Beyrut'tan Amman'a intikal etti. Orada Dimaşk'ta olduğu gibi Dîvân-ı Resâil başkanlığına getirildi. Galâyîni 1922'de ailesini getirmek üzere Beyrut'a döndü. Bu sırada Beyrut'ta Dâhiliye müdürü Esad Hurşid'e suikast düzenlendi, pek çok Beyrutlu ve Şamlı olayın ardından tutuklandı. Beyrut'ta tutuklananlar arasında yazar da bulunmaktaydı.¹³ İki ay Beyrut'taki polis merkezinde beş ay Ervad adasındaki kalede toplam yedi ay tutuklu kaldı. Bu müddet boyunca kendisi hiçbir soruşturma geçirmemiştir. Ervad Hapishanesi'nde kendisiyle birlikte kalanlar arasında Suriyeli siyasetçi ve yazar Abdurrahman Şehbender de bulunmaktadır.¹⁴ Yedi aylık hapisten sonra Hayfa'ya sürgün edildi.¹⁵ Burada bulunduğu süre zarfında Hayfa'da yayınlanan *ez-Zehra* dergisinde bazı şiirlerini ve makalelerini yayımladı.¹⁶

11 *ez-Zehra* dergisinde yayınlanan bir "Serikatü Kındil" adlı bir şiirinin baş tarafında verilen kısa bilgi notunda şairin 1914-1915 yıllarında Dimaşk'ta ikamet ettiği ve bu şiirini ilk kez orada yazıp *er-Ra'yu'l-âm* gazetesinde neşrettiği kaydedilmiştir. (Galâyîni, "Serikatu Kındil (Kaside)", *ez-Zehra*, Eylül 1925, yıl 5, sayı: 3, s. 137-138.)

12 Süheyle er-Rîmâvî vd. "eş-Şeyh Mustafa el-Galâyîni", 830; Zeki Muhammed Mücâhid, *el-A'amu's-şarkıyye*, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994) 2/531; Kâmil Muhyiddin Daük, *'Ulemâunâ fi Beyrut*, (Beyrut: 1970), 134-135.

13 Galâyîni, *Dîvân*, 116.

14 Galâyîni, *Dîvân*, 117-118.

15 Galâyîni, *Dîvân*, 38.

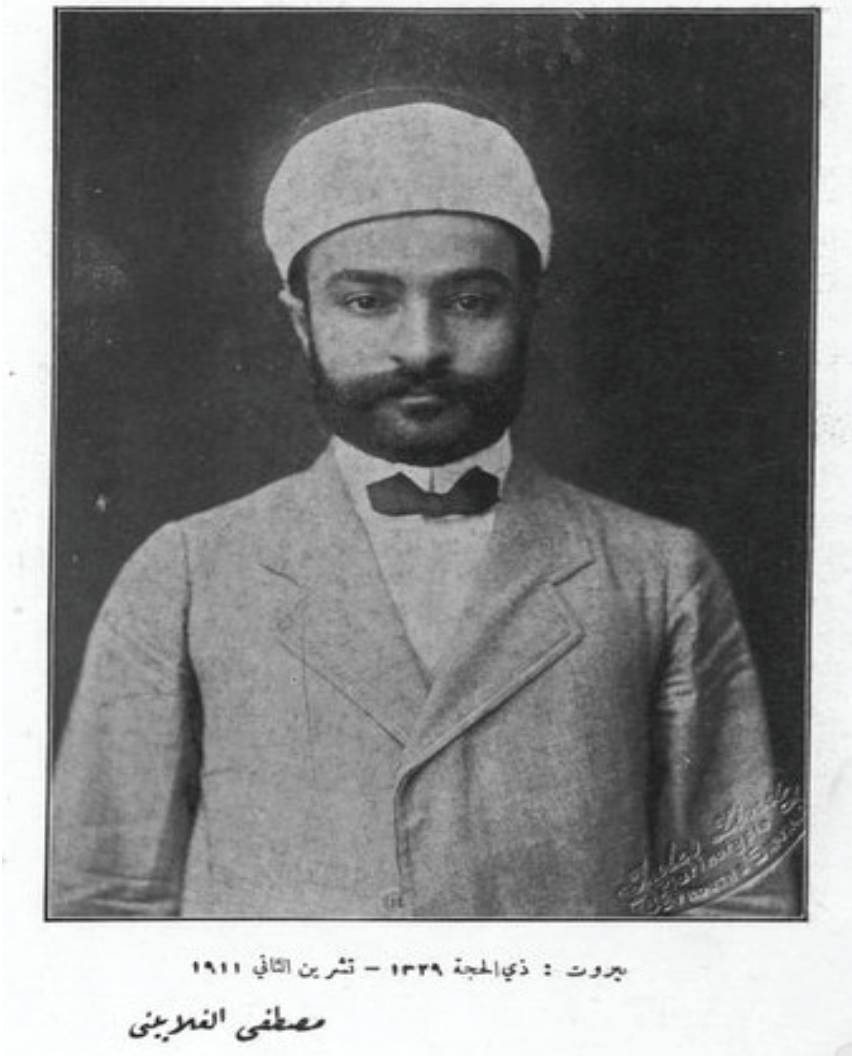
16 Örnek olarak bkz. Mustafa el-Galâyîni, "Fahru's-şebâb" (kaside), *ez-Zehra*, Haziran 1924, Yıl: 4, Sayı: 2, s. 117-118; "Timsâlu's-Şeyh İbrahim el-Yâzici" (kaside), *ez-Zehra*, Temmuz 1924, Yıl 4, Sayı: 3, s. 143; "Zikra'l-'id fi nefsi's-şerid" (kaside), *ez-Zehra*, Ağustos 1924, Yıl: 4, Sayı: 4, s. 222. Aynı derginin Eylül 1924'te yayımlanan sayısında Galâyîni'nin *Dîvân*'ının yayımlanacağına dair bir haber ve eserin mukaddimesinden kısa bir parça neşredilmiştir. Bkz. "eş-Şi'r ve'l-hakîka" ve "el-Galâyîni ve dîvânuhu", *ez-Zehra*, Eylül 1924, Yıl 4, Sayı: 5, s. 261-267; "el-Vahhâbiyye", *ez-Zehra*, Ekim 1924, Yıl 4, Sayı: 6, s. 319-326; "eş-Şi'r fi'l-beyân ve'l-edeb" [Divanında neşredilen mukaddimedede bir parça], *ez-Zehra*, Kasım 1924, Yıl 4, Sayı: 7-8, s. 371-375.

Hayfa'daki ikametinin ardından 1925'de Beyrut'a döndü ve el-Meclisu'l-İslâmî başkanlığı, hâkimlik, İstinaf Mahkemesi müsteşarlığı gibi görevlerde bulundu. Şam'da el-Mecma'u'l-İlmî kurulduğu zaman üyeleri arasında yer aldı. Vefat edene kadar bu görevlerini devam ettirdi. 17 Haziran 1932 akşamı Beyrut'ta el-Kulliyetu'ş-İslâmiyye binasında Galâyîni onuruna büyük bir tören tertip edildi ve bu törene Lübnan'ın önde gelen siyasetçileri, edebiyatçıları ve ilim adamları katıldılar.¹⁷ Hayatının sonlarında bir deri hastalığına tutuldu. Yoğun tedavilere rağmen 1944'te Beyrut'ta vefat etti ve el-Bâşûra kabristanına defnedildi.¹⁸ Vefatından sonra kütüphanesi Dâru'l-Kutubi'l-Lubnâniyye'ye intikal etmiştir.¹⁹

17 *el-Câmi'atü'l-'Arabiyye* [Gazetesi], (Kudüs 15 Haziran 1932/Perşembe), 1. Aynı gazetenin 20 Haziran Pazartesi sayısında Galâyîni'nin onur töreninde İs'âf en-Neşâşîbi'nin yaptığı konuşmanın tam metni verilmiştir. 23 Haziran Perşembe günü sayısının 2. sayfasında tören programına özetle yer verilmiştir. Törende yaşanan ve ilgi çekici bulunan olaylardan biri yıllardır sarık ve cübbe giymeyen Galâyîni'ye bu törende tekrar sarık ve cübbe giydirilmesidir. *el-Ma'riz* dergisinde kendisiyle yapılan bir röportajda Galâyîni bu olayın hikayesini şöyle anlatır: "Sekiz yaşında Muhammed Zeydan'ın müdürü olduğu el-Medresetü'l-Vatani'de sarık giydim. Haziran 1917 yılına kadar hep sarıklıydım. 32 yaşındaydım. Bu tarihte sarığı bırakıp fes giydim. Bir gece yarısı kapımı birisi çaldı. Uyandım ve iki polis gördüm. Beni polis müdürü Muhittin Bey'e götürdüler. Sebebini sorduğumda o sabah idam edilecek şehitlerin vasiyetlerini yazmak istediklerini söylediler. Gitmek istemedim. Beni zorla götürmeye çalışsalar da kabul etmedim ve deim ki "Ona şunu haber verin: Dini vazifeler için para alan bir sürü hoca var, bu iş için onlardan birisini seçsin". Gittiler, sonra geri gelip tekrar beni götürmek istediler. Onlara şöyle dedim: İşte sarığım burada, çıkardım. Gelip onu alsın." Sonra bir daha geri gelmediler. İşte bu tarihten sonra bir daha sarığımı giymedim." İşte Galâyîni o gün çıkardığı sarığı 1932'deki törende tekrar giymiştir (*el-Ma'riz*, Sayı: 1005, 26 Haziran 1932, , 19).

18 Edhem el-Cundî, *A'lâmü'l-edeb ve'l-fen*, (Dimaşk: Matba'atü Mecelleti Savt Suriya, 1954) 1: 387; Hulusi Kılıç, "Mustafa el-Galâyîni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 31/301-302.

19 Filip Di Tarrâzî, *Hazâinu'l-kutubi'l-'Arabiyye fi'l-Hâfıkayn*, (Beyrut: Vizâretü't-Terbiyeti'l-Vataniyye, 1947) 1/261.



Resim 1. Mustafa el-Galâyînî 25 yaşında
(Ericü'z-Zehr adlı kitabının iç kapağında yayımlanan bir fotoğrafı)

Mustafa el-Galâyînî, kaleme aldığı ders kitapları, gazete yazıları, çeşitli mahfillerdeki konuşmalarıyla sosyal hayata etkin bir şekilde katılan bir edebiyatçı ve ilim adamıydı. Dönemindeki tartışmalara dâhil olmaktan çekinmemiş, Lord Cromer'in *Modern Egypt* adlı kitabında İslam aleyhindeki iddialarına ve Nazîre Zeyneddin adıyla yayımlanmış *es-Sufûr ve'l-hicâb* adlı kitapta İslam'ın kadına bakışı ile ilgili iddialara cevap vermek üzere kitaplar kaleme almıştır. Uzun yıllar öğretmenlik yaparak genç nesillere geniş ufuklar açmaya, onlardaki milli ve manevî

hamiyet duygusunu geliştirmeye çalışmıştır.²⁰ Ezher'deki öğrenim yıllarından vefatına kadar basında makaleleri, şiirleri ve yorumlarıyla etkili olmuştur.²¹

Galâyîni, fikrî anlamda hocası Muhammed Abduh ve Muhammed Reşîd Rızâ'nın islahçı yaklaşımına yakın durmuştur. Makalelerini derlediği *Erîcu 'z-zehr* adlı kitabını “Üstâdım, şarkın ve garbın âlimi ve filozofu, göz bebeği, Diyâr-ı Mısriyye'nin müftüsü Üstâd İmâm Şeyh Muhammed Abduh'un pakize ruhuna, hem benim hem de ümmet-i Muhammed'e olan iyiliklerinin bir nişâne-i itirâfi olarak ithaf ediyorum.” sözleriyle Muhammed Abduh'a ithaf etmiştir. Ayrıca kitaplarında ve gazete/dergilerdeki yazılarında ona ve Reşîd Rızâ'ya atıflar yapmıştır. Reşîd Rızâ'nın çıkardığı *el-Menâr* dergisinde Cuma namazından sonra zuhr-ı ahîr namazı kılınmasıyla ilgili bir makale yazmıştır.²²

Eserleri

Galâyîni, günümüzde daha çok Arap dili ve edebiyatı sahasındaki eserleriyle tanınmaktadır. Ancak dilbilgisi, aruz, şiir, edebiyat gibi konulardaki eserlerinin yanında sosyal konularda da çeşitli çalışmaları bulunmaktadır. Hayatı boyunca çeşitli gazete ve dergilerde makaleler neşretmiştir. Ayrıca şiirlerinin bir kısmını bu makalede incelenecek divanında bir araya getirmiştir.

Galâyîni'nin kitapları şöylece tanıtılabiliriz:

1. *el-İslâm rûhu 'l-medeniyye ev ed-dînu 'l-İslâmî ve 'l-Lord Kromer* [Medeniyet Ruhü İslam Yahut İslam Dini ve Lord Kromer] (Beyrut 1326/1908): Galâyîni bu eserini, Britanya'nın Mısır Yüksek Komiseri Sir Evelyn Baring'in (Lord Cromer) *Modern Egypt* [Modern Mısır] adlı kitabında İslam aleyhinde serdettiği görüşlere cevap vermek amacıyla yazmıştır. Eserin girişinde yazarın Lord Cromer'e hitaben

20 Lübnanlı ünlü ressam Mustafa Ferrûh hâtıratında sanat hayatına başlamasında öğretmeni Mustafa el-Galâyîni'nin büyük etkisi olduğu söyleyerek şöyle bir hatırasını nakleder: “Çocukluk ve gençlik yıllarında ailem ve bazı hocalarım günah olduğunu söyleyerek resim yapmama karşı çıkar ve “Kıyamet gününde yaptığın suretlere can vereceksin.” diye beni korkuturlardı. Ben de artık resim yapmayı bırakmıştım. Bir gün Mustafa el-Galâyîni hocamı gördüm. Bana “Resim nasıl gidiyor?” diye sordu. Ben de “Resim yapmayı bıraktım. Bana kıyamet günü yaptığım suretlere can vereceğimi söylüyorlar.” dedim. Hocam gülümseyerek “Oğlum, sen resme devam et. Ben o suretlere can veririm.” dedi. Ben de yeniden resme başladım. Süleyman Bahtî “75 ‘âmen ‘alâ rahîli’ş-Şeyh Mustafa el-Galâyîni el-Beyrûtî el-Mütenevvir bi-erici'l-ma'rifê ve'n-nahda”, *Ceridetü 'l-Livâ*, 5 Temmuz 2019.

21 Bkz. Âyide en-Neccâr, *Sahâfet Filestîn ve 'l-haraketu 'l-vataniyye fi nisf-karn 1900-1948*, (Beyrut: el-Müessestü 'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2005), 94, 135.

22 Mustafa el-Galâyîni, Risâletü 'l-bid'a fi salâti 'z-zuhr ba'de 'l-cumu'a”, *Mecelletü 'l-Menâr*, Şubat 1905, 7:941-948; (Mart 1905) 8/24-29.

yazdığı uzunca bir kaside bulunur. Yazar eserde İslam'ın Lord Corner'in iddia ettiği gibi terakkîye mani olmadığını akıcı bir dille ve tartışma üslubuyla kanıtlamaya çalışır. İslam'ın cihat, taassup, kısas, kölelik, kadın hakları gibi konulara yaklaşımını anlatır.²³

2. ed-Dîn ve'l-ilm ve hel yunâfi'd-dîn el-'ilm [İlim ve Din: Din İlimle Çatışır mı?] (el-Mektebetü'l-Ehliyye, Beyrut, t.y.): Yazar elli sayfalık bu eserini Batı ülkelerinde tahsil gören gençlerin din-bilim ilişkisi konusundaki sorgulamalarına cevap bulmak üzere kaleme almıştır. Eserde din ile bilimin birbiri ile çelişmediğini ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda gençlerin Batı medeniyetinde gördükleri her şeyi kendi ifadesiyle “kör taklide” dayanarak benimseyerek kendi geleneklerine ve medeniyetlerine sırt çevirmelerinin ne kadar yanlış bir tavır olduğunu anlatır.

3. Lubâbu'l-huyâr fî sîreti'l-Muhtâr [Hz. Muhammed'in Sîreti] (Beyrut 1323/1905): Yazarın genç öğrenciler için hazırladığı doksan sayfalık bu kitap özet bir siyer bölümü ve Hz. Peygamber'in kısa hadislerinden bazılarının alfabetik olarak sıralandığı bir seçkiden oluşmaktadır. Kitapta gençlerin kelime hazinelerini geliştirme amacı güdülerek yaygın olmayan bazı kelimeler özellikle kullanılmış bunların açıklamaları dipnotlarda verilmiştir.

4. Erîcu'z-zehr [Çiçek Kokusu] (el-Mektebetü'l-Ehliyye, Beyrut 1329/1911): Galâyînî, çeşitli makalelerden derlediği bu kitabını hocası Muhammed Abduh'a ithaf etmiştir. Eserde siyaset, Türk-Arap ilişkileri, eğitim öğretim, gençlik, kadının toplumdaki yeri vb. konularda makaleler bulunmaktadır.

5. Câmî'u'd-durûsi'l-'Arabiyye [Arapça Dersleri] (I-III, Beyrut 1330/1912). Galâyînî'nin en ünlü kitabıdır. Günümüze kadar onlarca baskısı çıkan kitap halen Arapça gramerinde başvuru kaynağı olma özelliğini korumaktadır.

6. ed-Durûsu'l-'Arabiyye li'l-medârisi'l-ibtidâ'iyye [İlkokullar İçin Arapça Dersleri] (I-IV, Beyrut 1330/1912, 1422/2001): Müellifin ilk okullar için hazırladığı Arapça gramer kitabıdır. Kitapta çok sayıda örnek, geniş konu anlatımları ve alıştırmalar bulunmaktadır.

7. ed-Durûsu'l-'Arabiyye li'l-medârisi'l-i'dâdiyye [İdâdîler İçin Arapça Dersleri] (I-IV, Beyrut 1330/1912, 1422/2001): Müellifin orta okullar için hazırladığı Arapça gramer kitabıdır ve ilk okullar için hazırladığı kitabın devamı mahiyetindedir.

23 Dönemin yazarlarından Ferîd Vecdî de Lord Cromer'e cevap olarak *Lord Kromer ve'l-İslâm* (Kahire 1326/1908) bir kitap kaleme almış, Muhammed Reşîd Rızâ *el-Menâr* dergisinde bir dizi makale yayımlamıştır: “Kitâb Mısır el-Hadîse Li- Lord Kromer” (*el-Menâr*, Nisan 1908/11:81-11), “er-Red ‘ale'l-Lord Kromer” (*el-Menâr*, Mayıs 1908/11:185-207), “er-Red ‘ale'l-Lord Kromer” (*el-Menâr*, Haziran 1908/11:354-360).

8. *es-Sureyyâ'l-mudî'e fi'd-durûsi'l-'arûziyye* [Parlak Ülker Yıldız Takımı: Aruz Dersleri] (Beyrut 1319/1901, 1349/1930): İdadilerde aruz dersi alan öğrenciler için hazırlanmış bir ders kitabıdır. Eserin sonunda müellifin nazmettiği şiirlerden örnekler bulunmaktadır.

9. *Ricâlü'l-mu'allakâti'l-'aşr* [On Muallaka Şairli] (Beyrut 1331/1913, 1411/1990). Yazar bu eserinde cahiliye dönemi edebiyatının tarihinden kısaca bahsettikten sonra muallaka sahibi şairlerin biyografilerine ve şiirlerinden örnekler yer vermektedir.

10. *'Izatu'n-nâşi'in* [Gençlere Nasihat] (el-Mektebetü'l-Ehliyye, Beyrut 1913): Galâyîni bu kitabında *el-Müfîd* gazetesinde Ebu'l-Feyyâz takma adıyla yayımladığı gençlere yönelik makalelerini bir araya getirmiştir. Ahlakî erdemlere dair edebî kısa yazılardan oluşan eserle yazar, hem gençlerin edebî zevklerini ve kelime hazinelerini geliştirmeyi amaçlamakta hem de ahlaklı bir nesil yetiştirmeye gayret etmektedir.

11. *Târîhunâ ba'de'd-dustûr ve kablehû* [Meşrutiyet'ten Sonra ve Önce Tarihimiz] (Matba'atu't-Terakkî, Dimaşk 1915): Müellif, Dördüncü Ordu'da görev yaptığı sırada Hicaz Demiryolu'nun Bi'rû's-seb'e ulaşması üzerine bir kaside yazıp bunu bastırmıştır.

12. *Nazarât fi'l-luga ve'l-edeb* [Dil ve Edebiyata Bakışlar] (Beyrut 1927): Müellifin İbrahim el-Münzir'in yanlış dil kullanımları hakkındaki *Kitâbu'l-Münzir* adlı eseri hakkındaki yorumlarını ve tashihlerini içermektedir.

13. *Dîvânü'l-Galâyîni* (Hayfa 1924) Galâyîni, Hayfa'da sürgünde ailesinden uzak bulunduğu sırada divanını tertip etmiş ve eserini burada 21 Temmuz 1924'te tamamlayarak yayımlamıştır.²⁴ Gençlerin ve halkın şiirlerindeki bazı sözcükleri anlaması ihtimaline karşı dipnotlarda bunları açıklama ihtiyacını hissetmiştir.²⁵ Galâyîni'nin Divan'ı yedi bölümden oluşmaktadır: Milli siyaset, hapisane hayatı, hamaset, edep ve hikmet, gazel, kıtalar.

14. *Nazarât fi's-sufûr ve'l-hicâb* [Başörtüsü ve Açıklık Hakkında Görüşler] (Beyrut 1928): Nazîre Zeyneddin'in *es-Sufûr ve'l-hicâb* adlı kitabındaki iddialarına cevap olarak kaleme alınmıştır. Galâyîni'ye göre bu kitap aslında bir grup misyoner tarafından İslam'ı karalamak amacıyla kaleme alınmış ve Nazîre Zeyneddin'in adıyla yayımlanmıştır. Galâyîni eserinde kadının İslam'daki yeri konusundaki eleştirilere cevaplar vermektedir.

24 Galâyîni, *Dîvân*, 3.

25 Galâyîni, *Dîvân*, 5.

15. Nuhbe mine'l-kelâmi'n-nebevî [Hadislerden Seçmeler] (Matba'atü'l-Misbâh, Beyrut 1929) Müellif bu eserinde kısa hadisleri alfabetik olarak sıralamış ve bilinmeyen kelimeleri dipnotlarda izah etmiştir. *Lübâbü'l-hıyâr fî sîreti'l-Muhtâr* adlı kitabının ikinci bölümü ile büyük oranda aynıdır.

16. et-Te'âvunu'l-ictimâ'î [Sosyal Dayanışma] (Beyrut, ts.) Sosyal dayanışmanın önemini konu edinen bir eserdir.

Galâyînî 1909-1910 yıllarında Beyrut'ta *en-Nibrâs* adlı bir dergi çıkarmıştır. Aylık bir dergi olan *en-Nibrâs*'taki yazıların tamamına yakını Galâyînî'ye aittir. Burada yayımlanan makalelerinden bazıları daha sonra kitaplaştırılmıştır. Dergide yayımlanan şiirlerden sadece bir kısmı divanında yer almaktadır. Dergideki yazıların büyük kısmı siyâsî ve edebî içeriklidir. Giriş sayısındaki açılış yazısında Galâyînî, uzun zamandır bir dergi çıkarma düşüncesine sahip olduğunu ancak Meşrutiyet'in ilanından sonra basım yayın üzerindeki denetimin rahatlamasıyla buna fırsat bulunduğunu dile getirir. *el-İttihâdü'l-Osmânî* gazetesindeki tecrübesinin kendisini bu konuda teşvik ettiğini ve bu işten her hangi bir maddi beklentisi olmadığını söyler. Maddî sıkıntılardan dolayı dergi ikinci yılının sonunda yayına son verir.²⁶

Galâyînî, *en-Nibrâs* dergisinde gençlerin ahlâkî problemlerini ve çözüm yollarını ele aldığı *Hadîsü Yahyâ b. Hâşim* adlı bir romanını tefrika etmiştir.

26 Galâyînî, *en-Nibrâs*, 1 (Kânûn-i Sâni 1909), 1.



Resim 2. Mustafa el-Galâyîni'nin 1925 yılında Dîvân'ının tanıtımı ile birlikte Hayfa'da ez-Zehra dergisinde neşredilen bir fotoğrafı. El yazısı ile şiiri ve imzası ile birlikte.

Şiir ve Edebiyat Anlayışı

Galâyînî, daha çocukken şiire merak sardığını ve şiir yazmaya başladığını söyler. Okulda Tuğrâî'nin *Lâmiyyetu'l-Acem*'i, Şenfera'nın *Lâmiyyetu'l-Arab*'ı, İbnu'l-Verdî'nin ahlakî öğütler içeren *Lâmiyye*'si, *İbn Dureyd*'in Maksûre'si gibi kasideleri ezberleyip bunlardan etkilenmiştir. Daha sonra aruz tahsil etmiştir. Şiir konusunda tekellüf sahibi olmadığını, doğal olarak şiir nazmettiğini belirtmektedir. Bazen aylarca bir beyit bile söylemezken bazen bir ayda binlerce beyit yazmaktadır. Ruhsal durumuna göre aniden içinden geldiği gibi şiir söylemektedir. Gürültüde, sessiz mekânlarda, günün her saatinde şiir yazabildiğini ifade eder.²⁷ Birinci Dünya Savaşı'ndan önce 2000 beyitlik bir divan oluşturmuş ve ona bazı kahramanlık şiirleri ekleyip bunun dışındaki bütün şiirlerini yok etmiştir. Ancak savaş sırasında bu divan da kaybolmuş, şiirlerin az bir kısmı kalmıştır. Savaş sırasında ve sonrasında da Şam, Beyrut ve başka yerlerde bazı şiirler kaleme almıştır ve bunları çeşitli gazete ve dergilerde neşretmiştir. 24 Temmuz 1920 yılında Kral Faysal'ın idaresindeki Şam, Fransızların eline düşünce Dimaşk'tan Beyrut'a dönmüş ve burada birkaç ay kalarak şiirler yazmış ve *el-Hakika* gazetesinde Ebû Zuheyr el-Fevâidî imzasıyla yayımlamıştır.²⁸ 1922'de Beyrut'a döndükten sonra Fransızlar tarafından yakalanıp önce Beyrut'ta ardından Ervad adasındaki kaleye hapsedilmiştir. Bu günlerde şiir yazma isteği iyice artmış ve divanının bir parçası olan "Mahpusun Şiirleri"ni burada kaleme almıştır. Ervad Kalesi'nde tutuklu kaldığı sırada ailesinin gönderdiği eşyalar arasında eski şiirlerini bulmuş ve bunları burada düzenleme fırsatını değerlendirmiştir. 16 Şubat 1924'te Fransız Askeri Hapishanesi'nde ikinci kez hapsedilince iki kaside daha yazıp divana ilave etmiştir. Hapisten çıkınca Hayfa'ya sürülmüştür. Burada da beş yüz beyte yakın şiir kaleme almıştır. İşte burada bulunduğu sırada Ervad Kalesi'nde ilk kez düzenlediği divanı tekrar gözden geçirme fırsatı bulmuş ve onu yeniden düzenlemiştir.²⁹ Eserine "Arap kalkınmasına dair" ve "Hapis hayatım" adlı iki bölüm eklemiş, birincisini ayrı bir kitap yapmak üzere eserden çıkarmıştır. Hapis hayatı ile ilgili bölüm ise divanda yer almaktadır.³⁰ Divan'daki şiirlerin kahir ekseriyeti siyasi ve sosyal konularla ilgilidir.

Galâyînî, şiir ve edebiyata dair görüşlerini Divân'ının başına yazdığı bir giriş yazısıyla okuyuculara aktarmıştır. Bu teorik giriş bölümünü yazdığı sırada sürgünde bulunduğu için kitaplarına ulaşma imkânı bulamadığına, bu yüzden bu yazıda kendisinden önceki âlimlerin şiir hakkındaki görüşlerinden ancak hatırlayabildikleriyle yetindiğine, dolayısıyla daha çok kendi düşüncelerine yer

27 Galâyînî, *Divân*, 39- 38.

28 Galâyînî, *Divân*, 40.

29 Galâyînî, *Divân*, 41.

30 Galâyînî, *Divân*, 42.

vereciğine işaret etmiştir.³¹ Yazar bu girişe şiir kelimesinin kökünü vererek başlar ve şiir köküyle ilgili kelimelerin “farkına varmak, anlamak ve hissetmek” anlamlarına sahip olduğunu belirtir. Arapların edebiyatın bu sanatına şiir adını vermeleri, şiirin önce algılanıp idrak edilmesi ardından elektrik akımı gibi onların iç dünyasına yansıyarak onları duygulandırması sebebiyledir. Ona göre kelimenin maddi boyutu tüy anlamındaki “şa‘r” kelimesinden gelir. Tüylerin kökleri derinin altında gizlidir. İnsanın duyguları da içinde gizlidir. İnsandan bir tüy koparıldığı zaman büyük bir acı hisseder. İşte gönül de şiirle acı, zevk, sevinç, üzüntü, heyecan gibi duyguları yaşar. Şiir insanın içinde gizli olan şeyleri dışarı çıkarır. Soyut anlamları gösteren sözcükler başlangıçta maddi varlıklara işaret ederken sonraları soyut anlamlar kazanırlar. İlim, cehalet, akıl, delilik, iman, küfür, felah, hüsrân, ülfet hep böyle sözcüklerdir.³²

Ruhun bir duyguyu yoğun bir şekilde yaşaması şiirin tohumudur. Hayal onu geliştirir ve bir bitki filiz verir. İnfialler onu yetiştirir ve olgunlaştırır. Çiçekler açar, meyveler halini alır ve sonunda şiir olur. Özetle şiir ruhun dışavurumudur. Aslında şiire yatkınlık bütün ruhlarda bulunur. Ancak mizaca, duyguların çeşitliliğine, yaratıcılık gücüne, tasvir becerisi ve ifade üslubunun yeterliliğine göre zayıf veya güçlü olur. Bazı ruhlar sadece etkilenirken bazıları bunu aşır içlerinde coşan duyguları güzel bir kalıpla dile getirirler.³³

Şiir halk lisanıyla veya bundan biraz daha yüksek bir seviyede yahut da çok yüksek bir dilde söylenebilir. Benzer şekilde feshatin de aşamaları vardır. Beyanda üslubun kendine özgü bir yeri ve güzelliği bulunur. Sanat eserinde güç veren üslubun parlaklığıdır.³⁴ İfade üslubu serbest olabildiği gibi fıkra ve seciler, vezin ve kafiyelerle kayıtlanmış da olabilir. Bu tür şiir zorlama olmadan, şairin doğasından kaynaklanmalı ve etkileyici bir armoni içermelidir. Ruhun ve duyguların yansımaları olmalıdır. Eğer böyle değilse bu nesir veya nazımdır. Ruhu ve kanı olmayan bir iskelet veya meyvesiz bir ağaç gibidir. Şiirin kafiyeli ve vezinli oluşu onun ruhlarda ve kulaklarda daha fazla etki bırakmasını sağlar. Tınılarıyla ruhu okşar, nağmeleriyle gönülleri coşturur.³⁵

Arap şiirinin temeli kafiyeli kısa söz öbekleri, secili parçalardır. Daha sonra recez ortaya çıkmıştır. Bu daha çok nesir şiire benzer. Vezinler ilk olarak develeri hızlandırmak için söylenen ezgilerde yer bulmuştur. Develer bu vezinlere uyan

31 Galâyîni, *Dîvân*, 6.

32 Galâyîni, *Dîvân*, 8.

33 Galâyîni, *Dîvân*, 9-12.

34 Galâyîni, *Dîvân*, 10-11.

35 Galâyîni, *Dîvân*, 12-14.

ritimlerdeki şarkılarla coşmaya meyyal hayvanlardır. Daha sonra aruz bahirlerinin sayısı on altıya kadar çıkmıştır. Bu bahirleri Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791) derleyerek, aruz ilmi diye bilinen ilmi ortaya koymuştur.³⁶

Şiir Arap toplumunda çok yüksek bir seviyede iken yabancılarla karışan Araplar bu safiyet ve dil yeteneklerini kaybetmişlerdir. Cahiliye döneminde şair toplumunun önderi ve onların sözcüsü konumundaydı. Şair şiiriyle kavmi için savaşır, onun için nice cengâverlerin yapamadığı şeyleri yapardı. İslam'ın gelişi ve Kur'an'ın i'câzî ile şiir Arap toplumunda zayıfladı ise de Emevîler ve Abbâsîler ile birlikte yine eski canlılığını kazanmıştır. Endülüs şairleri de Arap şiirinin gelişmesinde büyük katkılarda bulunmuştur.³⁷

Galâyînî, Arapların klasik şiir üslubundan ayrılarak Batının edebî tarzına meyleden bazı şairlerin bulunduğunu söyler. Ona göre bu, ya bu şairlerin doğru üslupları bilmemelerinden ya da Batılı tarzların daha iyi olduğunu düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Kendisi bunu “bulaşıcı bir hastalık” olarak görmekte ve Arap şiirine sızmasının önlenmesi gerektiğini belirtmektedir. Arap milliyetine bağlılıkları gereği bunu bırakmaları gerekir. Okullarda Arap dili ve edebiyatı dersinin verilmesi klasik üslubun korunmasını sağlayacaktır.³⁸

Galâyînî, Arapların siyasi güçlerini kaybetmeleri ile birlikte edebiyatta da bir düşüş başladığı görüşündedir. Bu konuya dair Mutenebbî'nin şu beyitini örnek vermesi manidardır:

وإنما الناس بالملوك، وما تفلح عربٌ ملوكها عجم

İnsanlar hükümdarlarıyla birlikte vardılar. Hükümdarları acem olan Araplar asla iflah olmazlar.

Ona göre bu durum Arap şiirinin zayıflamasına ve az sayıda şair yetiştirmesine sebep olmuştur.³⁹

On dokuzuncu yüzyıl ile birlikte Şam, Mısır, Irak ve Tunus'ta Arap toplumunda bir hareketlenme başlamıştır. Bilimsel ve edebi reformda Mısır diğer Arap beldelerine öncü olmuştur. Bunda Ezher Üniversitesi'nin büyük rolü vardır. Mısır'da Mehmet Ali Paşa'nın yaptığı reformlar, ilim ve sanata desteği, batıya öğrenciler göndermesi, gazeteler kurması, okulları yaygınlaştırması bu gelişmeye vesile olmuştur. Şiir de

36 Galâyînî, *Dîvân*, 15.

37 Galâyînî, *Dîvân*, 16-17.

38 Galâyînî, *Ricâlü'l-mu'allakâti'l-'aşr*: *Kitâb edeb ve târîh ve luga*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1998) 54-56.

39 Galâyînî, *Dîvân*, 18-19.

bu gelişmelerden etkilenerek Mısır'da bir gelişim göstermiş, oradan diğer Arap ülkelerine geçmiştir. Şam diyarı uzun süre çeşitli politik sebeplerle bu gelişime ayak uyduramamıştır. Galâyîni'ye göre Mehmet Ali Paşa, Şam bölgesini de ele geçirerek Mısır'da yaptığı ıslahatları orada yapabilseydi, bu bölgede de edebiyat çok farklı bir konumda olacaktı. Arap dünyasındaki bilimsel ve sanatsal gelişmede Tunus'taki Zeytune Üniversitesi'nin de payı unutulmamalıdır.⁴⁰

Galâyîni'ye göre şiir gerçeği yansıtmalı ve samimi bir duygunun ürünü olmalıdır. Yüksek duygulara ve değerlere hizmet etmelidir. Kişisel çıkar sağlamak, maddi imkânlar elde etmek için söylenen şiirler gerçek şiir, böyle bir kimse de gerçek şair sayılmaz. Para için kötü bir insanı yere göğe sığdıramayan, hiç tanımadığı bir kimsenin ölümünün ardından övgüler düzen bir insanın yaptığı ne kadar yanlıştır. Şiir ancak doğru bir ilhamın ürünü, gerçeklerin elçisidir.⁴¹ Galâyîni, şiiri toplumu eğitmek için bir araç olarak görmektedir. Bu amaçla toplumsal sorunları şiirlerinde dile getirmekten çekinmez, hatta şairleri buna davet eder. Edebiyat toplumun gözünü açmalı, manevî değerlerini yükseltmeli, hamiyetini coşturmalı ve ahlâkını güzelleştirmeye çalışmalıdır.

Şiirin hikmet, öğüt, fahr, hamaset, siyaset, gazel gibi pek çok konusu olabilir. Özellikle sıkıntılı dönemlerde siyasi şiirler şairin vicdanının bir yansıması olarak ortaya çıkar. Şair ülkesinin yaşadığı sıkıntılara bu şiirlerle çare arar. Halkını şiirleriyle uyarmaya çalışır.⁴² Galâyîni'ye göre Arap edebiyatı tarihi boyunca siyasi şiir genellikle asabiyet duygusuyla söylenmiş olsa da artık Arap milletini birleştirme gayesine hizmet etmelidir. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Arap beldeleri yabancılar arasında paylaşılmış olsa da Araplar arasındaki millet bilinci şairler arasındaki etkisini kaybetmemiş ve onlar sayesinde diri tutulmuştur.⁴³

Galâyîni'nin Şiirlerinde Siyasi Temalar

İttihâd-ı Osmanî ve Arap Türk Kardeşliği

Yirminci yüzyılın ilk yılları milliyetçi akımlar karşısında Osmanlı Devleti'nin tabileri arasındaki birliğin korunması adına Osmanlı birliği (İttihâd-ı Osmânî) ve İslam birliği (İttihâd-ı İslâm), Arap-Türk kardeşliği düşüncelerinin bazı şairler

40 Galâyîni, *Dîvân*, 21.

41 Galâyîni, *Dîvân*, 23-24.

42 Galâyîni, *Dîvân*, 29.

43 Galâyîni, *Dîvân*, 35-36.

tarafından dile getirildiği görülür.⁴⁴ Galâyînî, İttihâd-ı Osmânî düşüncesini savunduğu dönemlerde kendi ifadesiyle “Osmanlı milleti tek yüreklerdir.” prensibine sıkı sıkıya bağlıdır ve özellikle devletin iki ana unsuru olan Türkler ile Araplar arasındaki bu kardeşliği ve birliği korumak ve pekiştirmek için makaleler kaleme almıştır.⁴⁵ Bu dönemde bazı Arapların Osmanlı Devleti’ne karşı bir Arap hilâfeti hevesine kapılmalarıyla ilgili olarak “Osmanlı milletine mensup Araplar böyle bir düşünceyi akıllarından bile geçirmeyecek kadar şerefli kimselerdir. Çünkü böyle bir idealin peşinden koşmanın, böyle bir gaye için çalışmanın hem Araplara hem de Türklerle felaket getireceğinin farkındadırlar.” demektedir.⁴⁶ Galâyînî 1911 yılında *el-İrfân* dergisinde yayımladığı bir makalesinde İslam birliğini sağlama konusundaki emelini korumaya devam ettiğini söyler.⁴⁷

من لم نجد لهم في الناس أشباها	يا معشرَ الغرب يا أهلَ الحَمِيَّةِ يا
بداركم بيد فاحت خزامها	هذي بنو الترك وافتكم تصافحكم
ودًا فمدوا قلوبا طاب رباها	فان يمدوا لكم يا قوم أيدبهم
الدين الحنيفي ضمتهم حناياها	فالترك والعرب إخوان وجامعة

Ey Arap kavmi! Ey ehl-i hamiyet! Ey kavm-i bi-misâl!

İşte Türkler geldiler, lavanta kokan ellerle tokalaşmak için size ellerini uzattılar.

Eğer size sevgiyle uzatırlarsa ellerini siz de hoş rayihalar saçan kalplerinizin kapısını açın.

Türkler ve Araplar kardeşler, din bağı onları birbirine bağlar.⁴⁸

II. Meşrûtiyet’in İlanı

II. Meşrûtiyet’in ilanı, Arap entelektüel çevrelerinde büyük bir etki bırakmış ve bu önemli hadise ve onu takip eden olaylar edebiyata özellikle de şiire yansımıştır. Bu dönemden sonra doğan özgürlük havasıyla Arap beldelerinde “istibdat” dönemini

44 Bkz. Muhammed Hüseyin, *el-İtticâhâtü'l-vataniyye fi'l-edebi'l-mu'âsir*, (Kahire, Mektebetü'l-Âdâb, 1954), 1/12-15.

45 Galâyînî'nin doğrudan bu konuda yazdığı makaleler şunlardır: “el-Arab ve't-Türk”, en-Nibrâs, 1.yıl/1 (22 Kanun-i Sâni, 1909) 5-14; “Harb aklâm lâ harb sihâm beyne'l-'Arab ve't-Türk fi hâzihî'l-eyyâm”, en-Nibrâs, 1.yıl/9 (13 Teşrin-i Sâni 1909) 321-331; “el-Ümmetü'l-İslâmiyye cism vâhid”, en-Nibrâs, 2. yıl/6 (24 Haziran 1910) 206-210; “Sû'u't-tefâhüm beyne'l-'Arab ve't-Türk yecib en yuzâl”, en-Nibrâs, 2. yıl/8 (20 Teşrin-i Evvel 1910) 333-336.

46 Galâyînî, “es-Si'âye ve'l-hilâfetu'l-Arabiyye fi Dimâşk”, en-Nibrâs, 1. yıl/8 (5 Teşrin-i Evvel 1909) 300.

47 Galâyînî, “el-Câmi'atü'l-İslâmiyye”, *Mecelletü'l-İrfân* 15, (27 Temmuz 1911), 3/646.

48 Galâyînî, *Erîcû'z-zehr*, 15.

eleştiren, özgürlük, eşitlik, adalet gibi kavramları büyük bir iştiyakla dile getiren şiirler yazılmıştır.⁴⁹

II. Meşrutiyet'in ilanı, Galâyîni'nin sosyal hayatında önemli etki bırakmış ve şiirlerinde yankı bulmuş bir gelişmedir. İttihad ve Terakkî Cemiyeti'ne üye olan şair bu dönemden sonra *en-Nibrâs* dergisini kurmuş ve meşrutiyeti destekleyen bir siyasi çizgi izlemiştir. Meşrutiyetin ilanı ve buna götüren süreç hakkındaki düşüncelerini *en-Nibrâs* adlı dergisinde birçok makalede dile getirmiştir. Meclis-i Mebûsân'ın açılışı münasebetiyle Beyrut'ta İttihâd-ı Osmânî Kulübü'nde düzenlenen törende “Devr-i Sâbık ve Hâl-i Hâzır” başlıklı bir kasidesini okumuştur. Şairin matbu divanında bulunmayan bu kaside önce *el-İttihâdu'l-Osmânî* gazetesinde daha sonra *el-İrfân* dergisinde yayımlanmıştır. Şair bu kasidesinde meşrutiyetten önceki dönemde zulüm ve istibdâdın hüküm sürdüğünden, yöneticilerin halkın sorunlarına aldırmış etmediklerinden bahseder ve şöyle der:

وہل تنجع الشکوی و یفلح أهلها	و قلب و لاة الأمر عن مثلها عمی
أماثوا شعور الناس بالظلم جهرة	وباعوهم بیع الرغیف بدرهم
وقادوهم للموت والذنب أنهم	أبوا أن یروا للجور حکما علیهم
رضوا ظلمة البسفور لکن نفوسهم	أبت ظلم رهط فی البلاد مخیم

Şikâyet kâr eder mi? İflâh olur mu ehli?

Olursa kôr kilit gibi kapalı idarecilerin kalbi...

Ahalinin hislerini zulümle yok ettiler aşikâr.

Sattular ekmek gibi bir kuruşa, hiç etmeden âr.

Sürüklediler onları acımadan ölüme

Razı gelmediler zulmün hükmüne diye.

Boyun eğseler de Boğaziçi'nin zâlimlerine!

Memlekete çöreklenmiş bu birkaç herife ne!

Şaire göre bu dönemde her yanı casuslar, jurnalciler kaplamış, insanlar haksız ithamlarla uzak yerlere sürgün edilmiştir. İstibdat sebebiyle zalim idareciler ve suçlular iş başına geçmiştir. Artık bu durum dayanılmaz bir hal alınca hamiyet sahibi vatanperverler (*ahrâr*) bu zulme dur demişlerdir:

49 Arap dünyasında İkinci Meşrutiyet ve Sultan Abdülhamid'in hal'i ile ilgili yazılan bazı şiirler için bkz. Muhammed Hüseyin, *el-İtticâhâtu'l-vataniyye fi'l-edebi'l-mu'âsir*, 1: 27-35; Yusuf İzzeddin, *eş-Şi'ru'l-'irâkiyyu'l-hadîs ve eseru't-teyârâti's-siyâsiyye ve'l-ictimâ'iyye fih*, (Bağdat: Matba'atu Es'ad, 1960), 32-33.

على الموت أو تخليصها كل مقسم
وبات رجال السوء في سوء ماتم
ونادت ثورا بعد عزِّ ومغنم
وصاح بشيرُ العدل بالعدل نحتمي
فيالعدل والدستور لا غير فاحكم
وهذا زمان العدل المتقوم

فلما رأى الأحرارُ ذلك أقسموا
وهزوا سيوف الله فاهترَّ بلدز
وشمرت الظلام ذيل احتيالها
وأقشع غيم الجور عن كل بلدة
فلا حكم إلا العدل يا ظالم الورى
لقد باد وقت كنت فيه مسيطرا

Görünce bu meş'ûm hali hürriyetperver yiğitler

Ölmek pahasına vatani kurtarmaya and içtiler.

Allah'ın kılıçlarını salladılar, sarsıldı Yıldız

O zalimler matem içinde kaldılar yapayalnız.

Karanlık toplayarak kibir eteğini çıktı yola

Bunca yıllık şatafattan sonra işte kaldı yaya.

Dağıldı bütün yurttan zulmün bulutları

“Adaletin gölgesindeyiz” diye müjde nidaları...

Ey cevr ü cefa ile halkına eyleyen zulüm!

Anla artık adaletten başka kalmadı hüküm.

Artık adaletle ve yasa ile ülkeyi yönet.

Geçti senin devrin, geldi sarsılmaz devr-i adalet.⁵⁰

Yukarıdaki beyitlerde görüldüğü üzere şaire göre devr-i sâbık yani istibdât dönemi ile sonrası arasındaki en büyük fark adaletin tesis edilmiş olmasıdır.

Galâyînî, 1915 yılında Hicaz Demiryolu'nun Bi'ru's-Seb' beldesine ulaşması münasebetiyle nazmedip aynı yıl Dimaşk'ta yayımladığı *Târîhunâ kable 'd-düstûr ve ba 'dehû* başlıklı bir kasidede konuyla ilgili benzer düşünceleri yeniden dile getirmiştir. Meşrutiyetten önce halkın özellikle de aydınların acınacak bir halde, büyük bir baskı altında yaşadığından şikayet eder. Pek çok kişinin jurnalcilerin ve casusların iftiraları sebebiyle haksız yere baskı gördüğünden bahseder. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte bir özgürlük ve adalet havası esmiştir. Ancak İttihad ve Terakkî'ye karşı meşrutiyet karşıtı güçler harekete geçse de Otuz Bir Mart Vakası olarak bilinen hadiseyle bunların önüne geçilmiştir.⁵¹

50 *el-İrfân*, 24 Eylül 1911, Sayı: 19/3, s. 803-805.

51 Galâyînî, *Târîhunâ kable 'd-dustûr ve ba 'dehû*, s. 4-6.

Otuz Bir Mart Vakası

Galâyîni, Otuz Bir Mart vakası sürecinde örfî idâre kurulmasını desteklemiştir. Ona göre bu hadise devlet içinde çöreklenmiş olan ve istibdât idaresini geri getirmeye çalışan irticai bir urun sökülüp atılması anlamına gelmektedir. Bu konuyla ilgili yazdığı makalede Sultan II. Abdülhamid'i ettiği yemini bozmakla, şeriate muhalefetle, şer'î kaynaklara saygısızlıkla ve kanunları çiğnemekle suçlamıştır.⁵² *en-Nibrâs*'ta Otuz Bir Mart vakasıyla ilgili bir yazı neşredip bu yazıda Halil Halid Bey'in konuyla ilgili makalesinin *el-Mebâhis* dergisinde neşredilen Arapça tercümesini özetle vermiştir. Sultan II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesiyle sonuçlanan bu hadisenin Osmanlı Devletini baştan aşağı değiştiren bir olay olduğunu söylemektedir. Yine derginin aynı sayısında Ahmed Şevkî'nin ve Ma'rûf er-Rusâfî'nin Otuz Bir Mart Vakası ile ilgili kasideleri ile *el-Fevzü'l-mübîn* başlıklı şiirini yayımlamıştır.⁵³ Bu kasidesinde Sultan II. Abdülhamid'e şöyle seslenmektedir:

رويدك يا عبدَ الحميدِ أما كفى	دمٌ لم تزل حزنا ترنّ نوابه
لقد كنت قبل اليوم تفعل ما تشا	كأن الورى هرّ لديك تلاعبه
فتأمر بالإعراق والسجن تارة	وبالنفى أخرى حسبما أنت راغبه

Yavaş ol ey Abdülhamid, yetmez mi daha fazlası?

Döktüğün kana hüznle inleyen kadınların sedası

Bu günden önce yapıyordun dilediğin her şeyi

Halkla oynuyordun elindeki bir kedi gibi.

Keyfince emrederdin "Boğun, atın zindana!"

Bazen de sürerdin acımadan uzaklara.

هجمت على الدستور والدين هازنا	وناوت حزبا لا تباري مقابيه
زدت على تلك الشرور التي مضت	شوروا لها شاب الوليد ذوابه

Hücum ettin düstura ve dine alay ederek

Asla dış geçirilemeyecek bir fırkaya sataştın.

Önceki kötülüklerine ekledin yenilerini

İhtiyar eder bunlar yeni doğmuş bebeği.

52 Galâyîni, "el-Hukmu'l-urfi", *en-Nibrâs*, Beyrut 19 Haizran 1909, 1/6, s. 205.

53 Bu şiir için bkz. Galâyîni, "el-Fevzü'l-mübîn", *en-Nibrâs*, Beyrut 19 Haizran 1909, cilt 1, sayı: 6, s. 232-236.

Görüldüğü üzere Galâyînî, Sultan II. Abdülhamid'e karşı ağır eleştirilerde bulunmakta, onun idaresini zulüm ve istibdat düzeni olarak isimlendirmektedir. Sultana karşı yönelttiği en büyük ithamlar, keyfi bir idare yürütmesi, muhalifleri karşısında adaletsiz hükümler vermesidir. II. Abdülhamid'i dine karşı savaş açan birisi olarak niteler. Bu durum Galâyînî'nin eleştirilerinde dini referans almaya çalıştığını gösterir. Şiirin devamında Mahmut Şevket Paşa'ya övgülerde bulunur ve yeni sultan Mehmed Reşad'a selam ve hürmetlerini arz eder.⁵⁴ Galâyînî'nin Sultan Abdülhamid'e karşı takındığı olumsuz ve eleştirel tavrı devrin başka Arap şairlerinin şiirlerinde de görmek mümkündür.⁵⁵

Birinci Dünya Savaşı

Birinci Dünya Savaşı ve savaş sırasında yaşanan hadiseler şiirlere konu olmuş, Arap şairler bu olaylar karşısında farklı tavırlar sergilemişlerdir. Şairlerin arasında savaş boyunca Osmanlı Devleti'ni savunan, Müslümanları cihada davet eden, Çanakkale zaferini ve devletin başarılarını kutlayıp itilaf devletlerini ve saldırgan tutumlarını eleştiren şiirler yazanlar olmuştur.⁵⁶ Galâyînî, Birinci Dünya Savaşı sırasında Kanal Harekâtı'na hatip olarak katılmış ve Osmanlı Devleti'ni destekleyen şiirler yazmıştır. Yukarıda bahsi geçen *Târîhunâ kable'd-dustûr ve ba'dehû* adlı kasidede Birinci Dünya Savaşı'na geniş yer ayırmıştır. Osmanlı Devleti'ne bağlılığını ve Arap milletinin düşmanlara karşı kanının son damlasına karşı savaşacağını şöyle dile getirmiştir:

لَبَّيْكَ، يَا دَارَ الْخِلَافَةِ، إِنَّا
بِعْنَا الْحَيَاةَ لَطَاعَةَ السُّلْطَانِ
لَبَّيْكَ أَسَادُ الْوَعَى تَبِغِي الشَّهَادَةَ
فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْأُوطَانَ

Emrindeyiz ey Hilafet yurdu, emret!

Biz canımızı sultana itaat için feda ettik.

Arzular şehadeti, hepsi birer aslan

Allah ve vatan yolunda, sendendir ferman!

54 Galâyînî, "el-Fevzü'l-mübîn", *en-Nibrâs*, (Beyrut 19 Haizran 1909), cilt 1, sayı: 6, s. 234-335.

55 Örnek olarak Bkz. Yakup Göçemen, "Mısırlı Neo-Klasik Şair Veliyyüddin Yeken'in Şiirlerinde Sultan II. Abdülhamid", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51, 2020, s. 243-245.

56 Bkz. Yusuf İzzeddin, *eş-Şi'ru'l-irâkiyyu'l-hadîs*, 75-85.

Yazar, bu kasidede Osmanlı karşısında savaşa giren İttifak devletlerinden bahseder:

الروس قد نجمت قرون عدائهم واسترسلوا في البغي والعدوان
والإنكليز تحيروا ونكبروا في مصرنا والهند والسودان
وبنو فرنسة كم لهم في قومنا من لسعة أربت على الثعبان

Rusların bize olan düşmanlıkları açıkça görülmüştür.

Düşmanlık ve azgınlıkta son hadde vardılar.

İngilizler Mısır'ımızda Hindistan ve Sudan'da

Şaşırıp kaldılar ve kibirlerine daldılar.

Fransızların milletimizde nice kötülükleri var.

Yıldandan bile zehirli, kötüdür onlar.⁵⁷

Şair Hicaz demiryolunun Bi'ru's-seb beldesine kadar ulaşmasını büyük bir hadise olarak görür ve Süveyş hamlesinde bir geri çekilme yaşansa da ordu komutanı Cemal Paşa sayesinde bu telafi edilecek ve zafer ele geçirilecektir.

أو ما رأيت الخط يكتبه جمال الدين قائدنا العظيم الشأن
قد خطه فوق الصعيد بمرقم صافي الحديد مرهف عثمانى

Görmez misin bu yazıyı şanlı komutanımız

Dinin cemâli Cemal Paşamız yazmıştır.

Bu tren yolu hattını parlak demirleri

Toprağın üstüne o dikmiştir.⁵⁸

Bu sırada çoğu Şam Araplarından olan askerlerin büyük zorluk ve sıkıntılar çektiklerinden bahseden şair, toplardan birini çeken bir öküzün yorgunluk ve öfkeyle bir askere vurup öldürmesi üzerine bir kaside yazmıştır. Bu kasidede hayvanların bile zillet ve küçük düşürülmeye tahammül edemediğini, milletin de içinde bulunduğu vaziyetten silkinerek bu duruma karşı çıkması gerektiğini bildirmektedir.⁵⁹

57 Galâyîni, *Târîhunâ kable'd-dustûr ve ba'dehû*, 8-9.

58 Galâyîni, *Târîhunâ kable'd-dustûr ve ba'dehû*, 14.

59 Galâyîni, *Dîvân*, 60-61.

Şair “Bir Somun Ekmek İçin” başlıklı kasidesinde savaş sebebiyle halkın büyük sıkıntılar çektiğini, açlık, sefalet, hastalık vb. zorlukların insanları sarstığını dile getirmiş ve toplumu bu acıları bir nebze olsun hafifletmek için yardımlaşmaya çağırmıştır.⁶⁰

1916’da Dimaşk’ta Fatih Sultan Mehmed ve İstanbul’un fethi hakkında bir kaside kaleme almıştır. Onun zorluklara karşı yılmayan mücadele azminin ve gemileri karadan yürütmesinin Arap toplumuna örnek olması gerektiğini dillendirmiştir:

فجارت على بين الفيافي مراكبه	وسيّر أسطول السفائن في الثرى
ولم يكثرث للخطب يُتعب ناصبه	وسهّل صعب الأمر، والبحر موصدّ
بها البرّ لم توهن قواه مصاعبه	وأنزلها في اللجّ بعد اجتيازَه
ألا هكذا فليغلب الصعب غالبه	وسيّرها في البر والبحر جاهدا

Gemileri donanmayı topraktan yürüttü

Kuru toprağı aşır geçti

Zor işleri kolaylaştırdı, deniz zincirlerle kapatılmışken

Aldırmadı bu hale zorladı kendisini

İndirdi gemileri, karaları aştırtır

Güçleri zorluklar önünde eğilmedi.

Yürüttü gemileri çalışır karadan ve denizden

İşte böyle yener zorlukları aşmak isteyen.⁶¹

Osmanlı Devletinin Arap Beldelerinden Çekilmesi ve Arap Birliği Düşüncesi

Birinci Dünya Savaşı’nı takip eden süreçte Arap şair ve düşünürlerin büyük kısmı, Arapları Arap milliyetçiliği etrafında kenetlenmeye davet etmişlerdir.⁶² Muhammed Hüseyin, Birinci Dünya Savaşı’nı Arap düşüncesinde “milliyetçilik ve vatanseverlik” kavramlarının dönüşümü açısından önemli bir nokta kabul eder.⁶³ Mustafa el-Galâyîni, Osmanlı güçlerinin Şam’dan çekilmesi ile Şerîf Hüseyin’e katılmış ve Arapları onun sancağı altında birleşmeye davet etmiştir. Beyrut’ta

60 Galâyîni, *Dîvân*, 202-3.

61 Galâyîni, *Dîvân*, 164-165.

62 Ömer Dekkâk, *el-İtticâhu ’l-kavmî fi ’ş-şi’ri ’l-Arabiyyi ’l-hadîs*, (Haleb: Mektebetu ’ş-Şark, 1963), 40-43.

63 Muhammed Hüseyin, *el-İtticâhâtu ’l-vataniyye fi ’l-edebi ’l-mu’âsir*, 1/d.

1917'de yazdığı *er-Râyetu'l-'Arabiyye* adlı şiirinde görüldüğü üzere bu tarihten sonraki söyleminin Osmanlı toplumuna veya İslam âlemine değil daha çok Arap milletine yönelik olduğu görülür. Şair bu şiirinde şöyle der:

رَايَةَ الْعَرَبِ، رَايَةَ الْمَدِينَةِ رَايَةَ الْمَجْدِ، رَايَةَ الْحَرِّيَّةِ
 أَنْتَ مَهْوَى أَمَانَا الْوُطْنِيَّةِ وَمَنَازَ الْوُطْنِيَّةِ السَّبِيلِ السُّوَيْيَّةِ
 دَمْتُ فِينَا الزَّمَانَ عَلَيَّهِ

Arap sancağı, medeniyet sancağı

Şan şeref ve hürriyet sancağı!

Sen vatansever emellerimizin gayesi

Doğru yolu gösteren ışık kaynağı

*Aramızda her zaman yükseklerde ol.*⁶⁴

Galâyîni'ye göre Birinci Dünya Savaşı Arapların saflarını birleşmesini sağlayan bir vakiadır. Şerif Hüseyin etrafında toplanan Arap milleti bu birlik sayesinde bağımsızlığına kavuşabilecektir. Ancak mezhep ve kabilecilik taassubu gibi sebeplerle Arap birliğini sarsabilecek tartışmalar ortaya çıkmaya başlamış, bu da şairin duyduğu rahatsızlığı açıkça ifade etmesine ve Arapları yeniden saflarını birleştirmeye davet etmesine sebep olmuştur. Beyrut'ta 1918'de kaleme aldığı bir şiirde Türklerin bölgeden çekilmesinden sonra özellikle Şam bölgesinde ve Beyrut'ta Müslüman ve Hıristiyan Araplar arasındaki anlaşmazlıkların iyice arttığını ve kurulacak hükümetin şekli hakkında ayrıldıklarını ifade etmektedir. Bunun üzerine gazetelerde çıkan yazılara cevaben birlik çağrısı yapmak üzere bir kaside kaleme almıştır. Şaire göre fikir ayrılıkları Arapları karanlıkların içine çekecektir. Şair, Arapların hatta Doğu milletlerinin en büyük derdi olan siyasetten şikâyet etmektedir.⁶⁵

64 Galâyîni, *Divân*, 47.

65 Galâyîni, *Divân*, 63-64.

لننْ ظَلْتُمْ شَتَى الْقُلُوبِ، تَهْبِضْكُمْ
مِذَاهِبُ تَرْمِي بِالْوَفَاقِ الْمَرَامِيَا
وَيَسْرِي بِكُمْ فِي كُلِّ وَادٍ مِنَ الْعَمَى
شَتَاتٌ مِنْ الْأَرَاءِ يَحْكِي الدِّيَاجِيَا

--

رَعَى اللَّهُ حَرْبًا وَحَدَّنَا، وَإِنْ تَكُنْ
سَقَتْنَا حَمِيمَ الْجَوْرِ وَالضَّيْمِ غَالِيَا

--

وَإِذَا خَدَمْتَ نَارَ الْوَعَى عَادَ بَعْضُهُ
أَلَا قَاتِلَ اللَّهِ السِّيَاسَةَ، إِنَّهَا
لِبَعْضٍ كَمَا شَاءَ الْخَلَافُ، مَنَاوِيَا
عَلَى الشَّرْقِ دَاءٌ لَا نَرَى لَهُ وَاقِيَا

Kalpleriniz soğuduyrsa birbirinizden

Ümidinizi kesin tek yürek olup ulaşacağımız emelinizden

Bu fikir ayrılıkları sokacaktır sizi vadilere

Önünüzü göremezsiniz orada, benzer karanlık gecelere

..

Yaşadığımız bu harpten razı olsun yüce Mevlâ

Birleştirdi bizi, zulüm ve zorlukları yaşasak da.

..

Ama savaşın ateşi sönünce insanlar

Yine düştüler birbirlerine, yine düşmanlar.

Siyaset denen şeyi kahretsin Yüce Mevlâ

Budur şarkın derdi, kurtulamaz ondan asla.

Galâyînî taassup ve ucuz siyasi emellere ve maddi çıkarlara tamah ederek milleti bölmeye, nifak çıkarmaya çalışanlara pek çok makale ve şiirinde karşı çıkmıştır. Sonraki yıllarda bile bu vurgusunu korumuş ve bulduğu her fırsatta bunu dillendirmiştir. Şerif Hüseyin'in vefatı münasebetiyle 1931'de yazdığı bir mersiyede şöyle demektedir:

كفكفوا الدمع، فالحسين ينادي
أمة العرب، فاسمعوا ما قالاً:
اجمعوا الأمر، يا بني، وكونوا
وحدة لا ترون فيها انفصالا
ليس يرجي لكم فلاح، إذا لم
تجمعوا شملكم وتمشوا جبالا

Göz yaşlarınızı silin! Sesleniyor Hüseyin,

Ey Arap milleti söylediğini dinleyin!

Birleşin, oğullarım, birlik olun

Sakın bir daha ayrılık görmeyin.

Eğer saflarınızı birleştirmesiniz ve gayret etmezseniz

İflah olmaz, yükselemezsiniz.⁶⁶

Arapların şanlı günlerini yâd ettiği, onların hatırasına ağladığı bir şiirinde Arapların halinden şikâyet etmekte ve zillet içinde yaşamaktan vazgeçmelerini ve atalarının mirasına layık olmalarını öğütlemektedir.⁶⁷ Ona göre kasideler yazmak, şikâyet dilekçeleri kaleme almak artık fayda vermez. Harekete geçmek lazımdır.

إذا لم تقوموا أيها العرب، سبِّقا
إلى حقكم بوئتم بويل وخسران
فما ناله شاد بسجع وخطبة
وكتب احتجاجاتٍ وتقصيدٍ أوزان

Eğer Araplar kalkıp hakkınızı almak için koşmazsanız siz feryad u figan ve hüsrân içinde kalacaksınız.

Seci ve hutbelerle, dilekçeler ve kasideler yazmakla bir yere varamazsınız.⁶⁸

Şair 1920’de düzenlenen ve Arap devletlerinin İngiltere mandaterliği altına girmesinin kararlaştırıldığı San Remo konferansı ile ilgili bir kaside kaleme almıştır. Bu kasidede konferansta alınan kararların geçerli olmasının mümkün olmadığını, istiklalden başka bir şeye razı olmayacaklarını açıkça ifade etmiştir. Eğer bağımsızlıkları verilmezse Arapların kendilerini savunacağını söylemiştir.⁶⁹ Konferansta geçen “himaye” ve “vesayet” kelimelerin Arap ülkelerine atılan oklar olduğunu ifade etmiş ve savaş sırasında Araplara verilen sözlerin nerede olduğunu sorarak Batılı güçleri hainlikle suçlamıştır.⁷⁰

Türk İstiklal Savaşı ve Mustafa Kemal

Galâyîni, Türkiye’de yürütülen bağımsızlık mücadelesini takip etmiş ve bu mücadelenin Araplar için de örnek olması gerektiğini dile getirmiştir. Bu bağlamda aşağıda bir kısmını vereceğimiz şiirinde görüleceği üzere Mustafa Kemal Paşa, onun için dağılmış bir milleti toplayıp düşmanla mücadele eden örnek bir komutandır.

66 Galâyîni, el-Hayât Gazetesi, Kudüs sayı: 355; 14 Temmuz 1931, s. 2.

67 Galâyîni, *Dîvân*, 72-74.

68 Galâyîni, *Dîvân*, 74.

69 Galâyîni, *Dîvân*, 76.

70 Galâyîni, *Dîvân*, 77.

Vatanın perişan halini görmüş ve milleti tekrar toparlayarak düşmana karşı harekete geçmiştir:

أبى أن يرى شوس الرجالِ على الأذى تبيثُ وتعنو للخطوبِ خدودها
فقام، وما في الحي للمجد قائمٌ يردُّ عن الحي العدى ويذودها
دعا الوطن الكابي فلبته أمةٌ تداعت معاليها، وطال رقادها

Vatanın gençlerinin eziyet edildiğini ve hor görüldüğü görmeyi kabul etmedi.

Kalktı, yurtta hiç kimse kalkmaz iken o harekete geçti ve orayı düşmandan korumaya kalkıştı.

Ezilen vatani çağırdı ve uzun zamandır uyuyan millet onun çağırısını kabul etti.⁷¹

فهبَ إلى أغلالها غير جباً فحطَّما، حتى تخلَّصَ جيدها
وأوقد فيها نار عزمٍ وهمةً إلى أن نصتُ عنها الرقادَ رقادها
فقام يحدّ البأس كلِّ سميذعٍ إلى النار، حتى شيخها ووليدها
وهبت أسودُ الغابِ من كلِّ وجهةٍ لتنتشد مجدا ضيَّعته قرودها

Hiç aldirmeden zincirlere koştı ve onları paramparça etti ve boynunu kurtardı.

Halkının içinde azim ve himmet ateşini yaktı, uyuşukluk ondan kalkana kadar uğraştı.

İhtiyar, çocuk herkes ölç almak için kahramanca mücadele etti.

Ormanın aslanları her bir yandan kalktılar ve maymunların kaybettiği şan ve şerefî geri getirdiler.⁷²

وقد بذلت حرّ الدماء، أما ترى إلى الأرض، كيف احمرَّ منها صعيدها
لئن خفقت من قبل حمراً بنودها قد خفقتُ بالسودد اليوم سودها

Kanını feda etmiştir. Görmez misin o vatani nasıl toprağı şehit kanıyla kızarmış?

Bentleri şehit kanlarıyla kırmızı aktıysa şimdi şan ve şerefle bayrağı dalgalanıyor.⁷³

71 Galâyînî, *Dîvân*, 80.

72 Galâyînî, *Dîvân*, 81.

73 Galâyînî, *Dîvân*, 81.

Galâyîni, Mustafa Kemal ve Anadolu insanının yaptığı fedakârlığı ve gösterdiği başarıyı Arap milletine örnek olarak göstermektedir:

بني وطني، هذا فتى الترك مصطفى
أبو أن يرؤا في أرض توران ذلة
ففكوا عن الأيدي القيود وحطّموها
وهبوا إلى الأعداء من كل جانب
كمال، وذو أنصاره وجهودها
يعبدهم طول الزمان خلودها
سلاسل في الأعناق يؤذي حديدتها
مخافة هون للبلاد يُبيدها

Vatanının evlatları, İşte Türklerin yiğidi Mustafa Kemal!

İşte arkadaşları ve işte harcanan çabalar!

Turan yurdunda zillet görmeyi, ebediyen köle olmayı reddettiler.

Ellerindeki zincirleri çözdüler ve boyunlarındaki kementleri parçaladılar.

Vatanın elden gitmesi korkusuyla her taraftan düşmana saldırdılar.⁷⁴

أما فيكم يا معشرَ العربِ مصطفى
وينهضُ في عرضِ البلادِ وطولها
كمال يشبّ النارَ يذكو وُقودها
إلى أمة أوهى قواها خمودها

Ey Araplar! İçinizde mücadeleye ateşini tutuşturacak bir Mustafa Kemal yok mu?

Gücü zayıflamış, bitkin düşmüş Arap yurdunun dört bir tarafındaki milleti kaldıracak?

Fransızlara Karşı Mücadele ve Hapishane/Sürgün Yılları

Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinin ardından Arap ülkeleri İngilizler ve Fransızlar arasında bölüşülmüştür. Yazar bu sırada Beyrut'ta bulunmaktadır. Şam'a Mister Kurein'in başkanlık ettiği Amerika heyeti kamuoyu yoklaması için geldiğinde Galâyîni heyetlerden biri ile birlikte bu şahısla konuşmaya gitmiş ve bir konuşma yapmıştır.

O sırada *el-Mufid* gazetesinin sahiplerinden arkadaşı Hayreddin Zirikli de ondan bu konuşmasını talep ederek bunu gazetesinde yayınlamıştır. Bu konuşma metnini gören Fransızlar Galâyîni'yi yakalama kararı almışlardır. Emir Faysal hükümetinin merkezi olan Dimaşk'a kaçan Galâyîni orada Genel *Divân-ı Resâil* idareciliğini üstlenmiştir. O dönemde insanlar Şam'da manda ve himayeye tamamen karşı çıkmışlardır. Britanya aynı dönemde bazı kimselerin Amerikan Mandasını kabul etmesi için çalışmaya başlamıştır. Bağımsız bir devlet olmayı arzulayan Lübnanlıların bu isteği bazı Batı devletlerinden destek görmüştür ve sömürgeciliği tatmalarına sebep olmuştur. Dimaşk Fransızların eline düşüncü Galâyîni tutuklanmış ve bir müddet sonra serbest bırakılarak Dimaşk'ı terk etmesi ve

74 Galâyîni, *Divân*, 83.

Beyrut'a gitmesi söylenmiştir. Beyrut'ta birkaç ay kaldıktan sonra Emir Abdullah'ın Amman'a geçtiğini öğrenince Beyrut'tan çıkıp Nisan 1921'de Amman'a gitmiştir. Orada Dimaşk'ta olduğu gibi Divân-ı Resâil başkanlığına getirilmiştir. Galâyînî 1922'de ailesini getirmek üzere Beyrut'a dönmüş bu sırada Amerikan heyeti olayı yaşanmıştır.⁷⁵ Beyrut'ta Dâhiliye müdürü Esad Hurşid'e suikast düzenlenmiş, pek çok Beyrutlu ve Şamlı olayın ardından tutuklanmıştır. Beyrut'ta tutuklananlar arasında yazar da bulunmaktadır. 9 Nisan'da Beyrut'taki evi basılmış ve oradan alınarak hapse atılmıştır. İki ay Beyrut'taki polis merkezinde beş ay Ervad adasındaki kalede toplam yedi ay tutuklu kalmıştır.⁷⁶

Serbest bırakıldıktan sonra Beyrut'tan sürülmüş önce Amman'a gitmiş ve Emir Talâl'in hocalığını yapmıştır. Burada 13 aydan biraz fazla kalmıştır. Sonra bu görevinden istifa etmiş ve Şubat 1924'te Beyrut'a dönmüştür. Beyrut'a varır varmaz Fransızlar tarafından yeniden tutuklanmış, Beyrut'ta hücre hapsine atılmış ve 15 gün burada kalmıştır.⁷⁷ Hapisten çıkarılınca Filistin'e sürgüne gönderilmiş ve Hayfa şehrine yerleşmiştir.⁷⁸

Bu süreçte milli hisleri ayakta tutacak şiirler kaleme almıştır. Arap milletinin başından yabancı işgali belasını def edecek yeterliliğe sahip olduğunu şayet uyanmazlarsa başlarına daha büyük felaketlerin geleceği konusunda uyarmıştır.⁷⁹ 1921'de Amman'da söylediği bir şiirde Arapları Şam'a yardıma koşmaya davet etmektedir:

طال الثواء على ضميم بعمان	هَبُوا إِلَى الشَّامِ يَا أَبْنَاءَ عَدْنَانَ
وَيْحٌ لَهَا أُمَّةٌ فِي اللَّهِو سَادِرَةٌ	يَعِيثُ فِيهَا فِسَادًا كُلُّ خَوَانِ
قَدْ بَاعَهَا لِلْعَدَا بِالْمَالِ سَادَتَهَا	بِيعَ الْجَزَافُ، بِلَا كَيْلِ وَمِيزَانِ
أَنْتُمْ رَقُودٌ، وَفِي أَعْنَاقِ أُمَّتِكُمْ	قَيْدٌ يَعْبِدُهَا كَالْمَوْتِ الْعَانِي
أَتَرْتَضُونَ حَمِي الْأُرْدُنِ مَعْتَصِمًا	وَالشَّامِ فِيهَا الْعَدَا، مَرْفُوعَةَ الشَّانِ

Amman'da sıkıntı içinde kalmamız ne kadar uzun sürdü. Ey Adnan evladı, kalkın Şam'a koşun.

Eğlence içinde oyalanan ve fesat içinde oynayan hainlere vahlar olsun.

Mal ile şerefini düşmanlara satmış, hiç tartıp ölçmeden.

Siz uyurken milletinizin boynuna bağ geçirmişler ve onu köle yapıyorlar.

Şam düşman elindeyken Ürdün'de yaşamaya nasıl razı olursunuz?⁸⁰

75 Galâyînî, *Dîvân*, 116.

76 Galâyînî, *Dîvân*, 117-118.

77 Galâyînî, *Dîvân*, 120.

78 Galâyînî, *Dîvân*, 120.

79 Galâyînî, *Dîvân*, 88.

80 Galâyînî, *Dîvân*, 89.

1922'de Ervad'da hapisanedeyken Irak halkını Fransızlara karşı mücadelesinde Şam'a yardıma koşmaya çağırır:

أهل العراق، حماة المجد من قَدَم
هَيُّوا بجيشٍ يَغْطِي السهْلَ والظلما
أَتْرَكُونَ ديارَ الشام في حرجٍ
من الخطوب يشيبُ الطفلَ والفظما

Ey Irak halkı! Ey eski çağlardan beri şan ve şerefîn hâmileri!

Ovaları dolduran bir ordu ile yola çıkın.

Şam beldesini bebekleri ihtiyarlatacak dehşetli bir halde mi bırakacaksınız?

Amman'a geldiği zaman Melik Hüseyin'e 1924'te bir kaside sunmuş ve Arapların ümidinin kendisine bağlı olduğunu ifade etmiştir:

أبا الملوك، إليك العُربُ ناظرة
بطرف ذي أمل، بالشوق ملتهب
يرجون بعد احتمال الضيم منقلبا
خييرا ينفس عنهم ظلمة الكرب

Ey kralların atası! Arapların gözü senin üstünde!

Sana büyük ümitlerle, iştiyakla yanarak bakıyorlar.

Bu büyük ceфа ve meşakkatleri çektikten sonra

Bu gam ve keder bulutlarını dağıtacak bir hayır bekliyorlar.

Sonuç

Yukarıda şiirlerinden verdiğimiz örneklerden ve siyasi ve sosyal alandaki faaliyetlerinin serencamından anlaşıldığı üzere Mustafa el-Galâyîni, oldukça çalkantılı bir dönem olan yirminci asrın ilk yarısında Arap edebiyat hayatında yer almış ve dönemine ışık tutacak eserler kaleme almıştır. İttihat ve Terakki'nin politikalarına, Osmanlılık düşüncesine yakın bir tutum sergilemiş, II. Meşrutiyet'in ilanını ve II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden memnuniyetini şiirlerinde dile getirmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı ordusunda görev almış ve Osmanlı Devleti Arap coğrafyasından çekilene kadar devletin kurtuluşu için şiirlerinde Müslümanları saflarını birleştirmeye davet etmiştir. Daha sonra Şerif Hüseyin'in yanında yer almış ve onun etrafında Arap millî bilincinin ve birliğinin oluşmasını sağlayacak bir mücadele içerisine girmiştir. Dünya savaşını takip eden süreçte işgal güçlerine karşı mücadelede aktif rol almış bu sebeple Fransız yönetimi tarafından hapsedilmiştir. Arapların sömürgecilere karşı mücadelelerinde Mustafa Kemal önderliğinde Anadolu'da yürütülen millî mücadelenin örnek alınması gerektiğine dair bir kaside kaleme almıştır. Vefatına kadar Lübnan'da çeşitli vazifeler almış ve eserler vermeye devam etmiştir.

Galâyîni, şiiirlerinde şekil yönünden klasik geleneği devam ettirme taraftarı olmuştur. Dilbilgisi ve aruz konusunda kitaplar telif edecek derece bilgi sahibi olduğundan şiiirin yapısı güçlüdür. Ona göre yaşadığı çağda şiiir halkı aydınlatmak ve yanlışlıkları düzeltmek için kullanılmalıdır. Bu sebeple kendisinin de daha çok siyasî ve sosyal konularda şiiir yazdığı söylenebilir.

Osmanlı Devleti'nin yıkılma sürecine girdiği dönemin, Arap vilayetlerindeki edip ve aydınların Osmanlı'ya karşı tutumlarının daha iyi anlaşılması için oldukça etkin olan siyasî edebiyatına ait ürünlerin incelenmesi bir zarurettir. Bu makalede yapılmaya çalışılan sadece bu edebî faaliyetin önemli figürlerinden birisi olan Mustafa el-Galâyîni'nin şiiirleri üzerinde bir değerlendirme çabasıdır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.

Kaynakça/References

- el-Câmi 'atu'l-'Arabiyye* [Gazetesi], (Kudüs 15 Haziran 1932/Perşembe)
- Cundî, Edhem, *A'lâmu'l-'edeb ve'l-'fen*, Dimaşk: Matba'atü Mecelleti Savt Suriya, 1954.
- Dekkâk, Ömer, *el-İtticâhu'l-kavmî fi 'ş-şi 'ri'l-'Arabiyyi'l-'hadîs*, Haleb: Mektebetu'ş-Şark, 1963.
- Filip Di Tarrâzi, *Hazâinu'l-'kutubi'l-'Arabiyye fi'l-'Hâfikayn*, Beyrut: Vizâretu'l-'Terbiyeti'l-'Vataniyye, 1947.
- Galâyîni, Mustafa, Risâletu'l-'bid'a fi salâti'z-zuhr ba'de'l-cumu'a", *Mecelletu'l-'Menâr*, Şubat 1905, 7:941-948; (Mart 1905) 824-29.
- Galâyîni, "el-Câmi'atu'l-'İslâmiyye", *Mecelletu'l-'İrfân* 15, (27 Temmuz 1911), 3:646.
- Galâyîni, *Dîvânu'l-'Galâyîni*, Hayfa: el-Matba'atu'l-'Abbâsiyye, 1925.
- Galâyîni, *Ericü'z-zehr*, Beyrut: el-Matba'atu'l-'Ehliyye, 1911.
- Galâyîni, *el-İslâm rûhu'l-'medeniyye*, Beyrut: 1907.
- Galâyîni, "el-Hukmu'l-'urfî", *en-Nibrâs*, Beyrut 1. yıl/6 (19 Haizran 1909), s. 205.
- Galâyîni, "Serikatu Kındil (Kasîde)", *ez-Zehra*, Eylöl 1925, yıl 5, sayı: 3, s. 137-138.
- Galâyîni, "es-Si'âye ve'l-'hilâfetu'l-'Arabiyye fi Dimaşk", *en-Nibrâs*, 1. yıl/8 (5 Teşrîn-i Evvel 1909) 300.
- Galâyîni, *Târihunâ kable'd-'dustûr ve ba'de'-'dehû*, Kudüs 1334.
- Göçemen, Yakup, "Mısırlı Neo-Klasik Şair Veliyyüddin Yeken'in Şiiirlerinde Sultan II. Abdülhamid", *Dokuz Eylöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51, 2020, s. 215-248.
- Hamed, Abdullah Hıdır, *Kadâyâ 'ş-şi 'ri'l-'Arabiyyi'l-'hadîs*, Beyrut: Dâru'l-Kalem, t.y.

Hâzin, Vilyem, “Melâmîh el-kavmiyye fi ş-şi'ri'l-'Arabiyyi'l-hadîs”, *el-Edîb* 2 (1978), 15-18.

Da'ûk, Kâmil Muhyiddin, *'Ulemâunâ fî Beyrût*, Beyrut: 1970.

Kılıç, Hulusi, “Mustafa el-Galâyîni”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 31/301-302. İSTANBUL: TDV Yayınları. 2006.

Mar'aşlı, Yusuf, *Nesru'l-cevâhir ve'd-durer fî 'ulemâi'l-karni'r-râbi' 'aşer*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2006.

Muhammed Hüseyin, *el-İtticâhâtü'l-vataniyye fî'l-edebi'l-mu'âsir*, Kahire, Mektebetü'l-Âdâb, 1954.

Neccâr, Âyide, *Sahâfetu Filestîn ve'l-haraketu'l-vataniyye fî nısf karn 1900-1948*, Beyrut: el-Müessesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2005.

Özdemir, Yılmaz, *19. Yüzyılda Lübnan'da Arap Dili Grameri Çalışmaları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2005.

Rîmâvî, Süheyle - Ed-Dehâmişe, Bâsim, “eş-Şeyh Mustafa el-Galâyîni: Hayâtuhu ve fikruh 1886-1945”, *Dirâsât: el-'ulûmu'l-insâniyye ve'l-ictimâ'iyye* 26 (ek) (1999): 830.

Şâfi'î, Mahmud Saîd *Teşnîfü'l-esmâ' bi-şuyûhi'l-icâze ve's-semâ'*, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2013.

Velî, Tâhâ, *Beyrût fî'l-târîh ve'l-hadâra ve'l-'umrân*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1993.

Yusuf İzzeddin, *eş-Şi'ru'l-'İrâkiyyu'l-hadîs ve eseru'l-teyârâti's-siyâsiyye ve'l-ictimâ'iyye fih*, Bağdat: Matba'atu Es'ad, 1960.

Zeki Muhammed Mücâhid, *el-A'lâmu ş-şarkıyye*, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



Emr-i Şer' Mu'teberdir; Kânûnu Yoktur: Klasik Osmanlı Ceza Kanunlarının Derkenar Notlarıyla Tashihi

The Sharī'a Law is Valid; There is No Kânûn: Correction of the Classical Ottoman Criminal Kânûns with Marginal Notes

Muharrem Midilli

Öz

Bu makale klasik Osmanlı ceza kanunlarının derkenar notlarıyla tashihi ele almaktadır. Amaç bazı kanunname nüshalarında bulunan derkenar notlarının Osmanlı ceza kanunlarının gelişimindeki rolünü göstermektir. 15. yüzyılda ilk defa para cezalarını düzenlemek üzere çıkarılan ceza kanunlarına zamanla ağır cezaları düzenleyenlerin de eklenmesiyle temel ceza kodu teşekkül etmiştir. Bir sonraki yüzyılda yapılan ilavelerle ceza kanunları bazen şeriâtın alanına girecek şekilde gelişimini sürdürmüştür. Ceza kanunlarının bu gelişimine yönelik yer yer bir reaksiyon olarak da okunabilecek derkenar notları, esas itibarıyla kanunların şeriat karşısındaki geçiciliğini hatırlatma gayesi taşır. Genellikle Nişancı Celâlzâde'ye nispet edilen notlar bilinçli bir şekilde temel ceza kodunu görmezden gelir ve neredeyse tamamen yeni eklenmiş kanunları hedef alır. Bu durum 15. yüzyılda teşekkül eden temel ceza kodunun şeriâtın yanında bir tür kânûn-i kadîm vasfıyla daimi bir meşruiyet ve otorite kazanmış olduğuna işaret eder. Derkenarlarda en fazla tekrarlanan “Emr-i şer' mu'teberdir, kânûnu yoktur” notu temel ceza koduna eklenmiş olan bazı yeni kanunların vazedici hükümdarın vefatıyla geçerliliğini kaybettiğine ve ilgili alanda şeriâtın yeniden muteber hale geldiğine dikkat çeker. Yeni kanunlar içinde özellikle diyet ve tazmin gibi şeriâtın alanında yer alması gereken telifleri düzenleyenler Nişancı'nın öncelikli hedefleri arasında yer alır. Bazı kanunların yürürlükten kaldırıldığını, arza muhtaç olduğunu ya da fihki yönden yanlış yazıldığını ifade eden notlara da rastlanır. Çalışma mezkur derkenar notlarını hedefledikleri kanunlarla birlikte incelemekte ve yorumlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Osmanlı Hukuku, Ceza, Kanun, Tashih, Derkenar

Abstract

This article discusses the use of marginal notes to correct the classical Ottoman penal codes. It aims specifically to describe the role of the marginal notes in certain kânûnnâme manuscripts in the development of the Ottoman criminal code. In the 15th century, the basic penal code was formed with the addition of kânûns stipulating heavy penalties to the kânûnnâme that was enacted to regulate fines. Through additions made in the next century, criminal laws continued to develop in a way that sometimes overlapped with the domain of sharī'a. The marginal notes, which can be interpreted as responses to the development of the criminal kânûns, are typically intended to emphasize the transience of the kânûns unlike sharī'a. Generally attributed to Nişancı Celâlzâde, the notes intentionally ignore the basic penal code and almost exclusively target newly added kânûns. This pattern indicates that the basic penal code, developed in the 15th century, had gained a permanent legitimacy and authority as a kind of kânûn-i kadîm alongside the sharī'a. The most frequently repeated marginal note is, “The injunction of the sharī'a law is valid; there is no kânûn (in this matter),” which draws attention to the fact that some new kânûns added to the basic penal code became invalid upon the death of the legislator, thus sharī'a applied again in the relevant matter. Among the new kânûns, those regulating the compensation that should

* Sorumlu Yazar: Muharrem Midilli (Dr. Öğr. Üyesi), Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye. E-posta: muharrem_midilli@trabzon.edu.tr ORCID: 0000-0002-4502-3447

Atf: Muharrem Midilli, “Emr-i Şer' Mu'teberdir; Kânûnu Yoktur: Klasik Osmanlı Ceza Kanunlarının Derkenar Notlarıyla Tashihi.” *darulfunun ilahiyat* 32, 1 (2021): 35–64. <https://doi.org/10.26650/di.2021.31.1.861451>



be included under *sharī'a*, such as blood money, are among the the Nişāncī's priority targets. Other corrections indicate that particular laws have been abolished, are in need of a special order from the ruler, or are written incorrectly in terms of *fiqh*. The article examines and interprets these notes along with the laws they target.

Keywords

Ottoman Law, Penal Code, *Kānūn*, Correction, Marginal Note

Extended Summary

This article focuses on the use of marginal notes to correct the classical Ottoman penal *kānūns*. It aims to describe the relationship between the corrections in some *kānūnnāme* manuscripts, the *sharī'a*, and the development of the penal code. In the 15th century, the basic penal code was formed with the addition of *kānūns* stipulating heavy penalties to the *kānūnnāme* that was enacted to regulate fines. Through additions made in the next century, criminal laws continued to develop in a way that sometimes overlapped with the domain of *sharī'a*. The marginal notes, which can be interpreted as responses to the development of the criminal *kānūns*, are typically intended to emphasize the transience of the *kānūns* unlike *sharī'a*. They intentionally ignore the basic penal code and almost exclusively target newly added *kānūns*. This pattern indicates that the basic penal code, which developed in the 15th century, had gained a permanent legitimacy and authority as a kind of *kānūn-i kadīm* alongside the *sharī'a*.

Most of the marginal notes that abolish or amend the classical Ottoman penal *kānūns* are in four separate *kānūnnāme* copies. The title of three of these copies contain records showing that they belonged to the deceased Sultan Salīm. An important part of the marginal notes in the last copy, which contains the regulations of the *Kānūnī* period, was copied from one of the earlier three copies or another one very similar to them. Although the notes are often attributed to Nişāncī Celālzāde, some copies also individual notes added by the later Nişāncīs and possibly by scholars. Attributing corrections to Celālzāde would raise an important question: Why did he abolish or amend the *kānūns* that he had probably added to the *kānūnnāme* by himself? For now, the most plausible answer to this question, apart from actual corrections, is that the Nişāncī wanted to emphasize that *kānūns* added to the basic penal code lost their validity upon the death of the ruler who introduced them. Whereas the ancient Ottoman *kānūns* had (somewhat like the *sharī'a*) always existed in the legal universe and entered into force with the ceremonial approval of the ruler, the *kānūns* enacted by the will of later rulers remained in force only for the lifetime of the ruler in question.

Some contemporary authors argue that the marginal notes abolished or amended some *kānūns* that were contrary to the *sharī'a* and exceeded the boundaries of *ta'zīr*. However, the fact that the *kānūns* in question were generally enacted in the 16th century demands a reconsideration of the reasons for abolition or amendment. The most frequently repeated marginal note is, "The injunction of the *sharī'a* law is valid; there is no *kānūn* (in this

matter),” which draws attention to the fact that some new kānūns added to the basic penal code lost their validity upon the death of the legislator, thus sharī‘a applied again to the relevant matter. Among the new kānūns, those regulating the compensation that should be included under sharī‘a, such as blood money, were among the Nişāncī’s priority targets. What motivated the Nişāncī was that blood money and other types of compensation were not generally mentioned in the kānūns of the 15th century and the ruler who legislated on the matter was no longer alive. The margins of many other kānūns include notes stating that the provision of the kānūn will be enforced only if required by the sharī‘a, that it is wrong, nullified, or forbidden, that it will not be based on adjudication, or that it requires a special order of the sultan. There are also notes draw attention to technical errors in the drafting of the kānūns in terms of jurisprudence and warning the authorities to apply political penalties. The article examines and interprets these notes alongside the relevant kānūns.

Giriş

Klasik Osmanlı ceza kanunlarının ilk defa ortaya çıktıkları 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir yüzyıl boyunca önemli gelişmeler kaydettikleri bilinmektedir. Başta çoğunlukla para cezalarını düzenleyen kanunlara zamanla ağır cezaları düzenleyenlerin de eklenmesiyle temel ceza kanunu teşekkül etmiştir. 16. yüzyılda ceza kanunlarının kapsamı bir hayli genişlemiş ve Kanuni Sultan Süleyman döneminde (1520-1566) son sınırlarına ulaşmıştır. Benzer bir gelişim kanun maddelerinin dil, yazım ve tertibinde de yaşanmıştır. Özellikle kanun maddelerine zaman içinde şeriatla daha fazla uyumlu olmalarını sağlayacak bir takım kayıtların eklenmiş olması dikkat çekicidir. Nitelik ve nicelik yönünden gelişmekle birlikte yüzyıl boyunca neredeyse hiçbir ceza kanununun iptal ya da tadil edil(e)memesi, özellikle Kanuni'den sonra ciddi sosyoekonomik değişimlere rağmen temel unsurları itibarıyla adeta aynı kalmaya devam etmesi şaşırtıcıdır. Kanunlara yönelik iptal veya tadil teşebbüsleri muhtelif zamanlarda kanunnamelerin derkenarlarına düşülen notlarla sınırlı kalmış görünmektedir. Gerçekten bazı kanunname nüshalarında ceza kanunlarını şeriat ve/veya kanun yönünden tashih etmeyi hedefleyen derkenar notları bulunur. Bu çalışmada mezkur derkenar notları incelenmekte ve hedefledikleri kanunlarla birlikte yorumlanmaktadır. Amaç klasik ceza kanunlarının şeriat ve kanun yönünden gelişiminde derkenar notlarının oynadığı rolü göstermeye çalışmaktır.

Osmanlı ceza kanunlarının gelişimi ve şeriat-kanun ayrımı yönünden son derece önemli olan derkenar notları üzerine şu ana kadar müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Uriel Heyd pek çok kanunname nüshasını kritik ederek hazırladığı Osmanlı ceza kanunu metninde bu notların önemli bir kısmını zikretmiştir.¹ Ancak görmediği başka bir derkenarlı nüsha nedeniyle kenar notlarının tamamını kaydettiği söylenemez. Heyd birçok nüshada bulunan kenar notlarını Osmanlı ceza hukukunun gelişiminin önemli bir kanıtı olarak değerlendirir. Kenar notlarının çoğunun ceza kanunlarını şeriatla çeliştikleri için iptal veya tadil ettiğini iddia eden müellif bu durumu Kanuni'nin hükümlerinde şeriatın ağırlık kazanmasıyla ilişkilendirir.² Bu değerlendirme kenar notlarının genellikle kanunnameye eklenmiş olan yeni kanunları işaretlemesi yönünden doğrudur. Ancak müellifin şeriatla çeliştikleri için iptal ya da tadil edildiğini öne sürdüğü kanunların umumiyetle 16. yüzyılda çıkarılanlar olması, iptal veya tadil gerekçelerinin yeniden düşünülmesini gerektirir. Tashihli bir nüshayı ilk defa neşreden Anna Tveritina derkenar notlarını düşen kişinin muhtemelen yaşadığı zamanın ihtiyaç ve şartlarına pek uymayan hükümleri

1 Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. V. L. Menage (Oxford: Oxford University, 1973), 54-93.

2 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 148, 149.

reddettiğini söyler.³ Ne var ki özellikle toprak ve vergi hukukuyla ilgili olanlar bir yana bu ihtimal eski ceza kanunlarına I. Selim ve Kanuni tarafından zaten zamanın ihtiyaç ve şartlarına göre eklenmiş görünen yeni hükümleri hedefleyen notlar için söz konusu olamaz. Ahmet Akgündüz derkenarlı nüshaların sadece ikisini dikkate alarak hazırladığı çeviri yazıda çok sayıda derkenar notunu dipnotlarda göstermekle⁴ birlikte notların hedeflediği kanunlarla nasıl bir ilişkisi bulunduğu genellikle temas etmez. Mehmet Akif Aydın'a göre derkenarlardaki iptal veya tadiller tazir çerçevesini aşan bazı kanuni düzenlemelere yönelik olarak yapılmıştır.⁵ Fakat derkenar notları sadece tazir çerçevesini aşan kanunlara yönelik olarak yapılmış olsaydı o zaman çok daha fazla kanunun iptal ya da tadil edilmesi gerekirdi. Okumakta olduğunuz çalışmada yukarıdaki görüşlerin belli ölçüde doğruluk payı bulunduğu kabul edilmekle birlikte özellikle derkenarlarda en fazla tekrarlanan "Emr-i şer' mu'teberdir, kânûnu yoktur" notunun çok daha farklı bir amacı olduğu ileri sürülmektedir. Diğer birçok derkenar notunda da bulunan bu amaç kadim ceza kanunlarına zamanla eklenen maddelerin vazedici hükümdarın ölümüyle geçersiz hale gelmesi ve terk ettikleri alanda yeniden şeriat hükümlerinin muteber olmasıyla ilgilidir.

Bu çalışma kanunnamelerdeki cezai düzenlemeleri hedefleyen derkenar notlarını incelemektedir. Ancak cezai yönü bulunmayan vergi ve toprak kanunlarıyla ilgili notların da önemli olduğunu belirtmek gerekir. Bazı kanunların kenarında bulunan, "Kânûn değildir" ve "Bu kânûnnâmede yazılana i'tibar yoktur" gibi notlar dikkat çekicidir.⁶ Vergi ve toprak kanunlarını şer'î hukuk yönünden tashih eden notlar da vardır. Çiftliklerin tapuya verilmesiyle ilgili olarak on yıl dava açmamayı zaman aşımı kabul eden farklı iki kanunun kenarına "Bu kânûn kazâdadır, şer'le olan husûslardan değildir, şer'le istima' olunur ise dinlenir" notu eklenmiştir.⁷ Yine birçok nüshada bağ ve bahçede biten ottan oşür alınmasını emreden ve bunu şer'e mutabık/muvafık gören kanunların kenarında her yıl biçilen çayır gibi

3 Anna S. Tveritina, *Kniga Zakonov Sultana Selima* (Moskova: Akademiya Nauk SSSR, 1969), 27.

4 Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Yavuz Sultan Selim Kanunnameleri* (İstanbul: Fey Vakfı, 1991), 3: 88-116.

5 Mehmet Akif Aydın, "Ceza," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 478.

6 *Kânûnnâme-i Sultân Selîm Han Tâbe Serâh* (Eski Asya Müzesi, Leningrad, no. B 1882), 6b; *Kânûnnâme-i Sultan Selîm Han Tâbe Serâh* (Milli Kütüphane, Ankara, no. Mf1994 A 4898), 3a; *Kânûnnâme-i Sahîh-i Padişahî ve Kenâr-i Merhûm Nişancı Paşa* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, no. NEKTY02730), 5a; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 87; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 94, 118.

7 B 1882, 10b; A 4898, 4b; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 120.

yerlerden toplanmadıkça otun mübah olduğunu ve vergiye konu olamayacağını ifade eden notlar bulunur.⁸ Bazıları şer‘î hukuk yönünden yapılmış olan bu derkenar tashihlerinin hedefledikleri kanunlarla birlikte ayrı bir çalışmada ele alınması gerekmektedir.

Derkenar Notları Bulunan Kanunname Nüshaları

Klasik dönem Osmanlı kanunnamelerinde derkenar notlarına rastlamak daima mümkündür. Birçok nüshada konu başlıklarını göstermek üzere kenarlara düşülmüş *matlab* şeklindeki notlar dikkat çeker. Kimi zaman kanunun doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için derkenarlarda açıklayıcı veya tamamlayıcı kelimeler ya da kanunlar zikredilir. Bu çalışma açısından esas önemlisi kanunları tashih etme amacı güden kenar notlarıdır. 15. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar çıkarılmış bir dizi kanunnamenin derkenarında tashih edici notlar bulunmaktadır. Bunların bazıları tekil notlardır. Kim tarafından düşüldüğüne dair her hangi bir kayıt içermez ve kanunnamenin bir ya da birkaç maddesini tashih etmekle yetinirler. Resmi derkenar tashihlerinin toplu olarak bulunduğu nüshalar nadirdir. Heyd bu bağlamda sadece üç farklı nüshadan bahsetmektedir.⁹ Aslında Akgündüz tarafından neşredilen farklı bir nüsha daha vardır. Bu dört nüshanın en erken tarihli olanı, 971 Receb’inin son günlerinde (Mart 1564) ismi bilinmeyen bir müstensih tarafından kopyalanmıştır.¹⁰ Nüshanın 1917’den önce Asya Müzesi tarafından özel kitaplıklardan satın alındığı belirtilmektedir.¹¹ *Kânûnnâme-i Sultan Selîm Hân Tâbe Serâhu* (Bundan sonra: B 1882) başlığını taşıyan nüsha 26 varaktır (1b-26a) ve metin kısmı nesih, kenar notları rika hattıyla yazılmıştır. Nüshayı ilk defa neşreden Anna S. Tveritinovalar, muhtemelen kanunnamenin bulunduğu yazma ciltlenirken kenarları kesildiği için

8 B 1882, 11a-b; A 4898, 5a; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 99, 100, 120; T 2730, 10a.

9 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 148.

10 B 1882, 25b. Anna S. Tveritinovalar tarafından 1969 yılında neşredilen bu nüshanın tıpkıbasımı Türkiye’de ilk defa, Türkkaya Ataöv tarafından yayımlanmıştır (“Sultan Birinci Selim’in Kanunnamesi,” *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi* 24, no. 4 (1969): 125-56). Kanunname, Tuncer tarafından konuşma diline çevrilmiş (*Yavuz Sultan Selim Han Kanunnamesi*, Ankara: 1987, 11-95) ve Hüseyin Özdeğer tarafından çeviri yazı olarak yayımlanmıştır (“I. Sultan Selim Han Kanunnamesi ve Tahlili,” *İstanbul Üniversitesi Türk İktisat Tarihi Yıllığı*, no. 1 (1987): 129-75). Tıpkıbasım, Tveritinovalar’ın yayını esas alınarak, Yaşar Yücel ve Selami Puhala tarafından iki ayrı çalışmada tekrar neşredilmiştir (*I. Selim Kanunnâmesi (1512-1520) ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988; *I. Selim Kanunnâmeleri (1512-1520)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995). Ahmet Akgündüz, I. Selim kanunnamesi olarak hazırladığı çeviri yazıda bu kanunnameyi de dikkate almıştır (*Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 88-116).

11 Ataöv, “Sultan Birinci Selim’in Kanunnamesi,” 127.

derkenarların bazı yerlerde kısmen korunabildiğini belirtir.¹² Kanunnamenin sonuna başka bir el yazısıyla, “Gelin gaziler dua edelim...” şeklinde sonradan eklendiği anlaşılan bir dua kaydı bulunur. Kayıta II. Mehmet'ten (ö. 1481) I. İbrahim'e (ö. 1648) kadar padişahların ruhlarına dua edilmektedir.¹³

Derkenar tashihlerinin toplu halde bulunduğu bir diğer nüsha yine *Kânûnnâme-i Sultan Selîm Han Tâbe Serâhu* (Bundan sonra: A 4898) başlığını taşır.¹⁴ 11 varaklık (1b-11a) bu nüsha talik hattıyla yazılmıştır. Nüshanın sonunda 984 yılının Safer ayının guresinde (30 Nisan 1576) Muhammed b. Mustafa el-Bursevî tarafından istinsah edildiği belirtilmektedir.¹⁵ Bu nüsha ile bir önceki B 1882 nüshası bazı kelime farklılıkları ve takdim/tehirler dışında birbirine benzer. Nüshanın sonuna derkenar notlarının Nişancı Celâlzâde tarafından yapıldığını gösteren önemli bir kayıt eklenmiştir.

Derkenar tashihlerinin toplu olarak zikredildiği bir diğer nüshanın başlığı, *Kânûnnâme-i Sultan Selîm Han aleyhi'r-Rahme ve'l-Gufrân*'dır (Bundan sonra: A 250).¹⁶ Tıpkı B 1882 gibi 1917'den önce Asya Müzesi tarafından özel kitaplıklardan satın alındığı belirtilen¹⁷ bu nüsha 31 varaktır (1b-31a) ve nesih rika karışımı bir hatla istinsah edilmiştir. Tveritinovaların verdiği bilgiye göre bölüm başlıkları ve derkenarları aynı hatla yazılan nüshada istinsah tarihi ve müstensihin ismi kaydedilmemiştir.¹⁸ Ancak nüshanın başlığındaki *aleyhi'r-Rahme ve'l-Gufrân* ifadesi I. Selim'in (ö. 1520) vefatından daha sonra kopyalandığını göstermektedir. Hatta 3a ve 3b'deki kenar notlarının yanında iki kez zikredilen *Nişancı Ahmed Bey* ifadesinin, 1573-1576 ve 1581-1583 yıllarında nişancılık görevinde olan Feridun Ahmet Bey (ö. 991/1583) olma ihtimali¹⁹ kanunnamenin çok daha sonra kopyalanmış olduğunu düşündürür. Tveritinovalar bu nüsha ile B 1882 nüshası arasında bazı mühim kısımların eksik oluşu, bazı kelime farklılıkları ve bir takım cümlelerin

12 Tveritinovalar, *Kniga Zakonov Sultana Selima*, 24.

13 B 1882, 25b-26a.

14 Bu nüsha Milli Kütüphane'de Mf1994 A 4898 yer numarasıyla mikrofilm halinde bulunmaktadır. Ahmet Akgündüz tarafından tıpkıbasım ve B 1882'yle karşılaştırmalı olarak çeviri yazı şeklinde yayımlanmıştır. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 88-116, 117-26.

15 A 4898, 11a; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 86, 126.

16 Tveritinovalar, *Kniga Zakonov Sultana Selima*, s. 137; *Kânûnnâme-i Sultan Selîm Han Aleyhi'r-Rahme ve'l-Gufrân* (Eski Asya Müzesi, Leningrad, no. A 250), 1b. Bu nüshanın sadece 1b ve 31 a varakları Tveritinovalar tarafından tıpkıbasım olarak neşredilmiştir. Diğer kısımları tarafımdan bizzat görülemediği için kenar notlarının tespitinde Heyd'e atıf yapılacaktır.

17 Ataöv, “Sultan Birinci Selim'in Kanunnamesi,” 127.

18 Tveritinovalar, *Kniga Zakonov Sultana Selima*, 24-5.

19 Tveritinovalar, *Kniga Zakonov Sultana Selima*, 27-8.

değişik şekilde nakledilmesi gibi ciddi farklılıklar olduğunu belirtir. Ona göre bunun muhtemel sebebi her birinin kaynağının farklı olmasıdır.²⁰ Öte yandan Heyd bu nüshada yer alan tashihlerin B 1882'dekilerle neredeyse aynı olduğunu ifade eder.²¹ Kanunnamenin sonunda derkenar notlarının Nişancı Celâlzâde tarafından yapıldığını gösteren önemli bir kayıt vardır.

Tashih edici derkenar notlarının toplu olarak yer aldığı son nüsha ilk üçünden hayli farklıdır. *Kânûnnâme-i Sahîh-i Padişahî ve Kenâr-i Merhûm Nişancı Paşa* (Bundan sonra: T 2730) başlığını taşıyan nüsha daha çok Kanuni döneminde çıkarılan *Kânûnnâme-i Sultanî* başlıklı yeni umumi kanunnameye benzer. Nitekim nüshanın sonunda kanunnamenin Sultan Süleyman zamanında amel edilen yeni kanunname olduğu ifade edilir.²² 23 varaklık (1b-23a) bu kanunname, 10 Safer 1047 (4 Temmuz 1637) tarihinde Selim Çavuş tarafından talik hatla istinsah edilmiştir.²³ Başlığı, metin içi ve kenar notu başlıkları kırmızı kalemle yazılmış; kanunlar birbirinden kırmızı noktalarla ayrılmıştır. Bu nüshada bulunan tashihlerin çoğu ilk üç nüshanın birinden ya da onlara çok benzer başka bir nüshadan kopyalanmış görünmektedir.

Tashihli nüshalarda iptal veya tadil edilen kanunların önemli bir kısmı Recep 926/Haziran 1520 tarihli I. Selim kanunnamesinde yer almaktadır. Bu nedenle Heyd'in iptal veya tadil edilen neredeyse bütün kanunların Kanuni öncesindeki ceza kodlarında bulunmayan düzenlemeler olduğu tespitinin²⁴ tadil edilmesi gerekir. Görünüşe göre müellif, I. Selim'in vefatından (21-22 Eylül 1520) üç ay önce İstanbul'da istinsah edilmiş olan nüshadan haberdar olmadığı için bu nüshaya çok benzeyen yukarıdaki derkenarlı Sultan Selim kanunnamelerini Kanuni dönemi nüshaları arasında zikretmiştir.²⁵ Müellif -çoğu araştırmacının genellikle I. Selim'e nispet ettiği- bu kanunnamelerin derkenarlarına düşülmüş olan tashihlerden hareketle Kanuni döneminde ceza kanununun en geniş kapsamına ulaştığını ifade etmektedir.²⁶ Ancak 1520 tarihli kanunname ceza kanununun bu gelişimini büyük ölçüde Sultan Selim dönemindeki düzenlemelere borçlu olduğunu göstermektedir.

20 Tveritionova, *Kniga Zakonov Sultana Selima*, 25.

21 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 148.

22 T 2730, 23a.

23 T 2730, 23a.

24 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 150.

25 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 37.

26 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 150.

Kanunnamelerdeki Derkenar Tashihleri Kimlere Aittir?

Kanunnamelerde bulunan derkenar tashihlerinin kimler tarafından yapıldığını tam olarak tespit etmek kolay değildir. Bunun nedeni tashihlerin değişik zamanlarda farklı kişiler tarafından yapılması ve yapanların her zaman açık bir biçimde belirtilmemiş olmasıdır. Yalnız derkenar sahiplerinin şeriatı ve özellikle kanunu çok iyi bilen kişiler oldukları hususunda şüphe edilemez. Çünkü aşağıda görüleceği üzere tashihler son derece net bir biçimde ifade edilmiş teknik şeriat ve kanun bilgisi içermektedir. Nüshalar içinde en erken tarihli olan B 1882'nin metninin nesih, derkenar notlarının rika hattıyla yazılmış olması farklı kişilere ait olduklarına işaret eder.²⁷ Notları düşen kişinin kim olduğu hususunda daha sonraki tarihlerde istinsah edilmiş olan A 4898 ve A 250 nüshalarının sonlarında önemli bir kayıt bulunmaktadır:

A 4898: Bu kânûnnâmenin câ-be-câ hâşiyesinde yazılana [...] sebep budur ki, asıl nüshasın Celâlzâde Nişancı Bey Hazretlerine mukabeleye verildikde ba'zın feshedip ve ba'zın tebdil ve tağyir edip kenarına bu üslûp üzere kayd olundu. Bu fakîr dahi üslûb-i nüsha üzerine kayd eyledim. Ta kim müstefid olanlar bu fakîri hayır duadan unutmayalar.²⁸ A 250: Bu kânûnnâmeye yazılan câ-be-câ kenarına sebep budur ki asıl nüshası Celâlzâde Nişancı Bey hazretlerine mukabeleye verdikde ba'zısın feshedip ve ba'zısın tebdil ve tağyir edip hatt-ı [...] ile kenarına bu üslup üzere kaydettikleri ecilden bu fakîr dahi üslûb-i nüsha üzere kenarına kaydeyledim. Ta ki bileler.²⁹

Bu kayıtlar A 4898 ve A 250 ile neredeyse aynı kenar notlarına sahip olan B 1882 için de geçerlidir. Kayıtlara göre kanunnamenin -ilgili dairede hazırlanan-asıl nüshası Nişancı Celâlzâde'ye (ö. 975/1567) mukabeleye verildiğinde Nişancı bazı kanunları -gerçekte kanun olmadıkları için- feshetmiş, bazılarını da -aslından inhiraf ettikleri için- düzeltip değiştirmiştir. Nişancı bu tasarruflarını metne değil, kanunnamenin kenarına kaydetmiştir. Müstensihler asıl nüshayı kenarındaki notlarla birlikte başka bir nüshadan aynen kopyaladıklarını ifade etmektedir. Bu durum her iki nüshanın metninin ve kenar notlarının neden aynı tarz hatla yazıldığını açıklamaktadır. Aynı durum metinle derkenar notlarının birbirinden farklı olduğu B 1882 için yeterince açıklayıcı değildir. Belli ki müstensih metinle derkenarların farklı kişilere ait olduğunu göstermek için tamamını aynı yazıyla yazmamış ve aralarındaki yazı farklılığını nüshaya yansıtmıştır. Eğer böyleyse Celâlzâde tashihleri ilk nişancılık görevinde iken (1534-1557) yapmıştır. Alternatif olarak derkenarların

27 Tveritina, *Kniga Zakonov Sultana Selima*, 24, 27. Aksi görüşte olan Hadiye Tuncer kanunnameyi yazan kişinin her sayfadan çıkıntılar yaparak kendi fikirlerini kenar notu olarak eklediğini ve bu notların başka birinin yazısı olmadığını düşünmektedir (*Yavuz Sultan Selim Han Kanunnamesi*, 9). Ancak bu düşünce B 1882'ye çok benzeyen A 4898 ve A 250'nin sonundaki kayıtlarla uyumlu değildir.

28 A 4898, 11a; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 86, 126.

29 Tveritina, *Kniga Zakonov Sultana Selima*, 138; A 250, 31a.

metne istinsah edildikten sonraki yıllarda farklı bir kişi tarafından eklendiği de söylenebilir. Hatta bu kişinin bizzat Celâlzâde olması da mümkündür. Bu ihtimalde Celâlzâde tashihleri ikinci nişancılık görevinde iken (1566-1567) yapmış olacaktır.

Akgündüz, A 4898'in sonunda yer alan kayıttan hareketle Kanuni ve II. Selim'in nişancısı Celâlzâde Mustafa'nın eline I. Selim'in kanunnamesinin aslının geçtiğini, nişancının bu kanunnameyi şeriat ve kanun açısından tetkik ederek kenarlarına bazı notlar eklediğini ve Muhammed el-Bursevî'nin derkenarlı nüshayı aynen istinsah ettiğini ifade etmektedir.³⁰ Tveritinova, A 250'nin sonundaki kaydın kanunnameyi tertip ve tanzim edeni ortaya çıkarmak için bir anahtar olduğunu düşünür. Ona göre Nişancı Celâlzâde Mustafa'nın 1534-1557 ve 1566-1567 yıllarında görevde bulunması, I. Selim kanunnamesini tertip ve tedvin ettiği hususunda kuvvetli bir delil teşkil eder. Kanuni zamanında I. Selim devrine ait vesika ve materyallere göre sonradan tertip ve tanzim edilen kanunname, Celâlzâde'nin sonraki kanun çalışmaları için bir başlangıç ve hareket noktası teşkil etmiş olmalıdır.³¹ Ne var ki yukarıdaki kayıttan kanunnameyi tertip, tanzim ya da tedvin edenin Celâlzâde olduğu çıkarılamaz. Çünkü kayıтта sadece Celâlzâde'nin kontrol ettiği asıl nüshaya bazı derkenar notları eklediği ifade edilmektedir.

A 250 ve A 4898 nüshalarının sonundaki kayıтта zikredilen *Nişancı Celâlzâde Bey Hazretleri* ismiyle kastedilen kişinin Celâlzâde Mustafa olduğu kesindir. Çünkü 16. yüzyılda bu ismin işaret edebileceği ikinci bir kişi yoktur. Kesin olmayan şey Celâlzâde Mustafa'nın gerçekte bu tashihleri yapıp yapmadığıdır. Nitekim Heyd, A 250'nin sonundaki kayıтта zikredilen kişinin Celâlzâde Mustafa olduğundan emin değildir. Çünkü onun kanunnameye daha önce kendisinin eklediği kanunları yine kendisinin iptal etmiş olamayacağı fikrindedir.³² Gerçekten tashih edilen kanunların önemli bir kısmı Celâlzâde'nin nişancılık vazifesinde olduğu 1534 ile 1557 arasında çıkarılan Kanuni kanunnamesinde de bulunmaktadır. Kanunnamenin hazırlanmasında doğrudan tesiri bulunduğu³³ dikkate alındığında Koca Nişancı

30 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 86.

31 Tveritinova, *Kniga Zakonov Sultana Selima*, 26-7. Bu müellifi takip ettiği anlaşılan Ataöv de A 250 deki zeyilde kanunnameyi tertip edenin Celâlzâde Mustafa olarak belirtildiği fikrindedir (Ataöv, "Sultan Birinci Selim'in Kanunnamesi," 127). Akgündüz, A 4898'deki kayıttan hareketle kanunnameyi istinsah edenin Celâlzâde olduğu iddiasını geçersiz görmekte ve iddiayı Ataöv'e nispet etmektedir (Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 86). Oysa Ataöv, kanunnameyi istinsah edenin değil, -yine hatalı olmakla birlikte- tertip edenin Celâlzâde olduğunu söylemektedir.

32 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 148-9.

33 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 23-6; Halil İnalçık, "Kanunname," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 336; Mehmet Şakir Yılmaz, "'Koca Nişancı' of Kanuni: Celalzade Mustafa Çelebi, Bureaucracy and 'Kanun' in the Reign of Suleyman the Magnificent" (Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2006), 208-10.

kanunnameye bizzat kendisinin eklemiş olduğu ya da kendi nezaretinde eklenmiş olan kanunları daha sonra yine kendisi fesih, tebdil veya tağyir etmiş olmaktadır. Tashihleri Kanuni kanunnamesinden önce yapmış olsa bu sefer daha önce iptal veya tadil etmiş olduğu kanunları yeniden kanun olarak benimsemiş olacaktır. Derkenar tashihlerini Celâlzâde Mustafa'ya nispet eden araştırmacılar bu önemli sorunu gözden kaçırmış görünmektedir.

Derkenar tashihleri gerçekten Celâlzâde Mustafa'ya aitse makul olabilecek başlıca izah Koca Nişancı'nın artık hayatta olmayan I. Selim'in kanunlarını kadim nitelikli 15. yüzyıl kanunlarına göre gözden geçirmiş olmasıdır. Halil İnalıcık'ın ifade ettiği gibi çoğunlukla eski örfi hukuk uygulamaları anlamına gelen kânûn-i kadîme başvurmak Osmanlı kanunlarının genel bir özelliğidir. Geleneksel olarak tatbik edilen ve geçerliliği devamlı olan kurallar, "Kânûn-i kadîm oldur ki evvelin kimesne bilmeye" şeklinde tanımlanır.³⁴ Kadim kanunların çok eski teamüllere dayanması şer'î hukukta feri bir delil olarak kabul edilen örf ve âdet kapsamında meşruiyet ve otorite kazanmalarına hizmet etmiştir. Bu meşruiyet ve otorite anlayışı Ebussuud Efendi'nin, "Kânûn-i padişahî kadîm ise icra olunmak gerek"³⁵ şeklindeki fetvasında mâkes bulur. Reaya kanunnamelerinin bir cüzünü teşkil eden ceza kanunları söz konusu olduğunda kânûn-i kadîm tabiri neredeyse Fatih ve II. Bayezid dönemlerinde kanunnameye giren temel hükümleri ifade eder. Bu eski ve yerleşik hükümler sonraki padişahların iradesini aşan bir meşruiyet ve otoriteye sahiptir. -Temel ceza koduna eklenen- yeni kanunlar ise vazedici hükümdarın ölümüyle geçerliliğini yitirdiği için her seferinde tahta çıkan yeni hükümdar tarafından onaylanmak zorundadır.³⁶ Hukuk evreninde şer'-i şerîf-i Rahmânî gibi her zaman var olan fakat yürürlüğe girmesi için hükümdarın sembolik onayını gerektiren kânûn-i kadîm-i Osmânî'nin aksine sonraki hükümdarların sırf kendi iradeleriyle koyduğu yeni örfler/kanunlar anlamında örf-i münîf-i sultânî vazedici hükümdarlarla kaim olan geçici düzenlemelerdir.³⁷ Koca Nişancı kadim kanunlara ilk defa I.

34 Halil İnalıcık, "Kanun," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 326.

35 Pehlül Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi ve Fetvaları* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2012), 247.

36 Ömer Lütfi Barkan, "Türkiye'de Sultanların Teşrii Sıfat ve Salahiyetleri," *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 12, no. 2-3 (1946): 714-15; Halil İnalıcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 67.

37 Bu cümlede kullanılan tabirler 935/1528 tarihli Kütahya sancak kanunnamesindeki şu hükümden ödünç alınmıştır: "Amma [siyaset uygulanması gereken fail] bir sebeb-i şer'î ve örfî ile afvolunsa bedel-i siyaset alınmak şer'-i şerîf-i Rahmânîye ve örf-i münîf-i sultânîye (ve) kânûn-i kadîm-i Osmânîye muhalif bid'at-i merdûdedir ve şena'at-i memnu'adır." Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 5: 137-8.

Selim'in iradesiyle 16. yüzyılın başlarında eklenmiş olan yeni hükümlerin onun ölümüyle geçersiz hale geldiğini çok iyi biliyordu. Nitekim Celâlzâde'ye nispet edilen derkenar tashihleri genellikle I. Selim'in ölümüyle geçersiz hale gelen bu yeni hükümleri hedefler. Fesih ya da tadil edilen hükümler daha sonra Kanuni'nin onay ve iradesiyle yeniden kanunnameye dahil olabilir. Bu nedenle Celâlzâde'nin, I. Selim'den sonra artık kanun vasfı bulunmadığını belirttiği ve/veya şeriatın vesayetine verdiği hükümleri Kanuni'nin iradesiyle kanun olarak kanunnameye eklemesi mümkündür. Kanuni'nin iradesiyle kanunnameye eklenen kanunlar onun ölümüyle yine aynı akıbete uğrayacaktır.

Kanunnamelerde yer alan bütün tashihler sadece Nişancı Celâlzâde'ye nispet edilmez. A 250 nüshasının derkenarında iki ayrı yerde *Nişancı Ahmed Bey* ve *Ahmed Bey* isimleri zikredilir ve bu isimlerin, 1573-1576 ve 1581-1583 yıllarında nişancılığa getirilmiş olan Feridun Ahmet Bey olabileceği ifade edilir.³⁸ Heyd aynı nüshanın derkenarında *Mehmet* isminin de zikredildiğini ve bu kişinin 1567-73, 77-80 ve 88-89 yıllarında görevde olan Kara Nişancı Boyalı Mehmed (ö. 1003/1594) olabileceğini söyler.³⁹ Bu farklı isimler A 250'nin daha önce Celâlzâde tarafından yapılanların yanında bir takım yeni tashihler içerdiğini göstermektedir.

Kanuni döneminde yürürlükte olan kanunları içeren T 2730'un başlığında her hangi bir isim zikredilmeden *Kenar-ı Merhûm Nişancı Paşa* kaydı kullanılmıştır. Kanunname örf/işkence uygulamasının emredildiği bir kanunun kenarındaki notun hemen üstünde de, *Kenar-ı Nişânî Paşa* kaydı vardır ve başlıklarda kullanılan kırmızı kalemle yazılmıştır.⁴⁰ Aynı kanunname kasten göz veya dış çıkarma suçunda kısas uygulanmadığında ödenecek para cezası miktarını açıklayan kanunun kenarındaki notun sonunda bir kez daha *nişânî* ifadesinin kullanıldığı görülmektedir.⁴¹ A 250'deki benzer kanunun kenarında zikredilen aynı notta da *Ahmed Bey* kaydının olması⁴² T 2730'ın başlığında ve derkenarında zikredilen *nişancı*nın Feridun Ahmet Bey olduğu izlemi uyandırır. Gerçekten T 2730'da yer alan bir kenar notunda vefat eden timar sahibinin varislerine daha önce toprak verilmezken 988 Muharrem'inin guresinde (17 Şubat 1580) tapu ile verilmesini emreden III. Murad'a ait bir ferman⁴³ bazı tashihlerin bu tarihten sonra görev başında olan bir nişancı tarafından yapıldığını göstermektedir. Bazı tashihler denilmektedir, çünkü T 2730'da yer alan birçok tashih

38 Tveritina, *Kniga Zakonov Sultana Selima*, 27-28; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 66, 67, 149.

39 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 149.

40 T 2730, 3a; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 67.

41 T 2730, 3a; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 69.

42 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 67.

43 T 2730, 9a.

daha önceki nüshalarda Celâlzâde'ye nispet edilenlerin çoğuyla aynıdır.⁴⁴ Ancak Koca Nişancı'nın kanunnameye kendi eklediği kanunları iptal etmiş olamayacağı fikrinde olan Heyd, bütün tashihleri Kara Nişancı Boyalı Mehmed ya da Feridun Ahmet Bey'e nispet etmekte ısrarcıdır.⁴⁵ Oysa kanunnamelerdeki tashihlerin büyük bir kısmını içeren B 1882 istinsah edildiğinde mezkur nişancılardan hiçbiri görevde değildi. Denilebilir ki büyük bir kısmı ilk defa Celâlzâde Mustafa tarafından yapılmış olan tashihlere daha sonra başta Feridun Ahmed Bey olmak üzere bazı nişancılar tarafından yenileri eklenmiştir.

Klasik Osmanlı Ceza Kanunlarındaki Derkenar Tashihleri

Klasik ceza kanunlarındaki derkenar tashihleri içinde en fazla tekrarlananı, makale başlığının bir kısmında da kullanılmış olan, “Emr-i Şer' mu'teberdir, kânûnu yoktur” notudur. Bundan başka diyet, tazmin ve tazire dair birçok kanunun kenarında, kanunun şeriat kapsamında işlerlik kazanacağını ifade eden kenar notlar bulunur. Bazı kenar notlarında ilgili kanunun yanlış, merfu, memnu vb. olduğu, kendisiyle amel edilmeyeceği ya da arza muhtaç olduğu ifade edilir. Kanunları teknik fıkıh bilgileri yönünden tashih eden veya örfi yetkililere uyarı amacı taşıyan notlara da rastlanır. Kenar notlarıyla ilgili önemli bir zorluk Heyd'in de ifade ettiği gibi her zaman hangi kanunu ya kanunun hangi kısmını hedeflediklerinin açık olmamasıdır.⁴⁶ Bazen tek bir kenar notu aslında hiç de öyle olmadığı halde birden fazla kanunu ilgilendiriyor görünür. Kimi zaman bunun tersi geçerlidir. Bu nedenle notların gerçek hedefinin tespit edilmesi çoğu defa nüshaların dikkatli bir şekilde karşılaştırılmasını gerektirmektedir.

“Emr-i Şer' Mu'teberdir, Kânûnu Yoktur”

Kanunnamelerde en fazla tekrarlanan bu tashih notu, haber ya da inşa cümlesi olmasına göre farklı anlamlara gelebilir. Yani bir durumu haber verebileceği gibi o durumun olması/olmaması gerektiğini de ifade edebilir. Başka bir deyişle, kenar notu hedeflediği düzenleme hakkında şeriat hükmünün yürürlükte olduğunu ve o düzenlemenin gerçekte/artık kanun vasfı bulunmadığını haber verebileceği gibi gerçekte kanun olsa bile şeriat hükümlerinin yürürlükte olduğu konularda kanun yapılamayacağını da ifade edebilir. Ya da alternatif olarak tashih notunun

44 Heyd, T 2730'de yer alan (8b) bir kenar notunda nişancı tarafından alıntılanmış Cemaziyelâhir 975 (Aralık 1567) tarihli bir fermanın hareketle tashihlerin bu tarihten iki ay kadar önce vefat eden Celâlzâde Mustafa'ya ait olamayacağını iddia eder (*Ottoman Criminal Law*, 149). Ancak bu iddia bütün tashihler hakkında değil, sadece mezkur fermanlar hakkında geçerli olabilir.

45 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 149.

46 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 148.

ilk kısmı inşa, ikinci kısmı haber cümlesidir. Bu ihtimale göre notu düşen kişi, ilgili düzenlemenin gerçekte/artık kanun vasfı bulunmadığını haber vermekte ve konunun şeriat kapsamında ele alınması gerektiğini anlatmak istemektedir. Notun her kanunun kenarında bu manalardan daima birini ifade etmek zorunda olmadığı açıktır. Tashih notunun bu manalardan hangisini ifade ettiğini anlamak için hedeflediği kanunlarla birlikte düşünülmesi gerekir.

A 4898’de hırsızlığa konu olan kaz, tavuk veya ördeğin *nisaba* ulaşmaması halinde tazir ve para cezası; at, katır veya eşek hırsızlığında el kesme veya para cezası emreden kanunların kenarına her ikisini de ilgilendirecek şekilde, “Emr-i şer‘ mu‘teberdir, kânûnu yoktur” notu düşülmüştür.⁴⁷ Görünüşe göre tashih notu bu kanunların kenarında sadece A 4898 tarafından kaydedilmiştir.⁴⁸ Muhtemel neden kaz, tavuk veya ördek hırsızlığını düzenleyen kanunda zikredilen nisap teriminin sadece bu nüshada bulunmasıdır.⁴⁹ Bu durum notun daha çok bu düzenlemeyi hedeflediğine işaret etmektedir. Notu düşen kişi şeriatın cezalandırdığı bir suç olan hırsızlığın kanun tarafından düzenlenme biçimini tenkit ediyor gibidir. Çünkü hırsızlık haddinin uygulanabilmesi için çalınan malın tekabül ettiği asgari değeri ifade eden nisap terimi yerli yerinde kullanılmamıştır. Hanefi hukuk geleneğinde hırsızlığa konu olan tavuk ve ördek gibi hayvanlar had cezasını gerektirmeyen kuş kapsamında görüldüğü için⁵⁰ nisap terimini kullanmaya gerek yoktur. Ayrıca diğer kanunun at, katır veya eşek hırsızlığında el kesme cezasını seçimlik olarak emretmiş görünmesi tereddütle karşılanmış olabilir.⁵¹ Çünkü *Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmanî* başlıklı daha eski kod faile para cezasının eli kesilmediğinde verileceğini açık bir şekilde emretmektedir.⁵² Öyle anlaşılmaktadır ki zaman içinde kanunların yazımında bazı bozulmalar olmuştur ve bu bozulmalar notu düşen kişinin dikkatinden kaçmamıştır.

47 A 4898, 2a; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 92, 117.

48 B 1882’deki not kaz, tavuk ve ördek hırsızlığını düzenleyen kanunları da ilgilendirebilecek şekilde yazılmış olsa da asıl hedefi bir önceki şarap sohbetinde oturmakla ilgili kanundur (3b).

49 A 4898 nüshasına her yönden çok fazla benzeyen B 1882’de yer alan aynı kanun maddesi nisap terimini içermez. 15. yüzyıl tedvinlerindeki ilgili maddede de bu terime rastlanmaz. Heyd’in pek çok kanunname nüshasını kritik ederek hazırladığı metinde mezkur madde nisap terimi olmadan yazılmıştır (*Ottoman Criminal Law*, 73).

50 Ebü’l-Hasan Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr el-Merginânî, el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübtedî, thk. Muhammed Muhammed Tamir, Hâfız Aşûr Hâfız (Kahire: Darü’s-selâm, 2000), 2: 782.

51 Kanunlar hakkında ayrıntılı tahlil için bkz. Muharrem Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı* (İstanbul: Klasik, 2019), 224-7, 230.

52 Nicoara Beldiceanu, *Code De Lois Coutumières De Mehmed II: Kitâb-ı Qavânîn-i Örfiyye-i Osmânî* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1967), 5a; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: II. Bayezid Devri Kanunnameleri* (İstanbul: Fey Vakfı, 1990), 2: 42.

B 1882 ve A 4898'e göre kadı şarap (*hamr*) içen kişinin *hakkından* gelmeli ve fail para cezasına çarptırılmalıdır. Yine şarap satan yahut sıkkan bir müslüman tazir ve para cezasına mahkum edilmelidir. Nihayet şarap sohbetinde oturan kişiye, içmese bile tazir ve para cezası verilmelidir. Bu kanunların kenarında “Emr-i şer' mu'teberdir, kânûnu yoktur” notu vardır.⁵³ B 1882'deki not şarap sohbetinde oturmayla ilgili kanunun hemen kenarına yazılmıştır. Notun öncelikli hedefi bu kanundur. Ancak bu kanun daha önceki, şarap satma ve sıkma maddelerinin devamı olarak düşünülürse kenar notu hepsi hakkında geçerli olabilir. Heyd'in tespitine göre A 250'de aynı not şarap sohbetinde oturmayla ilgili kanunun kenarındadır ama şarap sıkma veya satmaya müteallik önceki kanunları da ilgilendirebilir.⁵⁴ A 4898'de not şarap içme, bir müslümanın şarap satması ve sıkmasını cezalandıran hükmün hemen kenarına getirilmiştir. Ayrıca bir satır aşağıdan başlayan şarap sohbetinde oturmaya ilişkin düzenlemeyi de kapsayabilir. Akgündüz daha çok bu nüshayı dikkate alarak kenar notunu dört maddenin tamamı hakkında geçerli kabul etmiş görünmektedir.⁵⁵ Ancak diğer iki nüshadan açıkça anlaşıldığı üzere kenar notu evvela bir müslümanın şarap sohbetinde oturmasını, saniyen şarap satmasını veya sıkmasını cezalandıran kanunları hedeflemektedir. Bunların hiçbirisi 15. yüzyıl kodlarında bulunan kanunlar değildir. Ayrıca 926/1520 tarihli I. Selim kanunnamesinde ve Kanuni dönemine ait tedvinde şarap sohbetinde bulunmakla ilgili her hangi bir kanun yer almaz. Bu durumda notu düşen kişi özellikle şarap sohbetinde oturmayı cezalandıran maddenin (kadim) kanun vasfı bulunmadığını haber veriyor ve şeriatın tazir kapsamındaki yaptırımlarının dikkate alınması gerektiğini ifade ediyor görünmektedir.⁵⁶

Birçok kanunnamede yalan şahitlik eden, sahte belge (*tezvîr hüccet*) üreten veya sahte belgeyle amel eden kişinin *muhkem hakkından* gelinmesi; yalan dolanı (*tezvîr*) ve hilesi (*telbis*) *zahir* olan kişinin *muhkem hakkından* gelinmesi ve alınının damgalanması emredilmektedir. Bir nüshada (T 2730) ayrıca yalancı şahidin tazir ve teşhir edilmesi istenmektedir. Adaleti yanıltma ve sahteciliği ağır bir şekilde cezalandıran bu kanunların kenarında, “Emr-i şer' mu'teberdir, kânûnu yoktur” notu vardır.⁵⁷ Kanunların iptal nedeni şer'î hukuka aykırı olmalarından ziyade *Kânûn-i Padişahî* ve *Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmanî* gibi erken tarihli tedvinlerde

53 B 1882, 3b; A 4898, 2a; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 91, 117.

54 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 72.

55 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 91.

56 Bu davranışları tazir kapsamında cezalandıran bazı fetvalar için bkz. Midilli, *Şeriat-Kanun Ayrımı*, s. 217-19.

57 B 1882, 5a-b; A 4898, 2b; T 2730, 4b; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 83; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 93, 118.

bulunmamalarıyla ilgilidir. Öyle anlaşılmaktadır ki notu düşen kişi kadim olmayan bu düzenlemelerin kendilerini vazedenden hükümdarın ölümünden sonra artık kanun vasfı kalmadığını ve şer‘î hukukun geçerli olduğunu hatırlatmaktadır. Nitekim şer‘î hukukta yalan şahitlik ve sahte belge üretme gibi suçlar tazir kapsamında cezalandırılabilir. ⁵⁸ Aynı not birçok kanunnameye sahte hüküm ve hüccet yazma suçunu âdet haline getiren kişiye el kesme cezası vazedenden kanunun kenarında da bulunur. ⁵⁹ Kenar notunu ekleyen kişi belki de el kesmenin şeriat kapsamında temelde hırsızlık suçuna verilen bir ceza olduğunu ve kanun koyucu tarafından başka suçlar için vazedilemeyeceğini kastetmektedir. Yani cezanın uygulandığı suç yönünden şer‘î hukuka aykırı bir düzenleme yapılmıştır. Tam da bu nedenle düzenlemeyi İslam ceza hukukuna aykırı bulan müellifler olmuştur. ⁶⁰ B 1882’deki notun, “âdeti ise elin keseler” ifadesinin hemen yanına yazılmış olması kenar notunun düşülme nedeni hakkında fikir vericidir. Hanefi geleneği hırsızlık, livata ve boğarak insan öldürme gibi suçların âdet haline getirilmesi halinde siyaset cezasını onaylamaktadır. ⁶¹ Kanunun cezalandırdığı davranışın bu suçların dışında kalması notu düşen kişiyi motive etmiş olabilir. Daha da önemlisi, 15. yüzyıla ait ceza kodlarında böyle bir kanun yoktur. Nişancı sanki kadim nitelikli olmayan kanunun vazedici hükümdarın ölümünden sonra geçersiz hale geldiğini ve cezalandırmanın şer‘î hukuk kapsamında yapılması gerektiğini hatırlatmaktadır. Kenar notu A 4898 ve T 2730 nüshalarında, elinde kalpazanlık aletleri (*kallâb esbâbı*) bulunan kişinin *muhkem hakkından* gelinmesini emreden bir sonraki kanunu da ilgilendirecek şekilde yazılmıştır. İlk nüshadaki kanun ayrıca failin *rızkının beğlik* edilmesini, ikincisindeki *kallâblığı* sabit olan kişinin merkezi hükumete arz edilmesini amirdir. ⁶² Derkenar notunu düşen kişi erken tarihli kodlarda bulunmayan bu kanunun vazedici hükümdarın vefatıyla birlikte geçersiz hale geldiğini ve cezalandırmanın şeriat kapsamında yapılması gerektiğini anlatmaktadır. Aslında Fatih dönemine nispet edilen birçok ferman-kanun kalpazanlığı *şer‘ ile sâbit* olan kişinin boğazından asılmasını ve *rızkının beğlik* edilmesini emretmektedir. ⁶³ Bu kadim fermanlar yukarıdaki kanunlarla birlikte okunduğunda *muhkem hakkından* gelme tabirinin ölüme varan ağır cezalara tekabül edebileceği anlaşılır. Fakat notu düşen kişi umumi

58 Midilli, *Şeriat-Kanun Ayrımı*, 110, 304.

59 B 1882, 5b; A 4898, 2b; T 2730, 4b. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 83; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 93, 118.

60 Midilli, *Şeriat-Kanun Ayrımı*, 304.

61 Midilli, *Şeriat-Kanun Ayrımı*, 125-35.

62 A 4898, 2b; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 93, 118; T 2730, 4b.

63 Robert Anhegger – Halil İnalçık, *Kânünnâme-i Sultânî Ber Müceb-i Örf-i Osmânî: II. Mehmed ve II. Bayezid Devirlerine Ait Yasakname ve Kanunnameler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956), 5, 9, 13, 14.

kanunnameye girmemiş olan bu fermanları belki de Fatih'in kendi iradesiyle kaim gördüğü için temel ceza kodu kapsamında düşünmemektedir.

Bir kanunnamede buluğa ermiş *oğlanın* babasını veya annesini dövmesine tazirden sonra hapis ve para cezası vazedен kanunun kenarına, “Emr-i şer' mu'teberdir, kânûnu yoktur” notu eklenmiştir.⁶⁴ İptal edilen kanunun sadece 15. yüzyıl tedvinlerinde değil, 926/1520 tarihli I. Selim kanunnamesinde ve Kanuni dönemine ait umumi tedvinde de bulunmaması bu notun neden eklendiğini gayet iyi açıklamaktadır. Derkenar notunu ekleyen kişi buluğa ermiş bir kişinin ebeveynini darp etmesine ilişkin gerçekte kanuni bir düzenleme bulunmadığını bildirmekte ve şeriatın tazir kapsamındaki hükmünün dikkate alınması gerektiğini ifade etmektedir.

B 1882 ve A 4898 kasten namazı terk eden ve *bî-nemaz* olan kişilerin mahalle mahalle, köy köy teftiş edilmesini, *muhkem ve müntehi haklarından* gelinip tazir ve para cezasına çarptırılmasını emretmektedir. “Cuma namazı vacib oldu” uyarısını yapan kanunlar ayrıca Cuma namazını terk edenlerin *hakkından* gelinmesini, tazir ve para cezasına çarptırılmasını ister. İslam'daki en temel ibadeti, terk edilmesini yaptırım altına almak suretiyle hukuki kural haline getiren bu kanunların kenarında, “Emr-i şer' mu'teberdir kânûnu yoktur” notu bulunmaktadır.⁶⁵ A 250'de namazı terk etmeyi cezalandıran kanunun kenarında da yer alan bu not Heyd'e göre bir sonraki Cuma namazı hükmünü de ilgilendirebilir.⁶⁶ Aslında B 1882'de tashih notundan Cuma kelimesine noktalı bir çizgi uzatılmıştır. Bu durum notun gerçekte Cuma namazıyla ilgili düzenlemeye düşüldüğünü gösterir. Nitekim A 4898'de aynı not Cuma namazı hükmünün hemen yanına yazılmıştır. Son iki nüshadan hareket eden Akgündüz, notu Cuma namazıyla ilgili düzenlemenin sonunda zikretmektedir.⁶⁷ Sadece *Kânûn-i Padişahî* ve *Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmanî* gibi erken tarihli tedvinlerde değil, 926/1520 tarihli I. Selim ve daha geç tarihli Kanuni kanunnamesinde Cuma namazını terk edenlerin teftiş edilmesini emreden her hangi bir kanun yer almaz.⁶⁸ Bu durumda denilebilir ki notu düşen kişi, Cuma

64 B 1882, 3b. Kenar notu bir sonraki yolsuz kadın-erkek ilişkilerinde aracılık etmeyi cezalandıran kanunlarla da ilgili olabilir. Heyd'in tespitine göre aynı not A 250'de de vardır. Müellif bu tashihin bir önceki, kendine yabancı olan bir kadını dövmeyi cezalandıran hükümlerle de ilgili olabileceğini düşünmektedir (*Ottoman Criminal Law*, 72). Fakat müellifin sözünü ettiği hüküm B 1882'de bir satır yukarıda bitmektedir. Devam eden hükümlerle birlikte tek bir hüküm oldukları kabul edilirse o zaman kenar notunun ikisi hakkında da geçerli olabileceği düşünülebilir.

65 B 1882, 5b; A 4898, 3a; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 93, 118.

66 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 84.

67 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 93.

68 Yücel – Puhala, *I. Selim Kanunnameleri*, s. 156; *Kânûnnâme-i Sultânî* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, no. 5819) 38a.

namazını terk eden kişi hakkında kanun bulunmadığını ve şer‘î hukukun geçerli olduğunu haber vermektedir.

Son olarak birçok kanunnamede “Emr-i şer‘ mu‘teberdir, kânûnu yoktur” notunun hamam önünde (yolunda) toplanıp gürültü yapılmasını ve kabre ya da yola bevledilmesini yasaklayan ve uyarılara aldırmaz etmeyenlerin (muhkem) hakkından gelinmesini emreden kanunların kenarında bulunduğu görülmektedir.⁶⁹ İptal edilen bu kanunlar görünüşe göre ilk defa I. Selim zamanında kanunnamede girmiştir ve Kanuni döneminde yapılan umumi kanunnamede de yer almıştır.⁷⁰ Derkenar notunun ekleyen kişi 15. yüzyıl tedvinlerinde yer almayan bu kanunların vazedici hükümdarın vefatıyla birlikte geçerliliğini yitirdiğini ve konunun şer‘î hukuk kapsamında ele alınması gerektiğini anlatmak istemektedir.

Bütün bu örnekler “Emr-i şer‘ mu‘teberdir, kânûnu yoktur” notunun genellikle ilk defa I. Selim zamanında kanunnamede giren hükümlere getirildiğini göstermektedir. Bu hükümlerin birçoğu I. Selim daha hayatta iken istinsah edilmiş olan 1520 tarihli bir kanunnamede tashihsiz olarak bulunur.⁷¹ Derkenar notlarının nispet edildiği Nişancı Celâlzâde’nin bilinçli bir şekilde 15. asra ait kanunları hedef almaktan kaçındığı hatta tashihleri bu asırda teşekkül eden kanunları içeren bir kanunnamede, muhtemelen II. Bayezid’in *Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmânî* başlıklı kodunu esas alarak yaptığı anlaşılmaktadır. Derkenar notu genellikle ilk defa I. Selim’in iradesiyle çıkarılan kanunların sultanın vefatından sonra kanun vasfını kaybettiğini ve düzenledikleri alanda şeriat hükümlerinin geçerli olduğunu hatırlatmaktadır.

Şer‘ile Lâzım Gelirse/Olursa/Emr-i Şer‘ Lâzım Gelirse

Klasik Osmanlı kanunnamelerinde yer alan derkenar notlarından bazıları diyet veya tazmine ancak şer‘an gerekli olursa hükmedebileceğini ifade eder. Diyet ve tazmin genellikle özel kişiler arasındaki kul hakkı ihlallerine müteallik telafilerle ilgili olduğu için şer‘î hukukun konusudur. Derkenar tashihlerini yapan kişiler esas itibariyle örfi yetkililerle reaya arasındaki dikey ilişkileri düzenleyen kanunların diyet ve tazmin gibi şeriatın alanına giren yatay telafileri ele almasını doğru bulmaz. B 1882, A 4898 ve T 2730 nüshalarında bir mahalle veya köyde cinayete kurban gittiği anlaşılan bir maktul bulunduğu soruşturma (*teftiş*) başlatılarak katilin bulunması; katil bulunamazsa halkın *diyet* ödemeye mahkum edilmesi emredilir. İlk iki nüshada kanunun kenarına, “Emr-i şer‘ mu‘teberdir. Şer‘ile diyet lâzım

69 B 1882, 6b; A 4898, 3a; T 2730, 5a. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 88; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 94, 118.

70 Yücel – Puhala, *I. Selim Kanunnameleri*, 157; *Kânûnnâme-i Sultânî*, 38b.

71 Bkz. Yücel – Puhala, *I. Selim Kanunnameleri*, 153, 155-6, 157.

gelirse diyettir. (Nesne lazım) gelmezse nesne yoktur. Şer' ne -emrederse- o(l)dur” notu bulunur. Son nüshadaki not, bir önceki kanunla ilgili tashih cümlesinin hemen devamına, “Emr-i şer' i şerîf mu'teberdir. Şer' ile diyet lâzım gelirse. Ve illâ gelmez ise nesne yoktur. Şer' -i şerîf ne emreder ise ol olur” şeklinde yazılmıştır.⁷² Notların da ifade ettiği üzere diyetin gerekliliğine ancak şer'î hukuk kapsamında karar verilebilir. Kanun lafzının ima ettiği aksine diyet fail-i meçhul cinayette hemen gerekli hale gelmez; şer'î hukukun *kasâme* kapsamında tayin ettiği belli şartların bulunması ve belli prosedürlerin yerine getirilmesi gerekir. Zaten tashih edilen kanunun *Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmânî**deki versiyonunda katil bulunamazsa halk diyet ödemeye mahkum edilmez ve durumun merkezî otoriteye bildirilmesi emredilir.⁷³ Diyeti emreden kısım kanuna ilk defa I. Selim zamanında eklenmiş görünmektedir.⁷⁴ Notu düşen kişi kadim niteliği bulunmayan diyet emrinin vazedici hükümdarın vefatıyla geçersiz hale geldiğini ve konunun şer'î hukuk kapsamında ele alınması gerektiğini hatırlatmaktadır.

B 1828, A 4898 ve T 2730 bir köy yakınında konaklayan kişinin geceleyin malı uğurlandığında hırsızın köy halkına buldurulmasını emreder ve hırsız bulunamazsa köy halkına *tazmin* sorumluluğu yükler. Son nüshada bu kanundan önce mahalle veya köyde meydana gelen cinayet, yağma, hırsızlık ve eşkıyalık suçlarında hırsızın buldurulması, varsa töhmet altında olanların soruşturulması ve zararın *tazmin* ettirilmesi emredilir. İlk iki nüshada kanunun kenarında, “Emr-i şer' mu'teberdir, şer' ile/şer'î tazmîn olursa/var ise ettirilir ve illâ felâ. Ve hem uğurlandığı sâbit gerek. Eğer sâbit olmaz ise/olmazsa mücerret dava ile nesne lâzım olmaz” notu vardır. Son nüshada her iki hüküm için de geçerli olacak şekilde, “Emr-i şer' mu'teberdir, şer' ile tazmîn eyleser ettirilir ve illâ felâ. Ve hem uğurluk mukarrer olup sâbit olursa; eğer sâbit olmaz ise mücerret dava ile nesne lâzım olmaz” kenar notu zikredilir.⁷⁵ Ancak tashih edilen kanunun *Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmânî* isimli daha eski koddaki versiyonu tazmin hükmü içermez.⁷⁶ Tazmin hükmü kanuna ilk defa

72 B 1882, 5a; A 4898, 2a; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 90, 117; T 2730, 3a. Heyd'in tespitine göre A 250'de de benzer bir not vardır (*Ottoman Criminal Law*, 67).

73 “Ve bir bölük halk içinde adem ölse tehdîdat edip vuranı bulduralar, bulmazlarsa ol halkı tutup Dergah-u Muallâ'ya bildireler. Ferman-ı kaza anların babında ne veçhile sadır olur ise mücebi ile amel edeler.” Beldiceanu, *Kitâb-ı Qavânîn-i Örfiyye-i Osmânî*, 6b.

74 Yücel – Puhala, *I. Selim Kanunnameleri*, 152.

75 B 1882, 4b; A 4898, 2b; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 92, 118; T 2730, 3b. Heyd'in tespitine göre A 250'de de benzer bir not vardır (*Ottoman Criminal Law*, 76-7).

76 “Köy ve mahalle içinde adem ölse veya kârban basılıp hasaret olsa veyahut bir köy arasında uğurluk ve haramilik olsa elbette hırsız buldurup çıkaralar.” Beldiceanu, *Kitâb-ı Qavânîn-i Örfiyye-i Osmânî*, vr. 6b-7a.

I. Selim zamanında dahil olmuş görünmektedir.⁷⁷ Tıpkı bir önceki düzenlemede olduğu gibi burada da notu düşen kişi kadim niteliği bulunmayan tazmin hükmü vazedici hükümdarın ölümüyle kanun vasfını kaybettiği için konunun daha önce olduğu gibi şer'î hukuk kapsamında ele alınması gerektiğini anlatmaktadır.

Birçok nüshada bir kişiye suçlama (*isnad-ı töhmet*) yöneltildiğinde o kişinin -eğer varsa- sırasıyla oğluna, kardeşine, akrabasına, arkadaşına, kefillerine, köy veya mahalle halkına ya da evinde oturduğu kişiye bulma sorumluluğu yüklenmesi gerektiğini emreden kanunların kenarında, “Musahibine/musahibe tekliף yoktur ve ehl-i karyeye dahi yoktur, kefiledir; kefil yokise akrabasıdır” notu bulunur.⁷⁸ Notu düşen kişi açıkça sorumluluğun sohbet arkadaşına ve köy/mahalle halkına değil, sırasıyla ilgilinin nefesine kefil olan kişiye ve akrabasına yüklenebileceğini ifade etmektedir. Bazı nüshalarda ayrıca suçlama yöneltilen kişinin bulunamaması halinde, suçu sabit olmuşsa ya da evvelden töhmetli ise mahkum edileceği tazminatın adı geçen kişilerce ödenmesi emredilir. Kanunun kenarına, “Tazmin şer'îdir; şer' ile tazmîn yokise yoktur” notu eklenmiştir.⁷⁹ Görünüşe göre ilk defa I. Selim zamanında kanunnameye giren tazmin hükmünün⁸⁰ kadim nitelikli olmadığından hareket eden Nişancı, özellikle vazedici hükümdarın vefatından sonra kanun vasfını kaybettiğini hatırlatmakta ve tazminin şeriat kapsamında ele alınması gerektiğini ifade etmektedir.

B 1882, A 4898 ve T 2730'a göre derbent muhafızları kayıtsızlık (*tekasül*) nedeniyle koruma ve zapt görevlerinde *taksirat* ettikleri için Müslümanların malları *zayi* olup failer bulunmadığında, derbendi koruyup gözetmeleri gerektiği için *tazmin*le sorumludurlar. İlk iki nüshadaki kanunun kenarına, “Tazmîn şer'îdir. Şer' ile tazmîn yok ise yoktur” notu düşülmüştür. Ayrıca ilk nüshada bu notun birkaç satır altında kanunun “tazmîn ettireler” kısmının yanına, “Şer' ile amel olunur” kaydı eklenmiştir. Aynı kayıt A 4898'de notun devamına yazılmıştır. T 2730'da hükmün bittiği yerin kenarına, “Tazmîn emr-i şer' ile şer'îdir, tazmîn yok ise daman yoktur” notu getirilmiştir.⁸¹ Heyd'in tespitine göre A 250'de de tazminin şer'î olduğu ve şer' ile tazmin yoksa tazmin sorumluluğunun söz konusu olmayacağına dair bir not bulunmaktadır.⁸² Görüldüğü üzere bütün kenar notları tazmin sorumluluğu yükleme konusunda şeriat hükümlerinin geçerli olduğunu,

77 Yücel – Puhala, *I. Selim Kanunnameleri*, 154.

78 B 1882, 17a; A 4898, 7a; T 2730, 15a-15b; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 91; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 105, 122.

79 B 1882, 17a; A 4898, 7a; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 105, 122.

80 Yücel – Puhala, *I. Selim Kanunnameleri*, 182.

81 B 1882, 17a-17b; A 4898, 7a; T 2730, 15b; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 106, 122.

82 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 91.

şer'an gerekli olmadıkça tazmine hükmedilemeyeceğini ifade etmektedir. Tashihi edilmiş olan kanunun 926/1520 tarihli I. Selim kanunnamesinde de bulunmakla⁸³ birlikte daha erken tarihli kanunnamelerde hiçbir şekilde yer almaması önemlidir. Derkenar notunda kadim niteliği bulunmayan bu kanunun vazedicî hükümdardan sonra geçerliliğini yitirdiği ve tazmin konusunun şeriat kapsamında ele alınması gerektiği anlatılmaktadır.

Bir kanunnamede kervansaraycının her sabah kapıları açmadan önce misafirleri yoklaması ve bir hırsızlık olayı meydana gelip gelmediğinden emin olması istenmektedir. Yoklama yapıldıktan ve kapılar açıldıktan sonra eşyaların çalındığı iddiasına itibar edilmemelidir. Kervansaraycı sabah insanları yoklamadan kapıları açarsa kaybolan eşyaların kıymeti kendisine *tazmin* ettirilmelidir. Kanunun kenarında, “şer' ile sabit olduktan sonra” notu bulunmaktadır.⁸⁴ Heyd'in tespitine göre A 250'deki mukabil kanunun kenarında, “gittiği şer' ile sabit olduktan sonra” notu vardır.⁸⁵ Aslında tashihi edilen kanun, bir benzeri *Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmânî*’de yer alan kadim bir düzenlemedir.⁸⁶ Nişancı tazmin hükmünün kadim bir kanun tarafından düzenlendiğinden haberdardır. Daha önce yaptığı gibi tazminin şer'î bir konu olduğunu ve şeriatın alanına girdiğini ifade eden notlar düşmemesinin muhtemel nedeni budur. Yine de tazmini şeriatın alanına ait gören tavizsiz tutumunun gereği olarak kadim nitelikli kanunun kenarına şer'an sabit olma şartına dair bir not ilişirme gereği duyar. Zaten şer'an ispat edilme zorunluğu gerçekte örfen ispatın yeterli görüldüğü istisnalar hariç ceza kanunlarında aranan bir şarttır. Buna göre kervansaraycıya tazmin sorumluluğu ancak şer'an sabit olduktan sonra yüklenebilir.

Bazı kanunnamelerde çocuk-ebeveyn, kardeşler veya eşler arasında meydana gelen hırsızlıklar için dayak ve para cezasına hükmeden kanunun kenarında “Emr-i şer' lâzım gelirse” ve “Şer' ile ne lâzım gelirse” gibi notunun bulunduğu görülür.⁸⁷ Bu notlar kanunun kendi başına hükmünü icra edemeyeceğine ve yaptırımın sadece şeriatın gerektirdiği durumda uygulanabileceğine işaret eder. Aslında tashihi edilen kanun eldeki en eski kanunnamelerde yer alan kadim bir düzenlemedir.⁸⁸ Notu

83 Yücel – Puhala, *I. Selim Kanunnameleri*, 182.

84 *B 1882*, 4b-5a.

85 Müellife göre bu not bir sonraki, kervansarayın dışardan delinmek suretiyle yapılan hırsızlığı cezalandıran hükümlerle ilgili olabilir (*Ottoman Criminal Law*, 79).

86 Beldiceanu, *Kitâb-ı Qavânîn-i Örfiyye-i Osmânî*, 7a-b.

87 *B 1882*, 4a; *A 4898*, 2b; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 75; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 92, 118.

88 Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları: Kanunlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946), 389; Beldiceanu, *Kitâb-ı Qavânîn-i Örfiyye-i Osmânî*, 5a-b.

düşen kişi kadim vasfı bulunsa bile bu kanunun kadı mahkemesi ve şeriatın bağımsız olarak kendi başına hüküm icra edemeyeceğini belirtmektedir. Bir kanunnameye aynı kanunun kenarında bulunan, “Oğul ataya yemin vermek yoktur; vermeye hürmetiçün”⁸⁹ notu babanın, oğlun malını çalmakla suçlandığı davada standart hukuki bir prosedürden babalık bağı nedeniyle vazgeçilmesini ister. Bazı nüshalarda kanunun sonuna, “siyaset yok” ifadesi eklenmiş ve bunların birinde kenara, “Siyaset dediği şer‘an kat-ı yeddir” notu yazılmıştır.⁹⁰ Bu notlar karı-koca, çocuklar ve evlenme engeli oluşturacak derecede akrabalar arasında meydana gelen hırsızlıkların, muhafazalı yerlere girme hususundaki serbestlik nedeniyle had cezası gerektirmeyeceği anlayışında olan Hanefi hukuk yorumuyla uyumludur.⁹¹

Birçok kanunnameye serseri takımının (*levant tayifesi*) kadınların ve çocukların su aldığı veya çamaşır yıkadığı yerlerden uzak tutulmasını emreden ve aldırış etmeyenlere dayak ve para cezası getiren kanunların kenarında, “Şer‘ ile ta‘zîr lâzım gelirse ta‘zîr oluna, lâzım gelmezse ta‘zîr yoktur”, “Şer‘le ta‘zîr lâzım gelirise; lâzım gelmez ise yoktur; cürm dahi” ve “Şer‘ ile lâzım gelirise; gelmezse yoktur; cürm dahi yoktur” gibi notlar vardır.⁹² Bu notlar örfi yetkilileri, kanunun vazettiği tazir cezasının ancak şer‘an gerekliyse uygulanabileceği hususunda uyardıktır. Başka bir ifadeyle tazir ancak şeriat kapsamında ve kadı hükmüyle tatbik edilebilir. A 250’deki kenar notunda ayrıca böyle bir kanun bulunmadığı da belirtilmektedir.⁹³ Gerçekten ilk defa I. Selim zamanında kanunnameye girmiş görünen kanun⁹⁴ eski tedvinlerde yer almaz. Derkenar notlarının işaret ettiği üzere vazedici hükümdarın ölümüyle kanun vasfını kaybetmiş ve düzenlediği alanı tekrar şeriatın hakimiyetine terk etmiştir. Bazı notlarda, şer‘an tazir lazım gelmezse failden para cezası (*cürm*) da alınmayacağı ifade edilir. Kastedilen şey klasik Osmanlı kanunnamelerinde çoğu defa tekrarlandığı üzere para cezasının ehl-i şer‘ olan kadının hükmünden sonra tahsil edilebileceğidir.

Kanunlara göre bir kimseye kefalet ya da başka bir sebeple başka birini bulma sorumluluğu yüklendiğinde yedi kadılık yerini gereği üzere araması gerekir. Buna rağmen bulamadığını söylerse ve yalan söyleme ihtimali yoksa sorumluluktan kurtulur. Birçok nüshada bu kanunların kenarında, “Şer‘ ile bulmak lâzım olurise/

89 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 75.

90 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 75.

91 Midilli, *Şeriat-Kanun Ayrımı*, 237-78.

92 B 1882, 6b; A 4898, 3a; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 88; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 94, 11.

93 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 88.

94 Yücel – Puhala, *I. Selim Kanunnameleri*, 157.

gelirse buldurulur/bulduralar; kânûnu yoktur” notu vardır.⁹⁵ Kenar notunda kullanılan ‘kânûnu yoktur’ ifadesiyle söz konusu düzenlemenin *Kânûn-i Padişahî* ve *Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmânî* gibi erken tarihli tedvinlerde yer almaması arasında ilişki vardır. Derkenar notunu ekleyen kişi görünüşe göre ilk defa I. Selim zamanında kanunnameye giren düzenlemenin⁹⁶ vazedici hükümdarın vefatından sonra kanun vasfını kaybettiğini ve düzenlediği alanı şeriatı terk ettiğini haber vermektedir.

Yanlıştır, Amel Olunmaz, Merfû'dur, Memnû'dur

Klasik Osmanlı ceza kanunlarının derkenarlarında yer alan birçok tashih notu ilgili kanuni düzenlemenin yanlış olduğunu, kendisiyle amel edilemeyeceğini, merfu veya memnu olduğunu ifade eder. Birçok kanunnamede yaralının, “Beni fulan kişi urdu/urmuştur” sözüne itibar edilmemesini isteyen fakat bahsettiği kişinin evvelden töhmetli ya da kendisiyle açık bir düşmanlık içinde olması durumunda kadı marifetiyle örf/işkenceye tabi tutulmasını emreden/onaylayan kanunların kenarında, “Örf yoktur, yanlıştır; şer' ile sabit olmazsa/olmadıysa nesne lâzım gelmez” notu bulunmaktadır.⁹⁷ Kenar notunu düşen kişi belirtilen bağlamda 15. yüzyıl tedvinlerinde bulunmayan ve ilk defa I. Selim zamanında kanunnameye dahil olduğu anlaşılan örf/işkence hükmünün⁹⁸ yanlış olduğunu ve standart şer'î ispat vasıtalarıyla sabit olmadıkça zanlıya her hangi bir yaptırım uygulanamayacağını belirtmektedir. Kenar notunun örf/işkence uygulamasını mutlak olarak yanlış bulduğu düşünülmemelidir. Çünkü tashihli nüshalarda hırsızlık suçu bağlamında açıkça örfü/işkenceyi emreden iki ayrı kanunun kenarında yanlış olduklarını ifade eden her hangi bir tashih notu bulunmamaktadır.⁹⁹

Birçok kanunnamede birbiriyle *muhkem dövüşen* kadınları *muhaddere* (çarşı ve pazara çıkmayan örtülü kadın) değilseler tazir ve para cezasına çarptıran, *muhaddere* iseler kocalarına tazir/tehdit ve para cezası tayin eden kanunların kenarında, “Bu

95 B 1882, 5b; A 4898, 3a; T 2730, 4b; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 85; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 94, 118.

96 Yücel – Puhala, *I. Selim Kanunnameleri*, 156.

97 B 1882, 2b-3a; A 4898, 2a; T 2730, 3a; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 67; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 90, 117; T 2730'deki kenar notu, “Emr-i şer-i şerif mu'teberdir; şer' ile diyet lâzım gelirse ...” şeklinde devam etmektedir. Ancak bu ilave bir sonraki, mahalle veya köy içinde bulunan cesedin failini buldurulması ve diyete çektilmesiyle ilgilidir. Nitekim ilk iki nüshada iki kaydın arası ayrılmıştır.

98 Yücel – Puhala, *I. Selim Kanunnameleri*, 151-2.

99 B 1882'de yer alan iki kanun, “Eğer bir kişinin elinde ya evinde uğurluk esbap bulunsa satın aldı[y]sa satanı bulduralar; bulunmaz ise müttehem ise işkence edeler” ve “Ve hırsız bir kimesneye benim şerikimdir dese evvelden müttehem ise mücib-i örf olur ve illâ hırsız sözüne amel olunmaya” şeklinde yazılmıştır (4b, 5a).

yanlıştır” ve “Bu ziyade yanlıştır” notları bulunmaktadır.¹⁰⁰ Görünüşe göre kenar notunu düşen kişi kanunun tamamını ya da kocaları cezalandıran kısmı yanlış bulmaktadır. Yanlış olan şeyin, suçun şahsiliği prensibini ihlal ettiği için kocanın cezalandırılması mı, yoksa ayrıca her iki yaptırıma birden maruz bırakılması mı olduğu açık değildir. Gerçekten bir kocanın, karısının işlediği suç veya kabahat yüzünden cezalandırılması, özellikle dayak cezasına çarptırılması doğru bulunmamış olabilir.¹⁰¹ Daha muhtemel olanı notu düşen kişinin gerçekte böyle bir kanun bulunmadığını kastetmiş olmasıdır. Nitekim tashih edilen kanun *Kānûn-i Padişahî* ve *Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmânî* gibi erken tarihli kodlarda hiçbir biçimde yer almaz. Bu iki kodda yanlış olduğu belirtilen kanuna en yakın düzenleme birbirine yapışıp yakalarını yırtan iki kişinin tazir edilmesini fakat para cezasına çarptırılmamasını emreder.¹⁰² Kenar notunu düşen kişi ilk defa I. Selim zamanında kanunnameye eklenmiş görünen¹⁰³ ve vazedici hükümdarın ölümünden sonra geçerliliğini yitiren ‘yanlış’ kanunu bu kadim düzenlemeyle bağdaştıramamış gibidir.

II. Bayezid’den Kanuni dönemine kadar çıkarılmış birçok kanunnameye zina suçunu bildiği halde kadıya söylemeyen kişiye para cezası (*cürm*) gerekmeyeceği fakat hırsızlığı bilip söylemeyen kişiden on akçe alınacağı belirtilir.¹⁰⁴ Bazı nüshaların derkenarlarında bu hükümlerin her ikisiyle de amel olunmayacağı ve ayrıca ikinci hükmün merfu olduğu ifade edilir.¹⁰⁵ Bu nüshalardan birinde *köftehorluk cürmünü* (mahreminin iffetsizliğine göz yuman kişiden alınması gereken para cezasını) düzenleyen kadim kanunun kenarına da merfu olduğunu ifade eden bir not eklenmiştir.¹⁰⁶ Bunlar derkenar tashihlerinin toplu olarak zikredildiği nüshalarda bulunmayan tekil notlardır. Kim tarafından eklendikleri belli değildir ve diğer kanunların kenarına da benzer notlar eklenmesini gerektireceği için tutarlı gerekçeleri olamaz. Kendisiyle amel olunmayacağı ve merfu olduğu belirtilen yukarıdaki kanunlar yeni tedvinlerde daima yer bulmuştur.

Bazı kanunlara göre bir kimse mahallesi ya da köy halkı tarafından *hırsız* ve *kahpe* olduğu gerekçesiyle istenmiyorsa, töhmetliyse ve töhmetli oluşu insanlar tarafından

100 B 1882, 3b; T 2730, 3a. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 70.

101 Bu kanunlar hakkında bir değerlendirme için bkz. Muharrem Midilli, “Colin Imber’in Klasik Osmanlı Ceza Hukuku Hakkındaki Yaklaşımlarına Dair Eleştirel Notlar,” *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, no. 29 (2020): 27-8.

102 Barkan, *Kanunlar*, 388; Beldiceanu, *Kitâb-ı Qavânîn-i Örfiyye-i Osmânî*, 4a; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 2: 41.

103 Yücel – Puhala, *I. Selim Kanunnameleri*, 152.

104 Beldiceanu, *Kitâb-ı Qavânîn-i Örfiyye-i Osmânî*, 3b; *Kānûnnâme-i Sultânî*, 35b.

105 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 63.

106 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 58.

biliniyorsa mahallesinden/köyünden sürülür. Gittiği yerde de kabul edilmezse bütün şehirden çıkarılır. Bir nüshada (T 2730) gittiği mahallede/köyle birkaç gün beklenmesi gerektiği, tövbe edip durumunu düzeltirse şehirde kalabileceği, aksi halde şehirden çıkarılacağı ifade edilmektedir. Bu kanunların kenarında, “Nefiy memnû‘dur, şer‘ ile lâzım gelen(i) icra olunur/edeler” notu bulunmaktadır.¹⁰⁷ Nefiy memnu oluşu konu hakkında çıkarılmış yeni bir kanundan ziyade kadim bir kanun bulunmamasına dayandırılmış gibidir. Nitekim erken tarihli tedvinlerde yer almayan bu kanun ilk defa I. Selim’in iradesiyle kanunnameye eklenmiş görünmektedir.¹⁰⁸ Notu düşen kişi vazedici hükümdarın vefatıyla kanunun geçerliliğini yitirdiğini ve meselenin şeriat kapsamında ele alınması gerektiğini anlatmak istemektedir.

Bir kanunnameye kasten vakit namazlarını ve/veya Cuma namazını terk eden kişilerin teftiş edilmesini ve ağır bir dayak ve para cezasına çarptırılmasını emreden kanunun kenarına, “Târik-i namaz ve Cum‘aya teftiş yoktur, memnû‘dur” şeklinde bir not eklenmiştir.¹⁰⁹ Kenar notu vakit namazlarını ve Cuma namazını terk eden kişilerin kanunen soruşturulmasının yasak olduğunu bildirmektedir. Tıpkı bir önceki düzenlemede olduğu gibi burada da teftiş yasağı konu hakkında çıkarılmış yeni bir kanundan ziyade kadim bir kanun bulunmamasına dayandırılmış gibidir. Nitekim *Kânûn-i Padişahî* ve *Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmânî* gibi eski tarihli kanunnamelerde namazı terk edenleri soruşturmayı emreden her hangi bir kanun bulunmamaktadır.

Kanunname Nüshalarındaki Diğer Derkenar Tashihi

Bazı kanunname nüshalarında bulunan kimi derkenarlar ilgili kanunların arza muhtaç olduğunu belirtir. Amaç ağır cezaların infazdan önce merkezi hükümete arz edilmesi gerektiğini hatırlatmaktır. Bu nedenle T 2730 nüshasında sahte hüküm ve hüccet yazma suçunu âdet haline getiren kişiye el kesme, âdet haline getirmeyene ağır dayak cezası veren kanunun kenarına, “Arza muhtaçtır; emr olunmayınca etmeyeler” notu eklenmiştir.¹¹⁰ Notu düşen kişi el kesme cezası uygulanmadan önce durumun merkezi hükümete arz edilmesini ve infaz emri gelmeden cezanın uygulanmaması gerektiğini ifade etmektedir. Aynı kenar notu bir sonraki, *elinde kallâb esbabı bulunan kişinin muhkem hakkından gelinmesini ve kallâblığı sabit olanın merkezi hükûmete arz edilmesini emreden kanunu da hedefleyecek şekilde yazılmıştır.*¹¹¹ Nitekim B 1882 ve A 250 nüshalarında elinde kalpazanlık aletleri (*kallâb esbâbı*) bulunan

107 B 1882, 17b; T 2730, 15b; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 122.

108 Yücel – Puhala, *I. Selim Kanunnameleri*, 182.

109 A 4898, 3a.

110 T 2730, 4b; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 83.

111 T 2730, 4b; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 83.

kişinin *muhkem hakkından* gelinmesi ve *rızkının beğlik* edilmesini isteyen kanunun kenarında, “Arza muhtaçtır; emr olunmayınca etmeyeler” notu vardır.¹¹² Muhkem hakkından gelinme ve malların müsadere edilmesi ağır bedeni ve mali cezalardır. Notu düşen kişi zaten eski kanunnamelerde bulunmayan ve derkenarlarında şeriat emrinin muteber olduğu belirtilen bu ağır cezalardan önce durumun merkezi hükümete arz edilmesini ve gelen emre göre davranılmasını istemektedir.

Bazı nüshalarda hırsızın ele verdiği suç ortağının evvelden töhmetli ise *mûcib-i örf* olmasına cevaz veren kanunun kenarında, “Arza muhtaçtır” notu bulunur.¹¹³ Kenar notu zanlıya örf/işkence uygulanmadan önce vaziyetin merkezi otoriteye arz edilmesini gerekli görür. Aslında *Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmânî*’de zikredilen benzer bir kanundan hemen sonra *bu kazıyye bu veçhile olmağışün* Padişah’ın (II. Bayezid) 19 Zilkade 900 (11 Ağustos 1495) tarihinde emir verdiği belirtilir.¹¹⁴ Bundan çok daha sonra 975 Şaban’ının ilk günlerinde (Şubat 1568) benzer bir emir daha varit olmuştur.¹¹⁵ Bu iki arzdan en az biri kenar notu düşülmeden daha önce yapılmıştır ve görünüşe göre kenar notunu düşen kişinin amacı her örf/işkence uygulamasından evvel arzın gerekli olduğunu hatırlatmaktır.

Siyasetname ve kanunnamelerde doğrudan hükümdar tarafından vazedilmiş olan salb ve uzuv kesme gibi ağır cezaların her surette uygulanması gerekir. Genellikle siyaset olarak ifade edilen bu ağır cezaların başka bir cezaya tebdil edilmesi prensip olarak yasaktır. Şeriat kapsamında kısasen gerekli olan kesinleşmiş ağır cezalar da böyledir. Ancak cezalar kesinleşmeden önce mağdur ya da varislerinin kisası affetme ve belli bir bedel karşılığında faille anlaşma hakkı vardır. Bu durumda örfi yetkililerin de failden para cezası alma hakkı doğar. Kural, B 1882, A 4898 ve A 250 nüshalarında, “Eğer bir kimesne âdem öldürse yerine kısas ederlerse cürm yoktur. Eğer etmeseler yahut kısas lâzım gelir katl olmasa (...) cürm alına” şeklinde ifade edilmektedir. Bu kanunların kenarına, “Kânûn üzere siyâsete müstahak olanın kânûnu siyâsettir; anda asla cürm yoktur” notu getirilmiştir.¹¹⁶ Aynı not T 2730 nüshasında kanun metnine eklenmiştir.¹¹⁷ Benzer bir not başka bir nüshada, “Kânûn üzere siyâsete müstahak olanın kânûnu siyâsettir; anda asla dem

112 B 1882, 5b. Heyd bu notun yalan şahitlikle ilgili önceki hükümle de ilgili olabileceğini düşünmektedir (*Ottoman Criminal Law*, s. 83).

113 B 1882, 5a; A 4898, 2b; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 80. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 93, 118.

114 Beldiceanu, *Kitâb-ı Qavânîn-i Örfiyye-i Osmânî*, 8b-9a; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 2: 44.

115 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 80-1.

116 B 1882, 2b-3a; A 4898, 2a; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 66; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 90, 117. Bu kanunlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Midilli, *Şeriat-Kanun Ayrımı*, 258-64.

117 T 2730, 2b-3a; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 66.

yoktur” şeklinde yer almaktadır.¹¹⁸ Bu kenar notunda kullanılmış olan *dem* (kan) kelimesi diğer notlardaki *cürm* kelimesiyle aynı anlama gelir. Cinayet sebebiyle örfi yetkililerin failden aldığı para cezası hakkında kullanılan *kan cürmü* tabiri iki kelimeyi birleştirmektedir. Bütün notlara göre şer'î olsun örfi olsun siyaset cezalarında genel kural cezanın uygulanmasıdır. Uyarı mahiyetindeki bu notun zamanla kenardan metne eklenecek kadar önemli görüldüğü anlaşılmaktadır. “Kânûn üzere siyâsete müstahak olanın kânûnu siyâsettir; anda asla cürm yoktur” şeklindeki derkenar notu, T 2730 nüshasında, kasten göz veya diş çıkarma suçunda kısas uygulanırsa para cezası alınmamasını isteyen ve kısas lâzım olmazsa alınacak para cezasının miktarını açıklayan kanunun kenarında bulunmaktadır.¹¹⁹ Yine A 4898'de, bir kimseyi kemiğini *uvadıp* cerraha muhtaç hale getiren kişiye para cezası getiren kanunun kenarında da aynı not vardır.¹²⁰ Bu notlara göre sadece ölüm cezasında değil, diğer ağır cezalarda da kanunun öncelikli olarak emrettiği şey cezanın uygulanmasıdır.¹²¹

Klasik Osmanlı kanunnamelerinde yer alan bazı derkenar notları ilgili kanunları teknik fıkıh bilgilerine göre tashih eder. II. Mehmet döneminden itibaren birçok kanunnamede tekrarlanan bir kanuna göre, bir kadın/kız bir kişiye “Bana zina ettin/kıldın” dese ve o kişi inkâr etse sözüne (şahitsiz) itimat edilmez. Suçlanan kişiye yemin verdirilir; kadın/kız tazir ve para cezasına çarptırılır. Eğer bir kişi bir kadına/kıza, “Ben sana zina ettim/kıldım” dese, kadın/kız inkâr etse kendisine yemin verdirilir. Zina ettiğini söyleyen kişi tazir ve para cezasına çarptırılır.¹²² Kanuni dönemine ait görülen bir kanunnamede söz konusu hükümlerin kenarında, “Zina da‘vasında yemîn merfû‘ iken metn-i kitabda yemîn verilir demek galattır; gaflet olunmaya” kaydı bulunmaktadır.¹²³ 17. yüzyıla ait bazı özel derlemelerde bu notun gerekçesi açıklanmıştır: “Şer‘-i şerîfde er ve avrattan biri birine zina etti deyu ikrar eylese zinayı münkir olanın üzerine yemîn vermek yoktur; zira hadd-i zina hâlis hakkullahdır, hakk-ı abd değildir.”¹²⁴ Kenar notu bu kadim kanunun yazımında şer'î hukuk yönünden teknik hata bulunduğunu ifade etmektedir. Gerçekten zina Hanefilere göre salt Allah hakkını ihlal eden bir suç olduğu için zina davasında münkire yemin verdirilmez. Ayrıca bir kişi başka birine zina suçu isnat ettiğinde

118 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 66.

119 T 2730, 3a; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 69.

120 A 4898, 2a; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 117.

121 Yukarıdaki kanunlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Midilli, *Şeriat-Kanun Ayrımı*, 258-74.

122 Barkan, *Kanunlar*, 388; Beldiceanu, *Kitâb-ı Qavânîn-i Örfiyye-i Osmânî*, 3b; *Kânûnnâme-i Sultânî*, 35b.

123 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 62.

124 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 62.

dört şahit temin edemezse karşı tarafın inkârıyla kazf suçlusu haline gelir. Bunun için suçlanan tarafın yemin etmesine gerek yoktur. Görünüşe göre yemin zamanın kötüleşmesi ve suçluların tespitinin zorlaşması nedeniyle doğrudan kamu otoritesi tarafından alınmış bir tedbirdir.¹²⁵

Birçok kanunnamede padişah beratıyla kaza, tedris, tevliyet, nezaret, (meşihat), hitabet ve imamet gibi görevleri icra edenlerin hak etseler bile tazir edilmemesi, kefil varken hapsedilmemesi ve durumlarının merkezi hükumete arz/ilam edilmesi istenir. Ancak büyük bir suç işlediklerinde, kaçma ihtimalleri bulunuyorsa ve kefilleri de yoksa hapsedilebilirler.¹²⁶ Belirtilen kişilere ceza infazı açısından dokunulmazlık tesis eden bu kanunların kenarındaki nota göre müderrisler ve genel olarak *dergâh-ı muallâ* kulları/sipahileri dışındakilerin arz olunmasına gerek yoktur; kendilerine şer' ile lazım gelen icra edilmelidir.¹²⁷ Kenar notunu düşen kişi 926/1520 tarihli I. Selim kanunnamesinde de yer alan kanunu¹²⁸ tadil etmekte; tazir cezalarının infazı yönünden ayrıcalıklı saydığı görevlileri sınırlandırmaktadır.

Sonuç

Klasik Osmanlı ceza kanunlarını iptal veya tadil eden bütün bu derkenar notlarının çoğu dört ayrı kanunname nüshasında bulunmaktadır. Bu nüshalardan üçünün başlığında Sultan (I.) Selim'e ait olduklarını gösteren kayıtlar bulunur. Kanuni dönemi düzenlemelerini içeren sonuncu nüshadaki derkenarların önemli bir kısmı öncekilerden birinden veya onlara çok benzer başka bir nüshadan kopyalanmıştır. Bazı nüshalarda derkenarlar Nişancı Celâlzâde'ye nispet edilmekle birlikte sonraki nişancıların ve muhtemelen ilmiye mensubu kişilerin eklediği tekil notlar da vardır. Derkenarlarda en fazla tekrarlanan "Emr-i şer' mu'teberdir, kânûnu yoktur" notu 15. yüzyılda çıkarılan kanunları hedef almaktan bilinçli olarak kaçınır ve genellikle ilk defa I. Selim zamanında kanunnameye dahil olan kanunlara yönelir. Notun iptal ettiği kanunlar derkenarlı bazı nüshaların başlığından da anlaşılacağı üzere vefat etmiş bir hükümdarın; merhum Sultan Selim'in kanunlarıdır. Celâlzâde muhtemelen vazedici hükümdarın ölümüyle birlikte ona ait kanunların geçerliliğini yitirdiğini ve düzenledikleri meselelerin şer'î hukuk kapsamında ele alınması gerektiğini hatırlatmak istemektedir. Diyet ve tazmin gibi genellikle özel kişiler arasındaki kul hakkı ihlallerine müteallik telafileri düzenleyen kanunlara eklenen derkenar notları bu konuların şer'î hukukun alanına girdiğini ve diyete/tazmine

125 İlgili tartışmalar için bkz. Midilli, *Şeriat-Kanun Ayrımı*, 244-9.

126 B 1882, 17b; A 4898, 7a; T 2730, 15b; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 106, 122.

127 B 1882, 17b; A 4898, 7a; T 2730, 15b; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 92; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3: 106.

128 Yücel – Puhala, *I. Selim Kanunnameleri*, 182.

ancak şer'an gerekli olursa hükmedilebileceğini ifade eder. Nişancı'yı motive eden şey yine diyet/tazmin hükmünün genellikle 15. yüzyıla ait mukabil kanunlarda zikredilmemesi ve vazedici hükümdarın artık hayatta olmamasıdır. Diğer birçok kanunun kenarında, kanun hükmünün ancak şer'an gerekirse icra olunacağını, yanlış, merfu veya memnu olduğunu, kendisiyle amel edilmeyeceğini ya da arza muhtaç olduğunu ifade eden notlar vardır. Kanunların teknik fıkıh kuralları yönünden hatalı yazıldığını belirten ve yetkilileri siyaset cezalarının uygulanması hususunda uyarıcı notlara da rastlanmaktadır. Bunlardan iptal veya tadil amacı taşıyanlar umumiyetle yine ilk defa I. Selim döneminde kanunnameye dahil olan hükümleri hedefler. Daha önceki döneme ait kanunları hedefleyen bazı tekil notların iptal ya da tadil gerekçeleri açık değildir.

Derkenar notlarının öncelikli amacı tazir çerçevesini aşan şeriata zıt düzenlemeleri iptal veya tadil etmek değildir. Eğer böyle olsaydı o zaman 15. yüzyıla ait diğer pek çok kanuna da yönelmeleri gerekirdi. Bazı gerçek düzeltmeler bir yana notların öncelikli amacı kadim kanunlara eklenen yeni düzenlemelerin vazedici hükümdarın ölümüyle geçersiz hale geldiğini ve geçersiz hale gelen kanunların düzenlediği alanların yeniden şeriatın hakimiyetine girdiğini hatırlatmaktır. Hukuk evreninde şer'î hukuk gibi daima var olan fakat ondan farklı olarak yürürlüğe girmesi için hükümdarın törensel onayını gerektiren kadim Osmanlı kanunlarının aksine sonraki hükümdarların salt kendi iradeleriyle vazettikleri yeni örfler/kanunlar vazedicilerle kaim olan geçici düzenlemelerdir. Bu düzenlemeler vazedici hükümdarların ölümüyle kanun olma vasfını kaybettiklerinde düzenledikleri alan yeniden şeriat tarafından doldurulurken, kadim düzenlemeler kanun olarak kalmaya devam eder. Derkenarlardaki iptal veya tadillerin yöneldiği hedefler dikkate alındığında temel ceza kodunu teşkil eden kadim nitelikli kanunların genellikle 15. yüzyılda yapılanlar olduğu söylenebilir. Sonraki hükümdarların iradesini aşan bir meşruiyet ve otoriteye sahip olduğu anlaşılan bu temel kanunlara zaman içinde ilave edilen yeni düzenlemeleri iptal veya tadil eden derkenarlar şeriatın kanun üzerindeki hakimiyetini artırmış olmasından ziyade yeni kanuni düzenlemelerin şeriat ve kadim kanunlar karşısındaki geçiciliğini hatırlatan notlardır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*. 2, 3. İstanbul: Fey Vakfı, 1990, 1991.
- Anhegger, Robert. – İnalçık, Halil. *Kânûnnâme-i Sultânî Ber Müceb-i Örf-i Osmânî: II. Mehmed ve II Bayezid Devirlerine Ait Yasakname ve Kanunnameler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956.
- Ataöv, Türkkaya. “Sultan Birinci Selim’in Kanunnamesi.” *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi* 24, no. 4 (1969): 125-156.
- Aydın, Mehmet Akif. “Ceza.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 478-482. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Beldiceanu, Nicoara. *Code De Lois Coutumières De Mehmed II: Kitâb-ı Qavânîn-i Örfiyye-i Osmânî*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1967.
- Barkan, Ömer Lütfi. *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları: Kanunlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946.
- Barkan, Ömer Lütfi. “Türkiye’de Sultanların Teşrii Sıfat ve Salahiyetleri.” *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 7, no. 2-3 (1946): 713-733.
- Düzenli, Pehlül. *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi ve Fetvaları*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2012.
- Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Ed. V.L. Menage. Oxford: Oxford University, 1973.
- İnalçık, Halil. “Kanun.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 324-327. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İnalçık, Halil. “Kanunname.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 333-337. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ*. Çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Kânûnnâme-i Sultân Selîm Han Tâbe Serâh*. Eski Asya Müzesi. Leningrad, no. B 1882, 1b-26a.
- Kânunname-i Sultan Selîm Han Tâbe Serâh*. Milli Kütüphane. Ankara, no. Mf1994 A 4898, 1b-11a.
- Kânûnnâme-i Sultan Selîm Han Aleyhi’r-Rahme ve ’l-Gufrân*. Eski Asya Müzesi. Leningrad, no. A 250, 1b-31a.
- Kânûnnâme-i Sahîh-i Padişahî ve Kenar-i Merhûm Nişancı Paşa*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, no. NEKTY02730, 1b-23a.
- Kânûnnâme-i Sultânî*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, no. 5819, 34b-38b.
- Merginânî, Ebû’l-Hasan Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübtedî*, thk. Muhammed Muhammed Tamir, Hâfız Aşûr Hâfız, Kahire: Darû’s-selâm, 2000.
- Midilli, Muharrem. *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*. İstanbul: Klasik, 2019.
- Midilli, Muharrem. “Colin Imber’in Klasik Osmanlı Ceza Hukuku Hakkındaki Yaklaşımlarına Dair Eleştirel Notlar.” *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, no. 29 (2020): 5-46.
- Özdeğer, Hüseyin. “I. Sultan Selim Han Kanunnamesi ve Tahlili.” *İstanbul Üniversitesi Türk İktisat Tarihi Yıllığı*, no. 1 (1987): 129-175.
- Tuncer, Hadiye. *Yavuz Sultan Selim Han Kanunnamesi*. Ankara: Tarım, Orman ve Köy İşleri Bakanlığı, 1987.
- Tveritinoва, Anna S. *Kniga Zakonov Sultana Selima*. Moskova: Akademiya Nauk SSSR, 1969.
- Yücel, Yaşar. – Puhala, Selami. *I. Selim Kanunnâmesi (1512-1520) ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.
- Yücel, Yaşar. – Puhala, Selami. *I. Selim Kanunnâmeleri (1512-1520)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- Yılmaz, Mehmet Şakir. “‘Koca Nişancı’ of Kanuni: Celalzade Mustafa Çelebi, Bureaucracy and ‘Kanun’ in the Reign of Suleyman the Magnificent.” Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara, 2006.



Nas-Olgu İlişkisi Bağlamında Kur'ân'da Rab Kavramının Kullanım Oranı, Biçimi ve Zamanı*

The Relationship between Revelation and Real-Life Phenomena: An Analysis of the Ratio, Style, and Frequency of the Word Rabb in the Qur'an

Hasan Nas**

Öz

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan anahtar kavramlar, muhatapların zihinlerindeki hatalı telakkileri tashih etmek, bu batıl anlayışları doğru bir tasavvura dönüştürmek ve tedrici olarak yeni bir zihniyet inşa etmek bakımından önemli bir işlemler sahiptir. Kur'ânî terminolojide “Mahlûkatın sahibi olarak her şeyi egemenliği altında bulunduran Allah Teâlâ'nın varlık âlemi üzerinde kesintisiz tasarruflarda bulunması” anlamında kullanıldığı anlaşılan rab kavramı da bunlardan biridir. Nitekim Kur'ân'ın ilk muhataplarının sahip oldukları silik ve çelişkili Allah tasavvuru ve rubûbiyet telakkileriyle birlikte düşünüldüğünde, mahlûkatın Rabbi olarak Allah'ın evren ve özelde de insan üzerinde süregelen tasarruflarını vurgulayan bu kavramın önemli bir misyona sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede nas-olgu ilişkisi bağlamında Kur'ân'da rab kavramının kullanım oranı, biçimi ve zamanının izleri takip edildiğinde onun Mekke döneminin ilk yarısında Kur'ân'ın köşe taşı kavramlarından biri haline geldiği ve teşekkül bakımından da ilk kavram olduğu görülmektedir. Bu çalışmada öncelikle mevcut olguyu yansıtmak amacıyla Kur'ân'ın ilk muhatapları olan Mekkeli müşriklerin Allah tasavvuru ve rubûbiyet telakkilerine dair bazı hususlar takdim edilecektir. Akabinde rab kavramının nüzul sürecindeki kullanım oranı, biçimi ve zamanı tespit edilmeye ve elde edilen bu verilerin onların zihniyetlerine bir karşılık olarak nasıl yansıdığı değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'ân, Rab, Nas-Olgu, Zihniyet

Abstract

Various key concepts in the Qur'an serve a critical role in correcting misconceptions in the minds of its addressees, transforming these erroneous understandings into correct ones and progressively constructing a new mentality in the person. The Arabic word rabb (lord) used in the Qur'an to mean “God's subjugation and uninterrupted administration of the entire cosmos as owner of all creation” is one such concept. Given the obscure and contradictory conceptions of God and lordship (rububiyah) that the Qur'an's first addressees had, this term serves an important function in emphasizing God's continuous administration of the cosmos and, more particularly, of man as the lord of all of creation. Accordingly, considering how frequently and in what ways the word rabb is used in the Qur'an during the first half of the Meccan period, we observe that it constitutes one of the cornerstones and fundamental concepts of the Qur'an. In our aim to depict the current situation, we will discuss certain key points that demonstrate how the first addressees of the Qur'an, i.e., the Meccan polytheists, perceived both God and the concept of lordship. After this, we attempt to determine the

* Bu çalışma yazarın “Zihniyet İnşası Bağlamında Kur'ân'da Rubûbiyet” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

**Sorumlu Yazar: Hasan Nas (Öğretmen), İstanbul Recep Tayyip Erdoğan Anadolu İmam Hatip Lisesi, İstanbul, Türkiye.
E-posta: hasannas29@hotmail.com ORCID: 0000-0001-6879-5389

Atf: Hasan Nas, “Nas-Olgu İlişkisi Bağlamında Kur'ân'da Rab Kavramının Kullanım Oranı, Biçimi ve Zamanı.” *darulfunun ilahiyat* 32, 1 (2021): 65–88. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.1.843467>



style in which the word *rabb* is used, the number of times it appears, and its ratio of use compared to other words over the course of the Qur'an's revelation. Then, we will attempt to identify how this data resonated in the mentality of the Qur'an's original addressees, the Meccan polytheists.

Keywords

Tafsir, Qur'an, Rabb, Revelation-Phenomenon, Mentality

Extended Summary

One of the key concepts in the Qur'an, the word *rabb* means God's subjugation and uninterrupted administration of the entire cosmos as owner of all creation. That the word *rabb* refers directly to God 965 of the total 971 times that it appears in the Qur'an and is the second-most used term after the word Allah itself to invoke His godhead (*uluhiyyah*) demonstrates the importance of this concept.

Based on the information that has reached us, we know that the Meccan polytheists, similar to many other societies of the world, believed in a transcendent deity (Allah) who created and owns everything. As emphasized in several places of the Qur'an, the polytheist Arabs understood Allah to be the creator of everything and professed that everything in the cosmos exists as a result of His direct act of creating. Albeit vaguely, they affirmed Allah to be the owner of everything, the one who provides sustenance to His creation, who causes living things to die and be resurrected, who administers the affairs of the entire cosmos, and under whom everything is subjugated. In addition to this, the concept of God held by the pre-Islamic Arabs was particularly well developed. In short, for them, Allah was the creator of everything, the originator of all life, the One on whose name the most sacred oaths were taken, and the sole God of the Ka'bah. Essentially, we frequently encounter the name Allah in pre-Islamic Arabic poetry and in the promises and vows made by the Arabs. However, although the pre-Islamic Arabs considered Allah to be superior to all other modes of existence, they did mix aspects of polytheism and idolatry (*shirk*) into their beliefs, leaving them with an obscure, deficient, and contradictory understanding of Allah.

In addition to these beliefs about Allah, the polytheist Arabs also believed that He remained far-off in the heavens, did not interfere in worldly affairs, and could only be reached through various intermediaries. On the contrary, they only remembered Allah when faced with death and during times of intense distress, acting as if He did not exist at all other times. As a result of this problematic understanding of Allah, the pre-Islamic Arabs invented a multitude of intermediaries that they believed not only would help them approach and communicate with Allah but also had a share in His dominion and administration of the cosmos and the power to benefit and harm them. From this, we are able to understand that the divine concept held by the pre-Islamic polytheist Arabs consisted of a system of gods, at the top of which was a transcendent deity named Allah. Below Allah on this belief pyramid were a variety of gods and goddesses responsible for fulfilling a number of different duties.

In order to instill in its addressees a dynamic conception of Allah's rububiyah that precluded any form of shared authority and that properly corresponded to the notion of the His being the lord of the entire cosmos (rabb al-'alamin), the Qur'an gave priority to the word rabb in the very first group of ayat revealed. This is because whereas the name Allah encompasses all of His attributes and represents the transcendent and abstract aspect of His godhead (uluhiyyah), His name of Rabb emphasizes His active administration of the cosmos that He created. Though meaning owner, master, reformer, administrator, and sustainer/nurturer in Arabic, the word rabb, as used in the Qur'an, means "God's subjugation and uninterrupted administration of the entire cosmos as owner of all creation." Though appearing 971 times in the entire Qur'an, the fact that the vast majority (N=818) of such instances were revealed during the Meccan period demonstrates how important this concept was during Islam's formative period.

During the first five years of the Qur'an's revelation, the name Allah was mentioned 89 times whereas Rabb was mentioned 261, a fact that allows us to conclude that it played an important role in reforming the pre-Islamic Arabs' conceptions of Allah and of His lordship (rububiyah). Furthermore, the fact that 50 of the 82 places and 18 of the 21 different noun compounds appeared during the first six years of the Qur'an's revelation is yet another salient point. That the very first group of ayat (Al-'Alaq 96:1-5) revealed by Allah begins by emphasizing the word rabb together with His creatorship and His being the most generous indicates the centrality of God's name of Rabb. Whereas the second surah revealed, Al-Qalam, mentions the word rabb a total of ten times, the third surah revealed, Al-Muzzammil, mentions it four times and in the context of Allah's being the lord of the east and west. As such, the first ayat revealed use the word rabb to stress that Allah is the owner of everything that exists in the heavens, earth, and in between and that He sustains and perpetuates the entire cosmos at each moment through His direct administration. This intense emphasis on the concept of lordship (rububiyah) during the first years of Qur'an's revelation sought to undermine and render invalid the polytheists' prevailing understanding of a passive godhead's uninvolved in the affairs of His creation and who has withdrawn Himself from administering the cosmos. In place of this understanding, the Qur'an endeavors to construct a new mentality by instilling in its addressees a dynamic conception of lordship by a deity who sees even the most minute and unimportant of details and whose administration encompasses the entire cosmos at every single moment of time. Upon analyzing the second-most used word after the word Allah itself to invoke His godhead (uluhiyyah) and the contexts in which it is used, it is possible for us to conclude that the God's name of Rabb constitutes not only one of the most important cornerstones of the Qur'an during the first half of the Meccan period but also the first concept to be understood during the formation of an entirely new mentality based on the Qur'anic conception of God.

Giriş

Kur'ân'ın merkezî kavramlarından biri olarak rab kavramı, Allah Teâlâ'nın yaratmış olduğu varlık âlemi üzerindeki egemenliğini ve O'nun evrene yönelik kesintisiz tasarruflarını ifade etmektedir. Kur'ân'da 971 defa¹ zikredilen *rab* kelimesi 965 yerde doğrudan Allah'a nispet edilmek suretiyle Allah lafzından sonra ulûhiyeti belirtmek için en çok kullanılan isim olmuştur. Bu kavram insan özelinde Allah'ın kullarına olan yakınlığını, onları yalnız bırakmadığını ve ihtiyaç duydukları şeyleri O'nun karşıladığını vurgulamaktadır. Zira insan, varlığını devam ettirebilmek ve ihtiyaçlarını karşılayabilmek için Rabbine muhtaç bulunduğu gibi onun anlamlı ve esenlikli bir hayat sürdürebilmesi de ancak Rabbi ile kuracağı sağlıklı bir ilişki ile mümkündür.

Kur'ân'ın ilk muhatapları olan Mekkeli müşrikler, diğer sebepler bir yana, hususiyetle Allah-insan-âlem ekseninde tevhid üzere bulunan varlık arasındaki ilişkiyi parçaladıkları ve Rableri ile sağlıklı bir iletişim kuramadıkları için anlamlı ve huzurlu bir hayattan uzaktılar. Zira bilindiği üzere İslam öncesi dönemde cahiliye Arapları insanı yaratıp daha sonra onun yapıp etmelerine karışmayan, kendisine ulaşılabilmesi ancak araçlarla mümkün olan, uzaklarda bir yerde, hayata dokunmayan ve konuşmayan bir Allah telakkisine sahiptiler. İşte Kur'ân rab kavramı üzerinden onlara en çok ihtiyaç duydukları tevhidi ve Rableri ile nitelikli bir iletişimin imkânlarını bildirmiş, onların zannının aksine Allah'ın her zaman yanı başlarında olup onlara ve tüm mahlûkata anbean tasarrufta bulunduğunu vurgulamıştır.²

Kur'ân'da doksan dört sûrede zikredilen rab kavramının özellikle Mekke döneminin ilk yıllarında nâzil olan sûrelerde yoğun bir şekilde yer aldığı görülmektedir. İleride ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz üzere Kur'ân'da toplam 971 yerde geçen bu kelimenin 818 kullanımı Mekkî sûrelerde olup vahyin ilk beş yılında Rab isminin kullanımı Allah lafzının yaklaşık üç katıdır. Yine rab kelimesinin Kur'ân'da seksen iki yerde ve yirmi bir farklı isme izafetle gelmiş olan kullanımlarının elli tanesinin on sekiz farklı isimle vahyin ilk altı yılında karşılık bulması dikkat çekicidir. Ayrıca bu ismin, izafetle gelmiş olduğu bu kullanımlardaki gökler, yer, Şi'ra yıldızı ve diğer birçoğunun insanların kudretinin fevkinde bulunan varlıklar olması önemlidir. Böylece rab kavramı, vahyin henüz ilk yıllarında bu denli yoğun kullanılmak suretiyle ve en geniş anlamıyla Kur'ân'ın merkezî kavramlarından biri haline gelmiş, teşekkül bakımından da ilk kavram olmuştur.³

1 M. Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemu'l-müfehres lielfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Dârü'l-hadis, 2007), "rab", 350-367.

2 el-En'âm, 6/102; er-Rahmân, 55/29-30; eş-Şuarâ, 26/62 vd.

3 İsmail Çalışkan, "Kur'ân Vahyinin Mekke Yıllarında Kelimelerle ve Kavramlarla Zihniyet İnşası", *Kur'ân Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyumu*, ed. Mesut Okumuş (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 261.

Vahiy-siret ilişkisi bağlamında rab kavramının Kur'an'daki kullanım oranı, biçimi ve zamanının izleri sürüldüğünde, müşrik Araplardaki pasif ve çelişkili ulûhiyet tasavvurunun böylece tedrici olarak geçersiz kılındığını söylemek mümkündür. Ayrıca cahiliye Araplarının bu silik Allah tasavvuruna mukabil, Kur'an'da hayatın en küçük ve önemsiz görünen ayrıntılarını bile kontrolü altında tutan ve her an faaliyette olan bir Rab telakkisi ikame edilmiştir. Diğer taraftan bu kavramın nüzul sürecinde ve özellikle de ilk dönemlerdeki yoğun kullanımı ihmal edildiğinde Kur'an'ın rab kelimesi üzerinden muhatapları nezdinde gerçekleştirmiş olduğu büyük zihniyet dönüşümünün tam olarak idrak edilemeyecek olması bu çalışmanın önemini artırmaktadır.

Biz bu makalede öncelikle mevcut olguyu tasvir etmek amacıyla Kur'an'ın ilk muhatapları olan Mekkeli müşriklerin ulûhiyet ve rubûbiyet telakkilerine dair bazı hususlar üzerinde duracağız. Ardından rab kavramının nüzul sürecinde Mekke ve Medine dönemlerindeki kullanım biçimlerini, oranlarını ve yıllara göre zamanlarını tespit ederek ortaya çıkan verileri tahlil edeceğiz. Böylece Kur'an'ın nas-olgu ilişkisine bağlı olarak rab kavramı üzerinden muhatapları nezdinde gerçekleştirdiği köklü zihniyet değişimini göstermeye çalışacağız. Zira kuşku yok ki vahyin nüzul sürecinde en büyük zihniyet dönüşümü, en başta, ulûhiyet ve rubûbiyetin yalnızca Allah'a has kılınmasıyla gerçekleşmiştir.

Mekkeli Müşriklerin Allah Tasavvuru ve Rubûbiyet Telakkilerine Dair Bazı Hususlar

Öncelikle İslam öncesi dönem Arapları arasında yazının yaygın olmaması ve onlarda eser yazma alışkanlığı bulunmaması sebebiyle o dönemde cahiliye Araplarının dinî inançlarının ayrıntıları ve özellikle de Allah tasavvurları konusunda kesin bilgi edinmemizi sağlayacak verilere yeterince sahip olmadığımızı belirtmek istiyoruz. Bu yüzden tüm çabalara rağmen cahiliye Araplarının Allah hakkındaki kanaatlerinin tespitinde hala belirsiz ve tartışmaya açık noktalar bulunduğunu ifade etmek gerekir.⁴

Bilindiği üzere Mekkeli müşrikler de diğer birçok toplum gibi her şeyi yaratan ve her şeyin sahibi en yüce varlık olarak Allah inancına sahiptiler. Kur'an'ın ilk bölümlerinden itibaren edinilen izlenim, açık bir şekilde onun Allah'a inanmakta olan insanlara hitap ettiği şeklindedir. Nitekim Kur'an'da birçok yerde zikredildiği

4 Zekeriya Pak, "Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur'anî Boyutu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 311; Remzi Kaya, "Vahiy Öncesi Hicaz'da Müşrik Arapların İnanç Esasları", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*, ed. Mevlüt Güngör (İstanbul: İ.B.B. Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2011), 125.

üzere cahiliye Arapları Allah'ı her şeyin yaratıcısı olarak görüyor; göklerin, yerin ve içinde bulunanların Allah tarafından yaratıldığını ikrar ediyorlardı.⁵ Onlar her şeyin sahibi, rızık veren, her şeyi hâkimiyeti altında bulunduran, öldüren, dirilten ve kâinatı idare eden yüce bir varlık olarak Allah'a inanıyor ve O'nu tasdik ediyorlardı. Ancak cahiliye Arapları her şeyden ve herkesten yüce bir Allah tasavvuruna sahip olmakla birlikte bu inançlarına şirk karıştırmış; silik, kusurlu ve çelişkili bir ulûhiyet anlayışına sahip olmuşlardır.

Toshihiko Izutsu (1914-1993) Allah kavramının cahiliye dönemi Araplarının dinî görüşünde var olmanın ötesinde oldukça gelişmiş bir içyapısı olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Allah her şeyin yaratıcısı olup yeryüzünde yaşayan bütün canlılara yaşam verendir. O, adına en kutsal yeminlerin yapıldığı varlıktır, dinin kendisine has kılındığı 'Tek Allah'tır. O aynı zamanda Kâbe'nin Rabbidir.⁶ Cevad Ali (1907-1987) de cahiliye müşriklerinin gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunan şeyleri Allah'ın yarattığını ikrar ettikleri âyetleri zikrettikten sonra onların bu ifadeleriyle yüce bir İlah'ın varlığına inandıklarını ve Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu itiraf ettiklerini belirtmektedir. Ardından da cahilî Arapların dua ve şiirleri içerisinde Allah'ın zikredildiği metinlere yer vermektedir.⁷ Esasen Allah lafzı cahiliye şairlerinin birçok şiirinde karşımıza çıkmaktadır. Genel olarak onların sözlerinde Allah lafzının kullanıldığı görülmektedir. Müşrik Araplar yeminlerinde de bu ism-i celâli kullanmaktaydılar.⁸ Cahiliye şiirlerinde yer alan dinî motiflere bakıldığında yine oldukça zengin bir literatürle karşılaşmaktadır: "Allah, Allah adına yemin, Kâbe adına yemin, Rab, Rahmân, tevhid, cennet, cehennem, ilah, yaratıcı, peygamber, tesbih, arş, ahiret, hesap, ceza, helâk edilen milletler, zebur, rahip, puta tapma vd."⁹

Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde Araplar yer yer karşılaştıkları Yahudiler ve Hıristiyanlardaki Allah tasavvurunun da etkisiyle, iman ettikleri bu yüce varlığın her şeyin yaratıcısı ve sahibi olduğunu ikrar etmekle birlikte onlar göklerde olan, dünyanın işleyişine müdahale etmeyen, gücü azalmış, uzaklarda, kendisine ulaşılabilmesi ancak araçlarla mümkün olan bir Allah'a inanıyorlardı. Onlar sadece ölüm kalım durumlarında yahut çok sıkıntılı zamanlarında Allah'ı hatırlıyor,

5 Bk. el-Müminûn, 23/84-89; el-Ankebût, 29/61, 63; ez-Zümer, 39/38; ez-Zuhuf, 43/87; Yunus, 10/31 vd.

6 Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 158.

7 Cevad Ali, *el-Mufassal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Dımaşk: Dârü's-sâkî, 1422/2001), 11/103-105.

8 Cevad Ali, *el-Mufassal*, 11/107-108.

9 Bk. Ali Bulut, "Cahiliye Şiirinde Bazı Dini Motifler", *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19 (2005), 218-232.

diğer zamanlarda ise fiilen Allahsız yaşıyorlardı.¹⁰ Sahip oldukları bu pasif Allah tasavvurları sebebiyle onlar Allah ile aralarında yakınlık ve iletişim sağladıkları inancıyla birtakım araçlar ihdas etmiş ve bu araçları Allah nezdinde şefaathiler edinmişlerdi.¹¹ Bu yüzden onların asıl sorununun, inandıkları Allah ile bir “iletişim problemi” olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü onların tasavvurlarına göre Allah’la iletişim, istedikleri her zaman gerçekleşebilen, kendi isteklerine göre sürdürülebilir bir ilişki olmadığı için O’nun kendileriyle sağlıklı bir iletişimini de mümkün görmüyorlardı.¹²

Mekkeli müşrikler âlemlerin Rabbini bu şekilde çok uzaklarda, ulaşılması imkânsız bir varlık olarak telakki ettikleri için kendilerine yakın buldukları ve Allah’ın kendilerine ulûhiyet verdiği inandıkları daha düşük dereceli birtakım varlıkları ilahlar edinmişlerdi. Onlar kullukta buldukları bu varlıkları (put, melek, cin vd.) şürekâ yahut diğer isimlerle isimlendirirken onların da Allah’ın mülkünde O’na ortak olduklarına, fayda ve zarar verme kudretine sahip olduklarına inanıyorlardı. Zira ortak, ortağının bir benzeridir; ortaklıkta o da diğeri gibi bir paya sahiptir.¹³ Öte yandan müşriklerin kendi şürekâsı için daha çok “ilah” adını kullanmaları, onların bu varlıkları Allah Teâlâ ile neredeyse eşit seviyede önemli mabudlar olarak kabul ettiklerini göstermektedir. Zira ilah kavramı mabudu en güçlü şekilde vurgulayan kavramlardan biridir. Bu yüzden Kur’an onların bu inançlarını sert bir üslupla ve kesin bir şekilde reddetmiştir.¹⁴

10 el-En’âm, 6/63-64; Lokmân, 31/32; Yûnus, 10/22-23 vd.

11 ez-Zümer, 39/3; Yunus, 10/18.

12 Ömer Müftüoğlu, “Nüzul Döneminde Putlar Hakkında Bilgi Sahibi Olmanın Kur’an’ın Anlaşılmasına Katkısı (Arzın Ağırıkları Örneği)”, *Kur’an’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’an Öncesi Mekke Toplumuna Sempozyumu*, ed. Mevlüt Güngör (İstanbul: İ.B.B. Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2011), 92-93. Bk. Kaya, “Müşrik Arapların İnanç Esasları”, 123. Nitekim Mekkeli müşrikler aynı zamanda Allah’ın aşkınlığından hareketle O’na ancak birtakım araçlarla ulaşabileceğini; O’nunla iletişimin aracısız mümkün olmadığına inandıkları için putları Allah ile iletişim kurmak için zorunlu görmüşlerdir. Bk. Veysel Gencil, “Mekke Müşriklerini Mâtürîdî’nin Gözüyle Okumak”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (2018), 213-214.

13 M. İzzet Derveze, *‘Asru’n-Nebî (Kur’an’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı)*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 1/334.

14 Derveze, *‘Asru’n-Nebî*, 1/336. Derveze cahiliye Araplarının Allah’a ortaklar koştıkları şürekâ, erbâb, endâd ve âlihe kavramları ile evliyâ, şahitler ve şefaathiler kavramlarını ayrı iki grup olarak değerlendirmektedir. Buna göre müşriklerden aydın, ileri görüşlü, dış dünya ve Ehl-i Kitap’la ilişki kurabilen kimseler, Allah’ın ulûhiyet ve rubûbiyetini itiraf ediyor ancak evliyâ, şahitler ve şefaathileri Allah’a ulaşabilmek için yalnızca birer vasıta ve arabulucu olarak görüyorlardı. Çoğunluğu oluşturan orta ve alt tabaka denebilecek halk kesimi ve bedeviler ise şürekâ, erbâb, endâd ve âliheyi baş tanrılar olarak görüyor ve onların da iyilik ve kötülüğe, fayda ve zarara, var etme ve yok etmeye gücü yeten kudret sahibi varlıklar olduklarına inanıyorlardı. Bk. Aynı eser, 1/329-342.

Cahiliye Arapları ilah olarak benimsedikleri bu putları birçok nitelikte Allah'ın rubûbiyetine ortak kılarak¹⁵ onların da kendilerini desteklediğine, toplumlarını bela ve musibetlerden koruduğuna ve onlar sayesinde korku ve zarardan emniyette olduklarına inanıyorlardı. Müşrikler ilahlarının yapılan duaları işittikleri ve kendilerine yardım etmeye kadir oldukları inancını taşıdıkları için tanrı olarak niteledikleri bu putlarından problemlerinin çözümü ve ihtiyaçlarının karşılanması için niyazda bulunuyorlardı. Onlarda her ne kadar açık bir şekilde “En Yüce İlah” düşüncesi bulunsa da müşrikler Allah'ın yanında diğer ilahların da nüfuzunun bulunduğunu, sözlerinin dinlendiğini ve bir kazanç sağlama yahut zarardan güvende olma konusunda onların da şefaathlerinin kabul edildiğini düşünüyorlardı.¹⁶

Müşrik Araplar teorik olarak Allah'ı en yüce varlık kabul etmelerine rağmen pratikte günlük hayatları putların etrafında dönüyordu. Cahiliye Arapları herhangi bir anlaşmazlık olduğunda, evlilik, savaş vb. önemli durumlarda putların önüne gelip fal oku çekiyor ve ne sonuç çıkarsa ona göre hareket ediyorlardı. Yine onlar putlarını hoşnut etmek amacıyla onlara kurbanlar, hediyeler sunuyor, onların etrafında tavaf ediyor, savaş için Mekke dışına çıktıklarında bazı putlarını da kendilerine yardım etmeleri için yanlarında götürüyor ve onlara daha başka pek çok ritüel ile tazimde bulunuyorlardı. Mamafih müşrikler her ne kadar taptıkları putları için kurbanlar kesseler, onlara tazimde bulunsalar da Kâbe'nin yine de hepsinden üstün olduğuna inanıyorlardı. Yolculukları sırasında putlara olan ibadetleri de sırf Kâbe'deki hareketlerini hatırlamak içindi; ona olan derin saygılarından dolayı böyle yapıyorlardı.¹⁷

Müşriklerin Allah tasavvurlarından biri de O'nun gökte olduğu inancı idi. Bu yüzden onlar Hz. Peygamber'den, gökten yani Allah'ın katından bir mucize ve yazılı bir kitap getirmesini istemişlerdi.¹⁸ Vahyin ilk muhataplarının algısı böyle olduğu için Kur'an'da birçok mesaj da bu algı üzerinden verilmek istenmiştir.¹⁹ Şefaath düşüncesi de yine onların ulûhiyet telakkilerinde önemli bir yere sahipti. Zira onlar doğrudan

15 Putperest Araplara göre kendilerinin kullukta buldukları bu ilahlar, yaratma sıfatı dışında bir tanrıda bulunması gereken bütün özelliklere sahipti. Bunlar işitir, görür, bilir, hikmet sahibidir, razı olur, kızar, nefret eder, merhametli ve şefkatlidir, ebedidir vd. Bk. M. Mahfuz Söylemez, “Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2014), 29.

16 Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, çev. Mahmut Osmanoğlu (İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1999), 24-28. Paganist Arapların putlara ibadet etmelerinin nedenleri hakkında ayrıca bk. Söylemez, “Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri”, 17-19.

17 İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, çev. Beyza Bilgin (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 74.

18 el-İsrâ, 17/93.

19 Bk. Mehmet Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 73. Esasen İslam'da Allah mekândan münezze kabul edilmesine rağmen müşriklerin Allah'ın gökte olduğu düşüncesine paralel olarak, örneğin “Gökte olanın sizi yerin dibine geçirmesinden emin misiniz yahut gökte bulunanın başınıza taş yağdırmasından güvende misiniz?” (el-Mülk, 67/16-17) buyurulmuştur.

Allah'a kullukta, dua ve niyazda bulduklarında bu ibadet ve yakarışlarının O'nun tarafından kabul edilmeyeceğine inanıyorlardı. Bu dualarının Allah nezdinde makbul olması için O'nunla sıkı ilişkisi bulunan birtakım özel araçların gerektiğini, bu yüzden dua ve niyazlarında onlara da yer verilmesi durumunda ancak sonuç alabileceklerini düşünüyorlardı. Anlaşılan cahiliye Araplarının tanrı anlayışı, en üst basamakta Allah isimli yüce bir tanrının yer aldığı bir "tanrılar sistemi"dir. İnanç piramidinin en tepe noktasında Allah yer alırken ondan daha alt kademedeki farklı görevleri yerine getiren çeşitli tanrı ve tanrıçalar bulunmaktadır.²⁰

Rab Kavramının Nüzul Sürecinde Kullanım Oranı, Biçimi ve Zamanı

Rab kavramının vahyin nüzul sürecindeki kullanımına geçmeden önce konuyla doğrudan ilgili olduğu için İslam ilim geleneğinde ve Batı'da yapılmış olan Kur'an kronolojileriyle ilgili kısa bir bilgi vermek uygun olacaktır. İslam ilim geleneğinin başlangıç aşaması olan sahabe döneminden başlamak üzere Kur'an'da yer alan sûreleri sıralamaya yönelik çeşitli Kur'an kronolojisi çalışmaları yapılmıştır. Bunların en meşhurlarından biri, 'Ata el-Horasânî (ö. 135/753) yoluyla Abdullah İbn 'Abbas'a (ö. 68/687-88) dayanan Kur'an kronolojisidir. İbnu'd-Dureys'in (ö. 294/907) naklettiği bu listede Fâtiha sûresi hariç 113 sûre bulunmaktadır ve bunların 85'i Mekki, 28'i Medenîdir.²¹ Aynı liste İmam Suyûtî (ö. 911/1505) tarafından İbnu'd-Dureys üzerinden nakledilmiştir.²² Bu liste Hz. Osman'a (ö. 35/656) ait olduğu rivayet edilen Kur'an kronolojisi sıralaması²³ ile neredeyse aynı olup²⁴ bunlar İslam ilim geleneğinde kabul gören sûre tertipleri olmuştur.²⁵

Cafer es-Sâdık'a (ö. 148/765) isnad edilen Kur'an kronolojisi²⁶ de mezkûr bu iki liste ile büyük ölçüde aynıdır.²⁷ Yine bir Kur'an kronolojisi takdim eden

- 20 Resul Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1 (2007), 152.
- 21 İbnu'd-Dureys, *Fedâilü'l-Kur'an ve mâ ünzile mine'l-Kur'an bi-Mekke vemâ ünzile bi'l-Medîne*, thk. Gazve Bedir (Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1988), 33-34.
- 22 Ebü'l-Fazl Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1974/1394), 1/42-43.
- 23 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 86-87.
- 24 Hz. Osman'ın sûre tertibi ile 'Ata el-Horasânî tarikiyle İbn 'Abbas'a dayanan liste, 101. sûreye kadar aynı olup aralarında iki sûrenin yerinde farklılık vardır. Birincisi Nasr diğeri ise Cum'a sûresidir. Hz. Osman'ın listesi Nasr sûresi ile biterken diğer liste Tevbe sûresi ile biter.
- 25 İslam ilim geleneğinde yapılmış olan sûre tertiplerinden belli başlı 19 kronolojik sûre sıralamasının ayrıntıları ve bir değerlendirmesi için bk. Esra Gözeler, *Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 57-109.
- 26 Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 86-87.
- 27 Cafer es-Sâdık'ın listesi ile yukarıda yer verilen İbn 'Abbas'ın listesi, Fâtiha sûresi hariç 108. sûreye kadar aynı sıralamaya sahiptir. Son birkaç sûrenin sıralaması farklıdır.

Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) ait sûre tertibinde ise 85 sûre Mekkî, 29 sûre Medenîdir.²⁸ Diğer taraftan Zerkeşî, Ebü'l-Kasım en-Neysâbüri'nin (ö. 406/1015) sûreleri Mekkî ve Medenî olmaları dışında ayrıca altı alt döneme ayırdığı bilgisini nakletmektedir. Buna göre Mekke ve Medine dönemleri başlangıç, orta ve son olmak üzere her biri üçer döneme ayrılmıştır.²⁹ Bu da Batı'da Gustav Weil (1808-1889) ile başlayan ve daha sonra yaygınlık kazanan Mekke ve Medine dönemlerini alt dönemlere ayırma işinin daha önce İslam ilim geleneğinde yapıldığını ortaya koymaktadır.³⁰

Surelerin nüzul sıralamasına dair Batı'daki çalışmalar ise eleştirel bir bakışla 19. yüzyılın başlangıcından itibaren yapılmaya başlanmış olup bu çalışmaların hareket noktasını, Kur'ân'ın kaynağını bulma ve Kur'ân'ın metin düzenini yeterli bulmayarak Kur'ân'ı kronolojik olarak yeniden tertip etme çabaları oluşturmaktadır. Batılı araştırmacılar için Kur'ân tarihi ve kronolojisi alanında esas alınan çalışma Theodor Nöldeke'ye (1836-1930) aittir ve onun Mekke dönemini alt dönemlere ayırarak yaptığı Kur'ân kronolojisi, Batı'da genel kabul görmüştür.³¹ Kur'ân sûrelerinin nüzul sırasına göre belirlenmesine yönelik Batılılar tarafından yapılmış olan çalışmalar genel olarak değerlendirildiğinde Batı'da kabule şayan olan sûre sıralamalarının İslam geleneğindeki Kur'ân kronolojileriyle genel olarak uyumlu olduğu görülmektedir. Öte yandan özellikle 20. yüzyılda karşımıza çıkan tenkidî-şüpheli bakış açısı ise İslam ilim geleneğindeki tasniften çok farklı Kur'ân kronolojileri önermiştir. Ancak bu yaklaşımlar Batı'da da karşılık bulmamış ve bu sûre sıralamalarına itibar edilmemiştir.³²

28 Bedrüddin el-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dârü İhyai'l-kütübi'l-'Arabiyye, 1957/1376), 1/193-194. Bu listede 28 Medenî sûre yer almaktadır. Anlaşılan, listede yer almayan Fâtiha sûresi Medenî telakki edilmiştir. Bu liste de yukarıda zikredilen iki liste ile Fâtiha sûresi hariç 101. sûreye kadar aynı sıralamaya sahiptir. Sadece son birkaç sürenin yeri farklıdır. Ayrıca bk. Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 86-90.

29 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/192.

30 Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 90.

31 Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 26. Batı'da Kur'ân sûrelerinin yeniden tertibi çerçevesinde 19. yüzyılda Gustav Weil, Theodor Nöldeke, John Medows Rodwell, William Muir ile Hubert Grimme, 20. yüzyılda ise Hartwig Hirschfeld, Richard Bell, Regis Blachere ile William Montgomery Watt tarafından yapılan Kur'ân kronolojileri ve bir değerlendirmesi için bk. a. mlf., *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 127-198.

32 Bk. Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 276. Kronolojik Kur'ân okumaları çerçevesinde Müslüman âlimler ve oryantalistler tarafından yapılmış olan bazı sûre tertibi denemeleri için ayrıca bk. Bayram Ayhan, *Kur'ân'ın Nüzul Sürecinde Vahyin İlk Yılıın Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 19-57.

Son dönemde yapılmış olup bizim de makalemizde referans alacağımız bir Kur'ân kronolojisi önerisi de İranlı Mehdi Bâzergan'a (1907-1995) aittir.³³ O, Kur'ân'ın nüzul sürecine dair kaleme aldığı çalışmasını üç bölümde ele almış; birinci bölümde Kur'ân'ın lafzî gelişim sürecini, ikinci bölümde konu bakımından gelişim sürecini, son bölümde ise içerik bakımından gelişim sürecini incelemiştir. Bâzergan, Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık risaleti süresince Kur'ân'da biçim ve konularda görülen çeşitlilik ve kapsamlılığın gelişigüzel olmayıp bir sistem ve tedricilikle ortaya çıktığını belirterek, bu düşüncesini matematiksel olarak da desteklemek suretiyle yeni bir Kur'ân kronolojisi önerisi sunmaktadır.

Bâzergan'a göre geçmişten günümüze gerek Müslümanlar gerekse oryantalistlerce yapılmış olan sûre sıralaması önerileri herkes tarafından kabul görececek bir Kur'ân kronolojisi ortaya çıkaramadığı için, bu tasnife Kur'ân'ın kendisi üzerinden ulaşmaktan ve bunu Kur'ân'da aramaktan başka bir yol kalmamaktadır.³⁴ Böylece o, tarihi bilinen ve nüzul yılları yaklaşık olarak belirlenebilen sûre ve âyetleri hareket noktası kabul ederek ve âyetlerin ortalama uzunluklarını da matematiksel yöntemle belirleyerek nüzul yılları için alternatif, ayrıntılı bir Kur'ân kronolojisi önerisinde bulunmaktadır.³⁵

Mekke Dönemi

Sözlük anlamı olarak “mâlik, sahip, seyyid/efendi, ıslah eden, işleri idare eden, yetiştiren/büyüten (terbiye eden)” anlamlarına³⁶ gelen ve Kur'ânî çerçevede “Mahlûkatın sahibi olarak her şeyi egemenliği altında bulduran Allah Teâlâ'nın varlık âlemi üzerinde kesintisiz tasarruflarda bulunması” anlamını ifade ettiği

33 Mehdi Bâzergan, *Kur'ân'ın Nüzul Süreci*, çev. Yasin Demirkıran - Muhammed Feyzullah, (Ankara:Fecr Yayınevi, 1998), 129-135.

34 Bâzergan, *Kur'ân'ın Nüzul Süreci*, 18-19.

35 Bk. Bâzergan, *Kur'ân'ın Nüzul Süreci*, 129-135. İslam ilim geleneğindeki Kur'ân kronolojisiyle büyük ölçüde örtüşen bu sûre tertibinin yıllara göre ve ayrıntılı olarak düzenlenmiş olmasının nüzul sürecindeki kavramsal gelişimi yansıtması bakımından daha fonksiyonel olduğunu düşündüğümüz için çalışmamızda -bazı tasarruflarla- bu sûre sıralamasını referans alacağız. Örneğin listede bir bölümü veya tamamı Mekkî kabul edilen el-Bakara, el-Hac, Nûr, el-Ahzâb, et-Teğâbun ile el-Beyyine sûrelerini Medenî; yine bir bölümü veya tamamı Medenî kabul edilen el-En'âm, el-A'râf, Yunus, er-Ra'd, İbrahim, en-Nahl, el-İsrâ, el-Kehf, el-Kasas, Sebe', ez-Zümer ile Fussilet sûrelerini de Mekkî olarak değerlendiriyoruz.

36 Bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdulhamid el-Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2003), “r-b-b”, 2/86; Ebû Mansûr el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed Abdunnaîm Hafâcî - Mahmûd Ferec Ukde (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, ts.), “r-b-b”, 15/176-177; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1979), “r-b-b”, 2/381-382; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davûdî (Dimeşk: Dârü'l-kalem; Beyrut, Dârü's-şamiyye, 1412), “r-b-b”, 336.

anlaşılan Rab kavramı Kur'ân'da ağırlıklı olarak Mekki sûrelerde yer almaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de 971 yerde zikredilen Rab isminin 818 tanesinin Mekke döneminde inen sûrelerde yer almış olması, bu ismin sahip olduğu özel bir durumu göstermektedir. Özellikle de Mekki dönemin ilk yarısında rab kelimesinin Allah ism-i celâlinin iki katından fazla kullanıma sahip olduğu dikkate alındığında,³⁷ bu durumun cahiliye Araplarının Allah tasavvuru ve rubûbiyet telakkilerini göstermesi bakımından özel bir amaca hizmet ettiğini söylemek mümkündür.

Daha önce geçtiği üzere rab kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de Allah lafzından sonra ulûhiyeti belirtmek için en çok kullanılan isim olup³⁸ genelde zamire veya isme muzaf olarak gelmiştir. Kur'ân'da 965 tanesi doğrudan Allah'a nispet edilme şeklinde toplam 971 yerde geçen Rab ismi 886 yerde zamirlere,³⁹ 82 yerde ise 21 farklı isme izafetle yer almış,⁴⁰ 3 yerde de yine rubûbiyeti ifade etmek üzere izafetsiz olarak kullanılmıştır.⁴¹ Bunlardan beş yerde ulûhiyet ve rubûbiyet anlamı dışında

37 Mekki dönemin ilk altı yılında Rab ismi 335 kez zikredilmişken aynı dönemde Allah ismi ise 162 defa yer almıştır.

38 Rab kavramının incelendiği bilimsel bir çalışmada Kur'ân'da bu ismin sık kullanılmasının nedenleri olarak şunlar sıralanmaktadır: Tevhîd akîdesini kullara öğretme, Allah'ın vasıflarının tanıtılması, Allah'ın kudret ve azametinin gösterilmesi, câhiliye döneminin fasit akaidini değiştirme, müşriklerin tepkilerini azaltma, aşına olunan bir kavramın tercih edilmesi, Hz. Peygamber'i destekleme, tecdrici bir inşa sürecinin gerçekleştirilmesi, vahyin ilk döneminde kavramsal çerçeveyi oluşturma, Hz. Peygamber'in zihnindeki sorulara cevap niteliği taşıması, rubûbiyetin kapsamını gösterme, "rab" eksenli bir eğitim modeli tesis etme, muhataba zihninde tasavvur ettiği lafızla mukabelede bulunma. Bk. Halil İbrahim Aydın, *Kur'ân'da Rab Kavramı* (Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 79-100.

39 Bu kullanımlardan 242 tanesi "رَبِّكَ" "senin Rabbin", 125 tanesi "رَبِّهِمْ" "onların Rabbi", 119 tanesi "رَبِّكُمْ" "sizin Rabbiniz", 111 tanesi "رَبَّنَا" "bizim Rabbimiz", 101 tanesi "رَبِّي" "benim Rabbim", 76 tanesi "رَبِّهِ" "onun Rabbi", 67 tanesi "رَبِّ" "benim Rabbim" şeklinde mahzûf nefsi-i mütakellim yâ'sına muzaf olarak, 33 tanesi "رَبِّكُمْ" "ikinizin Rabbi", 9 tanesi "رَبِّهَا" "onun Rabbi", 3 tanesi de "رَبِّهِمَا" "ikisinin Rabbi" şeklinde gelmiştir.

40 Kur'ân'da 21 farklı isme izafetle gelmiş olan kullanımlar şu şekildedir: 42 yerde "رَبِّ الْعَالَمِينَ" "âlemlerin Rabbi", 11 yerde "رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" "göklerin ve yerin Rabbi", 6 yerde "رَبِّ الْعَرْشِ" "arşın Rabbi", 3 yerde "رَبِّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ" "önceki atalarınızın Rabbi", 2 yerde "رَبِّ السَّمَوَاتِ رَبِّ" "göklerin Rabbi", 2 yerde "رَبِّ مُوسَى هَارُونَ وَ" "Musa ve Harun'un Rabbi", 2 yerde "رَبِّ الْمَغْرِبِ" "doğunun ve batının Rabbi". Bunların dışındaki kullanımlar ise 1'er kez yer almıştır: "رَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ" "göğün ve yerin Rabbi", "رَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى" "Harun ve Musa'nın Rabbi", "رَبِّ الْمَشْرِقِينَ" "iki doğunun Rabbi", "رَبِّ الْمَغْرِبِينَ" "iki batının Rabbi", "رَبِّ الْمَشَارِقِ" "doğuların Rabbi", "رَبِّ الْمَغَارِبِ" "doğuların ve batıların Rabbi", "رَبِّ الْأَرْضِ" "yerin Rabbi", "رَبِّ النَّاسِ" "insanların Rabbi", "رَبِّ الْفَلْقِ" "sabahın Rabbi", "رَبِّ هَذَا الْبَيْتِ" "bu evin/Kâbe'nin Rabbi", "رَبِّ الشَّعْرِى" "Şi'ra Yıldızının Rabbi", "رَبِّ الْعُرَّةِ" "izzetin Rabbi", "رَبِّ الْبَلَدَةِ هَذِهِ رَبِّ" "bu beldenin/Mekke'nin Rabbi", "رَبِّ كُلِّ شَيْءٍ" "her şeyin Rabbi".

41 el-En'âm, 164; Sebe', 34/15; Yâsîn, 36/58.

“efendi/hükümdar” anlamında⁴² bir yerde de Allah’ın dışında Rab aranmaması gerektiği bildirilirken geçmektedir.⁴³ Ayrıca dört yerde çoğul olarak “erbab” şeklinde⁴⁴ zikredilmiştir.⁴⁵ Kur’an-ı Kerîm’de rab kelimesiyle aynı kökten olup üç yerde geçen “rabbâniyyûn/rabbâniyyîn” kelimesi⁴⁶ ise, fa’lân vezninde sıfat-ı müşebbehe olan “rabbân” kelimesinin çoğulu ve sonu nispet yâ’lı olarak gelip “hikmet ehli gibi ilim sahibi olan, kendini ilimle terbiye eden kimse”⁴⁷ anlamındadır ve Kur’an’da Yahudi din bilginleri ve âlimlerini belirtmek için gelmiştir.⁴⁸ Yine aynı kökten türeyip bir yerde geçen⁴⁹ “ribbiyyûn” kelimesi de “binlerce insan, çok sayıda topluluk” manasına gelmekte olup⁵⁰ Kur’an’da Allah’ın emir ve yasaklarına uygun, rabbânî bir hayat süren topluluklar için kullanılmıştır. Fiil formunda kullanımı bulunmayan rab kelimesine lafız ve mana bakımından yakın olan “رَبِّی” fiili ise Kur’an’da iki yerde geçmektedir.⁵¹

Âlemlerin Rabbinin, vahyettiği ilk âyet pasajına (el-Alak, 96/1-5) Rab ismiyle birlikte yaratıcı vasfını vurgulayarak başlaması ve akabinde en büyük kerem sahibi olmasını yine Rab ismini öne çıkarmak suretiyle zikretmesi önemlidir. Nüzul sırasına göre ikinci sûre olan Kalem sûresinde de Allah Teâlâ’nın rubûbiyetini

42 Yusuf, 12/41, 42, 50; en-Nâziât, 79/24.

43 el-En’âm, 6/164.

44 Âl-i İmrân, 3/64, 80; et-Tevbe, 9/31; Yusuf, 12/39.

45 Bu kullanımlar incelendiğinde Kur’an-ı Kerîm’in gerek Yahudi ve Hıristiyanların haham ve rahiplerini gerek onların “erbab” olarak gördükleri peygamberleri ve melekleri gerekse de Hz. Yusuf kıssasında o toplum tarafından yüceltilen kimseleri “rab” olarak tesmiye etmesi, esasen söz konusu zümrelerin sahip oldukları batıl anlayışı resmetmekte ve bu suretle gerçek Rabbe vurguda bulunmaktadır. Bk. Aydın Temizer, “Kur’an’da ‘Rab’ Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz”, *MÜİFD* 44 (2013/1), 52.

46 el-Mâide, 5/44, 63; Âl-i İmrân, 3/79.

47 Râgıb el-İsfahânî, “r-b-b”, 336.

48 Rabbâniyyûn kelimesinin aslen Süryânîce yahut İbrânîce olduğu ve Arapçadaki fukaha ve ilim ehli anlamlarını karşıladığı belirtilmiştir. Bu zümreden olan kimselerin Kur’an’da genellikle bir arada zikredildiği ahbâr grubundan farklı olarak âlim olmanın ötesinde önce kendilerini daha sonra da diğer insanları ilim ve güzel ahlakla terbiye eden, onların gerek dinî gerekse dünyevî işlerinden sorumlu olan kişilerin oluşturduğu daha üst bir mevkiye sahip olan ve Yahudi toplumuna önderlik eden âlim sınıfına karşılık geldiği ifade edilmektedir. Bk. Salime Leyla Gürkan, “Rabbâniyyûn”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/376.

49 Âl-i İmrân, 3/146.

50 Cevherî, *es-Sıhah tâcü'l-luğa ve sıhâhi'l-'Arabîyye*, thk. Muhammed Muhammed Tamir (Kahire: Dârü'l-hadîs, 2009), “r-b-b”, 417.

51 el-İsrâ, 17/24; eş-Şuarâ, 26/18. Her iki âyette r-b-v kökünden gelen kelime de terbiye anlamı bulunmakla birlikte kelime r-b-b kökünden değil farklı kökten türemiş olduğu için “rab” kelimesiyle aynı kapsamda değildir.

belirtmek üzere Rab isminin on kez kullanıldığı, yine onun hemen akabinde nâzil olan Müzzemmil sûresinde biri O'nun doğunun ve batının Rabbi olduğunu ifade etmek üzere bu ismin dört defa yer aldığı görülmektedir. Böylece ilk nâzil olan âyetlerden itibaren ve rab kelimesi üzerinden göklerin, yerin ve bu ikisi arasında bulunan her şeyin O'na ait olduğu ve varlık âleminin O'nun anbean gerçekleşen dokunuşlarıyla varlığını devam ettirdiği vurgulanmış olmaktadır.

Kur'ân'ın nüzul sürecinde ilk beş yılda Rab isminin 261 defa kullanılmasına karşılık, aynı dönemde Allah isminin yalnızca 89 kez zikredilmesiyle ilgili olarak şunu söylemek mümkündür: Genellikle bütün müşrik toplumlarda olduğu gibi Kur'ân'ın ilk muhatapları da Allah'ı bir mefhum olarak bilmekle birlikte onların yaşamında da bu yüce varlık neredeyse unutulmuş, delaleti belli belirsiz bir durumda idi. Cahiliye Arapları ulûhiyet kapsamına giren nitelikleri büyük ölçüde Allah'tan alıp putlarına izafe ettikleri için Allah mefhumunu gerçek rubûbiyetten uzaklaştırmışlardı. Mamafih onlar ilah anlamında rab ismini kullanıyor ve her ne kadar unutsalar da Allah'ı, Rableri olarak kabul ediyorlardı. Bu yüzden Kur'ân fonksiyonunu kaybeden Allah ismine gerçek ulûhiyeti kazandırmak ve Rab ismini layık olduğu yere yerleştirmek için bu kelimeyi sıkça kullanmıştır.

Anlaşıldığına göre Kur'ân'da vahyedilen ilk sûrelerde en fazla Rab ismi kullanılmak suretiyle müşriklere bildikleri ve kabul ettikleri rubûbiyet sıfatlarından yaklaşılmak istenmiştir. Kur'ân onların, üzerlerinde sayısız ihsanları bulunan Allah'ı bırakıp da hiçbir hakkı ve delili bulunmayan şeylere tapmalarının yanlışlığına dikkat çekmekte ve vicdanları harekete geçirmektedir. Zira Rab olarak Allah Teâlâ her şeyin yaratıcısı, mâliki ve sahibi olan, evreni egemenliği altında bulunduran, canlılara rızık temin eden, büyütüp yetiştiren, görüp gözeten, varlığı yöneten, her an bir işte ve tasarrufta bulunandır.⁵² Ayrıca Allah ile insan arasındaki rubûbiyet bağımlı güçlü bir şekilde vurgulamak üzere, Kur'ân'da duaların en fazla Rab ismi ile yapılıyor olması câlib-i dikkattir.⁵³ Böylece kul her şey kendi tasarrufu altında bulunan mutlak kudret sahibi olan Rabbine bütün aciziyeti ve duygu yoğunluğu ile sığınmakta ve ihtiyaç duyduğu şeyleri O'ndan talep etmektedir. Yine namazlarda rükûda ve Allah'a en yakın olunan secde mahallinde yapılan tesbihattaki Rab zikri de vurgulanmalıdır.

Cahiliye anlayışında Allah'ın rubûbiyeti, ilahlık sıfatına nispetle daha etkindir ve daha çok kabul görmüştür. Bu yüzden peygamberler, muhatapları tarafından daha çok benimsenen rubûbiyet vasfını ön plana çıkararak tevhid çağrısında

52 Veli Ulutürk, *Kur'ân-ı Kerîm Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?* (İzmir: Nil Yayınları, 1994), 110-111.

53 Örnek bazı dualar için bk. el-Bakara, 2/201, 286; Âl-i İmran, 3/8, 16, 53, 191-194; İbrahim, 14/40-41; el-Furkân, 25/65, 73.

bulunmuş, ulûhiyeti daha sonra gündeme getirmişlerdir.⁵⁴ Zira Allah Teâlâ'nın bütün sıfatlarını kapsadığı kabul edilen Allah lafzı, bir bakıma ulûhiyetin aşkın/soyut yönünü temsil ederken Rab ismi O'nun, yaratmış olduğu evrene yönelik fiilî tasarruflarını vurgulamaktadır. Kur'ân'da bu ismin zikredildiği doksan dört sûrenin içeriğine bakıldığında buralarda ilâhî inâyetin tekrarlandığı ve bu inâyet iklimine çağrıda bulunulduğu görülmektedir.⁵⁵ Ayrıca her ne kadar ilk bakışta Rab söyleminin müminler için olumlu ve müjdeleyici, inkârcılar içinse olumsuz ve uyarıcı bir nitelik taşıdığı izlenimi ortaya çıkmış gibi görünse de ilgili âyetlerin dikkatle incelenmesi durumunda bu izlenimin doğru olmadığı anlaşılacaktır. Zira bazı istisnalar göz ardı edilirse Kur'ân'da rab kelimesinin kullanımında büyük ölçüde olumlu bir dilin söz konusu olduğunu söylemek uygun düşecektir.⁵⁶

İlk Mekkî sûrelerde Allah lafza-i celâli yerine daha çok Rab isminin kullanımıyla ilgili olarak, vahyin ilk muhatapları olan Arap toplumundaki efendi-köle ilişkisini de göz önünde bulundurmak uygun olacaktır. Bu noktada rab/efendi-abd/köle eşleştirmesi üzerinden Allah'ın insanlarla ilişkisinin de buna benzer olduğu ifade edilebilir. Nitekim Kur'ân'da yapılan bir benzetmeyle⁵⁷ nasıl ki büyük imkânlarla sahip olan efendiler servetlerini köleleriyle paylaşarak onlarla eşit olmayı kabul etmiyor ve birbirlerinden sakındıkları gibi kölelerinden sakınmıyorlarsa, adeta her şeyin Rabbi olan Allah'ın da kullarıyla eşit olmayı kabul etmeyeceği ve onlardan sakınmayacağı mesajı verilmektedir.⁵⁸

Kur'ân'da umumiyetle Hz. Peygamber'e hitaben kullanılan "rabbuke" izafet terkinin ilk altı yıllık dönemde 98 kere kullanılmış olması, bu hassas süreçte Allah'ın, rasulünü özel olarak eğittiğine ve desteklediğine işaret etmektedir.⁵⁹ Bu nazik dönemde Kur'ân'ın bu şekilde Hz. Peygamber'i üstlendiği göreve alıştırmak ve onu teşvik etmek amacıyla yoğun bir şekilde "rab" kelimesini elçisini niteleyen muhatap zamirine isnat etmesi dikkat çekici bir husustur. Nitekim Mekkeliler de

54 Aydın Temizer, "Kur'ân'a Göre Cahiliye Zihniyetinin Rubûbiyet Anlayışındaki Çelişki" *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 15-16 (2013), 5.

55 Bekir Topaloğlu, "Rab", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/ 372.

56 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l- Kur'ân (Nüzul Sırasına Göre Hikmetli Kur'ân'ın Anlaşılır Tefsiri)*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2013), 1/151-152.

57 en-Nahl, 16/71; er-Rûm, 30/28.

58 Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 232-233.

59 "Hz. Peygamber'in risaletinin ikinci yılı başlarına kadar bir-iki istisna dışında bu dönemde Rab terkiplerinin tamamı "rabbuke" şeklinde olup hepsi de Allah'ın elçisini muhatap almıştır. Bunun anlamı bu süre içerisinde inen vahyin Hz. Peygamber'e hem Rabbi hakkında bilgi vermeyi hem de duygusal olarak O'na sıkıca bağlanmaya elçisini iknaı hedeflemiş olmasıdır." Bk. İsmail Çalışkan, "Zihniyet İnşası", 261.

uzun bir süre “Muhammed’in Rabbi” ifadesini kullanmışlardır.⁶⁰ Allah Teâlâ böylece “rabbuke” hitabı ile bir yandan elçisini bu zor risalet vazifesinde desteklerken bir yandan da ona kendisini var edeni, küçüklüğünden itibaren büyüten ve yetiştireni bildirdiği gibi hayatının her aşamasında ihtiyaçlarını karşılayanı da tanıtmış olmaktadır. Zira O, Hz. Peygamber’in sıkıntılarını giderdiği gibi aynı zamanda onu başkalarının vereceği zararlardan da muhafaza etmiştir. Ayrıca ona kazandırdığı terbiye ile onun içinde bulunduğu toplumdaki itibarını yükseltmiş, onu sevgi ve merhametle yetiştirmiş ve kendi şaşırması⁶¹ üzere bırakmayıp ona doğru yolu göstermek suretiyle hidayet etmiştir.⁶²

Mekke döneminin ilk yarısında Kur’ân’ın yoğun rubûbiyet vurgusu muhataplarınca karşılık bulmuş ve layık olduğu mevkiye ulaşmıştı. İsmail Çalışkan’ın ifadeleriyle “Rab kelimesi aracılığıyla Hz. Muhammed’de ve dolaylı olarak ona inananlarda bilinç uyandırılması ya da bilinçsel uyanış aşamasının vahyin oldukça erken devrinde tamamlandığını, artık bir zihniyet inşasına terakki edildiğini söyleyebiliriz... Artık rab, en geniş anlamıyla Kur’ân’ın merkezi kavramlarından birisi haline gelmiş, teşekkül bakımından ise ilk kavram olmuştur.”⁶³ Bu kapsamda Kur’ân kendi üslubu üzere rubûbiyetin mahiyetini, Rabbin insanla ilişkisini en etkili surette açıklamaya devam etmiştir. Surelerin nüzul süreci takip edildiğinde artık bu dönemden itibaren tedrici olarak Allah lafzının Rab lafzından daha fazla kullanılmaya başlandığı görülür.⁶⁴

Mekke döneminde nâzil olan sûrelerde ulûhiyet ve rubûbiyeti belirtmek üzere zikredilen “Allah” ile “Rab” isimlerinin yıllara göre kullanım sayısı şu şekildedir:

60 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında İlk Vahiy Tecrübesinin Değerlendirilmesi”, çev. Mehmet Emin Maşalı, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 687.

61 Hz. Peygamber risalet öncesinde tam bir şaşırma hali üzereydi ve ne yapacağını bilemez durumdaydı. Rabbi ona varlık sebebini, nereden geldiğini ve ölümünden sonra ne olacağını bildirmek suretiyle doğru yolu göstererek büyük bir lütufta bulunmuş ve elçisini içinde bulunduğu sıkıntılı ruh halinden kurtarmıştır.

62 Hüseyin Atay, *Kur’ân’da İman Esasları*, 43. Benzer bir değerlendirme için bk. Câbirî, *Fehmü'l-Kur’ân*, 1/147.

63 Çalışkan, “Zihniyet İnşası”, 261.

64 Çalışkan, “Zihniyet İnşası”, 263.

Mekke Dönemi	Allah	Rab
1. Yıl:	4	12
2. Yıl:	8	23
3. Yıl:	31	92
4. Yıl:	24	68
5. Yıl:	22	66
6. Yıl:	73.....	68
7. Yıl:	109.....	68
8. Yıl:.....	121.....	77
9. Yıl:.....	104.....	101
10. Yıl:.....	155.....	95
11. Yıl:.....	90.....	59
12. Yıl:.....	155.....	61
13. Yıl:.....	67.....	28

Yukarıdaki tablo incelendiğinde vahyin nüzulünün ilk beş yılında Rab isminin kullanımının Allah isminin yaklaşık üç katı olup bu dengenin altıncı yıldan itibaren değişmeye başladığı ve artık Allah ism-i celâlinin daha fazla zikredildiği görülecektir. Bu da rububiyetin Mekkeli müşrikler ve Müslüman topluluk nezdinde artık hak ettiği yeri aldığını ve Rab kavramının ilk beş yılda büyük ölçüde teşekkülünü tamamladığını ortaya koymaktadır.

Mekkî dönemde Rab isminin en çok kullanıldığı sûrelere bakıldığında ise nüzul sırasına göre eş-Şuarâ, es-Sâffât ve er-Rahmân⁶⁵ sûreleri öne çıkmaktadır. Rab ismi Şuarâ sûresinde, on beş tanesi isme muzaf olmak üzere otuz altı kez yer alırken Sâffât sûresinde altısı bir isme muzaf olmak üzere on dört yerde geçer. Rahmân sûresinde de ikisi bir isme muzaf olarak yine otuz altı yerde gelir. Bu sûrelerin Mekke döneminin ilk üç yılına ait oldukları dikkate alındığında Rab kavramının vahyin nüzulünün henüz ilk yıllarında belirginleşmeye başladığı söylenebilir.

Kur'ân'ın dinamik rubûbiyet tasavvurunun cahiliye Arapları ve Müslüman cemaatinin zihninde belirginleşmesine büyük katkı sağlayan rab kelimesinin Mekke döneminin ilk altı yılında farklı varlıklara izafeti ise şöyle gerçekleşmiştir:

65 Rahmân sûresinin Mekkî yahut Medenî oluşu hususu kaynaklarımızda tartışmalı olmakla birlikte gerek üslup gerekse muhteva açısından biz bu sûreyi Mekkî sûreler arasında değerlendiriyoruz.

رَبُّ الْعَالَمِينَ⁶⁶ : el-Fâtiha, 1/2; et-Tekvîr, 81/29; Vâkıa, 56/80; el-Hâkka, 69/43; es-Sâffât, 37/87, 182; el-Mutaffîfîn, 83/6; eş-Şuarâ, 26/16, 23, 47, 77, 98, 109, 127, 145, 164, 180, 192; ez-Zuhruf, 43/46.

رَبِّ النَّاسِ : en-Nâs, 114/1.

رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ : en-Nebe, 78/37; es-Sâffât, 37/5; ed-Duhân, 44/7; eş-Şuarâ, 26/24; Sâd, 38/66; ez-Zuhruf, 43/82; Meryem, 19/65; el-Enbiyâ, 21/56.

رَبِّ هَذَا الْبَيْتِ : Kureyş, 106/3.

رَبِّ الشَّجَرَى : en-Necm, 53/49.

رَبِّ الْمَشْرِقَيْنِ : er-Rahmân, 55/17.

رَبِّ الْمَغْرِبَيْنِ : er-Rahmân, 55/17.

- 66 Zekeriya Pak “rabbu’l-‘âlemîn” izafet terkiibinde yer alan “‘âlemin” kelimesini ele aldığı çalışmasında sözlüklerin ve tefsirlerin yönlendirmesiyle, yaygın bilinenin aksine bu kelimenin “Allah’ın dışındaki bütün varlıkları” değil, yalnızca akıl sahibi varlıkları yani insanları ifade ettiğini belirtmekte ve bu söylemini Kur’ân’da 42 kez yer alan “rabbu’l-‘âlemin” ifadesini diğer 31 “‘âlemin” kullanımıyla birlikte ele alarak delillendirmektedir. O, Râgıb el-İsfahânî’ye gelinceye kadar akıl sahibi varlıklara karşılık gelen bu kelimenin onun kelim ve felsefe merkezli tanımıyla birlikte artık Kur’ân’daki kullanımıyla değil de kelim, felsefe ve tasavvufun tanımlarıyla anlaşılmaya başlandığını belirtmektedir. Pak’a göre Allah Teâlâ kendisini “rabbu’l-‘âlemin” şeklinde takdim ederken özellikle insanla olan rubûbiyet ilişkisine vurguda bulunarak din, dil, renk ve ırk ayrımı yapmaksızın bütün insanların Rabbi olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre Allah-insan ilişkisine vurguda bulunan bu ifadenin anlamını genişleterek onu Allah-evren ilişkisi bağlamında ele almak bu ifadenin işaret ettiği özel vurguyu iptal edecektir. Bk. Zekeriya Pak, “‘Âlemin’ Kelimesinin Kur’ân’daki Anlamı Üzerine”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2009), 10-11. Nitekim İbn Kuteybe (ö. 276/889), Garibu’l-Kur’ân isimli eserinde “‘âlemûn” kelimesini “ruhanî varlıklar” olarak tanımlamış ve bunların insanlar, cinler ve melekler olduğunu belirttikten sonra bunlardan her bir sınıfın bir âlem olduğunu ifade etmiştir. Bk. İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Garibu’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Sakr (Beirut: Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1978/1398), 38. Zemahşerî (ö. 538/1144) ‘âlem kelimesinin, ilim sahibi kimselere yani meleğ, cin ve insanlara verilen bir isim olduğunu belirttikten sonra bir görüşe göre de bu kelimenin yaratıcının kendisiyle bilindiğı bütün cisim ve arazlar anlamına geldiğini söylemektedir. Bk. Ebu’l-Kasım Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâikiğavâmiziğ-tenzil ve uyüniğ-ekâvil fi vücühiğ-tevil* (Beirut: Dârü’l-kitâbiğ-l-‘Arabî, 1407), 1/10-11. M. Hamdi Yazır (1878-1942) da “rabbiğ-l-‘âlemin” terkiibini “âlemlerin Rabbi” şeklinde ifade etmenin doğru olmayacağını ifade etmektedir. Zira Kur’ân “Rabbiğ-l-avâlim” değil de “rabbiğ-l-‘âlemin” demek suretiyle bütün varlıkları içine almakla birlikte bununla, özellikle akıl sahibi varlıkları üstün tutmakta ve onların dikkatlerini çekmektedir. Bk. M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2005), 1/67-68. Diğer taraftan Mekke döneminin ilk yarısında “رَبُّ الْعَالَمِينَ” “âlemlerin Rabbi” vurgusu 19 kez tekrar etmektedir. Böylece muhatap açısından bu hakikat, bu kritik süreçte hiçbir şüpheye yer kalmayacak şekilde karşılık bulmakta ve Kur’ân’da takdim edilen dinamik Rab-insan ilişkisi belirginleşmiş olmaktadır.

رَبِّ الْفَلَقِ : el-Felak, 113/1.

رَبِّ الْمَشَارِقِ : es-Sâffât, 37/5.

رَبِّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ : es-Sâffât, 37/126; ed-Duhân, 44/8; eş-Şuarâ, 26/26.

رَبِّ الْعَرْةِ : es-Sâffât, 37/180.

رَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ : el-Meâric, 70/40.

رَبِّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ : el-Müminûn, 23/86.

رَبِّ الْعَرْشِ : el-Müminûn, 23/86, 116; ez-Zuhruf, 43/82; el-Enbiyâ, 21/22.

رَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ : eş-Şuarâ, 26/28; el-Müzzemmil, 73/9.

رَبِّ مُوسَىٰ وَ هَارُونَ : eş-Şuarâ, 26/48.

رَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ : ez-Zâriyât, 23

رَبِّ هَارُونَ وَمُوسَىٰ : Tâhâ, 20/70.

Kur'an'da toplam seksen iki yerde ve yirmi bir farklı isme izafetle gelmiş olan rab kelimesinin nüzul sürecinin ilk altı yılındaki gelişimi dikkat çekicidir. Görüldüğü üzere bu izafetlerin elli tanesi on sekiz farklı isimle bu dönem içinde Kur'an'da karşılık bulmuştur. Diğer taraftan ilk dönemlerde bu kadar yoğun kullanılan rab isminin izafetle zikredildiği varlıkların, insanların kudretinin fevkinde bulunan ve ancak gerçek rabbin sahip olabileceği nitelikte oluşu da ayrıca belirtilmelidir. Zira cahiliye Araplarının tanrılık vasfını haiz gördüğü putlar hiçbir zaman bu fevkalade varlıklara nispet edilmemiş ve bunlarla ilişkili olarak zikredilmemiştir. Bu da gerçek rabbin, “her şeye gücü yeten”⁶⁷ ve “her şeyin yaratıcısı”⁶⁸ olduğunu muhatabının zihnine iyice yerleştirmektedir.

Allah Teâlâ Mekkeli müşriklerin de bildiği ve üstün/değerli kabul ettikleri birtakım varlıkları böylece rab kavramı üzerinden kendi zatına nispet etmek suretiyle, bir yandan en küçük bir şey dahi yaratamayan putların acizliklerini ortaya koymakta ve onların ilah olamayacağını bildirmiş olmaktadır. Diğer yandan da müşriklerin pek üzerinde durmadıkları yaratma mefhumunu onların gündemlerine getirmek suretiyle bütün varlıkları yoktan var eden ve hepsinin maliki olarak onları kendi egemenliği ve tasarrufu altında bulunduran mutlak kudret sahibi Rabbin yalnızca kendisi olduğunu vurgulamaktadır.

67 el-Mülk, 67/1; el-En'âm, 6/17; Hûd 11/4; er-Rûm, 30/50 vd.

68 el-En'âm, 6/102; ez-Zümer, 39/62; el-Mümin, 40/62.

Kur’ân’da sunulan “Allah’ın her şeyin rabbi/yaratıcısı olduğu” vurgusu ilahî kelâmın ilk muhataplarının sahip oldukları varlık telakkisiyle birlikte düşünüldüğünde vahyin henüz başlarından itibaren rab kelimesinin ısrarla birtakım fevkalade varlıklara izafetle sunulmasının hikmeti daha anlaşılır olmaktadır. Zira müşrikler nezdinde yaratma mefhumu belli belirsiz bir mahiyette idi ve bu onların günlük yaşamlarında herhangi bir karşılığı bulunmayan işlevsiz bir kavramdı.⁶⁹ Ayrıca cahilî Araplar Allah’a ortak koştukları putlara aynı zamanda Allah’a ait olan hemen hemen bütün sıfatları yakıştırdıkları halde hiçbir zaman onların da yaratıcı olduğu iddiasında bulunmamışlardı.⁷⁰

Medine Dönemi

Rab kavramı Mekke döneminin ilk yarısında muhtevasını ve gelişimini büyük ölçüde tamamlamış ve artık rubûbiyetin mahiyeti müşrik topluluk ve İslam cemaati tarafından gereğince kavranmıştı. Böylece “Rab” ismi ile O’nun en özel ismi olan “Allah” ismi aynılaşmış ve bu dönemden itibaren farklı âyetlerde yahut aynı âyet içerisinde birlikte zikredilmeye başlanmıştır.⁷¹ Bu sebeple Medine dönemine geldiğinde artık rab vurgusunun azaldığı görülmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi ulûhiyet ve rubûbiyeti belirginleştirmek üzere Kur’ân’da 971 yerde kullanılan Rab kelimesinin 818’i Mekke dönemine ait olup Medine dönemindeki kullanım sayısı 153 olmuştur. Bu rakamın Medine döneminde yıllara göre dağılımı ise şu şekilde gerçekleşmiştir:

Medine Dönemi	Rab
1. Yıl:	17
2. Yıl:	22
3. Yıl:	28
4. Yıl:	4
5. Yıl:	27
6. Yıl:	4
7. Yıl:	11
8. Yıl:	5
9. Yıl:	11
10. Yıl:	19
11. Yıl:	5

69 Bk. Izutsu, *Kur’ân’da Tanrı ve İnsan*, 188-189.

70 Bk. Söylemez, “Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri”, 29.

71 el-Müddessir, 74/31; et-Tekvîr, 81/29; el-Fâtiha, 1/2 vb. bazı istisnalar dışında tutulduğunda Rab ismi ile Allah lafzının birlikte; yan yana veya aynı âyet içerisindeki çok sayıda kullanımının özellikle Mekki dönemin orta evresinden itibaren tebellür etmeye başladığı görülmektedir.

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi Medine döneminde rab kelimesinin kullanımı 153 ile sınırlı kalmıştır. Zira Rab kavramının teşekkülünden sonra artık Yüce Yaratıcı'yı isimlendirmek üzere Allah lafza-i celâli yoğun olarak zikredilmeye başlanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de Mekkî dönemin ilk beş yılında Rab isminin kullanımı Allah ism-i celâlinin üç katı iken zamanla Allah ismi daha fazla yer almaya başlamış ve toplamda Rab isminin yaklaşık üç katına ulaşmıştır.⁷²

Rab kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanım biçimlerine bakıldığında birkaç istisna dışında bu kavramın hep bir zamire veya bir varlığa izafetle geldiği görülür. Bunun sebebi olarak insanın, psikolojik olarak kendisine nispet olunan ve kendisini ilgilendiren şeylere daha çok ilgi göstermesi olduğu söylenebilir. Böylece rubûbiyet, muhataba izafe edilmek suretiyle ifade güçlendirilmiş ve muhatabın bu konuyla yakın ilgisi olduğu belirtilmiş olmaktadır. Örneğin “Ey insanlar! Sizi yaratan Rabbinize kulluk edin.” anlatımıyla “Ey insanlar! Sizi yaratan Allah'a kulluk edin.” üslubu arasında muhatap nezdinde oluşturacağı etki bakımından bariz bir fark vardır. Diğer taraftan, “Rab” isminin Kur'ân'da hiçbir yerde “er-Rab” şeklinde marife olarak gelmemiş olması da dikkat çekici bir husustur. Bununla ilgili olarak, Allah ismi mutlak anlamda ulûhiyeti zaten belirttiği için Rab isminin bir işlevi olarak rubûbiyetin kendisine izafe edilmesiyle yine muhatap nezdinde ortaya çıkaracağı etkinin hedeflendiğini söylemek mümkündür.

Sonuç

Kur'ân'daki anahtar kavramların kullanım oranları, biçimleri ve zamanlarının izleri takip edildiğinde bu kavramların bir süreç dâhilinde batıl tasavvurları dönüştürmek yahut yeni bir zihniyet inşa etmek amacıyla kullanıldıkları anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Kur'ân'da Allah lafzından sonra ulûhiyeti belirtmek için en çok kullanılan Rab ismi nas-olgu ilişkisi bağlamında incelendiğinde, onun Mekkî dönemin ilk yarısında en geniş anlamıyla Kur'ân'ın merkezî kavramlarından biri haline geldiğini ve teşekkül bakımından da ilk kavram olduğunu söylemek mümkündür.

Kur'ân'ın nâzil olmaya başladığı dönemde Mekke müşrikleri de diğer birçok toplum gibi Allah'ın her şeyin yaratıcısı ve sahibi olduğunu ikrar ediyor, rızık veren, öldüren, dirilten ve her şeyi hâkimiyeti altında bulduran yüce bir varlık olarak Allah'a inanıyorlardı. Bununla birlikte onlar göklerde olan, dünyada olup bitenlerle ilgilenmeyen, kendisine ancak birtakım araçlarla ulaşılabilen bir Allah telakkisine sahiptiler. Nitekim cahiliye Arapları yalnızca ölüm kalım durumlarında Allah'ı hatırlıyor, diğer zamanlarda fiilen Allah yokmuş gibi yaşıyorlardı. Bu yüzden

72 Kur'ân'da Allah kelimesi 2697 defa yer almıştır. Buna 5 kez geçen “Allâhümme” ifadesi de eklenirse sayı 2702'ye çıkar. Bk. M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, “Allah” 49-93.

esasen onların asıl sorunu, iman ettikleri Allah ile bir “iletişim problemi” idi. Sahip oldukları bu pasif ve aşkın Allah anlayışlarından dolayı onlar Allah ile aralarında iletişim sağladıklarına inanarak bazı araçlar ihdas etmiş ve böylece Allah’ın kendilerine ulûhiyet verdiğine inandıkları daha düşük dereceli birtakım varlıkları ilahlar edinmişlerdi. Onlar kullukta buldukları bu varlıkların Allah’ın mülkünde O’na ortak olduklarına, fayda ve zarar verme kudretine sahip bulduklarına inanıyorlardı.

Kur’ân, muhataplarının bu silik ve çelişkili Allah tasavvurlarına mukabil ilk sûrelerde onların yakından bildikleri rubûbiyet sıfatlarından yaklaşmak amacıyla, bir bakıma ulûhiyetin aşkın/soyut yönünü temsil eden Allah lafzı yerine O’nun, yaratmış olduğu evrene yönelik fiilî tasarruflarını vurgulayan rab kavramını öne çıkarmıştır. Nitekim tespitlerimize göre Kur’ân’da 971 yerde zikredilen Rab isminin 818 tanesi Mekkî sûrelerde yer almış ve vahyin nüzûlünün ilk beş yılında Allah ism-i celâlinin 89 kez zikredilmesine karşılık, aynı dönemde Rab ismi 261 defa kullanılmıştır. Yine Kur’ân’da toplam seksen iki yerde ve yirmi bir farklı isme nispet edilerek gelmiş olan bu izafetlerin elli tanesi, on sekiz farklı isimle nüzul sürecinin ilk altı yılında Kur’ân’da karşılık bulmuştur. Böylece Mekke döneminin ilk yarısında Kur’ân’ın yoğun rubûbiyet vurgusu muhataplarınca karşılık bulduğu için bu dönemden itibaren artık tedrici olarak Allah ismi Rab isminden daha fazla kullanılmaya başlanmıştır.

Nüzul sürecinin ilk yıllarındaki bu yoğun ve etkili rubûbiyet vurgusuyla birlikte Kur’ân, müşriklerin sahip olduğu hayata dokunmayan, uzaklarda, varlık âlemini adeta kendi haline terk eden pasif ulûhiyet telakkisini geçersiz kılmıştır. Buna mukabil muhataplarına hayatın en küçük ve önemsiz görünen ayrıntılarını bile kontrolü altında tutan ve evrene kesintisiz tasarruflarda bulunan dinamik bir rubûbiyet tasavvuru kazandırmak suretiyle yeni bir zihniyet inşa etmiştir. Rab kavramının Kur’an’da birkaç istisna dışında sürekli bir zamire yahut varlığa nispet edilerek kullanılmasının da bu kavramın muhatapları üzerindeki etkisini artırmaya matuf olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü insan, kendisine nispet edilen ve kendisini yakından ilgilendiren şeylere psikolojik olarak daha fazla alaka göstermektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.

Kaynakça/References

- Abdülbâkî, M. Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres lielfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-hadîs, 2007.
- Ali, Cevad. *el-Mufassal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. Dımaşk: Dârü's-sâkî, 4. Basım, 1422/2001.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'da İman Esasları*. Ankara: Atay Yayınevi, 1998.
- Aydın, Halil İbrahim. *Kur'an'da Rab Kavramı*. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Azimli, Mehmet. *Cahiliye'yi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Bulut, Ali. "Cahiliye Şiirinde Bazı Dini Motifler". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19 (2005), 213-235.
- Temizer, Aydın. "Kur'an'da 'Rab' Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz". *MÜİFD* 44 (2013/1), 39-66.
- Temizer, Aydın. "Kur'an'a Göre Cahiliye Zihniyetinin Rubûbiyet Anlayışındaki Çelişki". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 15-16 (2013), 5-22.
- Ayhan, Bayram. *Kur'an'ın Nüzul Sürecinde Vahyin İlk Yılına Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Bâzergan, Mehdi. *Kur'an'ın Nüzul Süreci*. çev. Yasin Demirkıran - Muhammed Feyzullah. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'an (Nüzul Sırasına Göre Hikmetli Kur'an'ın Anlaşılır Tefsiri)*. çev. Muhammed Coşkun, 3 Cilt. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.
- Çalışkan, İsmail. "Kur'an Vahyinin Mekke Yıllarında Kelimelerle ve Kavramlarla Zihniyet İnşası". *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu*. ed. Mesut Okumuş. 257-274. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Çiçek, Yakup - Yıldız, Fahrettin. *Hamd-Rabb*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986.
- Derveze, M. İzzet. *Asru'n-nebî (Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı)*. çev. Mehmet Yolcu. 2 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Dineverî, İbn Kuteybe. *Çaribu'l-Kur'an*. thk. Ahmed Sakr. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1398/1978.
- Ebü Zeyd, Nasr Hâmid. "Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında İlk Vahiy Tecrübesinin Değerlendirilmesi". çev. Mehmet Emin Maşalı. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998) 671-688.
- Ezherî, Ebû Mansûr. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed Abdünnaim Hafaci - Mahmûd Ferec Ukde. 15 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mısriyye, ts.
- Gengil, Veysel. "Mekke Müşriklerini Mâtürîdî'nin Gözüyle Okumak". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (2018), 201-222.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

- Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Abdulhamîd el-Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2003.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul, Pınar Yayınları, 2012.
- İbnu'd-Dureys. *Fedâilü'l-Kur'ân ve mâ ünzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke vemâ ünzile bi'l-Medîne*. thk. Gazve Bedir. Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1988.
- İbn Fâris. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. b.y: Dârü'l-fıkr, 1979.
- İbnü'l-Kelbî. *Putlar Kitabı*. çev. Beyza Bilgin. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davûdî. Dimeşk: Dârü'l-kalem - Beyrût: Dârü's-şamiyye, 1412.
- Müftüoğlu, Ömer. “Nüzul Döneminde Putlar” Hakkında Bilgi Sahibi Olmanın Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı (Arzın Ağırlıkları Örneği)”. *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*. ed. Mevlüt Güngör. 91-104. İstanbul: İ.B.B. Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- Kaya, Remzi. “Vahiy Öncesi Hicaz'da Müşrik Arapların İnanç Esasları”. *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*. ed. Mevlüt Güngör. 123-135. İstanbul: İ.B.B. Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Kur'ân'ın Dört Temel Terimi*. çev. Mahmut Osmanoglu. İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1999.
- Öztürk, Resul. “İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007), 133-158.
- Pak, Zekeriya. “Âlemîn' Kelimesinin Kur'ân'daki Anlamı Üzerine”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2009), 1-24.
- Pak, Zekeriya. “Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur'ânî Boyutu”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 311-326.
- Söylemez, M. Mahfuz. “Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2014), 9-50.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1394/1974.
- Topaloğlu, Bekir. “Rab”. *DİA*. 34/372. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ulutürk, Veli. *Kur'ân-ı Kerîm Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?*. İzmir: Nil Yayınları, 1994.
- Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2005.
- Zemahşerî, Cârullah. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dârü ihyâi'l-kütübî'l-'Arabîyye, 1376/1957.



Kültür Endüstrisi Bağlamında Reklam ve Din İlişkisi: Göstergebilimsel Bir Çözümleme

Relationship between Advertisement and Religion in the Context of the Culture Industry: A Semiotic Analysis

Feyza Nur Kaleci¹

Öz

Kültür endüstrisi, kâr güdüsüyle hareket ederek yapay, ticarileşmiş ve standartlaşmış bir kültür üretmektedir. Kültür endüstrisinin en önemli anlatım ve aktarım araçlarından birini oluşturan reklamlar, endüstrinin değişim ve ihtiyacına göre ifade biçimlerini farklılaştırarak endüstri pratiğinin yayılmasına hizmet etmektedir. Reklamlar ayrıca toplumun kültürel kodlarını, dini değer ve inançlarını çağrıştıran sembolleri, endüstrinin işleyişine uygun bir şekilde dönüştürüp ticarileştirmektedir. Bu çalışma, reklam ve din ilişkisini kültür endüstrisi çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmada Roland Barthes'in göstergebilimsel çözümleme yöntemi kullanılmakta; örnekleme yöntemi doğrultusunda seçilen reklam göstergelerinde dini sembollerin nasıl konumlandığı, popüler kültür formları ile nasıl ilişkilendirildiği ve reklam göstergelerinin sunulduğu dışında başka nelere işaret edebileceği sorgulanmaktadır. Göstergebilimsel çözümleme sonucunda elde edilen verilere göre reklam göstergelerinde dini semboller, alınıp satılabilen bir tüketim nesnesine ya da estetik bir biçim kazandırılarak tüketiciyi satın alma faaliyetine yönelten bir arzu ve güdüleme nesnesine dönüşmekte; kimi zaman da reklam retoriği içinde kullanılan bir *gimmick* olarak işlev görmek ya da *gimmick*lerle eklektik bir biçimde işlevselleştirilmektedir. Reklam göstergeleri, bir taraftan dini sembolleri kullanarak bireyleri tüketime yönlendirirken, diğer taraftan bireylerin dini sembollere yönelik zihin dünyalarındaki anlamsal yapıların dönüşmesine aracılık etmektedir.

Anahtar Kelimeler

Popüler Kültür, Kültür Endüstrisi, Reklam, Din, Göstergebilim

Abstract

The culture industry produces an artificial, commercialized and standardized culture, motivated by profit. Advertisements, which constitute one of the most important expressions and transfer tools of the culture industry, spread the industry practices by differentiating the forms of expression according to the changes and needs of the industry. Advertisements also transform and commercialize the symbols that evoke the cultural codes, religious values and beliefs of the society in accordance with the industry functions. This study aimed to examine the relationship between advertisement and religion within the framework of the culture industry. The semiotic analysis method of Roland Barthes was used in the study. The study questions how religious symbols are positioned in the advertising indicators selected in line with the sampling method, how they relate to popular culture forms, and what other factors advertising indicators can be used to identify. According to the data obtained from the semiotic analysis, religious symbols in advertising indicators turn into objects of consumption that can be bought and sold or objects of desire and motivation that direct the consumer to a purchasing activity by adding an aesthetic shape. Religious symbols sometimes function as a *gimmick* used in advertising rhetoric or are functionalized eclectically with *gimmicks*. Advertising indicators, while directing individuals to consumption by using religious symbols, mediate the transformation of semantic structures for religious symbols in the minds of individuals.

Keywords

Popular Culture, Culture Industry, Advertisement, Religion, Semiology

* Sorumlu Yazar: Feyza Nur Kaleci (Arş. Gör.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-mail: feyzakaleci@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0001-5884-4968

Atf: Kaleci, Feyza Nur, "Kültür Endüstrisi Bağlamında Reklam ve Din İlişkisi: Göstergebilimsel Bir Çözümleme." *darulfunun ilahiyat* 32, 1 (2021): 89–116. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.1.804142>



Extended Summary

Approaches to popular culture are basically shaped by whether individuals play an active role in the formation of popular culture. Along with approaches that consider popular culture as a culture that is liked and consumed by most people in the society and that emphasizes the conscious choice of individuals there are also approaches that consider popular culture as a manipulative tool of domination and that emphasize making individuals passive. This study, which deals with the relationship between advertisement and religion, was based on Frankfurt School's "culture industry" analysis, one of the representatives of the second approach. The Frankfurt School evaluates popular culture as an artificial culture that is produced and commercialized with a profit motive and spreads to the public. Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, who are among the thinkers of the Frankfurt School, argue that culture has become an industry by commercializing with the concept of culture industry, which they developed to criticize popular culture, and creates a collective unconsciousness by making individuals passive with consumerism. According to thinkers, cultural contents are produced and presented to the market as standard consumption objects by the industry. Standardizing cultural contents and putting them on the market cause individuals to erode and standardize their ability to think critically and dialectically. By instilling a false consciousness, the culture industry integrates individuals with the system and creates a conformist consumer society. Advertisements play an important role in the formation of consciousness in accordance with the industry functions. Advertisements, which constitute one of the most important tools of expression and transmission of the cultural industry, lead individuals to consumption and strengthen the dominance of the system. Advertisements transform and commercialize the values and symbols belonging to all areas of the society in accordance with the industry functions. Advertisements also place religious symbols into popular forms, turning them into objects of consumption that are reproduced and consumed with new content. This study aimed to examine the relationship between advertisement and religion within the framework of culture industry. The study questions how religious symbols are positioned in the advertising indicators selected in line with the sampling method, how they relate to popular culture forms, and what other factors advertising indicators can be used to identify.

The purposive sampling method was used in the study. The study sample consisted of 10 advertising indicators that are compatible with the purpose of the study and allow the basic problems to be addressed from different aspects. The sample was limited to 10 advertising indicators, considering the saturation of the data for the purpose of the study and the state of self-repetition. For diversity of the study sample, no year or brand was preferred in the selection of advertising indicators. In this respect, the arguments obtained from the study are limited to the advertising indicators selected in line with the sampling method. The advertising indicators were analyzed using a semiotic analysis method, for which the approach developed by Roland Barthes is preferred.

According to the data obtained from the semiotic analysis, religious symbols in advertising indicators turn into objects of consumption that can be bought and sold or objects of desire and motivation that directs the consumer to a purchasing activity by adding an aesthetic shape. Religious symbols sometimes function as a *gimmick* used in advertising rhetoric or are functionalized eclectically with *gimmicks*. Advertising indicators, while directing individuals to consumption by using religious symbols, mediate the transformation of semantic structures for religious symbols in the minds of individuals.

Giriş

Popüler kültüre yönelik yaklaşımlar temelde, popüler kültür oluşumunda bireylere aktif bir rol yüklenip yüklenmemesi üzerinden şekillenmektedir. Popüler kültürü, toplumun çoğunluğu tarafından beğenilen ve tüketilen bir kültür olarak değerlendirip bireylerin bilinçli tercihine vurgu yapan ve popüler kültürde bir direniş potansiyeli saptayan yaklaşımlar olmakla birlikte; popüler kültürü, manipülatif bir tahakküm aracı olarak değerlendirip bireyleri pasifleştirdiğine vurgu yapan yaklaşımlar da bulunmaktadır.¹ Reklam ve din ilişkisini ele alan bu çalışma, ikinci yaklaşımın temsilcilerinden Frankfurt Okulu'nun "kültür endüstrisi"² çözümlemesi üzerinden hareket etmektedir. Frankfurt Okulu, popüler kültürü kâr güdüsü ile üretilip ticarileşen ve halka doğru yayılan yapay bir kültür olarak değerlendirmektedir. Okul düşünürlerinden Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, popüler kültürü eleştirmeye yönelik geliştirdikleri kültür endüstrisi kavramı ile kültürün ticarileşerek bir endüstri haline geldiğini ve bireyleri tüketiciyle pasifize ederek kolektif bir bilinçsizlik hali oluşturduğunu ileri sürmektedir. Düşünürlere göre endüstri tarafından kültürel içerikler, standart şekilde bir tüketim nesnesi olarak üretilmekte ve piyasaya sunulmaktadır.³ Kültürel içeriklerin standartlaştırılarak piyasaya sunulması, bireylerin eleştirel ve diyalektik olarak düşünme yeteneklerini aşındırıp standartlaşmalarına yol açmaktadır. Kültür endüstrisi, yanlış bir bilinç aşılayarak bireyleri sistemle bütünleştirmekte ve konformist bir tüketim toplumu oluşturmaktadır. Endüstrinin işleyişine uygun bilincin oluşmasında ise reklamlar önemli bir rol oynamaktadır. Kültür endüstrisinin en önemli anlatım ve aktarım araçlarından birini oluşturan reklamlar, bireyleri tüketime yönlendirmekte ve sistemin egemenliğinin pekişmesine hizmet etmektedir.⁴ Reklamlar ayrıca toplumsalın her alanına ait değer ve sembolleri endüstrinin işleyişine uygun bir şekilde dönüştürüp ticarileştirmektedir. Dini sembolleri de rekabet ve pazar mantığının işlediği döngüde popüler formların içine yerleştirmekte; yeni içeriklerle tekrar üretilip tüketilir hale gelen tüketim nesnelere dönüştürmektedir. Bu çalışma, reklam ve din ilişkisini, kültür endüstrisi çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmada reklam göstergelerinde dini sembollerin nasıl konumlandığı, popüler kültür formları ile nasıl ilişkilendirildiği ve reklam göstergelerinin sunulanın dışında başka nelere işaret edebileceği sorgulanmaktadır.

1 Karşılaştırmalı bir analiz için bkz. Douglas Kellner, "Kültürel Marksizm ve Kültürel Çalışmalar", çev. Fatih Tezcan, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 9(2) (2016).

2 Theodor W. Adorno - Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar*, çev. Nihat Ülner - Elif Öztarhan Karadoğan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014), 162.

3 Theodor W. Adorno, "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken", çev. Bülent O. Doğan, *Cogito Adorno: Kitle, Melankoli ve Felsefe* 36 (2003), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 78.

4 Adorno - Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 215.

Çalışmada amaçlı örnekleme yöntemi (purposive sampling)⁵ kullanılmaktadır. Çalışmanın örnekleme, çalışmanın amacı ile uygunluk gösteren ve temel problemlerin farklı yönleri ile ele alınmasına olanak sağlayan on reklam göstergesinden oluşmaktadır. Örneklem, çalışmanın amacına yönelik verilerin doygunluğu ve kendini tekrar etme durumu göz önünde bulundurularak on reklam göstergesi ile sınırlandırılmaktadır. Örneklemin çeşitlilik arz etmesi amacıyla reklam göstergelerinin seçiminde herhangi bir yıl ya da marka tercih edilmemektedir. Bu bakımdan çalışmadan elde edilen argümanlar, örnekleme yöntemi doğrultusunda seçilen reklam göstergeleri ile sınırlıdır.

Çalışmada reklam göstergeleri, göstergebilimsel çözümleme yöntemi kullanılarak analiz edilmektedir. Göstergebilimsel çözümleme yöntemi olarak Roland Barthes'in geliştirmiş olduğu yaklaşım tercih edilmektedir. Göstergebilimin temsilcilerinden Ferdinand de Saussure, Charles Sanders Peirce ve Roland Barthes'in yaklaşımları birbirinden farklılık arz etmektedir. Saussure temelde, yapısal kökenli bir göstergebilim anlayışını savunarak göstergelerin toplumsal işlevini; Peirce, mantıksal kökenli bir göstergebilim anlayışını savunarak göstergelerin mantıksal işlevini vurgulamaktadır.⁶ Barthes ise Saussure geleneğinin temsilcilerinden biri olmakla birlikte, Saussure'ün göstergebilimi dilbilimin üstünde görmesi durumunu değiştirerek göstergebilimi dilbilimin alt bölümü olarak görmekte ve göstergebilimin konusunu her türlü göstergeler dizgesi olarak belirlemektedir.⁷ Böylece Saussure'ün göstergeye yüklediği anlamın sınırlarını genişletmektedir. Bununla birlikte Barthes, göstergelere eleştirel yaklaşmakta; göstergebilimin toplumsal eleştiriyi harekete geçirerek bir toplumun nasıl yapay oluşumlar ürettiğini ve sonradan bunları doğal oluşumlar gibi nasıl tükettiğini anlama ve açığa çıkarma işlevi gördüğünü belirtmektedir.⁸ *Çağdaş Söylenler* adlı eserinde reklamların, filmlerin kitle kültürünün oluşmasına nasıl aracılık ettiklerini ve modern toplumlarda hangi ideolojik amaçlara hizmet ettiklerini çözümlemektedir.⁹ Dolayısıyla Barthes'in göstergebilimsel yaklaşımı, toplumsal eleştirel bir okumaya tabi tutmakta ve sosyolojik çözümlere daha yakın görülmektedir.¹⁰ Bu bakımdan çalışmada

5 Amaçlı örnekleme yöntemi (purposive sampling), çalışmanın amacına uygun nitelikte olduğu düşünülen örneklerin seçildiği örnekleme yöntemidir.

6 Ufuk Bircan, "Roland Barthes ve Göstergebilim", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 26 (2015): 18-19.

7 Roland Barthes, *Göstergebilim İlkeleri*, çev. Berke Vardar - Mehmet Rifat (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), XXII.

8 Roland Barthes, *Bir Deneme Bir Ders: Eiffel Kulesi ve Açılış Dersi*, çev. Mehmet Rifat - Sema Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 57.

9 Roland Barthes, *Çağdaş Söylenler*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Metis Yayınları, 2014).

10 Birsan Banu Okutan, *Din Sosyolojisi ve Göstergebilim* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 81.

göstergebilimsel çözümleme yöntemi olarak Barthes'in geliştirmiş olduğu yaklaşım tercih edilmektedir. Barthes, göstergebilimin temellerini dil-söz, gösteren-gösterilen, dizim-dizge ve düz anlam-yan anlam şeklinde düzlemsel yapılandırmalar yani ikili sınıflandırmalar ile kurmaktadır.¹¹ Bu düzlemsel yapılandırmaları, göstergebilimin başlıca çözümleme araçları olarak kullanmaktadır. Çalışmada seçilen reklam göstergeleri ise gösteren-gösterilen düzlemleri üzerinden çözümlenmektedir.

Kuramsal Çerçeve: Frankfurt Okulu ve Kültür Endüstrisi

Frankfurt Okulu düşünürleri, modern dünyada bireysel ve toplumsal özgürlüğün gerçekleşmesine katkıda bulunmaya yönelik bir eleştirel toplum teorisi geliştirmiştir. Frankfurt Okulu düşünürleri tarafından geliştirilen eleştirel teori, Karl Marx'ın “yabancılaşma”, Emile Durkheim'in “anomi” ve Max Weber'in “demir kafes” analizleri ile ilişkili olarak modern toplumdaki egemenlik biçimlerinin eleştirel bir analizini içermektedir.¹² Okul düşünürlerine göre modern toplumlar, görünenin aksine özgür ve rasyonel değil; baskı altında ve irrasyoneldir. Modern toplumlarda araçsal rasyonelliğin yükselişi, özgürlüğü ve rasyonelliği artırmamıştır. Aksine araçsal rasyonelliğin ürettiği baskı, bireylerin eleştirel ve diyalektik olarak düşünme yeteneklerini, rasyonel seçme ve karar verme gibi temel özgürlüklerini aşındırmıştır.¹³ “Araçsal rasyonelliğin irrasyonelliği”¹⁴ olarak nitelendirilen bu durum karşısında bireyler, özgürlüğünü ve özneliğini kaybetmeye başlayarak kendilerine yabancılaşmış; benzer hale gelerek tek tipleşmiştir. Bireylerin kendilerine yabancılaşması ve “tek boyutlu” hale gelmesi, teknoloji ve bilimin üretim ilişkilerine eklenmesi, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ve kültürün endüstri haline gelerek konformist bir tüketim toplumu oluşturması ile pekişmiştir.¹⁵ Okul düşünürlerinden Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, modern toplumlarda bireylerin özellikle kültürel olarak baskı altında tutulmaları üzerinde odaklanmış; *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserde endüstrileşerek konformist bir tüketim toplumu oluşturan kültürü eleştirmeye yönelik “kültür endüstrisi”¹⁶ kavramını geliştirmiştir.

11 Barthes, *Göstergebilim İlkeleri*.

12 Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, çev. Ümit Tatlıcan - Gülhan Demiriz (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015), 204.

13 George Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür (Ankara: De Ki Basım Yayım, 2012), 144.

14 George Ritzer, *Toplumun McDonaldlaştırılması Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme*, çev. Şen Süer Kaya (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 50.

15 Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1990).

16 Adorno - Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 162.

Adorno ve Horkheimer, popüler kültür ya da kitle kültürü kavramlarını kullanmak yerine kültür endüstrisi kavramını geliştirerek halk kültürü ile kitle kültürü arasındaki karşıtlığa vurgu yapmakta; popüler kültürün halkın içinden kendiliğinden yükselen gerçek bir kültür, halkın kendi ilgi alanlarının özerk bir ifadesi ve halk sanatının günümüzdeki biçimi olarak anlaşılması ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.¹⁷ Düşünürlere göre halk, gerçekte kültürün üreticisi konumunda iken, kültür endüstrisi ile birlikte tüketici konumundadır. Tüketici ise kültür endüstrisinin halkı ikna etmeye çalıştığı gibi özne değil; endüstrinin devamlılığını sağlayan birer nesne konumundadır.¹⁸ Kültür endüstrisinin ürettiği kültür de halkın içinden kendiliğinden yükselen gerçek bir kültür değil; halka doğru yayılan, imal edilmiş yapay bir kültürdür. Kültür endüstrisi, kâr güdüsüyle hareket ederek¹⁹ yapay, ticarileşmiş ve standartlaşmış bir kültür üretmektedir.

Adorno ve Horkheimer, endüstri kavramıyla doğrudan üretim sürecine değil; kültürel ürünlerin standartlaştırılmasına ve rasyonelleşmiş dağıtım teknikleriyle piyasaya sunulmasına işaret etmektedir.²⁰ Endüstri tarafından kültürel içerikler standart şekilde meta²¹ biçiminde üretilmekte ve rasyonelleşmiş dağıtım teknikleriyle tüketim âlemine yerleştirilmektedir. Kültürel içerikler, ticarileşerek seri üretimle sermaye sisteminin ayrılmaz bir parçası haline gelmekte; piyasa mantığının işlediği döngü içinde deformasyona uğrayarak gerçek değerini yitirmektedir.

Adorno ve Horkheimer'ın kültür endüstrisine yönelik temel eleştirileri, endüstri tarafından kültürel içeriklerin standartlaştırılması ve rasyonelleşmiş dağıtım teknikleriyle piyasaya sunulmasının, bireylerin eleştirel ve diyalektik olarak düşünme yeteneklerini aşındırıp standartlaşmalarına yol açtığıdır. Kültür endüstrisi, bireylere anlaşılması ve tüketilmesinde bilinçsel bir çabanın gerekli olmadığı, oldukça basitleştirilmiş standart ürünler sunmaktadır. Endüstri, standardizasyonun tamamlayıcısı olarak kullandığı “sözde bireysellik tekniği”²² ile

17 Theodor W. Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, çev. Nihat Ülner - Mustafa Tüzel - Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 109.

18 Adorno, “Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken”, 76.

19 Adorno, “Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken”, 77.

20 Adorno, “Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken”, 78.

21 Meta, tüketime uygun biçimde hazırlanmış, kayıt altına alınmış, endüstriyel üretime uyarlanmış, satılabilir ve ikame edilebilir ürün anlamına gelmektedir. Adorno - Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 211. Metalaşma ise daha önce ekonominin dışında olup bir market değeri olmayan servis, ürün veya ilişkilerin ekonominin içine alınmasıyla birlikte bir market (değiş-tokuş) değeri kazanmasını ifade etmektedir. İsmail Demirezen, *Tüketim Toplumu ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2019), 40.

22 Phil Slater, *Frankfurt Okulu*, çev. Ahmet Özden (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998), 234.

standart ürünleri farklı şekil, fiyat ve markalarla piyasaya sürmektedir. Bu sayede ürünleri bireyselmış gibi göstererek²³ mümkün olduğunca fazla sayıda tüketici kitlesine hitap edebilmektedir. Sözde bireysellik tekniği ile ayrıca özgür seçim ve tüketici ihtiyaçlarının endüstri üretiminde rol oynadığına işaret edilmektedir. Endüstri, ürettiği standart ürünlerin tüketicilerin ihtiyaçlarından kaynaklandığını öne sürmektedir.²⁴ Tüketicilere de bu standart ürünleri satın alarak ihtiyaçlarını karşılayabileceklerini vaat etmektedir. Gerçekte ise endüstri, herkes için uygun bir şeyler öngörüp²⁵ ihtiyaçlar üretmekte; “bu ihtiyaçları, önceden bireylerin hep bir tüketici ve sadece kültür endüstrisinin bir nesnesi olarak yaşamasını sağlayacak biçimde düzenlemektedir.”²⁶ Endüstri, ürettiği tüketici ihtiyaçlarını öngörülen standart ürünlerle karşılamaya çalışarak bireylerde aldatici bir memnuniyet duygusu ve ikame bir doyum oluşturmaktadır.²⁷ Bireylerin kendilerine sunulan ürünlerin niceliğiyle birlikte güdülebilirlikleri de artmaktadır.²⁸

Endüstride özgür seçim ise standardizasyonun dayanak alındığı bir seçimdir.²⁹ Bireylerin geniş bir seçim özgürlüğü var gibi görünmektedir. Üretici güçlerin gelişmesiyle birlikte bireylerin özgürlüğü de artmıştır.³⁰ Ancak bireylerin özgürlüğü gibi görünen özgürlük, gerçekte sahte ihtiyaçlar üreten endüstrinin kendi özgürlüğüdür. Marcuse’a göre sistem, aldatici özgürlükleri sürdürmek için ihtiyaçları zorunlu kılmaktadır. Bireylerin de kendilerine dayatılan ihtiyaçları kendilerine sunulan standart ürünlerden seçim yaparak karşılamaya çalışmaları ve böylece özgürleştiklerine inanmaları sözde bir özgürlüğe işaret etmektedir:

“Bireye açık olan seçmelerin erimi, birey özgürlüğünün derecesini saptamada belirleyici bir etmen değildir. Yalnızca birey tarafından neyin seçilebileceğini ve neyin seçilmiş olduğunu göstermeye yaramaktadır. Efendileri özgürce seçme, efendileri ya da köleleri ortadan kaldırmamaktadır. Geniş bir mallar ve hizmetler türürlüğü içerisinde özgür seçim, özgürlüğü imlemez. Yukarıdan dayatılan ihtiyaçların bireyler tarafından yeniden üretimi özerkliği kurmaz; yalnızca denetimlerin etkerliğine tanıklık etmektedir.”³¹

23 Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, 112.

24 Adorno - Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 163.

25 Adorno - Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 166.

26 Adorno - Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 189.

27 Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, 119.

28 Adorno - Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 14.

29 Slater, *Frankfurt Okulu*, 234.

30 Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 123.

31 Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, 7.

Sonuçta sınırları belirlenmiş, sözde bireysel ve özgür bir sistemin içerisinde gerçekte olan, kültür endüstrisinin yanlış bir bilinç aşılayarak bireyleri sistemle bütünleştirip baskı altında tuttuğudur. Endüstri, kendi ihtiyacı olan kültürü üreterek kendi işleyişine uygun bir şekilde bireylere empoze etmekte; kültür de ideolojik bir egemenlik biçimi olarak işlev görmektedir. Endüstri pratiğinin tescilli ve denenmiş olarak bilince yerleştirilmesi³² ve sürekli tekrarlanarak ideal olanmış gibi bireylere sunulması,³³ araçsal rasyonelliği artırmaktadır. Böylece bireylerin, eleştirel ve diyalektik olarak düşünme yetenekleri aşınmakta; tek boyutlu bir düşünce ve davranış kalıbı ortaya çıkmaktadır. Bireyler kendilerine sunulan ihtiyaçlar ve standart ürünler doğrultusunda “koşullandırılmış alıcılar”³⁴ olarak endüstri pratiğini sorgulamadan, analiz etmeden ve diyalektik olmayan bir biçimde kabul etmektedir. Yaşamlarını sistemin var olma koşullarına uyarak³⁵ ve tüketim mekanizmasının isteklerini yerine getirerek sürdürmektedir. Uyum, öznel davranışların ölçütü³⁶ haline gelince bireyler, özneliğini kaybetmeye başlayarak kendilerine yabancılaşmakta ve konformizme şartlandırılarak standartlaşmaktadır.

Din ve Bir Kültür Endüstrisi Aracı Olarak Reklamlar

Kültür endüstrisinde standartlaştırılmış üretimin devamlılığı, standartlaştırılmış bir bilinç yönetimiyle sağlanmaktadır. Endüstrinin işleyişine uygun bilincin oluşmasında ise reklamlar önemli bir rol oynamaktadır. Reklamlar, kültür endüstrisi ile hem teknik hem de ekonomik bakımdan bütünleşerek³⁷ sistemin egemenliğinin pekişmesinde önemli işlevler üstlenmekte; endüstrinin değişim ve ihtiyacına göre ifade biçimlerini farklılaştırarak endüstri pratiğinin yayılmasına hizmet etmektedir. Bu bakımdan Adorno ve Horkheimer’a göre reklamlar, kültür endüstrisinin “yaşam iksiri”³⁸ olarak görülmektedir.

Reklamlar tüketilecek popüler ürünü endüstri için işlevsel şekilde satın alma eylemine hazırlamakta ve aktarılmaya hazır hale getirmektedir. Arzu oluşturma stratejileriyle³⁹ bireylerde satın alma güdüsünü canlı tutmakta ve onları tüketime

32 Theodor W. Adorno, *Edebiyat Yazıları*, çev. Sabir Yücesoy - Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 2004), 167.

33 Adorno - Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 197.

34 Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, 7.

35 Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 121.

36 Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 122.

37 Adorno - Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 217.

38 Adorno - Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 215.

39 Reklamlarda arzu oluşturma stratejilerine yönelik ayrıntılı bilgi için bkz. Armand Mattelart, *Reklamcılık*, çev. Fatoş Ersoy (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991).

yönlendirmektedir. Tüketimin temelinde yer alan arzular, özellikle reklamlar aracılığıyla oluşturulmakta ve dürtülenmektedir. Reklamlar, arzular oluşturarak yeni tüketiciler yaratmakta ve tüketimin devamlılığını sağlamaktadır. Tüketim arzularının reklamlar aracılığıyla sürekli yenilenmesi, bireylerin kimliklerini ve yaşam hedeflerini tüketim kalıpları üzerinden tanımlamalarına ve sürdürmelerine yol açmaktadır. Bireyler arzu ettikleri deneyimleri karşılamaya ekonomik güçleri yetmese de tüketici olmayı istemeye devam etmekte; kendi kimliklerini yeniden oluşturmalarına yardımcı olacağını düşündükleri tüketim nesnelere yönelmektedir. Böylece tüketim, reklamlar aracılığıyla hem kolektif hem de bireysel kimlik duygularının sembolik oluşumunu içeren etkin bir sürece dönüşmektedir.⁴⁰ Reklamlar ayrıca bireylere belli bir imaj oluşturmak için ne çeşit metaların tüketilmesi gerektiği hakkında bilgi sunmakta; moda yani kolektif bir davranış biçimi oluşturmaktadır. Bu bakımdan reklamlar, sadece ürünlerin pazarlanması için ekonomik bir araç olarak değil; bir toplumsal kontrol aracı olarak da işlev görmektedir.⁴¹

Reklamlar, bireylerin popüler ürün hakkında düşünmesini değil, onları popüler ürünü neden alması gerektiğine ikna etmeyi ve ürünün piyasadaki değerini artırmayı hedeflemektedir. Bireyleri popüler ürüne ikna etme ve ürünün piyasadaki değerini artırma hedefini gerçekleştirmek üzere reklamlar, potansiyel alıcı kitlesine göre uyarıcılar oluşturmaktadır. Bireylerin inanç ve değerler dünyası ile satın alma faaliyetleri arasındaki bağın farkında olarak pazarlama stratejileri geliştirmektedir. Reklamlarda göstergeler, bireylerin toplumsal kimliklerini ve değerlerini bulabilmelerini olanaklı kılacak ve kendilerine seslenildiği imajı oluşturacak şekilde düzenlenmektedir.⁴² Toplumun kültürel kodlarını, dini değer ve inançlarını çağrıştıran semboller popüler kültür ürünlerine işlenerek bireylerle ürünler arasında bir aidiyet hissi oluşturulmaktadır. Bireylerin inanç, değer ve duygu dünyalarına hitap edilerek popüler kültür ürünleri arzulanır ve tercih edilir hale getirilmektedir. Bu bakımdan dini semboller, reklam sektöründe yüksek kâr marjına sahip yatırım alanlarından biri olarak görülmektedir.

Endüstrinin üslubunu sergileyen reklamlar aracılığıyla dini semboller, tüketim terminolojisi içindeki yerini alarak kâr güdüsü temelinde metalaşmakta; markalaşarak endüstriyel pazara olabildiğince işlevsel bir biçimde uyarlanmaktadır. Reklamlarda popüler kültür ürünlerine eklenen dini semboller, çoğunlukla gerçek bir gereksinimi karşılamaya yönelik değil; pazarda kâr getirme odaklı

40 Robert Bocoock, *Tüketim*, çev. İrem Kutluk (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997).

41 Arthur Asa Berger, *Kültür Eleştirisi Kültürel Kavramlara Giriş*, çev. Özgür Emir (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014), 63-64.

42 Mete Çamdereli, "Reklamın R'si ya da Reklam Söylemine Giriş", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 2 (2012): 459-460.

sergilenmektedir. Estetize edilerek arzu nesnesi haline getirilen dini semboller, bireylerin inanç ve değer dünyalarını yansıtan araçlar olarak sunulmaktadır. Böylece tüketici sayısı artırılmakta ve piyasa döngüsü dinamikleştirilmektedir. Reklamlar aracılığıyla popüler formların içine yerleştirilen dini semboller, rekabet ve pazar mantığının işlediği döngüde yeni içeriklerle tekrar üretilip tüketilir hale gelen tüketim nesnelere dönüşmekte; popülerleşerek özünü kaybetmektedir.

Göstergebilim ve Reklam

Göstergebilim, göstergeleri inceleyen, göstergelerin niteliğini ve hangi yasalara bağlı olduğunu araştıran bilimdir.⁴³ Göstergebilim, tüm özdekleri (ses, görüntü, nesne, yazı vb.) aşarak göstergeleri anlama, anlamlama⁴⁴ ve açığa çıkarma etkinliğidir. Bir göndericiyle bir alıcı arasında bildiri alışverişinin olduğu yani anlama ve anlamlama eyleminin olduğu her yerde göstergebilimsel etkinlik karşımıza çıkmaktadır. Barthes, toplumsal yaşamda karşı karşıya kaldığımız çok geniş bir olgular bütünü, anlam taşıması ve anlamlama eylemine konu olması bakımından göstergebilimin yönelebileceği bir düzlem olarak görmektedir.⁴⁵ Nitekim Pierre Guiraud'a göre de her şey bir göstergedir; her şey bir gösterilen, her şey bir gösterendir.⁴⁶

Göstergebilim, bağımsız bir bilim değildir; disiplinlerarası bir nitelik arz etmektedir. Barthes, göstergebilimin çeşitli disiplinlerle ilişkisinin olduğunu ve disiplinlerin de göstergebilimden yararlanarak kendi perspektifinin farklılığını ortaya koyabileceğini belirtmektedir.⁴⁷ Bu bağlamda din sosyolojisi ve göstergebilim ilişkisini ele alan Okutan, göstergebilimin din sosyolojisi çalışmalarına katkıda bulunacağına işaret etmektedir. Okutan'a göre din sosyolojisi çalışmalarında göstergebilim, dini sembollerin değişen ve dönüşen kültürel formlarının arka planını çözümlemeye olanak sağlayacak bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁸ Din ve bir kültür endüstrisi aracı olarak reklam ilişkisini din sosyolojisi disiplini çerçevesinde ele almaya çalışan bu çalışmada göstergebilimsel çözümleme yönteminden yararlanılmaktadır.

Göstergebilimin temel kavramı göstergedir.⁴⁹ Gösterge, kendi dışında bir nesne, olgu ya da varlık belirtebilen ögedir. Bu öge, bir uyarıcıdır; bir anlam çağrıştırma

43 Pierre Guiraud, *Göstergebilim*, çev. Mehmet Yalçın (Ankara: İmge Kitabevi, 1994), 17-18.

44 Anlamlama, bir göstergede gösteren ile gösterilen arasında bir ilişki kurulmasını ifade etmektedir.

45 Barthes, *Göstergebilim İlkeleri*, XV.

46 Guiraud, *Göstergebilim*, 58.

47 Barthes, *Bir Deneme Bir Ders: Eiffel Kulesi ve Açılış Dersi*, 60.

48 Okutan, *Din Sosyolojisi ve Göstergebilim*, 9.

49 Guiraud, *Göstergebilim*, 8.

ya da anlam iletme işlevi görmektedir. Uyandırdığı imge, zihinde başka bir uyarıcının imgesine bağlanmakta; bir iletişim doğrultusunda bu ikinci imgeyi canlandırmaktadır.⁵⁰ Dolayısıyla göstergede iki yönlü bir ilişki söz konusudur: Bir gösteren ile bir gösterilen. Bu bağlamda gösterge, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki üzerine kuruludur.⁵¹ Barthes'e göre gösteren düzlemi, gösterenin anlatım düzlemine; gösterilen düzlemi ise gösterenin içerik düzlemine işaret etmektedir.⁵²

Gösterenin iki temel ögesinden biri olan gösteren, nesnenin fiziksel gerçekliğidir. Göstereni gösterilenden ayıran temel özellik, gösterende bir özdek (ses, görüntü, nesne, yazı vb.) bulunması zorunluluğudur.⁵³ Gösteren, “gösterilen üzerine örtülen ve ona biçimini veren bir ızgara gibidir”;⁵⁴ özdeksel yapısı ile gösterilene aracılık etmektedir. Gösterilen ise nesnenin fiziksel gerçekliği değil; göstergeyi kullananın ondan anladığı şeydir. Gösterilenin bir nesne ya da anlaksal bir tasarım olup olmadığı konusunda Barthes anlaksal tasarımı, gerçek nesneyi ve söylenebilir’i birbirinden ayıran Stoacıların çözümlemesini benimsemekte; gösterilenin tasarım ya da gerçek bir nesne olmadığını belirtmektedir. Barthes’e göre gösterilen, bilinç edimi ya da gerçek bir nesne olmayıp söylenebilir’dir. Bu bakımdan gösterilen, göstergeyi kullananın ondan anladığı şey olarak tanımlanabilir.⁵⁵ Gösterilen düzleminin farklı biçim ya da derinlikte kavranıp çözümlenmesi, okurların farklı türden bilgileri ya da kültürel farklılıklarından kaynaklanmaktadır.⁵⁶ Barthes gösterilenleri, özgürlüklerine kavuşturulması gereken esirlere benzetmekte ve gösterilenleri çözümlemenin önemine işaret etmektedir:

“Söz güçlerinin o büyük oyununda da esir kapmaca oynanır: Bir dilin bir başka dil üstünde ancak geçici bir üstünlüğü vardır; saldırganın geri çekilmek zorunda kalması için üçüncü bir dilin ortaya çıkması yeterlidir: Retorikler çatışmasında, zaferi kazanan yalnızca üçüncü dil olur. Bu dilin görevi, esirleri özgürlüğe kavuşturmaktır: Yani gösterilenleri dağıtmaktır.”⁵⁷

Göstergeler gösterme, bildirme, yönlendirme ve benimsetmeye yönelik karşımıza çıkmaktadır. Bireyler de göstergelerde sunulan imge, fikir ya da mesajı vs. farkında olmadan kabul etmek durumunda kalmaktadır. Bu durum kültür endüstrisinin

50 Guiraud, *Göstergebilim*, 39.

51 Guiraud, *Göstergebilim*, 41.

52 Barthes, *Göstergebilim İlkeleri*, 31.

53 Barthes, *Göstergebilim İlkeleri*, 40.

54 Guiraud, *Göstergebilim*, 52.

55 Barthes, *Göstergebilim İlkeleri*, 35.

56 Barthes, *Göstergebilim İlkeleri*, 40.

57 Roland Barthes, *Yaşantı*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998), 63-64.

en önemli anlatım ve aktarım araçlarından biri olan reklam göstergeleri için düşünüldüğünde daha da anlamlı hale gelmektedir. Reklam göstergeleri, bireylere farkında olmadan kabul etmek durumunda kaldıkları anlamlar, imgeler ve mesajlar sunmaktadır. Gösterilmesi gerekeni, göstermeyecek ya da anlamsızlaştıracak bir şekilde göstermekte; Bourdieu'nun tabiriyle "göstererek gizleyebilmektedir."⁵⁸ Bu bakımdan reklam göstergeleri, göstergebilimin en önemli çözümleme birimlerinden birini oluşturmaktadır.

Göstergebilim bir yöntem olarak reklam göstergelerinde bireylere sunulan anlamların, imgelerin ve mesajların gerçekte nelere işaret edebileceğine ve bireyleri hangi açılardan nasıl etkileyebileceğine yönelik çözümlemelere katkı sağlamaktadır. Bu çalışma da göstergebilimi bir yöntem olarak kullanmakta; kültür endüstrisi bağlamında reklam ve din ilişkisini göstergebilimsel çözümleme yönteminden yararlanarak ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmanın bir sonraki bölümünde çalışmanın amacı ile uygunluk gösteren ve temel problemlerin farklı yönleri ile ele alınmasına olanak sağlayan on reklam göstergesi, Barthes'in göstergebilimsel çözümleme yöntemi kullanılarak analiz edilmektedir.

Reklam Göstergelerinin Göstergebilimsel Çözümlemesi

Çalışmanın bu bölümünde örnekleme yöntemi doğrultusunda seçilen reklamlarda kültür endüstrisine dair içerikler tespit edilmeye çalışılacak; göstergelerin nasıl sunulduğu, dini sembollerin popüler kültür formları ile nasıl ilişkilendirildiği ve göstergelerin sunulanın dışında başka nelere işaret edebileceği gösteren-gösterilen düzlemleri üzerinden çözümlenecektir.

Gösterge 1



58 Pierre Bourdieu, *Televizyon Üzerine*, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 23.

Gösteren: Âdem ve Havva figürü, meyve ağacı, Vogue,⁵⁹ düşünceli yüz ifadesi (Havva figürü), yaprak, mutlu yüz ifadesi (Havva figürü), yazı tümcesi “Ve Vogue modayı yarattı...”.

Gösterilen: Giyinen ilk kadın olarak dini bir sembol Havva, insanın varoluşundan bu yana modanın varlığına işaret, kadının moda ile olan ilgisi, derginin modanın tanrısı olduğuna vurgu.

Çözümleme: Moda dergisi Vogue için animasyon tekniği ile hazırlanan reklam filminde, dini bir sembol olan Âdem ve Havva'nın yasaklanan meyveyi yedikten sonra çıplak olduklarını anlayarak mahrem yerlerini kapatma çabasına girdikleri rivayetinden yola çıkılmaktadır. Reklamda Havva figürü, -yasak meyve olarak algılanabilecek- meyve ağacının altında bulunan Âdem figürünün yanına gelmekte; ardından Vogue, Âdem figürünün değil, Havva figürünün eline düşmektedir. Kadının moda ile olan ilgisi, göstergede dini bir sembol olan Havva üzerinden tekrar işlenmektedir. Düşünceli ifadelerle dergiyi inceleyen Havva figürü, ağaç yaprağını görmekte; bu sırada iki figür de gülümsemektedir. Havva figürünün yaprağı kopararak mahrem yerini kapatmasının ardından “Ve Vogue modayı yarattı...” sloganı belirmektedir. Giyinen ilk kadın olarak Havva gösterimi, insanın varoluşundan bu yana modanın varlığına işaret etmektedir. Slogan ile derginin modayı yaratarak modanın tanrısı olduğuna vurgu yapılmaktadır. İlk kadın Havva'nın giyinmesine öncülük eden Vogue, modayı yarattığı iddiasını pekiştirmekte; Âdem ve Havva sembolleri ise popüler endüstride tüketilir hale gelmektedir.

Gösterge 2



59 Moda dergisi, <https://vogue.com.tr> (Nisan 3, 2020).

Gösteren: Laudya Cynthia Bella (aktris), gri renk başörtüsü, kapalı mekân (asansör), üzgün ve özgüvensiz yüz ifadesi, Sunsilk Clean and Fresh şampuan, yeşil renk başörtüsü, açık hava, esinti, mutlu ve özgüvenli yüz ifadesi, gülümseme.

Gösterilen: Ünlülük, tanınırlık, popülerlik, genç ve sağlıklı görünüm, başörtüsünün saç ile özdeşleşimi, gri rengin başörtüsü ile eklenerek cansızlık ve devinimsizliğe işareti, yeşil rengin başörtüsü ile eklenerek yeşil ambalajlı Sunsilk şampuanı tamamlayacak şekilde canlılık ve dinamizme işareti, keyifli bir gün, ferahlık, bakımlı olmak, özgüvenli olmak.

Çözümleme: Sunsilk şampuan firması için hazırlanan reklam filmi temelde kadının kendine olan güveninin Sunsilk Clean and Fresh şampuan ile sağlanabileceğini vurgulamaktadır. Dikkat çeken husus, şampuan reklamında başörtülü bir modelin kullanılması ve başörtüsünün saç ile özdeşleştirilmesidir. Göstergelerde popüler bir aktris olan Laudya Cynthia Bella ile başörtüsünün ön planda ve netleştirilerek odak noktasına alındığı, arka planda kalan kısımların bulanıklaştırıldığı görülmektedir. Netleştirme tekniği, reklam göstergelerinde oluşturulmak istenen anlam açısından önemli bir role sahiptir. Teknik ile odaktaki kişi, nesne ya da semboller netleştirilerek izleyicinin dikkati ve algısı yönlendirilmektedir. Göstergeler incelendiğinde, odak noktasında olan Laudya Cynthia Bella hem ünlülük, tanınırlık ve popülerliğe hem de genç ve sağlıklı görünüme işaret etmektedir. Toplumsal ortamda üzgün ve özgüvensiz tavırlarla görsele yansıyan model, odakta saç ile özdeşleştirilen başörtüsünü ufak dokunuşlarla hareket ettirmeye çalışmaktadır. Sunsilk Clean and Fresh şampuan tanıtımının ardından model, açık mekânda yeşil renk başörtüsüyle görsele yansımaktadır. Kapalı mekân-açık mekân karşıtlığı kullanılan göstergede açık hava keyifli bir güne, mutluluk ve neşeye; başörtüsüne verilen esinti ferahlığa işaret etmektedir. Reklam filminde, Sunsilk Clean and Fresh şampuan ile bakımlı olmak ve özgüvenli olmak arasında bir ilişkilendirme ve anlam aktarımı söz konusudur. Şampuan ile model, daha canlı bir görünüme kavuşmakta ve kendine güven duymaktadır. Reklamda gösterilenler açısından önemli noktalardan bir diğeri, başörtüsü ile eklenerek kullanılan renklerdir. Reklamda gri renk, başörtüsü ile eklenerek cansızlık ve devinimsizlikle ilişkilendirilmekte; yeşil renk, yine başörtüsü ile eklenerek yeşil ambalajlı Sunsilk şampuanı tamamlayacak şekilde canlılık ve dinamizme işaret etmektedir.⁶⁰ Ancak burada söz konusu olan renkler değil; soyut anlamlardır. Baudrillard'ın tabiriyle “renkler, kendilerine yüklenen soyut anlamlara boyun eğmek durumunda kalmakta, önceden belirlenmiş belli kültürel anlamları dolaylı bir şekilde yansıtmaktadır. Hem birbirleriyle hem de ilgili nesne ya da sembol ile zorunlu bir ilişki içine giren renkler, kendilerine yüklenen

60 <https://www.arkhesanat.com/renklerin-anlami/> (Nisan 10, 2020).

soyut anlamları dolaylı bir şekilde yansıtarak işlevselleşmektedir.”⁶¹ Reklamda saç ile özdeşleştirilen ve renkler ile eklenilerek kullanılan başörtüsü hem cansızlık ve devinimsizlik hem de canlılık ve dinamizm göstergesi olarak sunulmaktadır.

Gösterge 3



Gösteren: Yazı tümcesi (başlık) “Sanat en güzel hediye...”, (gövde metin) “Sevdiklerine sanat eserlerinin ipeğe dönüşmüş hallerini hediye et! KEŞFET”, OSMAN HAMDİ BEY Kaplumbağa Terbiyecisi.

Gösterilen: Başörtüsü, endüstrinin üslubunu sergileyen bir nesne halindedir.⁶²

Çözümleme: Kültür endüstrisi ile birlikte sanat eserleri de metalaşmakta; sanatın kullanım değeri, mübadele değeriyle ikame edilir hale gelmektedir.⁶³ Piyasa kurallarına bağlı bir şekilde metalaşan sanat, kitleler tarafından kullanılarak popülerleşmektedir. Bir yüksek kültür ürünü olan Osman Hamdi Bey’in “Kaplumbağa Terbiyecisi” tablosu da kültür endüstrisi ile birlikte metalaşmış bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Türkiye’de çok yüksek bir bedelle⁶⁴ satışı yapılan “Kaplumbağa Terbiyecisi”,

61 Jean Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, çev. Oğuz Adanır - Aslı Karamollaoğlu (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010), 40-45.

62 Reklam göstergesinde Kaplumbağa Terbiyecisi eşarabın salt dini bir sembol -başörtüsü- olarak değil; bir aksesuar olarak satışa sunulmakta olduğu öne sürülebilir. Kemer, bileklik, çanta üstü fular vs. şeklinde bir aksesuar olarak kullanılmakla birlikte (<https://www.hepsiburada.com/kesfet/esarpari-sandiktan-cikarin-yaratici-esarp-baglama-metodlari/> Nisan 19, 2020) eşarparlar, genellikle tesettür ile bağdaştırılmakta ve başörtüsü olarak kullanılmaktadır. Bu bakımdan göstergenin gösterilen ve çözümleme kısmında Kaplumbağa Terbiyecisi eşarp, dini sembol -başörtüsü- olarak ele alınmaktadır.

63 Adorno - Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 211.

64 <https://arkeofili.com/osman-hamdi-beyin-tablosu-acik-artirmada-satildi/> (Nisan 19, 2020).

endüstri ile birlikte kol saati,⁶⁵ kolye,⁶⁶ halı,⁶⁷ dekoratif yastık,⁶⁸ puzzle⁶⁹ vs. üzerine işlenerek satışa sunulmaktadır. Bu ürünleri satın alan kişilerin görünüşte aldıkları zevk, iki fantasmadan⁷⁰ ileri gelmektedir: Ürünü satın alan kişi, tablonun indirgenmiş biçimine sahip olmakla onu elinde tutma şansını elde etmektedir. Tablonun gerçek değerini yapan şey, bir bakıma tüketicinin elinin altındadır. Tüketici, ulaşılamaz ve sahip olunamaz nitelikli tabloyu kendi gündelik yaşamına katabilecek duruma gelmektedir. Tablonun görüntüsü artık mülkiyet dışıdır; o, herkese aittir. Reklam göstergesinde ise “Kaplumbağa Terbiyecisi”nin ipek eşarp üzerine işlenmiş olduğu görülmektedir. Göstergede başörtüsü, endüstrinin üslubunu sergileyen bir nesne halindedir; tüketicinin ulaşılamaz ve sahip olunamaz nitelikli tabloyu gündelik yaşamına katmasına ve tablonun indirgenmiş biçimine sahip olmasına yönelik bir fantasmaya da aracılık etmektedir. Reklam gövde metninde, “Sevdiklerine sanat eserlerinin ipeğe dönüşmüş hallerini hediye et! KEŞFET”, tanıtım metninde “Osman Hamdi Bey’in en çok ilgi çeken ve özgün eserlerinden Kaplumbağa Terbiyecisi, Türkiye’nin en özel ve satışı en yüksek bedelle yapılan eseridir. Eserde Osman Hamdi’nin kendisi olan Terbiyeci elinde neyi, boynunda mızrabı, sırtında nakkaresi ile hafif öne eğilmiş olarak yaprakları yiyen üç kaplumbağa nezaret etmektedir. Mekân ise Bursa’daki Yeşil Cami’dir ve Osman Hamdi birçok eserinde kendini de figür olarak resmetmiştir. Gardırobunuzda sanata yer açın! Stilinize özgün ve farklı dokunuşlar yapmanın gizli formülü burada gizli...”⁷¹ mottoları ile “iknanın heyecanı, nesneye ve nesnenin söylemine aktarılmaktadır.”⁷²

65 https://www.gittigidiyor.com/taki-saat/kaplumbaga-terbiyecisi-vintage-tasarim-saat-lad_pdp_171999380 (Nisan 19, 2020).

66 <https://www.trendyol.com/pivada/kolye-osman-hamdi-bey-kaplumbaga-terbiyecisi-p-38782096?boutiqueId=316846&merchantId=125647> (Nisan 19, 2020).

67 <https://www.trendyol.com/rugviva/kaymaz-tabanlı-makinede-yikanabilir-hali-rv358-kaplumbaga-terbiyecisi-p-42568989?boutiqueId=528092&merchantId=106268&gads=true> (Nisan 19, 2020).

68 https://www.hepsiburada.com/realhomes-kaplumbaga-terbiyecisi-dijital-baskili-dekoratif-yastik-kirlent-kilifi-p-HBV000001TCS6?magaza=RealHomes&wt_gl=cpc.6820.shop.nelk.ev-tekstil-ssc&isFashion=true&gclid=Cj0KCQiA34OBBhCcARIsAG32uvNHeY_DF-30GuTjaLBRQ7lo4WuzmZ3jnDFAu0YWxAXku3pDOLPRrXIaAm_5EALw_wcB (Nisan 19, 2020).

69 <https://www.puzzlesepeti.com/urun/4452-art-puzzle-1000-parca-puzzle-kaplumbaga-terbiyecisi> (Nisan 19, 2020).

70 Fantasma [phantasme], gerçekte var olmadığı halde gözün var gibi gördüğü imge, görme yanıltısı.

71 <https://www.ipekevi.com/kaplumbaga-terbiyecisi-saten-ipek-esarp-0111301005090> (Nisan 4, 2020).

72 Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı - Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 140.

Gösterge 4



Gösteren: Yazı tümcesi (başlık) “KENDİ EŞARBINI TASARLA”, (gövde metin) “Farklı resim, ebat ve kumaş alternatiflerinden yapacağınız seçimlerle artık siz de Vakko kalitesinde kendi eşarbnızı tasarlayabilir, bu çok özel hediyeyle kendinizi veya sevdiğiniz kişiyi mutlu edebilirsiniz.”

Gösterilen: Eşarbnı kendi seçimleriyle tasarlayan birey, kendini mutlu edecektir.

Çözümleme: Popüler kültürde birey kendine döndürülmekte; bireysel tüketmeye ve kullanmaya dayalı özgürlükler işlenmektedir.⁷³ Reklam göstergesinde de “Kendi Eşarbnı Tasarla” mottosu ile bireyin kişiselliğine vurgu odaklı bir pazarlama stratejisi kullanılmakta, bireysellik tekniği⁷⁴ ile her bireyin özel olduğu izlenimi verilmekte ve bireye tasarladığı eşarp üzerinden bir tatmin vaadi oluşturulmaktadır. Birey farklı resim, ebat ve kumaş alternatiflerinden yararlanarak eşarbnı istediği formda tasarlayabilecek; tasarladığı eşarp ile kendi niteliklerini ön plana çıkarabilecektir. Bu noktada başörtüsü, bireyin öznelliğini ve farklılığını ortaya koymasına aracılık etmekte; aynı zamanda bireyin kendisini özel, farklı ve mutlu hissetmesine yönelik bir tatmini yerine getirmektedir. Böylece sembol, bireyin özünde aynılaştığı toplumsalın içinde kendini farklı olarak tanımlamasına olanak sağlayan bir tüketim nesnesine dönüşmektedir.

73 İrfan Erdoğan - Korkmaz Alemdar, *Popüler Kültür ve İletişim* (Ankara: Erk Yayınları, 2005), 51.

74 Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, 112.

Gösterge 5



Corona Virüsünden Koruma Duası

₺20.00

BAĞIŞIN KADAR VİRÜSTEN KORUN VE SEVDİKLERİNDE KORUNUN!

CORONA VİRÜSÜ ÜLKEMİZDEDE GÖRÜLMEME BAŞLANDI. EĞER KORUNMAK VE AİLENİ KORUMAK İSTİYORSAN BU DUAYA İHTİYACIN VAR. NE KADAR ÇOK BAĞIŞ SENİ O KADAR KORUR VE DİĞER HASTALIKLARDAN DA ARINDIRIR.

1

Bağış Yap

Gösteren: Cami görseli, yazı tümcesi (başlık) “CORONA VİRÜSÜ DUASI”, (büyük harf kullanımıyla gövde metin) “Bağışın kadar virüsten korun ve sevdiğin de korunsun.! Corona virüsü ülkemizde de görülmeye başlandı. Eğer korunmak ve aileni korumak istiyorsan bu duaya ihtiyacın var. Ne kadar çok bağış seni o kadar korur ve diğer hastalıklardan da arındırır.”

Gösterilen: “Corona Virüsü Duası” bağışında bulunan kişi hem kendisini hem de sevdiğini virüsten koruyacaktır.

Çözümleme: Kültür endüstrisi, ürettiği standart ürünlerin tüketicilerin ihtiyaçlarından kaynaklandığını öne sürmektedir.⁷⁵ Tüketicilere de bu ürünleri satın alarak ihtiyaçlarını karşılayabileceklerini vaat etmektedir. Gerçekte ise endüstri, herkes için uygun bir şeyler öngörüp⁷⁶ ihtiyaçlar üretmekte; ürettiği tüketici ihtiyaçlarını öngörülen ürünlerle karşılamaya çalışarak bireylerde aldattıcı bir memnuniyet duygusu ve ikame bir doyum oluşturmaktadır.⁷⁷ İkame doyum, tekrar bireyleri yönlendirmekte ve bu düzenlenmiş etkinlikle sistemin devamlılığı pekişmektedir. Reklam göstergesinde de sistemin devamlılığı için bir ihtiyaç üretilmekte; üretilen ihtiyacı gidermenin yolu gösterilerek bireylerde bir plasebo etkisi⁷⁸ oluşturulmaya çalışılmaktadır: “Corona virüs, ülkemizde de görülmeye başlandı. Kendini, aileni ve sevdiğini koruman gerekiyor. Virüsten korunmak için Corona Virüsü Duası’na ihtiyacın var. 20 ₺ karşılığında dua bağışında

75 Adorno - Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 163.

76 Adorno - Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 166.

77 Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, 119.

78 Plasebo etkisi, farmakolojik olarak etkisiz bir ilacın, telkine dayalı olarak bir etki ortaya çıkarması halidir. Plasebonun fiziksel anlamda tedavi gücü ve etkisi yoktur. Gücünü, hastanın verilen ilacın işe yarayacağına ve tedaviyi gerçekleştireceğine psikolojik olarak inanmasından almaktadır. Baudrillard, *Nesnel Sistem*, 204.

bulun. Ne kadar dua bağışında bulunursan virüsten o kadar korunacaksın ve diğer hastalıklardan da arınacaksın.” Göstergede satın alma faaliyeti, “bağış” adı altında gerçekleştirilmekte; tüketiciden “bağış” adı altında alışveriş malzemesine dönüştürülen duayı satın alması talep edilmektedir. Endüstri ile birlikte kâr güdüsü temelinde metalaşarak kullanıma hazır hale getirilen dua, reklam göstergesinde hem alınıp satılabilen bir tüketim nesnesi hem de tüketiciyi satın alma faaliyetine yönelten bir güdüleme nesnesi olarak işlev görmektedir.

Gösterge 6



Gösteren: Davul ve tokmak, koliler, mahya, cami, hilâl, yazı tümcesi (başlık) “Mutlu Ramazanlar”, (gövde metin) “Ramazan’a hazırlık için alışverişinizi şimdiden yapın, özel fırsatları kaçırmayın. Alışverişe Başla.”

Gösterilen: İlgili sitenin Ramazan ayına özel sunduğu fırsatlardan yararlanarak alışveriş yapan kitle, mutlu bir Ramazan geçirecektir.

Çözümleme: Reklam göstergesinde Ramazan ayının davul, tokmak, Ramazan kolileri, mahya, cami ve hilâl⁷⁹ gibi sembolik unsurları, alıcıların tüketim isteğini harekete geçirmeye yönelik bir gösterge olarak sunulmaktadır. Reklamın temelinde Ramazan ayı, bir tüketim ve fırsat ayı olarak tanıtılmakta; ilgili sitenin Ramazan ayına özel sunduğu fırsatlardan yararlanarak alışveriş yapan kitlenin, mutlu bir Ramazan geçireceği vurgulanmaktadır. Gövde açıklama metninde Ramazan ayı, “kampanya”, “indirim”, “fırsat”, “avantaj” ile ilişkilendirilmekte ve alıcıları tüketime teşvik etmeye yönelik işlevselleştirilmektedir: “GittiGidiyor, ihtiyaçların artacağı Ramazan ayı için muhteşem bir kampanya düzenledi. En uygun fiyatı bulmak için market market dolaşıp satın aldığımız temizlik ve mutfak ürünleri GittiGidiyor

79 Hilâl, Ramazan ayının başlangıcı ve bitişini sembolize etmekte; yenilik, doğum, taze hayat, mutluluk, sevinç ve dirilişe işaret etmektedir.

Ramazan kampanyasında rakipsiz fiyatlarla sizi bekliyor. Tüm ihtiyaçlarınızı en uygun fiyat ve kapınıza teslim avantajıyla sipariş edebilirsiniz. Üstelik ücretsiz kargo ve taksitli ödeme avantajlarıyla.”⁸⁰ Reklam retoriği içinde bir hizmet ve armağanmış gibi sunulan bu kampanya, indirim, fırsat ve avantajlar vs. gerçekte bir *gimmick*⁸¹ olarak işlev görmektedir; göstergede de dini bir sembol olarak Ramazan, pazar döngüsünü dinamikleştirmek için kullanılan *gimmick*lerle eklektik bir biçimde işlevselleştirilmektedir.

Gösterge 7



Gösteren: Ramazan pidesi, hurma, kandil, mahya, hilâl, yazı tümcesi (başlık) “Ramazan'da Kalpler Bir Olsun”, (gövde metin) “Dilediğiniz ürünü bu aya özel indirimlerle alın, Ramazan'ı bereketiyle yaşayın. Alışverişe Başla.”

Gösterilen: Covid-19 salgını nedeniyle Ramazan'da bir araya gelemeyen kitle, “Ramazan'da Kalpler Bir Olsun” mottosu ile çevrimiçi tüketime sevk edilmekte, Ramazan ayına özel indirimlerle Ramazan'ın bereketli geçeceği imlenmektedir.

Çözümleme: Reklam göstergesinde Ramazan ayının sembolik unsurlarından olan pide, hurma, kandil, mahya ve hilâl, alıcıların tüketim isteğini harekete geçirmeye yönelik bir gösterge olarak sunulmaktadır. “Ramazan'da Kalpler Bir Olsun” mottosu, Ramazan ayının birlik, beraberlik ve dayanışma ruhu ile ilişkilendirilmekte; temelde Covid-19 salgını nedeniyle Ramazan'da bir araya gelemeyen kitle, “bir araya gelinemesi de kalpler bir olsun” imlemesiyle çevrimiçi tüketime sevk edilmektedir. Reklam gövde metninde “Dilediğiniz ürünü bu aya özel indirimlerle alın.” tümcesi ile indirimli ürünlerden yararlanma süresi, Ramazan

80 <https://www.gittigidiyor.com/kampanya/ramazan-paketi> (Nisan 26, 2020).

81 “Gimmick, satın almaya teşvik etmek için hazırlanan küçük tuzaklar.” Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 195.

ayı ile sınırlandırılmakta; Ramazan’ın aylık süreci piyasa kurallarına göre işler hale getirilmektedir. “Ramazan’ı bereketiyle yaşayın. Alışverişe Başla.” tümcesi ile Ramazan’ın sembolik unsuru olan manevi bereketin anlamı, bol tüketimle özdeşleştirilmektedir.

Gösterge 8



Kabe Örtüsü Esansı (Orjinal Kabe Örtü Kokusu)-5125
34,48 TL & Ücretsiz Kargo

Hacim : Standart
 ① Tahmini Teslim Tarihi: 27 Ekim - 30 Ekim
 Aynı gün teslim ürünler için [kılmayız.](#)

✔ Ücretsiz Kargo | 🛡️ Güvenli Ödeme

[Sipariş Ver](#) [❤️](#)

Gösteren: Yazı tümcesi (başlık) “Kabe Örtüsü Esansı (Orjinal Kabe Örtü Kokusu)”.

Gösterilen: Kâbe Örtü Kokusu, “orijinal” etiketiyle sunulmaktadır.

Çözümleme: Göstergede dini bir sembol olarak Kâbe, paketlenen, alınır ve tüketilebilen bir meta halindedir. Popüler kültür ürününe işlenerek endüstrileşen Kâbe ile alıcıların inanç, değer ve duygu dünyalarına hitap edilmekte; alıcılarla ürün arasında bir aidiyet hissi oluşturulmaktadır. Kâbe Örtü Kokusu, endüstri tarafından gösterme ve elde tutulma özelliğine sahip bir meta halinde üretilerek tüketim âleminde yerleştirilmektedir. Reklamda ise alıcıların inanç dünyası ile satın alma faaliyetleri arasındaki ilişki merkeze alınarak ürünün piyasadaki değerini artırmaya yönelik bir pazarlama stratejisi kullanılmaktadır. Kâbe Örtü Kokusu, simüle edilmekte⁸² ve “orijinal” etiketi ile sunulmaktadır. “Orijinal” etiketi ile Kâbe Örtü Kokusu’nun meta niteliği geliştirilmekte ve ürün endüstriyel pazara olabildiğince işlevsel bir biçimde uyarlanmaktadır. “Orijinal” etiketi ayrıca alıcıları güdümlenmeye ve tüketime ikna etmeye yönelik bir işlev görmektedir; etiket ile alıcılarda bir güven duygusu oluşturularak ürün tercih edilir hale getirilmektedir.

82 “Simüle etmek, gerçek olmayan bir şeyi gerçekmiş gibi sunmak, göstermeye çalışmak.” Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011), 7.

Gösterge 9



Gösteren: YASİN DUA EDEN BEBEK.

Gösterilen: Dua eden, bazı Kur'an-ı Kerim surelerini okuyan ve ilahi söyleyen oyuncak bebek, "Yasin" ismi ile sunulmaktadır.

Çözümleme: Reklamda oyuncak bebek, bazı Kur'an-ı Kerim surelerini okuyabilen, dua edebilen, bu sure ve duaların Türkçe ne anlama geldiğini eğlenceli bir şekilde paylaşabilen ve dini konularda son derece bilgili bir bebek olarak tanıtılmakta; sesi güzel olan oyuncak bebeğin Türkçe ilahi söylemekte de son derece başarılı olduğu⁸³ vurgulanmaktadır. Ürün tanıtım metninde bebeğin sağ eline basıldığında Fatıha Suresi, sol eline basıldığında Sübhaneke Duası ve İhlas Suresi okuduğu, sağ ayağına basıldığında imanın altı şartı ve İslam'ın beş şartını saydığı, sol ayağına basıldığında Türkçe günlük dua ettiği, karnına basıldığında Sordum Sarı Çiçeğe ilahisini okuduğu⁸⁴ belirtilmektedir. Oyuncak bebeğin ismi, dini bir sembol olan Kur'an-ı Kerim'in Yasin Suresi ile ilişkilendirilmekte ve alıcıları tüketime teşvik etmeye yönelik işlevselleştirilmektedir. Oyuncak bebek, "Yasin" ismi ile piyasada arzulanır ve tercih edilir hale getirilmekte; "Çocuğunuzun oyun oynarken dini bilgilerinin de pekişmesini istiyorsanız Türkçe Dua Eden Yasin Bebek tam size göre! Birbirinden farklı dualar okuyan Yasin Bebek, aynı zamanda ilahiler de söylüyor. Çocuğunuz İslam'ın ve imanın şartlarını da Dua eden Yasin Bebek'ten kolaylıkla öğrenebilecek. Siz de çocuğunuzun dini bilgilerinin artmasını ya da pekişmesini istiyorsanız Türkçe Dua Eden Yasin Bebek ile hemen tanışın!"⁸⁵ mottosu ile tüketici sayısı artırılmaya çalışılmaktadır. Dua eden Yasin

83 <https://www.youtube.com/watch?v=iOa7vTMdVDs> (Haziran 25, 2020).

84 <https://maxbebek.com/birlik-oyuncak-turkce-dua-eden-yasin-bebek-27531> (Haziran 25, 2020).

85 <https://maxbebek.com/birlik-oyuncak-turkce-dua-eden-yasin-bebek-27531> (Haziran 25, 2020).

Bebek, öncelikli olarak gerçek bir gereksinimi karşılamaya yönelik değil; “Yasin” ismi ile piyasada kâr getirme temelinde sergilenmektedir.

Gösterge 10



Gümüş Zemzem Sulu ...

Gümüş Ya Fettah Yazılı...

Gümüş Muhammed Y...

Gösteren: Gümüş Zemzem Sulu Cevşen Kolye, Gümüş Ya Fettah Yazılı Bayan Kolye, Gümüş Muhammed Yazılı Örümcek Ağı Bayan Kolye.

Gösterilen: Değişkenlik mekanizması ile estetize edilip tüketim nesnesine dönüşen dini semboller, pazar için işlevsel şekilde aktarılmaktadır.

Çözümleme: Kültür endüstrisinde sermayenin sürdürülebilirliği sürekli değişimle gerçekleştirilmektedir. Bu nedenle endüstride kültürel içeriklerin ve sembollerin meta nitelikleri sürekli geliştirilmektedir. Tüketim pazarında dini öge ve semboller de değiştirilebildikleri oranda tecimselleşmektedir.⁸⁶ Dini öge ve sembollerin değişim ve kâr getirme potansiyelleri, piyasadaki kalıcılığını belirlemektedir.⁸⁷ Alınıp satılabilen bir metaya dönüşen dini semboller, değişkenlik mekanizması ile her geçen gün farklı şekillerde piyasaya sürülmekte; reklamlar aracılığıyla pazar için işlevsel şekilde aktarılmaya hazır hale getirilerek tüketicilerin beğenisine sunulmaktadır. Değişkenlik mekanizması ile estetize edilip tüketim nesnesi haline getirilen dini semboller, göstergede “İslami Kolye”⁸⁸ etiketiyle pazar için işlevsel şekilde aktarılmaya hazır hale getirilmekte ve alıcıların inanç ve değer dünyalarını yansıtan araçlar olarak sunulmaktadır. İçine zemzem suyu konularak pazarlanan cami desenli cevşen kolyenin manevi bir zırh olduğu vurgulanmakta,⁸⁹ kapıları açan anlamına gelen Ya Fettah’ın

86 Birsen Banu Okutan, *Türkiye’de Popüler Kültür Din ve Kadın Marjinalizasyondan Entegrasyona* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 96.

87 Okutan, *Türkiye’de Popüler Kültür Din ve Kadın*, 80.

88 <https://www.gumush.com/yeni-gumus-islami-kolye-modelleri-ve-fiyatları?ps=3> (Nisan 7, 2020).

89 <https://www.gumush.com/gumus-cami-desenli-zemzem-sulu-cevsen-kolye> (Nisan 7, 2020).

anahtar kolye şeklinde tecimselleştirildiği Ya Fettah yazılı kolye, “Ya Fettah, Allah’ın en güzel esmalarından bir tanesidir. Hüküm veren, kapıları açıp yardım eden, zafer ve fetih lütfeden ve varlıklara suretler giydiren gibi manalara gelir. Sevdiğiniz kişi ya da kendiniz için yaratıcı modeller sizleri bekliyor.”⁹⁰ mottosu ile alıcılara iletilmektedir. Muhammed yazılı örümcek ağı kolye, “Bu özel tasarım gümüş kolye modeli, Hz. Muhammed ve Hz. Ebu Bekir’in kâfirlerden kaçarken Sevr mağarasına saklanmalarını, mağara ağzına gelen bir örümceğin kapıyı ağları ile tamamen örterek kâfirlerden korumasını anlatır. Siyah zirkon ve rose ışıltısının bir arada olduğu bu şık kolye modeli sizin olduğu kadar sevdiklerinizin de keyifle takacağı dini sembole sahip en güzel hediyelerden biri olacaktır.”⁹¹ mottosu ile pazar için işlevsel şekilde aktarılmaktadır. Reklam aktarımında, ürünlerin özü ve içeriğinden daha çok simgesel bir çağrışımla görüntüleri ön plana çıkarılmaktadır. Görüntüyle öz tanımlanarak özün yerini görüntü almakta ve görüntü popülerleştirilmektedir. Böylece ürünlerin kullanım değerleri, gösterge değerleri ile anlam kazanmaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

Kültür endüstrisinin yaşam iksiri olan ve piyasa mantığı çerçevesinde işlevsel olarak çalışan reklamlar, dini öge ve sembolleri endüstrinin potasında eritip piyasa ihtiyaçlarına endeksli birer tüketim nesnesine dönüştürmektedir. Reklam sektöründe yüksek kâr marjına sahip yatırım alanlarından biri olarak görülen dini semboller, tüketim stratejileri çerçevesinde metalaştırılmakta; markalaşarak endüstriyel pazara olabildiğince işlevsel bir biçimde uyarlanmaktadır.

Seçilen reklam göstergelerinde dini sembollere atfedilen değerler, araçsallık ve işlevselliktir. Dini semboller, kendi mecralarından koparılıp heterotopik⁹² birlikteliklere zorlanarak tüketilmekte; rekabet ve pazar mantığının işlediği döngüde alınıp satılabilen bir tüketim nesnesine ya da estetik bir biçim kazandırılarak tüketiciyi satın alma faaliyetine yönelten bir arzu ve güdüleme nesnesine dönüşmekte; kimi zaman da reklam retorığı içinde kullanılan bir *gimmick* olarak işlev görmekte ya da *gimmick*lerle eklektik bir biçimde işlevselleştirilmektedir. Dini sembollerin alıcıların inanç ve değer dünyalarını yansıtan araçlar olarak sunulması hem müşteri tabanını genişletmekte hem de bireylerin kültür endüstrisi karşısındaki direncini

90 <https://www.gumush.com/gumus-ya-fettah-yazili-bayan-kolye> (Nisan 7, 2020).

91 <https://www.gumush.com/gumus-muhammed-yazili-orumcek-agi-kolye> (Nisan 7, 2020).

92 Foucault’nun *heterotopia* kavramsallaştırması, çok sayıda bölük pörçük olanaklı dünyanın olanaksız bir mekânda birarada var olmasını ya da ortak olarak ölçülemeyeceği halde birbirleriyle yan yana getirilmesini ifade etmektedir. akt. David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yayınları, 1997), 64.

kıyarak sistemin egemenliğinin pekişmesine hizmet etmektedir. Böylece endüstri, her geçen gün kendini daha buyurgan bir biçimde hissettirmektedir.

Reklam göstergeleri, dini sembolleri tüketim terminolojisi çerçevesinde bir anlamlandırma sürecinden geçirmekte; piyasa koşullarına uygun olarak yeniden biçimlendirip kendi anlam dünyalarından hızla uzaklaştırmaktadır. Dikkat çeken husus, reklamların dini sembollerin anlamını tamamen silmediği, anlamı özünden uzaklaştırarak yoksullaştırdığı ve sembolleri anlık bir gösterge kaynağı olarak kullandığıdır. Reklamlarda dini sembollerin anlamı ölmekte; yoksullaşarak yaşamını sürdürmektedir. Dini semboller, reklam göstergelerinde anlam taşıyıcı olmaktan çıkıp nitelikten yoksun göstergelere dönüşmekte; sembollerin anlam taşımaya değil, yalnızca göstermesine izin verilmektedir. İçeriğinden çok görüntüsü sunulan dini semboller, gösterme ve elde tutulma özelliğine sahip bir meta halinde anlam değerinden uzaklaşarak sadece bir gösterge değeri taşımaktadır. Popüler formlarla ilişkilendirilerek kullanılan dini semboller, artık kendi asli özellikleriyle kendi muhatap evrenini bulmakta zorlanmaktadır.

Reklam göstergeleri, bir taraftan dini sembolleri kullanarak bireyleri tüketime yönlendirirken, diğer taraftan bu sembolleri kendi özvarlığından kopararak tüketmekte ve bireylerin dini sembollere yönelik zihin dünyalarındaki anlamsal yapıların dönüşmesine aracılık etmektedir. Reklam göstergelerinde sunulan iletiler sorgulanmadan, analiz edilmeden, diyalektik olmayan bir biçimde kabul edildiği takdirde bilincin yerini uyum sağlama almaktadır. Standartlaşmış kitlesel bir bilinçle bireyler neye uyumlandıklarını farketmeden özvarlığı özyıkıma uğramış dini sembollere zihinsel olarak uyum sağlamaktadır. Reklam göstergelerinin dönüştürerek uyumlaştırıcı etkisi karşısında dini sembollerin kendi özvarlıkları ile ilişki kurabilmek için bilincin kendine dönüp yeniden düşünmesi ve kendini bulması gerekmektedir. Adorno ve Horkheimer'in tabiriyle "işte her şey o zaman yoluna girecek",⁹³ dini semboller de asli özellikleri ile yeniden hayat bulabilecektir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.

93 Theodor W. Adorno - Max Horkheimer, *Teori ve Pratik Üzerine Bir Tartışma*, çev. Orhan Kılıç (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 60-61.

Kaynakça/References

- Adorno, Theodor W. “Kùltür Endüstrisini Yeniden Düşünürken”. çev. Bülent O. Doğan. *Cogito Adorno: Kitle, Melankoli ve Felsefe* 36 (2003): 76-83. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Adorno, Theodor W. *Edebiyat Yazıları*. çev. Sabir Yücesoy - Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları, 2004.
- Adorno, Theodor W. *Kùltür Endüstrisi Kùltür Yönetimi*. çev. Nihat Ülner - Mustafa Tüzel - Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Baskı, 2011.
- Adorno, Theodor W. - Horkheimer, Max. *Teori ve Pratik Üzerine Bir Tartışma*. çev. Orhan Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Adorno, Theodor W. - Horkheimer, Max. *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar*. çev. Nihat Ülner - Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2014.
- Barthes, Roland. *Göstergebilim İlkeleri*. çev. Berke Vardar - Mehmet Rifat. Ankara: Kùltür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Barthes, Roland. *Yaşantı*. çev. Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.
- Barthes, Roland. *Çağdaş Söylenler*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Barthes, Roland. *Bir Deneme Bir Ders: Eiffel Kulesi ve Açılış Dersi*. çev. Mehmet Rifat - Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 2015.
- Baudrillard, Jean. *Nesnel Sistemleri*. çev. Oğuz Adanır - Aslı Karamollaoğlu. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 6. Basım, 2011.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Hazal Deliceçaylı - Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 6. Basım, 2013.
- Berger, Arthur Asa. *Kùltür Eleştirisi Kültürel Kavramlara Giriş*. çev. Özgür Emir. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Baskı, 2014.
- Bircan, Ufuk. “Roland Barthes ve Göstergebilim”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 26 (2015): 17-41.
- Bocock, Robert. *Tüketim*. çev. İrem Kutluk. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.
- Bourdieu, Pierre. *Televizyon Üzerine*. çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Çamdereli, Mete. “Reklamın R’si ya da Reklam Söylemine Giriş”. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 2 (2012): 455-472.
- Demirezen, İsmail. *Tüketim Toplumu ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Baskı, 2019.
- Erdoğan, İrfan - Alemdar, Korkmaz. *Popüler Kùltür ve İletişim*. Ankara: Erk Yayınları, 2. Baskı, 2005.
- Guiraud, Pierre. *Göstergebilim*. çev. Mehmet Yalçın. Ankara: İmge Kitabevi, 2. Baskı, 1994.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.
- Horkheimer, Max. *Akıl Tutulması*. çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları, 9. Basım, 2013.
- Kellner, Douglas. “Kùltürel Marksizm ve Kùltürel Çalışmalar”. çev. Fatih Tezcan. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 9(2) (2016): 132-151.
- Marcuse, Herbert. *Tek Boyutlu İnsan İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2. Baskı, 1990.
- Mattelart, Armand. *Reklamcılık*. çev. Fatoş Ersoy. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

- Okutan, Birsen Banu. *Türkiye 'de Popüler Kültür Din ve Kadın Marjinalizasyondan Entegrasyona*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Okutan, Birsen Banu. *Din Sosyolojisi ve Göstergebilim*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Ritzer, George. *Toplumun McDonaldlaştırılması Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme*. çev. Şen Süer Kaya. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Ritzer, George. *Modern Sosyoloji Kuramları*. çev. Himmet Hülür. Ankara: De Ki Basım Yayım, 2012.
- Slater, Phil. *Frankfurt Okulu*. çev. Ahmet Özden. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.
- Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. çev. Ümit Tatlıcan - Gülhan Demiriz. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 8. Basım, 2015.

İnternet Kaynakları

- Gösterge 1: Nisan 3, 2020.
<https://www.youtube.com/watch?v=KOq8R5OL1U8>
- Gösterge 2: Nisan 3, 2020.
<https://www.youtube.com/watch?v=IbYpiG4Zow4>
- Gösterge 3: Nisan 4, 2020.
<https://www.ipekevi.com/world-art-koleksiyonu>
<https://www.ipekevi.com/kaplumbaga-terbiyecisi-saten-ipek-esarp-0111301005090>
- Gösterge 4: Mart 28, 2020.
<https://www.vakko.com/esarp/90x90-twill-p868139096165/>
- Gösterge 5: Mart 28, 2020.
<https://banaduaoku.com/dualar/corona-virusunden-koruma-duasi/>
- Gösterge 6: Nisan 26, 2020.
<https://www.gittigidiyor.com/kampanya/ramazan-paketi>
- Gösterge 7: Nisan 26, 2020.
<https://www.n11.com/kampanyalar/ramazan-kampanyasi>
- Gösterge 8: Ekim 23, 2020.
<https://www.ciceksepeti.com/kabe-ortusu-esansi--orjinal-kabe-ortu-kokusu--5125-kc483467>
- Gösterge 9: Haziran 25, 2020.
<https://www.youtube.com/watch?v=iOa7vTMdVDs>
- Gösterge 10: Nisan 7, 2020.
<https://www.gumush.com/gumus-cami-desenli-zemzem-sulu-cevsen-kolye>
<https://www.gumush.com/gumus-ya-fettah-yazili-bayan-kolye>
<https://www.gumush.com/gumus-muhammed-yazili-orumcek-agi-kolye>



Müellifleri Tarafından Tamamlanamamış Tefsirler

Exegeses not Completed by Their Authors

Hidayet Aydar

Öz

Tefsir tarihi incelendiğinde eksik kalmış tefsirlerin mevcudiyeti müşahade edilmektedir. Bu tefsirler müelliflerinin vefatı nedeniyle eksik kalmışlardır. Başka işlerle meşguliyet, zamanı iyi kullanmama gibi hususlar da bazı tefsirlerin eksik kalmasında etkili olmuştur. Söz konusu eksik tefsirlerden bir kısmı daha sonraki dönemlerde başkaları tarafından tamamlanmıştır, ancak bir kısmı hâlen eksik kalmış durumdadır. Bu çalışmada eksik kalan veya sonradan tamamlanan tefsirler ve müellifleri hakkında bazı bilgiler verilmektedir. Aynı zamanda mezkûr tefsirler arasından sonradan bir şekilde tamamlananlar ve bunların ikmâl edilmesinde görevli olanlar hakkında bilgi sunulmaktadır. Onların bu görevi nasıl ve neden yaptıkları, nasıl bir katkı sağladıkları üzerinde de durulmaktadır. Tefsir tarihi içerisinde muhtelif coğrafyalarda müellifleri tarafından tamamlanmamış çok sayıda tefsir bulunmaktadır. Bunlar arasında Arapça dışındaki dillerde yazılıp tamamlanmamış tefsirler de bulunmaktadır. Ayrıca Sünni ve Şii anlayış esas alınarak yazılıp eksik kalmış tefsirlerin yanı sıra daha küçük ve dar alanda etkili mezheplere göre yazılıp tamamlanamamış tefsirleri görmek de mümkündür. Eksik tefsirlerin ilk örneklerine hicri 3. asırdan itibaren şahit olunabilmektedir. 20 ve 21. yüzyılda yazılıp tamamlanamamış tefsirler de mevcuttur. Çalışmada bütün bu nitelikleri ihtiva eden eserler hakkında değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu minvalde çalışmada zikri geçen tefsirler, müelliflerinin vefat tarihlerine göre kronolojik olarak sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, müellif, nâtamam, vefat, ikmâl

Abstract

When the History of Tafsir (exegesis) is analyzed, incomplete exegeses are observed. The writing of these exegeses is incomplete because of the death of their authors. Notably, there may be other reasons why exegeses are incomplete. In the subsequent periods, some of these exegeses were completed. This study provides information on these incomplete exegeses and their authors. If the exegeses were completed in some manner later, the individuals who have partaken in this work and why and how they performed it are also emphasized. Many exegeses in the History of Tafsir were completed by their authors, namely, those in every geography. Incomplete exegeses written in languages other than Arabic have also been observed. In addition to the incomplete exegeses written based on Sunni and Shiite understandings, there are incomplete exegeses written based on understanding of the sects that are influential in a smaller, narrower area. The first examples of incomplete exegeses are from the third Hijri century. There are also exegeses that have been written but could not have been completed recently. In this study, determinations are made according to all these qualifications. Once again, the exegeses mentioned in the study are presented chronologically according to the death dates of their authors.

Keywords

Exegesis, author, death, incomplete, completion

* Sorumlu Yazar: Hidayet Aydar (Prof. Dr.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye.
E-posta: hidayet@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0002-7563-5073

Atf: Hidayet Aydar, "Müellifleri Tarafından Tamamlanamamış Tefsirler." *darulfunun ilahiyat* 32, 1 (2021): 117–145.
<https://doi.org/10.26650/di.2021.32.1.839107>



Extended Summary

Qur'an was revealed to be understood by individuals and practiced. For this reason, many tafseers have been written since 2nd century Hijri. Some of these tafseers were completed by their mofassirs and later copied and printed many times for the use of the general public. Although there are hundreds of complete tafseers, many tafseers were intended to be finished by their mofassirs but were incomplete because of reasons such as the death of mofassir, negligence, or insufficient time. For some other mofassirs, they could not complete their tafseers because they were jailed and not allowed to write.

Those incomplete tafseers were not only detected in the Arabic language and in the Arabian peninsula but in various languages and geographies such as Turkish, Persian, and Urdu and Anatolia, Iran, and the Indian subcontinent, respectively. First, examples of incomplete tafseers can be found from 3rd century Hijri, but there are many incomplete tafseers from the 20th and 21st centuries. Some of these tafseers were completed later, but most remain incomplete.

Incomplete tafseers can be defined as those tafseers for which the original mofassir intended to tafseer the whole Qur'an but did not. For this reason, ahkam tafseers (tafseers related to ruling), Sufi tafseers, tafseers focusing on linguistics, and tafseers that were complete before but have since lost parts were not examined in this study. Additionally, tafseers that are still being written today but that have only some parts published were also not included because their mofassirs might complete them. Incomplete tafseers not in these categories were detected, analyzed, and listed chronologically according to the date of death of mofassirs.

The first tafseer we analyze is Bahr al-hakâik va al-meânî fi tafseer al-seb' al-methânî, written by Najmuddin Daye, who lived in Iran and Anatolia. This tafsir was later completed by Alauddevle al-Simnânî. Another important incomplete tafseer is Bahr al-ulûm, by Alauddin Ali al-Semerqandî, who lived in Central Asia and Anatolia. Bahr al-ulûm was later completed by Esam Karamanî. Tafseer al-Jalâleyn, by Jalâledin Mahalli, an Egyptian scholar, is also examined in this study. This important tafseer was later completed by his student Jaleddin Suyûti. Ibn Kemal Pasha is one of the most important Ottoman Shayk al-Islam. He attempted to write a comprehensive, voluminous tafseer, but after finishing surah as-Saffat, he became ill and died; thus, his tafseer is incomplete. Another incomplete tafseer is Tarjumân al-Kur'ân, written by Siddiq Hasan Khan, a famous mofassir raised on the Indian subcontinent. Siddiq Hasan Khan, married to Shah Jahan Begum, had responsibilities in government administration. He subsequently experienced substantial pressure and problems in his political and family life and died at a young age. Upon his death, his other works and his tafseer were incomplete. Tafseer al-Kur'ân al-Hakîm, also known as Tefseer al-Menâr, is another important incomplete tafseer. This tafseer was being written by Egyptian scholar Muhammed Abduh until the 124th ayat of

surah al-Nisa and was incomplete upon his death. Later, Abduh's student Muhammed Reshid Rida attempted to complete the tafsir after the ayat 125th of surah al-Nisa. Reshid Riza wrote until the 52nd ayat of surah Yusuf, 30 years between 1905 and 1935, until his death. This incomplete tafseer was published in 12 volumes. *Adwâ al-bayân fi îdâh al-Kur'âni bi al-Kur'ân* is another incomplete tafseer written by Muhammed al-Emin al-Shinqîti, who is originally from Mauritania but worked in Saudi Arabia. This incomplete tafseer later was continued by Atiyye Muhammed b. Sâlim after his teacher Shinqiti's death, starting from surah al-Mujadala, which is where Shinqiti ended his work. Another incomplete tafseer is that of Iranian scholar Muhammed Husain Tabatabâi, titled *Tefseer al-bayân fi al-muvâfaqa beyne al-hadîth wa al-Kur'ân*. When the mofassir died, he had written until the 56th ayat of surah Yusuf. Subsequently, this was published without the rest of the Qur'an. Many other incomplete tafseers are examined further in this study.

Giriş

Tefsir tarihinde farklı niteliklere sahip, muhtelif konumları ve durumları olan çok sayıda tefsir vardır. Tefsirlerden bazıları çok ciltli, çok hacimli iken, bazıları daha az hacimli ve cilt sayısı daha az olabilmektedir. Bazıları rivayet ağırlıklı iken, dirayet yönü ağı basan, işârî nitelikte olan, yalnızca ahkâm ayetlerini işleyen, gramatik tahlillerle yetinen tefsirler de mevcuttur. Bazı tefsirler müellifine, ithaf edildiği sultan veya yönetici tarafından mükâfat olarak verilen kese kese altın kazandırmış, bazıları ise müellifi için külfet ve zahmet olmaktan öteye geçememiştir. Bazı tefsirler sultanın emir ve iradesiyle yazılmışken, bazı tefsirler de sultan tarafından yasaklanmıştır. Okuyanın imanını kuvvetlendireceği ve büyük sevap kazandıracacağı söylenerek okunması teşvik edilen tefsirler olduğu gibi okunmasının imanı zedeleyeceği, kişiyi şek ve şüpheye düşüreceği, bu yüzden de okunmasının sakıncalı olduğu söylenen tefsirler de vardır. Bazı tefsirler, yalnızca müellifi tarafından yazılmış, bazıları ise, müellifine birçok öğrencisinin yardımıyla telif edilmiştir. Bazı tefsirler, müellifin –kendi iddiasına göre- rüyasında aldığı bir işaretle yazılmaya başlanmışlardır, hatta yazım esnasında bile müellifleri yine kendi iddialarına göre ilhama mazhar olmuştur. Böylece eser madde ve mana dünyasının ortak eseri olarak, büyük zahmetler çekilmeden zuhur etmiştir. Bazıları ise müellifin daha önceden tasarlaması, planlaması ve buna göre araştırmalar yapması ile yani büyük bir emeğin eseri olarak ortaya çıkmışlardır. Zindanda yahut hapishanenin soğuk odalarında veya esir kamplarında en zor şartlar altında yazılmış olan tefsirlerin yanı sıra, sırça saraylar kadar güzel ve rahat ortamlarda telif edilmiş olanlar da vardır. Yazıldıktan sonra özenle saklanan, büyük bir miras gibi korunan tefsirlere mukabil hiç itibar görmeyen, kendi haline terk edilen tefsirler de mevcuttur. Yazıldıktan sonra defalarca istinsah edilen, tabedilen tefsirler olduğu gibi hâlâ kütüphanelerin tozlu ve küflü raflarında beklemekte olanlar da vardır. Bazı tefsirler mahir hattatların en güzel hatlarıyla ince bir nakış gibi kâğıda işlenmiş, mühezzipler tarafından sayfaları en güzel şekilde süslenmiş ve en pahalı deri ciltlerle ciltlenmişken, bazıları da hâlâ müsvedde halinde durmaktadır. Bazı tefsirler yazıldıktan sonra büyük kalabalıkların ilgisine mazhar olmuş, böylece mevcudiyetini korumuşken, bazı tefsirler de yazıldıktan kısa bir süre sonra çıkan yangında yanmış, sele kapılmış ya da eşkıya tarafından el konulup parçalanmıştır. Bütün bunlar tek bir nüshadan ibaret oldukları için yok olup gitmişlerdir. Bazı tefsirler büyük kalabalıklar tarafından sahiplenilmiş, bazıları ise yine büyük kalabalıklar tarafından yok edilmiştir. Bazı tefsirleri, müellifi her satırını abdestli olarak yazmışken, bazılarını, müellifinin abdestsiz hatta cünüp olarak yazdığı iddia edilmiştir. Tefsirlerin genellikle kişiyi iman ve ibadet konusunda daha hassas kılmaya, daha çok mütedeyyin bir kişi haline getirmeye çalışmalarına rağmen, kişiyi imanî konularda şüpheye düşüren ilhâdî

tefsirler de bulunmaktadır. Kim tarafından yazıldığı kesin olarak bilinmeyen veya başka saiklerle müellifi tarafından yazılıp daha sonra başka bir âlime isnad edilen müellifi meçhul tefsirler de mevcuttur. Bazı tefsirler ise müellifi tarafından tamamlanmışken, bazıları eksik kalmıştır. Eksik tefsirlerin bir kısmı hâlâ eksik olarak duruyorken, bazıları daha sonra tamamlanmışlardır.

Bu araştırmada eksik kalmış tefsirler üzerinde durulmaktadır. Bu tefsirlerin bazılarını bir müellif telif etmiş, ama bir süre sonra ya vefat ettiği için, ya büyük meşguliyetleri olduğundan yahut imkânsızlıklar yüzünden ya da başka bir sebepten tefsir eksik kalmıştır. Ancak bu tefsirler arasında daha sonra gelen âlimlerin tamamlamış oldukları eserler de bulunmaktadır.

Bu çalışmada mahiyeti itibariyle eksik olan tefsirler kapsam dışında tutulmuştur. Bu cümleden olarak İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Hz. Aişe gibi bazı sahabilere nispet edilen eksik tefsirler ile Mücahid, Dahhâk, Katâde gibi tâbiûn âlimlerine ait noksan tefsirlere yer verilmemiştir. İbn Cüreyc, el-Kisâi gibi tebe-i tâbiîn halkasından olan âlimlere ait tefsirler üzerinde durulmadığı gibi daha sonraki dönem âlimlerinden olan Abdurrezzak b. Hemmâm, Hud b. Muhakkam el-Huvvârî gibi zevata nispet edilerek tab edilmiş olan tefsirler de burada mevzu bahis edilmemiştir. Zira bunlar, kâmil bir tefsir olarak başlanıp müellifi sonradan vefat ettiği veya yazmaktan vazgeçtiği için yahut başka bir nedenle eksik bırakılan eserler değildir. Yine burada Tahavî, Cessâs, İlkiyâ el-Herrâsî, Ebubekir İbnu'l-Arabî gibi âlimlerin ahkâmu'l-Kur'ân türünden; Sehl b. Abdillâh Tüsterî, Ebû Abdîrhaman Sülemî gibi âlimlerin işârî/tasavvufî türden; Buhârî, Müslim, Tirmizî, Nesâi gibi âlimlerin hadis mecmuaları içinde yer alan hadis derlemesi türünden; Ferra, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, Ahfeş, İbn Kuteybe, Zeccâc, Nehhâs gibi âlimlerin lügavî türden veya daha sonraki dönemlerde Tantâvî Cevherî gibi zevatın yazdıkları ilmî türden tefsirler olması hasebiyle Kur'ân'ın tamamını değil, sadece ilgili kısımları ele alan tefsirler de kapsam dışı tutulmaktadır. Zira bunlar da müellifi tarafından eksik bırakılmış eserler değildir, bunların yapısı bunu gerektiği için böyle yapılmışlardır ve bu yönüyle bunlar eksik değil, tam tefsirlerdir. O yüzden bunların üzerinde durulmamaktadır. Yine burada el-Muntehab gibi bir komisyon veya iki müellif tarafından oluşturulup, her birinin belli bir kısmını yazdığı eserler de zikredilmemektedir. Çünkü bunlar da bir kişi tarafından tamamlanmak üzere yazılan fakat herhangi bir sebepten dolayı eksik kalmış eserler kategorisinde değillerdir. Çalışmada Süfyânü's-Sevrî gibi bazı zevatın tefsirinde olduğu üzere Kur'ân'ın çok büyük bir kısmını tefsir ettiği halde kısa sûrelerin eksik kaldığı tefsirler de ele alınmamaktadır. Burada Ebûbekir el-Esam, Ebû Ali el-Cübbâi, Ebu'l-Kasım el-Belhî, Ebû Muslim el-İsfehânî vb. âlimlerin tefsirleri gibi bugün elimizde eksik olarak bulunan tefsirlere de yer verilmemektedir. Çünkü bu tefsirler

zamanında müellifleri tarafından tamamlanmış olmasına rağmen, tarih içerisinde tamamı veya bazı kısımları kaybolmuştur. O yüzden bunlar üzerinde durduğumuz kategoriye girmemektedirler. Burada Aişe Abdurrahman bintu'ş-Şâti' örneğinde olduğu gibi müellifi tarafından birkaç sûre tefsiri mahiyetinde hazırlanmış eserler de ele alınmamaktadır. Çünkü bunlar Kur'ân'ın tamamını tefsir etmek niyetiyle yapıp da ölüm veya benzer bir nedenle eksik kalmış tefsirler değildir. Yine burada İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye gibi bazı âlimlerin muhtelif eserlerinden derlenerek bunların adına neşredilen tefsirler de mevzu bahis edilmemektedir. Çünkü bunlar da tam bir Kur'ân tefsiri olsun diye yazılmamışlardır. Burada *Ruhu'l-Furkan, İlahi Hitabın Tefsiri* örneklerinde olduğu gibi eksik olmakla birlikte yazımı devam eden veya henüz müellifleri hayatta olup yazımı süren eserler de kapsam dışı bırakılmıştır. Bugün eksik olan eserin, önümüzdeki dönemlerde müellif tarafından tamamlanma durumu söz konusudur. Bu kategorilerin dışında tespit edebildiğimiz tefsirler çalışmanın temelini oluşturmakta ve bunlar üzerinde durulmaktadır.

Bu çalışma tamamlanmamış tefsirlerin ortaya koyulması amacıyla oluşturulmuştur. Bunun için müfessirlerin hayatını işleyen çok sayıda tabakât ve terâcim türü eser gözden geçirilmiştir. Ayrıca müfessirleri ve tefsirlerini ele alan müstakil kitap, tez, makale, tebliğ ve ansiklopedi maddesi gibi çalışmalar da elden geçirilmiştir. Yaptığımız araştırmalarda münhasıran bu konuya tahsis edilmiş herhangi bir çalışma yahut benzer bir araştırma tespit edemedik. Böyle bir konunun ilk kez burada ele alındığını düşünüyoruz. Biz olmayan, bilinmeyen orijinal bir hususu çalışmada ortaya koyduğumuzu iddia etmiyoruz. Esasen burada adı geçen tefsirler tabakat, teracim, tezkire, mu'cem, fihrist gibi bibliyografya ve biyografi kitaplarında veya ilgili tezlerde, makale ve müstakil kitap çalışmalarında geçmektedir. Oralarda bulunan dağınık ve düzensiz bilgileri derleyip toplu bir halde ve belli bir düzen içinde, “müellifleri tarafından tamamlanmamış olmak” özelliklerini öne çıkararak Tefsir akademisyenlerinin dikkatine sunmak istedik. Çalışmada müellifi tarafından tamamlanmamış bütün tefsirlerin ele alındığı gibi bir iddia içinde değiliz. Böyle bir çalışma çok fazla yer tutacak ve bir makalenin sınırını ziyadesiyle aşacaktır. Sadece diğerlerine nispetle daha fazla öne çıktığını gördüğümüz tefsirleri inceledik. Bunların da mümkün olduğunca farklı bölgelerden, farklı dillerden, farklı zamanlardan ve farklı mezheplerden olmasına özen gösterdik. Çalışmanın sınırları açısından müellif ve tefsir hakkında kısa bilgiler vermekle yetindik. Müelliflerin hayatına kısaca yer vermemizin sebebi, çalışmanın bir bütünlük oluşturmasıdır. Ayrıca tefsirlerin neden yarım kaldığı, tamamlanmışsa kim tarafından ikmâl edildiği gibi hususlara da kısaca değindik.

Bahru'l-hakâik ve'l-meânî fi tefsiri's-seb'i'l-mesânî: Necmüddin Dâye
(v. 654/1257)

Müellifi tarafından tamamlanmadığını müşahede ettiğimiz ilk tefsirlerden biri Necmüddin Dâye'ye ait olan *Bahru'l-hakâik ve'l-meânî fi tefsiri's-seb'i'l-mesânî* adlı eserdir. Memleketi Rey'de doğduktan sonra eğitim almak üzere muhtelif beldeler gezen ve oralandaki âlimlerden dersler alan Dâye, tasavvuf hayatının önemli simalarından biridir. Necmeddin Kübrâ'nın yanında eğitim görmüş, hocasının Moğollarla yapılan savaşta şehit olması üzerine ve aynı zamanda Moğolların zulmünden kurtulmak için bölgeden ayrılmış, İran-Anadolu-Irak coğrafyalarında muhtelif beldelerde bulunmuştur. Konya'da Mevlana ve Sadreddin Konevî'yle mülâki olduğu belirtilmiştir. Son olarak Bağdat'a yerleşen ve hayatının geri kalan kısımlarını burada geçiren Dâye, 654/1257 yılında burada vefat etmiştir.¹ Müellif Necmüddin Dâye, *Bahru'l-hakâik ve'l-meânî fi tefsiri's-seb'i'l-mesânî* adında bir tefsir yazmıştır.² Bazı kaynaklarda belirtildiğine göre bu tefsir önceleri Necmüddin Kübrâ (v. 618/1222) tarafından yazılmıştır. Kübrâ, Kur'ân'ın başından 51. sûre olan Zâriyât sûresinin 17. âyetine kadarki kısmı tefsir etmiş, ancak gerisini yazmaya zaman bulamadan vefat etmiştir. Dolayısıyla tefsir eksik kalmıştır. Ancak onun ardından müridi Necmüddin Dâye tefsiri tamamlamaya kalkmış ve şeyhi Kübrâ'nın tarzı ve üslubu üzere 53. sûre olan Necm sûresinin başından başlayarak Kur'ân'ın sonuna kadarki kısımları tefsir etmiştir. Böylece tefsir 51. sûre olan Zâriyât'ın yarısı ile 52. sûre olan Tûr sûresi eksik kalmak üzere tamamlanmıştır. Daha sonra Alauddevle es-Simmânî (v. 736/1335), Kübrâ'nın eksik bıraktığı yer olan Zâriyât sûresi 17. âyetten başlayarak Kur'ân'ın sonuna kadar yeniden tefsir etmiştir. O da Kübrâ'nın tarzına, tavrına, üslubuna bağlı kalmıştır.³ Böylece bu eser üç müfessirin katkısı ve gayretiyle tamamlanmıştır.⁴ Ancak tefsirin aslında Kübrâ'ya değil, Dâye'ye ait olduğu belirtilmiştir ki yukarıda da bundan bahsettik. Buna göre tefsir Dâye tarafından yazılmıştır ve yanlışlıkla Kübrâ'ya atfedilmiştir.⁵ Nitekim

- 1 İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, (İstanbul: Matbaatu'l-behiyye, 1951), 2: 461; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, (el-Kâhire: Mektebetu vehbe, ts.), 2: 290-291; Mehmet Okuyan, "Necmeddin-i Dâye", *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32: 496-497; a.mlf., "Necmüddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996): 109-112; Süleyman Ateş, "Üç Müfessir Bir Tefsir", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970): 89-90.
- 2 Mustafa b. Abdullah Hacı Halife Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-fünûn*, (Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabi, ts.), 1: 224. Eserin yazılış gayesi ve muhtevası hakkında bilgi için bk. Halil Baltacı, "Necmeddin Dâye'nin Bahru'l-Hakâik Adlı Tefsirinde İbadetlere Dair Bazı İşâri Yorumlar", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011/2): 197-200.
- 3 Ateş, "Üç Müfessir Bir Tefsir", 86; Okuyan, *Necmüddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, 74.
- 4 Ateş, "Üç Müfessir Bir Tefsir", 86.
- 5 Hamid Algar, "Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî", *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4: 515-516; Süleyman Gökbulut, *Necmeddin Kübrâ ve Kübrevilik*, (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2009), 113.

Dâye, mukaddimedede tefsiri *Bahru'l-hakaik ve'l-maânî fi tefsiri's-seb'i'l-mesânî* diye isimlendirdiğini belirtmiştir. Buna göre tefsir Dâye tarafından başlatılmış, müellif –farklı yerler gösteriliyorsa da- Necm sûresi 8. âyete veya buraya yakın yerlere kadar gelmiş,⁶ geri kalan kısmı ise Simnânî tarafından tamamlanmıştır.⁷ Simnânî her ne kadar hocasının tarzı üzere devam etmişse de iki müfessirin üslubu ve yaklaşımı arasında fark olduğu da söylenmiştir.⁸

Bahru'l-ulûm: Alâuddin es-Semerkandî (v. 860/1456)

Müellifi tarafından tamamlanamamış diğer bir tefsir de *Bahru'l-ulûm* adlı tefsirdir. Eser, Semerkant'ta doğan Alâuddin Ali es-Semerkandî'ye aittir. Semerkandî, faklı beldelerdeki ilim ve irfan meclislerinden istifade etmiş ve son olarak Karaman'a yerleşmiştir. Derin bir tasavvufî hayat yaşadığı belirtilen müellif, Karaman'da 860/1456 yılında vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.⁹ Alâuddin es-Semerkandî'ye ait olan *Bahru'l-ulûm* adlı eser, eksik kalmış tefsirlerdendir. Eser Fatiha'yla başlamakta, Mücâdele suresinde son bulmaktadır. İçinde pek çok faydalı malûmâtın olduğu tefsir, bu haliyle dört ciltten ibârettir. Tefsirde âyetler ve kelimeler tahlil ve tavih edilmiş, tefsir vecihleri verilmiş, bilhassa belagât yönüne çok itina gösterilmiş, ara sıra mütasavvifâne bilgiler de serdedilmiştir. Müfessir, hadislere, sahâbe ve tâbiûn kavline bolca yer verdiği gibi, ayrıca aralarında Mukâtil b. Süleyman, Ebû Mansûr el-

6 Okuyan, “Bahru'l-Hakaik Tefsiri ve Müellifi Üzerine”, 121-122.

7 ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 2: 290-291; Ateş, “Üç Müfessir Bir Tefsir”, 85-104.

8 ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 2: 291-292.

9 Ahmed b. Muhammed el-Ednevî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hizî, (el-Medîne el-Munevvere: Mektebetu'l-ulûm ve hikem, 1417/1997), 385; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zûnün*, 1: 225; Evliya Çelebi, *Seyahatname (Anadolu, Suriye, Hicaz)*, (İstanbul: Devlet Matbaası 1935), 9: 318; Mecdî Mehmet Efendi, *Şakâik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri Hadâiku's-Şakâik*, haz: Abdülkâdir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1998), 102; Şemseddin Samî, *Kâmusu'l-a'lâm*, (İstanbul: Mihran Matbaası, 1311), 4: 3170; Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed Ali b. Faris ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmusu terâcimi eşheri'r-ricâlî ve'n-nisâi mine'l-arabî ve'l-musta'rabîn ve'l-mustesrikîn*, (Beyrût: Dâru'l-İlim li'l-mellayin, 2002), 5: 32; el-Bağdâdî, *Hedîyyetu'l-ârifîn*, 1: 733; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2009), 1: 60; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsî'l-arabî, ts.), 7: 261; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1974), 2: 595; *Seyyid Alaeddin Ali b. Yahya es-Semerkandî, Muhtasar Bahru'l-Ulûm Tefsiri (İlimler Deryası)*, trc. Ali Kara, (Ankara: Mutlu Ticaret, 1421), 1: VII-IX; İshak Yazıcı, “Bahru'l-Ulûm”, *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4: 517-518; İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri*, (İstanbul: Baha Matbaası, 1967), 213; Yunusdjon Olimov, *Alaeddin es-Semerkandî'nin Bahru'l-Ulûm Adlı Tefsiri ve Kaynakları*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010), 5-7; M. Akif Erdoğan, “Şeyh Ali Semerkandî Üzerine Yeni Bilgiler”, *60. Yılında İlim ve Fikir Adamı Prof. Dr. Kâzım Yaşar Koprıman'a Armağan*, haz. E. Semih Yalçın, (Ankara: Berikan Yayınları, 2003), 324.

Mâturidî, ez-Zemahşerî, Fahreddin Râzî gibi müfessirlerin tefsirlerinin de bulunduğu daha başka bazı kaynaklardan da yararlanmıştı. Tefsirin geri kalan kısmı Osmanlı âlimi Esam Karamanî tarafından tamamlanmıştır. Karamanî, Semerkandî'nin tefsirinin Mücadele sûresinden Kur'ân'ın sonuna kadar olan kısımlarını onun tarzı üzere tefsir etmiş, böylece tefsir ikmâl edilmiştir.¹⁰ Cemaleddin Aksarayî'nin bu tekmileyi yaptığı ileri sürülmüşse de doğru olan, Esam Karamanî'nin bu işi yaptığıdır.¹¹

Tefsiru'l-Celâleyn: Celâluddîn el-Mahallî (v. 864/1459)

Müellifi tarafından tamamlanmadığı için yarım kalmış daha sonra tamamlanmış en önemli tefsirlerden¹² biri de *Celaleyn Tefsiri*'dir. Tefsir iki Celal tarafından yazılmıştır. İlk olarak Celâleddin el-Mahallî tarafından yazılmaya başlanmıştır. Mahallî, Mısırlı olup dönemin önemli âlimlerinden dersler almış, kendisi de çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Tefsiri tamamlayan Cemaleddin es-Suyûtî de bunlardan biridir. Müellif, 864/1459 yılında Mısır'da eserini tamamlayamadan vefat etmiştir.¹³ Yapılan çalışmalardan anlaşıldığı kadarıyla Mahallî eserinin ancak yarısını yazabilmiştir. Onun vefatı üzerine öğrencisi Celâleddin es-Suyûtî, eseri hocasının tavrı ve tarzı üzere yazıp ikmâl etmiştir. Suyûtî'nin yazdığı kısım incelendiğinde kendisinin, hocasının yöntemine titiz bir şekilde riayet etmesi sayesinde hangi kısmın Mahallî'ye, hangi kısmın Suyûtî'ye ait olduğunu ayırt etmek mümkün gözükmemektedir.¹⁴ Zaten bu yüzden Mahallî'nin önce Kur'ân'ın yarsından yani Kehf sûresinin başından itibaren eserini yazmaya başladığı, sonuna kadar geldiği, bu şekilde Kur'ân'ın son sûresi olan Nas sûresini tefsir ettikten sonra Kur'ân'ın başından yani Fâtiha sûresinin tefsirinden başlayarak ilk yarısını yazmaya başladığı, fakat Fâtiha'yı bitirdikten sonra geri kalan kısımları yazmaya fırsat bulamadan vefat ettiği belirtilmektedir. Buna göre eserin son yarısı Mahallî'ye, ilk yarısı

10 Ziya Demir, *XII-XVI Y.Y. Arası Osmanlı Müfessirleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 163; Muhammed Abay, "Osmanlı Dönemi Dirayet Tefsirleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 9/18 (2011): 95-96.

11 Demir, *XII-XVI Y.Y. Arası Osmanlı Müfessirleri*, 163.

12 Bk. Kâsid Yâsir ez-Zebidî, "Menhecu'l-Celâleyn fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim", *Adâbu'r-Râfidîn* 5 (1974): 125-126 (125-150).

13 Bk. Cemaleddin es-Suyûtî, *Husnu'l-muhâdere fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Mısır: Dâru İhyâi'l-kutubi'l-arabî, 1387/1967) 1: 443-444; Şemsuddin b. Muhammed ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, thk. Lecne mine'ulemâ, (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.) 2: 84-85; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 5: 333; el-Ednevî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 336; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 596; ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn*, 1: 237; Şükrü Arslan, "Mahallî", *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27: 326.

14 ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn*, 1: 239.

yani Bakara sûresinin başından İsrâ sûresinin sonuna kadar ki kısmı Suyûtî'ye ait olmaktadır.¹⁵ Hâlbuki bunun tersi de söylenmiştir. Buna göre ilk yarısı Mahallî'ye, son yarısı Suyûtî'ye aittir.¹⁶ Ancak kaynakların çoğu Kehf'ten aşağısının Mahallî'ye, Bakara'dan İsrâ sonuna kadarki kısmın Suyûtî'ye ait olduğunu söylemektedir.¹⁷ Esasen Suyûtî'nin kendisi de bunu belirtmektedir.¹⁸ Bu husus, Suyûtî'nin hocasının tarzına, üslubuna ve yöntemine ne kadar bağlı kaldığını göstermektedir. Eser, Suyûtî'nin ikmâlinden sonra iki Celâl'a ait olması hasebiyle *Tefsîru'l-Celâleyn* adı ile meşhur olmuş, defalarca istinsah edilmiş, 20. yüzyıldan itibaren pek çok baskısı yapılmıştır. Bugün eserin çok sayıda farklı baskıları mevcuttur. Ayrıca eser çok sayıda şerh ve haşiyeye de konu olmuştur.

Tefsîru İbn Kemal: İbn Kemal Paşa (v. 942/1533)

Osmanlı şeyhülislamı olan İbn Kemal (v. 942/1533), ilme meraklı bir zattır. Önceleri askeriye intisap etmişse de sonra ilmiye sınıfına katılmış, iyi bir eğitim alarak kendini yetiştirmiştir. Osmanlı şeyhülislamlarından olup, eğitim-öğretim faaliyetleri yanında ayrıca muhtelif eserler de kaleme almıştır.¹⁹ Bunlardan biri de

- 15 ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn*, 1: 237-239; Abdulcelil Candan, "Celâleyn Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000): 343; Şükrü Arslan, "Celâleyn Tefsirinin İsnadı ve el-Mahallî'nin Bakara Sûresinden Yaptığı Tefsiri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991): 155-159; Abdurrahman Altuntaş, *Celâleyn Tefsiri ve Metodu*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 44.
- 16 ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn*, 1: 238; Ali Akpınar, "Celâleyn Tefsiri ve Müellifleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2 (1998): 181-182.
- 17 Bk. Süleyman el-Cemel, *el-Futühâtü'l-ilâhiyye bi tavidhi tefsiri'l-Celâleyn*, (Mısır: el-Matbaatu'l-âmiri, 1303), 2: 711-712; Muhammed Ahmed Ken'ânî, *Kurretü'l-ayneyn ala tefsiri'l-Celâleyn*, (Beyrût: Şeriketu dâri'l-beşâiri'l-İslâmiyye 1918/1997), 380.
- 18 *el-Kur'ânu'l-Kerîm bi'r-resmi'l-Osmanî ve bi hâmişihî tefsiru'l-İmameyn el-Celileyn*, haz. Abdulkadir Arnâût, (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, ts.), 294.
- 19 Ebû'l-Hayr İsamüddin Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, (Beyrût: Dâru'l-tutubi'l-arabî, 1395/1975), 227; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 1: 238; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 635-636; *İlmiyye Salnamesi*, haz. S.A.Karaman-A.N.Galitekin-C.Dadaş, (İstanbul: 1998), 299; Ahmet Uğur, *İbn-i Kemal*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 1-24; Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401), 364-367; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 238-241; Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü*, (İstanbul: Damla Yayınları, 2007), 457; Murat Ustakurt, *İbn Kemal Paşa'nın "Tefsiru'l-Fâtîha" Adlı Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 26, 38; Mustafa Kılıç, *İbn Kemâl, Hayatı, Tefsir Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1981), 1-87; Osman Nuri Küçükibrahimoğlu, "İbn Kemal Paşa", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 11/2 (1972): 115-118; Mustafa Kılıç, "İbn Kemal Paşa (H. 873-949/M. 1468-69-1534)", *Eyüp Sultan Sempozyumu VI*, haz. İrfan Çalıhan, (İstanbul: Eyüp Sultan Belediyesi, 2003), 153-157; Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25: 238-239.

kendi adına nispetle bilinen *Tefsîru İbn Kemal Paşa* adlı önemli eseridir.²⁰ Eser oldukça hacimli bir tefsirdir. Müellif Osmanlı/Türk âlimi olmakla birlikte eserini Arapça olarak kaleme almıştır. Tefsir eksik olup Kur'an'ın başından Sâffât suresine kadarki kısımları kapsamaktadır.²¹ O yüzden eser aynı zamanda *Tefsîru 'l-Kur 'ân ilâ Sûreti's-Sâffât* diye de bilinmektedir. Ancak bazı nüshalarda İbn Kemal'in Sâd sûresini de tefsir ettiği belirtilmiştir. Buna göre tefsir Sâd sûresinin sonuyla bitmektedir.²² Bununla birlikte tefsiri basanlar bu sûreyi eklememişler, tefsiri Saffât sûresiyle bitirmişlerdir.²³ Müellif Kur'an'ın tamamını tefsir etmeyi, ortaya kâmil bir tefsir koymayı murad ettiği halde ömrü vefa etmemiş ve tefsirini tamamlayamadan vefat etmiştir. Ardından tefsirini ikmâl etmek, geri kalan kısımları aynı tarz ve üslup üzere tefsir etmek isteyen kimse çıkmamıştır. Tefsir eksik haliyle 9 cilt olarak basılmıştır.²⁴ Dokuzuncu cilt İbn Kemal'in daha önce yazmış olduğu Mülk, Nebe, Nâziât ve Târik surelerinin tefsiriyle fihristleri kapsamaktadır.

Tercümânu 'l-Kur 'ân: Sıddık Hasan Han (v. 1307/1890)

Sıddık Hasan Han, Hind Altkıtasında yetişmiş âlimlerden biridir. Sıddık Hasan Han Kınnevc şehrinde doğmuş, ilk eğitimine orada başlamıştır. Babasını küçük yaşta kaybetmiş, civar şehirlerde eğitimini sürdürmüş, muhtelif beldeler gezmiş olan Sıddık Hasan Han, daha sonra yerleştiği ve bakanlık dâhil üst düzey görevler yürüttüğü Bopal'da sultan Şah Cihan Begüm'le evlenmiştir. Daima İngilizlerin takdir ve desteğini almış, bu arada Sultan II. Abdülhamid de evliliğinden dolayı kendisini tebrik edip Osmanlı nişanı takdim etmiştir. Ancak bir süre sonra İngilizler Sıddık Hasan Han'a muhtelif bahanelerle müdahale etmişler, onu görevden almışlar, bütün yetkilerini iptal edip, bütün makam ve nişanlarını geçersiz saymışlardır. Ayrıca Şah Cihan'la evliliğini de bitirmişlerdir. Sıddık Hasan Han

20 Enver Arpa, “Şeyhülislam Kemal Paşazade ve Tefsir Anlayışı”, *X. Kur 'ân Sempozyumu Kur 'ân ve Eğitim 12-13 Mayıs 2007/Tokat*, ed. Yok, (Ankara: Fecir Yayınları, 2008), 196.

21 Abay, “Osmanlı Dönemi Dirayet Tefsirleri”, 101-102; Yunus Abdulhayy Ma, *Tahkik ve dirâsetu sûrety el-Fâtiha ve 'l-Bakara min tefsiri İbn Kemâl Başa t. 940*, (Yüksek Lisans Tezi, el-Câmiatu'l-İslâmiyye bi'l-Medineti'l-Münevver, 1411), 53; Muhammed İbrahim Abdulhalim Muhammed, “İbn Kemal Başa ve menhecuhu fi't-tefsîr”, *Havilyyetu kulliyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve 'l-arabiyye li'l-benât bi'l-İskenderiyye* 6/35 (2019): 131.

22 Kılıç, *İbn Kemâl, Hayatı, Tefsir Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*, 114-115.

23 Şemsuddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal Başa er-Rûmî el-Hanefî, *Tefsîru İbn Kemal Başa*, thk. Mahir Edib Habbûş, (İstanbul: Mektebetu'l-irşâd, 1439/2018), 8: 532.

24 Şemsuddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal Başa er-Rûmî el-Hanefî, *Tefsîru İbn Kemal Başa*, thk. Mahir Edib Habbûş, (İstanbul: Mektebetu'l-irşâd, 1439/2018).

bu ağır travmadan bir süre sonra 59 gibi genç sayılabilecek bir yaşta vefat etmiştir.²⁵ Çok sayıda önemli eser telif eden Sıddık Hasan Han, Arapça yazdığı tefsirler yanında bir de Urduca olarak *Tercümânü'l-Kur'ân bi letâifi'l-beyân* adıyla eserini yazmıştır. Müellif Fâtiha sûresinden Kehf sûresine kadarki kısım ile Tebâreke ve Amme cüzlerinin tefsirini yapmış, ancak geri kalan kısımları tefsir edemeden vefat etmiştir. Dolayısıyla tefsir müellifin tamamlayamadığı eksik bir eserdir. Tefsir bu haliyle 7 cilt olarak basılmıştır. Daha sonra müellifin öğrencilerinden Muhammed b. Hâşim ve Zülfikar Ahmed Bopâlî, Meryem sûresinin başından Tahrir sûresinin sonuna kadarki kısmı yani hocalarının eksik bıraktığı yerleri onun tarzı ve üslubunu esas alarak yapmışlardır, böylece tefsir tamamlanmıştır. Öğrencilerinin hazırladığı kısım da sekiz cilt olarak basılmıştır. Sıddık Hasan Han, eserinde Şah Abdulkadir Dihlevî'nin Urduca tercümesini ve *Mûdihu'l-Kur'ân* adlı tefsirindeki küçük bazı açıklamalarını, Şah Veliyyullah'ın Farsça tercümesini, İbn Kesîr'in tefsirini, Şevkânî'nin *Fethu'l-Kadir* adlı tefsirini ve kendi tefsiri olan *Fethu'l-Beyân*'ı kullanmış, bunlarda gerekli gördüğü bilgileri bir araya getirerek tefsirini hazırlamıştır. Açıklama yapma gereği duyduğu yerlerde (faide) anlamında (ف) harfini koyarak açıklamalar yapmıştır.²⁶

Tefsîru'l-Menâr/Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm: Muhammed Abduh (v. 1322/1905) ve Muhammed Reşid Rıza (v. 1353/1935)

Muhammed Abduh, son dönem İslam fikir ve düşünce hareketinin en önemli isimlerinden biridir. Mısır'da doğup yetişmiştir. Ezher Üniversitesi'nde aldığı eğitim yanında ayrıca özel hocalardan da ders almıştır. Cemaleddin Efgânî'yle (v. 1315/1897) tanışması, onun duygu ve düşünce dünyasını tamamen değiştirmiştir. Nitekim onunla birlikte Paris'te *el-Urvetu'l-vuskâ* dergisini çıkarmıştır.²⁷ Abduh, Müslümanların içinde buldukları geri kalmışlıktan kurtulmaları için ıslahatın

25 Abdurrezâk el-Baytâr, *Hilyetu'l-beşer fi târihi'l-karni's-sâlis aşer*, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr, (Dimâşk: Mecmau'l-luğati'l-arabiyye, 1382/1963), 2: 738-741; Zekî Muhammed Mücâhid, *el-A'lâmü'ş-şarkıyye fi'l-mietî'r-râbia aşere el-hicriyye*, (Beyrût: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1994), 1: 385-386; Seyyid Muhammed İctiba en-Nahvî, “el-Emîr Sıddîk Hasan Hân”, *Mecelletu sakâfeti'l-Hind el-fasliyye* 52/2 (2001): 28-35 (28-39); Abdullah b. İbrahim el-Ensârî, “Ta'rîf bi'l-kitâb ve müellifihi”, *Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân*, haz. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî, (Beyrût: el-Mektebetu'l-asriyye, 1412/1992), 1: 3-5; Abdülhamit Birşık, *Hind Altıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 144-146; Tâyir, *Neylu's-sâirîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 440; Abdülhamit Birşık-Cüneyt Eren, “Sıddîk Hasan Han”, *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37: 92. Sabğatullah Tayfur, *Sıddîk Hasan Han ve Tefsiri Fethu'l-Beyân*, (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2018), 7-10.

26 Birşık, *Hind Altıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 146-147. Örnekler için bk. Aynı eser, 148-154.

27 Bk. Hilal Görgün, “el-Urvetu'l-Vuskâ”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42: 186-188.

şart olduğunu, ancak bunun eğitim yoluyla olması gerektiğini söylüyordu. Bunun siyaset yoluyla olması gerektiğini düşünen Efgâni'yle yolları ayrıldı. Mısır'da Ezher örneğinde bu düşüncesini gerçekleştirmeye çalıştı. Yanına gelen Muhammed Reşid Rıza'nın da teşvikiyle fikir ve düşüncelerini çıkardıkları *el-Menâr* adlı dergide neşretti. Bu arada yine Rıza'nın teşvik ve desteğiyle Kur'an'ı tefsir etmeye başladı. Onun yaptığı tefsirleri Reşid Rıza yazıya geçiriyor, çalışmaları Abduh'un kontrolünden geçtikten sonra *Menar* dergisinde yayınlanıyordu. Fâtîha sûresinden itibaren başlayan tefsir, Nîsâ sûresinin 124. âyetine kadar devam etti. Bu arada Abduh vefat etti. Böylece tefsir eksik bir eser olarak kaldı. Ancak Reşid Rıza, hocasının vefatından sonra hocasının tarzı üzere tefsiri kaldığı yerden yani Nîsâ sûresinin 124. âyetinden itibaren yazmaya devam etti.²⁸

Muhammed Reşid Rıza, Lübnan'da doğmuştur. Küçüklüğünde muhtelif eğitim kurumlarında öğrenim görmüştür. Önceleri vaaz ve irşad faaliyetlerinde bulunmayı tercih etmiş ve insanlara tasavvuf ve zühd hayatına göre yaşamalarını, dünyaya değil ahirete yönelik ameller yapmalarını tavsiye etmiştir. Babasının kitapları arasında Abduh ve Efgâni'nin çıkardığı *el-Urvetu'l-vuskâ* dergisinin birkaç nüshasını görüp okuyunca adeta dünyası değişmiş, fikirlerini değiştirmiş ve dünya hayatına yönelik faaliyetlerde bulunmaya, Müslümanları içinde buldukları geri kalmışlıktan kurtaracak çalışmalar içine girmeye karar vermiştir. Bunun için Mısır'a gitmiş ve Abduh'un öğrencisi olmuş, sonra *el-Menar* adında bir dergi çıkarmış ve Abduh ile birlikte orada ihya ve ıslaha yönelik yazılar neşretmiştir. Bu arada yukarıda geçtiği üzere Abduh'a tefsir yazmasını telkin etmiştir. Reşid Rıza daha önce zikredildiği üzere hocasının vefatından sonra tefsiri tamamlamaya çalışmıştır. Fakat çok hareketli bir hayat geçirmiş, tefsir yazımına fazla zaman ayıramamıştır.

28 Bk. Muhammed Reşid Rızâ, *Târîhu'l-Üstâzi'l-İmâm Muhammed eş-Şeyh Abduh ve fihi tafsilü sîretihî ve hüülâsetu sîreti mükizi 'ş-şarki ve hakîmi'l-İslâmi es-Seyyid Cemâluddin el-Afgânî*, (el-Kâhire: Dâru'l-fadîle, 1427/2006), 1: 13-497; Emin, *Zuamâu'l-ıslâh fi'l-asri'l-hadîs*, 280-337; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecu'l-medrestî'l-akliyye el-hadîse fi't-tefsîr*, 2. Baskı, (er-Riyâd: Müessesetu'r-risâle, 1403/1983), 1: 124-169; Ignaz Goldziher, *Mezâhibu't-tefsîr el-İslâmî*, trc. Abdulkhakim en-Neccâr, (Mısır: Mektebetu'l-hancî, 1374/1955), 348-354; Osman Keskiöglü, "Muhammed Abduh (1266-1323/1849-1905)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970): 109-136; Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri*, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1997), 1-61; M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30: 482-487; Muhammed el-Fâdîl İbn Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluhu*, (el-Kâhire: Mecmau'l-buhûs el-İslâmiyye, 1390/1970), 160-176; Munî' b. Abdulhalim Mahmûd, *Menâhîcu'l-müfessîrin*, (el-Kâhire: Dâru'l-kitâbi'l-Mısri - Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-Lübnânî, 1421/2000), 305-314; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtu't-tefsîr fi'l-karnî'r-râbi' 'aşer*, (Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 1418/1997), 2: 803-809; Halil Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2003): 261-289.

Muhtelif memleketlere gitmiş, ilim ve siyaset adamlarıyla görüşmeler yapmıştır. Bir yandan da *Menâr* dergisinin neşrini sürdürmüştür Bütün bu hareketli hayatının içinde tefsiri de yazmaya devam etmiştir. Reşid Rıza hocasının vefatından 30 yıl sonra 1935 yılında vefat etmiştir.²⁹ 30 yılda Nîsâ sûresinin 125. âyetinden Yûsuf sûresinin 52. âyetinin sonuna kadar gelebilmiştir. Söz konusu âyetin sonunda 1353 yılı Safer ayında bu cildi yazmaya başladığını ve 1354 yılının Muharrem ayının sonlarında da tamamladığını belirtmiştir. Geri kalan kısımları da Allah'ın rızasına muvafık bir şekilde tamamlaması için kendisine yardım etmesini istediğine dair not düşmüştür.³⁰ Fakat o sıralar Suudi Arabistan'dan Mısır'a dönerken yolda geçirdiği rahatsızlık sebebiyle hayatını kaybetmiş ve eser bir kez daha eksik kalmıştır. Anlaşılan Reşid Rıza son zamanlarda tefsire ağırlık vermeye başlamış, nitekim bir yıl gibi bir süre içerisinde bir cildi tamamlamıştır. Şayet diğer ciltleri de bu süratte yazabilseydi muhtemelen tefsir eksik kalmayacak ve Reşid Rıza tarafından tamamlanmış olacaktı. Eser bu şekliyle 12 cilt halinde basılmıştır.³¹ 12 cüzün 12 ciltte sona ermesinden hareketle tefsirin tamamlanmış olması halinde 30 cüzün yaklaşık 30 cilt tutması beklenirdi. *Tefsîru'l-Menâr* olarak da bilinen *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, tefsir tarihinde müellifleri tarafından tamamlanamamış bir tefsir olarak yerini almıştır.

Dâi'l-amel li yevmi'l-emel: Muhammed b. Yusuf b. İsâ b. Salih Eттаfeyyiş
(v. 1332/1914)

İbaziye mezhebine mensup olan müfessir Cezayir'de doğup büyümüş ve orada yetişmiştir. Başta kendi ailesindekiler olmak üzere bölgede bulunan âlimlerden dersler almış, pek çok kitap okuyup incelemiştir. Müfessir bir yandan bölgede vaaz ve irşat faaliyetlerinde bulunurken, bir yandan da öğrenci yetiştirip eser telif etmiştir. Onun sayesinde Hariciliğin kollarından biri olan İbaziye yeniden canlanmıştır. Bir asra yakın yürüttüğü bu faaliyetlerini 1332/1914 yılında ölünceye

29 El-Emîr Şekîb Arslan-Emîr el-Beyân, *es-Seyyid Reşid Rızâ ev ihâu erbaîne sene*, nşr. Midhat Yûsuf es-Seb', (el-Kâhire: Dâru'l-Fadîle, ts.), 4, 6, 23-102; er-Rûmî, *Menhecû'l-medrestî'l-akliyye el-hadîse fi'l-tefsîr*, 1: 171-182; M. Sait Özervarlı, "Reşid Rıza", *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35: 14-18; Ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 6: 126; Özgür Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 23-68; Mahmûd, *Menâhicu'l-Müfessirin*, 316.

30 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, (Mısır: Matbaatu'l-menar, ts.), 12: 324.

31 Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Buhûs fî Usûli'l-Tefsîr ve Menâhicih*, (er-Riyâd: Mektebetu't-Tevbe, ts.), 159-160.

kadar sürdürmüştür. Müellifin pek çok eseri içinde üç tane de tefsir vardır.³² Bunlar *Dâi'l-amel li yevmi'l-emel*, *Himyânu'z-zâd ilâ dâri'l-meâd* ve *Teysîru't-tefsir* adlı eserlerdir. Bunlardan *Himyân* ile *Teysîr* tam tefsirlerdir. Ancak *Dâi'l-amel* eksik kalmış bir eserdir. Müellif bu eserini 32 cilt olarak planlamış, ancak biraz ihmal, biraz da başka eserlerle meşguliyet yüzünden tefsir eksik kalmıştır. *Dâi'l-amel*, Ettafıyyîş'in *Himyân* adlı tefsirinden sonra, *Teysîr* adlı tefsirinden de önce kaleme alınmış olmalıdır. Elde bulunan yazma hali, Rahmân ile Nas sûresi arasını kapsamaktadır.³³ Bu husus müellifin eserine Rahman suresinden başlamış olması ihtimalini akla getiriyor.

Tercümânu'l-Kur'ân: Ebu'l-Kelâm Azâd (v. 1377/1958)

Ebu'l-Kelâm Azad Hint asıllı bir baba ile Arap asıllı bir annenin çocuğu olarak Mekke'de dünyaya gelmiştir. Mekke'de başladığı eğitimini, ailesinin Hindistan'a taşınması üzerine orada sürdürmüştür. Ana dili olan Arapça yanında Farsça, Urduca, Türkçe, İngilizce ve Fransızca'yı da ileri seviyede öğrenmiştir. Bu arada siyasetle iç içe yaşamıştır. İran, Osmanlı ve daha başka ülkelere ziyaretler yapmış, buralardaki âlim ve entelektüellerle görüşmüş, bu arada Jön Türklerle de iyi münasebetler kurmuştur.³⁴ 1915 yılında bir tefsir yazmaya başlayacağını belirtmiştir. Nitekim *Tercümanu'l-Kur'an* adlı bu eserini Hud sûresine kadar getirmişti. Ancak 1916-1920 yılları arasında İngilizler tarafından Hindistan'da hapse atılınca çalışmalarıyla ilgilenemedi. Diğer birçok eseri gibi *Tercümanu'l-Kur'ân* adlı eseri de kaybolup gitti. Yine Nisa sûresine kadar getirdiği *Teysîru'l-beyân* adındaki tefsiri de kayboldu. Hapisteyken Urduca Kur'ân tercümesini hazırladı, eserini 1921 yılında ikinci

32 Muhammed Akki Alvânî, *Muhammed b. Yusuf Etfayş ve menhecuhu fi tefsiri't-teysîr*, (Yüksek Lisans Tezi, el-Ma'hed el-Vatani li Usûli'd-Din el-Cezâyir, 1411/1990-1991), 54-89; Sabri Hizmetli, "Ettafeyyîş", *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11: 500-501; Güven Ağırkaya, *Ettafeyyîş'in Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Meâd Adlı Tefsiri ve Harici Yorumları*, (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2019), 53-62.

33 Nurullah Çakmaktaş, *İbâzî Müfessir Ettafayyîş ve Teysîru't-Tefsir Adlı Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 23; Alvânî, *Muhammed b. Yusuf Etfayş ve Menhecuhu fi Tefsiri't-Teysîr*, 93.

34 Adil Nüveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirin min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâdir*, (Mısır: Müessesetu Nüveyhid es-sakâfiyye, 1409/1988), 1: 36; Christian W. Troll, "Mevlânâ Ebu'l-Kelâm Âzâd (1888-1958): Çoğulcu Bir Ülke ve Dünya İçinde Yaşayıp Algılanan İslâm", trc. Şaban Ali Düzgün, *İslâmî Araştırmalar* 7/1 (Kış 1993-94): 23-24; Azmi Özcan, "Ebû'l-Kelâm Âzâd", *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10: 335-336; Birişik, *Hind Altkatısı Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 308-310; Türkkaya Ataöv, "Mevlânâ Âzâd", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 50/1-2 (1995): 69-75 (69-76); Zekai Kardaş, *Ebû'l-Kelâm Âzâd ve el-Hilâl Gazetesi Çerçevesinde Türkiye ve Türkler*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011), 11-55; Fatma Sel, "Mevalana Ebu'l-Kelâm Azad", *Haksöz* 34 (1994): 26-32 (24-33).

kez tutuklandığında basılmak üzere matbaaya vermişti, ancak bu nüsha da orada kayboldu ve bir daha bulunamadı. Bütün bunlar onun tefsir yazmadaki azmini yok etmedi. Sağlığı ve morali bozulduğu halde yeniden Kur’ân’ı tefsire koyuldu. 1930 yılında yeninden yazdığı *Tercümânu’l-Kur’ân*’ın ilk cildini yayınladı. Bu cilt En’am sûresinin sonuyla bitiyordu. 1936 yılında tefsirinin A’raf sûresiyle başlayıp Mü’minun sûresinin sonuyla biten ikinci cildi yayınlandı. Geri kalan sûrelerin tefsirini içeren 700 sayfalık üçüncü cilt maalesef yayınlanacağı belirtilmiş olduğu halde basılmamış, üstelik müsveddeleri de bulunamamıştır. Böylece Azad’ın *Tercümânu’l-Kur’ân* adlı eseri eksik bir tefsir olarak kalmıştır. Daha sonraları öğrencilerinden Mevlana Muhammed Abduh, dergilerdeki makalelerinden yararlanarak üçüncü cildi tamamlayıp 1981 yılında basmıştır. Tefsirin son baskısında birinci cilt Fâtiha’dan En’âm sûresine kadar, ikinci cilt A’râf-Mü’minûn, üçüncü cilt de Nur ve Nas sûreleri arasını kapsamaktadır. Bu arada ikinci tefsiri olan *Tefsiru’l-beyân* ise eksik ve kayıp bir tefsir olarak kalmıştır.³⁵

Edvâu’l-beyân fî izâhi’l-Kur’âni bi’l-Kur’ân: Muhammed el-Emin eş-Şinkîti (v. 1393/1973)

Muhammed el-Emin eş-Şinkîti, Moritanya’nın Şinkît bölgesindedir. Şinkîti, ilimle meşgul olan bir ailenin ve çevrenin çocuğu olup küçük yaşlarda ailesinden ve bölgedeki hocalardan dersler alarak kendini yetiştirmiştir. Müfessir memleketinde bir süre görev yapmış, öğrenci yetiştirmiş, eser yazmış, daha sonra hac vazifesi için Suudi Arabistan’a gelmiş, orada tanıştığı hocaların tavsiyesi ve aracılığıyla bu ülkeye yerleşmiş, geri kalan ömrünü burada geçirmiştir. Şinkîti başta Medine İslam Üniversitesi olmak üzere muhtelif üniversitelerde görev yapmış, özel dersler vermiş, muhtelif eserler yayınlamıştır. Bilhassa bu ülkede etkin olan selefi anlayışı benimsemiş ve bu anlayış üzere kitaplar ve makaleler yazmıştır. 1893/1973 yılında vefat etmiştir. Şinkîti’nin en önemli eseri *Edvâu’l-beyân fî izâhi’l-Kur’âni bi’l-Kur’ân* adlı eseridir. eş-Şinkîti, öğrencisi Atiyye Muhammed b. Sâlim’in ısrarlı soruları ve talebi üzerine bu tefsiri yazmaya karar vermiştir. 1954 yılında yazmaya başladığı eserini vefat ettiği 1973 yılına kadar sürdürmüştür. Fakat müellif, vefat ettiğinde henüz tefsirini tamamlayamamıştır. Zira Şinkîti son olarak Mücadele sûresini tefsir etmiştir. Vefatının ardından tefsiri yazmasında büyük emeği olan öğrencisi Atiyye Muhammed, hocasının tavrı ve üslubu üzere³⁶ Haşr sûresinin

35 Birışık, *Hind Altkatası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 313-324; Ataöv, “Mevlânâ Âzâd”, 72-73; Kardeş, *Ebü’l-Kelâm Âzâd ve el-Hilâl Gazetesi Çerçevesinde Türkiye ve Türkler*, 53; Özcan, “Ebü’l-Kelâm Âzâd”, 10: 335-336; Sel, “Mevalana Ebu’l-Kelâm Azad”, 26-28.

36 Bk. Atiyye Muhammed Sâlim, *Tetimmetu Edvâi’l-beyân fî idâhi’l-Kur’âni bi’l-Kur’ân*, 2. Baskı, (y.y., 1400/1980), 8: 3-8.

başından Nas sûresinin sonuna kadarki kısımları tefsir ederek eseri tamamlamıştır.³⁷ Böylece eser 9 cilt haline kâmil bir tefsir olarak neşredilmiştir.

Zehretu 't-tefâsîr: Muhammed Ebû Zehre (v. 1394/1974)

Muhammed Ebû Zehre, Mısır ilim ve kültür camiasının yakından tanıdığı önemli bir isimdir. Küçük yaşlarda başladığı eğitimini Dâru'l-Ulûm'dan mezun olarak tamamlamıştır. Özel dersler ve okumalarla kendini yetiştiren Ebû Zehre, daha sonra muhtelif kurumlarda dersler vererek ilmin gelişmesine katkı sağlamıştır. Ayrıca Ebû Zehre çok sayıda eser yazmıştır. Bunlardan biri de *Zehretu 't-tefâsîr* adlı eseridir. Müellif, zamanının önemli bir kısmını bu eserine tahsis etmiştir. Eserde kullanılan üslup, mevzuların anlatılış tarzı müellifin bu konudaki maharetini göstermektedir. Ancak müellif eserini ikmâl edememiştir. Ebû Zehre, 1370/1951 yılında yazmaya başladığı ve 23 yılını verdiği eserini tamamlayamamış; 12 Nisan 1974 yılında Cuma günü tefsirini yazarken rahatsızlanmış, aynı gün vefat etmiştir. Müellif vefat ettiğinde Neml sûresinin (*Oysa senin rabbin onların kalplerinde gizlediklerini de, açıkça dillendirdiklerini de çok iyi bilir*) “وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ” şeklindeki 74. âyetinin tefsirini yazıyordu.³⁸ Eserin geri kalan kısımları herhangi biri tarafından ikmâl edilmemiş, 5482 sayfa ve 10 cilt olarak basılmış olan tefsir,³⁹ eksik bir tefsir olarak kalmıştır.

37 Bk. Sâlim, *Tetimmetu Edvâi 'l-Beyân fî İdâhi 'l-Kur 'âni bi 'l-Kur 'ân*, 8: 9-693, 2: 3-697; Abdurrahman b. Abdulaziz es-Sudeys, *Menhecu eş-Şeyh eş-Şinkîti fî tefsiri âyâti 'l-ahkâm min Edvâi 'l-beyân*, (Yüksek Lisans Tezi, Câmîatu Ummi 'l-Kurâ, 1410), 1-22, 126-129; Aişe bint Muhammed Adlan el-Has'amî, *Ulûmu 'l-Kur 'ân inde Muhammed el-Emin eş-Şinkîti cem'an ve dirâseten*, (Yüksek Lisans Tezi, Câmîatu 'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2007), 16-19; Hâlid b. Osman es-Sebt, “Tercemetu eş-Şeyh el-allâme el-müfessir el-usûli Muhammed el-Emin eş-Şinkîti”, *Edvâu 'l-beyân fî izâhi 'l-Kur 'âni bi 'l-Kur 'ân*, nşr. Bekir b. Abdillâh Ebû Zeyd, (Mekketu 'l-Mükerreme: Dâru 'l-âlemi 'l-fevâid, ts.), 1: 19-39; Erdoğan Baş, “Şinkîti, Muhammed Emin”, *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39: 172-173; Muhammed b. Abdurrahman el-Mağrâvî, *el-Müfessirûn beyne 't-te 'vil ve 'l-isbât fî âyâti 's-sıfât*, (Beyrût: Müessestü 'r-risâle, 1420/2000), 2: 701; Muhammed b. Sîdî Muhammed Mevlây, *et-Tefsîr ve 'l-müfessirûn bi bilâdi Şinkîti risâle ilmiyye tenâvelet el-müfessirin eş-Şinkîtiyyin ve tefâsîrihim hilâle mâ yerbû alâ erbaati kurûn*, (Moritanya-Kuveyt; Dâru Yûsuf b. Taşfîn-Mektebetu 'l-İmâm Mâlik, 1429/2008), 130-134; er-Rûmî, *İtticâhâtu 't-Tefsîr fî 'l-Karni 'r-Râbi 'Aşer*, 2: 522-528.

38 Bk. Muhammed Ebû Zehre, *Zehretu 't-tefâsîr*, (Dâru 'l-fikri 'l-arabî, ts.), 5482.

39 Saffet Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30: 519-520; Üsretu 'l-İmam el-Celil Muhammed Ebû Zehre, “Ta'rif bi 'l-İmam el-Celil Muhammed Ebû Zehre”, *Zehretu 't-tefâsîr*, (Mısır: Dâru 'l-fikri 'l-arabî, ts.), 1: 3-11; Saffet Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974) Hayatı, İslam Hukuku ve Diğer Disiplinlerle İlgili Bazı Görüşleri-Eserleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005): 480-484; Muhammed Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretu 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 23-82.

Kitab tafsir harian al-Quran al-Karim: el-Haz Abdullah Abbas Nasutiyun
(v. 1398/1978)

Malezya’da şöhret bulan el-Haz Abdullah Abbas Nasutiyun (ناسوتيون), 1912 yılında Kuzey Sumatra’da dünyaya gelmiştir. Müellif ailesiyle birlikte dinî ilimler tahsil etmek üzere Malezya’ya göç etmiştir. Malezya’daki muhtelif eğitim kurumlarında okuyup kendini yetiştiren müellif, hayatı boyunca pek çok alanda faaliyette bulunmuş, muhtelif konularda eserler telif etmiştir.⁴⁰ Bunlardan biri de Kur’ân-ı Kerim’in Çağdaş Tefsiri anlamına gelen *Tefsir hâriyan el-Kur’ân el-Kerîm* adlı eseridir. Müellif, 1959 yılında bu eserini yazmaya başlamıştır. Eser müellifin daha önce yazmış olduğu *al-Quran bergantung makna Jawi untuk bacaan anak sehari-hari* adındaki Kur’ân-ı Kerim’in tefsiri tercümesini ikmâl etmek üzere yazılmıştır. Müellif bu eserden âyeti ve tercüme kısımlarını almış, sonra tefsirini yapmıştır. Eser 2 cilt halinde hazırlanmıştır. Birinci cilt Kur’ân’ın başından A’râf sûresi 27. âyetine kadarki kısımları kapsamaktadır. İkinci cilt ise A’râf 28. âyet ile başlayp Kehf sûresi 87. âyetle sona ermektedir.⁴¹ Tefsirin geri kalan kısımlarıyla ilgili herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Dolayısıyla bu tefsiri eksik kalmış gibi görünmektedir.

Pertevis ez Kur’ân: Âyetullah Muhammed Alâî Tâlekânî (v. 1399/1979)

Farsça bir tefsir olan *Pertevis ez Kur’ân*, Âyetullah Muhammed Alâî Tâlekânî’nin önemli eserlerindedir. Tâlekânî, İran’da yetişmiş önemli bir âlimdir. Müellif, Şah Rıza Pehlevî’nin yönetim sistemine karşı geldiği için o da diğer pek çok İranlı âlim ve mütefekkir gibi hapse atılmış, uzun süre hapiste kalmıştır. Ona göre İran’da ve diğer bölgelerde yaşanan sorunların çaresi Kur’ân’dır, bunlar ancak Kur’ân’ın emirleri uygun olarak yaşandığı zaman halledilir. Müellif eserlerini bu paradigma üzerinden yazmıştır. 1979 yılında İran’daki İslâmî devrimden kısa bir süre önce vefat eden müellifin *Pertevis ez Kur’ân* adlı tefsiri 6 cilt halinde basılmıştır. Tefsir Nisa sûresi 24. âyetle son bulmuştur. Başka bir ifadeyle Fatiha-Nisa 24. âyet arası 6 cilt halinde tefsir edilmiştir. Geri kalan kısımları yazmaya müellifin ömrü vefa etmemiştir.⁴² Eser daha sonra herhangi biri tarafından tamamlanmamış, eksik bir tefsir olarak kalmıştır.

40 Zülkifli Hac Muhammed Yusuf-E. Mazlan İbrahim, “Tefsir Hâriyan el-Kur’ân el-Kerîm”, *Buhûs mu’temeri menâhici tefsiri’l-Kur’âni’l-Kerîm ve şerhi’l-Hadisi’ş-Şerif Malezya: 21-22 Cumadilahir 1427/17-18 Ağustos 2006*, (Malezya: University Malaya, 1427/2006), 375-382.

41 Yusuf- İbrahim, “Tefsir Hâriyan el-Kur’ân el-Kerîm”, 382-383.

42 Hidayet Aydar, *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri 3*, (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014), 3: 77.

Tefsîru 'l-beyân fi 'l-muvâfaka beyne 'l-hadîsi ve 'l-Kur 'ân: Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî (v. 1401/1981)

Muhammed Hüseyin Tabatabâî, İran ilim havzasında yetişmiş en önemli âlimlerden biridir. Küçük yaşlarda başladığı eğitimini İran'da ileri gelen hocalardan ders alarak ve köklü eğitim kurumlarında okuyarak tamamlamıştır. Müellif, dinî ilimler yanında felsefe ve hikmet alanında da yetişmiş ve muhtelif eserleri telif etmiştir. Onu asıl meşhur kılan *el-Mizân* adlı tefsiridir.⁴³ Müellif oldukça hacimli olan bu eserinden başka bir de hadisler ve Kur'ân arasındaki muvafakati göstermek amacıyla *Tefsîru 'l-beyân fi 'l-muvâfaka beyne 'l-hadîsi ve 'l-Kur 'ân* adıyla da bir tefsir yazmaya başlamıştır.⁴⁴ Ancak ömrü bu tefsiri tamamlamaya yetmemiştir. Müellif Yûsuf sûresinin “*İşte biz böylece Yûsuf'a Mısır'da önemli bir mevki ve iktidar gücü verdik. Nitekim o, ülkenin her yerinde görevini rahatça yapabiliyor; yetkisini kullanabiliyordu. Biz lütuf ve rahmetimizi (iktidar gücünü) dilediğimize veririz. Yine biz işlerini dürüst yapanların hak ettikleri karşılığı asla zayıf etmeyiz*” anlamına gelen “*وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ*” şeklindeki 56. âyetini tefsir ettikten sonra vefat etmiştir.⁴⁵ Tabatabâî'nin ardından da eserini ikmâl etmek üzere herhangi bir teşebbüste bulunan olmamıştır. Dolayısıyla tefsir tamamlanamamış tefsirlerden biri olmuştur.

Tefsîru 'l-Kur 'âni 'l-Kerîm/Tefsîru 'l-Useymîn: Muhammed Salih el-Useymin (v. 1422/2001)

Suudi Arabistanlı bir âlim olan Muhammed b. Salih el-Useymin, küçük yaşlarda eğitime başlamış, Abdurrahman b. Nasır es-Sa'di gibi âlimlerden dersler almış, ayrıca Muhammed el-Emin eş-Şinkîti, Abdulaziz b. Bâz gibi hocaların derslerinden yararlanmıştı. Sonra kendisi dersler vermeye başlamış ve öğrenciler yetiştirmiştir. Bu arada çok sayıda eser telif etmiştir. Bunlardan biri de *Tefsîru 'l-Useymin* adlı

43 Asğar İrâdetî, “Mukaddimetu't-tahkîk, ta'rif bi'l- müellif”, *Tefsîru 'l-beyân fi 'l-muvâfakati beyne 'l-Hadîsi ve 'l-Kur 'ân*, thk. Asğar İrâdetî, (Beyrût: Dâru't-teârûf li'l-matbûât, 1426/2006), 1: 21-24; Ali el-Evsî, *et-Tabâtabâî ve menhecuhu fi tefsîri 'l-Mizân*, (Tahran: Muâviniyyetu'r-riâse li'l-alâketi'd-devliyye fi munazzamati'l-a'lâmi'l-İslâmiyye, 1405/1985), 38-56; Kasım el-Hâşimî, “Lemhatun an hayâti'l-müellif”, *el-Akâid el-İslâmiyye li 'l-allâme el-kebir es-seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî*, nşr. eş-Şeyh Kâsım el-Hâşimî, (Beyrût: Müessesetü'l-a'lemi li'l-matbûât, 1423/2002), 11-13; Seyyid Hüseyin Nasr, “Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâi Kimdir”, *el-Mizan fi Tefsîri 'l-Kur 'ân*, trc. Vahdetin İnce, (İstanbul: Kevser Yayınları, 1999), 1: 6-11; M. Suat Mertoğlu, “Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin”, *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39: 306-308.

44 İrâdetî, “Mukaddimetu't-tahkîk, ta'rif bi'l- müellif”, 1: 24-29.

45 Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *Tefsîru 'l-beyân fi 'l-muvâfakati beyne 'l-Hadîsi ve 'l-Kur 'ân*, thk. Asğar İrâdetî, (Beyrût: Dâru't-teârûf li'l-matbûât, 1426/2006), 6: 80-81.

tefsiridir.⁴⁶ Şeyh Useymin, sohbetlerinde doğrudan Kur'ân'ı okuyarak öğrencilerine tefsir etmiştir. Hicrî 1407 yılında Fâtiha sûresiyle başladığı bu tefsirini vefat ettiği güne kadar sürdürmüştür. 1422 yılında vefat ettiğinde En'am sûresi 52. âyete ulaşmıştı. Müfessirin yaptığı tefsirler öğrencileri tarafından kayda alınmakta, sonra çözümlenmekte, kendisinin onayına sunulmakta, daha sonra tahkik ve tahriri yapılarak basılmaktaydı. Nitekim Fatiha ve Bakara sûresi öğrencilerinden Halid b. Hamid b. Halil tarafından bu şekilde hazırlanarak basımı gerçekleştirilmiştir.⁴⁷ el-Useymîn, bu şifahi tefsirin geri kalan kısımlarını yapmaya zaman bulamamıştır. Söz konusu eser, onun en büyük ve en kapsamlı tefsiridir.⁴⁸ Başka yerlerde yaptığı sohbetlerdeki tefsirleri de kayda alınıp çözümlenip neşredilmiştir. Sonra bütün bu tefsirler bir araya getirilerek basılmıştır. Tefsir, Kur'ân'ın başından yani Fâtiha sûresinden başlamakta ve Nas sûresiyle bitmektedir. Bununla birlikte En'am'ın sonundan Kehf'in başına kadar yani A'râf-İsrâ arası mevcut değildir. Eserde Kehf suresinin tesirine yer verilmiş, ancak Meryem-Müminün arasının tefsiri (bu iki sûre de dâhil olmak üzere) yapılmamıştır. Ayrıca Duhân-Fetih arasının tefsiri (bu iki sûre de dâhil olmak üzere) de eserde bulunmamaktadır. Hucurât-Hadîd arası tefsir edilmiş olmasında rağmen fakat 28. cüzden hiçbir sûre yani Mücadele-Tahrim arasındaki sûreler (bu iki sûre de dâhil olmak üzere) tefsir edilmemiştir. Mülk sûresinden başlamak üzere Nas sûresinin sonuna kadarki kısımların tefsiri mevcuttur. Böylece tefsirin 30 sûreden ibaret olan bazı sûreleri eksik kalmıştır. Geri kalan kısımların tefsiri mevcuttur. Useymin'in vefatının ardından tefsir edilmeyen bu 30 sûreyi onun tarzı ve tavrı üzere tamamlayan olmamıştır. Dolayısıyla eser, eksik tefsirler arasında yerini almıştır.

Meâricu't-tefekkür ve dekâiku't-tedebbür: Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî (v. 1425/2004)

Suriyeli bir âlim olan el-Meydânî, babasından ve dönemin âlimlerinden iyi bir eğitim almıştır. Dönemin Baas rejimi altında ailecek büyük sıkıntılar çekmişlerdir. Müellif önce Lübnan'a, daha sonra da Suudi Arabistan'a yerleşmiş, çok uzun yıllar

46 Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-Berîdî, *Cuhûdu 'ş-şeyh İbn Useymîn ve ârâuhu fi't-tefsîr ve ulûmi'l-Kur'ân*, (er-Riyâd: Mektebetu'r-rüşd, 1426/2005), 23-54; el-Kısmu'l-ilmî fi müesseseti eş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn el-hayriyye, "Nebze muhtasara mine'l-allâme Muhammed b. Sâlih el-Useymîn 1347-1421 h.", *Şerhu usûlin fi't-tefsîr li fadîleti 'ş-şey el-allâme Muhammed b. Sâlih el-Useymîn*, (er-Riyâd: Müessesetu'ş-şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn el-hayriyye, 1434), 7-15.

47 el-Lecne el-İlmiyye fi müesseseti'ş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymin el-hayriyye, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerim el-Fâtiha-el-Bakara li fadîleti 'ş-şey el-allâme Muhammed b. Sâlih el-Useymîn*, (er-Riyâd: Dâru İbnu'l-Cevziyye, ts.), -elif-

48 el-Berîdî, *Cuhûdu 'ş-şeyh İbn Useymîn ve ârâuhu fi't-tefsîr ve ulûmi'l-Kur'ân*, 62.

orada hocalık yapmıştır. 2003 yılında akrabalarının ısrarı üzerine Şam'a gelmiş, 9 ay burada kalmış, o arada kanser hastalığı sebebiyle 2004 yılında vefat etmiş ve Şam'da defnedilmiştir.⁴⁹ *Meâricu't-tefekkür* adlı tefsiri nüzûl sırasına göre ele alınmış bir tefsirdir.⁵⁰ Eser istiâze ve bismelenin tefsirinin ardından⁵¹ Alak sûresinin tefsiriyle başlamaktadır.⁵² Müellif, 15 ciltte Mekkî sureleri işlemiştir. Arkasından Bakara sûresine başlamıştır. Ancak geri kalan kısımları yazmaya ömrü vefa etmemiştir. Müellifin vefatından sonra eseri ikmâl etmeye kalkışan olmamıştır. Böylece tefsir müellifi tarafından tamamlanamamış tefsirlerden biri olarak kalmıştır.

Buraya kadar, daha çok öne çıktığını, daha fazla meşhur olduğunu müşahade ettiğimiz tefsirleri verdik. Tespit ettiğimiz tamamlanamamış daha başka tefsirler de vardır. Makalenin sınırlarını aşacağından bunlara yukarıda zikrettiklerimiz gibi yer veremedik. Ancak çalışmayı bütünlemesi açısından bunları burada yukarıdaki listenin devamı olarak, hakkında bilgi vermeden sadece ismen vermeyi uygun gördük.

1 - *et-Tefsîr el-mensûb ile'l-İmam Ebî Muhammed el-Hasan b. Ali el-Askerî* (v. 260/874)

2 - *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*: Necmüddin Kübrâ (v. 618/1222)

3 - *Reyyu'z-zam'ân/et-Tefsîru'l-kebîr*: Şerefüddin el-Mürsî (v. 655/1257)

4 - *Mecmau'l-bahreyn ve metlau'l-bedreyn*: Celâlüddin es-Suyûtî (v. 911/1505)

5 - *Câmiu'l-envâr ve nüzhetu'l-epsâr*: Tacüddin Tirevî (v. 970/1562)

6 - *Tefsîru'l-Kur'ân/Tefsîru'l-Karamanî*: Esam el-Karamanî (v. 981/1573)

7 - *Tefsîru'l-Birgivî*: Takiyuddin el-Birgivî (v. 981/1573)

8 - *Menbau uyûni'l-maânî ve matlau şemsi'l-mesânî*: Mübarek b. Hıdır Nâğurî (v. 1001/1593)

9 - *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm*: Sadruddin eş-Şîrâzi (v. 1050/1641)

10 - *Tefsîr-i Şah/Şâh-i tefâsîr*: Şah Muhammed b. Abd-i Muhammedî (v. 1072/1662)

49 Necmettin Çalışkan, *Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî ve Tefsiri*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 17-35; a.mlf., “Nüzûl Sırasına Göre Yeni Bir Tefsir: Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî ve Meâricu't-Tefekkür”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013): 365-367.

50 Çalışkan, *Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî ve Tefsiri*, 95-316; a.mlf., “Nüzûl Sırasına Göre Yeni Bir Tefsir: Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî ve Meâricu't-Tefekkür”, 369-371; Esmâ Abdurrahman Zaeter-Nassâr Es'ad Nassâr, “Davâbitu't-tefsîr inde Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî”, *Mecelletu Câmiati's-Şârîka li'l-ulûmi's-şer'iyye ve'l-kânûniyye* 14/1 (2017): 213-238.

51 Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Meâricu't-tefekkür ve dekâiku't-tedebbür*, (Dimâşk: Dâru'l-kalem, 1420/2000), 1: 9-28.

52 el-Meydânî, *Meâricu't-tefekkür ve dekâiku't-tedebbür*, 1: 29-74.

- 11 - *Tefsîru 'l-Kur 'ân*: Şeyh Nasuhî Mehmet Efendi (v. 1130/1718)
- 12 - *Tefsîr-i Refî 'î*: Şah Refiuddin Dihlevî (v. 1233/1818)
- 13 - *Fethu 'l-Azîz*: Şah Abdulazîz Dihlevî (v. 1239/1824)
- 14 - *Tefsîru Burucerdî/et-Tefsîru 'l-kebir/es-Sirâtu 'l-müstakim*: Hüseyin Bakır Brucerdî (v. 1277/1860)
- 15 - *Tefsîru 'l-Kur 'ân*: Seyyid Ahmed Han (v. 1316/1898)
- 16 - *Envâr-ı Kur 'ân*: Bereketzâde İsmail Hakkı Efendi (v. 1336/1918)
- 17 - *Safvetü 'l-beyân fî tefsîri 'l-Kur 'ân*: Musa Kazım Efendi (v. 1338/1920)
- 18 - *Mûdihu 'l-Furkân*: Şeyhu 'l-Hind Mahmud Hasan Diyobendî (v. 1338/1920)
- 19 - *Tefsîr-i âyâtî 'l-ahkâm min kelâmi Rabbi 'l-enâm*: Seyyid Ahmed Hasan Dihlevî (v. 1338/1920)
- 20 - *Cevâhiru 'l-efkâr ve meâdinu 'l-esrâr/ Tefsîru Bedrân*: Abdulkadir b. Ahmed Bedrân (v. 1346/1927)
- 21 - *Tefsîru nizâmî 'l-Kur 'ân ve te 'vîlu 'l-Furkâni bi 'l-Furkân*: Abdulhamid el-Ferâhî (v. 1348/1930)
- 22 - *Tefsîru Âlâirrahmân*: Muhammed Cevad Belağî (v. 1352/1934)
- 23 - *İlhâmü 'r-Rahman fî tefsîri 'l-Kur 'ân*: Ubeydullah Sindî (v. 1363/1944)
- 24 - *Diyâu 'l-ekvân fî tefsîri 'l-Kur 'ân*: Ahmed Saad el-Akkâd (v. 1373/1954)
- 25 - *Tefsîru 'l-Hasenât*: Ebu 'l-Hasenât Muhammed Ahmed Kâdirî (v. 1380/1961)
- 26 - *Tezkire*: İnâyetullah Han el-Meşrikî (v. 1382/1963)
- 27 - *Tefsîru 'l-Kur 'âni 'l-Kerîm*: Mahmûd Şeltût (v. 1383/1963)
- 28 - *Tefsîru 'l-Furkân fî maârifi 'l-Kur 'ân*: Hoca Abdulhayy Fârûkî (v. 1384/1965)
- 29 - *Tefsîr-i Naîmî/ Eşrefu 't-tefâsîr*: Ahmed Yâr Hân Naîmî (v. 1391/1971)
- 30 - *Maârifu 'l-Kur 'ân*: Muhammed İdris Kandehlevî (v. 1394/1974)
- 31 - *Hidâyetü 'l-insân fî tefsîri 'l-Kur 'ân*: Ali Ekrem Orbay (1394/1974?)
- 32 - *Safvetu 'l-âsâr ve 'l-meâhîm min tefsîri 'l-Kur 'âni 'l-Azîm*: Abdurrahman b. Muhammed ed-Devserî (v. 1399/1979)
- 33 - *Kur 'ân-ı Kerim Açıklaması (Fatıha ve Bakara Sûreleri)*: Sadettin Evrin (v. 1401/1981)
- 34 - *Fî rehâbi 'l-Kur 'ân*: İbrahim b. Ömer Beyûd (v. 1401/1981)
- 35 - *Tefsîru 'ş-Şa 'râvî*: Muhammed Mütevellî Şa 'râvî (v. 1419/1998)
- 36 - *Fethu 'r-Rahmâni 'r-Rahîm fî tefsîri 'l-Kur 'âni 'l-Kerîm*: Muhammed Muhammed Muhammed Sâlim Muhaysin (v. 1422/2001)
- 37 - *et-Tefsîr et-tevhîdî*: Hasan et-Tûrâbî (v. 2016)

Sonuç

Müellifleri tarafından tamamlanmamış tefsirlerin konu edildiği bu çalışma sonunda tefsir tarihinde müellifi tarafından yazılmaya başlanmış, fakat tamamlanmamış pek çok tefsir olduğunu tespit ettik. Bunların bir kısmı daha sonra müellifin öğrencisi/ öğrencileri veya çocukları/yakınları tarafından tamamlanmıştır. Bir kısmı ise müelliflerinin ardından ikmâl edilmemiştir. Söz konusu tefsirler farklı zaman, coğrafya, dil ve mezheplerde telif edilmiştir.

Hint Alt kıtasında özellikle son iki asırda bir kısmı müellifi tarafından tamamlanmamış çok sayıda tefsir yazıldığını müşahade ettik. Yine Hind Alt kıtasında eksik tefsirleri tamamlama konusunda daha ciddi gayretlerin olduğunu tespit ettik. Bu vazife, müelliflerin öğrencilerinin yanı sıra çocukları veya daha başka yakınları tarafından yapılmıştır. Buna karşılık Anadolu coğrafyasında yarım kalan tefsirleri tamamlamaya yönelik pek fazla temayülün olmadığı gözlemledik. Oysa bu gelenek, Alâuddin Semerkani'nin tefsirini tamamlayan Esam el-Karamani'yle birlikte bu coğrafyada görülmüş, ancak daha sonra sürdürülmemiştir. Geleneğin coğrafyamızda neden devam ettirilmediği hususu, diğer bazı bölgelerdeki durum ile mukayese edilerek özel olarak araştırılabilir ve buna göre bazı tespitler yapılabilir.

Osmanlı'nın son döneminde eksik kalmış bazı tefsirler olmasına rağmen Cumhuriyet döneminde ehil kişiler tarafından yazılıp eksik kalmış herhangi bir tefsir tespit edemedik. İsmail Cerrahoğlu ve Talat Koçyiğit'in başlangıçta birlikte hazırladıkları ve birinci cildini bastırdıkları, ancak Cerrahoğlu'nun vazgeçmesiyle eksik kalan *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri* adında bir tefsir vardır. Fakat bu tefsir daha sonra Talat Koçyiğit tarafından tamamlanmış ve 7 cilt olarak basılmıştır.

Araştırmamızdan elde ettiğimiz bulgulara göre eksik kalmış tefsirlerin önemli bir kısmı eser telif etmek için değil, cami, ders halkası ve benzeri ortamlarda yapılan sohbet, vaaz ve irşat faaliyetlerinin neticesinde oluşturulan tefsirlerdir. Bunlar ilerleyen zamanlarda dinleyiciler tarafından kasetlere kaydedilmiş, daha sonra çözümlenerek yazıya geçirilmiş ve basılmıştır.

Tefsirlerin müellifi tarafından tamamlanmamış olmasının en büyük nedeni vefattır. Bunun yanında hapse atılmak, meşguliyet ve imkânsızlık da bazı tefsirlerin eksik kalmasında etkili olmuştur. Eksik tefsirlerimizin bir kısmı esaret, hapis ve gözetim altındayken yazılmışlardır. Savaş başta olmak üzere herhangi bir sebepten yok olan, kaybolan eksik tefsirler de mevcuttur.

Bu çalışma vesilesiyle daha önceden eksik kaldığı ileri sürülen bazı tefsirlerin tamamlanmış versiyonlarına ulaşılmıştır. Böylelikle literatüre eksik olarak kaydedilen tefsirlerin tamamlanmış tefsirler arasına alınması yönünde bir katkı

sağlanmışır. Ancak tamamlanan tefsirlerin bazıları tam olarak yazılmış olmakla birlikte tamamı değil, bazı ciltleri basılmış, bu yüzden eksik zannedilmiştir. Bu araştırmada eksik kalan tefsirler konu edildiğinden, tamamlandığı tespit edilen tefsirlere yer verilmemiştir.

Bu araştırma eksik tefsirlerle ilgili çalışmalar açısından bir başlangıç kabul edilebilir. Tabakât, terâcim, fihrist gibi eserlerin kapsamlı ve detaylı incelenmesi suretiyle eksik tefsirlerin tespiti, bunların eksik kalma sebepleri, özellikleri ve son durumları hakkında yapılacak daha geniş çalışmaların tefsir literatürüne müspet bir katkı sağlayacağını ifade etmek mümkündür.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

ıkar atışması: Yazar çıkar atışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.

Kaynakça/References

- Abay, Muhammed. "Osmanlı Dönemi Dirayet Tefsirleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)* 9/18 (2011): 67-137.
- Ağırkaya, Güven. *Ettafeyyiş'in Himyânü 'z-Zâd ilâ Dâri 'l-Meâd Adlı Tefsiri ve Harici Yorumları*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2019.
- Akpınar, Ali. "Celâleyn Tefsiri ve Müellifleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2 (1998): 181-198.
- Algar, Hamid. "Bahrü'l-Hakâik ve'l-Meânî". *DİA*. 4: 515-516. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Altuntaş, Abdurrahman. *Celâleyn Tefsiri ve Metodu*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Alvânî, Muhammed Akki. *Muhammed b. Yusuf Etfays ve menhecuhu fi tefsiri 't-teysir*. Yüksek Lisans Tezi, el-Ma'hed el-Vatani li Usûli'd-Din el-Cezâyir, 1411/1990-1991.
- Arpa, Enver. "Şeyhülislam Kemal Paşazade ve Tefsir Anlayışı". *X. Kur'an Sempozyumu Kur'an ve Eğitim 12-13 Mayıs 2007/Tokat*. 195-214. Ankara: Fecir Yayınları, 2008.
- Arslan, el-Emir Şekib - el-Beyân, Emir. *es-Seyyid Reşid Rızâ ev ihâu erbaïne sene*. Nşr. Midhat Yûsuf es-Seb'. el-Kâhire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Arslan, Şükrü. "Celâleyn Tefsirinin İsnadı ve el-Mahallî'nin Bakara Süresinden Yaptığı Tefsiri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991): 155-172.
- Arslan, Şükrü. "Mahallî". *DİA*. 27: 326-327. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Ataöv, Türkkaya. "Mevlânâ Âzâd". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 50/1-2 (1995): 69-76.

- Ateş, Süleyman. “Üç Müfessir Bir Tefsir”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970): 85-104.
- Aydar, Hidayet. *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri 3*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014.
- el-Bağdâdî, İsmail Başa. *Hediyetu'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*. İstanbul: Matbaatu'l-behiyye, 1951.
- Baltacı, Halil. “Necmeddin Dâye'nin Bahru'l-Hakâik Adlı Tefsirinde İbadetlere Dair Bazı İşâri Yorumlar”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011/2): 193-210.
- Baş, Erdoğan. “Şinkîti, Muhammed Emin”, *DİA*, 39: 172-173. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- el-Baytâr, Abdurrezzâk. *Hilyetu'l-beşer fi târihi'l-karni's-sâlis aşer*. Thk. Muhammed Behcet el-Baytâr. Dimâşk: Mecmau'l-luğati'l-arabiyye, 1382/1963.
- el-Berîdî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *Cuhûdu's-şeyh İbn Useymîn ve ârâuhu fi't-tefsîr ve ulûmi'l-Kur'ân*. er-Riyâd: Mektebetu'r-rüşd, 1426/2005.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirin*. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1974.
- Birişik, Abdülhamit. *Hind Alıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Birişik, Abdülhamit - Eren, Cüneyt. “Siddik Hasan Han”. *DİA*. 37: 92-95. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2009.
- Candan, Abdulcelil. “Celâleyn Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000): 341-367.
- el-Cemel, Süleyman. *el-Futûhâtü'l-ilâhiyye bi tavnâhi tefsiri'l-Celâleyn*. Mısır: el-Matbaatu'l-âmire, 1303.
- Çakmaktaş, Nurullah. *İbâzî Müfessir Ettafayyış ve Teysîru't-Tefsir Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Çalışkan, Necmettin. *Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî ve Tefsiri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.
- Çalışkan, Necmettin. “Nüzül Sırasına Göre Yeni Bir Tefsir: Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî ve Meâricu't-Tefekkür”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013): 363-373.
- Çelebi, Evliya. *Seyahatname (Anadolu, Suriye, Hicaz)*. İstanbul: Devlet Matbaası 1935.
- Çelebî, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife Kâtip. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-fünûn*. Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ts.
- ed-Dâvûdî, Şemsuddin b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirin*. Thk. Lecne mine'l-ulemâ. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.
- Demir, Ziya. *XII-XVI Y.Y. Arası Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Zehretu't-tefâsîr*. Dâru'l-fikri'l-arabî, ts.
- el-Ednevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirin*. Thk. Süleyman b. Salih el-Hizî. el-Medîne el-Munevvere: Mektebetu'l-ulûm ve hikem, 1417/1997.
- Emin, Ahmed. *Zuamâu'l-islâh fi'l-asri'l-hadîs*. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-arabî, ts.
- el-Ensârî, Abdullah b. İbrahim. “Ta'rîf bi'l-kitâb ve müellifihî”. *Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân*. Haz. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî. Beyrût: el-Mektebetu'l-asriyye, 1412/1992.

- Erdoğru, M. Akif. “Şeyh Ali Semerkandî Üzerine Yeni Bilgiler”. *60. Yılında İlim ve Fikir Adamı Prof. Dr. Kâzîm Yaşar Kopruman’a Armağın*. Haz. E. Semih Yalçın. 321-330. Ankara: Berikan Yayınları, 2003.
- el-Evsî, Ali. *et-Tabâtabâî ve menhecuhu fî tefsîri'l-Mizân*. Tahran: Muâviniyyetu'r-riâse li'l-alâketi'd-devliyye fî munazzamati'l-a'lâmi'l-İslâmiyye, 1405/1985.
- Goldziher, Ignaz. *Mezâhibu't-tefsir el-İslâmî*. Trc. Abdulkakim en-Neccâr. Mısır: Mektebetu'l-hancî, 1374/1955.
- Gökbulut, Süleyman. *Necmeddin Kübrâ ve Kübrevilik*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2009.
- Gördük, Yunus Emre. “Bakara Sûresi Tefsiri Perspektifinden İmam Birgivi'nin Tasavvufa ve İşârî Te'vile Yaklaşımı”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 12 (2019): 37-51.
- Görgün, Hilal. “el-Urvetü'l-Vüskâ”. *DİA*. 42: 186-188. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- el-Has'amî, Aîşe bint Muhammed Adlan. *Ulûmu'l-Kur'ân inde Muhammed el-Emin eş-Şinkîtî cem'an ve dirâseten*. Yüksek Lisans Tezi, Câmîiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2007.
- el-Hâşimî, Kasım. “Lemhatun an hayâtî'l-müellif”. *el-Akâid el-İslâmiyye li'l-allâme el-kebir es-seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî*. Nşr. eş-Şeyh Kâsım el-Hâşimî. Beyrût: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1423/2002.
- Hizmetli, Sabri. “Ettafeyyîş”. *DİA*. 11: 500-501. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- İbn Âşûr, Muhammed el-Fâdil. *et-Tefsîr ve ricâluhu*. el-Kâhire: Mecmau'l-buhûs el-İslâmiyye, 1390/1970.
- İbn Kemal Başa, Şemsuddin Ahmed b. Süleyman er-Rûmî el-Hanefî. *Tefsîru İbn Kemal Başa*. Thk. Mahir Edib Habbûş. İstanbul: Mektebetu'l-irşâd, 1439/2018.
- İlmîyye Salnamesi*. Haz. S.A.Karaman-A.N.Galitekin-C.Dadaş. İstanbul: 1998.
- İrâdetî, Aşğar. “Mukaddimetu't-tahkîk, ta'rif bi'l-müellif”. *Tefsîru'l-beyân fî'l-muvâfakati beyne'l-Hadîsi ve'l-Kur'ân*. Thk. Aşğar İrâdetî. Beyrût: Dâru't-teârûf li'l-matbûât, 1426/2006.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyâsî Görüşleri*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1997.
- Kardaş, Zekai. *Ebû'l-Kelâm Âzâd ve el-Hilâl Gazetesi Çerçevesinde Türkiye ve Türkler*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Kavak, Özgür. *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin*. Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsî'l-arabî, ts.
- Ken'ânî, Muhammed Ahmed. *Kurretu'l-ayneyn ala tefsîri'l-Celâleyn*. Beyrût: Şeriketu dâri'l-beşâiri'l-İslâmiyye 1918/1997.
- Keskioğlu, Osman. “Muhammed Abduh (1266-1323/1849-1905)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970): 109-136.
- Kılıç, Mustafa. *İbn Kemâl, Hayatı, Tefsir Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1981.
- Kılıç, Mustafa. “İbn Kemal Paşa (H. 873-949/M. 1468-69-1534)”. *Eyüp Sultan Sempozyumu VI*. Haz. İrfan Çalışın. 153-157. İstanbul: Eyüp Sultan Belediyesi, 2003.
- el-Kısmu'l-ilmî fî müesseseti eş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymin el-hayriyye. “Nebze muhtasara mine'l-allâme Muhammed b. Sâlih el-Useymin 1347-1421 h.”. *Şerhu usûlin fî't-tefsîr li fadileti 'ş-şey el-allâme Muhammed b. Sâlih el-Useymin*. er-Riyâd: Müessesetu'ş-şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymin el-hayriyye, 1434.

- Konyalı, İbrahim Hakki. *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri*. İstanbul: Baha Matbaası, 1967.
- Köse, Saffet. “Muhammed Ebû Zehre”. *DİA*. 30: 519-520. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Köse, Saffet. “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974) Hayatı, İslam Hukuku ve Diğer Disiplinlerle İlgili Bazı Görüşleri-Eserleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005): 479-496.
- el-Kur’ânü'l-Kerîm bi'r-resmî'l-Osmanî ve bi'hâmişihî tefsîru'l-İmameyn el-Celileyn*. Haz. Abdulkadir Arnâût. Dimaşk: Dâru İbn Kesir, ts.
- Küçükbrahimoğlu, Osman Nuri, “İbn Kemal Paşa”. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 11/2 (1972): 115-118.
- el-Lecne el-İlmiyye fî müesseseti’ş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymin el-hayriyye. *Tefsîru'l-Kur’ânî'l-Kerîm el-Fâtîha-el-Bakara li fadleti’ş-şeyh el-allâme Muhammed b. Sâlih el-Useymin*. er-Riyâd: Dâru İbnu'l-Cevziyye, ts.
- Ma, Yunus Abdulhayy. *Tahkîk ve dirâsetu sûreter el-Fâtîha ve'l-Bakara min tefsîri İbn Kemâl Başa t. 940*. Yüksek Lisans Tezi, el-Câmiatu'l-İslâmiyye bi'l-Medineti'l-Münevvere, 1411.
- el-Mağrâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *el-Müfessirûn beyne't-te'vil ve'l-ısbât fî âyâtî's-sıfât*. Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 1420/2000.
- Mahmûd, Munî' b. Abdulhalim. *Menâhîcu'l-müfessirîn*. el-Kâhire: Dâru'l-kitâbî'l-Mısırî - Beyrût: Dâru'l-kitâbî'l-Lübânî, 1421/2000.
- Mecdi, Mehmet Efendi. *Şakâik-i Nu'mâniyye ve Zeyilleri Hadâiku'ş-Şakâik*. Haz: Abdülkâdir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1998.
- Memmedov, Ramiz. *Taberî'nin Mecmau'l-Beyân Tefsirinde Hz. Peygamber'i İkaz Eden Âyetlerin Yorumu*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Mertoğlu, M. Suat. “Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin”. *DİA*. 39: 306-308. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Mevlây, Muhammed b. Sîdî Muhammed. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn bi bilâdî Şinkût risâle ilmiyye tenâvelet el-müfessirîn eş-Şinkûtiyyîn ve tefâsîrihim hilâle mâ yerbû alâ erbaati kurûn*. Moritanya-Kuveyt; Dâru Yûsuf b. Taşfîn-Mektebetu'l-İmâm Mâlik, 1429/2008.
- el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *Meâricu't-tefekkür ve dekâiku't-tedebbür*. Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1420/2000.
- MollaiBRAHIMOĞLU, Süleyman. *Yazma Tefsir Literatürü*. İstanbul: Damla Yayınları, 2007.
- Muhammed, İbrahim Abdulhalim Muhammed. “İbn Kemal Başa ve menhecuhu fî't-tefsîr”. *Havilyyetu kulliyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-arabiyye li'l-benât bi'l-İskenderiyye* 6/35 (2019): 117-157.
- Mücâhid, Zekî Muhammed. *el-A'lâmü'ş-şarkıyye fî'l-mietî'r-râbia aşere el-hicriyye*. Beyrût: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- en-Nahvî, Seyyid Muhammed İctiba. “el-Emîr Sıddîk Hasan Hân”. *Mecelletu sakâfeti'l-Hind el-fasliyye* 52/2 (2001): 28-39.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. “Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai Kimdir”. *el-Mizan fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Trc. Vahdettin İnce. İstanbul: Kevser Yayınları, 1999.
- Nüveyhid, Adil. *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâdir*. Mısır: Müessesetu Nüveyhid es-sakâfiyye, 1409/1988.
- Okuyan, Mehmet. “Necmüddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996): 109-121.

- Okuyan, Mehmet. "Necmeddîn-i Dâye". *DİA*. 32: 496-497. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Olimov, Yunusdjon. *Alaeddin es-Semerkandi'nin Bahru'l-Ulum Adlı Tefsiri ve Kaynakları*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.
- Özcan, Azmi. "Ebü'l-Kelâm Âzâd". *DİA*. 10: 335-336. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Özerveranlı, M. Sait. "Muhammed Abduh". *DİA*. 30: 482-487. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Özerveranlı, M. Sait. "Reşid Rıza". *DİA*. 35: 14-18. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Rahman, Yusuf. "Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil'inde Beyzâvi'nin Hermenötiği". Trc. İbrahim Görener. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001): 221-228.
- Rızâ, Muhammed Reşid. *Târîhu'l-Üstâzi'l-İmâm Muhammed eş-Şeyh Abduh ve fîhi tafsîlu sîretihî ve hülâsetu sîreti mûkizi'ş-şarki ve hakîmi'l-İslâmi es-Seyyid Cemâluddin el-Afgânî*. el-Kâhire: Dâru'l-fadîle, 1427/2006.
- Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm*. Mısır: Matbaatu'l-menar, ts.
- er-Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicih*. er-Riyâd: Mektebetu't-Tevbe, ts.
- er-Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *İtticâhâtu't-tefsîr fî'l-karni'r-râbi' 'aşer*. Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 1418/1997.
- er-Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *Menhecu'l-medresti'l-akliyye el-hadîse fî't-tefsîr*. 2. Baskı. er-Riyâd: Müessesetu'r-risâle, 1403/1983.
- Sâlim, Atiyye Muhammed. *Tetimmetu edvâi'l-beyân fî idâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân*. 2. Baskı. y.y., 1400/1980.
- Sami, Şemseddin. *Kâmusu'l-a'lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1311.
- es-Sebt, Hâlid b. Osman. "Tercemetu eş-şeyh el-allâme el-müfessir el-usûlî Muhammed el-Emîn eş-Şinkîti". *Edvâu'l-beyân fî izâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân*. Nşr. Bekir b. Abdillâh Ebû Zeyd. Mekketu'l-Mükerreme: Dâru'l-âlemi'l-fevâid, ts.
- Sel, Fatma. "Mevalana Ebu'l-Kelâm Azad". *Haksöz* 34 (1994): 24-33.
- es-Semerkandi, Seyyid Alaeddin Ali b. Yahya. *Muhtasar Bahru'l-Ulum Tefsiri (İlimler Deryası)*. Trc. Ali Kara. Ankara: Mutlu Ticaret, 1421.
- Sofuoğlu, Mehmet. *Tefsire Giriş*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401.
- es-Sudeys, Abdurrahman b. Abdulaziz. *Menhecu eş-şeyh eş-Şinkîti fî tefsiri âyâti'l-ahkâm min Edvâi'l-beyân*. Yüksek Lisans Tezi, Câmîatu Ummi'l-Kurâ, 1410.
- es-Suyûtî, Celaleddin. *Husnu'l-muhâdere fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-arabî, 1387/1967.
- et-Tabâtâbâi, Muhammed Hüseyin. *Tefsiru'l-beyân fî'l-muvâfakati beyne'l-Hadîsi ve'l-Kur'ân*. Thk. Asğar İrâdetî. Beyrût: Dâru't-teârûf li'l-matbûât, 1426/2006.
- Taşköprüzâde, Ebû'l-Hayr İsmâüddin Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. Beyrût: Dâru'l-tutubi'l-arabî, 1395/1975.
- Taşpınar, Halil. "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2003): 261-289.
- Tayfur, Sabğatullah. *Siddik Hasan Han ve Tefsiri Fethu'l-Beyân*. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2018.
- Troll, Christian W. "Mevlânâ Ebu'l-Kelâm Âzâd (1888-1958): Çoğulcu Bir Ülke ve Dünya İçinde Yaşayıp Algılanan İslam". Trc. Şaban Ali Düzgün. *İslâmi Araştırmalar* 7/1 (Kış 1993-94): 23-34.

- Turan, Şerafettin. “Kemalpaşazâde”. *DİA*. 25: 238-240. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Uğur, Ahmet. *İbn-i Kemal*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Ustakurt, Murat. *İbn Kemal Paşa'nın “Tefsiri'l-Fâtîha” Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Üsretu'l-İmam el-Celil Muhammed Ebû Zehre. “Ta'rîf bi'l-İmam el-Celil Muhammed Ebû Zehre”. *Zehretu't-tefâsîr*. Mısır: Dâru'l-fikri'l-arabî, ts.
- Yazıcı, İshak. “Bahru'l-Ulûm”. *DİA*. 4: 517-518. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Yılmaz, Muhammet. *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretu't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Yusuf, Zülkifli Hac Muhammed - İbrahim, E. Mazlan. “Tefsir Hâriyan el-Kur'ân el-Kerîm”. *Buhûs mu'temeri menâhici tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm ve şerhi'l-Hadisi's-Şerif Malezya: 21-22 Cumadilahir 1427/17-18 Ağustos 2006*. 375-392. Malezya: University Malaya, 1427/2006.
- Zaeter, Esmâ Abdurrahman - Nassâr, Nassâr Es'ad. “Davâbitu't-tefsîr inde Andurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî”. *Mecelletu Câmiati's-Şârîka li'l-ulûmi's-şer'iyye ve'l-kânûniyye* 14/1 (2017): 213-238.
- ez-Zebîdî, Kâsîd Yâsir. “Menhecû'l-Celâleyn fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm”. *Adâbu'r-Râfidîn* 5 (1974): 125-150.
- ez-Zehbî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*. el-Kâhire: Mektebetu vehbe, ts.
- ez-Ziriklî, Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed Ali b. Faris. *el-A'lâm kâmusu terâcîmi eşheri'r-ricâli ve'n-nîsâi mine'l-arabî ve'l-musta'rabîn ve'l-musteşrikîn*. Beyrût: Dâru'l-ilim li'l-mellayin, 2002.



رؤية مقترحة في تصميم النظام الصوتي في مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها

A Proposed Vision for designing the Phonetic System in the Curricula of Arabic language Teaching to Non-Native Speakers

Ana Dili Arapça Olmayanlara Yönelik Arapça Öğretim Materyallerinde Ses Sistemi Tasarlama Önerisi

Mohamad Alkhalaf^{*}

المُلخَص:

يُدرّس البحث حول المحتوى الصوتي في برامج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها فيطرَح تصوُّراً عامّاً لمقرّرات تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها لغة ثانية أو أجنبية في المراحل المبكرة، وفي الوقت نفسه تقتصر العربية إلى الأطر أو الوثائق التي تُنظِّم هذا المستوى في عملية تعليم اللغة وإعداد المقرّرات التي تعالج هذه المرحلة، فمازالت العشوائية تُطغى وتسيطر على هذه الجانب، لذا يأتي هذا البحث بمثابة مرجعاً يستعين به القارئون على تصميم المقرّرات الصوتية وإعدادها. يعرض البحث أولاً أهمية تعليم الأصوات في برامج تعليم اللغة ومكانتها ومرحلة تعليمها، ودواعي تقديمها في المراحل المبكرة من تعليم اللغة، ثم يعرض بعدها بعض المصطلحات الضرورية المتعلقة بهذا الجانب ثم ينتقل بعد ذلك للحديث عن المكونات الصوتية التي يجب أن يقوم عليها المقرّر الصوتي، فيتناول البحث الظواهر الصوتية من فونيمات قطعية وهي على قسمين أصوات صامتة وأصوات صانئة وفونيمات فوق القطعية من الشدة والتنوين والنبز والتنغيم وما إلى ذلك من ظواهر صوتية سيقوم عليها المقرّر. بعد أن ينتهي البحث من المكونات الصوتية يتطرق إلى عرض مراحل تقديم الأصوات وفق الرؤية المقترحة إلى جانب المبادئ العامة التي يجب أن تُراعى من في كل مرحلة منها عند إعداد المحتوى الصوتي. يتناول البحث بعد ذلك عدة قضايا تتصل بالجانب الصوتي مثل الدقة والطلاقة والسياق والمدخل، ويقف أخيراً على الخاتمة وقائمة المصادر والمراجع.

الكلمات المفتاحية

المحتوى، الأصوات، المكونات الصوتية، المقرّر، اللغة الثانية أو الأجنبية

Abstract

This research focuses on the phonemic content in programs for teaching Arabic to non-native speakers; and it presents a general concept which the courses for teaching Arabic as a second or foreign language in the early stages of language teaching. In fact, Arabic lacks the frameworks or documents that regulate this level in the language teaching and preparation process, which is not clear and organized. Therefore, this research comes as a reference for those in charge of designing and preparing phonemic courses.

The research first outlines the importance of teaching sounds in language teaching programs, their position and stage of teaching, and the reasons for presenting them in the early stages of language teaching. and then presents some of the necessary terms related to this aspect. The research also highlights the phonemic components on which the phonemic course should be based, and it presents an overview of the different phonemic features such as segmental phonemes -which are divided into two parts: silent and vowel phonemes- as well as suprasegmental phonemes of Alshaddah, Tanween, stress, intonation, and other phonemic features which the course will be based on.

After outlining the various phonemic components, the research deals with presenting the stages of presenting phonemic according to the proposed vision, And it underlines the general principles that must be taken into consideration at each stage of the proposed vision of the phonemic courses when preparing the phonemic content. The research then addresses several issues related to the phonemic aspect, such as accuracy, fluency, context and approach to include after that the conclusion, results, and a list of sources and references.

Keywords

Content, Sounds, Phonemic components, Course, Second or foreign language

* Sorumlu Yazar: Mohamad Alkhalaf (Ph. D. Student), Suleiman Demiral University, Faculty of Theology, Isparta, Turkey.
E-posta: mohamad.alkhalaf@hotmail.com ORCID: 0000-0001-7682-8160

Atf: Mohamad Alkhalaf, "A Proposed Vision for designing the Phonetic System in the Curricula of Arabic language Teaching to Non-Native Speakers." *darulfunun ilahiyat* 32, 1 (2021): 147–177. <https://doi.org/10.26650/di.2020.32.1.832960>



Öz

Araştırma, ana dili Arapça olmayanlara yönelik Arapça öğretim programlarında ses sisteminin tasarımı ekseninde dönmekte ve dil eğitiminin ilk aşamalarında ikinci dil olarak Arapça öğretim materyalleri için genel bir tasavvur sumaktadır. Ne yazık ki Arapça, dil öğretim sürecinde bu seviyeyi sistematik olarak düzenleyen çerçeve veya belgelerden yoksundur ve bu konuyla ilgili sorunun çözümünü ele alan bir çalışma da bulunmamaktadır. Bu nedenle, bu araştırma fenomik materyaller tasarlayanlar için bir referans konumunda olacaktır.

Araştırma ilk olarak dil eğitimi programlarında ses öğretiminin önemini, konumunu, öğretim aşamasını ve dil eğitiminin ilk aşamalarında onun öğretilmesini gerektiren nedenleri sunduktan sonra bu hususta bazı gerekli terimleri incelemektedir. Daha sonra sesle alakalı içerikleri, ünsüz ve ünlü fonemlerden meydana gelen fonolojik olayları ve şedde, tenvin, vurgu ve tonlama gibi olayları el almaktadır.

Araştırma, sesle ilgili içeriklere değindikten sonra önerilen vizyona göre ses sunma aşamalarını ve ses içeriğini hazırlarken her aşamada dikkate alınması gereken genel ilkeleri ele almaktadır. Daha sonra dikkat, acıcılık, bağlam ve giriş gibi sesle ilgili çeşitli konulara geçtikten sonra sonuç, kaynak ve referanslar listesini göstererek son bulmaktadır.

Anahtar Kelimeler

İçerik, Sesler, Ses İçerikleri, Müfredat, İkinci veya Yabancı Dil

Extended Summary

The phonetic system is one of the linguistic systems, along with the other morphological, grammatical and semantic systems that integrate with each other to form the language. None of these systems can be ignored in the development of language teaching curriculum. However, the establishment of the phonetic system in the courses of Arabic language teaching to non-native speakers has not yet taken a clear framework, so most of the Arab textbooks available in the field have not eliminate the gap in dealing with this system. Such phonetic introduction is necessary, as language learners must be exposed to it, as recommended by the literature of the Applied Linguistics field. In other words, Arabic teaching books deal with this aspect either with uncertainty or almost completely neglect it. Accordingly, this research provides a vision into preparing the phonemic system for the textbooks of Arabic language teaching to non-native speakers. Off course, this vision is suggested in light of previous studies and the Arabic language teaching series.

The research begins with discussing the phonetic system as one of the basic components of language involved in the process of communication which cannot be achieved without this system. Then, the research presents the importance of sounds in the process of language teaching, when it should be provided, and its importance for other skills formation in later stages. In addition, language teaching literature emphasizes the learner's need to be exposed to this stage in order to acquire the basic skills on which he/she is going to build his subsequent linguistic competences.

Afterwards, the research deals with some of the necessary terms related to this aspect in order to connect the theoretical with the applied branches of linguistics. Among these terms, pronunciation, spelling, phoneme, allophone, and letter, as these terms constitute a strong theoretical basis for the syllabus design of second

language teaching courses, as they refer to the learner's first stage of language formation. This stage answers the questions of: How does the learner spell? Or, how does he pronounce? The answer to these questions represents a common factor and a link between the teaching method and the course preparation process as they are complementary in this aspect, considering the major role the theory of language teaching plays in curricula development.

The research then addresses the criteria for arranging the of sounds presentation in the Arabic language teaching curricula, which are five criteria as mentioned in the research: alphabetical, Arabic script-based, phonetic, drawing-based, and the difficulty-ease criteria. After that, the research clarifies the extent to which these criteria are related to the language teaching objectives of this stage. These objectives constitute three main points: studying and reinforcing the similar sounds between the target language and the learner's mother tongue, acquiring new phonetic patterns while learning the target language, and finally providing a descriptive study of the sounds characteristics, which comes in the advanced specialized stage.

The research then moves to discuss the components of the phonetic system in the Arabic language, and divides it into two main parts: segmental as the individual phonemes and the short and long diacritics, as well as supra-segmental phonemes of Alshaddah, Tanween, Stress, Intonation, and other features. This distinction is important for practical application.

The research then presents the proposed practical vision in introducing the phonetic system as the researcher divides this stage into three sections: sounds displaying stage, sounds processing stage, and phonetic-problems addressing stage. Moreover, this research illustrates the specific principles that must be considered in each stage accompanied by examples, exercises, and some illustrative models.

Subsequently, the research tackles the issue of diacritics, which is very important as the learner deals with this linguistic component at an early stage of language learning; therefore, there must be a methodology and scientific foundation to be adopted at this stage of course development. Therefore, this research proposed a mechanism for diacritics teaching based on previous studies available in this field and the researcher's experience in language courses development.

Finally, the research deals with some issues related to preparing the sound system because of its importance such as accuracy and fluency. They are also important at the level of sounds, within the stage and the level; as well as, the speech apparatus, place of Articulation, and some other factors that contribute to the formation of this stage, such as context, words and contrastive studies. After that, the research discusses the findings and the conclusion it has reached. At the end, the list of references consulted throughout this research is also provided.

مُقَدِّمَةٌ:

1. مكانة الأصوات في اللغة:

تُعدّ الأصوات اللغوية من أولى العناصر اللغوية التي تشترك مع المفردات والتركيب اللغوية في تكوين النظام اللغوي لأيّ لغة بشرية في هذا العالم، لذا فإنّها جزء مهمّ جدّاً في بناء المادّة التعليمية أو المحتوى اللغوي، وعليها يتوقف بناء المهارات اللغوية الأخرى التي ستتشكّل في مرحلة لاحقة، فاليات القراءة أو الكتابة أو المحادثة تحتاج إلى التمكن الصحيح من نطق الأصوات بشكل دقيق أو بشكل مقبول في بدايات تعلّم اللغة، وهذا يعني أنّ الأصوات اللغوية مكانها قبل تشكيل المهارات اللغوية واضحة لدى المتعلّم.¹ ولأهمية الأصوات في اللسانيات فقد عرف ابن جنّي اللغة بأنّها " أصوات يُعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم"². ويبيّن من هذا التعريف أهمية الأصوات في عملية التواصل اللغوي بين أبناء اللغات لقضاء حوائجهم والتعبير عن رغباتهم وآرائهم ومشاعرهم. وكما عرفها جفونز أيضاً بأنّها: وسيلة للتواصل وأداة للتسجيل، ومساعد آلي للتفكير.³

كلّ ذلك يؤكّد أنّ النظام الصوتي جزء لا يتجزأ من تكوين اللغة، ولا بدّ من المرور به عند تعلّم أي لغة، وهذه بديهية مطلقة، إلا أنّ المتأمل لسلاسل تعليم اللغة العربية عبر تطوّرها يجد أنّها تتباين في تقديم المرحلة الصوتية ومعالجتها، ومعالجة المشكلات الصوتية، فحتى اليوم لمّا تستقرّ على رؤية تتقارب فيما بينها في معالجة النظام الصوتي، ولصياغة مشكلة البحث التي يقوم عليها لا بدّ من عرض لبعض سلاسل تعليم العربية في كيفية تناولها النظام الصوتي بشكل موجز كما يلي:

1.1. سلاسل ذات مدخل صوتي تقليدي: وهذه السلاسل لم تحتو على مقدّمة صوتية بحيث تُعرض فيها الأصوات والمكونات الصوتية، بل اكتفت بمعالجة الأصوات من خلال أسلوب تقليدي يعتمد على الكلمات المعزولة بعيداً عن السياق التواصلّي الحي، من هذه السلاسل " الكتاب الأساسي"⁴ الصادر عن جامعة أم القرى، وهي في هذا المنحى تتأثّر بأسلوب معالجة النظام الصوتي للناطقين بالعربية.

2.1. سلاسل دون مقدّمة صوتية: وهذه السلاسل تُعد حلقة وصل بين القديم والحديث وهي أعطت طفرة كبيرة لمجال تعليم اللغة العربية في تطوّر موادّه، وعلى رأس تلك السلاسل " العربية بين يديك"⁵، و" العربية للعالم"⁶، و" الكتاب الأساسي"⁷، و" الكتاب الأساسي"⁸، وإن كانت " العربية للعالم" و" الكتاب الأساسي"، لم تقدّما ذخيرة لغوية واسعة مقارنة بغيرها بل اقتصرتا على بعض التعبيرات والتركيب الأساسية في اللغة العربية المناسبة للمستوى التمهيدي يُرافق ذلك معالجة الأصوات المستهدفة.

فهذا النموذج من سلاسل تعليم اللغة العربية تبدأ بعرض المحتوى بشكل مباشر حيث تُعالج الأصوات ببعض السياقات التّواصلية لكنّها لا تحتوي على عرض لمقدّمة صوتية في بداية المحتوى اللغوي وأيضاً لا تعود إلى معالجة المشكلات الصوتية في مرحلة لاحقة بل تكفي بمرحلة المعالجة هذه.

1 Eva Reid (2016), Teaching English Pronunciation to Different Age Groups, The Thirty-ninth Linguistic, Literary and Educational Symposium: Scientific Works Group, The Editors: Richard Repka, Martina Šipošová, Bratislava: Z-F Lingua, pp. 19.

2 : ابن جنّي عثمان أبو الفتح(1986)، الخصائص، الطبعة الثالثة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 34 .

3 توفيق محمد شاهين(1980)، علم اللغة العام، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة وهبة، ص14.

4 عبد الله سليمان الجربوع وآخرون(2008) الكتاب الأساسي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الجزء الأول، الطبعة الثامنة.

5 عبد الرحمن الفوزان وآخرون(2014)، العربية بين يديك، العربية للجميع، الرياض، كتاب الطالب الأول، دون رقم طبعة.

6 إسلام يسري وآخرون(2014)، العربية للعالم، مركز الديوان، القاهرة، كتاب الطالب، الجزء الأول، الطبعة الثانية.

7 السعيد محمد بدوي وفتحي علي يونس(1983)، الكتاب الأساسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، الجزء الأول، دون رقم طبعة.

8 محمد حامد سليمان(1998)، الكتاب الأساسي، جامعة قطر، الجزء الأول، دون رقم طبعة.

3.1. سلاسل ذات مُقدّمة صوتيّة: هذه النموذج من السلاسل تبدأ بعرض الأصوات والمكوّنات الصوتية بعضها أو كلها قبل الدخول إلى المحتوى ثم تُعالج الأصوات في سياقات تواصلية بعد مرحلة العرض الصوتي، إلا أنّ بعض هذه السلاسل تنفّقر إلى المنهجية الواضحة. ومن أمثلة هذا النوع: " العربية للناطقين بغيرها" و " الأساس في تعليم العربية"¹⁰، و " الكتاب"¹¹، و " اللسان"¹²، " مفتاح العربية"¹³.

تُمثّل النماذج الثلاثة الأساس الذي اعتمد عليه الباحث في تصوّر المقترح القائم لمعالجة النظام الصوتي إضافة إلى تجربته العملية في التعليم في هذا المستوى.

2. مُشكلة البحث:

إنّ أدبيات تعليم اللغات تقوم على تقسيم المهارات اللغوية إلى أربع: الاستماع والمحادثة والقراءة والكتابة وهذا بات معروفاً وبديهياً إلا أنّ هذه المهارات ماتزال تغيب بشكلٍ كُلي أو جزئي عن كتب تعليم العربية في المراحل المبكرة جداً، فلا رؤية واضحة فيها، وكما أنّ لكلّ من هذه المهارات سلّم ارتقاء بمُستويات لها؛ فهذا يدعو للقول: إنّ هناك تصنيفاً لهذه المهارات منذ اللحظات الأولى لدخول المتعلّم فصول تعليم اللغة، يمكن أن يُطلق على هذا التصنيف المهارات الميكانيكية أو الآلية بحيث يتمكن المتعلّم في المستوى التمهيدي من التعرّف على النظام الصوتي واكتساب المهارات الأساسية، وبحسب اختلاف مقررات تعليم اللغة العربية الذي ذُكر سابقاً في كيفية تقديم النظام الصوتي فإنّ هذه السلاسل في غالبها تترك للمُعلّم الفرصة في ملء هذا الفراغ، وقد لا يكون جميع المُعلّمين على دراية بكيفية تقديم الأصوات وبكيفية جعل المتعلّم يكتسب المهارات الآلية بالقراءة والاستماع والكتابة، وهذا يتنافى وخُطّة إعداد المقررات بحسب الأطر العالمية التي يجب أن تبدأ بمرحلة التعرّف على الصوّت ثمّ التجريد والتميز الصوتيين لتكتمل مهارة الوعي الصوتي لدى المتعلّم، وعلى هذا يمكن صياغة مُشكلة البحث بالأسئلة الآتية؟

1.2 ما أهمية تعليم الأصوات؟ وما مرحلة تقديمها؟

2.2 ما مكوّنات النظام الصوتي في اللغة العربية؟

3.2 ما أهمّ المصطلحات المتعلقة بالنظام الصوتي؟

4.2 ما معايير طرق تقديم الأصوات؟

6.2 كيفية بناء مراحل تقديم الأصوات وفق الرؤية المقترحة في المقررات التعليميّة؟

5.2 ما مبادئ تقديم الأصوات في كل مرحلة؟

ويهدف البحث إلى الوقوف على هذه الأسئلة حيث تنطلق الرؤية المقترحة من منهجية ذات إطار نظري ثمّ الوصول إلى الجانب التطبيقي.

9 محمود إسماعيل صيني وآخرون (دون تاريخ)، العربية للناطقين، السعودية: إدارة الكتب المدرسية، دون رقم طبعة.

10 فوزية أحمد بدر (2017)، الأساس، دار نورات، أمريكا، الجزء الأول، الطبعة السابعة، يُنظر الموقع الآتي:
<http://bit.ly/366zHRx>

11 محمود البطل وآخرون (2011)، الكتاب، جامعة جورج تاون، واشنطن، الجزء الثاني، دون رقم طبعة، مقدمة الكتاب العربية.

12 مؤمن العنان وآخرون (2015)، اللسان، مركز اللسان الأم، أبو ظبي، جامعة السلطان محمد الفاتح- تركيا، الطبعة السادسة.

13 أحمد الرهبان وآخرون (2020)، مفتاح العربية (الكتاب التمهيدي)، أكاديمية إسطنبول- تركيا، الطبعة الخامسة.

3. الدراسات السابقة:

هناك خلط كبير في منهجيات البحث وأدبياته النظرية في هذا المجال بين كيفية عرض النظام الصوتي وما يتعلّق بذلك من مكوناته وطريقة معالجة المشكلات الصوتية في مقرّرات تعليم اللغة العربية وخط هذا بأخطاء مُتعلّمي اللغة فيها، والصعوبات النطقية التي تواجههم عند تعلّم اللغة حيث تكثُر البحوث في الفكرة الأخيرة بينما تندر في الفكرة الأولى، ومن الدراسات السابقة التي توقّف عندها الباحث:

1.3. تدريس النظام الصوتي للغة العربية للناطقين بغيرها (النظرية والتطبيق): قدّم فيها المؤلف رؤية منهجية كلية في تحليل النظام الصوتي العربي وكيفية تقديمه للناطقين بغيرها كونه الأساس الذي تقوم عليه المهارات اللغوية الأربع، وكما أكد فيها قلة الدراسات المتعلقة بهذه الناحية، وكونه أكثر المجالات إهمالاً وندرة في الكتابة عنه حتى لا يكاد يجد القارئ ما يشفي غليله. تناول فيها المؤلف الجانب الصوتي ومنزلته في تدريس العربية، ومكونات النظام الصوتي ونظريات تقديمه. ثم تحدّث عن رؤيته في تقديمه، وكيفية معالجة الصعوبات، وقدّم نموذجاً على معالجة الفتحة والألف وكيفية تقديم أصوات (ج ح خ)، ثم قدّم نموذجاً على التدريبات الصوتية وبعض الجوانب الأخرى المتعلقة بهذا المجال.¹⁴

2.3. رؤية مقترحة لدمج الأهداف في تصميم الموادّ التعليمية (المستوى المبتدئ الصفري أنموذجاً): بدأها الباحث بطرح بعض الأسئلة حول ماهية المستوى المبتدئ الصفري؟ وما الأهداف الخاصة به؟ ومن الأفكار التي عالجتها المحاضرة الدخّل اللغوي وعلاقته بتصميم المواد التعليمية، وكيفية دمج الأهداف في المادة التعليمية، ويرى الباحث أنّ هناك ثغرة واضحة فيما يخصّ المبتدئ الصفري في أغلب السلاسل التعليمية، كما قدّم تصوّراً عامّاً عن أهداف المستوى المبتدئ الصفري إلى جانب بعض الاعتبارات الخاصة به كالاداعية والجانب النفسي ليقف أخيراً على دمج الأهداف من خلال معالجة الجوانب اللغوية من مفردات وأصوات وتركيب وسياق لغوي تواصل.¹⁵

3.3. معايير ترتيب الحروف العربية وتعليمها للناطقين بغيرها: اقتصر البحث على دراسة مقارنة بين كتابي " ألف باء " و " أهلاً وسهلاً" من حيث معايير ترتيبهما في معالجة الأصوات، وقارن ذلك بكتاب " تواصل"، وذكر إلى جانب ذلك بعض المعايير الأخرى في ترتيب تقديم الأصوات منها المعيار الصوتي، ومعايير التشابه في الرسم. إلا أنّه لم يُقدّم رؤية شمولية حول كيفية تقديم الأصوات.¹⁶

بالعودة للتعليق حول هذه الدراسات؛ فالدراسة الأولى لم تذكر مراحل معالجة الأصوات بشكل صريح، إلا أنّ هناك تقاطعاً بين الرؤية المقترحة في هذا البحث وبين تلك الدراسة من حيث طرح المكونات الصوتية ومرحلة المعالجة والاختلاف يكمن في مرحلة العرض الأولى وتفصيلاتها. أما الدراسة الثانية فكانت فكرتها العملية في كتاب " مفتاح العربية" المستوى التمهيدي، حيث بنى المؤلفون المستوى التمهيدي بصورة قريبة إلى الترتيب الذي يقترحه هذا البحث، والاختلاف في بعض الجوانب في مرحلة العرض الأولى من حيث التقديم والتأخير لبعض الظواهر الصوتية إضافة إلى أنّ الرؤية هنا تقترح إدراج نصوص قصيرة لمكتسبات مهارة القراءة الميكانيكية خلال مرحلة معالجة الأصوات بهدف التعرّف على الأصوات من خلال النصوص الطبيعية.

14 خالد حسين أبو عمّشة وآخرون(2017)، الدليل التدريبي في تدريس مهارات تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها – النظرية والتطبيق، مركز الملك عبد الله، الرياض، الطبعة الأولى، ص 20-39.

15 أحمد الرهبان(2018)، رؤية مقترحة لدمج الأهداف في تصميم المواد التعليمية المستوى المبتدئ الصفري أنموذجاً، محاضرة تدريبيه، مؤتمر إسطنبول الثاني، تاريخ: 12 آب /أغسطس.

16 مولاي على سليمان(2017)، معايير ترتيب الحروف العربية وتعليمها للناطقين بغيرها - دراسة مقارنة بين كتابي " ألف باء " و " أهلاً وسهلاً"، المؤتمر الدولي "تحديات وتوقّعات"، الهند، جامعة كيرالا، ص 129-134.

4. أهمية تعليم الأصوات ومرحلة تعليمها:

يُعدّ العنصر الصوتي أو النظام الصوتي مُكوّنًا رئيسيًا في تشكيل الكفاية التخاطبية لدى المتعلّم بشقيه التواصلية واللغوية. وإنّ تعلّم أصوات أيّ لغة ليس بالأمر السهل ولا يمكن أن يتمّ بين يوم وليلة، فالمستوى الصوتي لدى المتعلّم من الصعب أن يصل فيه إلى مرحلة الإتقان قبل نهاية مستوى العتبة في تعليم اللغات؛ فكلّ لغة خصائصها الصوتية التي تتقاطع في بعضها مع اللغات الأخرى، وتختلف في أخرى، بقدر ما تكون الخصائص الصوتية المشتركة بين هذه اللغات بسيطة على مُتعلّم اللغة فإنّ المختلفة منها تكون صعبة أو بالغة الصعوبة بالنسبة له أيضًا، فهذه الاختلافات قد تكون في المخرج أو في الصفات الصوتية من نغمة وإيقاع وجهر وهمس وشدة ورخاوة وما إلى من ظواهر صوتية.

وفي هذا يقول يوسف الخليفة أبو بكر عالم الصوتيات الذي أعطى هذا الجانب أهمية كبيرة في دراساته: "إنّ البون واسع بين أصوات اللغة العربية وهي لغة سامية وأصوات اللغات الأخرى وهي غير سامية إلى الدرجة التي تجعل بعض أصوات اللغة العربية يحتاج إلى جهد كبير لكي يكون نُطق المتعلّم موافقًا للفصحى".¹⁷

ويُعاني مُتعلّمو اللغة الذي لا يتعرّضون لتعليم المرحلة الصوتية أثناء تعلّمهم اللغة من صعوبات نطقية واضحة فتنبقى الأخطاء الصوتية تُلزم نطقهم، فتزداد درجة الصعوبة مع تقدّم العمر، على أنّ مكان تدريس الأصوات والظواهر النطقية المتعلقة بذلك في بداية تعلّم اللغة، ويمكن لتعلّم اللغة الصغير والكبير أن يمرّ بهذه المرحلة ويتعلّم الظواهر الصوتية بيسر وسهولة، كما يمكن لتعلّم اللغة أن يكون فئات صوتية إضافية لأصوات اللغة الجديدة التي لا تتوافق مع أصوات اللغة الأم.¹⁸

ويغيب التركيز على الأصوات في معظم الكتب المؤلفة في اللغة العربية أو حتّى في اللغات الأخرى وذلك عند مقابلتها بتقديم العناصر اللغوية الأخرى كالمفردات والقواعد، وعادة ما يدخل المُعلّمون إلى الخطوة التالية في تعليم اللغة مُتجاهلين الخطوة الأولى التي تتمثّل بالتركيز على الأصوات والظواهر الصوتية، فلا يحرص المُعلّمون المتمرسون على تعليم النطق ويزعمون أنّه لا توجد إرشادات واضحة في المقرّرات التعليمية وأنّ التمارين المنفردة والمعزولة لا تُحقّق الأثر الجيد.¹⁹

في حين أنّ المُعلّمين يُفضّلون تدريس القواعد والمفردات وعدم ضياع الوقت في التركيز على الظواهر الصوتية أو محاولة تصحيح الأخطاء النطقية لدى المتعلّمين، إضافة إلى أنّ المُعلّمين يجدون في أنفسهم الثقة في تعليم القواعد والمفردات أكثر ممّا هي في الجوانب الصوتية.²⁰

انطلاقًا من أهمية الأصوات والظواهر الصوتية القطعية أو فوق القطعية عمدت الدراسات والأبحاث في التركيز على هذا الجانب خلال السنوات الأخيرة بعد ملاحظة عدم وضوح هذه المرحلة في أذهان المؤلفين والمُعلّمين على حدّ سواء، "حيث تمّ إضافة مستوى ما قبل المبتدئ الأول Pre-A1 ليُمثّل منتصف المسافة نحو مستوى A1، والمستوى الجديد يعبر عن كفاءة مُتعلّم لم يمتلك القدرة التوليدية بعد، ولكنه يحفظ مجموعة من الكلمات والتعبيرات".²¹

17 يوسف الخليفة أبو بكر (1973)، أصوات القرآن كيف نتعلّمها ونعلّمها، مكتبة الفكر الإسلامي، الخرطوم، الطبعة الأولى، ص29.

18 Eva Reid, Teaching English Pronunciation to Different Age Groups, Previous source, pp20.

19 Eva Reid, Previous source, pp20.

20 Eva Reid, Previous source, pp20.

21 إسلام يُسري علي (2017)، تحديثات الإطار المرجعي الأوروبي... ما الجديد؟، مدونة الجزيرة، الرابط الشبكي الآتي: <https://bit.ly/2NJs79I>

بهذا يُوصي الإطار الأوروبي المشترك للغات (CEFR) بتدريس الأصوات وما يتبعها من لفظ ونطق من بداية تعليم اللغة الأجنبية أي خلال المراحل المبكرة من التعليم على أن يمارس المتعلمون النطق الصحيح لينصبّ التركيز في تدريس الأصوات على تحقيق الهدف التواصلية للغة. كما يؤكد الإطار المرجعي على أن يتعرّض المتعلمون وفق أساليب مُعيّنة للأنماط الصوتية الأصلية وتشجيعهم على تقليدها خلف المعلم أو المسجّلات المرئية أو المسموعة، أو من مُحدّثين أصليين، وتدريب الأذن على سماعها، وفي هذا المجال يمكن أيضاً استخدام التصفيق والنقر والتنصت والإيماءات والمرايا في تعليم النطق.²²

كما يُؤكّد طعيمة على أهمية تعليم الأصوات في المراحل المبكرة أيضاً؛ فمسألة التعرّف على الأصوات وتجريدها داخل الكلمة أو مُنفردة بغية تمييزها عن غيرها من المسائل الهامة التي توقّف عندها طعيمة في كتابه " دليل عمل في إعداد المواد التعليمية"، فيقول: " يقصد بتجريد الحرف استخلاص صفاته من بين مجموعه من الكلمات التي يشترك فيها هذا الحرف، وعزله عن غيره من الحروف بحيث يمكن التعرّف عليه مُنفرداً أو ضمن حروف أخرى ويأتي تجريد الحرف على نوعين: تجريد له من حيث الصوت أي طريقة نطقه مع الحركات المختلفة، وتجريد له من حيث الرسم أي طريقة كتابته في المواضيع المختلفة من الكلمة. وقد لاحظت من خلال تحليل بعض كتب تعليم العربية أنّ بعضها يغفل تجريد الحروف، وبعضها يغفل تجريد عدد من هذه الحروف فينتهي المتعلم من دراسة الكتاب دون إلمام بخصائص هذه الحروف.²³

كما أكّد طعيمة على أهمية أن يحتوي أي برنامج لتعليم اللغة على التدريب على الأصوات، فيقول: " تعليم الأصوات أمر ضروري في أي برنامج لتدريس اللغات الأجنبية، فالأصوات هي العنصر الرئيسي في أي لغة ولا يمكن أن نتصور برنامجاً أو كتاباً لتعليم لغة ما دون أن يكون للتدريب على الأصوات فيه جانب كبير. وبالرغم من الأهمية التي تحتلها الأصوات في تعليم اللغات الأجنبية إلا أنّ كثيراً من مُعلّمي العربية للناطقين بلغات أخرى يفتقدون الأسلوب الصحيح لتدريسها، كما أنّ كثيراً من كتب تعليم هذه اللغة لا تولي هذا الأمر ما يستحقّه من اهتمام في التخطيط له أو في طريقة تدريسها".²⁴

كلّ ما سبق يؤكد أهمية هذا الجانب من تعليم اللغة إضافة إلى أنّ الأساليب المستخدمة كالاستماع والتكرار، وتدريب التثنيات الصغرى من الأزواج، وتدريب الأذن على التمييز الصوتي، والتدريب الصوتي المتنوّع، والقراءة بصوت عالٍ، والتقليد، والتناظر الصوتي بالتجاور، ومُخطّطات الألوان الصوتية، والصوتيات، والأغاني، والتصفيق والنقر، والتنصت، والإيماءات، والمرايا، والوسائل البصرية و..... إلخ. وضرورة دمج تقنيات التعليم المختلفة واستخدامها لتعليم النطق في المقرّر الصوتي.

5. مُصطلحات في النظام الصوتي:

إنّ مُصطلحات علم الأصوات واسعة وقد أفرّد لها محمد على الخولي مُعجماً مُستقلاً تحت اسم " مُعجم علم الأصوات" إلا أنّ البَحْث سيقف على بعض المصطلحات التي تدخل بشكل مُباشر في تكوين المرحلة الصوتية وإعدادها، وهي:

1.5. النطق (Pronunciation): النطق بشكل عام هو الطريقة التي يُصدّر بها صوت أو مجموعة

أصوات على عكس النطق الذي يشير إلى الإصدار الحقيقي للأصوات الكلامية في الفم، ويؤكد النطق بصورة أكبر الطريقة التي يدرك المستمع من خلالها الأصوات الكلامية.²⁵

22 Eva Reid, Teaching English Pronunciation to Different Age Groups, Previous source, pp22.

23 رشدي طعيمة (1985)، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ص174.

24 رشدي طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية، المرجع السابق، ص174-175.

25 جاك ريتشارد وآخرون (2007)، معجم لوجمان لتعليم اللغات، علم اللغة التطبيقي، ترجمة: محمود فهمي حجازي، ورشدي أحمد طعيمة، الشركة المصرية للنشر لوجمان، ومكتبة لبنان - ناشرون - الطبعة الأولى، ص543.

2.5. التهجئة (Spilling Pronunciation): هي طريقة يُنطق كلمة ما اعتماداً على حروف هجاء هذه الكلمة²⁶، وقد يكون هناك فرق بين نطق الكلمة وكتابتها بسبب إسقاط بعض الحروف أو زيادتها ومثالها في اللغة العربية الحركات الطويلة التي غالباً ما يقع المتعلمون في تهجئتها فيسقطون الحركات الطويلة مثلاً: طالب تُلفظ "طَلِب"، وطويلة تُلفظ "طُولَة"، وهكذا.

3.5. الوحدة الصوتية (Phoneme): هو أصغر وحدة صوتية في التحليل تؤدي إلى التمييز بين معنى وآخر، نحو: القاف، والعين، واللام في الألفاظ: قام، عام، لام، فكلٌّ منها يغيّر معنى الكلمة التي يدخل عليها.²⁷

4.5. الألوْفون (الصورة الصوتية): واحدة من عدّة أصوات حقيقية تشترك في نقطة النطق أو كيفية النطق،²⁸ ويتعبّر آخر إنّه أصغر وحدة صوتية تغيّرها لا يؤدي إلى تغيير المعنى²⁹، ومن ذلك أن الناء المربوطة تكون أحياناً تاء وأحياناً هاءً.

5.5. الحرف: رمز كتابي يُعبّر عن صوت مُعيّن أو مجموعة أصوات لا يؤدي تبادلها فيما بينها في الكلمة إلى اختلاف في المعنى، وبذلك يكون الحرف أعمّ من الصوت لأنه يضمّ مجموعة من الأصوات تُنسب إلى رمز مُعيّن³⁰، فمثلاً حرف الباء له صور واحدة في بداية الكلمة (ب) لكنّه يختلف باختلاف الصّوت الصائت مع أنّ الرمز واحد (ب، بُ، بـ)، وهكذا بقية الرموز الكتابية.

6. معايير تقديم الأصوات في مقرّرات تعليم اللغة العربية:³¹

هناك بعض الأسئلة التي تُتردّد دائماً حول تقديم النظام الصوتي مثلاً: كيف تُقدّم الأصوات في مناهج تعليم اللغة العربية؟ وبأي صوت تكون البداية؟ وما الترتيب الأنسب لتقديمها؟ من خلال عرض سلاسل تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها تتضح أنّه ليست هناك طريقة واحدة لتقديم أصوات اللغة العربية، فهناك أكثر من طريقة، وكلّ طريقة تقوم على معيار خاصّ بها، وهذه المعايير هي:

1.6. المعيار الألفبائي: تقديم الأصوات حسب الألفبائية، فتبدأ من الألف وتنتهي بالياء.

2.6. المعيار الأبجدي: وتعمد هذه الطريقة على الترتيب الأبجدي المعروف (أبجد – هوز – حطي – ...الخ). من السلاسل التعليمية التي ذكرت هذا المعيار "الأساس"، في مرحلة العرض.³²

3.6. المعيار الصوتي: وتتبنّى هذه الطريقة ترتيب الأصوات وفق المخارج بدءاً بالشفتين وانتهاءً بالحلق.

من السلاسل التي اعتمدت المعيار الصوتي في مرحلتي العرض والمعالجة "اللسان"، وفي مرحلة المعالجة

26 جاك ريتشارد وآخرون، معجم لونغمان، المرجع السابق، ص634.

27 وليد محمد الشراقي (2019)، الأسنوية، مفهومها، مبادئها المعرفية ومدارسها، العناية العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، سلسلة مصطلحات معاصرة (29) الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، ص81.

28 محمد على الخولي(1982)، مُعجم علم الأصوات، جامعة الرياض – الرياض، الطبعة الأولى، ص32.

29 عاطف فضل محمد(2013)، الأصوات اللغوية، دار المسيرة، عمان، الطبعة الأولى، ص192.

30 عاطف فضل محمد: الأصوات اللغوية، المرجع السابق، ص192.

31 ينظر: مولاي على سليمان: معايير ترتيب الحروف العربية وتعليمها للناطقين بغيرها، مرجع سابق.

مهدي العشي(2010)، أهلا وسهلا، العربية الوظيفية للمبتدئين (حروف العربية وأصواتها) الطبعة الثانية، دار جامعة بيل، نيو هيفين ولندن. محمود البطل وآخرون(2007)، ألف باء، مطبعة جورج تاون، واشنطن، الطبعة الثانية.

32 فوزية أحمد بدر، الأساس، مرجع سابق، ص113.

" العربية للعالم (الديوان)، إلا أنّ الأخيرة قدّمت حرف النون وعالجته مع مجموعة (ب، و، ف)، و" الكتاب الأساسي (المنظمة).

4.6. معيار الرسم: وتقوم هذه الطريقة على تقديم الأصوات وفق الأشكال المتشابهة للحروف كتقديم حروف (ب، ت، ث) معًا، لأنّ بينها تشابهًا من حيث رسم الرموز، وهكذا مع بقية الأصوات.

5.6. معيار الصعوبة والسهولة: وهو أن تُراعى درجة السهولة والصعوبة في الأصوات نفسها عند عرضها في مناهج تعليم اللغة العربية، إضافة إلى مُراعاة مخرج الصوت ومدى إتقانه من مُتعلّم اللغة.³³

من خلال تحليل السلاسل التعليمية المذكورة سابقًا يبدو أنّ المعيارين الألفبائي والصوتي مُفضّلان لدى معظم القائمين على تصميم المواد التعليمية.

7. أهداف تعليم الأصوات:

إنّ الحديث عن المعايير يقود إلى الحديث عن أهداف تعليم الأصوات، فالعلاقات بينهما مُتكاملة، فالهدف يُحدّد المعيار الذي ستقدّم به الأصوات لمتعلّم اللغة وشكل التنظيم التي ستتخذها في مقررات تعليم اللغة. وهذه الأهداف على ثلاثة أنواع أوردتها طعيمة في كتابه " دليل عمل في إعداد الموادّ التعليميّة"، وهي:

1.7. التعليم المعياري (Perspective Teaching): ويهدف إلى تعزيز المهارات الصوتية لدى المتعلّم التي اكتسبها من لغته الأم ممّا يختلف عن الأصوات العربيّة في كثير أو قليل. والعمل على تصحيح هذه المهارات والتقليل ما أمكن من أشكال التداخل (Interference) بينها وبين المهارات الصوتية الجديدة.

فالهدف هنا إذن هو تصحيح أشكال الأداء الصوتي التي اكتسبها المتعلّم من لغته الأمّ والتقليل من أشكال التداخل بين نظامين صوتيين أحدهما كائن بالفعل عند المتعلّم والآخر ينبغي أن يكون.³⁴

2.7. التعليم المُنتج (Productive Teaching): يهدف إلى إكساب المتعلّم أنماطًا جديدة من اللغة المتعلّمة، وهي العربيّة هنا، وتدريبه على نطق أصوات ليس لها مثيل في النظام الصوتي في اللغة الأمّ عند المتعلّم. فالهدف هنا ليس تصحيح أنماط لغوية عند المتعلّم وإبعاد أشكال التداخل بين نظامين صوتيين، وإنّما الهدف هنا أساسًا يتمثّل في إكساب المتعلّم مهارات صوتية جديدة في نظام صوتي ليس للمتعلّم به عهد من قبل.³⁵

3.7. التعليم الوصفي (Descriptive Teaching): يهدف إلى تزويد المتعلّم بمعلومات عن خصائص اللغة العربية والنظام الصوتي فيها. فهذا النوع وفق ذلك لا يهدف إلى تصحيح أنماط خاطئة أو التدريب على إكساب جديدة، وإنما يُقدّم للمتعلّم القوانين الأساسية التي تحكم الاستعمال اللغوي في العربية وخصائص نظامها الصوتي. وهذا جانب أكاديمي أكثر منه تعليميًا.³⁶

33 خالد عبد الكريم بسندي(2020) واقع التخطيط اللغوي للخطاب التعليمي، دار كنوز المعرفة، عمّان، الطبعة الأولى، ص70.

34 رشدي طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية، مرجع سابق، ص175 .

35 رشدي طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية، المرجع السابق، ص176 .

36 رشدي طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية، المرجع السابق، ص176 .

من خلال هذا الطرح الذي أوردته طعيمة فإنه يمكن بناء الكتب التعليمية تماثلياً مع الهدف من إعدادها، وذلك وفق الأصوات المتشابهة أو المختلفة مع اللغات الأخرى بالتركيز على الأصوات التي أثبتت الدراسات أنها صعبة على مُتعلّمي العربية، ومن ثمّ تدويرها في التدريبات كالحركات الطويلة والحروف اللثوية وحروف الاستعلاء، والحروف المطبقة، والحروف الحلقية وما إلى ذلك. وكلام الدكتور طعيمة يدعو إلى القول: إن معيار ترتيب الحروف في الكتب التعليمية يجب أن يختلف باختلاف الفئة المستهدفة، فلكل فئة معيارها المناسب لها من أطفال وناشئين ووارثين وكبار.

8. مكوّنات النظام الصوتي: (الظواهر الصوتية):

شأن هذا النظام في اللغة العربية شأن اللغات الأخرى في نظامها الصوتي، فيتكوّن في اللغة العربية من مجموعة من الظواهر الصوتية التي يجب أن تُقدّم في المستوى ما قبل المبتدئ، وهي تتعلّق بالأصوات ونُطقها بشكل مُباشر، وتتعلّق أيضاً بأداءات المتعلمين في القراءة الجهرية في مستويات لاحقة. ومن الملاحظ أنّ معظم كتب تعليم اللغة العربية ليس فيها معيار ثابت لمعالجة هذه الظواهر الصوتية أو تغفل عن تقديم بعضها، فليس هناك شكل واضح لمعالجتها في الكتب المؤلفة، أو أنّها تُعرض بترتيب غير واضح، فبعض الكتب التعليمية تؤخّر هذه الظواهر، وبعضها الآخر قد لا يتخذ في الأصوات معالجة مُستمرة وما إلى ذلك من مسائل مُتعلّقة في عرضها ومعالجتها مُشكلاتها. والنظام الصوتي يتكوّن من ظاهرتين صوتيتين أساسيتين تندرج تحتها عدّة ظواهر صوتية أخرى، وهي:

1. الفونيمات القطعية: وهي التي تشمل الصوامت والصوائت العربية.

2. الفونيمات فوق القطعية: وهي الظواهر الصوتية الأخرى مثل النبر والتنغيم والوقفة. وتفصيل ذلك كما سيأتي:

1.1.8 الفونيمات القطعية:

ولتفصيل مكوّنات الفونيمات القطعية، فهي تنقسم إلى قسمين:

1.1.1.8 الصوامت العربية (الأصوات الصامتة):

وهي التي تشمل الأصوات العربية الساكنة وعددها ستّة وعشرون صوتاً صامتاً، وهي (أ، ب، ت، ث، .. إلخ). ولها مواقع مختلفة من حيث أولها ووسطها وآخرها، كما أنّ لها آليات كتابية تتعلّق بمبادئ وصلها مع ما قبلها وفصلها عما بعدها، ولكلّ من هذه الأصوات الصامتة هيئة نُطقية ومخرج ووضعية للوترين الصوتيين، وصفات تميّزها عن بعضها (مهموسة، انفجارية، أنفية، ذلقية، احتكارية، تكرارية... إلخ). ومن الضروري جداً مُراعاتها عند بناء المقرّرات التعليمية للوقوف على معرفة الصعوبات الصوتية التي ستواجه مُعلّمي ومُتعلّمي العربية عند عرض المادة التعليمية، ثمّ معالجتها بتدريبات مُتنوّعة شاملة.³⁷

1.2.8.1 الصوائت العربية (المُصوّتات): أو قد تندرج تحت اصطلاحات أخرى، منها: الصوائت العربية، والمصوّتات والأصوات الصائتة أو الحركات القصيرة والطويلة.

37 يُنظر: خالد حسين أبو عمشة وآخرون، الدليل التدريبي في تدريس مهارات تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها – النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص 15-20.

والمُصَوِّتَات فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ تَنْقَسِمُ إِلَى قَسْمَيْنِ:

1.1.2.8 الحركات القصيرة (— — —) Vowels: وهذا الحركات القصيرة هي (الفتحة، والكسرة، والضمة)، والحركات هي: صوت مُهَنْزٍ (مجهور) يخرُجُ الهواء به عند النطق به بصفة مُستمرّة، دون وجود عقبة تعوق خروجه، أو تُسبّب فيه احتكاكاً مسموعاً³⁸، ويقابلها الأصوات الصامتة³⁸، ومثالها (ب، ب، ب) وهكذا مع بقية الأصوات الأخرى.

2.1.2.8 الحركات الطويلة (المدّة):

وهي الألف والواو والياء (ا، و، ي) ويجب تكون مسبوقة بحركة مُجانسة لتلك الأصوات، وهي تأخذ في نطقها زمناً أطول من القصيرة، وتُؤدّي هذه الحركات عدّة وظائف لغوية على المستوى الدلالي؛ فهي تلعب دوراً كبيراً في تحديد المعاني في بعض اللغات، إضافة إلى هذه الحركات تُؤدّي دوراً نحوياً إعرابياً وصرافياً كذلك، فعلى أساسها يتمّ التفريق بين صيغة وأخرى، ومن ذلك صيغ اللغة العربية الكثيرة، ومثال على ذلك: الفعل الماضي (قام وقاما) فالأول للمفرد المذكر الغائب، والثاني الدال على التثنية في حالة الغائب، والذي فرّق بين هذين المعنيين هو الفتحة في الأول، والفتحة الطويلة في الثاني، وقد اصطلح العرب عليها بحروف المدّ.³⁹

2.8 الفُونِيَمَاتُ فَوْقَ الْقَطْعِيَّةِ: وهي على الشكل الآتي:

1.2.8 الشدّة (التّصْغِيف): وهي من الظواهر الصوتية المهمة التي يَجِبُ أن تُقدّم في المستوى التمهيدي (ما قبل المبتدئ)، وذلك في بدايات عمليّة التّعليم في المقرّر التعليمي، فهي من مُكوّنات القراءة وآلياتها التي تلعب دوراً مهمّاً في عمليّة الفهم في المراحل اللاحقة.

2.2.8 التّنوِين: ومن الظواهر الصوتية التي يجب تقديمها في المراحل المبكرة في تعليم اللغة العربية أيضاً، فهو مُكوّن مهمّ من مُكوّنات آليات القراءة.

3.2.8 أَل التّعريف: من الظواهر الصوتية التي تلعب دوراً مهمّاً في القراءة الجهرية، ويُمثّل النطق الصحيح للأصوات أحد مُقوماتها.

4.2.8 المقطع (Syllable):

هو الميدان الذي يلعب فيه النبر دوراً مهمّاً، فالصوت الصائت (الحركة)، وهو قِمة المقطع. يتكوّن المقطع في اللّغة العربيّة من صَوْتَيْنِ على الأقلّ، صامت ويليّه صائت (حركة). فلذلك كل مقطع في العربية لا بد أن يتضمّن صوتاً صائتاً وصوتاً صامناً. ويتّصف المقطع بأنّه حدث صوتي مُتكامل أو شيء كُليّ، له بداية ونهاية⁴⁰.

ومن خصائص المقطع في العربية أيضاً أنّه لا يبدأ بصوت صائت، وللمقطع أنواع تختلف حسب توالي الصوامت، فأى كلمة يمكن تقطيعها بناء على عدد الحركات التي فيها، بحيث يشتمل كل مقطع على حركة واحدة فقط.⁴¹

38 عبد الله ربيع محمود وآخرون(1988)، علم الصوتيات، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، الطبعة الثانية، ص 145.

39 عبد الله ربيع محمود وآخرون، علم الصوتيات، المرجع السابق، ص160.

40 عبد الله ربيع محمود وآخرون، علم الصوتيات، المرجع سابق، ص150.

41 كمال إبراهيم بدري،(1982)، علم اللغة المبرمج، جامعة الملك سعود، الرياض، الطبعة الأولى، ص: 142- 145.

والسؤال هنا: بماذا يُفيد المقطع في المراحل المبكرة في تعليم اللغة العربية؟ لا شك أنّ المقطع يُساهم بشكل فعّال في عامل التهجئة لدى مُتعلّم اللغة من خلال التعرّف على المقاطع التي تتكوّن منها الكلمة ثم نطق هذه المقاطع كاملة متواصلة في مرحلة لاحقة للتهجئة الأولى، وهذه تُمثّل ثاني مرحلة في اكتساب المهارات الآلية الصوتية بعد مرحلة التعرّف على الأصوات المفردة.

5.2.8. التّبر (Stress):

هو الضغط على مقطع أو حرف مُعيّن بحيث يكون صوته أعلى بقليل ممّا جاوره من الحروف⁴²، في حين أنّ مصطلح النبر في المصادر والمراجع التي وصلت عن النُّحاة العرب لم يرد دقيقتاً في استعمالهم مقارنة بمصطلحات أخرى استعملوها بدقة مُتناهية، لذا قد تعدّدت مُصطلحاته؛ فأحياناً يذكرون أن النبر يدلُّ على الهمز، أو النبر هو التكلّم بصوت مرتفع، فيقال: رجل نبار: أي فصيح الكلام أو صيّا، وأن النبر هو الضغط أيضاً⁴³. والنبر " هو نشاط في جميع أعضاء النطق في وقت واحد"⁴⁴.

وفق هذا فالنبر ليس صوتاً مستقلاً يُساهم في تغيير المعاني أو نحو ذلك، وفي ميدان تعليم اللغة العربية يمكن ملاحظة النبر على مُتعلّمي اللغات بحسب البيانات التي تعلّموا فيها اللغة العربية، فمن تعلم العربية في بيئة سعودية يكون أدائه اللغوي أقرب إلى تلك البيئة من خلال نبر الكلمات ومكوّناتها الصوتية.

6.2.8. التنغيم (Intonation):

التنغيم في اللغة العربية هو مصطلح يدل على ارتفاع الصوت وانخفاضه في الكلام. ويسمى أيضاً موسيقى الكلام، وهو على مستويين: الكلمة والجملة، فإذا كان على مستوى الكلمة يسمى النغمة، وإذا كان على مستوى الجملة يسمى التنغيم⁴⁵ مثلاً: إذا كُنْتُ تمدح شخصاً ما لِتَعْجُيبِكَ بشجاعته، تقول: "كَانَ وَالله رَجُلًا!"، فتزيد في قوة اللفظ ب(الله) وتَمطُّ حركة اللام في اسم الجلالة، وتُطِيل الصوت بها⁴⁶. كما يلاحظ الشيء ذاته من التنغيم في الاستفهام أنّ فيه رفع النغمة الصوتية أيضاً، ونرى ذلك في ياء الاسم (علي)، مثل: " سافرَ علي؟". يلاحظ أيضاً عند التلّفظ بالجملة التّعجّيبية والاستفهامية نوع من الانفعال وبعض التغيّرات في الوجه. كما يلاحظ أنّ الصوت لا يرتفع عند نطق الجملة الإخبارية في الحالات العادية.

7.2.8. التّاء المربوطة والمبسوطة: وهما ظاهرة صوتية مُهمّة في تكوين المهارات القرآنية الآلية في المراحل الأولى لتمييز نُطقهما أثناء القراءة أو الكلام ومدى انعكاس ذلك على مهارة الكتابة، فالتاء المربوطة لها أكثر من صورة نطقية.

42 يقول رشدي سويد: والنبر بحث قديم جديد، قديم في موضوعه، جديد في تسميته، وأسلوب عرضه، وقد ذكر عدد من مسانله مكّي بن أبي طالب القيسي (توفي 437هـ) في كتابه " الرعاية" في باب (المشدّدات) وما بعده، وكذلك فعل عدد غيره من أئمة التجويد في مصنفاتهم.

أيمن رشدي سويد(2011)، التجويد المصور، مكتبة الجزري، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، ص 404.

43 عصام نور الدين(1992)، علم وظائف الأصوات (الفونولوجيا)، السلسلة الألسنية، دار الفكر اللبناني- بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ص108.

44 إبراهيم أنيس(2017) الأصوات اللغوية، مكتبة الأنجلو المصرية، دون طبعة، ص158.

45 (Kartini M.Pd (2019)، اللغة العربية طرائقها ووسائل تعليمها، Penerbit Aksara TIMUR، الطبعة الأولى، ص 13.

46 ابن جني (2006)، الخصائص، تحقيق محمد على النجار، عالم الكتب، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، ص 371.

8.2.8. أصوات تُلفظ ولا تكتب: ومنها الألف (هذا، هذه، هؤلاء... إلخ).

9.2.8. الوقفة: وهي تمييز نهايات الكلمات أثناء الكلام، فالانتقال المتصل غير المنقطع بين الأصوات الصائتة والصامتة عند النطق بكلمة واحدة يُسمّى انتقالاً ضيقاً أو مُغلَقاً أما الوقفة القصيرة التي تُسمع بين الكلمات فهي تُسمّى بالانتقال المفتوح.⁴⁷ لذلك لا بدّ من إيراد تدريبات على الوقفات ليتمرّن المتعلّمون على التقاط الكلمات وتمييز بداياتها ونهاياتها.

9. مراحل تقديم الأصوات وفق المنهجية المُقترحة: وهي على ثلاث مراحل:

1.9. المرحلة الأولى (مرحلة العرض): وهي مرحلة التعرّف على الأصوات والمكونات الصوتية ليستطيع المتعلّم نُطقها وتهجئة الكلمات من خلال تقسيمها إلى مقاطع ثمّ ليتمكّن من لفظها وقراءة الكلمة كاملة في المرحلة التالية، ومرحلة العرض هذه تُمثّل افتتاحية عملية تعليم اللغة العربية التي يجب أن يتدرّج بترتيب طبيعيّ حيث يبدأ اكتساب المهارات اللغوية بممارسة الأصوات المفردة ثمّ الكلمات فالجمل.⁴⁸

ووفق هذه الأهداف من مرحلة العرض يُمكن ترتيب تقديم الظواهر الصوتية وفق الرؤية التي يطرحها البحث كما يلي:

1.1.9. عرض الصوّت المُجرّد: وهي تُمثّل الأصوات مفردة بطريقة الترتيب الألفبائية، مُجرّدة من الكلمات، بأصواتها دون أسمائها:

(أ ، ب ، ت ، ث ، ج ، ح ، ... ، ن ، ه ، ي).

2.1.9. عرض الحركات القصيرة: وهي (َ فتحة)، و(ُ ضمة)، و(ِ كسرة).

3.1.9. الحركات القصيرة مع الأصوات كلّها مفردة، مثلاً وفق الطريقة الألفبائية على الشكل الآتي: أ / ب / بُب / ت / ث / ج / جُ / ح / حُ / ح ... إلخ .

4.1.9. الحركات الطويلة: عرضها مع كلّ الأصوات وفق جدول ومع الحركات القصيرة، ودون أمثلة على الكلمات كما في النموذج الآتي:

ب	بُ	بَ	الحركة القصيرة
بي	بُو	بَا	الحركة الطويلة
ت	تُ	تَ	الحركة القصيرة
تي	تُو	تَا	الحركة الطويلة

5.1.9. السكون: والهدف من عرضها في هذه المرحلة ليتمكّن المتعلّم من التهجئة وتكوين المقاطع، وهي أولى مهارات القراءة الآلية.

47 كمال إبراهيم بدري، علم اللغة المبرمج، مرجع سابق، ص158-159.

48 محمود شريف عبد النور ومحمود محمد علي(2011)، تحليل وتقويم كتب مقررات اللغة العربية في مرحلة الأساس في الصومال دراسة (دراسة تطبيقية في مقررات المرحلتين " الابتدائية والمتوسطة" لمنهج اللغة العربية". مؤتمر تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها واتجاهاته، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ص149.

يُمكن في هذه المرحلة تقديم بعض التدريبات على كلمات لا تتصل حروفها ببعضها، أو من كلمات تتكوّن من حركات طويلة، أو من كلمات تنتهي بصوت واحد بعد الحركة الطويلة على أن تكون الحركة الطويلة في بداية الكلمة، مثال: أب، أم، أخ، دم، أو، بابا، ماما، سار، قاده، بات، دور، بور، سور، نير، دير، جير.

تدريبات: اسْتَمِعْ ثُمَّ ضع دائرة حول الكلمة التي تسمعها. (صاب، راب)

ساد عاد صاب ناب راب غاب

6.1.9. الصوت المُركَّب: أي تلك الأصوات التي تجتمع لتكوّن كلمة واحدة، وقد تكون هذه الأصوات صائتة أو صامتة (ساكنة أو مُحرّكة) وهي مجموع من رمز كتابي وصوت، وهذه الأصوات تتغيّر رموزها الكتابية في الكلمة من حيث أولها ووسطها وآخرها، ويُقترح معيار الرمز الكتابي في عرض هذه الجزء من مرحلة العرض فهي بهذا الترتيب تُسهّل تكوين المهارات الآلية الكتابية لدى المتعلّم نتيجة تشابه عرض المجموعات بأشكال الحروف، على أن تُرفق الرموز الكتابية بكلمات توضيحية لتبدأ ثاني خُطوات القراءة، وهي على الترتيب الآتي، ومثالها المجموعة الأولى:

المجموعة الأولى: تُمثّل حُرُوف (ب، ت، ث)، ومثالها:

الحرف الألفبائي	أول الكلمة	وسط الكلمة	آخر الكلمة
ب	ب	ب	ب
المثال	بقرة	حَقِيبة	أرْب
ت	ت	ت	ت
المثال	تِلْفَاز	كِتاب	تِيْت
ث	ث	ث	ث
المثال	مِثْقَب	مُثَلِّث	مِثْقَب

المجموعة الثانية: (ج، ح، خ)

المجموعة الثالثة: (س، ش)

المجموعة الرابعة: (ص، ض)

المجموعة الخامسة: (ط، ظ)

المجموعة السادسة: (ع، غ)

المجموعة السابعة: (ف، ق)

المجموعة السابعة: (ك، ل)

المجموعة الثامنة: (م، ن)

المجموعة التاسعة: (ه، ي)

المجموعة العاشرة: وهي الحروف الستة (أ، د، ذ، ر، ز، و).

* تدرّيبات هذه المرحلة: ضع دائرة حول الكلمة التي فيها مدّ .

* مطر/ماطر برز/بروز مجد/ماجد سمح/سيمح

* استمع ثم دائرة حول الكلمة التي تسمعها.

* ضع دائرة حول الكلمة التي فيها مدّ بالألف.

* ضع دائرة حول الكلمة التي فيها مدّ بالياء.

* اقرأ الكلمات الآتية.

(وعُد، حَزْب، بَيْت، قَوْس، سَامِر، سَلِيم، سَلْمَان، بَرَق، سُنْدُس)

* استمع ثمّ صنّع السكون في مكانها المناسب.

* صلّ بين المقاطع الآتية لتكوّن كلمة كما في المثال.

..... = ت	إس
..... = لد	أنّ
..... = نا	خا
..... = مي = اسمي	أ

* استمع وكرّر (اسمي خالد، اسمك أحمد، اسمك سميراء)

* استمع ثمّ املا الفراغات بالحرف الذي تسمع صوته.

بي...، ...تاب...لج، مل...، م...جد،

7.1.9. الشدة: عرضها مع الحركات، ثم تلتق تدريبات عليها، مثال:

* استمع ولاحظ:

سَلْم = س ل م

عَمَار = ع م ا ر

*لاحظ الشدة مع الحركات:

الحركة + الشدة	َ	ُ	ِ
المثال	بِقَالَ	سَبَّورَة	مُعَلِّمٌ
التحليل	بَ + قَ + ا	سَ + بَ + بَ + و + ر + ة	مُ + عَ + لَ + لَ + م

*اقرأ الكلمات الآتية:

نَجَّار، عَلَام، تَصْرُف، كَرَّم، مُدْرَب، السَّعُودِيَّة، يَظَلُّ

*استمع إلى الكلمات الآتية وضع الشدة في مكانها المناسب.

(شدة، بسم، سورية، يرد، بجل، يُعلم، يقل، وهكذا)

*حلل الكلمات الآتية كما في المثال"

صَبَّار = صَ بَ بَ ا ر مُدْرَس:.....

8.1.9. التنوين: عرض أشكال التنوين مع تدريبات على ذلك، كما يلي:

*استمع ولاحظ:

نوع التنوين	َ	ُ	ِ
المثال	كِتَابٌ	كِتَابٌ	كِتَابًا
	كِتَابٍ	كِتَابِ	كِتَابِ

*اقرأ الكلمات الآتية:

مُعَلِّمٌ، مَكْتَبَةٌ، سَاعَةٌ، قَلَمًا، يَدٌ، حَاسِبٌ

* استمع ثم ضع دائرة حول الكلمة التي تسمعها. (رجلٌ)

رجلا	رجلٌ	رجلٍ
------	------	------

*اكتب التنوين كما في المثال.

الكلمة	تنوين الفتح	تنوين الضم	تنوين الكسر
هاتف	هاتفًا	هاتفٌ	هاتفٍ
طاولة			
صفّ			

2.9 مبادئ خاصة بمرحلة العرض:

هناك بعض المبادئ التي يجب مراعاتها في تقديم الأصوات في هذه المرحلة عند تصميم مقررات تعليم اللغة العربية لغة ثانية أو أجنبية، ويمكن تصنيفها وفق ما يلي:

1.2.9 البدء بتقديم الأصوات كُلِّها في الصفحة الأولى من المقرر بالمعيار الذي سَيُتَّبَع لِيَأْلَف المتعلم الصوت العربي ويفضَّل في مرحلة العرض أن يكون ترتيب المعيار الألفبائي مُسْتَحْدَمًا .

2.2.9 تقديم الأصوات بصوتها لا بأسمائها، فيمكن تقديم الأصوات بالأسماء في مرحلة لاحقة خلال مرحلة تقديم الأصوات.

3.2.9 تقديم الأصوات بصور حسية ومُمَيَّزة بالألوان حسب ورودها في الكلمة لزيادة شدَّ الانتباه إليها وأن تكون الأحرف المستهدفة مُظَلَّلَةً حتَّى يعرف المتعلم أنَّ الهدف معالجة هذا الحرف، فالهدف من وضع الصور لعدم تشتيت ذهن المتعلم بالبحث عن معنى الكلمة فيغيب التركيز على الهدف الرئيس الذي يَتَمَثَّل هنا بإدراك الصوت ضمن الكلمة وربطه برمزه مع أنَّ فهم المعنى ليس هدفًا بحد ذاته في هذه المرحلة؛ إلاَّ أنَّه قد يُصِرَّ بعض المتعلمين على فهم المعنى لذلك يُفضَّل إدراج صور حسية قريبة إلى المتعلم.

4.2.9 التدرُّج في تقديم تدريبات النظام الكتابي كأن يبدأ بالتدريب على كلمات لا تتصل حروفها بما بعدها، مثل: دار، أب، أم، ثمَّ الكلمات التي تتصل بعض حروفها بما بعدها لا كُلِّها، بابا، أخت، زهرة، ذئب، كتاب، ثور، ثمَّ الكلمات التي تتصل كُلِّها مع بعضها.

5.2.9 تقديم السياقات التواصلية الأساسية في هذه المرحلة ليأْلَف المتعلم الأصوات داخل السياق ولتزيد في دافعيته أيضًا، وهذه السياقات محدودة جدًّا، ولا بدَّ من استخدام أسماء الأشخاص والدول والمدن المعروفة في هذه المرحلة، نحو: السلام عليكم/مرحبًا/أهلاً وسهلاً/صباح الخير/ما اسمك؟/كيف حالك؟/من أين أنت؟/أنا من...).

6.2.9 تقديم الهمزة في كافة أشكالها في هذه المرحلة، حتى لا تعيق عملية اكتساب المهارات الميكانيكية للقراءة وللكتابة في المراحل اللاحقة، فالهمزة صورها مختلفة، وفي هذه المرحلة من المهم التعرّف على شكلها.

أ	إ	ؤ	ئ	ئ	ء
أحمد	إبراهيم	فؤاد	ذئب	شاطئ	سماء

2.9 المرحلة الثانية (معالجة الأصوات): وتتمثَّل أهداف هذه المرحلة بمعالجة الأصوات ضمن سياقات تواصلية تدعم المرحلة الأولى (مرحلة العرض)، وتكون هذه المرحلة أكثر وضوحًا في تكوين المهارات الآلية الأربع. ويمكن بناء هذه المرحلة في معالجة الأصوات وفق ما يأتي من خلال موضوعات تحمل سياقات تواصلية أساسية، ويمكن توزيعها كما يلي:

الوحدة الأولى: أهلاً وسهلاً، تُعالج الأصوات (ب، م، و) والحركات الطويلة.

الوحدة الثانية: مَنْ هذا؟ ما هذا؟ تُعالج الأصوات (ت، ط، ض، د) والحركات الطويلة. والتاء المربوطة والمفتوحة.

الوحدة الثالثة: أسرتي الصغيرة، تُعالج الأصوات (ص، س، ز) والشدة.

الوحدة الرابعة: هذا بيّتي، تُعالج الأصوات (ز، ذ، ظ، ث) والشدّة.
الوحدة الخامسة: الطريق إلى العمل، تُعالج الأصوات (أ، ع، ح، ه) والتتوين.
الوحدة السادسة: الوجبات اليومية، تُعالج الأصوات (خ، ق، غ، ك) والتتوين.
الوحدة السابعة: ملابس وألوان، تُعالج الأصوات (ل، ن، ر) وأل التعريف.
الوحدة الثامنة: الجوّ، تُعالج الأصوات (ج، ش، ك، ي) والتّاء المربوطة والمبسوطة.
وفيما يلي تقديم نموذج على الوحدة الثانية التي تُعالج الأصوات (ت، ط، ض، د)، إضافة إلى تقديم بعض السياقات التواصلية.

الوحدة الثانية:

مَنْ هذا؟ ما هذا؟

• اسْتَمِعْ وَرَدِّدْ.⁴⁹



هَذَا بَيْتٌ



هَذَا كِتَابٌ



هَذِهِ طَالِبَةٌ



هَذِهِ رَوْضَةٌ



هَذِهِ حَدِيقَةٌ

هَذِهِ فَاطِمَةُ



هَذَا طَارِقٌ



ومن العبارات التي يمكن استخدامها في هذه الوحدة: من أَيْنَ أنتِ؟/ما اسمُكِ؟ اسمي طارق/هذه فاطمة، هذه حديقة/من هذا؟ هذا عِصْمَتٌ/من هَذِهِ؟ هَذِهِ بَتُولُ /هذه صديقتي/ما هذه/ هذه نُقَاحَةٌ/ما هذا؟ هذا تَمْرٌ.

49 حمدو الحسين ومحمد الخلف(2017)، بالعربية نتواصل، مركز سلام، كفيف، الطبعة الأولى.

*استمع إلى الأصوات الآتية ثم كرر. (الخطوة: العرض والتقديم)

ت	ت ت ت	تا تو تي
د	د د د	دا دو دي
ط	ط ط ط	طا طو طي
ض	ض ض ض	ضا ضو ضي

تدريبات (التعرف):

*ضع دائرة حول الإجابة الصحيحة.

* حرف (التاء) في أول الكلمة

ت	ت	ت	ب
---	---	---	---

* حرف (الطاء) في وسط الكلمة.

ط	ظ	ط	ط
---	---	---	---

*حرف (الضاد) في آخر الكلمة.

ض	ظ	ض	ض
---	---	---	---

* تعرّف على الأحرف (ت، ط، ض، د) وضع دائرة حولها في الإعلان الآتي. (الهدف: مهارة القراءة)

شركة عراقية - (الخدمات النظيفة و التجارة العماسية)

اعلان عمل / سائق

تطلب شركة عراقية (سائق) للسيارات الثقيلة , حسب المطلوب اثنان

• سائق تربية

• سائق هياب

• سائق شوكية

و تتوفر فيه التقاسم التالي:-

• لديه اجازة سوق

• يجيد الكتابة والقراءة

• يتحمل ضغوط العمل وملتزم بأوقات الدوام

• المبيت في العمل (عند الحاجة وحسب متطلبات العمل).

• لائمه الاجابية على الاتصال . ارجو ارسال المعلومات بشكل مسج عبر الواتس آب

فقط (حصريا) على الرقم (٠٧٨٠٩٢٥١٠٣٤) وتشمّل المعلومات:-

(الاسم الثلاثي / عنوان السكن / التحصيل الدراسي / رقم الهاتف / المواليد/ اي نوع سيارة

يستطيع فيلديها)

• فترة نفاذ الإعلان لمدة اسبوع

*تعرّف على الأحرف (ت، ط، ض، د) في الآيات الكريمة الآتية، ثم اكتب أين وردت في الكلمة.

(الهدف: مهارة القراءة)

- وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ (1) وَمَا أُنذِرَكَ مَا الطَّارِقُ (2)

- وَالْأَرْضُ ذَاتُ الصَّدْعِ (12)

- يَوْمٌ تُبْلَى السَّرَائِرُ (9)

الكلمة مكان الحرف

.....

*اسْتَمِعْ ثُمَّ ضَعْ حَطًّا تَحْتَ الْكَلِمَةِ الَّتِي تَسْمَعُهَا.

*يُمَثِّلُ النَّصَّ الْآتِي مَادَّةً سَمْعِيَّةً (الهدف: مهارة الاستماع "التجريد الصوتي")

(أحمد مهندس يعمل في شركة طبيّة، يعمل ستّ ساعات في اليوم، يتناول الفطور في البيت غالبًا، والغداء مع أصدقائه في الشركة. في عطلة نهاية الأسبوع يمارس الرياضة في حديقة قريبة من بيته، أحمد متزوج ولديه طفل واحد).

حديقة	ميدان	طفل	أصدقاء	تلفاز	الرياضة
طريق	عُطلة	طلال	مهندس	غداء	مدرسة

*اسْتَمِعْ ثُمَّ ضَعْ إِشَارَةَ صَحِيحٍ (✓) عِنْدَ الْحَرْفِ الَّذِي تَسْمَعُهُ.⁵⁰

المادّة المسموعة: (الهدف: مهارة الاستماع "التمييز الصوتي")

1. هل ستأتي اليوم؟
2. الطّلاب في الصّف.
3. من سيحضّر الدرس اليوم؟
4. كيف الطّقس اليوم؟
5. هل تفضّل الشاي أو القهوة؟
6. استيقظت مبكرًا اليوم.

ترتيب الجُمْل	الصّوت
1.	(ت، د، ط، ض)
2.	(ت، د، ط، ض)
3.	(ت، د، ط، ض)
4.	(ت، د، ط، ض)
5.	(ت، د، ط، ض)
6.	(ت، د، ط، ض)

50 أحمد الرهبان وآخرون، مفتاح العربية، مرجع سابق، ص20.

تدريبات الكتابة: (الهدف: مهارة الكتابة، "التدريب على نظام الكتابة")

التدريب الأول: أكتب حرف (د) في الفراغ.

...حان	...جاج	...يقة	...ائرة
...وزة	...فه	...و...ة	...ليّة

التدريب الثاني: أكتب حرف (ط) في الفراغ.

...ما...م	...ريق	...ريق	...يب
...لّو...	...يآزة	...مذ...اد	...يخ

1.2.9.1. مبادئ خاصة في مرحلة معالجة الأصوات:

1.1.2.9. الهدف من هذا المرحلة تعزيز معلومات المرحلة الأولى لتكوين المهارات اللغوية بشكل أوضح.

2.1.2.9. في مهارتي الاستماع والقراءة قد يتعرّض المتعلّم لمواد طبيعية بهدف المعالجة الآلية للأصوات وتجربتها والتدريب على الظواهر الصوتية فهنا ليس على المتعلّم أن يفهم أو يحفظ مثل هذه المواد، إنّما الهدف معالجة الأصوات ليًا بالتعرّف عليها وتجربتها، وما يجب أن يفهمه السياق التواصلية الذي تعلّمه وكرّره واستخدمه.

3.9. المرحلة الثالثة (معالجة المشكلات الصوتية): وهذه المرحلة الأخيرة من مراحل تقديم الأصوات، وموقعها في المستوى المبتدئ الأدنى بعد المستوى التمهيدي، وهدفها معالجة المشكلات الصوتية كما في الآتي:

الأصوات المتقاربة في المخارج

ط، ت	ع، ا
ض، ظ	ذ، ز
ض، ط	ز، ظ
ك، ق	س، ص
ث، س	ذ، ظ
غ، ق	ح، هـ

الظواهر الصوتية

الحركات القصيرة والطويلة	√ الشدة
التاء المربوطة والمبسوطة	√ الهاء والتاء المربوطة
√ أصوات تلفظ ولا تكتب: ومنها (هذا، هذه، هؤلاء، أولئك، الرحمن)	√ آل التعريف (القمرية والشمسية)
√ التنوين	√ الهمزة وصورها المختلفة

1.3.9.1 مبادئ خاصة بمرحلة معالجة المشكلات الصوتية.

1.1.3.9.1 توزيع المشكلات الصوتية على أكثر من درس؛ فهذه المشكلات منها ما يتعلّق بتمييز الأصوات وتجربتها وتمييزها وذلك من خلال ارتباطها بالفونيمات القطعية أو فوق القطعية.

2.1.3.9.2 عملية تعليم الأصوات طويلة الأمد؛ وتأخذ فترة طويلة، فالمتعلم يُنهي المستوى المبتدئ ولا يزال يقع في بعض الأخطاء ولذا لا بدّ من العودة إلى التذكير بها أثناء معالجة المقرّرات خاصّة التي تتعلّق بالنظام الكتابي.

10. قضايا في بناء النظام الصوتي:

1.10. الدقّة والطلاقة: يُمثّلان غاية تعلّم اللغة بالنسبة للمتعلّم، فهما الهدف الأسمى الذي يسعى إليه المتعلّم، فالطلاقة يجب التركيز عليها منذ اللحظات الأولى في تعليم اللغة، فهذان العنصران يحتاجان مراعاة في المقرّر لعوامل نفسية ودافعية لدى المتعلّم.

2.10. الكلمات: على المقرّر أن يبتعد عن الكلمات المفرّغة المعنى التي تبدو على شاكلة دندنة، فطبيعة اللغة تخلو من ذلك.

3.10 الضبط (التشكيل): يُمثّل عنصر الضبطُ عنصرًا مهمًّا؛ فالمتعلّم يبدأ التعامل مع هذا المكوّن اللغوي بهذه المرحلة المبكرة من تعليم اللغة، وهناك تصوّر خاطئ يقول إنّ الكثرة من وضع الحركات تُؤدّي إلى مُتعلّم جيّد إلا أنّ هذا فهم مغلوّط، فلا بدّ من التدرّج بعملية الضبط على ألا تبقى عملية عشوائية فلا بدّ من قوانين تحكّم ذلك. وقواعد الضبط أو التشكيل في اللغة العربية لا شكّ أنّها مازالت موقع خلاف بين الكثير من المشتغلين في ميدان تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها أو في الترجمة الرسمية، فهناك عشوائية تحكّم الكُتُب في هذا الجانب.

وفي حقل تعليم العربية للناطقين بغيرها لا شكّ أنّ مقدار الضبط يختلف باختلاف المستوى، وهناك بعض القواعد العامة التي استقاها الباحث من دراسات السابقة ومن خلال تجربته في إعداد كتب تعليم اللغة العربية مع وزارة التربية والتعليم التركية التي أعدت وثيقة عامّة لتأليف كتب حديثة لتعليم اللغة العربية في المدارس المتوسطة والثانوية، كان أحد مبادئها ينصّ على التخفيف من الضبط. علاوة على ذلك فهناك دعوات صارخة من العاملين في هذا الميدان على التقليل من الضبط. لذلك فهناك أحوال خاصّة بالضبط (الحركات والسكون) لمقرّرات تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وهي كما يلي:

1.10. وضع تنوين النصب على ما قبل الألف (طالبيًا)، وهذا موضع خلاف بين على الألف أو قبل الألف.

2.10. ضبط اللّام الشمسية (الشّمس) في المستويات التمهيدي والمبتدئ الأَدنى.

3.10. ضبط الضّمائر بنوعيّها المخاطبة والغائية المنفصلة والمتّصلة عند الضرورة (ك، ك، ت، ت، ن، ن، هـ، هـ...)، ولهذا دور هامّ في توضيح المقصود من السياق خصوصًا في المراحل المبكرة من تعليم اللغة العربيّة.

4.10. همزة الوصل يجب ضبطها إذا جاءت في أوّل الفعل وبحسب حركة الحرف الثالث من الكلمة، نحو: أُسْتُوْجِر، أُنْقَل.

5.10. ضبط عين المضارع إذا كان مُشكّلًا أي إذا كان يُسبّب اللبس.

6.10. ضبط عين الماضي في المشترك اللفظي، نحو: عَجَزَ، عَجَزَ، عَجَزَ.

7.10. ضبط همزة المضارعة (أ) إذا كانت مضمومة، نحو: (أَقْضَل).

8.10. ضبط همزة المضارعة (أ) في المبني للمجهول، نحو: (أَقْبَل).

9.10. حركة الحرف بعد "أل" إذا كان مضمومًا، وأما إذا كان مكسورًا فعند الضرورة فقط.

10.10. التخفيف من الضبط بتقدّم المستويات اللغوية، فمثلاً في مستوى ما بعد العتبة يمكن أن تُستخدم بعض القواعد الضرورية من الضبط فقط، مثلاً القواعد (4) و (7) و (8).

11.10. يجب تركّ الضبط في المواقع الآتية:

1.11.10. حركة حرف ما قبل النّاء المربوطة نحو: (ساعة).

2.11.10. الحركة المجانسة لحروف المد، نحو: (الطّالِب، موجود، سَمِين).

3.11.10. همزة المضارعة إذا كانت مفتوحة، نحو: (أَكْتُب).

4.11.10. الهمزة (!) نحو: (إلى) وسواها من كلمات تحتوي على هذه الهمزة.

5.11.10. سكون (أل القمرية)، نحو: (القَمَر).

6.11.10. وضع السكون عند تكرار الكلمة في أكثر من مكان (أي التخفيف من ضبط الكلمات التي مرّت في المنهاج والتي أدرك ضبطها المتعلّمون في خبرات لغوية سابقة).

7.11.10. ضبط حروف الجر المكررة.

8.11.10. وضع حركة الحرف بعد "أل" إذا كان مفتوحًا.

وفي النطاق نفسه هناك اتجاه آخر في تصميم المناهج يدعو إلى عدم ضبط الحرف الأخير من الكلمة (الحركة الإعرابية)، ويبرهن هذا الاتجاه على أنّ مُتعلّمي اللغة يمكن أن يكتسبوا الحركات الإعرابية من خلال التعليم الوظيفي المباشر في الصفوف الدراسية. لكن لهذا تأثيرًا سلبيًا على الزمن المخصّص للعملية التعليمية فسيفضي المعلم وقتًا طويلًا في التصحيح وإن لم يُصحح سيترنّب على ذلك نتائج ليست محمودة، وفي الوقت نفسه الكثرة من التصحيح ليست محمودة أيضًا، والرأي في ذلك: من الأرجح إدراجها على الأقلّ في المستويات المبتدئة.⁵¹

في الاتجاه ذاته يمكن أن تُعمّم قاعدة عدم ضبط الحرف الأخير الذي تنتهي به الجملة في المستويات اللغوية كلّها مراعاة لخاصية "إنّ العربيّة لا تقف على مُتحرك."⁵²

4.10. التّحجّر اللغوي: ويعرف بأنّه العملية التي تُصبح فيها الأخطاء اللغوية سلوكيات غير قابلة للتصحيح بسهولة.⁵³ فلا بدّ من مُراعاة هذا المبدأ عند معالجة الجوانب الصوتية بالتركيز على المشكلات الصوتية.

5.10. المدخل: يجب أن يُبنى المقرّر الصوتي على المدخل التواصلّي أو المدخل الحوارّي وذلك بعرض التعبيرات والجمل والتراكيب لا أن يبدأ المقرّر بعرض المادة التعليمية بالحروف فحسب.⁵⁴

6.10. التركيز على السياق: السياق اللغوي هو أن تكون الكلمات ذات دلالة مُرتبطة بما قبلها وبعدها بعلاقة معنوية مناسبة للموقف بارتباطات صرفية ونحوية لتكون الدلالة مُقيّدة بالسياق.⁵⁵

7.10. جهاز النطق (المخارج): عند بناء المقرّر لا بدّ من الاستفادة من مُعطيات علم الأصوات النطقي، وهو العلم الذي يعالج عملية إنتاج الأصوات اللغوية ومخارجها.⁵⁶ كما يدرس أيضًا الصفات الصوتية التي

51 هذا ما رأيته لجنة إعداد المناهج في وزارة التربية والتعليم التركية عند إعداد كتاب الصف العاشر، يُنظر:

محمد الخلف وحمود الحسين(2017)، العربية لغتي، كتاب الصف العاشر، وزارة التربية والتعليم التركية، الطبعة الأولى.

52 محمد الخلف وحمود الحسين، العربية لغتي، المرجع السابق.

53 خالد حسين أبو عمشة(2017)، التحجر اللغوي، تعليم جديد، الموقع الآتي: تاريخ الإدخال: 2017/03/20، الموقع الآتي:

<https://bit.ly/32of0NC>

54 عمر الصديق وآخرون(1436)، وثيقة بناء منهج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى.

55 إبراهيم فتحي(1988)، مُعجم المصطلحات الأدبية، الموسوعة العربية للناشرين، تونس، الطبعة الأولى، ص200-201.

56 عاطف فضل محمد، الأصوات اللغوية، مرجع سابق، ص195.

يتشكّل منها الصوت.⁵⁷ والهدف من ذلك معرفة مُشكلات هذا الجانب بغية التركيز عليها في التدريبات الصوتية.

8.10. الدراسات التقابلية: إنّ إجراء الدراسات التقابلية بين اللغة العربية واللغات الأخرى يُساعد على معرفة أوجه الاختلافات التي تُمثّل تحدياً لمتعلّم العربية للتركيز عليها في المعالجة الصوتية أثناء بناء المقرّرات.

11. الخاتمة:

ظاهرة البحث في الصوتيات في عملية تعليم اللغة جديدة قديمة إلا أن طريقة عرضها مازالت تختلف في برامج تعليم اللغات عامّة، ومن الثابت أن المتعلّم بحاجة المرور بهذا النظام الصوتي حتى يتمكن من الانتقال إلى المراحل اللاحقة. ومن خلال عرض بعض الأمور ذات الصلة بكيفية إعداد المقرّرات الصوتية قد خلص البحث إلى النتائج الآتية:

1.11. النظام الصوتي مكوّن أساسي من مكونات اللغة ولا بدّ أن للمُتعلّم أن يمرّ بهذا النظام عند تعلّمه للغة وذلك لارتباطه الوثيق بالمراحل اللاحقة.

2.11. هناك تناولات مختلفة للمرحلة الصوتية في مقرّرات تعليم العربية على اختلاف بيناتها التي تُقدّم بها.

3.11. ضرورة أن تحتوي مقرّرات تعليم اللغة العربية على مقدّمة صوتية تُعرض فيها المكونات الصوتية بحيث تُساعد المتعلّم في اكتساب المهارات الآلية.

4.11. تنقسم معالجة الأصوات وفق الرؤية المقدّمة إلى ثلاث مراحل هي: العرض، والمعالجة، ومراجعة المشكلات الصوتية.

5.11. التدرّج في تقديم المكونات الصوتية في المرحلة الأولى كالبدء في عرض الأصوات الساكنة ثم الصانته ثم الانتقال إلى الظواهر الصوتية الأخرى.

6.11. في مرحلة المعالجة يجب أن تُقدّم بعض السياقات التواصلية الأساسية بحيث تبتعد هذه المرحلة عن النمط التقليدي لتعالج المكونات الصوتية بأسلوب سياقي مُتكامل من خلال هذه السياقات التواصلية.

7.11. هناك أكثر من معيار ترتيبيّ تُقدّم وفقه الأصوات في المقرّر التعليميّ مثل الترتيب الأبجائي والصوتي والشكلي.

8.11. هناك جملة من المبادئ التي يجب أن تُراعى في كل مرحلة من مراحل عرض الأصوات.

9.11. معالجة الصوتيات تأخذ مرحلة طويلة لذا لا بدّ من توزيع المشكلات الصوتية على دورس المستوى التمهيدي والمبتدئ .

12. المصادر والمراجع:

1.12. إبراهيم أنيس(2007)، الأصوات اللغوية، مكتبة الأنجلو المصرية، دون طبعة.

2.12. إبراهيم فتحي(1988)، مُعجم المصطلحات الأدبية، الموسوعة العربية للناسرين، تونس، الطبعة الأولى.

57 غانم قدوري الحمد(2004)، المدخل إلى علم أصوات العربية، دار عمّار، عمّان، الطبعة الأولى، ص20.

3.12. ابن جني عثمان أبو الفتح(1986)، الخصائص، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة.
4.12. ابن جني(2006)، الخصائص، تحقيق محمد على النجار، عالم الكتب، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى.

5.12. أحمد الرهبان(2018)، رؤية مقترحة لدمج الأهداف في تصميم المواد التعليمية المستوى المبتدئ الصفري أنموذجًا، محاضرة تدريبية، مؤتمر إسطنبول الثاني، تاريخ: 12 آب /أغسطس.

6.12. أحمد الرهبان ومعتصم حمد وراوية المحني (2020)، مفتاح العربية، الكتاب التمهيدي، أكاديمية إسطنبول- تركيا، الطبعة الخامسة.

7.12. أيمن رشدي سويد (2011) التجويد المصور، مكتبة الجزري، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى.

8.12. السعيد محمد بدوي وفتحي علي يونس(1983)، الكتاب الأساسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، الجزء الأول، دون رقم طبعة.

9.12. إسلام يسري علي(2017)- تحديثات الإطار المرجعي الأوربي..ما الجديد؟، مدونة الجزيرة، الرابط الشبكي الآتي:

<https://bit.ly/2NJs79I>

10.12. إسلام يسري علي ووليد السيد وإيهاب عبد الرشيد (2014)، العربية للعالم، مركز الديوان، القاهرة – مصر، كتاب الطالب - الجزء الأول، الطبعة الثانية.

11.12. حمدو الحسين ومحمد الخلف(2017)، بالعربية نتواصل، سلسلة في تعليم اللغة العربية، مركز سلام لتعليم اللغة العربية، كييف – أوكرانيا، الطبعة الأولى.

12.12. جاك ريتشارد وجون يلات وهايدي يلات(2007)، معجم لونجمان لتعليم اللغات، علم اللغة التطبيقي، ترجمة: محمود فهمي حجازي، ورشدي أحمد طعيمة، الشركة المصرية للنشر لونجمان، ومكتبة لبنان – ناشرون – الطبعة الأولى.

13.12. خالد حسين أبو عمشة(2017)، التحجّر اللغوي، تعليم جديد، الموقع الآتي: تاريخ الإدخال: 2017/03/20، الموقع الآتي:

<https://bit.ly/32of0NC>

14.12. خالد حسين أبو عمشة وإسلام يسري علي ومحمود البطل وفاطمة العمري ورائد عبد الرحيم وخالد هديبان الحربي وآخرون(2017)، الدليل التدريبي في تدريس مهارات تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها – النظرية والتطبيق، مركز الملك عبد الله، الرياض – السعودية، الطبعة الأولى.

15.12. خالد عبد الكريم بسندي(2020)، واقع التخطيط اللغوي للخطاب التعليمي،" دراسة وصفية في كتب تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في الوطن العربي، دار كنوز المعرفة، عمان – الأردن، الطبعة الأولى.

16.12. رشدي طعيمة(1985)، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم اللغة العربية، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى.

- 17.12. توفيق محمد شاهين (1980)، علم اللغة العام، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، القاهرة.
- 18.12. عاطف فضل محمد (2013)، الأصوات اللغوية، دار المسيرة، عمان - الأردن، الطبعة الأولى.
- 19.12. عبد الرحمن الفوزان وعبد الخالق فضل ومختار الطاهر حسين (2014)، العربية بين يديك، العربية للجميع، الرياض - السعودية، كتاب الطالب الأول، دون رقم طبعة.
- 20.12. عبد الله ربيع محمود وعبد العزيز عآلم (1988)، علم الصوتيات، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، الطبعة الثانية
- 21.12. عبد الله سليمان الجربوع وتمآم حسان وعبد الله العبادي ومحمود كامل الناقعة وعلي الفقي ورشدي طعيمة (2008)، الكتاب الأساسي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة - السعودية، الجزء الأول، الطبعة الثامنة.
- 22.12. عصام نور الدين (1992)، علم وظائف الأصوات (الفونولوجيا)، السلسلة الألسنية، دار الفكر اللبناني- بيروت - لبنان، الطبعة الأولى.
- 23.12. عمر الصديق وعز الدين وظيف علي ومنصور سعد عطية السحيمي وحسن محمد محجوب (1436هـ)، وثيقة بناء منهج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، جامعة أم القرى، مكة المكرمة - السعودية، الطبعة الأولى.
- 24.12. غانم قدوري الحمد (2004)، المدخل إلى علم أصوات العربية، دار عآار، عمان - الأردن، الطبعة الأولى.
- 25.12. فوزية أحمد بدر (2017)، الأساس في تعليم العربية للناطقين بغيرها، دار نور، أمريكا، الجزء الأول، الطبعة السابعة، يُنظَر الموقع الشبكي الآتي:
<http://bit.ly/366zHRx>
- 26.12. كمال إبراهيم بدري (1982)، علم اللغة المبرمج (الأصوات والنظام الصوتي مطبّقًا على اللغة العربية) جامعة الملك سعود، الرياض، الطبعة الأولى.
- 27.12. محمد الخلف وحمدو الحسين (2017) العربية لغتي، الصف العاشر، وزارة التربية والتعليم التركية، الطبعة الأولى.
- 28.12. محمد حامد سليمان (1998)، الكتاب الأساسي، جامعة قطر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجزء الأول، دون رقم طبعة.
- 29.12. محمود شريف عبد النور ومحمود محمد علي (2011)، تحليل وتقويم كتب مقررات اللغة العربية في مرحلة الأساس في الصومال دراسة (دراسة تطبيقه في مقررات المرحلتين " الابتدائية والمتوسطة" لمنهج اللغة العربية". مؤتمر تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها واتجاهاته، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.
- 30.12. محمود إسماعيل صيني وناصر مصطفى عبد العزيز ومختار الطاهر حسين (دون تاريخ)، العربية للناشئين، السعودية، إدارة الكتب المدرسية، دون رقم طبعة.
- 31.12. محمود البطل وكريستن بروسناد وعباس التونسي (2000)، ألف باء، مطبعة جورج تاون، واشنطن - أمريكا، الطبعة الثانية.

- 32.12. محمود البطل وكريستن بروستاد وعباس التونسي (2000)، الكتاب، جامعة جورج تاون، واشنطن – أمريكا، الجزء الثاني، دون رقم طبعة.
- 33.12. محمد على الخولي (1982)، معجم على الأصوات، جامعة الرياض – الرياض، الطبعة الأولى.
- 34.12. مهدي العشي (2000)، أهلا وسهلا، العربية الوظيفية للمبتدئين (حروف العربية وأصواتها) الطبعة الثانية، دار جامعة بيل للنشر، نيو هيفين ولندن، الطبعة الأولى.
- 35.12. مؤمن العنان ومحمد صبحي عبس وعامر وليد السباعي ومحمد سعيد الأبرش (2015)، اللسان، جامعة السلطان محمد الفاتح- تركيا، الطبعة السادسة.
- 36.12. مولاي على سليمان (2017)، معايير ترتيب الحروف العربية وتعليمها للناطقين بغيرها دراسة مقارنة بين كتابي " ألف باء " و " أهلا وسهلا"، المؤتمر الدولي " تحديات وتوقعات"، الهند، جامعة كيرالا.
- 37.12. وليد محمد الشراقي (2019)، الألسنية، مفهومها، مبادئها المعرفية ومدارسها، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، سلسلة مصطلحات معاصرة (29)، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى.
- 38.12. يوسف الخليفة أبو بكر (1973)، أصوات القرآن كيف نتعلمها ونعلمها، مكتبة الفكر الإسلامي، الخرطوم - السودان، الطبعة الأولى.
- 39.12. (Kartini M.Pd (2019 .39.12، اللغة العربية طرائقها ووسائل تعليمها، Penerbit Aksara، TIMUR، الطبعة الأولى.

12.40. Eva Reid (2016), Teaching English Pronunciation to Different Age Groups, The Thirty-ninth Linguistic, Literary and Educational Symposium: Scientific Works Group, The Editors: Richard Repka, Martina Šipošová, Bratislava: Z-F Lingua.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Enis, İbrahim, *el-Esvâtu 'l-Lüğaviyye*, Mektebetü'l-Ancelo el-Mısriyye, Baskı numarası yok, 2007.
- Fethî, İbrahim, *Mu'cemu'l-Mustalahâti 'l-Edebiyye*, el-Mevsû'atü'l-Arabiyye li'n-Nâşirîn, Tunus, 1. baskı, 1988.
- Ebu'l-Feth Os mân b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî, *el-Hasâis*, Kahire: el-Hey'e el-Mısriyye el-Amme li'l-Kuttâb, 3. Baskı, 1986.

- Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, 'Âlemü'l-kutub, Beyrut, Lübnan, 1. baskı, 2006.
- er-Ruhbân, Ahmed, *Rü'ye Mukteraha li-Demci'l-Ehdâfi fi Tasmimi'l-Mevâddi't-Talimiyye, el-Müsteva'l-Mübtedi'es-Sifri Unmüzece*, Muhâdarâtün Tedrîbiyye, Mu'temerü İstanbul es-Sâni, Tarih: 12 Ağustos, 2018.
- er-Ruhbân, Ahmed; Hamed, Mutasim ve el-Muhannî, Râviye, *Miftâhü'l-'Arabiyye*, el-Kitabu't-Temhidî, Akdem Yayınları, İstanbul, Türkiye, 5. baskı, 2020.
- Suveyd, Eymen Rüşdî, *et-Tecvidü'l-Musavvar*, Mektebetü'l-Cezeri, Şam, Suriye, 1. baskı, 2011.
- Bede'î, es-Sa'id Muhammed ve Yûnus, Fethî Alî, *el-Kitabü'l-Esâsî*, el-Münazzamatü'l-'Arabiyyetü li't-Terbiyyeti ve's-Sekâfeti ve'l-'Ulûm, Tunus, 1. Cilt, Baskı numarası yok, 1983.
- Alî, İslâm Yûsrî, *Tahdisâtu'l-İtârî'l-Merci'iyi'l-Avrubbî, Me'l-Cedid?* Mudevvenetü'l-Cezîra, 2017. <https://bit.ly/2NJs79l>
- Ali, İslâm Yûsrî; es-Seyyid, Velid ve Abdürreşîd, İhâb, *el-Arabiyyetü li'l-Âlem*, Kitabü't-Tâlib, Merkezü'd-Divân, Kahire, Mısır, 1. Cilt, 2. baskı, 2014.
- el-Hüseyn, Hamdo ve el-Halef, Muhammed, *bi'l-Arabiyyeti Netevâsal, Silsiletun fi Tâ'limi'l-Lüğati'l-'Arabiyye*, Merkezü Selâm li-Tâ'limi'l-Lüğati'l-'Arabiyye, Kiev, Ukrayna, 1. baskı, 2017.
- Richard, Jack vd, *Mu'cemu Longman liTâ'limi'l-Lüğât, 'İlmu'l-Lüğati't-Ta'ibîkî*, Tercüme: Mahmud Fehmi Hicâzi, Rüşdî Ahmed Tu'ayme, eş-Şeriketü'l-Mısriyye li'n-Neşr Longman, Mektebetü Lübnan, 1. baskı, 2007.
- Ebû Amşe, Hâlid Hüseyin, *et-Tehaccuru'l-Lüğavî, Tâ'limün Cedid*, 20.03.2017. <https://bit.ly/32of0NC>
- Ebû Amşe, Hâlid Hüseyin; Yûsrî, İslâm Ali; el-Batal, Mahmud; el-Omerî, Fatime; Abdürrahim, Râid; el-Harbî, Halid Hüdeybân vd, *ed-Delîlü't-Tedrîbî fi Tedrîsi Maharâti Tâ'limi'l-Lüğati'l-'Arabiyyeti li'n-Nâtükine bi-Ğayrihâ (en-Nazariyye ve't-Ta'ibîk)*, Merkezü'l-Melik Abdullah, Riyad, Suudi Arabistan, 1. baskı, 2017.
- Besendî, Halid Abdülkerim, *Vâki'u't-Tahtîti'l-Lüğavî li'l-Hitâbi't-Tâ'limî, Dirâsetün Vasfiyye fi Kutubi Tâ'limi'l-Lüğati'l-'Arabiyye li'n-Nâtükine bi-Ğayrihâ fi'l-Vatani'l-'Arabî*, Dâru Kunûzi'l-Mâ'rife, Amman, Ürdün, 1. baskı, 2020.
- Tu'ayme, Rüşdî, *Delîlü Amelin fi İ'dâdi'l-Mevâddi't-Talimiyyeti li-Berâmici Tâ'limi'l-Lüğati'l-'Arabiyye*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1. baskı, 1985.
- Şahin, Tevfik Muhammed, *'İlmu'l-Lüğati'l-'Âm*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1. baskı, 1980.
- Muhammed, Âtîf Fadl, *el-Esvâtü'l-Lüğaviyye*, Dârü'l-Mesîra, Amman, Ürdün, 1. baskı, 2013.
- el-Fevzân, Abdurrahman ve Hüseyin, Muhtâr et-Tâhir, *el-'Arabiyyetu Beyne Yedeyk, el-Arabiyyetu li'l-Cemî'*, Kitabu't-Tâlibi'l-Evvel, Riyad, Suudi Arabistan, Baskı numarası yok, 2014.
- Mahmud, Abdullah Rabi' ve Allâm, Abdülaziz, *'İlmu's-savtiyyât*, Mektebetü't-Tâlibi'l-Câmî, Mekke, 2. baskı, 1988.
- el-Cerbû, Abdullah Süleyman; Hassân, Temmâm; el-Abbâdî, Abdullah; Kâmilü'n-Nâka, Mahmud; el-Fakkî, Ali ve Tu'ayme, Rüşdî, *el-Kitabü'l-Esâsî*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, Suudi Arabistan, 1. Cilt, 8. baskı, 2008.
- Nureddin, 'İsâm, *'İlmü Vazâifi'l-Esvât (Fonoloji)*, es-Silsiletü'l-Elsüniyye, Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut, Lübnan, 1. baskı, 1992.

- es-Siddik, Ömer; Vazîf Ali, İzzüddîn; es-Sühaymi, Mansur Sa'd 'Atiyye ve Mahecûb, Hasan Muhammed, *Vesikatü Binâi Menheci Tâ'limi'l-Lüğati'l-'Arabîyyeti li-Ġayrin-Nâtükîne bihâ*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, Suudi Arabistan, 1. baskı, 1436.
- el-Hamed, Ğânim Kaddûri, *el-Medhal ilâ 'İlmi Esvâtî'l-'Arabîyye*, Dârü Ammar, Amman, Ürdün, 1. baskı, 2004.
- Bedir, Fevziye Ahmed, *el-Esâs fî Tâ'limi'l-'Arabîyye li'n-Nâtükîne bi-Ġayrihâ*, Dâr Nûrât, Amerika, 1. Cilt, 7. baskı, 2017. <http://bit.ly/366zHRx>
- Bedrî, Kemal İbrâhîm, *'İlmu'l-Lüğati'l-Mübermec (el-Esvât ve'n-Nizâmu's-Sâvtî Mutabbekan alâ'l-Lüğati'l-'Arabîyye)*, Kral Suud Üniversitesi, Riyad, 1. baskı, 1982.
- el-Halef, Muhammed ve el-Hüseyn, Hamdo, *el-'Arabîyyetu Lüğatî*, 10. Sınıf, Türkiye Cumhuriyeti, Milli Eğitim Bakanlığı, 1. baskı, 2017.
- Süleyman, Muhammed Hâmid, *el-Kitabü'l-Esâsi*, Katar Üniversitesi, Edebiyat ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Baskı numarası yok, 1998.
- Abdunnur, Mahmud Şerif ve Ali, Mahmud Muhammed, *Tahlîlu ve Takvîmu Kutubi Mukarrarâtü'l-Lüğati'l-'Arabîyye fî Merhaleti'l-Esâsi fî's-Sûmâl, (Dirâsetün Tatbikiyye fî Mukarrarâti'l-Merhaleteyn "el-İbtidâiyye ve'l-Mütevassita" li-Menheci'l-Lüğati'l-'Arabîyye)*, Mu'temeru Ta'limi'l-Lüğati'l-'Arabîyye li'n-Nâtükîne bi-Ġayrihâ ve'l-Ticâhâtihi, Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi.
- Sînî, Mahmûd İsmâîl, Abdülaziz, Nâsîf Mustafa, Hüseyin, Muhtâr, et-Tâhîr, *el-'Arabîyye li'n-Nâşûn*, Suudi Arabistan, İdâratü'l-Kütûbi'l-Medresîyye, Baskı numarası yok.
- Batal, Mahmud ve et-Tûnusî, Abbâs, *Elif Bâ*, Georgetown Üniversitesi yayınları, Amerika, 2. baskı, 2000.
- Batal, Mahmud ve et-Tûnusî, Abbâs, *el-Kitâb*, Georgetown Üniversitesi, Washington, Amerika, 2. Cilt, Baskı numarası yok, 2000.
- el-Hûlî, Muhammed Ali, *Mu'cemün ale'l-Esvât*, Riyad Üniversitesi, Riyad, 1. baskı, 1982.
- el-'İş, Mehdî, *Ehlen ve Sehlen, el-'Arabîyyetu'l-Vazîfiyyetu li'l-Mübtedi'in (Hurûfu'l-'Arabîyyeti ve Esvâtühâ)*, 2. baskı, Bell Üniversitesi yayınları, New Haven, Londra, 1. baskı, 2000.
- el-Anân, Mu'min vd, *el-Lisân*, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Türkiye, 6. baskı, 2015.
- Süleymanî, Mevlây Ali, *Me'âyîru Tertîbi'l-Hurûfi'l-'Arabîyye ve Tâ'limihâ li'n-Nâtükîne bi-Ġayrihâ, Dirâsetün Mukârîne beyne Kitâbey 'Elif Bâ' ve 'Ehlen ve Sehlen"*, *el-Mu'temeru'd-Duvelî 'Tehaddiyâtün ve Tevakku'ât*, Hindistan, Kerala Üniversitesi, 2017.
- es-Serakibî, Velîd Muhammed, *Elsüniyye, Mefhûmuhâ, Mebânîha'l-Marîfiyye ve Medârisühâ, el-Atabetü'l-Abbasiyetü'l-Mukaddese*, el-Merkezü'l-İslâmî li'd-Dirâsâti'l-İstiracîyye, Silsiletü Mustalahâtin Mu'âsıra (29), Beyrut, Lübnan, 1. Baskı, 2019.
- Ebu Bekir, Yusuf el-Halîfe, *Esvâtü'l-Kur'ân Keyfe Nete'allehumâ ve Nü'allimuhâ*, Mektebetü'l-Fikri'l-İslâmî, Hartum, Sudan, 1. baskı, 1973.
- M. Pd, Kartini, *el-Lüğatü'l-'Arabîyye Tarâikuhâ ve Vesâilu Ta'limihâ*, Penerbit Aksara Timur, 1. baskı.
- Reid, Eva, Teaching English Pronunciation to Different Age Groups, The Thirty-ninth Linguistic, Literary and Educational Symposium: Scientific Works Group, The Editors: Richard Repka, Martina Šipošová, Bratislava: Z-F Lingua, 2016.



darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Başvuru: 31.10.2020
Revizyon Talebi: 03.12.2020
Son Revizyon Teslimi: 08.01.2021
Kabul: 12.02.2021
Online Yayın: 07.05.2021

Duaya İlişkin Algılar: Metaforik Bir Araştırma

Perceptions Regarding Prayer: A Metaphorical Study

Abdullah Dağcı

Öz

Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bu araştırma, bireylerin dua etmeye yönelik algılarını tespit etmek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Katılımcılara “Dua... gibidir/benzer, çünkü...” ifadesini ve sosyo-demografik değişkenlere dair soruları içeren bir form uygulanmıştır. Bu form aracılığıyla ulaşılan veriler, içerik analizi ile incelenmiştir. 141 katılımcı tarafından dua etmeye yönelik üretilen metaforlar, ortak özelliklerine göre sınıflandırılmıştır. Araştırmanın sonuçlarına göre örneklem tarafından dua etmeye yönelik olarak 106 farklı metafor sunulmuştur. Bu metaforlar ortak özelliklerine göre incelenerek ‘rahatlama’, ‘güven bulma’, ‘tövbe etme’, ‘manevi gereksinimleri karşılama’, ‘baş etme’, ‘yakınlaşma’, ‘isteme’ ve ‘diğer’ olmak üzere 8 farklı kategori olarak gruplandırılmıştır. Katılımcıların 26’sı ‘rahatlama’, 22’si ‘güven bulma’, 20’si ‘tövbe etme’, 18’i ‘manevi gereksinimleri karşılama’, 17’si ‘baş etme’, 15’i ‘yakınlaşma’, 12’si ‘isteme’ ve 11’i ‘diğer’ kategorilerinde metafor sundukları tespit edilmiştir. Duanın; rahatlama kategorisinde ‘konuşma’, güven bulma kategorisinde ‘maske’, tövbe etme kategorisinde ‘terapi’, manevi gereksinimleri karşılama kategorisinde ‘nefes almak’, baş etme kategorisinde ‘ilaç’, yakınlaşma kategorisinde ‘emir’ ve isteme kategorisinde ‘istek mektubu’ olarak en fazla algılandığına ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Dua, Algı, Metafor, Baş Etme

Abstract

This study, performed on university students, aimed to determine individuals’ perceptions with regard to praying. We applied a survey form including the statement “Prayer is like/similar (with)... because...” and questions on socio-demographic variables. The gathered data were analyzed through content analysis. The metaphors produced by 141 participants were divided into 8 categories in respect to common features. One hundred and six different metaphors for praying were presented by the sample. By examining these metaphors, the following categories were created: “relaxing,” “trusting,” “repenting,” “meeting spiritual needs,” “coping,” “getting closer,” “wishing,” and “other.” In the sample, there were 26 metaphors for “relaxing,” 22 for “trusting,” 20 for “repenting,” 18 for “meeting spiritual needs,” 17 for “coping,” 15 for “getting closer,” 12 for “wishing,” and 11 for “other.” Praying is perceived as “speech” for relaxing, “mask” for trusting, “therapy” for repenting, “breathing” for meeting spiritual needs, “medicine” for coping, “order” for getting closer, and “request letter” for wishing categories.

Keywords

Psychology of Religion, Prayer, Perception, Metaphor, Copying

* Sorumlu Yazar: Abdullah Dağcı (Dr. Öğr. Üyesi), Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü, Sosyal Psikoloji Anabilim Dalı, Karaman, Türkiye. E-posta: adagci@kmu.edu.tr ORCID: 0000-0003-1540-1256

Atf: Abdullah Dağcı, “Duaya İlişkin Algılar: Metaforik Bir Araştırma.” *darulfunun ilahiyat* 32, 1 (2021): 179–198.
<https://doi.org/10.26650/di.2021.32.1.819178>



Extended Summary

In this study, by identifying the perceptions of individuals about prayer, we aimed to categorize their expressions with regard to praying. For this purpose, the study population included students between the ages of 19 and 26 years studying at theology faculties. The research data was obtained by a data collection technique through metaphors. We applied a survey form including the statement “*Prayer is like/similar (with) ... because...*” and questions on socio-demographic variables (gender, place of residence, and perception of socio-economic level). We then analyzed the obtained data through the content analysis method. For detailed analysis, the data were presented as distributions of frequency (f) and percentage (%). Of the 173 participants who filled out the questionnaire, 32 of the participants who could not produce metaphors and were thus excluded from the study. We evaluated the data obtained from the remaining 141 participants. The metaphors produced by the 141 participants, in respect to common features, were divided into 8 different categories. The raw data was analyzed in view of the aim of this study, a literature review, and contributions of field experts, and then the categories were determined. By examining the metaphors, the following categories were created: “relaxing,” “finding confidence,” “repenting,” “meeting spiritual needs,” “coping,” “getting closer,” “wishing,” and “other.” In the sample, there were 26 (18.43%) metaphors for “relaxing,” 22 (15.60%) for “trusting,” 20 (14.8%) for “repenting,” 18 (12.76%) for “meeting spiritual needs,” 17 (12.05%) for “coping,” 15 (10.63%) for “getting closer,” 12 (8.51%) for “wishing,” and 11 (7.80%) for “other.” Prayer was perceived as “speech” for the relaxing category, “mask” for the trusting category, “therapy” for the repenting category, “breathing” for the meeting spiritual needs category, “medicine” for the coping category, “order” for the getting closer category, and “request letter” for the wishing category.

Within the scope of the generated categories with regard to prayer, the metaphors produced by the participants were as follows: (a) Metaphorizations in the “*relaxing*” category: speaking, remedy, breathing, hospital, doctor, pouring out, prescription, lung, window, home, listening ney (reed flute), vaccine, Luqmān al-Hakīm, performing ablution, and door of peace. In this category, it was determined more participants tend to perceive prayer as “*speaking*.” (b) Metaphorizations in the “*trusting*” category: mask, shield, shelter, harbor, hope, guard, castle gate, protection circle, isolation, quilt, umbrella, curtain, armor, and Ottoman. In this category, it was determined that more participants tend to perceive prayer as a “*mask*.” (c) Metaphorizations in the “*repenting*” category: therapy, cologne, water, eraser, guide for right way, court, bleach, rain, water purifier, spring, soap, iron, sharp knife, and reborn. In this category, it was determined that more participants tend to perceive

prayer as a “*therapy*.” (d) Metaphorizations in the “*meeting spiritual needs*” category: breathing, school, bread, gold, air, artery, diamond, tea, bread, food, doping, and heart. In this category, it was determined that more participants tend to perceive prayer as “*breathing*.” (e) Metaphorizations in the “*coping*” category: medicine, vitamin, Khizr, key, snowdrop, encyclopedia, lifesaver, ointment, teacher, shortcut, and adhesive. In this category, it was determined that more participants tend to perceive prayer as “*medicine*.” (f) Metaphorizations in the “*getting closer*” category: command, salvation, pole star, magnet, stairs, embrace, elevator, rope, bridge, compass, mountain climbing, and journey. In this category, it was determined that more participants tend to perceive prayer as a “*command*.” (g) Metaphorizations in the “*wishing*” category: request letter, health, request gate, ocean, soil, sky, and communication tool. In this category, it was determined that more participants tend to perceive prayer as a “*request letter*.” (h) Metaphorizations in the “*other*” category: tree, car, glass, mirror, oven, bag, foresee, bailment, gift, mirror, and light. The presence of many different metaphors in this category may indicate that various references can be made to prayer. Consequently, when looking at the justification of the metaphors with regard to prayer, it is seen that the participants had a wide range of justifications. In addition, it has been concluded that the metaphors and their justification are in line with their expressions about prayer in the verses of the Holy Qur’an and hadiths. Furthermore, it has been determined that there are similarities between the classifications of prayer in related studies on prayer and the comprised categories in the present study.

Giriş

Yaratıcı ile insan arasındaki ilişkiden doğan duanın, ilk insandan bu yana her toplumda var olduğu söylenebilir. İçerik, şekil ve uygulamalar bakımından farklılık gösterse de duanın; yalvarma, sıkıntılar ile baş etmek için yardım isteme, sahip olunanlar için şükretme, rahatlamak için sığınma gibi amaçlarla yapıldığı ifade edilebilir. Bu sayede inanan insan kendisinden daha güçlü bir varlığa kendini açar, destek bulabileceğini hissederek umutlanır, dualarına cevap veren birinin olduğunu düşünerek yalnızlık hissinden uzaklaşır ve insan olarak sınırlı olduğunun bilincinde olarak sınırsız güce sahip bir varlığa sığınır. Bu nedenle insanlık tarihinin her döneminde aşkın bir varlık ile insan arasında duanın önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Duanın nerede, ne zaman ve nasıl yapılacağına dair dinlerde yönlendirmeler bulunur. İslami açıdan dua, zaman ve mekân fark etmeksizin, kendi başına ya da bir toplulukla yapılabilirken; ilksel dinlerde duanın genellikle topluluk halinde ve kutsal olarak kabul edilen belli yerlerde ve belli zaman dilimlerinde yapıldığı söylenebilir. Bazı dinlerde ise dizleri üzerinde durma, yere kapanma, avuçlarını semaya kaldırma, müzik aletleri eşliğinde dans etme, ateş etrafında dönme, topluca kol kola girilerek çeşitli sesler çıkarma vb. dua etme şekilleri de bulunur. Diğer yandan içerik açısından bakıldığında, problemlerle baş etme ve bir şeye sahip olmak için talepte bulunmanın dua etmeye yönelten faktörlerin başlıcaları olduğu söylenebilir.

Kişilik gelişimine etki eden dua; intihar düşünceleri, depresyon eğilimi gibi problemlerin üstesinden gelmeye destek olur.¹ Huzurlu bir hayat sürmeye katkı sağlayan dua; olumsuz yaşam olaylarının etkilerini azaltıcı bir etkiye sahip olduğu için insan hayatının her aşamasında işlevseldir.² Dua; sınırlılığını ve bazı durumlarda çaresizliğini hisseden insanın ayrılmaz bir parçasıdır.³ Dua etme hem olumsuz yaşam olayları ile başa çıkmaya yardımcı olur⁴ hem de kimlik bunalımlarının üstesinden gelerek sağlıklı bir kimlik oluşumunu destekler.⁵

- 1 Mehmet Ayas, “Dua Öğretiminin Birey Üzerindeki Etkileri ve Değerler Eğitimine Katkıları”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 2 (2013): 73-96.
- 2 Feim Gashi, “Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, sy. 2 (2016): 1-29.
- 3 Mesut Erdal, “Kur’an’daki Bazı Dualar Üzerine Mülahazalar”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, (1999): 231-246; Hasan Kayıklık, “Kur’an’daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 1 (2001): 135-160.
- 4 Y. Emre Temiz, “İlk Yetişkinlik Dönemindeki Bireylerde Dua ve Başa Çıkma Tarzları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 1 (2019): 177-206; Y. Emre Temiz, “Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua” (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).
- 5 Mustafa Koç, “Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Gelişimi”, *Ekev Akademi Dergisi* 9, sy. 25 (2005): 75-88.

İslamî açıdan duaya bakıldığında Kur'an'da; dua edenin Allah katında kıymetinin artacağı⁶, sadece sıkıntı anında değil hayatın her anında dua edilmesinin gerektiği⁷; Allah'a yalvarılması ve takva ile dua edilmesinin önemli olduğu⁸; dualara Allah'ın yanıt vereceği⁹ gibi birçok ifade bulunur. Hadislerde ise ibadetlerin temelini dua olduğu¹⁰ ve Allah'ın fazlından istenmesi gerektiği¹¹ belirtilir.

Hem psikolojik hem de dini bir yönü olan dua, farklı açılardan değerlendirilmiştir. Bu bağlamda duanın din psikolojisi alanının başlıca çalışma konularından biri olduğu söylenebilir. Bu alandaki araştırmacılar, dua konusuna önem vermişler ve dua etmeyi şekil, amaç, içerik vb. bakış açılarından incelemek üzere çeşitli çalışmalar yapmışlardır. Duayı tanımlamaya yönelik girişimlere bakıldığında; 'kuldanda Allah'a doğru yapılan sözlü veya fiili çağrı'¹²; 'inananda insanın Allah'a yönelişini ve bağlanışını yansıtan her türlü duygu, dilek, talep, tutum, yakarış ve tapınmanın bir yansıması ve ifadesi'¹³; 'insanın maddî veya manevî dileğini Allah'a sunması, insanın kalbinin Allah'a yönelmesi, O'nunla konuşması ve O'nun yardımını istemesi'¹⁴; 'kutsal kabul edilen güç ile konuşma veya spiritüel bir paylaşım biçimi'¹⁵; 'kutsal ya da aşkın bir varlık ile kurulan manevî bir irtibat'¹⁶ şeklinde dua tanımlamaları olduğu görülür.

Yaşam memnuniyetine olumlu yansımaları olan dua, pozitif duyguları destekleyici ve negatif duyguları ise önleyici bir etkiye sahiptir. Bu nedenle inanan insanın hayatında ömür boyu var olacak bir argüman olarak düşünülebilir.¹⁷ Dua etme,

6 Kur'an Yolu (Erişim 15 Ekim 2020), Furkan, 25/77.

7 Yûnus, 10/12.

8 A'raf, 7/205.

9 Mü'min, 40/60; Neml, 27/62.

10 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, nşr. Ahmed M. Şâkir, (Kahire: Yayınevi Yok, 1356/1937), "Deâvât", 1.

11 Tirmizî, "Deâvât", 126.

12 Fevzi Zülaloğlu, *Kur'an'da Dua ve Rasullerin Dua Örnekleri* (İstanbul: Ekin Yayınları 2011), 35.

13 Hayati Hökekleli, *İslam Psikolojisi Yazıları* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2012), 65.

14 Vecdi Akyüz, *Kur'an ve Sünnet'te Dua ve Yakarışlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 19.

15 Ahmet Albayrak, *Üniversite Gençlerinin Dua Tutum ve Davranışları* (Rize: Karadeniz Basın Yayıncılık, 2009).

16 Abdullah Dağcı, "Amaçsal Açıda Dua Türleri: Din Psikolojisi Bağlamında Tümevarımsal Bir Yaklaşım Denemesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy. 8 (2018): 87-120.

17 Gashi, "Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma".

çocukluk döneminden yaşlılık dönemine kadar bütün hayatı psiko-sosyal açıdan kuşatan bir işleve sahiptir. Çocukluk döneminde çocuğa dua etmenin öğretilmesi gelişim ödevleri ile uyumlu bir dua anlayışının oluşmasını sağlar.¹⁸ Bu dönemde dua, bir yandan çocukları psikolojik olarak desteklerken diğer yandan güven duygusunu güçlendirerek onların bireyleşmelerine ve sosyalleşmelerine yardımcı olur.¹⁹ Buhranların yaşandığı bir evre olan ergenlikte dua hem kimlik bunalımlarının üstesinden gelmeyi hem de olumlu kişilik gelişimini destekleyerek düzenleyici ve dengeleyici bir işlev görür.²⁰ Kişilik oluşumunda önemli fonksiyonlar oynayan dua; intihar, depresyon gibi psikolojik temelli problemlerin üstesinden gelmeyi destekler. Dua etme; inanan insanın Allah'a daha da yakınlaşmasına, acizliğini aşmasına ve çaresizlik duygularının üstesinden gelmesine yardımcı olur.²¹ Bu nedenle dua etme insan hayatının özellikle zorlu zamanlarında gerekli olan ve insandan ayrı düşünülemeyecek bir konudur.²² Dua; insanların içsel huzur sağlamalarına, hayatlarını daha uygun bir hale getirmelerine, geleceğe umutla bakmalarına ve olumsuz yaşam olayları karşısında dayanıklı olmalarına destek olur.²³

Dua ile ilgili araştırmalarda dua etmeye farklı bakış açılarından yaklaşılmış ve duaya yönelik birtakım sınıflandırmalar yapılmıştır. Ulaşılan araştırmalardaki bu sınıflandırmalar tablo 1'de sunulmuştur.

-
- 18 Esra Türk, "Din Eğitimi Açısından Çocukluk Döneminde Dua Kavramının Önemi", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (2015): 445-471.
- 19 M. Doğan Karacoşkun, "Okul Öncesi Dönem Çocuklarında Dua", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 1 (2005): 101-124.
- 20 Koç, "Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Gelişimi".
- 21 Kayıklık, "Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme".
- 22 Erdal, "Kur'an'daki Bazı Dualar Üzerine Mülahazalar".
- 23 Resul Ertuğrul, "Kur'ân'da Fiilî Dua", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4, sy. 4 (2015): 896-921.

Tablo 1.*Duaya İlişkin Yapılmış Sınıflandırmalar*

Araştırma	Kategoriler	
Hökelekli (2012)	a-hamd ve şükür duası, b-tapınma ve Allah'ı ululama duası, c-korunma ve sığınma duası, d-tevekkül ve inâbe duası	e-iştirca duası, f-tevbe, af ve bağışlanma duası, g-yardım, imdat ve kurtuluş duası, h-talep ve istek duası.
Yapıcı (2005)	a-Allah'tan yardım isteme b-sağlıklı olma ve kötülüklerden korunma başta olmak üzere bireysel taleplerin gerçekleşmesi c-ailenin sağlıklı, mutlu ve huzurlu olmasını arzulama d-sevdikleri ve korktukları Allah ile iletişim kurma ve içsel huzur	e-dini açıdan dua etmenin bir gereklilik, ibadet ve sevap olduğu düşüncesi f-Allah'a şükretme g-günahların affedilmesi ve uhrevi mutluluk arzusu h-tüm insanların iyiliğini isteme ve kolektif huzur
Albayrak (2007)	1) <i>Dış güdümlü dua formları:</i> a-talep etme duası, b-alışkanlık biçimi duası, c-başa çıkma duası.	2) <i>İç güdümlü dua formları:</i> a-itiraf etme ve bağışlanma duası, b-şükür duası, c-şefaata duası, d-ibadet ve yaratıcıya tapınma duası, e-tefekkür ve rûhî gelişme duası
Horozcu (2010)	1) <i>İçerik bakımından dua türleri:</i> a-istek duası, b-şükür duası, c-övgü ve yüceltme duası, d-tövbe, af ve günah çıkarma duası.	2) <i>Yapılış üslubuna göre dua türleri:</i> a-özgün dua ve formal dua, b-törensel dua ve bireysel dua, c-düşünsel dualar, d-takdirî dua ve tevcihî dua, e-samimi hitap duası
Dağcı (2018)	1) <i>Yalıtım ve yalnızlık</i> a-acizliğini belirtme b-yalnızlığını giderme c-iletişim kurma 2) <i>Anlamsızlık, hayatın anlamı ve amacı</i> a-rahatlama b-manevî açıdan güçlenme	3) <i>Özgürlük, sorumluluk ve isteme</i> a-istekte bulunma b-yardım isteme c-güvende hissetme 4) <i>Ölüm, umut, var olmaya devam etme</i> a-ihitiyaç duyma b-teselli bulma c-şükretme d-günahlardan bağışlanma
Udis-Kessler (1998)	a-talep duası b-övgü duası, c-şükür duası, d-kutsal kitap ile dua e-şefaata edici dua	f-teslim olma duası g-itiraf ve tövbe duası h-ayinsel dualar, ı-derin düşünme duası/meditasyon, i-kutsama duası

Tablo 1’de görüldüğü üzere dua; şekil, içerik, amaç vb. açılardan sınıflandırılmıştır. Dua Hökelekli²⁴ tarafından sekiz başlıkta ele alınmışken, Albayrak²⁵ tarafından ise iç güdümlü ya da dış güdümlü olup olmaması bakımından bir tasnif yapılmıştır.

24 Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*.

25 Ahmet Albayrak, “Dindarlık Tipleri Açısından Dua Formları”, *Marife* 7, sy. 2 (2007): 189-201.

Bunun yanında Horozcu²⁶ içerik ve üslup bakımından duayı incelemiş, Udis-Kessler²⁷ ise dua etmeyi on başlıkta ele almıştır. Son olarak Dağcı²⁸ ise duayı amaç bakımından ele almış, dua etmeye varoluşsal açıdan bir yaklaşım sunmuş ve buna göre dört ana başlıkta duayı incelemiştir. Dua etmeye ilişkin bu yaklaşımlar ve sınıflandırmalar gözden geçirildikten sonra, üniversite öğrencilerinin duaya ilişkin algıları üzerinde bir araştırma yapılmasının ve elde edilen veriler üzerinden dua etmenin kategorilendirilmesinin dua ile ilgili alanyazına farklı bakış açıları getirebileceği düşünülmüştür. Dolayısıyla araştırma kapsamında ulaşılan sonuçlar, dua etmeye ilişkin sınıflandırma yaptığı için alana önemli bir katkısının olacağı söylenebilir.

Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı üniversite öğrencilerinin duaya ilişkin algılarını metaforlar yardımıyla incelemektir. Bu bağlamda araştırmada şu sorulara yanıtlar aranmıştır: 1) *Üniversite öğrencilerinin duaya ilişkin algılarını nitelemede başvurdukları metaforlar nelerdir?* 2) *Üniversite öğrencilerinin duaya ilişkin ürettiği metaforların ortak özellikleri dikkate alınarak ne tür kategoriler oluşturulabilir?* Araştırma bu iki soru üzerinde temellendirilmiş, elde edilen verilerin analizleri bu bağlamda gerçekleştirilmiş ve sonuçlar değerlendirilirken bu çerçeveye göz önünde bulundurulmuştur.

Yöntem

Araştırmanın evreni üniversitelerin ilahiyat fakültelerinde öğrenim gören 19 ile 26 yaş arası öğrencilerden; araştırmanın örnekleme ise araştırmaya gönüllü olarak katılan 141 katılımcıdan oluşmaktadır. Araştırmanın üniversite öğrencileri üzerinde yapılmasının nedeni daha nitelikli ve anlaşılır veriler toplamaktır. Araştırmaya katılan bireylere dair sosyo-demografik bilgiler Tablo 2’de sunulmuştur.

26 Ümit Horozcu, *Din Psikolojisi Açısından Dünyevi İstek Duaları (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010)*.

27 Amanda Udis-Kessler, “Heartwork: A Loving Meditation on Various Forms of Prayer”, *Whosoever* 3, sy. 3 (1998).

28 Dağcı, “Amaçsal Açıdan Dua Türleri”.

Tablo 2.*Sosyo-Demografik Özelliklerine Göre Katılımcıların Dağılımı*

Değişken			f	%
1	Cinsiyet	Kız	81	57.5
		Erkek	60	42.5
		Toplam	146	100
2	Yerleşim yeri	Köy/Kasaba	36	25.5
		İlçe	42	29.8
		İl Merkezi	63	44.7
		Toplam	146	100
3	Sosyo-ekonomik durum algısı	Alt	39	27.7
		Orta	77	54.6
		Üst	25	17.7
		Toplam	141	100

Tablo 2'ye göre, katılımcılar arasındaki kızların sayısının, erkeklerden daha fazla olduğu, en çok katılımcının il merkezlerinde ikamet ettiği ve katılımcıların yarısından fazlasının kendisini sosyo-ekonomik düzey olarak orta düzeyde algıladığı görülmektedir. Araştırma verileri değerlendirilirken bu sosyo-demografik değişkenler de göz önünde bulundurulmuştur.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmaya başlamadan önce resmî makamlardan etik kurul raporu alınmış ve katılımcılar onam formunu doldurduktan sonra soruları cevaplamışlardır. Çalışmadaki veriler, yarı-açık uçlu cümle doldurma tekniği ile elde edilmiştir. Bu teknik kullanılarak gerçekleştirilen diğer çalışmalar²⁹ incelenmiş ve “*Dua... gibidir/benzer, çünkü...*” cümlesini ve sosyo-demografik değişkenleri (cinsiyet, yerleşim yeri, sosyo-ekonomik durum algısı) içeren bir form katılımcılara online olarak uygulanmıştır. Bu cümlede ‘*çünkü*’ bağlacının kullanılmasının amacı, duaya ilişkin sunulan metaforların gerekçelerine de ulaşmaktır. Nitel kapsamda yapılan bu araştırmanın geçerliğini ve güvenilirliğini sağlamak için alan uzmanlarının görüşlerine başvurulmuştur. Diğer yandan elde edilen verileri açıklamak ve ilişkilere ulaşmak için veri analizi yapılmıştır. Bu sayede ortak niteliklere sahip veriler bir araya getirilerek, sınıflandırmaya gidilmiştir.

Çalışma kapsamında 173 katılımcı anket formunu doldurduğu halde, metafor üretemeyen 32 katılımcının formu araştırmaya dahil edilmemiş ve 141 anket

29 Abdullah Dağcı - Saffet Kartopu, “University Students’ Perceptions Regarding The Holy Qur’an: A Metaphorical Study on Muslim Turk Sample”, *Turkish Studies* 11, sy. 7 (2016): 101-120; Saffet Kartopu – Abdullah Dağcı, “Üniversite Öğrencilerinin Hz. Muhammed’e Yönelik Algıları: Metaforik Bir Araştırma”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 34, sy. 2 (2015): 217-235.

formundan elde edilen veriler değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ulaşılan veriler öncelikle Excel programına transfer edilerek ortak özellikleri bakımından kategoriler oluşturulmuştur. Değerlendirmelerin daha iyi analiz edilebilmesi için elde edilen bu veriler, frekans (f) ve yüzde (%) dağılımları üzerinden sunulmuştur.

Bulgular ve Tartışma

Elde edilen ham veriler; araştırmanın amaçları, alanyazın taraması ve alan uzmanlarının katkıları ile analiz edilerek kategoriler belirlenmiştir. Katılımcıların ürettiği metaforlar üzerinden elde edilen verilerden yola çıkılarak oluşturulan kategoriler ile bu metaforların bütün kategoriler içindeki dağılımları frekans ve yüzde olarak Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3.

Oluşturulan Kategorilere Metaforların Dağılımı

	Kategoriler	f	%	Metaforlar	f	%
1	Rahatlama	26	18,43	Konuşma (4), derman (3), teneffüs (3), hastane (3), doktor (2), içini dökmek (2), reçete, akciğer, pencere, ev, ney dinlemek, aşı, Lokman Hekim, abdest almak, huzur kapısı	15	14,15
2	Güven bulma	22	15,60	Maske (4), kalkan (3), sığınak (2), liman (2), umut (2), bekçi, kale kapısı, koruma çemberi, izolasyon, yorgan, şemsiye, perde, zırh, Osmanlı	14	13,20
3	Tövbe etme	20	14,18	Terapi (4), kolonya (2), su (2), silgi (2), hidayet rehberi, mahkeme, çamaşır suyu, yağmur, su arıtma cihazı, bahar, sabun, ütü, keskin bıçak, yeniden doğmak	14	13,20
4	Manevi gereksinimleri karşılama	18	12,76	Nefes almak (4), okul (3), yemek (2), altın, hava, atardamar, elmas, çay, ekmek, gıda, doping, kalp	12	11,32
5	Baş etme	17	12,05	İlaç (4), vitamin (2), Hızır (2), anahtar (2), kardelen, ansiklopedi, can simidi, merhem, öğretmen, keştirme yol, yapıştırıcı	11	10,37
6	Yakınlaşma	15	10,63	Emir (3), kurtuluş (2), kutup yıldızı, mıknaş, merdiven, kucaklaşma, asansör, ip, köprü, pusula, dağa tırmanmak, yolculuk	12	11,32
7	İşleme	12	8,51	İstek mektubu (3), sağlık (2), istek kapısı (2), okyanus, toprak, gökyüzü, iletişim aracı	7	6,60
8	Diğer	11	7,80	Ağaç, araba, gözlük, ayna, fırın, çanta, geleceği görmek, emanet, hediye, ayna, ışık	11	10,37
	Toplam	141	100		106	100

Tablo 3 hem duaya yönelik geliştirilen 141 metaforun 8 kategoriye dağılımını hem de metaforların kategoriler içindeki frekans ve yüzdelerinin dağılımını göstermektedir. Buna göre katılımcıların %18,43'ü (n:26) 'rahatlama', %15,60'ı (n:22) 'güven bulma', %14,18'i (n:20) 'tövbe etme', %12,76'sı (n:18) 'manevi gereksinimleri karşılama', %12,05'i (n:17) 'baş etme', %10,63'ü (n:15) 'yakınlaşma', %8,51'i (n:12) 'isteme', %7,80'i (n:11) 'diğer' kategorilerinde temsil edilmişlerdir. Bu kategorilerde yer alan metaforların sunulma gerekçelerine dair değerlendirmeler aşağıda sunulmuştur.

Rahatlama Aracı Olarak Algılama

26 katılımcı bu kategoride 15 farklı metafor üretmiştir ve *konuşma* (n:4), örneklem tarafından en çok dile getirilen metafordur. Bu kategoride sunulan metaforların gerekçelerinden bazıları şunlardır:

“Dua etmeden yaşayamayız.”, “Dua edince dinleniriz.”, “Dua edince ruhumuz huzurla dolar.”, “Dua ederken Allah'a içimizi dökeriz.”, “Duayla rahat bir nefes alınır.”, “Ruhun gıdasıdır.”, “Ne kadar sık dua edersek o kadar çok rahatlarız.”, “Rahatsızlıkları ortadan kaldırır.”, “Hastanede fiziksel olarak tedavi olduğumuz gibi duada da manevi olarak tedavi oluruz.”, “Manevî mutluluğu duayla yakalarız.”

Kur'an'da Hz. Musa'nın hem zulmedenlerden kurtulmak için Allah'a dua ettiği³⁰ hem de dini tebliğ etme esnasında işini kolaylaştırması, dilini açması ve kalbine ferahlık vermesi için Allah'a niyazda bulunduğu³¹ belirtilir. Diğer yandan Hz. Peygamber, makbul olan üç duadan birinin mazlumun duasının olduğunu³² ve yapılan duaları Allah'ın boş çevirmeyeceğini³³ dile getirir. Katılımcılar tarafından 'rahatlama' kategorisinde üretilen metaforlar ile bu ayetlerin ve hadislerin paralellik gösterdiği ifade edilebilir. Diğer yandan üniversite öğrencilerinin duaya ilişkin algıları üzerinden araştırma kapsamında belirlenen 'rahatlama' kategorisinin Hökelekli'nin (2012) '*istirca duası*', Dağcı'nın (2018) '*rahatlama*' ve Yapıcı'nın (2005) '*sevdiikleri ve korktukları Allah ile iletişim kurma ve içsel huzur*' kategorileriyle paralellik gösterdiği söylenebilir.

Güven Bulma Aracı Olarak Algılama

22 katılımcı bu kategoride 14 farklı metafor üretmiştir ve *maske* (n:4), örneklem tarafından en çok dile getirilen metafordur. Bu kategoride sunulan metaforların gerekçelerinden bazıları şunlardır:

30 Kasas, 28/21.

31 Tâhâ, 20/25-28.

32 Tirmizî, “Deâvât”, 47.

33 Tirmizî, “Deâvât”, 118.

“Dua bizi kötülüklerden korur.”, “Dua sayesinde emniyette oluruz.”, “Allah’ın her an yanımızda olduğunu hissederiz”, “Olaylar Allah ile aramızda sır kalır.”, “İçinden çıkılamayacak durumlarda Allah’a sığınırız.”, “Güvende olduğumuzu hissetmemizi sağlar.”, “Allah ile insanı birbirine bağlar.”, “Dua eden manevî açıdan güvende olur.”, “Zarar verici şeylerden insanı korur.”, “Kendini güvende hissettirir.”, “Dünyanın kötülüklerinden Allah’a sığınırız.”

Hz. Peygamber karşılaşılabilecek sıkıntıların dua edilerek önlenilebileceğini belirtmiş,³⁴ yolculukta ortaya çıkabilecek sorunlardan ve olumsuzluklardan korunmak için Allah’a sığınılması tavsiyesinde bulunmuş³⁵ ve Allah’a dua ederken tevekkül inancıyla dua etmiştir. Katılımcılar tarafından ‘güven bulma’ kategorisinde üretilen metaforlar ile bu iki hadisin paralellik gösterdiği ifade edilebilir. Diğer yandan üniversite öğrencilerinin duaya ilişkin algıları üzerinden araştırma kapsamında belirlenen ‘güven bulma’ kategorisinin Hökelekli’nin (2012) ‘*korunma ve sığınma duası*’, Dağcı’nın (2018) ‘*güvende hissetme*’ ve Udis-Kessler’in (1998) ‘*teslim olma duası*’ kategorileriyle paralellik gösterdiği söylenebilir.

Tövbe Etme Aracı Olarak Algılama

20 katılımcı bu kategoride 14 farklı metafor üretmiştir ve *terapi* (n:4) örneklem tarafından en çok dile getirilen metafordur. Bu kategoride sunulan metaforların gerekçelerinden bazıları şunlardır:

“Günahlarımızı temizler.”, “Felaketleri unutarak hayata yeniden başlarız.”, “Kimseye söyleyemediğimiz sırlarımızı Allah’a söylediğimiz için sakinleşiriz.”, “Dua edince kalbimizdeki kara lekeler yok olur.”, “Yeni doğmuş çocuk gibi günahsız oluruz.”, “İnsanın kalbini temizler.”, “Su gibi dua da insana hayat verir.”, “Günahlarımızı temizleyerek kâmil bir müslüman olmayı sağlar.”, “Manevî açıdan kirlenenler dua ile arınır”, “Günahlardan arındırır.”, “Ahiretin var olduğunu insana hatırlatır.”

Kur’an’da, Allah’tan bağışlanma dileyenlerin Allah katında değerli insanlar olduğu³⁶ belirtilirken dua ederken ‘bizi affet, bizi bağışla, bize acı’ diye dua edilmesi tavsiye edilir.³⁷ Bazı ayetlerde de yapılan hatalardan dolayı Allah’tan bağışlanma dilenmesi öğütlenirken³⁸ gece vakti kalkıp Allah’ın rahmetini umarak

34 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u 'ş-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Yayınevi Yok, 1374-75/1955-56), “İmân”, 137.

35 Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen*, (Beyrut: Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, 1991), “İsti'âze”, 43.

36 Âl-i İmrân, 3/16.

37 Bakara, 2/286.

38 Mü'minûn, 23/118.

dua edenler³⁹ ve bağışlanma dileyenler⁴⁰ Kur'an'da özellikle övülür. Yine Kur'an'da, Allah'tan bağışlanma dilememiz ve tövbe etmemiz tavsiye edilir.⁴¹ Diğer yandan Hz. Peygamber'in günahlarının bağışlanması için dua ettiği⁴² örnek gösterilir. Katılımcılar tarafından 'tövbe etme' kategorisinde üretilen metaforlar ile bu ayetlerin ve hadisin paralellik gösterdiği ifade edilebilir. Diğer yandan üniversite öğrencilerinin duaya ilişkin algıları üzerinden araştırma kapsamında belirlenen 'tövbe etme' kategorisinin Hökelekli'nin (2012) '*tevbe, af ve bağışlanma duası*', Yapıcı'nın (2005) '*günahların affedilmesi ve uhrevi mutluluk arzusu*', Albayrak'ın (2007) '*itiraf etme ve bağışlanma duası*', Horozcu'nun (2010), '*tövbe, af ve günah çıkarma duası*', Dağcı'nın (2018) '*günahlardan bağışlanma*' ve Udis-Kessler'in (1998), '*itiraf ve tövbe duası*' kategorileriyle eşdeğer olduğu söylenebilir.

Manevi Gereksinimleri Karşılama Aracı Olarak Algılama

18 katılımcı bu kategoride 12 farklı metafor üretmiştir ve *nefes almak* (n:4) örneklem tarafından en çok dile getirilen metafordur. Bu kategoride sunulan metaforların gerekçelerinden bazıları şunlardır:

"Dua olmadan bir hayat düşünülemez.", "Ruhumuz duyla beslenir.", "Günün her anında dua edilir.", "Dua sayesinde insanın maneviyatı artar.", "Dua etmek paha biçilmez bir eylemdir.", "Yemek yemeyince nasıl zayıflıyorsak, dua etmeyince de maneviyatımız zayıflar.", "Maneviyatımızı besler.", "Dua olmazsa maneviyat da olmaz.", "Ruhumuzu besler.", "Müslüman hayatı duasız olamaz.", "Nasıl olduğumuzu ve nasıl olmamız gerektiğini duayla anlarız."

Kur'an'da, İsa Peygamber'in rızıklandırılmak için Allah'a yalvardığı belirtilmiştir.⁴³ Diğer yandan Hz. Peygamber, her türlü gereksinimin Allah'tan istenebileceğini ifade etmiş⁴⁴ ve öfke ile başa çıkmak için duaya yönelmiştir.⁴⁵ Katılımcılar tarafından 'manevi gereksinimleri karşılama' kategorisinde üretilen metaforlar ile bu ayetin ve hadislerin paralellik gösterdiği ifade edilebilir. Diğer yandan üniversite öğrencilerinin duaya ilişkin algıları üzerinden araştırma kapsamında belirlenen 'manevi gereksinimleri karşılama' kategorisinin Yapıcı'nın (2005) '*sağlıklı olma ve kötülüklerden korunma başta olmak üzere bireysel taleplerin gerçekleşmesi*' ve Dağcı'nın (2018) '*ihtiyaç duyma*' kategorileriyle benzerlik gösterdiği ifade edilebilir.

39 Zümer, 39/9.

40 Zâriyât, 51/18.

41 Hüd, 11/90.

42 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: Yayınevi Yok, 1405/1985.), 6/301.

43 Mâide, 5/114.

44 Tirmizî, "Deâvât", 149.

45 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/301.

Baş Etme Aracı Olarak Algılama

17 katılımcı bu kategoride 11 farklı metafor üretmiştir. *İlaç* (n:4), örneklem tarafından en çok dile getirilen metafordur. Bu kategoride sunulan metaforların gerekçelerinden bazıları şunlardır:

“Her türlü rahatsızlığa faydası vardır.”, “Sıkıntılı zamanları atlarmaya yardım eder.”, “Kriz anlarında hemen imdadımıza yetişir.”, “Zorluklarla mücadele etmemize destek olur.”, “Karamsarlığa düştüğümüzde bize umut verir.”, “Kötümser düşüncelerden kurtulmayı öğretir.”, “Yeni umut kapılarının açılmasını sağlar.”, “Zorluklar karşısında hayata sınımsız bağlılığımızı sağlar.”, “Dertleri anında yok eder.”, “Sıkıntılarla baş etmeye yardım eder.”

Kur’an’da insanların sıkıntı anında Allah’a dua ettiği ve bu sıkıntıdan kurtulunca Allah’a dua etmeyi bıraktıkları belirtilir.⁴⁶ Diğer yandan Hz. Peygamber öfke ile başa çıkmak için dua etmiş⁴⁷ ve hastalıklardan iyileşmek için Allah’a niyazda bulunmuştur.⁴⁸ Yine bu paralelde hastaları ziyaret ederken hastanın iyileşmesi ve şifa bulması için Hz. Peygamber’in Allah’a dua ettiği ve ardından hastanın iyileştiği;⁴⁹ Hz. Peygamber’in Hz. Ali’nin hastalığı için dua ettikten sonra bir daha aynı hastalığa yakalanmadığı⁵⁰ belirtilmiştir. Bunun yanında Hz. Peygamber, içinden çıkılamayacak sıkıntılarla karşılaşılırsa “*Allah bize yeter, O ne güzel vekildir.*” denilmesini tavsiye etmiştir.⁵¹ Katılımcılar tarafından ‘baş etme’ kategorisinde üretilen metaforlar ile bu ayetin ve hadislerin paralellik gösterdiği ifade edilebilir. Diğer yandan üniversite öğrencilerinin duaya ilişkin algıları üzerinden araştırma kapsamında belirlenen ‘*baş etme*’ kategorisinin Hökelekli’nin (2012) ‘*yardım, imdat ve kurtuluş duası*’, Albayrak’ın (2007) ‘*baş çıkma duası*’ ve Dağcı’nın (2008) ‘*yardım isteme*’ kategorileriyle yakından ilişkili olduğu söylenebilir.

Yakınlaşma Aracı Olarak Algılama

15 katılımcı bu kategoride 12 farklı metafor üretmiştir ve *emir* (n:3) örneklem tarafından en çok dile getirilen metafordur. Bu kategoride sunulan metaforların gerekçelerinden bazıları şunlardır:

“Dua, insana zarar veren şeylerden kurtulmayı sağlar.”, “Dünyalık işleri unuttuğumuz bir andır.”, “Dua eden kurtuluşa erer.”, “Allah’a yaklaşmanın en iyi yoludur.”, “Dua ederken

46 Yûsuf, 10/12, 22.

47 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/301.

48 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Şâhih*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (Yayın Yeri Yok: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Merdâ”, 20.

49 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/82, (No: 637).

50 Tirmizî, “Deâvât”, 111.

51 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, (Riyad: Mektebetu’l-Maarif Li’n-Neşri ve’t- Tervi’, 1988), “Vitr”, 25.

Allah'a çok yakın olduğumu hissediyorum.”, “Dua edince Allah bizi kendi yanına çeker.”, “Dua sayesinde Allah ile iletişim kurarız.”, “Dua eden insan her zaman doğru yol üzerindedir.”, “Maneviyatımızın güçlenmesini sağlar.”, “Mü'minin Allah ile bulunduğu yerdir.”, “Allah'a yakın olduğunu hissettirir.”, “Allah ile bağ kurmamızı sağlar.”

Kur'an'da, duanın sadece Allah'a yapılması⁵² ve Allah'a içtenlikle ve gönülden dua edilmesi gerektiği,⁵³ dua edenlere Allah'ın ayrı bir değer verdiği,⁵⁴ Hz. İshak'ın oğul olarak verilmesinden sonra Hz. İbrahim'in Allah'a şükür duası ettiği⁵⁵ belirtilir. Diğer yandan Hz. Peygamber de duanın hem ibadetin özü olduğunu hem de Allah katında en üstün şey olduğunu⁵⁶ ve dua edilerek Allah'a yakınlaşılabileceğini⁵⁷ belirtmiştir. Katılımcılar tarafından 'yakınlaşma' kategorisinde üretilen metaforlar ile bu ayetlerin ve hadislerin paralellik gösterdiği ifade edilebilir. Diğer yandan üniversite öğrencilerinin duaya ilişkin algıları üzerinden araştırma kapsamında belirlenen 'yakınlaşma' kategorisinin Hökelekli'nin (2012) '*hamd ve şükür duası*', Albayrak'ın (2007) '*ibadet etme ve yaratıcıya tapınma duası*' ve '*şükür duası*', Horozcu'nun (2010) '*övgü ve yüceltme duası*' ve '*şükür duası*', Dağcı'nın (2018) '*yalnızlığını giderme*' ve '*şükretme*', Yapıcı'nın (2005) '*Allah'a şükretme*' ve Udis-Kessler'in (1998) '*şükretme*' kategorileriyle benzerlik gösterdiği ifade edilebilir.

İsteme Aracı Olarak Algılama

12 katılımcı bu kategoride 7 farklı metafor üretmiştir ve *istek mektubu* (n:3) örneklem tarafından en çok dile getirilen metafordur. Bu kategoride sunulan metaforların gerekçelerinden bazıları şunlardır:

“İsteklerimizi Allah'a dua ile ulaştırırız.”, “Koşulsuz ve şartsız, Allah'tan her zaman yardım isteyebileceğimiz tek vasıta.”, “Allah'tan ne talep edersek, bize verilir.”, “Güzelliklerin kapısı duayla açılır.”, “Malımız duayla bereketlenir.”, “Cennet için azığımızı duayla doldururuz.”, “Ne için dua edilirse o verilir.”, “Çok değerlidir.”, “Bize yol ve yön gösterir.”, “Hem dünya hem de ahiret mutluluğunu duayla kazanırız.”, “Gitmek istediğimiz yönün doğru yön olmasını sağlar.”, “Herkes dua etmeyi ister.”

Kur'an'da, Allah'ın yapılan dualara cevap vereceği;⁵⁸ gerçek Müslümanların hayırlı evlatlara sahip olmak için dua ettikleri;⁵⁹ nitelikli bir nesle sahip olmak için

52 Ra'd, 13/14; Şuara, 26/213.

53 Furkân, 25/65.

54 Furkân, 25/77.

55 İbrâhîm, 14/39.

56 Tirmizî, “Deâvât”, 1.

57 Müslim, “Salât”, 215.

58 Mü'min, 40/60.

59 Furkân, 25/74.

Hz. Zekeriya ve Hz. İbrahim'in Allah'a yalvardıkları;⁶⁰ Süleyman Peygamber'in hükümranlık kurmak için Allah'a dua ettiği⁶¹ belirtilir. Diğer yandan Hz. Peygamber, geceleri yapılan dualarda dile getirilen isteklere Allah'ın cevap vereceğini⁶² ve bir şey istenileceği zaman bu isteğin sadece Allah'tan istenmesi gerektiğini⁶³ belirtmiştir. Yağmurun yağması için Hz. Peygamber'in dua ettiği ve ardından yağmur yağdığı⁶⁴ bildirilmiştir. Katılımcılar tarafından 'isteme' kategorisinde üretilen metaforlar ile bu ayetlerin ve hadislerin paralellik gösterdiği ifade edilebilir. Diğer yandan üniversite öğrencilerinin duaya ilişkin algıları üzerinden belirlenen 'isteme' kategorisinin Hökelekli'nin (2012) 'talep ve istek duası', Yapıcı'nın (2005) 'Allah'tan yardım isteme' ve 'tüm insanların iyiliğini isteme ve kolektif huzur', Albayrak'ın (2007) 'talep etme duası', Dağcı (2018) 'istekte bulunma' ve 'yardım isteme', Horozcu'nun (2010) 'istek duası' ve Udis-Kessler'in (1998) 'talep duası' kategorileriyle yakından ilişkili olduğu söylenebilir.

Diğer

11 katılımcı bu kategoride 11 farklı metafor üretilmiştir. Bu kategoride sunulan metaforların gerekçelerinden bazıları şunlardır:

"Hemen kabul edilmez belki ama mutlaka kabul edileceği bir gün vardır.", "Küçük bir dua edersen ama insana büyük faydaları olur.", "Nereye ulaşmak istiyorsan oraya götürür.", "Olaylara net bir şekilde bakmamızı sağlar.", "Ne için dua edersen eline o geçer.", "Dua edildiğinde yarın güzelliklerle karşılaşacağımızı tahmin ederiz.", "Mü'min dua ede ede pişer.", "Bu dünyada ne kadar çok dua edersen ahirete o kadar çok sevap götürürsün."

Katılımcılar tarafından 'diğer' kategorisinde üretilen metaforlar ve bunların gerekçelerinin de İslamî referanslardaki dua anlayışıyla paralellik gösterdiği ifade edilebilir.

Sonuç

İnsan hayatında önemli bir yere sahip olan duaya ilişkin farklı yaklaşımlar mevcuttur. Ayrıca benzer bir kültürdeki insanların dua etmeye yükledikleri anlamlar birbirinden farklıdır. Bu nedenle duaya ilişkin algıların metaforlar yoluyla araştırılması, insanların zihninde duanın nasıl bir yer edindiğine dair bilgilere ulaşmaya ve konuya ilişkin daha ayrıntılı veriler elde etmeye yardımcı

60 Âl-i İmrân, 3/38; İbrâhîm, 14/40.

61 Sâd, 38/35.

62 Buhârî, "Deâvât", 13.

63 Tirmizî, "Deâvât", 132.

64 Buhârî, "İstiskâ", 3.

olur. Bu bağlamda araştırma kapsamında mecazlar yoluyla veri toplama tekniği kullanılarak üniversite öğrencilerinin dua etmeye ilişkin algılarına yönelik veriler elde edilmiştir. Araştırma kapsamında elde edilen veriler hem alanyazındaki dua ile ilişkili araştırmaların verileri hem de alan uzmanlarının katkılarıyla oluşturulan kategorilere yerleştirilmiştir. Buna göre dua etmeye yönelik 141 katılımcı tarafından 106 farklı metafor geliştirildiği tespit edilmiş ve bu metaforlardan ‘rahatlama’, ‘güven bulma’, ‘tövbe etme’, ‘manevi gereksinimleri karşılama’, ‘baş etme’, ‘yakınlaşma’, ‘isteme’ ve ‘diğer’ olmak üzere 8 kategori oluşturulmuştur. Araştırmanın sonuçlarına göre katılımcıların 26’sı ‘rahatlama’, 22’si ‘güven bulma’, 20’si ‘tövbe etme’, 18’i ‘manevi gereksinimleri karşılama’, 17’si ‘baş etme’, 15’i ‘yakınlaşma’, 12’si ‘isteme’ ve 11’i ‘diğer’ kategorilerinde metafor üretmişlerdir.

Dua etmeye ilişkin oluşturulan kategoriler kapsamında, katılımcıların ürettikleri metaforlar ve bunların arasından en çok tercih edilenler şunlardır: (a) ‘Rahatlama’ kategorisindeki metaforlaştırmalar: Konuşma, derman, teneffüs, hastane, doktor, içini dökmek, reçete, akciğer, pencere, ev, ney dinlemek, aşı, Lokman Hekim, abdest almak, huzur kapısı. Bu kategoride duayı ‘konuşma’ olarak algılama eğiliminde olan katılımcıların daha yoğunlukta olduğu tespit edilmiştir. (b) ‘Güven bulma’ kategorisindeki metaforlaştırmalar: Maske, kalkan, sığınak, liman, umut, bekçi, kale kapısı, koruma çemberi, izolasyon, yorgan, şemsiye, perde, zırh, Osmanlı. Bu kategoride duayı ‘maske’ olarak algılama eğiliminde olan katılımcıların daha yoğunlukta olduğuna ulaşılmıştır. (c) ‘Tövbe etme’ kategorisindeki metaforlaştırmalar: Terapi, kolonya, su, silgi, hidayet rehberi, mahkeme, çamaşır suyu, yağmur, su arıtma cihazı, bahar, sabun, ütü, keskin bıçak, yeniden doğmak. Bu kategoride duayı ‘terapi’ olarak algılama eğiliminde olan katılımcıların daha yoğunlukta olduğu tespit edilmiştir. (d) ‘Manevi gereksinimleri karşılama’ kategorisindeki metaforlaştırmalar: Nefes almak, okul, yemek, altın, hava, atardamar, elmas, çay, ekmek, gıda, doping, kalp. Bu kategoride duayı ‘nefes almak’ olarak algılama eğiliminde olan katılımcıların daha yoğunlukta olduğuna ulaşılmıştır. (e) ‘Baş etme’ kategorisindeki metaforlaştırmalar: İlaç, vitamin, Hızır, anahtar, kardelen, ansiklopedi, can simidi, merhem, öğretmen, kestirme yol, yapııştırıcı. Bu kategoride duayı ‘ilaç’ olarak algılama eğiliminde olan katılımcıların daha yoğunlukta olduğu tespit edilmiştir. (f) ‘Yakınlaşma’ kategorisindeki metaforlaştırmalar: Emir, kurtuluş, kutup yıldızı, mıknatıs, merdiven, kucaklaşma, asansör, ip, köprü, pusula, dağa tırmanmak, yolculuk. Bu kategoride duayı ‘emir’ olarak algılama eğiliminde olan katılımcıların daha yoğunlukta olduğuna ulaşılmıştır. (g) ‘İsteme’ kategorisindeki metaforlaştırmalar: İstek mektubu, sağlık, istek kapısı, okyanus, toprak, gökyüzü, iletişim aracı. Bu kategoride duayı ‘istek mektubu’ olarak algılama eğiliminde olan katılımcıların daha yoğunlukta olduğu tespit edilmiştir. (h) ‘Diğer’ kategorisindeki

metaforlaştırmalar: Ağaç, araba, gözlük, ayna, fırın, çanta, geleceği görmek, emanet, hediye, ayna, ışık. Bu kategoride çok farklı metaforların bulunması, dua etmeye çeşitli atıfların yapılabileceğinin bir göstergesi olabilir.

Dua ile ilişkili metaforların gerekçelerine bakıldığında, katılımcıların geniş yelpazede gerekçelendirmeleri olduğu görülür. ‘Rahatlama’ kategorisinde *yaşam kalitesini artırma, psikolojik sağlığı koruma ve manevi açıdan huzura erme* ile ilişkili gerekçeler sunulması, dua etmenin bireyleri rahatlatıcı bir işlevinin olduğu bir işaret kabul edilebilir. ‘Güven bulma’ kategorisinde *kötülüklerden uzak durma, Allah ile olumlu bağlar kurma ve manevi açıdan güven içinde olma* ile ilişkili gerekçeler dile getirilmesi, dua etmenin insanlara güven verici bir fonksiyonunun olduğunun bir göstergesi olabilir. ‘Tövbe etme’ kategorisinde *manevi açıdan temizlenme, hayata tutunma, iyi bir müslüman olma ve ahireti düşünme* ile ilişkili gerekçeler beyan edilmesi, bireylerin dua etmeyi tövbe etmek için bir araç olarak kullandıklarına bir referans olabilir. ‘Manevi gereksinimleri karşılama’ kategorisinde *maneviyatı artırma, ruhsal açıdan beslenme ve İslam’a göre hayatı düzenleme* ile ilişkili gerekçelerin dile getirilmesi, dua etmenin bireylerin manevi gereksinimlerini karşılamada önemli bir işleve sahip olduğunun bir göstergesi olabilir. ‘Baş etme’ kategorisinde *hastalıklar, zorluklar ve karamsar düşünceler* ile ilişkili gerekçeler sunulması, sıkıntılı süreçlerin üstesinden gelmede dua etmenin önemli bir görev icra ettiğine bir referans olabilir. ‘Yakınlaşma’ kategorisinde *maddiyata meyletmeme, doğru yol üzerinde olma, maneviyatı güçlendirme ve Allah ile olumlu bağlar kurma* ile ilişkili gerekçeler beyan edilmesi, dua etmenin Allah’a yaklaşmayı sağladığına bir işaret olabilir. ‘İsteme’ kategorisinde *her an Allah’tan yardım isteme, Allah’ın duaları kabul etmesi ve dünya ve ahiret mutluluğu* ile ilişkili gerekçeler dile getirilmesi, dua etmenin Allah’tan istekte bulunmada etkin bir şekilde kullanıldığının bir göstergesi olabilir.

Sonuç olarak duaya ilişkin 141 katılımcı tarafından 106 farklı metafor üretildiği ve bu metaforların 8 kategoride değerlendirilebileceği tespit edilmiştir. Bunun yanında katılımcılar tarafından sunulan metaforlar ve bu metaforların üretilme gerekçeleri gerek Kur’an ayetlerinde gerekse hadislerde geçen dua ile ilgili ifadelerle paralellik gösterdiğine ulaşılmıştır. Ayrıca dua konusunda yapılan araştırmalardaki dua sınıflandırmaları ile metaforlar üzerinden verileri elde edilen bu araştırmadaki kategorileştirmeler arasında benzerlikler olduğu tespit edilmiştir. Araştırmanın sonuçlarından yola çıkarak şu önerilerde bulunulabilir: Duanın insan hayatındaki işlevinin çeşitli bakış açılarından ele alınabilmesi için farklı örneklemeler üzerinde duayla ilişkili araştırmalar yapılabilir. Bu araştırmalar, bireyin hayatında duanın oynadığı roller hakkında, din psikolojisi disiplinine yeni veriler sağlayabilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.

Kaynakça/References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: Yayınevi Yok, 1405/1985.
- Akyüz, Vecdî. *Kur'an ve Sünnet'te Dua ve Yakarışlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Albayrak, Ahmet. "Dindarlık Tipleri Açısından Dua Formları". *Marife* 7, sy. 2 (2007): 189-201.
- Albayrak, Ahmet. *Üniversite Gençlerinin Dua Tutum ve Davranışları*. Rize: Karadeniz Basın Yayım, 2009.
- Ayas, Mehmet. "Dua Öğretiminin Birey Üzerindeki Etkileri ve Değerler Eğitimine Katkıları". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 2 (2013): 73-96.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u ş-şahîh*. nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr. 8 Cilt. Yayın Yeri Yok.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Dağcı, Abdullah - Kartopu, Saffet. "University Students' Perceptions Regarding The Holy Qur'an: A Metaphorical Study on Muslim Turk Sample". *Turkish Studies* 11, sy. 7 (2016): 101-120.
- Dağcı, Abdullah. "Amaçsal Açından Dua Türleri: Din Psikolojisi Bağlamında Tümevarımsal Bir Yaklaşım Denemesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy. 8 (2018): 87-120.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. Riyad: Mektebetu'l-Maarif Li'n-Neşri ve't-Tervi', 1988.
- Erdal, Mesut. "Kur'an'daki Bazı Dualar Üzerine Mülâhazalar". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999): 231-246.
- Ertuğrul, Resul. "Kur'an'da Fiilî Dua". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4, sy. 4 (2015): 896-921.
- Gashi, Feim. "Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, sy. 2 (2016): 1-29.
- Horozcu, Ümit. "Din Psikolojisi Açısından Dünyevi İstek Duaları". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> adresinden edinilmiştir.
- Hökekleli, Hayatî. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: DEM Yayınları, 2012.
- Karacoşkun, M. Doğan. "Okul Öncesi Dönem Çocuklarında Dua". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 1 (2005): 101-124.
- Kartopu, Saffet – Dağcı, Abdullah. "Üniversite Öğrencilerinin Hz. Muhammed'e Yönelik Algıları: Metaforik Bir Araştırma". *The Journal of Academic Social Science Studies* 34, sy. 2 (2015): 217-235.
- Kayıklık, Hasan. "Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 1 (2001): 135-160.

- Koç, Mustafa. “Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Gelişimi”. *Ekev Akademi Dergisi* 9, sy. 25 (2005): 75-88.
- Kur'an Yolu*. Erişim 15 Ekim 2020. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u 'ş-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Yayınevi Yok, 1374-75/1955-56.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen*. Beyrut: Daru'l- Kutubi'l- İlmîyye, 1991.
- Temiz, Yunus Emre. “Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua”. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/adresinden edinilmiştir>.
- Temiz, Yunus Emre. “İlk Yetişkinlik Dönemindeki Bireylerde Dua ve Başa Çıkma Tarzları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 1 (2019): 177-206.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi 'u 'ş-şahîh*. nşr. Ahmed M. Şâkir. Kahire: Yayınevi Yok, 1356/1937.
- Türk, Esra. “Din Eğitimi Açısından Çocukluk Döneminde Dua Kavramının Önemi”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (2015): 445-471.
- Udis-Kessler, Amanda. “Heartwork: A Loving Meditation on Various Forms of Prayer”. *Whosoever* 3, sy. 3 (1998).
- Yapıcı, Asım. “Güdü ve İçerik Açısından Çocuk Duaları ve Dualara Yansıyan Sorunlar”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (2005): 57-93.
- Zülaloğlu, Fevzi. *Kur'an'da Dua ve Rasullerin Dua Örnekleri*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.



el-Kâfiye fî'l-cedel Adlı Eserin Cüveynî'ye Âidiyeti ve Nisbeti Sorunu*

The problem with attributing *al-Kāfiyah fī al-jadal* to al-Juwaynī

Mehmet Aktaş**

Öz

Çağdaş kelâm ve fıkıh çalışmalarında sıklıkla referans gösterilen ve muhtevasında İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn el-Cüveynî en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 478/1085) düşünce sistemine dair ipuçları aranmaya çalışılan *el-Kâfiye fî'l-cedel* adlı önemli eserin Cüveynî'ye âidiyeti konusunda kuşku bulunmaktadı. İçerik bakımından incelendiğinde Cüveynî'nin üslûbuna ve genel görüşlerine aykırılık arz eden bu eser, ilk defa Fevkiye Hüseyin Mahmûd tarafından neşredilerek (Kahire 1979) Cüveynî'ye nisbet edilmiştir. Ancak Daniel Gimaret, Cüveynî'nin *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* ve *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd* gibi kelâmî eserlerine dayanarak tespit ettiği birtakım uyumsuzluklar sebebiyle, bu eserin ona ait olamayacağını belirtmektedir. Bu uyumsuzlukların başında bazı kavramların tanımları yer almaktadır. Bu makalede geniş çapta Cüveynî'nin eserlerine müracaat edilerek bu konuda birbirine aykırı görüş serdeden iki tarafın düşünceleri kapsamlı şekilde mukayese edilecek ve Gimaret'in görüşünü destekleyecek şekilde bazı ilâve gerekçelerde bulunulacaktır. Söz konusu gerekçeler bir araya getirildiğinde *el-Kâfiye*'nin müellifinin Cüveynî'den ziyade onun hocası olan Ebü'l-Kâsim el-İsferâyînî el-İskâfî'nin (ö. 452/1060) olma ihtimali güçlenmektedir.

Anahtar Kelimeler

el-Kâfiye fî'l-cedel, Cüveynî, Bâkıllânî, Ebü'l-Kâsim el-İsferâyînî el-İskâfî, Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Daniel Gimaret

Abstract

In contemporary theology and *fıqh* studies, *al-Kāfiyah fī al-jadal* is a frequently cited reference book. While some argue that the work belongs to İmâm al-Haramayn Abū al-Ma'ālî 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allāh al-Juwaynī (d. 478/1085), this claim is doubted by others. When the book was first published by Fawqīyah Ḥusayn Mahmūd (Cairo 1979), it was attributed to al-Juwaynī. However, an examination of the book's content shows contradictions with the style and general views of the scholar. Similarly, Daniel Gimaret states that, due to several incompatibilities between *al-Kāfiyah* and Cüveynî's other theological works, such as *al-Shāmil fī usūl al-dīn* and *al-Irshād ilā qawāṭi' al-adillah fī usūl al-i'tiqād*, he cannot be the author of the book either. Definitions of certain concepts are at the forefront of these incompatibilities. This article, by referring to the works of al-Juwaynī, will comprehensively compare the opinions of the two sides of the controversy and introduce some additional reasons to support Gimaret's position. When the points are considered together, it seems highly likely that the author of *al-Kāfiyah* was not al-Juwaynī but his teacher, Abū al-Qāsim al-İsferâyînî al-İsqāf (d. 452/1060).

Keywords

al-Kāfiyah fī al-jadal, al-Juwaynī, al-Bāqillānī, Abū al-Qāsim al-İsferâyînî al-İsqāf, Fawqīyah Ḥusayn Mahmūd, Daniel Gimaret

* Bu çalışma 2020 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde tamamladığımız "Cüveynî'de Tanım Teorisi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Sorumlu Yazar: Mehmet Aktaş (Dr.), Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Ana Bilim Dalı, Hakkari, Türkiye.
E-posta: aktashmehmet@gmail.com ORCID: 0000-0002-4058-9791

Atf: Aktaş Mehmet, "el-Kâfiye fî'l-cedel Adlı Eserin Cüveynî'ye Âidiyeti ve Nisbeti Sorunu." *darulfunun ilahiyat* 32, 1 (2021): 199–218.
<https://doi.org/10.26650/di.2021.32.1.839107>



Extended Summary

It is doubtful whether *al-Kāfiyah fī al-jadal*, a book that mirrors the Classical Ash‘arites approach to *jadal* and *munāẓarah*, can be attributed to Imām al-Ḥaramayn Abū al-Ma‘ālī ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh al-Juwaynī (d. 478/1085). Only one manuscript of the book exists, and copies of it are located in the Al Azhar University Library (nr. 10633 [54]) and University of Duvelu-l Arabi Manuscript Library (nr. 187) in Egypt. Attributing the book to al-Juwaynī, Fawqīyah Ḥusayn Maḥmūd published the book (Cairo, 1979) through ‘Īsā al-Bābī al-Halbī publishing house. The following sentence is inscribed in the inner cover of the manuscript with capital letters: “*Kitābu ‘l-Kāfiyah fī al-jadal* tasnifū ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh ibn Yūsuf al-Juwaynī” (This is *al-Kāfiyah fī al-jadal* written by ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh Yūsuf al-Juwaynī). The sentence is regarded as a strong sign of the authorship of al-Juwaynī. However, Daniel Gimaret first expressed doubts about the authorship. Listing three important reasons, Gimaret speculates that the book cannot have been written by al-Juwaynī. In this paper, I analyze the manuscript to consider Fawqīyah Ḥusayn’s attribution of the authorship to al-Juwaynī and Gimaret’s arguments against the claim. Furthermore, I expand Gimaret’s arguments and add two new arguments supporting his claim.

The manuscript that has been copied in H.640 consists of 133 pages, with three more pages between the book and its cover. The name of the book and its author are written by at least two different people on the three pages. One of the owners of the book records that, “Aḥmad ‘Umar al-Maḥmaṣānī, the scribe of the book reminds [readers] that this book is *al-Kāfiyah fī al-jadal* written by Imām al-Ḥaramayn ‘Abd al-Malik al-[Juwaynī]” (Hāza *Kitābū ‘l-Kāfiyah fī al-jadal* li- Imām al-Ḥaramayn ‘Abd al-Malik al-[Juwaynī] nebbaha ‘alayhi kātībuhū Aḥmad ‘Umar al-Maḥmaṣānī). As the record suggests, Aḥmad ‘Umar al-Maḥmaṣānī was not the only one who attributed the book to al-Juwaynī. However, the *colophon* of the manuscript does not include any attribution to al-Juwaynī. Based on the inscription in the inner cover, Fawqīyah Ḥusayn Maḥmūd attributed the book to al-Juwaynī and published it with meticulous labor.

Gimaret’s first argument against al-Juwaynī’s authorship of the book is (i) the fact that many definitions in the book are rejected by al-Juwaynī in his other books. For instance, in *al-Kāfiyah fī al-jadal*, the words *tafakkur*, *tadabbur*, and *itibar* are accepted as synonymous with reasoning (*nazar*). However, al-Juwaynī explicitly writes in his *Kitāb al-Talkhīṣ fī uṣūl al-fiqh* and *al-Shāmil fī uṣūl al-dīn* that he rejects this definition. In his view, *nazar* is not synonymous with *tafakkur*; on the contrary, *tafakkur* has a wider signification that also includes *nazar*. Another discrepancy between *al-Kāfiyah fī al-jadal* and other books by al-Juwaynī is the definition of *ilm*. In *al-Kāfiyah fī al-jadal*, *ilm* is defined as “with which the known is known” (*mā yu ‘lamu bihi ‘l-ma ‘lūmu*). However, this definition is rejected in other books by al-Juwaynī, including one of his later books, *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*.

Next, Gimaret describes that al-Juwaynī had two distinct periods during his career. The period in which he wrote under the influence of al-Bāqillānī includes books such as *al-Talkhīṣ*, *al-Shāmīl*, and *al-Irshād ilā qawāṭi' al-adillah fī uṣūl al-i'tiqād*. The second, in which al-Bāqillānī's influence is not observed, includes *al-Burhān*. Books from both periods refer to al-Bāqillānī with varying names such as “al-Qāḍī Abū Bakr al-Bāqillānī,” “al-Qāḍī,” “al-Qāḍī Abū Bakr,” and “al-Ustādh.” Gimaret's second argument is that (ii) in spite of its voluminous nature, *al-Kāfiyah fī al-jadal* does not cite or refer to al-Bāqillānī.

As a third argument against the authorship of al-Juwaynī, Gimaret points to the fact that (iii) *al-Kāfiyah fī al-jadal* is not cited in later Ash'arite theology and *usul-al fiqh* books. Many *ṭabaqāt* books including that of Tāj al-Dīn al-Subkī (d. 771/1370) do not list *al-Kāfiyah* as one of the books of al-Juwaynī. Furthermore, there are no books on *jadal* that are attributed to al-Juwaynī.

I add two more arguments supporting Gimaret's claims: (iv) The first concerns the definition of *hadd*. In *al-Kāfiyah*, *hadd* is nothing more than *cause* ('illah). However, in his *al-Shāmīl*, al-Juwaynī states that among Ash'arites, it is only Abū Ishaq al-Isfara'ini (d. 418/1027) and his followers who adopt such a view. Al-Juwaynī heavily criticizes the claim that the *cause* ('illah) is synonymous with the *definition* (*hadd*).

The second argument that I articulate in support of Gimaret's view begins with the observation that the author of the *al-Kāfiyah* refers to a book as “the grand book” (*el-kitābū'l-kebīr*). Specifically, the author writes, “I elaborate on this issue in the grand book I started writing.” Therefore, it is obvious that this “grand book” was written at the same time as *al-Kāfiyah*. We can conclude that *al-Kāfiyah* and the “grand book” share many similarities. If we concede that *al-Kāfiyah* was written by al-Juwaynī, the “grand book” would be either *eṣ-Ṣāmīl* or *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*. However, (v) this is not plausible as the definitions in those books do not match the ones in *al-Kāfiyah*.

Who, then, among the Ash'arites might be the author *al-Kāfiyah fī al-jadal*? The definitions given in *al-Kāfiyah* point to Abū al-Qāsim al-Isfarāyīnī al-Isqāf (d. 452/1060), one of the teachers of al-Juwaynī and the student of Abū Ishaq al-Isfara'ini. According to the *ṭabaqāt* books, al-Isqāf was an expert in the field of *jedel* who authored books on the subject. Nevertheless, we should note that these arguments do not lead to a definitive answer.

Giriş

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye nisbet edilen *el-Kâfiye fi'l-cedel* adlı eserin üç neşri bulunmaktadır. Bu neşirleri genel hatlarıyla tanıtmakta yarar olacaktır:

Birincisi: Ahmed Abdürrahîm ve Tevfik Ali Vehbe'nin ortak neşridir. Bu neşir, Kâhire merkezli Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye adlı yayınevinin aracılığıyla yapılmıştır (2011). Eserin ikinci baskısı ise, aynı yayınevi tarafından 2015 yılında gerçekleştirilmiştir. Bu baskıda göze çarpan noktalar şunlardır: Eserin kapağına sehven Cüveynî'nin vefatı hicrî 415 şeklinde yansıtılmıştır. Nâşirler, esere 48 sayfalık bir giriş eklemiştir. Bu girişte, tek bir cümleyle *el-Kâfiye*'nin bir kelâm eseri olduğu belirtilmiştir.¹ Ardından bütün neşirlerde mutâd olduğu üzere, burada da müellifin ilmî kişiliği hakkında birtakım bilgiler paylaşılmıştır. Ancak bu geniş girişte neşredilen eserin ne nüsha tanıtımına ne de muhtevasına dair bilgi verilir. Nâşirler, neşrecekleri *el-Kâfiye*'nin yerine Cüveynî'ye nisbet edilen *Risâletü'l-istivâ* adlı eseri kapsamlı şekilde incelemişlerdir. Bu incelemede *Risâletü'l-istivâ*'nın Cüveynî'ye ait olmadığı kanaati belirtilmiş² ve *el-Kâfiye* yerine, bu risâlenin neşrinde esas alınan yazma nüshanın çeşitli varaklarından resimlere yer verilmiştir.³

İkincisi: Halîl Mansûr'un Beyrut'ta *Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye* adlı yayınevi aracılığıyla gerçekleştirdiği *el-Kâfiye* neşridir (1999). Bu neşirde dört sayfayı geçmeyecek hacimde müellif tanıtımı mevcuttur.⁴ Ayrıca metin içerisinde az sayıda da olsa çeşitli dipnotlarla karşılaşılır. Bu neşirde de eserin tanıtımına ve neşirde esas alınan yazma nüshanın bilgilerine yer verilmemiştir.

Üçüncüsü: Tespit edilebilen tek nüshaya dayanılarak Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (ö. 1991)⁵ tarafından İsâ el-Bâbî el-Halebî yayınevi aracılığıyla neşredilmiştir (Kahire 1979). Fevkiyye Hüseyin, Cüveynî'nin *Lüma'ü'l-edille* adlı kısa eserini 1965 yılında neşrettikten (Kahire) sonra teknik yönlerle dönemin zor koşullarına rağmen *el-Kâfiye* gibi hacimli bir eseri, ulaşılması zor bir standartta neşretmiştir. Bu neşre 144 sayfalık geniş bir giriş ekleyen Fevkiyye Hüseyin, Cüveynî'nin ilmî kişiliğinden yazmış olduğu eserlere kadar birçok değerli bilgiye yer vermiştir. Bu

1 Cüveynî [?], *el-Kâfiye fi'l-cedel* (içinde), thk. Ahmed Abdürrâhîm-Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2015), 5.

2 Cüveynî [?], *el-Kâfiye* (içinde), thk. Ahmed Abdürrâhîm, 17-19.

3 Cüveynî [?], *el-Kâfiye* (içinde), thk. Ahmed Abdürrâhîm, 50-51.

4 Cüveynî [?], *el-Kâfiye fi'l-cedel* (içinde), thk. Halîl Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 3-6.

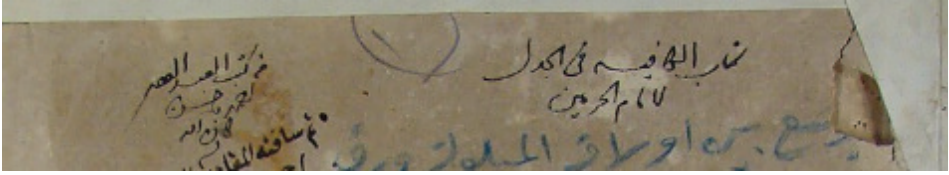
5 Fevkiyye Hüseyin Mahmûd'un biyografisi ve ilmî faaliyetleri için bkz. Safvet Şahâte Abdülhakîm, "Cühûdu Fevkiyye Hüseyin Mahmûd fi Fikri'l-İslâm" (Yüksek Lisans Tezi, Minya Üniversitesi Dâru'l-ulûm Fakültesi Felsefe Bölümü, 2018).

bilgiler arasında, Cüveynî'nin *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fi usûli'l-i'tikâd* ve *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh* gibi eserlerine yazılmış şerhler de bulunur. Ayrıca Fevkiyye Hüseyin, söz konusu eser üzerinde yürüttüğü çalışmanın serüveninden bahsederken yazma eserler kütüphanesindeki bu tek nüshaya nasıl ulaştığını okurlarıyla paylaşmıştır.

Eserin Cüveynî'ye Âidiyetine Dair Deliller

Hicrî 650 istinsâh kayıtlı bu eserin tespit edilebilmiş olan tek yazma nüshasının kopyaları Mısır'da Ezher Üniversitesi Kütüphanesi (nr. 10633 [54]) ile Düvelü'l-arabî Üniversitesi Yazma Eserler Merkezi'nde (nr. 187) bulunmaktadır. Bu kopyalardan ikincisi renklidir.⁶ Yazmanın temellük kayıtlarının yer aldığı sayfalarda Cüveynî adına nispetlere rastlanır. Bu nispetler, en az iki farklı kâtibin kaleminden çıkmış gibi görünmektedir. Kapaktan sonraki ilk sayfada şöyle bir kayıt bulunmaktadır:

Resim 1



“كتاب الكافية في الجدل لإمام الحرمين”

(*el-Kâfiye fi'l-cedel*)

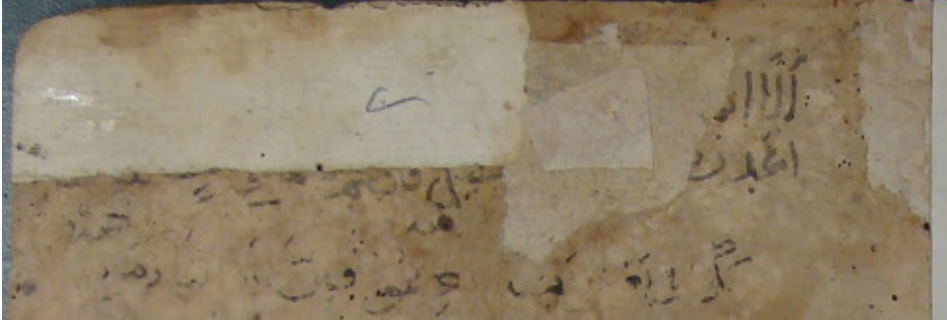
Bu başlık için Fevkiyye Hüseyin: “Bence bu sayfada yer alan başlık, kitabın daha sonraki mâliklerine aittir. Kanaatimce bu başlık, eserin müstensihi tarafından yazılmamıştır”⁷ yorumunda bulunur.

Bir sonraki varağın sol üst kısmında bazı ibarelerin bulunduğu görülmektedir. Ancak bu varağın söz konusu kısmı, ince kâğıt parçalarıyla onarıldığından “İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî” ifadesinin orada yer alıp almadığı kestirilememektedir. İlgili yer şöyledir:

6 Cüveynî [?], *el-Kâfiye fi'l-cedel* (içinde), thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Îsâ el-Halebî al-Bâbî, 1979), 136-137.

7 Cüveynî [?], *el-Kâfiye* (içinde), 139.

Resim 2



Dördüncü varağın üst kısmında, farklı iki kâtibin imlâsıyla “Cüveynî” adı şöyle yer alır:

Resim 3



“كتاب الكافية في الجدل تصنيف عبد الملك بن عبد الله بن يوسف للجويني”

(*Kitâbu 'l-Kâfiye fi 'l-cedel* tasnîfü Abdümelik bin Abdillâh bin Yûsuf li' l-Cüveynî)

Bu kaydın hemen altında, resim-1'deki kâtibin (müstensihin) kaleminden çıktığı anlaşılan şu not düşülmüştür:

“إمام الحرمين”

(İmâmü'l-Haremeyn)

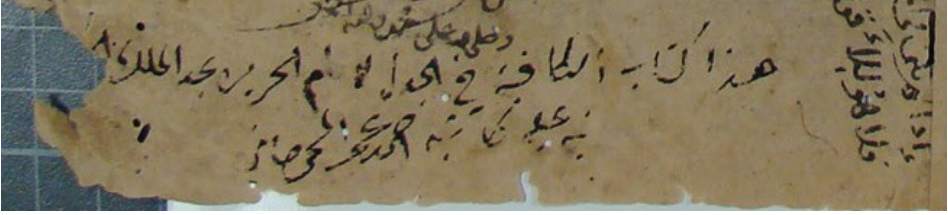
Hemen sağ altında ise yine aynı kişinin kaleminden çıktığını düşündüğümüz şu kayda rastlanır:

“الكافية في الجدل لإمام الحرمين”

(*el-Kâfiye fi 'l-cedel* li-İmâmi'l-Haremeyn)

Bu varağın en altında ise şöyle bir not bulunur:

Resim 4



“هذا كتاب الكافية في الجدل لإمام الحرمين عبد الملك ال[جويني] نبه عليه كاتبه أحمد عمر المحمصاني.”

(Hâza Kitâbü 'l-Kâfiye fi 'l-cedel li-Îmâmi-l-Haremeyn Abdülmelik el-[Cüveynî] nebbehe 'aleyhi kâtibühü Ahmed Ömer el-Mahmasânî)

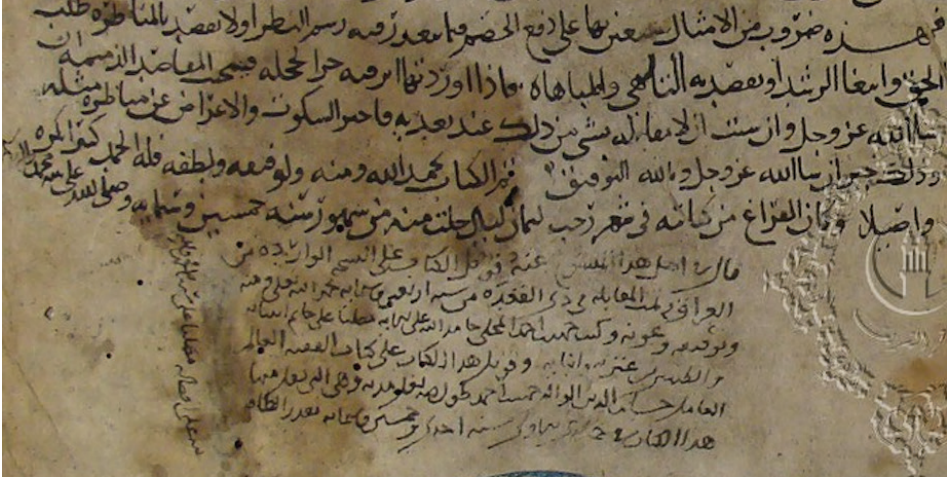
Yukarıdaki notun çevirisi: Bu kitap, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-Kâfiye fi'l-cedel*'idir. Eserin kâtibi Ahmed Ömer el-Mahmasânî buna dikkat çekmiştir.

Resim-3'deki büyük harflerle yazılan kitap ve müellif adı dışındaki kayıtlar, aynı kişiye aitmiş izlenimini vermektedir. Ayrıca resim-4'teki “Eserin kâtibi Ahmed Ömer el-Mahmasânî buna (yani *el-Kâfiye*'nin Cüveynî'ye ait olduğuna) dikkat çekmiştir” notundan, benzer küçük notların Ömer el-Mahmasânî'ye ait olmadığı sonucuna varılabilir. Kısacası kapak ile asıl metin arasında yer alan üç varaktaki kitap ve müellif adları, iki farklı kişi tarafından yazılmış gibidir. Büyük yazı, eserin müstensihî; diğerleri ise daha sonraki dönemlerde bu yazma nüshaya sahip olan (veya olanlar) tarafından not düşülmüştür. Fevkiyye Hüseyin, bu nüshanın mâliklerinden Ahmed Ömer el-Mahmasânî tarafından istinsah edildiği kanaatindedir.⁸

Eserin ferâğ kaydı ise şöyledir:

8 İlgili ifade dipnotta “Bence o (yani el-Mahmasânî), bu nüshanın müstensihidir” şeklindedir. Bkz. Cüveynî [?], *el-Kâfiye* (içinde), 141.

Resim 5



”تم الكتاب بحمد الله ومنه وتوفيقه ولطفه، فله الحمد كثيرًا بكرة وأصيلًا، وكان الفراغ من كتابته في شهر رجب لثمان ليالٍ خلت منه من شهرٍ سنة [٦٥٠ هـ] خمسين وستمئة. وصلى الله على نبيه محمدٍ وآله وسلّم.“

(Bu kitap, Allah’ın minneti, tevfiği ve lütfuyla tamamlandı. O’na sonsuz ve nihayetsiz şükürler olsun. Bu eserin istinsâhı, 650 yılının Recep ayının sekizinci gecesinde tamamlandı (ferâğ). O’nun elçisi ve âline salât ve selâm olsun!)⁹

”قال في أصل هذا النسخة عنه: قوبل الكتاب على النسخة الواردة من العراق، وتمت المقابلة في ذي القعدة من سنة [٦٤٠ هـ] أربعين وستمئة بحمد الله تعالى ومنه وتوفيقه وعونه، وكتب حمد بن أحمد المحلي حامدًا لله على آلائه مصليًا على خاتم أنبيائه والطيبين من عترته وأبنائه. وقوبل هذا الكتاب على كتاب الفقيه العالم العامل حسام الدين الواله حمد بن أحمد طول الله تعالى مدته، وهي التي نقل منها هذا كتاب. في جمادي الأولى سنة [٦٥١ هـ] إحدى وخمسين وستمئة بقدر الطاقة.“

(Bu nüshanın aslında şu uzun not bulunur: “Bu kitap, Irak’tan bize ulaşan nüshayla mukabele edildi. Allah’ın minnet, tevfik ve yardımıyla [hicrî] 640 yılının Zilkâde ayında bu mukabele tamamlandı. Bu nüshayı [Hüsâmeddîn] Hamed bin Ahmed el-Mahallî istinsâh etti. Kendisi, Allah’a ona lütfettiği nimetlerinden dolayı hamd eder ve Hâtemülenbiyâ ile onun temiz evlât ve âilesine de salavâtta bulunur”. Ayrıca bu nüsha (hâze’l-kitap), imkânlar ölçüsünde [hicrî] 651 yılının Cemaziyülevvel ayında fakih, âlim ve âmil olan Hüsameddîn el-Vâlih Hamed bin Ahmed [el-Mahallî]’nin nüshasıyla -ki bu nüsha bizim nüshamızın aslını oluşturur- mukabele edildi.)¹⁰

9 Ayrıca bkz. Cüveynî [?], *el-Kâfiye* (içinde), 566.

10 Ayrıca bkz. Cüveynî [?], *el-Kâfiye* (içinde), 566.

Fevkiyye Hüseyin tarafından neşredilen nüshanın hikayesi şöyle özetlenebilir: Günümüze ulaşan mevcut nüshaya A nüshası diyelim. Fevkiyye Hüseyin'in de belirttiği gibi bu nüshanın nâsihi Ahmed Ömer el-Mahmasânî'dir. Mahmasânî'nin nüshası hicrî 650 yılında Hüsâmeddîn Hamed bin Ahmed el-Mahallî'nin nüshası esas alınarak istinsâh ediliyor. Esas alınan Mahallî'nin nüshasına da B nüshası diyelim. Elimizdeki A nüshası bir yıl sonra, yani hicrî 651 yılında asıl olan B nüshasıyla mukabele edilmiştir. Esas alınan B nüshasının ferâğ kaydı A nüshasının ferâğ kaydına eklenmiştir. B nüshasının ferâğ kaydına göre B nüshası, Irak'tan getirilen bir nüshayla hicrî 640 yılında mukabele edilmiştir. Irak'tan getirilen bu nüshaya da C nüshası diyelim. Dolayısıyla A nüshası B nüshası esas alınarak istinsâh edilmiş ve bu nüshayla ayrıca mukabele edilmiştir. B nüshasının hangi nüshaya dayandığı bilgisi ferâğ kaydında yer almasa da, onun C nüshasıyla mukabele edildiği bilgisi kayıt düşülmüştür.

Günümüze ulaşan A nüshasının girişinde de (hutbetü'l-kitâb) ferâğ kaydında/kayıtlarında da “Cüveynî” ve “*el-Kâfiye fi'l-cedel*” ifadeleri yer almamaktadır. Özellikle A ile B nüshalarının ferâğ kayıtlarında eserin adı yerine “bu kitap/el-kitâb” şeklinde belirsiz ifadeler kullanılmıştır. Ancak nüshanın kapağı ile kitabın girişi arasındaki ilk ve üçüncü varaklarında “Cüveynî” ve “*el-Kâfiye fi'l-cedel*” ifadeleri yer almaktadır. Bunlardan resim-3'te yer alan “*Kitâbu'l-Kâfiye fi'l-cedel* tasnîfu Abdülmelik bin Abdillâh bin Yûsuf li'l-Cüveynî” kaydı önemlidir. Çünkü bu kayıt, kitabın kapak ismi konumundadır. Diğer resimlerde yer alan kayıtlar ise, Fevkiyye Hüseyin'in de belirttiği gibi, yazmanın daha sonraki mâliklerine aittir. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, bu nüshanın iç kapağında yer alan söz konusu kayıt esas alıp bu eseri Cüveynî'ye nisbet ederek neşretmiştir. Ancak onun bu sağlam gerekçesine rağmen, eserin yine de Cüveynî'ye ait olmama ihtimali söz konusudur.

Eserin Cüveynî'ye Aidiyeti Hususunda Kuşular

Fevkiyye Hüseyin tarafından Cüveynî'ye nisbet edilerek neşredilen *el-Kâfiye fi'l-cedel* adlı eserin nisbetinin doğru olmadığı ilk defa Daniel Gimaret tarafından iddia edilmiştir. Daniel Gimaret 1990 yılında *La doctrine d'al-Ash'ari* adlı çalışmasında iki gerekçeye dayanarak söz konusu eserin Cüveynî'ye ait olamayacağını belirtir. Gimaret, söz konusu çalışmasında şu noktalara dikkat çeker:

“Bu [eser] muhtemelen, editörün (Fevkiyye Hüseyin Mahmûd'u kastediyor) iddia ettiğinin aksine, Cüveynî'ye ait değildir. Benim -bu başlığın (eserin başlığı, *el-Kâfiye*) hiçbir şekilde İmam'ın bibliyografyalarında geçmediği gerçeği dışında- (bu eserin yazara ait olmadığına dair) kanıtlarım vardır. (Bunlardan birincisi, *el-Kâfiye*'de geçen “nazar” (44) ve “ilim” (64) tanımlarının, müellifin diğer eserlerinden olan, sırasıyla, *eş-Şâmil* (ed. Frank, s. 4, 5) ve *el-İrşâd*'daki (s. 7, 4) tanımlarla örtüşmemesidir. Nitekim Cüveynî *el-İrşâd* (s. 7, 6-7 ve s. 11-14) adlı eserinde, Eş'ârî ekolünün *el-Kâfiye*'de yer alan ilim tanımını açıkça reddeder. Bu husustaki

ikinci kanıt ise, Cüveynî'nin *eş-Şâmil* ve *el-Burhân* adlı eserlerinde Bâkılânî'ye sıkça referansta bulunurken; *el-Kâfiye*'de Bâkılânî'ye hiç referansta bulunmamış gibi görünüyor olmasıdır."¹¹

Eserin Cüveynî'ye âidiyeti hususuna kuşkuyla yaklaşan Gimaret, kuşklarını üç noktada yoğunlaştırır. Bunlardan biri *eş-Şâmil* ile *el-İrşâd* gibi Cüveynî'ye âidiyetlerinde kuşku bulunmayan eserlerdeki *ilim* ve *nazar* kavramlarının tanımlarının *el-Kâfiye fi'l-cedel*'deki tanımlarla uyuşmamasıdır. Bir diğeri de Cüveynî'nin eserlerinde Bâkılânî'ye (ö. 403/1013) sıklıkla atıfların bulunmasına rağmen *el-Kâfiye*'de bu tür atıflarla karşılaşılabilmesidir. Önce bu iki noktayı detaylandırmak gerekir. “Nazar” kavramının tanımıyla ilgili *el-Kâfiye*'de yer alan pasaj şöyledir:

“Burada nazardan maksat nazara konu olanın (manzûr) [bir şeye] dahil (cem'), [ondan] hâriç (fark) veya [onun] taksime tâbi olduğuna dair hükmünü kalbin fikir ve teemmülüyle anlamadır. Bu nazarın hakikati teemmül, tefekkür, tedebbür, itibar veya istidlâlden başka bir şey değildir. Bunlardan her biri buradaki nazarla kastettiğimize tanım olabilir. [Ancak] bazıları ve bizim ekolün sonradan gelenleri (müteahhirîn ashâbına) itibar olan nazarın fikir olmadığı ve fikrin tedebbür ile istidlâlden başka bir yapıda bulunduğu yönünde görüş bildirmiştir. Çünkü bazen kişi itibar ve istidlâl eden biri olmadan tefekkür eden biri olabilir. Mesela bir varlığın kadîm veya hâdis olduğuna dair bir kişi fikirde bulunur, sonra da bu çerçevede o kişi [dile getirdiği fikri için] delil getiremeyebilir. [Bu kavramları] aynı görenlerdeki kafa karışıklığının kaynağı kavramların (nazar ile itibâr), çıkış yerinin birbirine yakınlığıdır. Bu bakış açısı ciddi şekilde hatalıdır. Çünkü bir şeye dair fikir ve tedebbür, nazardır ve nazar da fikirden başka bir şey değildir.”¹²

Yukarıdaki pasajda “akıl yürütme” şeklinde kabul edebileceğimiz “nazar” kavramı için bir takım eşanlamlı terimler zikredilir. Bu eşanlamlı terimler, *teemmül*, *tefekkür*, *tedebbür*, *itibâr* ve *istidlâl*dir. Ancak bir grup ve bu gruba katılan bazı Eş'arîler söz konusu terimlerin eşanlamlı olmadığını ve aralarında nüans farklarının bulunduğunu gerekçelendirmeye çalışmıştır. Ne var ki, *el-Kâfiye*'nin musannifi bu türden bir görüşün kesinlikle yanlış olduğu kanaatinde değildir. Ayrıca musannif, nazar kavramını tanımlarken nazara konu olana dair birtakım yargı ve hükümlere varılma çabasına dikkat çeker. Bu yargı ve hükümler üç ihtimalden oluşur. Bunlar nazara konu olanı bir kategoriye dahil etme, o kategoriden çıkartma veya onu taksime tâbi tutmadır. Nazara konu olana dair bu tür işlemlerin gerçekleştiği merkezin de

11 Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî* (Paris: Cerf, 2007), 183.

12 Cüveynî [?], *el-Kâfiye*, 18.

"والمراد بالنظر هاهنا فكر القلب وتأمله في حال المنظور ليُعرف حكمه جمعاً أو فرقاً أو تقسيماً، وحقيقة هذا النظر هو التأمل أو التفكر أو التدبّر أو الاعتبار أو الاستدلال. وكل واحدٍ من هذا يصلح أن يكون حدّاً لما نعيه بالنظر ههنا. وذهب بعض الناس مع جماعة من متأخري أصحابنا أنّ النظر الذي هو الاعتبار غير الفكر، وأنّ الفكر جنس غير التدبّر والاستدلال، لأنّه قد يفكر المفكر فيما لا يكون معتبراً ومستدلاً، كمن يفكر في الشيء أنّه قديم أو محدث، ثمّ لا يكون مستدلاً بهذا القدر. وأنّما وقع الإشكال لمن جعلهما واحداً لقرب محليهما. وهذا غلط جداً، لأنّ الفكر والتدبّر في الشيء هو النظر، والنظر هو الفكر."

kalp olduğu belirtilmektedir. Bu bilgiler ışığında Cüveynî'nin eserlerinde yer alan **nazar** tanımlarına dönmek gerekir. Birçok büyük düşünür gibi Cüveynî'nin de fikren bazı değişim ve dönüşüm geçirdiği hesaba katılırsa, Cüveynî'den yapılacak olan alıntıların eser kronolojisi¹³ dikkate alınarak tahlil edilmesi önem arz eder. Cüveynî, nazar hakkında şu ifadeleri dile getirir:

"Eğer 'kelâmcıların ıstılahına göre nazar nedir?' diye sorulursa; bu konuda insanların öncelikli çok değişik görüşlere sahip olduklarını söyleriz. Bazıları nazarın, delile dair teemmül ve tefekkürde bulunma olduğunu beyân etmişse de, bu tanım geçersizdir (medhül). Çünkü kelâmcıların terminolojisinde hakiki anlamıyla şüpheye dair tedebbüre de *nazar* adı verilmiştir"¹⁴

Yukarıdaki pasajdan anlaşıldığı kadarıyla Cüveynî, hayatının erken döneminde kaleme aldığı *et-Telhîs* adlı eserinde *nazar* ile *tedebbür* gibi kavramları eşanlamlı görmemektedir. Bu da, nazar kavramının tanımı zemininde *et-Telhîs* ile *el-Kâfiye*'de farkın bulunduğu sonucunu doğurur. Bu eserden sonra kaleme alınan *eş-Şâmil*'de ise Cüveynî'nin bir önceki eserinde olduğu gibi *el-Kâfiye*'de yer alan nazar tanımını reddettiği fark edilir:

"... 'kelâmcıların muvâzaası ve ıstılahına göre nazar nedir?' sorusu, 'nazar, onu taşıyanda (kâme bihi) ilim veya zann-i ğâlibin oluşacağı fikirdir' şeklinde cevaplanır. Öyleyse onların muvâzaasına göre nazar, fikrin bir çeşididir ve başkalarından varlık kısımları üzerinden ayrışım sağlar. [Bu bakımdan her] nazar fikir değildir. Aksine nazar fikrin bir türüdür."¹⁵

Yukarıdaki pasaja göre Cüveynî "nazar" ile "fikir"i eşanlamlı değerlendirmez. Ona göre *fikir* daha geniş bir kaplama sahiptir ve *nazar* fikrin bir türüdür. Kısacası her nazar fikir sayılırken her fikir nazar sayılmamaktadır. Bu tanımı Cüveynî *el-*

13 Bir düşünürün eserleri arasındaki atıflar, onun eser kronolojisinin tespiti için en ideal yöntemdir. Cüveynî *el-İrşâd*'da *eş-Şâmil*'e ve *eş-Şâmil*'de de *et-Telhîs*'e atıfta bulunur. Bu bağlamda Cüveynî'nin önemli eserlerinin kronolojisi *et-Telhîs*, *eş-Şâmil*, *el-İrşâd* ve kendisinin ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı *el-Burhân* şeklinde sıralanabilir. Bu atıflar ve Cüveynî'nin eser kronolojisi için bkz. Mehmet Aktaş, "Cüveynî'de Tanım Teorisi" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2020), 10 vd.

14 Cüveynî, *et-Telhîs fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 13.

"فإن قيل: فما المراد به في اصطلاح المتكلمين؟ قيل: أكثر الناس فيه، فمنهم من قال هو التأمل والتفكير في الدليل وهذا مدخول، فإن التدبر في الشبهة يسمى نظراً حقيقة على اصطلاح القوم."

15 Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Richard M. Frank (Tahran: Müessesese-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1981), 4. Bu tanımın aynısı *eş-Şâmil*'in muhtasarı olan *el-Kâmil*'de de yer almaktadır. Bkz. İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil fi usûli'd-dîn fi ihtisâri eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Cemâl Abdünnâsir Abdülmün'im, I (Kahire: Dârü's-Selâm, 2010), 173.

"فإن قيل فما النظر في تواضع المتكلمين واصطلاحهم؟ قيل النظر هو الفكر الذي يطلب به من قام به الفكر علماً أو غلبة الظن. وقد انحصر النظر إذا في قبيل الفكر على مواضعاتهم، وتميز عما عداه من ضروب الكائنات. وليس كل فكر، بل هو ضرب مخصوص منه."

İrşâd adlı eserinde de tartışmalara değinmeksizin yineler.¹⁶ Ayrıca Cüveynî'nin farklı kitaplarından nazarın tanımlarına dair edinilen bilgiler Cüveynî öncesi birtakım düşünürlerin *el-Kâfiye*'deki nazar tanımına paralel görüşleri savunduğu sonucunu doğurur. Başka bir deyişle Cüveynî öncesinde "her nazar fikirdir ve her fikir de nazardır" şeklinde bir görüşün var olduğu söylenebilir. Nazarın tanımına dair Cüveynî'nin eserlerinden alıntıladığımız pasajlar, eser kronolojisi göz önünde bulundurulduğu takdirde kendi içerisinde tutarlılık arz eder.

Nazar kavramında olduğu gibi, Cüveynî'nin mevcut eserleri ile *el-Kâfiye*'deki *ilim* tanımları da tam bir uyuşum göstermemektedir. Bu noktada *el-Kâfiye*'de *ilmin* tanımı için şu ifadeler yer alır:

"İlmin hakikati onunla mâlûmun bilindiğidir (mâ yu'lemu bihi'l-ma'lûmu). Eğer 'onunla bilinir' de desen yine yeterli olur. Buna ilave kayıtlar daha fazla açıklayıcılık içindir. Çünkü 'onunla bilinir' ifaden 'malûm' kaydını da içerir. Ayrıca malûm olmayan şey bilinenler kapsamında değildir. Çünkü bize göre malûmu olmayan bir ilim imkânsızdır. İşte bu, ilim tanımı için doğru olandır. Bununla ancak ilim, ilim olmayandan ayrışır. Bu bağlamda 'ilim olmaksızın hiçbir âlim bilemez' deriz."¹⁷

Yukarıdaki pasajda, ilme dair sadece bir tanıma yer verilir. Bu da "onunla mâlûmun bilindiğidir (mâ yu'lemu bihi'l-ma'lûmu)" şeklindeki tanımdır. Cüveynî'nin eserlerinde alışlagelmiş metot, Eş'arî mezhebinin içindeki ve dışındaki kayda değer görüşleri sıralamaktır. Oysa hacimli bir eser olmasına rağmen *el-Kâfiye*'de söz konusu ilim tanımının alternatiflerine yer verilmez. Ayrıca yukarıdaki pasajın bütünlüğünden alternatif ilim tanımlarının kabul edilmemesi gerektiği hissedilir. Oysa Cüveynî ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı *el-Burhân* adlı eserinden önce telif ettiği eserlerde Eş'arî geleneği içerisinde kabul gören tanımlara sıcak bakar. Buna *el-Kâfiye*'de zikri geçen ilim tanımı da dahildir. Yine kronolojik sıralamaya sâdik kalarak Cüveynî'nin mevcut eserlerinden ilmin tanımına dair şu ifadeleri aktarabiliriz:

"Eğer 'ilmin tanımı nedir?' nedir diye sorulursa; deriz ki: Onun tanımı malûmu olduğu gibi bilmektir (ma'rifetü'l-ma'lûmi 'alâ mâ hüve bihi). Eğer 'malûmu bilmektir' şeklinde kısaltılırsa; tanım yerini bulur. Eğer 'ilim onunla malûmun bilindiğidir (mâ yu'lemu bihi'l-ma'lûmu)' dersen; bize göre daha sağlam olur. Eğer 'ilim öyle bir şeydir ki onu taşıyanın *âlim* niteliğiyle nitelenme zorunluluğu doğar' (el-'ilmu mâ evcebe li-mahallihi el-ittisâfe bi kevnihî 'âlimen) desen; bu da geçerli olur."¹⁸

16 Cüveynî, *Kiâbü'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 3.

17 Cüveynî[?], *el-Kâfiye*, 25.

"وَحَقِيقَةُ الْعِلْمِ: فَهِيَ مَا يَعْلَمُ بِهِ الْمَعْلُومُ. وَلَوْ قُلْتُمْ: مَا يَعْلَمُ بِهِ، كَانَ كَافِيًا، وَالزِّيَادَةُ عَلَيْهِ لَزِيَادَةُ الْبَيَانِ. فَإِنَّ قَوْلَكُمْ: مَا يَعْلَمُ بِهِ تَضَمَّنَ ذِكْرَ الْمَعْلُومِ. وَأَيْضًا، فَإِنَّهُ لَا يَعْلَمُ مَا لَيْسَ بِمَعْلُومٍ، لِاسْتِحَالَةِ عِلْمٍ لَا مَعْلُومَ لَهُ عِنْدَنَا. وَهَذَا حَدُّ الْعِلْمِ صَحِيحٌ، بِهِ يَفْرُقُ مَا لَيْسَ بِعِلْمٍ، وَلِهَذَا قُلْنَا: لَا عَالَمَ يَقْلَمُ إِلَّا بِالْعِلْمِ."

18 Cüveynî, *et-Telhis*, 17.

"فإن قيل: فما حدُّ العِلْمِ؟ قلنا: حدُّه معرفة المَعْلُومِ على ما هو به وإن اقتصر على معرفة المَعْلُومِ استقلَّ الحدُّ. ولو قلت: العلم ما يعلم به المَعْلُومِ كان أسدَّ عندنا. ولو قلت: العلم ما أوجب لمحلّه الاتصاف بكونه عالمًا، لكان صحيحًا."

Cüveynî bu pasajda *el-Kâfiye*'deki ilim tanımına yer vermiş ve bu tanımları benimsemiş gibi bir üsluba başvurmuştur. Ancak bununla beraber mezhep içerisindeki alternatif ilim tanımlarını da zikretmiştir. Yukarıdaki ilim tanımlarını da ihtiva edecek şekilde en geniş kapsamlı ilim tanımlarına *eş-Şâmil*'de yer ayırır. Bu eserde Mu'tezile ekolünün ilim tanımları da dahil olmak üzere yaklaşık on iki tanımla eleştirilerle beraber ele alır. Bu tanımların kimlere ait olduğunu Cüveynî bu kapsamlı eserinde belirtmektedir. Özellikle de *el-Kâfiye*'de yer alan "onunla malûmun bilindiğidir (mâ yu'lemu bihi'l-ma'lûmu)"¹⁹ şeklindeki tanımları "Şeyhim (hocam)" dediği Ebü'l-Kâsım el-İsferâyinî el-İskâfî'ye (ö. 452/1060)²⁰ nisbet etmesi dikkate şâyândır. Cüveynî, hocasına atıfla dile getirdiği bu tanımları *el-İrşâd*'da zikretmez. Onun Bâkîllânî'nin etkisinde kaleme aldığı *et-Telhîs*, *eş-Şâmil* ve *el-İrşâd* adlı eserlerinden sonra kaleme aldığı *el-Burhân*'da ise felsefî tanım anlayışının etkisiyle söz konusu ilim tanımlarını tümüyle eleştirerek reddettiği²¹ ve ilmin hakikatine ancak taksim yöntemiyle varılabileceğine dair kanaat bildirdiği görülmektedir.²² Cüveynî penceresinden *ilim* kavramının tanımına dair zikredilenler iki noktada önem kazanır. Bunlardan birincisi *el-Kâfiye*'de yer alan *ilim* tanımının

- 19 Bu tanımın Ebü'l-Kâsım el-İsferâyinî'ye nisbeti ve diğer tanımların açıklama ve eleştirisi için bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, thk. Frank, 74 vd. Söz konusu tanımın Ebü'l-Kâsım'a âidiyeti için ayrıca bkz. Mâzerî, *Îzâhü'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*, thk. Ammâr et-Tâlibî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî 2001), 97; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, I, 292; Seyfeddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, thk. Ahmed Ferîd el-Müzîdî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye 2002), 18.
- 20 Tam adı Ebü'l-Kâsım Abdülcebâr b. Ali b. Muhammed el-İsferâyinî el-İskâfî'dir. Hicrî 452'de vefat etmiş, Ebü İshâk İsferâyinî'ye öğrencilik ve Cüveynî'ye de hocalık yapmıştır. Kendisinin münazâra veya cedel alanında eserinin olduğu kaydedilir. Bkz. İbn Asâkir, *Tebyînu kezîbi'l-müfterî fî mâ nûsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî (Dimâşk: Darü't-Takva, 2018), 499; Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, V, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî 1964), 99-100; İbn Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyye*, I, thk. Muhyiddin Ali Necîb (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmîyye 1992) 525; İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyyin*, I, thk. Ahmed Ömer Hâşim-Muhammed Zeynühum Muhammed Azéb (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye 1993) 417; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyye*, I, thk. Hâfız Abdülhalîm Hân (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1987), 229.
- 21 Söz konusu ilim tanım ve eleştirileri için bkz. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkah*, I, nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Doha: Câmîiatu Katar 1978), 115-120.
- 22 Cüveynî'nin *el-Burhân*'da yer alan bu görüşü için bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 83, 119-120. Tanımlar konusunda hocasının adını anmayan Gazzâlî (ö. 505/1111), ilmin hakikatine taksim yöntemiyle varılabileceğini "Biz ilmin anlamını ancak taksim ve misâlîle şerh edebiliriz" ifadesiyle paylaşır (bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, II, thk. Muhammed Tâmir [Kahire: Dârü'l-Hadîs 2011], 73). Cüveynî'nin bir diğer öğrencisi olan Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) ise, hocasının ilme hakikat atfettiğini kaydeder ve *bu hakikatın derkine ulaşmak için taksim yönteminin uygulanması gerektirdiğine* dikkat çeker (bkz. Kiyâ el-Herrâsî, *Usûlü'd-dîn*, Dârü'l-Kütübî'l-Mısıriyye, Kelâm kısmı 290, 15a).

Cüveynî'nin hocası Ebü'l-Kâsım el-İsferâyînî'ye ait olmasıdır. Bir diğeri de *el-Burhân* adlı eserde herhangi bir *ilim* tanımının benimsenmemesidir.

Gimaret'in dikkat çektiği bir diğer husus da hacimli olmasına rağmen *el-Kâfiye* adlı eserde Bâkılânî adına herhangi bir referansın bulunmamasıdır. Bu durum, Cüveynî açısından pek de mümkün görünmemektedir. Nitekim *el-Burhân* da dahil olmak üzere, Cüveynî'nin hacimli eserlerinin Bâkılânî düşüncesinden arınık olmadığı, hatta bunlarda ona yoğun referansların bulunduğu bir gerçektir.²³ Dolayısıyla Gimaret tarafından *el-Kâfiye*'de Bâkılânî'ye referansın bulunmaması, eserin Cüveynî'ye ait olmaması konusunda bir diğer gerekçe olarak gösterilir.

Cüveynî'nin eserleri arasında yer yer atıflarla karşılaşılır. Ancak ele “*el-Kâfiye*” adı veya bu adı çağrıştıracak başka bir ad da çalışma bazında tespit edilememiştir. Ayrıca müteahhir Eş‘arî kelâm literatürü elektronik yöntemle tarandığında da “Cüveynî” ile “*el-Kâfiye*” adları eşleşmemektedir. Bu noktada en önemli husus ise, tabakât türü eserlerde Cüveynî'ye cedel ilmi bazında herhangi bir tasnifin kaydedilmemesi gelir. Özellikle de Tâceddîn es-Sübki (ö. 771/1370) *Tabakâtü 'ş-Şâfiyyeti 'l-kübrâ* adlı eserinde Cüveynî'nin önemli kitaplarının listesini verirken bu listeye *el-Kâfiye*'yi eklemeyiz. Sübki'nin ifadeleri şöyledir:

“Fıkıh alanında *en-Nihâye* -mezhep içerisinde buna benzer bir eserin yazılmadığını söyleyebiliriz-, kelâm alanında *eş-Şâmil*, fıkıh usûlünde *el-Burhân*, kelâm alanında *el-İrşâd*, [Bâkılânî'nin] *et-Takrîb*'inin özeti olan *et-Telhis*, yine fıkıh usûlü alanında *el-İrşâd*, yine bu alandaki *el-Varakât*, Şâfi mezhebinin tercihiine dair *Gıyâsü 'l-ümem ve müğîsü 'l-halk*, *er-Risâletü 'n-Nizâmiyye*, *Medârikü 'l-ukûl*, meşhur edebî bir divanı, kendisinin özetlediği *en-Nihâye* muhtasarı Cüveynî'nin eserlerindedir (ve min tesânifihî).”²⁴

Yukarıdaki pasajda Sübki, Cüveynî'nin gerek hacimli gerek kısa birçok eserini listelerken *el-Kâfiye* gibi bir eseri bu listeye dahil etmez. Bu listede *el-Kâfiye*'nin yer almaması elbette eserin Cüveynî'ye ait olmadığı anlamını taşımaz. Ancak bu durum, Gimaret'in kuşklarını biraz daha güçlendirdiği açıktır.

Gimaret tarafından *el-Kâfiye fi 'l-cedel* adlı eserin Cüveynî'ye nisbetinin kuşkulu olduğuna dair dikkat çekilen gerekçelere bazı ilâvelerde bulunulabilir. Bunlardan biri bizzat *tanımın* kendisiyle ilgilidir. Nitekim *el-Kâfiye*'de tanım anlayışına

23 Bu referanslar genelde “Kâdi”, “Kâdi Ebü Bekr”, “Kâdi Ebü Bekr Bâkılânî” ve “Üstâd” şeklindedir.

24 Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü 'ş-Şâfiyyeti 'l-kübrâ*, V, 172-173.

”ومن تصانيفه النهاية في الفقه لم يصنف في المذهب مثلها فيما أجزم به، والشامل في أصول الدين، والبرهان في أصول الفقه، والإرشاد في أصول الدين، والتلخيص مختصر التقریب، والإرشاد أصول فقه أيضاً، والورقات فيه أيضاً، وغياث الأمم ومغيث الخلق في ترجيح مذهب الشافعي، والرسالة النظامية، ومدارك العقول، وله ديوان خطب مشهور، وله مختصر النهاية اختصرها بنفسه.”

dair kaydedilen bilgiler ile Cüveynî ve öncesi Eş‘arî kelâm literatüründe yer alan bilgiler genel anlamda örtüşmektedir. Ne var ki, önemli bir noktada *el-Kâfiye*’de benimsenen tanım anlayışı Cüveynî’nin tanımlara dair benimsediği anlayıştan ayrışır. Çünkü *el-Kâfiye*’de “tanımın hükmü ancak illettir” kaydı yer alır. Oysa Ebû İshâk İsferyânî (ö. 418/1027) ve onun takipçilerinin bu görüşü benimseyerek Eş‘arî kelâm geleneğinde teferrüt ettikleri Cüveynî tarafından kaydedilir ve bu görüş oldukça eleştirilir. Tanımın *illet* olduğuna dair *el-Kâfiye*’deki ifadeler şöyledir:

“Tanımın hükmüne gelince; illetten başka bir şey olmayışı onun hükümlerindedir. Şer‘î illetlerin çoğunda olduğu gibi; her ne kadar birtakım illetler bu kapsama girmese de, ister akli ister de sem‘î olsun her tanımlananın (mahdûd) tanımı onun illettir. Bunun göstergesi şudur: Mesela sen şey kavramını tanımlarken: ‘o sâbittir veya mevcuttur’ dediğinde; ‘şeyin şey olmasının illeti onun mevcût veya sâbit olmasıdır’ diyebilirsin. Aynı şekilde ilmin tanımında ‘ilim kendisiyle bilinendir’ dediğinde; ‘onun ilim oluşunun illeti kendisiyle bilinen olmasıdır’ da diyebilirsin.”²⁵

Yukarıdaki pasajda tanımın hükmü, fıkıh usûlünün araştırma alanına giren şer‘î illetlerden çok, kelâm ilminin araştırma alanındaki akli illetler bağlamında ele alınır. Dolayısıyla *el-Kâfiye fi'l-cedel*’in musannifi kelâm ilminin tartışma sahasında “Tanımın hükmüne gelince; illetten başka bir şey olmayışı onun hükümlerindedir” diyerek görüş beyân etmiştir. Cüveynî ise *eş-Şâmil* adlı eserinde bu görüşü benimsemediğini ve benimseyenlerin de kimler olduğunu şöyle ele alır:

“Üstâd Ebû İshâk [el-İsferyânî] (ö. 418/1027) -Allah kendisinden râzı olsun- ve onun takipçileri *tanım, hakikat, mânâ ve illetin* tek bir meâle döndüğünü dile getirmiştir. Kâdî [Bâkılânî]’nin tanımı sözcüklere dayandırmasını ayrı tutarsak; *tanım, hakikat ve mânânın* tek bir meâle döndürülmesinde herhangi bir tartışma olmaz. Ama *illet* ile *tanım* aynı noktaya ircâ etmek tahkik kaidelerince geçerli değildir.”²⁶

Yukarıdaki pasajda Cüveynî açık bir şekilde “tanım illettir” görüşünün Ebû İshâk el-İsferyânî ve onun takipçilerine ait olduğunu belirtir. Bu pasajda Cüveynî söz konusu görüşü benimsemediğini ifade ettiği gibi, pasajın devamında da bu türden bir görüşün neden kabul edilemeyeceğini açıklar. Eğer *el-Burhân*’ı kaleme almadan önceki Cüveynî ilmî hayatı boyunca tanımlara dair görüş değiştirmediyse, *el-Kâfiye*’nin müellifinin Cüveynî olduğunu söylemek kolay olmayacaktır.

25 Cüveynî, *el-Kâfiye*, 6. Benzer ifade için bkz. *a.g.e.*, 8.

“فأما حكم الحدّ: فمن حكمه أنّه العلة لا غير، فحدّ كلّ محدود علته، عقلياً كان الحدّ أو سمعياً، وإن كان من العلال ما لا يكون كذلك كأكثر علال الشرع، يدلّ عليه أنّك إذا قلت في حدّ الشيء أنّه ثابت أو موجود، صحّ أن تقول: علة كون الشيء شيئاً أنّه موجود أو ثابت، وكذلك إذا قلت في حدّ العلم: أنّه ممّا يعلم به، صحّ أن تقول: علة كونه علماً أنّه ممّا يعلم به أيضاً.”

26 Cüveynî, *eş-Şâmil*, thk. Frank, 47.

“ذكر الاستاذ أبو اسحاق -رضي الله عنه -وجملة المتلفعين منه أنّ الحدّ، والحقيقة، والمعنى، والعلة كلّها آتلة إلى مالٍ واحد. وأما رجوع الحدّ، والحقيقة، والمعنى، إلى مرجع واحد، فلا مناقشة فيه، إلا إذا صرفنا الحدّ إلى القول على ما ارتضاه القاضي. وأما المصير إلى أنّ العلة ترجع إلى ما يرجع إليه الحدّ، فغير سديد على قواعد التحقيق.”

Yukarıdaki pasaj, *eş-Şâmil*'in Richard M. Frank neşrinden alıntılanmıştır. Daha önce iki defa eksik şekilde neşredilen bu eser, 1981 yılında Richard M. Frank tarafında söz konusu eksiklerin bazısının giderilmesi amacıyla ek olarak neşredilmiştir.²⁷ Bu bölümler arasında tanımlar başlığı da yer alır. Cüveynî tarafından tanımların illet kabul edilmediğinin farkında olan M. Frank, *el-Kâfiye* ve *eş-Şâmil*'in yukarıdaki pasajlarında yer alan uyumsuzluğu 1999 yılında yayımladığı, yani Gimaret'in eserinin yayım tarihinden dokuz yıl sonra "The Aş'arite Ontology: I Primary Entities" başlıklı makalesinde yorumlar. *el-Kâfiye*'nin Cüveynî'ye nisbeti hususunda ikna olmuş görünen M. Frank'e göre bu uyumsuzluk, kelâm ve fıkıh disiplinlerindeki farklılıktan kaynaklıdır. Bu farktan ötürü kelâm disiplininde Cüveynî, tanımları *illet* kabul etmezken, bir fıkıh usûlü eseri olmaya daha yakın olan *el-Kâfiye*'de ise tanımları *illet* kapsamında değerlendirmiştir.²⁸ Başka bir ifadeyle Frank, Gimaret'in iddiasına katılmamaktadır. Ancak Frank'ın bu görüşü sağlam bir analize dayanmamaktadır. Nitekim *el-Kâfiye*'den alıntılanan ilgili pasaj, şer'î illetleri konunun dışında tutmakta ve kelâm ilminin yaygın örnekleriyle illet-tanım ilişkisini aktarmaktadır.

Çağdaş araştırmacılardan Amin Widigdo, *Imâm Al-Haramayn al-Juwaynî on Jadal: Juridical and Theological Dialectic in the Fifth/Eleventh Century* başlıklı doktora çalışmasında *el-Kâfiye*'yi ana kaynaklarından biri olarak kullanır ve Gimaret'in serdettiği gerekçelere cevaplar bulmaya çalışır. Ona göre (i) *el-Kâfiye*'deki nazar ile ilim tanımlarının Cüveynî'nin bilinen eserlerindeki tanımlarla uyuşmaması fikrî dönüşümle açıklanabilir. Nitekim birçok düşünürde olduğu gibi Cüveynî'de de fikrî dönüşümler gözlemlenir. Bunun en bariz örneği *el-Burhân*'daki Cüveynî düşüncesidir. (ii) Tabakât türü eserinde Tâceddîn es-Sübki'nin *el-Kâfiye*'yi Cüveynî eserlerinin listesine almaması, söz konusu eserin Cüveynî'ye ait olmadığı anlamına gelmez. Çünkü Sübki listenin başında "ve min tesânîfihi", yani "onun bazı eserleri" ifadesini kullanır. Ayrıca (iii) âidiyeti tartışmalı bu eserde "Bâkılânî" ismine herhangi bir referansın bulunmaması "başka isimlerle referansın gerçekleşmiş olabileceği" şeklinde Widigdo tarafından açıklanmaya çalışılır.²⁹ Gimaret'in gerekçelerine karşı çıkan Widigdo'nun analizleri *el-Kâfiye*'yi Cüveynî'ye yaklaştırmaktan uzaktır. Nitekim Widigdo bu çalışmasında, Cüveynî'nin

27 Cüveynî'nin *eş-Şâmil* adlı eseri hakkında geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, "eş-Şâmil", *DİA*, XXXVIII, 331-333; Metin Yurdagür, *Kelâm Tarihi: Ekoller-Şahıslar-Eserler* (İstanbul: İFAV 2017), 255.

28 Bu değerlendirme için bkz. Richard M. Frank, "The Aş'arite Ontology: Primary Entities", *Classical Islamic theology: The Ash'arites: Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, ed. Dimitri Gutas (Hampshire: Ashgate Variorum, 2008), 187 (54. dipnot).

29 Mohammad Syifa Amin Widigdo, "Imâm Al-Haramayn al-Juwaynî on Jadal: Juridical and Theological Dialectic in the Fifth/Eleventh Century" (Doktora Tezi, Indiana University Department of Religious Studies, 2016), 22-25.

eserlerinin kronolojisinden hareketle birtakım cevaplar geliştirmiş değildir. Ayrıca Cüveynî'nin Bâkîllânî'yi “Kâdî”, “Kâdî Ebû Bekr”, “Kâdî Ebû Bekr Bâkîllânî” ve “Üstad” ad/lakaplarıyla anmış olabileceği ihtimali üzerinde duran Widigdo, bunların tartışmalı eser içerisinde nerede geçtiğini belirtmemektedir.

Cüveynî'nin mevcut eserleri ile *el-Kâfiye*'deki nazar ve ilim tanımlarının örtüşmezliğini fikrî dönüşüm üzerinden açıklamaya çalışan Widigdo, herhangi bir somut kanıt sunmamaktadır. Çünkü *el-Kâfiye* Cüveynî'nin eser listesinde kronolojik olarak nereye oturduğu belirlenmeden “fikrî dönüşümü” vurgulama anlamsız olur. Bu bağlamda *el-Kâfiye*'nin söz konusu listeye giremeyeceğine dair bir veri daha sunulabilir. Tartışma konusu olan bu eserde musannif “yazımına başladığım (veya yazdırmaya başladığım) büyük kitabımda bunu uzun uzadıya ele alıyorum”³⁰ cümlesini kurarak bir kitabına işaret eder. Bu eserin musannifinin Cüveynî olduğu kabul edildiği takdirde esas soru “büyük kitap Cüveynî'nin hangi eseridir?” olacaktır. Bu soru cevaplanabilirse *el-Kâfiye* Cüveynî'nin eser listesinin kronolojisinde yerini alacaktır. Bağlamın daha iyi fark edilmesi adına, bu ifadenin geçtiği pasajı aktaralım:

“Bu konu hakkında konuştum ama fikir yürütmedim, denilebilir. Böylece *nazarın fikir* olduğu ve *fikrin de konuşma* (kelâm) olmadığı açıklığa kavuştu. Şayet ‘konuya dair fikir yürüttüm, tedebbür ettim, itibarda bulundum ama nazarda bulunmadım’ derse; doğru olmaz ve çelişki doğar. Bütün bu anlatımdan anlaşılın şu ki; doğru olan, ekoldeki müteahhir arkadaşlarımızın görüşü değil, bizim görüşümüzdür. Yazımına başladığım (veya yazdırmaya başladığım) büyük kitabımda bunu uzun uzadıya ele alıyorum.”³¹

Daha önce üzerinde durulduğu gibi *el-Kâfiye*'nin musannifi *nazar* ile *fikir* kavramlarını eşanlamlı kabul eder. Yukarıdaki parçada da buna işaret edip fikir yürütme ile konuşma eylemin eşdeğer olmadığına dikkat çeker. Burada konun işleniş kelâmî bir tartışma bağlamındadır. Bu bağlamdan hareketle “büyük kitap” şeklinde tabir ettiği bir kitabına daha geniş malumat için müracaat edebileceğini belirtir. Her ne kadar Fevkiyye Hüseyin bu eserin fıkıh usûlü alanında yazılmış olan *el-Burhân* olduğuna kanaat getirirse de,³² bağlam dikkate alındığında işaret edilen

30 Cüveynî [?], *el-Kâfiye*, 18. *el-Kâfiye*'de kelâm ilminin tartışma alanı olan nazar konusunun sonunda yukarıdaki ifadeye not düşen (3. dipnot) Fevkiyye Hüseyin şunları söyler: “Sanırım *Büyük Kitap* tâbiriyle *el-Burhân fî usûli 'l-fıkıh*’ı kastediyor. Nitekim o, bu eserin başında *ilim ve medârikü 'l-ukûl*dan bahseder”.

31 Cüveynî [?], *el-Kâfiye*, 18.

“ويصح أن يقال: تكلمت فيه ولم أفكر. فبان أن النظر هو الفكر وأن الفكر ليس بكلام. ولو قال: فكرت فيه ولم أتدبر ولم اعتبر فيه ولم أنظر ولم أزو، لم يصح وتناقض، علم أن الأمر على ما قلناه في جميع ذلك، دون ما قال المتأخرون من أصحابنا. ولبسط الكلام في هذا موضع آخر أشرت إلى بعض الاستقصاء فيه فيما ابتدأت به من إملاء الكتاب الكبير.”

32 Cüveynî [?], *el-Kâfiye*, 18. Fevkiyye Hüseyin’in ifadeleri şöyledir: “Sanırım *Büyük Kitap* tâbiriyle *el-Burhân fî usûli 'l-fıkıh*’ı kastediyor. Nitekim o, bu eserin başında ‘ilim ve medârikü 'l-ukûl’den bahseder” (3. dipnot).

kitabın fıkıh usulü bir eser olma ihtimali düşüktür. Bu eser yüksel bir ihtimalle kelâmî bir eserdir. Cüveynî'nin yazmış olduğu en kapsamlı kelâm eserinin *eş-Şâmil* olduğu dikkate alındığında ve *el-Kâfiye*'nin de Cüveynî tarafından kaleme alındığı varsayıldığında “büyük kitap” şeklindeki referansın *eş-Şâmil*'e dönmesi gerekir. Ancak bu gereklilik bir kenara bırakılıp işaret edilen kitabın ne *el-Burhân* ne de *eş-Şâmil* olduğu temellendirilebilir.

Bir düşünür iki eseri aynı zaman diliminde paralel şekilde kaleme almış ise bu eserlerdeki fikir ayrılıkları asgari düzeyde olması gerekir. Bu bağlamda şayet Cüveynî tarafından telif edildiyse, *el-Kâfiye* adlı eser fikrî açıdan ya *el-Burhân* ya da *eş-Şâmil*'deki görüşlerle paralel olmalıdır. “Büyük kitap” diye işarette bulunulan eser *el-Burhân* olamaz. Çünkü *el-Kâfiye*'de ilmin tanımı “onunla mâlûmun bilindiğidir (mâ yu'lemu bihi'l-ma'lûmu)” şeklinde kabul edilir. Oysa Cüveynî *el-Burhân*'da herhangi bir ilim tanımını benimsemekle beraber, tanımlananın veya tanımlanandan türeyen (iştikâk) bir sözcüğün tanım içerisinde kullanımına teknik açıdan karşı çıkar.³³ Dolayısıyla *el-Kâfiye*'de yer alan “büyük kitap” referansının *el-Burhân* olduğunu söylemek güçtür. Bu referans *el-Burhân* olmayacağı gibi, *eş-Şâmil* de olamaz. Çünkü *nazar, ilim ve tanımın hükmü* noktalarında *el-Kâfiye* ve *eş-Şâmil*'den aktarılanlar uyum göstermemektedir. Ciddi anlamdaki bu uyumsuzluk **büyük kitabın** *eş-Şâmil* de olmadığını gösterir. Bu bağlamda şayet Cüveynî *eş-Şâmil* dışında başka kapsamlı bir kelâm kitabı yazmadıysa *el-Kâfiye*'de yer alan görüşlerin Cüveynî'nin bilinen görüşleriyle uyumsuzluğu, fikrî değişim ve dönüşümle açıklanabilir gibi görünmemektedir.

Peki, Cüveynî'ye aidiyeti kuşkuolu olan *el-Kâfiye fi'l-Cedel* hangi Eş'arî âlimine ait olabilir? Hem üslup hem de içerik yönleriyle mütekaddimîn Eş'arîliğinin izlerine sahip olan bu eser benimsenen tanımlar takip edildiğinde bizi, Cüveynî'nin hocası ve aynı zamanda Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin de öğrencisi olan Ebü'l-Kâsım el-İsferâyînî el-İşkâfi'ye götürür. Buna ilave olarak tabakât türü eserler tarandığında Cüveynî'ye cedel ve münâzâra alanında herhangi bir telifin atfedilmediği gerçeğiyle karşılaşılır. Ne var ki, Cüveynî'nin hocası olan el-İşkâfi'ye bu alanda eser atfi bulunmaktadır. Bu bağlamda *el-Kâfiye* adlı eserin Cüveynî'nin hocası el-İşkâfi'ye ait olma ihtimali üzerinde durulabilir.³⁴

33 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 115-116.

34 Çağdaş araştırmacılardan Ahmed Muhammed Arrûbî, Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye (ö. 429/1037-38) nisbet ederek yayımladığı '*Iyâru'n-nazâr fi 'ilmi'l-cedel*' adlı eserin dirâse bölümünde *el-Kâfiye fi'l-Cedel*'in içerik tahlili bakımından Cüveynî'ye ait olamayacağına dikkat çeker. Ayrıca *el-Kâfiye*'nin tahkikinin sorunlar içerdiğini belirten Arrûbî, yakın bir tarihte bu eseri yeniden tahkik edip kime ait olduğunu ortaya koyacağını not düşer. Bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, '*Iyâru'n-nazâr fi 'ilmi'l-cedel*' (içinde), thk. Ahmed Muhammed 'Arrûbî, Kuveyt: Esfâr, 2019, 106-107.

Sonuç

Cedel ilmi alanında kaleme alınmış olan ve fıkıh usûlü sahasına daha yakın duran *el-Kâfiye fi'l-cedel* adlı önemli eserin Cüveynî tarafından yazılmış olmama ihtimali yüksektir. Eserin Cüveynî'ye ait olmaması ne eseri ne de Fevkiyye Hüseyin Mahmûd'un kıymetli çalışma ve çabasını değersiz kılmaktadır. (i) Bu eserde yer alan *nazar, ilim ve tanının hükmü* başta olmak üzere birtakım açıklamalar Cüveynî'nin bilinen eserlerindeki mâlûmât ile uyuşum sağlamamaktadır. (ii) Ayrıca Cüveynî'nin eserlerinde ünlü Eş'arî düşünürü Bâkılânî'ye sık sık referanslarla karşılaşılr. Ne var ki, bu eserde "Bâkılânî" adına hiçbir referansla karşılaşılmaz. (iii) Bu kapsamda tabakât türü eserlerde *el-Kâfiye fi'l-cedel* adında bir eser Cüveynî'ye nisbet edilmediği gibi, ona cedel alanında herhangi bir telif kaydına da rastlanmamaktadır. Peki bu eser kime ait olabilir? Eser kapsamlı şekilde analize tâbi tutulup Cüveynî'nin mevcûd eserleriyle mukayese edildiğinde, zihinlerde Ebü'l-Kâsım el-İsferâyînî el-İşkâfî'nin ismi öne çıkar. Nitekim (i) bu eserde yer alan tanımlar ve (ii) tabakât türü eserlerde el-İşkâfî'nin cedel alanında telifinin mevcut olduğuna dair bilgi, *el-Kâfiye*'nin el-İşkâfî'ye ait olma ihtimalini güçlendirir. Serdedilen bütün bu bilgiler ışığında *el-Kâfiye fi'l-cedel* adlı eserin Cüveynî tarafından telif edilmediğine dair nihâi bir sonuç ortaya çıkmaz. Bu makale, söz konusu eserin Cüveynî'ye nisbetinin kuşkulu olduğuna dair güçlü gerekçelerin bir araya getirilmesinden ibarettir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.

Kaynakça/References

- Abdülhakîm, Safvet Şahâte. "Cühûdu Fevkiyye Hüseyin Mahmûd fi Fikri'l-İslâm". Yüksek Lisans Tezi, Mınyâ Üniversitesi Dâru'l-ulûm Fakültesi Felsefe Bölümü, 2018.
- Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebü Mansûr. *'İyâru'n-nazâr 'ilmi'l-cedel* (içinde), thk. Ahmed Muhammed 'Arrûbî. Kuveyt: Esfâr, 2019.
- Aktaş, Mehmet. "Cüveynî'de Tanım Teorisi". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBÜ, 2020.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Ebkârü'l-efkâr*. I, thk. Ahmed Ferîd el-Müzîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.
- Amin Widigdo, Mohammad Syifa. "İmâm Al-Haramayn al-Juwaynî on Jadal: Juridical and Theological Dialectic in the Fifth/Eleventh Century". Doktora Tezi, Indiana University Department of Religious Studies, 2016.

- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn [?]. *el-Kâfiye fi'l-cedel* (içinde), thk. Ahmed Abdurrâhîm-Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2015.
- _____. *el-Kâfiye fi'l-cedel* (içinde), thk. Halîl Mansûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- _____. *el-Kâfiye fi'l-cedel*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Îsâ el-Halebî al-Bâbî, 1979.
- _____. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdülazim ed-Dîb. Doha: Câmiatü Katar, 1978.
- _____. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Richard M. Frank. Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1981.
- _____. *et-Telhîs fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- _____. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Frank, Richard M. "The Aş'arite Ontology: I Primary Entities". *Classical Islamic theology: The Ash'arites: Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, ed. Dimitri Gutas. Hampshire: Ashgate Variorum, 2008: 163-231.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Tâmir I. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2011.
- Gimaret, Daniel. *La doctrine d'al-Ash'ari*. Paris: Les Editions du Cerf, 1990.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fimâ nüsiibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî. Dîmâşk: Darü't-Takva, 2018.
- İbn Kâdî Şühbe. *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyye*, I, thk. Hâfız Abdülhalîm Hân. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- İbn Kesîr. *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyyîn*, I, thk. Ahmed Ömer Hâşim-Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993.
- İbn Salâh. *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyye*, I, thk. Muhyiddin Ali Necîb. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- İbnü'l-Emîr. *el-Kâmil fi usûli'd-dîn fi ihtisâri's-Şâmil fi usûli'd-dîn*, I, thk. Cemâl Abdünnâsir Abdülmün'im. Kahire: Dârü's-Selâm, 2010.
- Kiyâ el-Herrâsî. *Usûlü'd-dîn*. Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kelâm kısmı, 290.
- Sübkî, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, V, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- Topaloğlu, Bekir. "eş-Şâmil". *DİA*, XXXVIII, 331-333.
- Yurdagür, Metin. *Kelâm Tarihi: Ekoller-Şahıslar-Eserler*. İstanbul: İFAV, 2017.



Dinî Uzlaşma Kültürü Bağlamında İlahiyat Eğitimi*

Theology Education in Terms of Religious Reconciliation Culture

Şeyma Turan** , Bayramali Nazıroğlu*** 

Öz

İlahiyat eğitiminin dinî uzlaşma kültürüne etkisinin ele alındığı bu araştırmada, esas olarak öğrencilerin konuyla ilgili düşünce ve yaklaşımlarına odaklanılmıştır. Araştırmada öğrencilerin dinî uzlaşma kültürü hakkındaki görüşlerinin tespit edilmesi için nitel araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Dinî uzlaşma kültürü ile ilgili teorik verilerin doküman analizi yöntemiyle incelenmesi sonucunda araştırmanın ana temaları uzlaşma, çatışma, öteki, empati ve iletişim olarak belirlenmiştir. Metin içinde bu temalar, öğrencilerin bu kavramlar hakkındaki görüşlerinin okuyucu tarafından daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla öteki, çatışma, empati-iletişim ve uzlaşma şeklinde sıralanmıştır. Öğrencilerin konu hakkındaki görüşlerine ilişkin veriler, araştırmacılar tarafından hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formuyla elde edilmiştir. Bu doğrultuda çalışma grubu olarak seçilen Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 2018-2019 öğretim yılında mezun olan 27 son sınıf öğrencisiyle görüşmeler yapılmıştır. Öğrencilerden elde edilen veriler, betimsel analiz ve içerik analizi yöntemleriyle dört ana tema içerisinde değerlendirilmiştir. Araştırma sonucunda öğrencilerin büyük bir kısmının aldıkları eğitimin potansiyel olarak ötekileştirme ve çatışmaya neden olabileceğine inandıkları; buna karşın ilahiyat eğitiminin hem empati ve iletişim kurmaya hem de dinî uzlaşma kültürü oluşturmaya katkı sağladığını düşündükleri tespit edilmiştir. Ayrıca öğrencilerin zihinlerinde öteki, çatışma, empati ve uzlaşma kavramlarının tam karşılığının olmadığı ve bu temalara ilişkin değerlendirme yaparken parçacı bir yaklaşım benimsedikleri de görülmüştür.

Anahtar Kelimeler

İlahiyat eğitimi, Dinî uzlaşma kültürü, Çatışma, Öteki, Empati/iletişim

Abstract

This research addresses the effect of theology education on religious reconciliation culture and focuses on the views of students about the subject. In the research, qualitative methods were used because students' views on the topic were presented. The theoretical data on the religious reconciliation culture was examined by using the document analysis method; the themes of the study were reconciliation, conflict, other, empathy, and communication. The students' views on this issue were obtained by using a semistructured interview form prepared by the researcher. Interviews were conducted with 27 senior students who graduated from the Faculty of Theology of Recep Tayyip Erdoğan University, the study group, in the 2018–2019 academic year. Data obtained from the students were evaluated in the four main themes by using descriptive analysis and content analysis. The results demonstrated that although the majority of the students believed that the education they received could potentially cause othering and conflict; they think that this education contributes to both empathy-communication and establishing a religious reconciliation culture.

Keywords

Theology education, Religious reconciliation culture, Conflict, Other, Empathy/communication

* Bu makale, Doç. Dr. Bayramali Nazıroğlu danışmanlığında Şeyma Turan tarafından hazırlanan "Yüksek Din Öğretiminin Öğrencilerin Dinî Uzlaşma Kültürlerine Etkisi -RTEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği-" isimli yüksek lisans tezinden hareketle hazırlanmıştır.

** **Sorumlu Yazar:** Şeyma Turan (Arş. Gör.), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Rize, Türkiye.
E-posta: seyma.turan@erdogan.edu.tr ORCID: 0000-0001-9398-5053

*** Bayramali Nazıroğlu (Doç. Dr.), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Rize, Türkiye.
E-posta: bayramali.naziroglu@erdogan.edu.tr ORCID: 0000-0003- 2091-614X

Atf: Şeyma Turan, Bayramali Nazıroğlu "Dinî Uzlaşma Kültürü Bağlamında İlahiyat Eğitimi." *darulfunun ilahiyat* 32, 1 (2021): 219–256.
<https://doi.org/10.26650/di.2021.32.1.845950>



Extended Summary

Emotions, thoughts, attitudes, and beliefs are the main indicators of diversity among human beings. However, individuals occasionally believe that their personal preferences are the absolute truth. Therefore, the differences in opinions on religion cause conflicts among individuals and societies. Cognitive transformation is necessary in many areas to foster human nature from conflict to reconciliation. Education is at the forefront of these areas. Along with many other components of the Turkish education system, theology education aims to realize similar objectives. Consequently, students who study theology are also expected to have a reconciliatory approach to religious differences. Thus, the main research question of this paper is as follows: “What is the effect of theology education on students’ religious reconciliation culture?” This study contributes to the literature in that it is the first to examine the effect of theology education on students’ approach to differences inside religion.

This study aims to examine the effect of theology education on religious reconciliation culture in depth. Therefore, the qualitative method was used. In addition, a phenomenological pattern, case pattern, and culture analysis pattern were used.

The research population comprises senior students who study at the Faculty of Theology at Recep Tayyip Erdogan University in the 2018–2019 academic year. Maximum variation sampling and snowball sampling methods were used to determine the study group. Interviews were conducted with 27 students. The information on the sample is in Table 1.

Table 1.

Basic Data of the Sample

Gender	Female	14	Total 27
	Male	13	
Curriculum	Theology Education	14	27
	Theology Second Education (Evening Education)	13	
High School Graduated	Imam Hatip High School	21	27
	High School	6	

In the research, a literature review and interview were used as data collection techniques. During the interviews, a semistructured interview form comprising 23 questions prepared by the researchers was used. Interviews were conducted with volunteer students between December 27, 2018, and March 21, 2019. All students signed the consent form before the interview started. The data collected in the literature review were analyzed by using the document analysis method. During the analysis of student views, descriptive analysis and content analysis techniques were used. To prevent exceeding the limits of this study, the researchers used the data obtained from student interviews at a minimum level.

Student views were grouped under four themes: the other, conflict, empathy-communication, and reconciliation. In this context, the students stated that theology education, on the one hand, caused othering and conflict and, on the other hand, improved their empathy, communication, and reconciliation skills. The students also stated that some of their friends had negative views on the other and conflict; however, they emphasized that they had a positive attitude toward empathy and reconciliation.

Notably, the students' views on the courses mostly focused on the fields of Basic Islamic Sciences (BIS) and Philosophy and Religious Sciences (PRS), and they made few references to the field of Islamic History and Art. Differences were also observed in student views on BIS. The main reason for this situation is that the students conduct their evaluation on the BIS lessons such as hadith, kalam, and Islamic law by considering their lecturers' attitudes and religious views. The students stated that lecturers to whom they feel close contributed to their developing empathy and reconciliation and did not cause othering and conflict.

Regarding the PRS lessons and pedagogical formation courses, the research results differ. Most of the students think that the courses in the PRS field contribute to communication, empathy and reconciliation. Moreover, students had a common opinion on this issue while considering both the lessons and the lecturers' impact.

In summary, student views on some points are contradictory. This study demonstrated that students do not attach specific meanings to the concepts of the other, conflict, empathy, and reconciliation while evaluating them. In addition, the students made general inferences based on single examples. In summary, students do not develop a holistic perspective of theological education in terms of reconciliation, conflict, empathy, and communication.

Giriş

İnsanlar arasında birlik, beraberlik ve dayanışmanın sağlanması ve ahenkli bir toplumun oluşması için hayatın her alanında uzlaşmanın esas alınması ve barış ortamının tesis edilmesi gerekir. Bu doğrultuda İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de insanların, özellikle de Müslümanların birlik-beraberlik,¹ kardeşlik,² uzlaşma³ ve barış⁴ içinde yaşamalarını telkin eden pek çok işaret vardır. Her ne kadar İslam'da belli şartlar altında çatışma ve savaşlara meşruiyet atfedilse⁵ de ana ilke olarak sorunların barış yoluyla halledilmesi esastır. Nitekim Hz. Peygamber de yaşadığı toplumda çatışma yerine birlik ve beraberliğin sağlanması için gayret göstermiştir.⁶ Bu durum, hem diğer din mensuplarıyla kurulan ilişkilerde hem de Müslümanlar arası ilişkilerde geçerli temel bir ilke olmuştur.

Buna karşın Hz. Peygamberin vefatının akabinde başlayan, çoğu kişisel hırs ve beklentiden, politik farklılıktan ve kabile taassubundan kaynaklanan anlaşmazlıklar, zamanla Müslümanlar arasında gerilim ve çatışmalara yol açmıştır. Bu gerilim ve çatışmalar, kimi zaman sadece salt anlaşmazlık boyutunda kalmış kimi zaman ise felaket ve ölümlerle sonuçlanan şiddet ve savaşlara⁷ evrilmiştir. Bu olaylar neticesinde İslam dünyasında ilk dinî kopuşlar⁸ başlamış; böylece çeşitli mezhep ve dinî görüşler ortaya çıkmıştır. Bunların zuhuru, bizatihi problem teşkil etmese de her birinin diğerine karşı genelde dışlayıcı⁹ bir tavır benimsemesi, İslam dünyasındaki bölünmeleri derinleştirmiştir. Zamanla bu tefrikayı ortadan kaldıracak bazı cılız girişimler olmuşsa da¹⁰ Müslüman toplumlar bir daha tam anlamıyla birlik ve beraberlik yüzü görmemiştir.

1 Enfâl 8/46.

2 Hucurât 49/10.

3 Enfâl 8/62.

4 Enfâl 8/61; Hucurât 49/9; Mümtehine 60/8-9.

5 Bakara 2/190; Tevbe 9/12.

6 Hz. Peygamberin toplumsal birliği sağlamak için hem Mekke'de hem de Medine'de Müslümanlara uyguladığı kardeşleştirme uygulamaları için bkz. İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 139-142.

7 Müslümanlar arasında yaşanan ve mezheplerin ortaya çıkmasında belirleyici olan ilk iç savaşlar Cemel ve Siffin Savaşı ve Tahkim Olayı için bkz. Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi 2 (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 266-315.

8 İlk dinî kopuş olan Hariciliğin doğuşu ve gelişme süreciyle ilgili bkz. Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 84-91.

9 Mahmut Aydın, "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", içinde *Hiristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, ed. Mahmut Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 26-30.

10 Sünni-Şii ittifak girişimi için bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2014), 317-46.

İnsanların duygu, düşünce, tutum ve inanç gibi konularda farklı fikirlere sahip olmaları doğaldır. Ancak bazı insanlar, kendi tercihlerinin mutlak hakikat olduğuna inandığı için özellikle dinî konularda ortaya çıkan fikir ayrılıkları hem bireyler hem de toplumlar arasında zaman zaman gerilimlere ve buna bağlı çatışmalara yol açmaktadır. Bu çatışmaları ortadan kaldırmak ya da en azından makul düzeye indirmek için eğitim kurumlarına düşen bazı sorumluluklar vardır. Bu bağlamda dünyadaki pek çok eğitim sisteminde olduğu gibi Türk eğitim sisteminde de öğrencilerin dengeli ve sağlıklı bir karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip olmaları; insan haklarına duyarlı hareket etmeleri ve topluma karşı sorumlu davranmaları üzerinde durulmaktadır.¹¹ Bu temel yaklaşım doğrultusunda ilahiyat¹² eğitiminde de benzer amaçlara yer verilmektedir.

İlahiyat programının öğrenme çıktıları arasında ideolojilerin ötesinde bir bakış açısına sahip olma, güncel meselelere çözüm bulma, mevcut dinî bilgileri denetleme, güncelleme ve yenileme vb. ifadelerin¹³ bulunması, öğrencilerin farklı dinî görüşlere daha açık olmasına fırsat tanımaktadır. Böylece bahsedilen öğrenme çıktılarını elde eden öğrencilerin dinî farklılıklar konusunda çatışmadan ziyade, uzlaşmacı bir yaklaşıma sahip olması beklenir. Ancak bunun gerçekleşip gerçekleşmediğini öğrenmek için farklı yöntemlerle alan araştırmalarının yapılması gerekir. Bu

11 Milli Eğitim Temel Kanunu (METK), *Resmî Gazete* 14574 (24 Haziran 1973), Kanun No. 1739, md. 2, 3.

12 İlahiyat sözcüğü bu çalışmada aksi belirtilmediği sürece tüm yüksek din öğretimi kurumlarını temsilen kullanılmıştır.

13 Bkz. Muhammet Şevki Aydın, “İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu” (Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu Bildiriler-Müzakereler (16-17 Ekim 2003), Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004), 19-25; Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretimi Katkıları ve Kaliteye Yolculuk”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy 1 (2005): 5-6; Mustafa Öztürk, “‘İlahiyat’ın Adı ve Amaçları”, içinde *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 57; Recai Doğan, “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Anlayışı Nasıl Olmalıdır?” (Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır?-Sorunlar ve Çözümler- (01-04 Haziran 2014), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 362-68; Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, “Yükseköğretimde Din Eğitimi ve Öğretimi”, içinde *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan ve Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 190-92; Halit Ev, “Yükseköğretimde Din Eğitimi”, içinde *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü ve Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 290-95; İbrahim Turan, “Türkiye’de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir İlişki”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 37 (2017): 63-68; Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2017), 209-13; Muhammed Ali Yazıbaşı, “Yükseköğretimde Din Eğitimi”, içinde *Din Eğitimi*, ed. Hasan Dam (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018), 166; Bayramali Nazıroğlu, *Derdimiz İlahiyat -Akademisyenlerinin Gözünden İçe Kritik Bakış-* (İstanbul: Okur Akademi, 2020); Yüksek din öğretiminin amaçlarına uygun olarak yeniden yapılandırılması için bkz. Ramazan Buyrukçu, “İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması Problemi” (Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu Bildiriler-Müzakereler (16-17 Ekim 2003 Isparta), Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004), 509-20.

çalışma da böyle bir ihtiyaca cevap üretmek için yapılmış ve araştırma süresince “İlahiyat eğitiminin öğrencilerin dinî uzlaşma kültürüne etkisi nedir?” sorusunun cevabı aranmıştır.

Dinî uzlaşma kültürü, en yalın haliyle aynı dine inanan bireylerin bir arada yaşaması şeklinde tanımlanabilir. Söz gelimi, dinî uzlaşma kültürüyle Müslüman olan, ancak farklı dinî görüşlere sahip bireylerin birlikte yaşaması kast edilir. Buradan hareketle dinî uzlaşma kültürü *birlikte yaşama* kavramının kapsamı içinde değerlendirilebilir. Fakat literatür incelendiğinde birlikte yaşama konusunun, genellikle farklı din mensupları üzerinden ele alındığı görülmektedir.¹⁴ Bu nedenle literatürde dinî uzlaşma kültürü ile birlikte yaşama kültürünün belirgin bir şekilde birbirlerinden ayrı bağlamlarda ele alındığını akılda tutmak gerekir.

Dinî Uzlaşma Anlayışı ve Kültürü

Felsefe, sosyoloji, psikoloji ve eğitim gibi pek çok alanda ele alınan uzlaşma kavramı; karşılıklı ödünlerde bulunarak anlaşmaya varma,¹⁵ kişilerarası çatışmaları ortadan kaldırma,¹⁶ toplumsal uyum süreci¹⁷ gibi çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Dökmen¹⁸ uzlaşmayı “...insanın kendi içindeki ve çevresi ile kendi arasındaki sorunları, çatışmaları, kendisinin ve ilgili diğer kişilerin/şeylerin çıkarlarını gözeterek çözmesi...” şeklinde tanımlamaktadır. Buna karşın Aronson, Wilson ve Akert,¹⁹ uzlaşmanın sosyal yönünü ön plana çıkarmakta ve kişiler arası ilişkiler bağlamında uzlaşmayı; “çatışma halindeki karşıt tarafların teklifler ve karşıt teklifler sunduğu ve her iki tarafın da anlaşması durumunda bir çözüme ulaşıldığı bir iletişim biçimi” olarak ele almaktadırlar. Margalit ise bir anlaşmanın uzlaşma olabilmesi için iki tarafın da karşılıklı tavizlerde bulunmasını gerekli görmekte²⁰ ve sıhhatli uzlaşmanın

14 Örnek olarak bkz. Mehmet Nuri Yılmaz, “İslâm ve Dinler Arası Birlikte Yaşama”, *Diyanet İlmî Dergi* 34, sy 2 (1998): 3-20; Abdurrahman Güneş, “Toplumsal Bir Zorunluluk: Bir Arada Yaşamak”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy 2 (2005): 89-103; Nebi Gümüş, “Osmanlı’da Birlikte Yaşama Tecrübesi: Ermeniler Örneği”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6, sy 2 (2009): 165-98.

15 TDK, “Uzlaşma”, içinde *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 2437.

16 Remzi Öncül, “Uzlaşma”, *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000), 118.

17 Rasim Bakırcıoğlu, “Uyum II”, içinde *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 945-46.

18 Üstün Dökmen, *Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak, Gelişmek, Uzlaşmak* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 266.

19 Elliot Aronson, Timothy D. Wilson, ve Robin M. Akert, *Sosyal Psikoloji*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012), 548-49.

20 Avishai Margalit, *Uzlaşma ve Kokuşmuş Uzlaşmalar*, çev. Nedim Çatlı (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013), 24.

özelliklerini karşılıklı ödün verme, müzakere etme, müzakere çıkmazını aşma ve taraflardan birinin diğerine zorlama uygulamaması²¹ olarak sıralamaktadır.

Tanımlarda ifade edildiği gibi bir uzlaşma ortamının oluşması için var olmak,²² gelişmek,²³ kendini tanımak,²⁴ müzakere etmek,²⁵ yaratıcılık,²⁶ iletişim kurmak²⁷ ve toplumsal bütünleşme²⁸ gibi birtakım unsurlar iç içe bulunmalı ve bu unsurlar birbirini desteklemelidir. Uzlaşma, kuşkusuz bireyde başlayan bir süreçtir. Bu sürecin sağlıklı yürümesi için kişinin kendini tanıması ve kendiyile sağlıklı bir iletişim kurmasıyla varoluşunu mümkün olduğunca üst düzeyde gerçekleştirmesi gerekir. Kendiyile uzlaşan bireyin böylece çevresiyle ve toplumla uzlaşması da mümkün hâle gelir.

Uzlaşmanın karşıtı olan çatışma, tıpkı uzlaşma gibi hem bireyin iç dünyasında hem de kişiler arası ilişkilerde tezahür eder. Literatürde çatışma; fikir ayrılığı, anlaşmazlık,²⁹ karşı tarafın çıkarlarını zarara uğratma,³⁰ bireyin iç dünyasında meydana gelen iki karşıt duygunun, düşüncenin aynı anda ortaya çıkması,³¹ sağlıklı

21 Margalit, 54-61.

22 Dökmen, *Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak, Gelişmek, Uzlaşmak*, 270.

23 Dökmen, 271.

24 Dökmen, 271-72; Çiğdem Kağıtçıbaşı ve Zeynep Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2018), 248.

25 Margalit, *Uzlaşma ve Kokuşmuş Uzlaşmalar*, 57-61; Dökmen, *Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak, Gelişmek, Uzlaşmak*, 272.

26 Dökmen, *Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak, Gelişmek, Uzlaşmak*, 244.

27 Aronson, Wilson, ve Akert, *Sosyal Psikoloji*, 550-51; bkz. Üstün Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018), 38-63; Uzlaşma için gerekli sağlıklı iletişimin dört temel unsuru ve bu temel unsurlarla ilgili çeşitli özellikler hakkında detaylı bilgi için bkz. Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*, 186-217.

28 Aydın Yaka, *Sosyoloji Yazıları Çatışma Kültüründen Uzlaşma Kültürüne* (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2018), 368-73.

29 Nuri Bilgin, “Çatışma”, içinde *Sosyal Psikoloji Sözlüğü Kavramlar, Yaklaşımlar* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2016), 73.

30 Remzi Öncül, “Çatışma”, içinde *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000), 229-30; Ayrıca bkz. M. Çetin Gülovalı ve Ayşenur Odabaşı, “Çatışma”, içinde *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü Sosyal Bilimler* (Ankara: Türkiye Sosyal Bilimler Akademisi, 2011), 233-34.

31 Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Murat Döğüşgen, “Çatışma”, içinde *Psikoloji Psikiyatri Sözlüğü* (İstanbul: Emre Yayınları, 2005), 58; Güncel Masaloğulları ve Muhammet Koçakgöl, “Çatışma”, içinde *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2011), 38; Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 281-82; O. A. Gürün, “Çatışma”, içinde *Psikoloji Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, t.y.), 29.

iletişim kurma³² gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Karşılıklı ilişkilerde uzlaşmanın mı yoksa çatışmanın mı egemen olacağını bireyin muhatabına bakış açısı tayin eder. Burada belirleyici olan husus, ötekine yüklenen anlamdır. Zira genelde olumsuz bir çağrışımı olan öteki kavramı, aslında hem bireyin kendini tanıması³³ hem de muhatabını anlaması³⁴ noktasında olumlu bir işleve de sahip olmakta ve bu haliyle uzlaşmaya fırsat sunmaktadır. Nitekim Margalit³⁵ de sıhhatli bir uzlaşma ortamının oluşması için ötekini tanımanın önemine değinmektedir. Bununla birlikte ötekine karşı dışlayıcı bir üslup takınılırsa, çatışma hâli meydana gelir. Bu bağlamda hem uzlaşma ortamının oluşabilmesi hem de ötekine iyimser bakılabilmesi için önemli olan faktörlerden biri olarak empati yeteneğine ihtiyaç duyulur. Çünkü empati, bireyin karşısındaki insanı anlamasına, onun anlam dünyasına girmesine,³⁶ kendini onun yerine koymasına,³⁷ bütünü görmeyi sağlamasına olanak tanır. Tarhan da,³⁸ empatinin dogmaların ve önyargıların kaldırılmasında önemli bir rol oynadığının altını çizer. Buradan hareketle empati duygusu gelişmiş bireyin ötekine yaklaşımının çatışmadan ziyade uzlaşma kültürü çerçevesinde şekillenmesinin daha muhtemel bir sonuç olduğu söylenebilir.

Konuya din açısından yaklaşıldığında, onun uzlaşmaya katkı sağlama potansiyelinin tartışmalı olduğu görülür. Örneğin Furseth ve Repstad,³⁹ dinin sosyal bütünleşmeyi sağlayan kurumlar arasında olduğunu belirtirken; Aydın⁴⁰ ve Sinanoğlu⁴¹ dinlerin farklılıkları tolere etme noktasında zorlandığının altını

32 Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, 38-39.

33 Güçlü v.dğr., “Öteki”, 1102-1104.

34 Dökmen, *Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak, Gelişmek, Uzlaşmak*, 77-80; 83-84.

35 Margalit, *Uzlaşma ve Kokuşmuş Uzlaşmalar*, 47.

36 Carl R. Rogers, “Empatik Olmak, Değeri Anlaşılmamış Bir Varoluş Şeklidir”, çev. Füsün Akkoyun, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 16, sy 1 (1983): 107-8.

37 Mehmet Murat Döğüşgen, “Empati”, içinde *Psikoloji Psikiyatri Sözlüğü* (İstanbul: Emre Yayınları, 2005), 79; Halil Apaydın, “Empati”, içinde *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016), 92-93; bkz. Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, 157-59; Dökmen ve Apaydın’ın tanımlamalarına benzer ifadelere felsefe sözlüğünde de rastmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, “Empati”, içinde *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 351-52; Empati kavramının üç sacayağı ve ortak özellikleri ile ilgili olarak bkz. Yusuf Batar, *Empatik Din Eğitimi* (İstanbul: Elips Kitap, 2011), 30-36.

38 Nevzat Tarhan, *Toplum Psikolojisi ve Empati Sosyal Şizofreniden Toplumsal Empatiye* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 79.

39 Inger Furseth ve Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, çev. İhsan Çapçioğlu ve Halil Aydınalp (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011), 268.

40 Mustafa Aydın, *Sistemik Din Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 54-55.

41 Sinanoğlu, “Evrensel Düzeyde Uzlaşma ve Hoşgörü Kültürünün İmkânı”, 32-33.

çizmektedirler. Sinanoğlu, ayrıca mezhep ve ekollerin de benzer zorluklarla karşı karşıya olduğunu vurgulamaktadır. Sünni İslam üzerinden meseleye yaklaşan Lakitsch⁴² de Suriye’de yaşanan olayları merkeze alarak benzer zorluğa dikkat çekmektedir.

Dinî çatışmaların nedenleri arasında bireysel ya da kurumsal sekülerleşme olgusu, otoritenin kaynağının beşeri ya da ilahi olması tartışmaları,⁴³ dinî kaynakların ihtilafa müsait yapısı, dindarların siyasal ve kültürel tecrübeleri, dinî gruplaşma,⁴⁴ fanatizm,⁴⁵ münazara geleneđi⁴⁶ sayılabilir. Bunlara karşın İnan,⁴⁷ Kur’an-ı Kerim’de uzlaşmanın merkezde olduğunu ve savaş konseptinin araçsallık ifade ettiğini belirtmektedir. Nitekim Yılmaz⁴⁸ ve Yeşilyurt⁴⁹ da dinlerin özünde kuşatıcı olduğuna dikkat çekerken, anlayış farklılıklarının çatışmaya sebebiyet verdiğini vurgulamaktadırlar.

Dinle ilgili meselelerde çatışmanın yerine uzlaşmanın hâkim olması için temel şartlardan biri, bireylerin dinî uzlaşma anlayışına sahip olmalarıdır. Dinî uzlaşma anlayışı; dinî konularda bireyin önce kendini tanıması yani kendi inancı noktasında bilinçlenmesi ve varoluşsal aşamaları tamamlaması; ardından dinî mevzularda kendinden farklı düşünen muhataplarını yargılamadan dinlemesi, sağlıklı iletişim ve empati kurması, anlam dünyasını genişletmesi ve farklılıklara açık hâle gelmesiyle oluşan bireysel anlayış tarzıdır.⁵⁰ Bu doğrultuda dinî uzlaşma kültürü de dinî uzlaşma anlayışının belli bir ortamda ya da zamanda baskın hâle gelmesi şeklinde

42 Bkz. Maximilian Lakitsch, “Islam in the Syrian War: Spotting the Various Dimensions of Religion in Conflict”, *Religions* 9, sy 8 (2018): 1-17.

43 Halil Aydınalp, “Sosyal Çatışma ve Din”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy 2 (2010): 205.

44 Mehmet Ali Büyükkara, “Mezhepsel Uzlaşma ve Barış: Modern ve Postmodern Yaklaşımlar”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18, sy 35 (2013): 116.

45 Bkz. Talip Özdeş, “Çatışma veya Uzlaşma 21. Yüzyıla Girerken Çoğulculuğa Kur’an Açısından Bir Bakış”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 4 (2000): 184.

46 Münazara geleneğinin çatışma nedeni sayılmasıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Yaka, *Sosyoloji Yazıları Çatışma Kültüründen Uzlaşma Kültürüne*, 355-57.

47 Bkz. Ahmet İnan, “Kur’an’da Uzlaşmanın Anahtar Kavramları”, içinde *Kur’an’ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı Sempozyumu* (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2007), 154-56; 161.

48 Bkz. Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 20-32.

49 Temel Yeşilyurt, “‘Ben’in ‘Öteki’leşmesi ya da Söylemin Ayrılığı Çatışma Teolojisinden Uzlaşma Teolojisine”, *İslamiyat* 7, sy 3 (2004): 149-51.

50 Bu tanımı destekler nitelikte bilgiler için bkz. Muhammet Şevki Aydın ve Cemil Osmanoğlu, *Kültürlerarası Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 143-49; Muhammet Şevki Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi Yeni Paradigma İhtiyacı* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 108-12.

tanımlanabilir. Dinî uzlaşma anlayışının baskın olmadığı ortam ve zamanlarda dinî meselelerde ortaya çıkan çatışmaların yaygınlaştığı kültür de dinî çatışma kültürü olarak yorumlanabilir.⁵¹

İlahiyat Lisans Programı ve Uzlaşma

Türkiye’deki pek çok ilahiyat fakültesine benzer şekilde Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi (RTEÜ) İlahiyat Fakültesinde de⁵² programın genel çıktıları arasında; dinî konularda bireysel farklılıkları dikkate alarak hizmet sunma, elde edilen bilgileri farklı bir ortama aktarma ve kullanma, dinî konularda günceli takip ederek çözümler üretme, toplumsal sorunlara duyarlı olma, dinî konularda doğru ve yanlış bilgiyi ayırt etme ve farklı dinî akımları teolojik ve kuramsal yapılarıyla tanıyıp kavrama gibi çeşitli öğrenme çıktıları yer almaktadır. Program çıktıları arasında yer verilen dinî konularda doğru bilgi elde edip doğru ile yanlış birbirinden ayırt etme ve ardından bunu muhataplarına uygun şekilde aktarma, teoride dinî uzlaşma anlayış ve kültürünün öğrenciler tarafından benimsenmesine katkı sağlayacak başlıklar arasındadır.

RTEÜ İlahiyat Fakültesi programında Temel İslam Bilimleri (TİB) alanına ait derslerin %49’luk oranla programdaki en yoğun alan olduğu görülmektedir. TİB alanına ait derslerin öğrenme çıktıları incelendiğinde genel olarak alan bilgisinin edinilmesine ağırlık verildiği dikkat çekmektedir. Ancak dinî uzlaşma kültürünün yaygınlaşması için bireyin inandığı din hakkında doğru bilgiye sahip olmasının yanı sıra uzlaşma için gereken şartlarda da belirtildiği üzere farklılıklara açık olma, empati, sağlıklı iletişim kurma ve yaratıcı çözümler üretme gibi bileşenleri de kazanması beklenir. Her ne kadar TİB alanına ait derslerin öğrenme çıktıları arasında dinî uzlaşma anlayış ve kültürü için önemli olan kendini tanıma, ötekileştirmeme, müzakereye açık olma vb. unsurlara fazla yer verilmediği dikkat çekse de İslam hukuku, İslam mezhepleri tarihi ve tefsir gibi bazı derslerde dinî uzlaşma kültürüne belli düzeyde katkı sağlayacak öğrenme çıktılarının olduğu söylenebilir.

Buna karşın programda %16’lık oranla ikinci ağırlıkta olan Felsefe ve Din Bilimleri (FDB) alanına ait din eğitimi, din psikolojisi, din sosyolojisi, din felsefesi, mantık, dinler tarihi gibi derslerin öğrenme çıktıları incelendiğinde bilgi

51 Dinî uzlaşma ve çatışma kültürü kavramlarının tanımları Yaka’nın uzlaşma ve çatışma kültürüne dair yazısından esinlenerek yazılmıştır. Krş. Yaka, *Sosyoloji Yazıları Çatışma Kültüründen Uzlaşma Kültürüne*, 261-65; Dinî barış ve savaş dönemleri için bkz. Özdeş, “Çatışma veya Uzlaşma 21. Yüzyıla Girerken Çoğulculuğa Kur’an Açısından Bir Bakış”, 180-82.

52 “Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Lisans Programı”, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erişim 25 Kasım 2018, <http://bologna.erdogan.edu.tr/organizasyonInfo.php?kultur=tr-TR&mod=1&program=237&yil=2019>.

düzeyinin ötesinde uzlaşma için gerekli olduğu varsayılan toplumsal bütünlüğü sağlama, yaratıcılık, farklılıklara ve eleştiriye açık olma gibi pek çok unsurla karşılaşılmaktadır. İlahiyat programında %9 gibi düşük bir orana sahip olan İslam Tarihi ve Sanatları (İTS) alanına ait derslerin öğrenme çıktılarının ise genelde bilgi odaklı olduğu ve bu haliyle dinî uzlaşma kùltürüne etkisinin TİB alanıyla benzer şekilde olacağı söylenebilir. Bu alanların yanı sıra programda üniversite ortak zorunlu derslerinin %4, pedagojik formasyon derslerinin %11, seçmeli derslerin de %11'lik bir ağırlığa sahip olduğu görülmektedir. Bunlardan içerikleri itibariyle pedagojik formasyon dersleri ve ortak derslerin büyük oranda FDB alanındaki derslere yakın durduğunu belirtmek gerekir.

Yöntem

Bu araştırmada ilahiyat eğitiminin dinî uzlaşma kùltürüne etkisi mevcut hâliyle ve derinlemesine incelenmek istendiği için nitel yöntem⁵³ kullanılmıştır. Araştırmada; öğrencilerin uzlaşma, çatışma, öteki, empati ve iletişim kavramlarına yönelik düşüncelerinin tam olarak görülebilmesi için fenomenolojik araştırma deseninden,⁵⁴ mevcut durumun olduğu gibi ortaya konulması ve konunun derinlemesine incelenmesi için durum çalışması deseninden⁵⁵ ve öğrencilerin kendi arkadaşlarıyla ve hocalarıyla, sınıf ortamındaki ve sosyal hayattaki ilişkileri ele alındığı için kùltür analizi deseninden⁵⁶ faydalanılmıştır.

Araştırmanın ulaşılabilir evrenini⁵⁷ 2018-2019 öğretim yılında RTEÜ İlahiyat Fakùltesinde eğitim gören 4. sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Bu evrenden çalışma grubunu belirlemek için amaçlı örnekleme yöntemlerinden *maksimum çeşitlilik*⁵⁸ ve *kartopu örnekleme*⁵⁹ yöntemlerine başvurulmuştur. Araştırma evrenindeki çeşitliliği yansıtmak için tercih edilen maksimum çeşitlilik örneklemeyle öğrencilerin

- 53 Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 14.
- 54 Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 69-72.
- 55 Detaylı bilgi için bkz. Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 289-302; Ayrıca bkz. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 96-102.
- 56 Bkz. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 90-96; Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 67-69.
- 57 Evren türleriyle ilgili olarak bkz. Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 82-83.
- 58 Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 119-20.
- 59 Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, 237-38; Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 112.

cinsiyetleri, öğrenim gördükleri program türleri ve mezun oldukları liseler baz alınırken; araştırma konusuyla ilgili kritik durumları ortaya çıkarma noktasında bilgi sahibi olan bireylere ulaşmayı sağlayan kartopu örnekleme yöntemiyle de çalışma grubu genişletilmiştir. Bu doğrultuda çeşitliliğin sağlanması dikkate alınarak, önce araştırma konusunda yorum yapabilecek öğrencilere ulaşılmış, ardından bu öğrencilerden alınan yeni isimlerle görüşmeler yapılarak çalışma grubu büyütülmüştür. Bu çalışma, etik kurul onayının zorunlu olmadığı 2019 yılından önce gerçekleştirilmiştir. Katılımcılardan bilgilendirilmiş onam alınmıştır.

Tablo 1.

Çalışma Grubuna Ait Temel Veriler

No	Rumuz	Cinsiyet	Program	Mezun Olunan Lise Türü
1	Ali	Erkek	İkinci Öğretim	İHL
2	Cihan	Erkek	İkinci Öğretim	İHL
3	Derya	Kadın	İkinci Öğretim	İHL
4	Kadir	Erkek	İkinci Öğretim	İHL
5	Melike	Kadın	İkinci Öğretim	Diğer
6	Mehmet	Erkek	İkinci Öğretim	İHL
7	Ayşe	Kadın	İkinci Öğretim	İHL
8	Ece	Kadın	İkinci Öğretim	İHL
9	Feride	Kadın	İkinci Öğretim	İHL
10	Reyhan	Kadın	Birinci Öğretim	İHL
11	Akif	Erkek	Birinci Öğretim	Diğer
12	Hasan	Erkek	Birinci Öğretim	İHL
13	Mert	Erkek	Birinci Öğretim	İHL
14	Cansu	Kadın	Birinci Öğretim	İHL
15	Pelin	Kadın	İkinci Öğretim	Diğer
16	Sümeyye	Kadın	Birinci Öğretim	İHL
17	Ömer	Erkek	Birinci Öğretim	Diğer
18	Beyza	Kadın	Birinci Öğretim	İHL
19	Gülçin	Kadın	Birinci Öğretim	Diğer
20	Furkan	Erkek	Birinci Öğretim	İHL
21	Selim	Erkek	Birinci Öğretim	İHL
22	Yavuz	Erkek	İkinci Öğretim	İHL
23	Fatih	Erkek	İkinci Öğretim	İHL
24	Burak	Erkek	İkinci Öğretim	İHL
25	Ayla	Kadın	Birinci Öğretim	İHL
26	Cemre	Kadın	Birinci Öğretim	İHL
27	Burcu	Kadın	Birinci Öğretim	Diğer

Araştırmada veri toplama tekniği olarak literatür taraması⁶⁰ ve görüşmeden⁶¹ faydalanılmıştır. Yapılan görüşmelerde araştırmacılar tarafından hazırlanan yirmi üç soruluk yarı yapılandırılmış görüşme formu⁶² kullanılmıştır. Toplam yirmi yedi

60 Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 47-48.

61 Durmuş Ekiz, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017), 62.

62 Bkz. Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 132; Ekiz, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*; Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, 343-44.

öğrenciyle yapılan görüşmeler 27 Aralık 2018-21 Mart 2019 tarihleri arasında gerçekleştirilirken, öğrencilerin tamamına görüşme başlamadan önce araştırma hakkında bilgi veren ve araştırmaya gönüllü olarak katıldıklarını gösteren bir *onam formu* imzalatılmıştır.

Literatür taramasıyla toplanan veriler, doküman analiziyle çözümlenmiş ve araştırmanın temaları bu süreçte belirlenmiştir. Bu bağlamda ilk tema olarak uzlaşma ele alınmış, ardından uzlaşmanın zıddı olan çatışmaya yer verilmiş, sonra da her iki kavramın ilişkili olduğu ve uzlaşma için önemli gördüğümüz öteki ve empati-iletişim tema olarak tespit edilmiştir. Ancak konunun daha iyi anlaşılması için temalar; öteki, çatışma, empati-iletişim ve uzlaşma şeklinde sıralanmıştır. Öğrencilerin uzlaşmaya dair düşüncelerine ulaşmak için, öncelikle öğrencilerin uzlaşmaya etki eden faktörlerle ilgili görüşlerini vermenin daha doğru olacağı düşüncesinden hareket edilmiş ve bu nedenle bahsedilen sıralama takip edilmiştir. Görüşme tekniğiyle elde edilen verilerin analiz sürecinde ise öncelikle görüşme yapılan öğrencilerin adları, kimsenin deşifre edemeyeceği rumuz isimleriyle değiştirilmiştir. Bu işlemin akabinde veriler, Tablo 2’de de görüleceği üzere önceden belirlenen dört ana temaya göre tasnif edilmiş, ardından anlamlı bir bütün meydana getirecek çeşitli kodlara ayrılmış ve bu kodlardan hareketle kategoriler oluşturulmuştur.⁶³ Ayrıca öğrenci görüşlerinin analizi esnasında betimsel analiz⁶⁴ ve içerik analizi⁶⁵ tekniklerinden hareket edilmiştir.⁶⁶

63 Kod, kategori ve tema için bkz. Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 243-53; Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, 263-67.

64 Bkz. Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 239-41; Ekiz, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 76.

65 Bkz. Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi Teknikler ve Örnek Çalışmalar* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006), 11-16; Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242-54; Ekiz, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 77; Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, 252-53.

66 Bu makalede, çalışmanın sınırlarına riayet edilmesi için öğrenci mülakatlarından elde edilen verilerin asgari düzeyde kullanılması yolu tercih edilmiştir.

Tablo 2.*Tema ve Kategori Listesi*

Tema	Kategori
Öteki	Ötekinin Tanımlanması
	Hakikat Algıları
	Kur'an-ı Kerim ve Öteki Algısı
	İlahiyat Eğitiminin Ötekileştirmeye Etkisi
Çatışma	Çatışmanın Tanımlanması
	Çatışmanın Sonuçları
	İlahiyat Eğitiminin Çatışma Çıkarmaya Etkisi
	İlahiyat Eğitiminin Çatışma Çözümüne Etkisi
Empati ve İletişim	İlahiyat Eğitiminin Empati, Sempati ve Antipatiye Etkisi
	İlahiyat Eğitiminin Empati Becerisine Etkisi
	İlahiyat Eğitiminin İletişim Kurma Becerisine Etkisi
	İlahiyat Eğitiminin Muhalif Düşünceleri İfade Edebilmeye Etkisi
Uzlaşma	Uzlaşmanın Tanımlanması
	İslam ve Uzlaşma
	İlahiyat Eğitiminin Yoruma İmkân Sağlama Durumu
	İlahiyat Eğitimi ve Uzlaşma Arasındaki İlişki
	İlahiyat Eğitiminin Uzlaşma Anlayışına Etkisi

Bulgular ve Tartışma

Öteki

İlahiyat eğitimi alan öğrencinin dinî mevzularda kendinden farklı düşünen muhatabına karşı çatışmacı ya da uzlaşmacı bir yaklaşım benimsemesinde sahip olduğu öteki algısının belirleyici olacağı açıktır. Çünkü kişinin ötekine bakışı, söz konusu yaklaşımlardan hangisinin kendi karakterinde baskın hâle geleceği noktasında önemli bir role sahiptir. Bu doğrultuda öğrencilere öteki, ötekileştirme ve dinî ötekine dair sorular sorulduğunda, cevaplarının dört kategoride toplandığı görülmüştür.

İlk kategoride öğrencilerin muhataplarının duygu, düşünce, inanç ve davranışlarına yönelik tutumlarını görme maksadıyla onlara öteki ve ötekileştirmeyle ilgili sorular yöneltilmiş; gelen cevaplar, *dışlayıcılık* ve *kapsayıcılık* olmak üzere iki alt kategoriye ayrılmıştır. Ötekini dışlayıcı yaklaşımla tanımlayan öğrencilerin çoğu, gündelik hayatlarında da dışlayıcı tavrı sürdürdüğünü, kalan kısmı ise tanımlarının aksine pratik hayatlarında daha kapsayıcı bir yaklaşıma yöneldiğini ifade etmiştir. Ötekine karşı kapsayıcılığı esas aldığı belirten öğrenciler ise öteki kavramını daha çok düşünsel düzlemde değerlendirmişlerdir. Burada asıl dikkat çeken husus, öğrencilerin bir kısmının söyledikleriyle yaptıklarının bazı noktalarda çelişmesidir. Sözgelimi kendisinin ötekine karşı dışlayıcı tavra sahip

olmadığını beyan eden bir öğrenci, aynı zamanda kendi doğrularını karşı tarafa kabullendirme içgüdüsüne de sahiptir. Bunlardan biri olan Mehmet, fikirlerini şu şekilde dile getirmiştir: “Toplumda bir şeyi, bir insan söylediği zaman, eğer toplum onu kabul etmiyorsa hemen ötekileştirme olur. Ancak bu durum Müslümanlara yakışmaz. ... Sıkıntılı gördüğüm bir kişi hakkında şunu derim: Ben bu çocukla oturdum, bu çocukta bazı problemler var. Yani biraz imanı zayıf, dinî fikir olarak imanı zayıf bir arkadaş, deistliğe kayıyor, bunun elinden turalım, bizim hocamıza götürelim, bir şey yapalım.” Kuşkusuz inanılan dinin ya da dinî görüşün hakikat olarak telakki edilmesi, bu tezadı açıklayabilir. Ayrıca öğrencilerin kendilerine dışlayıcılığı yakıştırmadıkları için kapsayıcı söylemde bulunmaları, inandıkları dinî görüşü hakikat olarak kabul etmeleri ve hakikat olduğunu düşündükleri bilgilere dair yorum farklılıklarına müsamaha gösterilemeyeceği inancına sahip olmaları⁶⁷ da bu durum için açıklayıcı bir nedendir.

Hakikat algısı, dinî ötekine dışlayıcı ya da kapsayıcı⁶⁸ şekilde yaklaşmanın önemli bir boyutunu oluşturduğu için ikinci kategoride öğrencilerin hakikate dair fikirlerine müracaat edilmiştir. Öğrencilere bu bağlamda sorular sorulduğunda çoğu, *hakikatin tek olduğunu* ifade etmekle birlikte, *hakikate götüren çeşitli yollara ve farklı fikirlere doğruluk* payesi atfetmiştir. Fakat bu doğruluk değerini tek olduğuna inandığı hakikatle yani İslam diniyle ve özellikle itikadi sahayla sınırlandırırken, sadece bu haddin dışında kalan farklı yollara ve fikirlere kapı aralamıştır. Öğrencilerin büyük bir kısmı tarafından farklı yol şeklinde ele alınan İslam mezheplerinin bir taraftan rahmet kaynağı diğer taraftan ise toplumsal hayatta cereyan eden çatışmaların müsebbibi olarak görülmesi dikkat çekicidir. Zira öğrencilerin de mezheplerle ilgili altını çizdikleri ikileme düştükleri görülmüştür. Öğrencilerden biri (Melike), bu konuyu şu şekilde açıklamıştır: “Bence mezhepler rahmettir. Ancak ne yazık ki pratik hayatta mezheplere rahmet olarak bakılmıyor. Bu bağnazlık, taassup, katı görüşlerimiz yahut uzlaşmayı sağlayamamamızla alakalı bir durumdur. Çünkü sen eğer uzlaşmayı sağlarsan mezhepleri bölücülük olarak değil de bir rahmet olarak görürsün. ... Buna karşın mezhepler arası geçiş sürekli olmamalıdır bunun da görüşüneyim. ... Dışarıda ne yazık ki mezhepler arasında sıkı bir set çekilmiş, kimse kimseye selam bile vermez olmuş...” Bu ikilem, öğrencilerin hem öteki tanımlarında hem de hakikatle ilgili algılarında benzer şekilde zuhur etmektedir.

67 Çok kültürlü toplum üzerinden konuyu ele alan Gündoğdu'nun, çalışmasında yer verdiği ötekine karşı tutumla ilgili maddeler, burada ileri sürdüğümüz kanıyı destekler niteliktedir. Bkz. Hakan Gündoğdu, “Çok Kültürlü Bir Toplumda Ötekiyle Yaşamak ve Hoşgörü”, *EKEV Akademi Dergisi*, 37 (2008): 80.

68 Bkz. Aydın, “Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk”, 26-32.

Çoğunluğun bu fikrine karşın ikinci grubu oluşturan öğrenciler ise hakikatin tek olduğu fikrine katılmayarak, bu durumu inançlar ve dinler üzerinden değerlendirmişlerdir. Örneğin Akif, bu konuda şunları ifade etmiştir: “Hakikat tek olsa zaten herkes ona inanırdı, bu inanç boyutu zaten. Mesela Allah gelip şu dağın başında otursaydı, ona herkes inanırdı, değil mi! Allah zaten orada oturmuş haşa. Herkes ona inanır, çünkü zaten nesnel olarak görüyorsun; ama hakikat, öznel anlamda olduğu için dinler, inançlar, özgürlükler, fikirler noktasında hakikatin tek olduğunu diyemiyoruz. Kendime göre hakikat tek olabilir, ama bana göre tektir. İşte ben, bana göre bu tekliği alıp, bütün dünyaya, çevreme uygulamaya kalkarsam çatışma olur ve bu büyük bir sorun doğurur.”

Sosyal psikoloji açısından insanların bir mezhebe mensubiyeti sosyal gruba aidiyet olarak değerlendirilebilir ve bu açıdan bir mezhebe bağlı olmak toplumsal anlamda bir problem teşkil etmez. Fakat Yapıcı ve Albayrak,⁶⁹ bahsi geçen durumun dinî gruplara göre farklılık gösterdiğini belirterek; bunun hakikat algısıyla alakalı olduğuna işaret etmiş ve bu algının dışlayıcılığa sebebiyet verdiğinin altını çizmişlerdir. Mevzuyu benzer doğrultuda ele alan Bulut,⁷⁰ bu durumun neticesinde “hakikat tekelciliğinin” zahir edebileceğine dikkat çekmiştir. Ayrıca Bulut’un araştırmasına katılan öğrencilerin çoğunun da dinî grupları; hakikati kendilerine ait görme, ayrıştırıcılık, ötekileştirme, dışlama, birlik ve beraberliği bozma gibi noktalardan eleştirdiği görülmüştür. Nitekim dinî grupların 73 fırka hadisini⁷¹ yorumlarken hakikati kendilerinin temsil ettiğini belirtmesi de bu durumun kanıtıdır. Yanlış eğitimle çocukların kendilerine ötekileştirmeye işaret eden Başkurt,⁷² bunun sonucunda mezheplerin, cemaatlerin ve dinî grupların hakikati söyleyen tek kanal olarak algılandığını ve onların eleştirilemez, görüşleri üzerine konuşulamaz, aşılabilir olarak görüldüğünü vurgulamıştır. Bu durum, bireylerin toplum içerisinde birbirlerini ötekileştirmeleri sonucunu doğurur. Bu araştırmaya katılan öğrencilerin

69 Yapıcı ve Albayrak’ın çalışmasının temel noktası farklı dinleri ele alsa da aynı din içerisinde de benzer tezahürlerin olabileceği düşünülmektedir. Bkz. Asım Yapıcı ve Kadir Albayrak, “‘Öteki’ni Algılama Bağlamında Dinî Gruplar Arası İlişkiler”, *Dini Araştırmalar* 5, sy 14 (2002): 36-38; Dinlerdeki hakikate bakış ve öteki algısı için ayrıca bkz. Şevket Yavuz, “‘Öteki’ ile ‘Beriki’ Arasındaki Salınımında Dinlerde Birlikte ve Beraber Yaşamının Teolojik ve Pratik İmkânı”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6, sy 2 (2009): 32-35.

70 Ramazan Bulut, “İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Dini Gruplar Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20, sy 1 (2020): 376-80.

71 Muhammet Emin Eren, “İslam Toplumunda Ayrıştırıcı/Ötekileştirici Söylemin Oluşumunda İftirak (73 Fırka) Hadisinin Rolü”, içinde *Kur’an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dini Gruplar Arası İlişkiler)*, ed. Hayati Hökelekli ve Vejdi Bilgin (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015), 19-34.

72 İrfan Başkurt, “Eğitimde Çocuk ve ‘Öteki’nin Kimliği Problemi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 5 (2002): 113-41.

de kendilerinin dışlayıcı bir tutuma sahip olmadığını söylemelerine rağmen, bilinçaltılarında kendi hakikatlerini karşı tarafa kabullendirme isteğinin yatması, bahsedilen hakikat algısıyla ilgili olsa gerektir.

İslam teolojisinin merkeze alındığı yüksek din öğretimi kurumlarında, öğrencilerin dinî öteki ve hakikatle ilgili görüşlerinin referans noktasını Kur'an-ı Kerim oluşturduğu için üçüncü kategoride Kur'an-ı Kerim'deki öteki algısı ele alınmıştır. Buradan hareketle öğrencilere göre Kur'an-ı Kerim'in ötekine bakışı, *hoşgörüyle ve ötekileştirmeden yaklaşma* şeklinde iyimser bir perspektife sahiptir. Buna karşın öğrencilerin önceki kategorilerde yer alan öteki ve hakikatle ilgili fikirleri, kendilerinin Kur'an-ı Kerim'in aksine daha dışlayıcı bir karaktere sahip olduklarını göstermekte ve bu durum bir çelişki gibi durmaktadır. Burada gözden kaçırılmaması gereken temel husus, öğrencilerin Kur'an-ı Kerim'in farklı dinî görüş ya da dinlere karşı hoşgörülü olmayı ve ötekileştirmeden yaklaşmayı tavsiye ettiğine işaret etmelerine rağmen, tek olan hakikate inanmadıkları sürece o kimselere kurtuluş imkânı⁷³ tanımadığının altını çizmeleridir. Öğrencilerin zihinsel arka planlarını anlaşılır kılacak şekilde Furat,⁷⁴ İslam toplumunun kimlik oluşumunda Kur'an-ı Kerim ve sünnette yer alan inananlar ve inanmayanlar ayrımının önemine dikkat çekmiş ve bu ayrımın inananların inanmayanlara karşı üstün geleceği fikrini filizlendirdiğine işaret etmiştir. Bunun neticesinde İslam toplumunda, inananların yani Müslümanların kurutuluşa ereceği inancının yeşerdiği söylenebilir. Dikkat çeken ikinci husus ise öğrencilerin aldıkları dersler sayesinde kendilerinin ötekine daha olumlu baktıklarını belirtmekle birlikte, toplumsal hayatta ötekine karşı olumsuz bir tavrın hüküm sürdüğünü ifade etmeleridir. Nitekim öğrenciler, kendi dinlerine saygı duyulması için öteki inanç mensuplarına ve dinî görüşlere karşı ihtiyatlı yaklaşma,⁷⁵ saygılı olma, merhametli olma, kardeşçe yaklaşma⁷⁶ gibi hususlara dikkat edilmesi gerektiğini dile getirmişlerdir.

İslam dini içindeki öteki olgusunu *dinde zorlama yoktur* ayetinden hareketle değerlendiren Bilgin⁷⁷ ise İslam'a girdikten sonra insanlara zorlamanın yapılabileceğine dair yorumların uç fikirler olduğuna dikkat çekerken, tüm Müslümanların bu tavra

73 Bakara 2/112; Âl-i İmrân 3/85.

74 Ayşe Zişan Furat, *İslam Toplumunda Kimlik Oluşumu ve Din Eğitimi* (Konya: Yediveren Kitap, 2013), 60-67.

75 Bkz. İsmail Çalışkan, "Dini Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kur'anî Temelleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy 1 (2007): 7-28.

76 Bkz. Şevket Yavuz, "İslâm'ın Ötekileştirmeye Meydan Okuması veya 'Ontolojik Öteki'den 'Vasıfsal Öteki'ne İntikalin Macerası", *Marife*, sy 3 (2006): 135-56.

77 Bkz. Beyza Bilgin, "İslam'da Ötekine Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42, sy 1 (2001): 11-40.

sahip olmadığını da vurgulamıştır. Kur'an-ı Kerim'de ilke olarak ötekileştirmenin olmadığını belirten Sülün⁷⁸ de Bilgin'le benzer şekilde insanların farklı dinler, mezhepler, cemaatler gibi çeşitli nedenlerle birbirlerini ötekileştirdiğine işaret ederken gerek dinlerin gerekse din içi gruplar arasında yaşanan ötekileştirme ve çatışma ortamlarının da dinden değil, dinin inanırlarından kaynaklandığını ifade etmiştir. Öğrenciler de söylemde kendilerini, Bilgin ve Sülün'ün ifadelerine uygun bir şekilde konumlandırmaktadırlar. Örneğin Reyhan, bu hususta şunları dile getirmiştir: “Kur'an-ı Kerim, dinimiz zorlayıcı, otoriter, baskıcı bir din değildir. Sanki İslam'ı Allah değil de biz kurmuşuz gibi, altına bütün maddeleri biz yazmışız gibi, biz böyle katı kuralları koyuyoruz, otoriter davranıyoruz.”

Öteki, hakikat ve Kur'an-ı Kerim'in ötekine bakışı hususlarında eğitimin etkili olacağı düşüncesinden hareketle son kategoride ilahiyat eğitiminin öğrencilere bu konularda katkı sağlama durumuna yer verilmiştir. Bu noktada öğrencilerin hadis, kelim, tefsir gibi TİB alanına ait derslerin öteki algısı üzerinde kimi zaman olumlu kimi zaman olumsuz yönde tesirli olduğunu ifade ederken; FDB alanındaki din eğitimi, din sosyolojisi, din psikolojisi, dinler tarihi, felsefe ve bunun yanı sıra formasyon derslerinin ise daha çok olumlu anlamda katkı sağladığını belirtmeleri dikkat çekmiştir. Mesela Selim, mevzuyu TİB dersleri üzerinden şu şekilde ele almıştır: “Dersler ötekileştirmeye neden olabiliyor. Örneğin İslami ilimlerde; hadis ve İslam hukuku bu konuda daha ağırlıklı. Bu daha çok hocanın tutumuyla alakalı bir durum. Eğer hocanın tutumu farklı görüşlere biraz daha uyuşmacı olursa, o zaman sıkıntı olmuyor...” Ece ise bu hususta genel bir değerlendirme yapmıştır: “Burada bize rahatça görüşünü sunma imkânı tanınmıyor. Felsefe, din sosyolojisi, din psikolojisi, tefsir ve kelim derslerimiz de daha çok görüşümüzü sunup, karşımızdakinin görüşünü anlayabilmeyi sağlıyor...” Öğrencilerin değerlendirmeleri ders içerikleri ve kazanımlarıyla da örtüşür mahiyettedir. Söz gelimi öğrenciler tarafından olumlu etki ettiği belirtilen din felsefesinde dinî inançlar konusunda rasyonel, objektif, tutarlı davranma, farklı dinî inançları eleştirel bakış açısıyla yeniden düşünme, eleştiriyeye açık olma gibi kazanımlara yer verildiği görülürken; buna karşın tefsir dersinde bilgi odaklı kazanımlar ve inanç merkezli ders içeriğiyle karşılaşılır. Bu misal, öğrencilerin derslerin katkılarına yönelik görüş farklılıklarını açıklayıcı niteliktedir.

Öğrencilerin daha kapsayıcı bir bakış açısına sahip olmasında FDB derslerinin belirleyici olduğunu düşünen Taşkıran,⁷⁹ bu derslerin öğrencilerin dini anlama ve

78 Bkz. Murat Sülün, “Sevgi ve Nefret Bağlamında Kuran'a Göre Öteki: -Kimi Sevip Kimi Sevmeyeceğiz?-, içinde *İslam'da Sevgi Temelinde Beşeri Münasebetler-İlmi Toplantı*, 2010, 317-35.

79 Bkz. Ayşe Taşkıran, “İlahiyat Fakültesi Müfredatında Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Derslerinin Yeri ve Fonksiyonlarına Dair Bir Araştırma (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy 22 (2013): 238-52.

anlamlandırma çabalarının bilinçli hâle gelmesinde etkili olduğu sonucuna varmış ve böylece insanların birbirlerine karşı daha anlayışlı, farklı inanç gruplarına karşı daha hoşgörölü olacağını vurgulamıştır. Nitekim Taşkiran'ın⁸⁰ çalışmasındaki öğrencilerin çoğu da FDB dersleriyle birlikte dinî konularda olumlu bir perspektif geliştirdiklerine işaret etmiştir. Tıpkı Taşkiran gibi Toktaş ve Acuner⁸¹ de felsefe derslerinin dini daha iyi anlama ve tutarlı bakış açısı geliştirme noktasında öğrencilere katkı sağladığının altını çizmişlerdir. Benzer şekilde Altaş ve Büyük⁸² de din felsefesi dersinin öğrencilerin dinî inançlarını derinlemesine anlamasına ve kavramasına imkân verdiğini belirtmişlerdir.

Çatışma

Her şey zıddıyla kaimdir ilkesinden hareketle dinî uzlaşma anlayışı ve kùltürünün daha iyi anlaşılabilmesi için ikinci temada çatışma kavramı ele alınmıştır. Bu bağlamda öğrencilerin ilahiyat eğitimiyle çatışma arasındaki ilişkiye dair görüşlerine müracaat edilmiş ve cevapları dört kategoride toplanmıştır.

İlk kategoride öğrencilerin çatışma konusundaki fikirlerinin geniş bir yelpazeye sahip olduğu görülmüştür. Farzı misal çatışmayı farklı fikirlerin uyuşamaması olarak gören Hasan düşüncelerini “Bir konu üzerinde kişilerin veya grupların farklı şeyler düşünmesi, farklı söylemler ortaya koyması” şeklinde açıklarken; çatışmayı uzlaşmanın zıddı olarak değerlendiren Beyza, düşüncesini “Uzlaşmanın tam tersi, karşıdaki fikrî benimseyemeyip kendi fikrini öne sürdüğünde ortaya çıkan kargaşa” olarak ifade etmiş; Ali, çatışmanın farklı gruplar arasında belireceğini “İki farklı grubun, birbirini tam anlayamamasından kaynaklanan bir durum” sözleriyle dile getirirken; Ayla ise çatışmanın fiziksel şiddete varan boyutunu da ön plana çıkarmıştır: “Çatışma deyince; karşılıklı savaş, fikir çatışması, farklı düşünceler aklıma geliyor.”

Öğrencilerin çatışma tanımlarındaki çeşitlilikle Koçak ve Aktaş'ın⁸³ çalışmasında yer alan çatışma tanımı ve yaklaşımlarında da karşılaşılmıştır. Yanı sıra Altan⁸⁴ da

80 Taşkiran, 253-55.

81 Bkz. Fatih Toktaş ve H. Yusuf Acuner, “İlahiyat Fakùltelerinde Felsefe Dersleri Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi*, sy 17 (2004): 159-75.

82 Bkz. Nurullah Altaş ve Celal Büyük, “Öğretmen Yetiştiren Bir Kurum Olarak İlahiyat Eğitiminin Genel Hedefleri Altında Din Eğitimi ve Din Felsefesi Eğitimi İlişkisi (Din Eğitimi ve Din Felsefesi İlişkisi Özel Amaçlara Nasıl Yansımali?)”, *Din ve Felsefe Araştırmaları* 1, sy 2 (2018): 117-23.

83 Zahide Kübra Koçak ve Mehmet Ali Aktaş, “Çatışma ve Çatışma Yönetimi Kavramlarına Güncel Bir Bakış”, *Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1, sy 2 (2019): 130-33.

84 Bkz. Yakup Altan, “Örgütsel Çatışma ve Etkileri”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy 27 (2015).

çatışmanın fiziksel şiddetten anlaşmazlığa kadar geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğuna dikkat çekerken; benzer şekilde Kaya'nın⁸⁵ çalışmasındaki katılımcılar da çatışmanın pek çok anlama geldiğini belirtmiş ve çatışmaların nedeni olarak sağlıklı iletişim kuramama, kişisel ve akademik anlaşmazlık vb. çeşitli faktörleri sıralamışlardır. Bu veriler, öğrencilerin çatışma tanımları ve nedenlerine dair farklı bakış açıları geliştirmelerinin doğal bir durum olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Öğrencilerin çatışmayla ilgili düşüncelerinin tutarlılığını görmek ve uzlaşmaya dair fikirlerini temellendirmek için ikinci kategoride çatışmanın sonuçları ele alınmıştır. Öğrencilerin hemen hepsinin çatışmanın doğal olduğunu ifade ederken çatışmanın sonuçlarının şiddetten bilgi üretmeye kadar geniş bir spektruma yayıldığını düşündükleri görülmüştür. Fikirlerini bu minvalde dile getiren öğrencilerden biri de Fatih'tir: "Çatışmaların sonucunda ölüm olabilir. Mezhep savaşlarını gördük, Yemen, Mısır'ı hâlâ görüyoruz. Fakat fikirsiz anlamda kişiler belli bir olgunlukta yeni bir bilgi de ortaya çıkabilir." Öğrencilerin çatışma tanımlarındaki çeşitliliğin benzer şekilde burada da tezahür etmesi, öğrenci görüşlerindeki tutarlılığa delil mesabesindedir. Nitekim Altan⁸⁶ da hem doğumdan ölüme kadar hayatın her safhasında bulunan çatışmanın doğal olduğunun altını çizmiş hem de gelişmenin varlık göstermesi için çatışmayı bir zorunluluk addetmiştir. Görüşme yapılan öğrencilerin de bilgiye ulaşabilmek için çatışmayı gerekli görmesi, Altan'ın savıyla desteklenmiştir.

Alınan eğitimin çatışmaya yönelik bakış açısını değiştireceği düşüncesinden hareketle üçüncü kategoride, ilahiyat eğitimiyle çatışma arasındaki ilişki ele alınmıştır. Önceki kategoride öğrencilerin azımsanmayacak bir kısmının, çatışmaların olumlu da olumsuz da sonuçlanabileceğini belirtmesine rağmen; bu kategoride çoğunun, aldıkları eğitimi çatışmanın olumsuz neticelerinden yola çıkarak değerlendirmesi dikkat çekicidir. Söz gelimi Reyhan, bu konudaki görüşlerini geleneksel-modernist ayırımına dayanarak ifade etmiştir: "Geleneksel zihniyet ile biraz daha modern, biraz daha aydın, eleştirel zihniyet çatışıyor. Gelenek eleştirilemez diyenlerle, eleştirilebilir diyenler çatışıyor. Dersler de bu noktada birbirinden ayrılıyorlar." Burada üzerinde durulması gereken nokta, öğrencilerin çoğunun bu husustaki fikirlerini hocalar üzerinden dile getirmesidir. Örneğin Derya, bu hususta hocaların anlatış tarzının önemine işaret etmiştir: "Hocaların anlatış tarzından kaynaklanıyor. Çünkü biri A derken, biri B deyince öğrenci neye inanacağını şaşırıyor. Öğrenciler de hangisine uyması gerektiği hususunda arada kalıyor ve bu nedenle öğrenciler arasında çatışmalar çıkıyor. İslam mezhepleri tarihi, tefsir ve kelam derslerinde benzer durumlar yaşanıyor."

85 Bkz. Kaya Yıldız, "Üniversitelerde Çatışma ve Çatışma Yöntemi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3, sy 1 (2016): 107-24.

86 Bkz. Altan, "Örgütsel Çatışma ve Etkileri".

Akademisyen davranışlarının eğitim sürecini olumsuz yönde etkileyebileceğinin altını çizen Boz,⁸⁷ ayrıca istenmeyen öğrenci davranışlarının da benzer sonuçlar doğuracağına işaret etmiştir. Görüşme yapılan öğrencilerin çoğu, hocaların çatışma konusunda belirleyici olduğunu düşünse de bazılarına göre hocalar bunu isteyerek yapmamaktadır. Ersanlı⁸⁸ da öğretmenlerin eğitim sürecindeki rolüne işaret ederek öğretmenlerde saygı, anlayış, hoşgörü gibi vasıfların bulunmasını zaruri addetmiştir. Koç'un⁸⁹ araştırmasındaki öğrenciler ise hocaların kendileriyle yetersiz ilişki kurduklarını, ihtiyaçlarını önemsemediklerini, kendilerine karşı aşırı tenkitçi, önyargılı ve hoşgörüsüz olduklarını ifade etmişlerdir. Hem Ersanlı'nın öğretmenlerde bulunmasını gerekli gördüğü nitelikler hem de Koç'un çalışmasında dile getirilen eksiklikler, görüşme yapılan öğrenciler tarafından da benzer şekilde değerlendirilmektedir.

Bazı öğrenciler ise yaşanan çatışmaları fakülte dışında alınan din eğitimine bağlamıştır. Bu öğrencilerden biri olan Burak, fikirlerini şu sözlerle dile getirmiştir: “Öğrenci buraya; farklı bir bilgiyle, donanımla geliyor. İmam hatipte aldığı bilgi var, sosyal medyadan bazı hocalardan edindiği donanımlar var. Öğrenci, o donanımlarla buraya gelince, burada olan farklı görüşlerle çatışıyor. Burası biraz daha eleştirel, sonuçta üniversiteden bahsediyoruz, akademiden bahsediyoruz. Eleştirel olunca öğrenciler direkt önyargıyla bakıyor. Bunun sonucunda da önyargıyla bakan kişiler kendi arasında çatışıyor.” Bilecik'in⁹⁰ araştırmasına katılan öğrencilerin çoğu da fakülte dışında din eğitimi aldığını belirtmiştir. Bu durumla yenilikçi bakış arasında anlamlı ilişki olduğuna dikkat çeken Bilecik, fakülte dışında alınan din eğitiminin öğrencilerin daha gelenekçi olmasına yol açtığını tespit etmiştir. Bu veriler, öğrencilerin fakülte dışında aldıkları din eğitimiyle fakültede aldıkları din eğitiminin hem öğrencinin iç dünyasında hem de diğer öğrencilerle çatışma yaşamasında etkili olabileceğini göstermektedir.

Öğrencilerin bir kısmı, ilahiyat eğitimiyle çatışma ilişkisini hocaların uzmanlık alanlarına dikkat çekerek ifade etmiştir. Konuya bu perspektiften yaklaşan

87 Bkz. Abdulvehap Boz, “Öğretim Elemanlarının İstenmeyen Davranışları İle Öğrenci Yabancılaşması Arasındaki İlişki”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2020, 1-26.

88 Kurtman Ersanlı, “Ortaöğretimde Öğretmen-Öğrenci İlişkilerinin Dayandığı Temeller”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (2014): 40-44.

89 Ahmet Koç, “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, sy 2 (2003): 41-42.

90 Sümeyra Bilecik, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinde Yenilikçiliğe Bakış Açıkları ve Eleştirel Düşünme Eğilimi İlişkisi (NEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19, sy 2 (2019): 312-13.

öğrencilerden biri Reyhan'dır: "Dersler kendi aralarında çatışmaya şöyle müsait; ders ne olursa olsun bunu, insan okuyor ve insan anlıyor. Hoca etkili, çatışmaya sebep oluyor, ama ben bu hoca olmadan kelim ve hadisi kendim okusaydım ya da bu metinler üzerinde kendim uzmanlaşmış olsaydım, yine bunları çatıştırdım." Benzer şekilde Tokat⁹¹ da çatışmanın nedenlerinden biri olarak uzmanlık alanlarını göstermiştir. İlahiyat fakültelerinin akademik yapılanmasına bakıldığında da gerek bölümler arasında gerekse anabilim dallarının kendi içerisinde ayrıntılı branşlaşmaya gidildiği görülmektedir. Bu konuda özellikle TİB bölümündeki alanların çatışmaya yol açma potansiyellerinin daha yüksek olduğu söylenebilir. Zira bu bölümdeki alanlar; iman, ibadet, ahlak, muamelat gibi bütün temel dinî konuları ele alır ki bu konuların önemli bir kısmı tartışmaya müsaittir. Eğer bu konular değerlendirilirken dışlayıcı bir perspektif sergilenirse, çatışmanın çıkması da kaçınılmaz olacaktır.

Son kategoride ilahiyat eğitiminin çatışmaların çözümüne etkisi üzerinde durulmuştur. Öğrencilerin çoğu, bir yandan aldığı lisans eğitiminin çatışmaya neden olduğunu belirtmesine rağmen, diğer yandan bu eğitimin bazı çatışmaların çözümüne katkı sağladığını da ifade etmiştir. Bu durum, bir çelişki gibi görünmektedir. Mesela Feride, kelim ve hadis dersleri üzerinden konuyu şöyle değerlendirmiştir: "Bence kelim ve hadis dersleri ayrı ayrı anlatılırken ikisi de çatışmanın çözümüne katkı sağlıyor, ama birbiriyle atıyorum sen hadisçisin ben kelamcıyım gibi bir şey olunca arada bir kopma olabiliyor." Burada üzerinde durulması gereken nokta, öğrencilerin her iki husustaki görüşlerini hocalar, farklı fikirler, kişisel özellikler gibi birtakım potansiyel durumları göz önüne alarak kayıtlamalarıdır. Söz gelimi bir hocadan hareketle bir dersin çatışma çıkarmada etkili olduğunu söyleyen öğrenci, diğer hocayı dikkat aldığı anda aynı dersin çatışmaların çözümündeki belirleyiciliğinden bahsetmiş olmaktadır.

Empati

Bireylerin dinî uzlaşma anlayışı ve kültürüne sahip olması için muhatabıyla empati kurması ve iletişime geçmesi önemlidir. Bu alt yapıyla şekillenen ilişkilerde uzlaşma imkânı artacaktır. Buradan hareketle üçüncü temada ilahiyat eğitiminin öğrencilerin empati ve iletişim becerilerine katkı sağlama durumu ele alınmış ve gelen cevaplar dört kategoride tasnif edilmiştir.

İlk kategoride öğrencilerin diyaloglardaki üslupları ve ilahiyat eğitiminin bu duruma etkisi irdelenmiştir. Öğrencilerin çoğu, ilahiyat eğitiminin *empati kurmaya katkı sağladığını* belirtirken; bu hususta kelim, İslam mezhepleri tarihi,

91 Bülent Tokat, "Örgütlerde Çatışma ve Çatışmanın Yönetimi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy 1 (1999): 28-29.

din sosyolojisi, din psikolojisi, dinler tarihi ve formasyon derslerinin etkili olduğuna işaret etmiştir. Bu öğrencilerden biri olan Selim, düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir: “Fakülteye ilk girdiğim zamanlarda daha çok reddetme taraftarıydım. Ama sonlara doğru hem okumalarımız hem de hocalarımızla belli bir olgunluğa eriştik. Dolayısıyla ilk önce meseleyi anlama taraftarı oluyoruz, ondan sonra çözüme dair neler yapabileceğimizi düşünmeye başlıyoruz. Bu hususta en çok kelim, din sosyolojisi ve din psikolojisi dersleri katkı sağladı.” Öğrencilerin bir kısmı ise özellikle hadis ve Kur’an-ı Kerim gibi ezber odaklı işlenen derslerin empati konusunda etkisiz olduğuna değinmiştir. Örneğin Reyhan, bu konuda şunları söylemiştir: “Kur’an-ı Kerim ve Arapça gibi ezber odaklı dersler haricinde diğer dersler, biraz daha pozitif olan dersler bence anlamaya yönelik katkı sağlıyor.” Ayrıca TİB alanına ait tefsir, kelim, hadis gibi derslerin *antipatiye neden olduğuna* yönelik öğrenci görüşleri bulunurken, kimisi bu durumun müsebbibi olarak hocaları göstermiş, kimisi de bu durumdan dersleri mesul tutmuştur. FDB alanındaki din sosyolojisi, din psikolojisi, din eğitimi ve ayrıca formasyon derslerinin empati kurmaya katkı sağladığına yönelik öğrenci görüşlerinde ise ortak kanaatin olduğu görülmüştür.

Öğrencilerin bu bahiste ele alınan sempati kavramını,⁹² literal anlamının dışında daha olumlu bir mana yükleyerek, empatiyle birlikte değerlendirdikleri; buna karşın antipati kavramını literal anlamı doğrultusunda kullandıkları görülmüştür. Bu öğrencilerden biri olan Pelin, aldığı ilahiyat eğitiminin genel anlamda empati ve sempati kazandırdığının altını çizmiştir: “İlahiyat eğitimi anlamaya ve hak vermeye katkı sağladı. Çünkü çok fazla insan gördüğün için onun neden öyle düşündüğünü daha farklı düşüncelere neden sahip olduğunu anlıyorsun ve hak veriyorsun.” Kur’an-ı Kerim’den hareketle empati ve sempati kavramlarını ele alan Kasapođlu⁹³ da bir taraftan çeşitli ayetler⁹⁴ doğrultusunda Kur’an-ı Kerim’in insanları empatiye yönlendirdiğini vurgulamış, diğer taraftan Hz. Peygamberin kişiliğiyle ilgili ayetler⁹⁵ ışığında sempatik davranışların varlığına işaret etmiştir. Bu doğrultuda öğrencilerin sempatiye yaklaşımları, dinî inançlarının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

İkinci kategoride ise ilahiyat eğitimiyle empati arasındaki ilişkiye yer verilmiştir. Öğrencilerin büyük bir kısmı, ilahiyat eğitiminin empati noktasında *olumlu katkı sağladığını* söylemiştir. Bu şekilde düşünen öğrencilerden biri olan Ayşe, süreç

92 Krş. Tarhan, *Toplum Psikolojisi ve Empati Sosyal Şizofreniden Toplumsal Empatiye*, 162-63.

93 Bkz. Abdurrahman Kasapoğlu, “Empati ve Sempati Olgusuna Vurgu Yapan Bazı Ayetler”, *Bilimname*, sy 1 (2006): 44-60.

94 Âl-i İmrân 3/92, Bakara 2/267, Duhâ 3/6-10.

95 Tevbe 9/128.

içerisinde empati becerisinin geliştiğini vurgulamıştır: “İlahiyattan önce ve sonra diye iki dönemim olduğunu düşünüyorum. İlahiyattan önce pek empati kuramazdım, çünkü dik kafalı bir düşünce yapısına sahiptim, ilahiyattan sonra artık empati kurabiliyorum.” Koç’un⁹⁶ araştırmasındaki öğrencilerin çoğu da kendinden farklı düşünen muhatabına hoşgörüyü yaklaştığını belirtmiştir. Hoşgörü, empati kurmayı kolaylaştıracağı için bu durum öğrencilerin empati becerilerinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Görüşme yapılan öğrencilerin önceki kategoride hadis, kelim, tefsir gibi derslerin antipatiye neden olduğunu belirtmelerine rağmen, bu kategoride bahsi geçen derslerin empatiye de katkı sağladığını ifade etmeleri, çelişkili bir durum gibi algılanabilir. Buradaki ikilemin nedeni, öğrencilerin fikirlerini hocalar üzerinden dile getirmeleridir. Örneğin Hasan, ilahiyat eğitimi süresince empati becerisi kazanma noktasında derslerin ve hocaların etkili olduğuna dikkat çekmiştir: “İlahiyat fakültesine ilk geldiğimizde, karşı tarafı anlamadan, empati kurmadan, kendi fikirlerimizi empoze etmeye çalışıyorduk. Ama ilerleyen süreçte hem dersler hem de hocalar bize eleştirel düşünmeyi, sorgulamayı, empati kurmayı öğretti. ... Bu konuda özel olarak kelim, hadis, din eğitimi, din sosyolojisi, din psikolojisi dersleri ve hocaları etkili oldu.” Bu tenakuzun giderilmesi için hocalarla öğrenciler arasında etkili iletişimin kurulması gerekirken, bu konuda empatinin⁹⁷ önemli bir faktör olduğu söylenebilir. TİB alanındaki bu derslere karşın öğrencilerin geneli; din sosyolojisi, din psikolojisi, din eğitimi, dinler tarihi derslerini empatiye katkı sağlayan dersler arasına yerleştirmiştir. Öğrencilerin bir kısmı ise empatinin kendi karakterlerinde olduğunu söylerken, ilahiyat eğitimin bilgi edindirme noktasında empati becerisi kazandırmaya katkı sağladığını ifade etmiştir. Öğrencilerden biri (Kadir), bu konuda şunları dile getirmiştir: “Empati, bence okulla alakası olmayan, insanın kendinde olan bir şeydir. Bende önceden beri olduğunu düşünüyorum, okulun bir etkisi olduğunu düşünmüyorum. Ama bilgiyle empati birleştirilince seviyenin biraz arttığını ve karşı tarafın da farklı yorumlarına güzellikle yaklaşmamızı sağladığını düşünüyorum.” Öğrencilerin bu savını destekleyecek şekilde Kasapoğlu,⁹⁸ da empatinin insanlarda potansiyel halinde bulunabileceğine işaret ederken, eğitimle bu potansiyelin gelişeceğini vurgulamıştır.

Eğitim bir iletişim süreci olarak değerlendirildiği için üçüncü kategoride ilahiyat eğitiminin, iletişim becerisine etkisi ele alınmıştır. Öğrencilerin çoğu, derslerin

96 Koç, “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”, 51-52.

97 Ali Rıza Aydın, “Öğretmen-Öğrenci İlişkilerinde Empati ve Öğretmenlerin Rol Modelliği Üzerine”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9, sy 4 (2009): 75-78.

98 Kasapoğlu, “Empati ve Sempatı Olgusuna Vurgu Yapan Bazı Ayetler”, 36-37.

iletişim konusunda belirleyici olduğunu düşünürken; çok az bir kısmı, bu husustaki yükümlülüğü hocalara havale etmiş ve empati kategorisindeki gibi bu hususta da din sosyolojisi, din psikolojisi, din eğitimi, dinler tarihi ve formasyon derslerinin katkı sağladığını ifade etmiştir. Örneğin Derya, derslerin iletişim kurma hususunda olumlu etkiye sahip olduğunu belirtmiştir: “Derslerin iletişime katkı sağladığını düşünüyorum. Özellikle formasyon dersleri bence çok etki ediyor. Ayrıca din eğitimi, din psikolojisi dersleri de iletişime girmede katkı sağlıyor.” Selim ise derslerin iletişim kurmaya katkısının olabileceğini söylerken, hocalar devreye girdiğinde işin renginin değiştiğini ifade etmiştir: “Ders noktasında yardımcı olur, ama burada hoca faktörü devreye girdiği için bundan söz etmek pek mümkün olmuyor. Gelenekçi damardan gelen biri karşısındaki insanı direkt günahkâr olarak gördüğü için onu oturup anlamaya çalışmıyor, ona direkt kendi bildiği doğruyu, hakikat olarak dayatma çabasına giriyor, onun için pek hoşgörüden bahsedilmez. Bu nedenle de iletişim kurmada olumsuz etki ediyor.”

Araştırma verilerini destekler şekilde Arıcı ve Angın⁹⁹ da araştırmalarına katılan ilahiyat öğrencilerinin iletişim beceri düzeylerinin yüksek olduğu sonucuna varmışlardır. Aynı şekilde Akyol¹⁰⁰ da yaptığı araştırmayla ilahiyat öğrencilerinin iletişim beceri düzeylerinin yüksek olduğu neticesine ulaşmıştır. Bu konuda görüşme yapılan birçok öğrencinin kelim dersinin öteki, çatışma, empati gibi konularda olumsuz etki gösterdiğini belirtmesine karşın iletişim konusunda katkı sağladığını vurgulaması dikkat çekicidir.

Sınıf ortamı, ilahiyat eğitimiyle geliştirileceği düşünülen empati ve iletişim becerilerinin bir nevi uygulama sahası olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle dördüncü kategoride, öğrencilerin ders esnasında hocayla muhalif düşüncelerini ifade etme durumu sorgulanmıştır. Öğrencilerin çoğu, bu durumun hocalara göre değişeceğine işaret ederken bu konuda tefsir, kelam, hadis ve İslam hukuku derslerinin isimlerini zikretmiş ve bu derslerde sınıf arkadaşlarının da daha farklı bir tutuma sahip olduklarının altını çizmiştir. Bunun aksine öğrenciler; din eğitimi, din psikolojisi, din sosyolojisi ve dinler tarihi derslerinde ise ciddi bir sıkıntı yaşamadıklarını belirtmişlerdir. Öğrencilerden biri (Ayla), bu konudaki fikirlerini şu şekilde dile getirmiştir: “Dersine göre değişiyor. Bir kere hadiste farklı düşünceye pek yer vermiyorlar. Tefsir dersinde kısmen, o da hocasına göre değişiyor. İslam hukukunda da çok değil. Kelam dersinde yine tartışma konusu olduğu için daha çok dile getirebiliyorsun. İslam mezhepleri tarihi, dile

99 Bkz. İsmail Arıcı ve Yasemin Nakşiyeci Angın, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İletişim Beceri Düzeyleri”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 8 (2017): 199-219.

100 Pelin Akyol, “Farklı Fakültelerdeki Öğrencilerin İletişim Becerilerinin Karşılaştırılması”, *Spor Eğitim Dergisi* 3, sy 3 (2019): 71-77.

getirebiliyoruz. Din eğitimi, din psikolojisi, din sosyolojisi bunlar toplumbilimi oldukları için bir yere kadar yorum yapabiliyorsun. Felsefe derslerinde de yorum ve farklı fikir yok.” Bu durumun sebebi olarak TİB ve FDB alanına ait ders içerikleri gösterilebilir. Zira TİB alanına ait dersler dinin temel kaynaklarına dayandığı için öğrenciler bu dersleri alan dersleri olarak görmekte ve hocaların ya da arkadaşlarının yorumlarını kendi dinî fikirleri bağlamında değerlendirerek tutum belirlemektedirler. Buna karşın, FDB derslerini destekleyici dersler kapsamında ele aldıkları için bu derslerdeki düşünce farklılıklarını dinî görüşleri üzerinden yorumlama ihtiyacı hissetmemektedirler.

Eğitimi bir iletişim süreci olarak değerlendiren Çakmak ve Aktan,¹⁰¹ okul ortamında iletişimin niteliğini belirleyen en önemli unsur olarak öğretmeni görünce, öğretmen ve öğrencinin iletişim sürecindeki tutumlarının çok önemli olduğuna işaret etmişlerdir. Benzer şekilde Kaya, Çiftçi ve Özdemir¹⁰² de öğretmen-öğrenci iletişiminin düzgün bir işleyişe sahip olması için öğretmeni ön plana çıkarmış ve öğretmenin öğrenciyle iletişim kurarken; onun fikirlerine saygı duymak, bir fikirde ısrarcı olmamak, öğrenciyle empati kurmak gibi unsurlara dikkat etmesini gerekli görmüşlerdir. Bayrakdar’ın¹⁰³ araştırmasındaki öğrencilerin düşünmeye, eleştirmeye, sorgulamaya, araştırmaya, kendi fikirlerini ifade etmeye fırsat veren hocaların derslerinde kendilerini daha rahat hissettiklerini belirtmeleri de bu savı destekler niteliktedir. Koç,¹⁰⁴ buna paralel olarak kaynak ve alıcının birbirlerini anlamamaları, birbirlerine saygı duymamaları gibi hususları iletişim engeli olarak sıralarken; Tetik¹⁰⁵ de bu bağlamda kutuplaşma, önyargı, genelleme vs. faktörlere yer vermiştir. Ergin ve Geçer’in¹⁰⁶ araştırmasındaki öğrencilerin, hocaların iletişim esnasında öğrencileri kendileriyle eşit görmediklerini belirtmeleri de önemli iletişim engellerinden biridir. Nitekim görüşme yapılan öğrenciler de sınıf ortamında

101 Veysel Çakmak ve Ercan Aktan, “Öğretmen Öğrenci İletişiminin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 15, sy 56 (2016): 84-89.

102 Mehmet Tamer Kaya, Barış Çiftçi, ve Abdullah Gökdemir, “Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının İletişim Becerilerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *International Primary Education Research Journal* 3, sy 1 (2019): 32-33.

103 Nazım Bayrakdar, “İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerine Göre Derslere Yönelik Olumlu Tutum Geliştirmelerine Katkı Sağlayan Öğretim Elemanı Davranışları”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5, sy 8 (2016): 3042-51.

104 Bkz. Ahmet Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 243-249; Ayrıca iletişim temel prensipleri için bkz. Mustafa Köylü, *Psiko-Sosyal Açından Dini İletişim* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 44-94.

105 Bkz. Hayati Tetik, “Din Hizmetlerinde İletişim Becerileri ve Empati”, *EKEV Akademi Dergisi*, sy 41 (2009): 159-82.

106 Akif Ergin ve Aynur Geçer, “Öğrenci Algılarına Göre Öğretim Elemanlarının İletişim Biçimleri”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 41, sy 2 (2008): 7-9.

muhالیf fikirlerini dile getiremeyeceğini düşündükleri hocalarda bahsedilen bu vasıfların olduğunu belirtirken, sıralanan olumlu vasıflara sahip hocaların derslerinde ise fikirlerini rahatça söyleyebileceklerini ifade etmişlerdir. Ayrıca Erpay'ın¹⁰⁷ araştırmasında olduğu gibi bu araştırmada da imam hatip lisesi mezunu olmayan öğrencilerin ilahiyat ortamını daha baskıcı buldukları görülmüştür.

Uzlaşma

Dinî uzlaşma anlayışı ve kùltürü aynı toplumda yaşayan fertlerin bir arada huzur ve güven içerisinde hayatlarını idame ettirebilmeleri için gereken unsurlardandır. Bu unsurların toplumda karşılık bulması için din ve eğitim gibi alanlara birtakım görevler düşer. Buradan hareketle ilahiyat eğitimiyle dinî uzlaşma kùltürü arasındaki ilişkinin ele alındığı son tema, beş kategoriden oluşmuştur.

İlk kategoride öğrencilerin uzlaşma tanımlarına yer verilmiş ve bu tanımların *ortak noktaya varma, anlaşma ve hoşgörü* şeklinde üç alt kategoriye ayrıldığı görülmüştür. Örneğin Ali, ortak noktayı merkeze alarak uzlaşmayı “Birbirinden farklı ya da birbirine zıt iki düşüncenin ya da kişinin orta yolu bulması, ortak bir noktada buluşması” şeklinde açıklarken; Cihan, anlaşmaya odaklanarak kavramı “İki kişinin ya da toplumun birbiriyle olan ilişkilerinin anlaşılabilir hâle getirilmesi için gerekli olan şey” olarak tanımlamış; Burak ise kavramı hoşgörü ekseninde ele almıştır: “Uzlaşma; insanların birbirine hoşgörüyle bakması, farklı görüşlere saygı göstermesidir.” Literatür incelendiğinde benzer şekilde Türer'in¹⁰⁸ de uzlaşmanın farklılıklardan kaynaklandığını vurguladığı ve uzlaşmayı bu farklılıkların ortak noktada buluşması olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Ehl-i Sünnet geleneğinin baskın olduğu ilahiyat eğitiminin uzlaşmayla bağlantısını derinlemesine inceleyebilmek maksadıyla ikinci kategoride İslam ve uzlaşma ilişkisi ele alınmıştır. Öğrencilerin İslam'daki uzlaşma anlayışına yönelik görüşleriyle ilahiyat eğitiminden beklentileri ve bu eğitimin kendilerine kazandırdıklarına ilişkin ifadelerinin orantılı olması beklenir. Bu bağlamda görüşme yapılan öğrencilerin çoğunun hem uzlaşmayı tanımlarken hem de İslam ve uzlaşma ilişkisini değerlendirirken hoşgörü, saygı, iletişim gibi kavramların önemine dikkat çektiği görülmüştür. Teoride bu fikirlerin olduğunu düşünen Beyza, uygulama noktasında birtakım sıkıntıların olduğuna dikkat çekmiştir: “Kur'an-ı Kerim ve sünnete göre Müslümanlar tek bir vücut olmalı bence ve

107 İlyas Erpay, “Öğrencilerin İlahiyat Fakùltesine Yönelik Görüşleri”, *Amasya İlahiyat Dergisi*, 13 (2019): 441-444.

108 Detaylı bilgi için bkz. Celal Türer, “Uzlaşma'nın Felsefesi”, *Ombudsman Akademik*, sy 4 (2016): 171-88.

tek vücut olmak için uzlaşmak gerekir. Sonuçta hepimize gönderilmiş olan tek bir din var ve bizim bu dinin etrafında uzlaşmamız gerekir. O yüzden İslam dini uzlaşmayı bize emrediyor, ama biz kendi içimizde, herkes kendine göre bir grup oluşturuyor, o grubun altında hayatını idame ettirmeye çalışıyor ve bu yüzden uzlaşmıyoruz.” Ayşe ise hem teoride hem de pratikte uzlaşmanın olması gerektiğini dile getirmiştir: “Dönem dönem farklı fikirler ortaya çıkıyor ve İslam farklı fikirde olanların çatışmalarını istiyor. Ortak bir fikirde uzlaşmalarını istiyor, başka bir şey istemiyor.” Buradan hareketle öğrencilerin kendilerinde ve arkadaşlarında bu niteliklerin olmasını istedikleri sonucuna varılabilir. Nitekim Osmanoğlu ve Korkmaz’ın¹⁰⁹ araştırmasındaki öğrenciler de saygı, hoşgörü, iletişim, empati gibi vasıfların ilahiyat öğrencisinde bulunmasını elzem gördüklerini belirtmişlerdir.

Bir konuya farklı pencereden bakarak ortak bir zeminde buluşma fırsatı sunan uzlaşmaya kapı aralayacak önemli etkenlerden biri de yorum yapmaktır. Bu duruma binaen üçüncü kategoride ilahiyat eğitimiyle yorum yapma ilişkisine yer verilmiştir. Öğrencilerin çoğu, hocaları göz önünde bulundurarak yorum yapma fırsatının değişkenlik gösterdiğini ifade ederken; bu hususta hadis, tefsir, kelam, İslam hukuku ve felsefe derslerinin isimlerini zikretmişlerdir. Buna karşın İslam tarihi, İslam mezhepleri tarihi, din sosyolojisi, din eğitimi, din psikolojisi, dinler tarihi ve formasyon dersleriyle hocalarının yorum yapmaya imkân tanıdığını söylemişlerdir. Örneğin Ayla, bu konudaki fikirlerini şu şekilde dile getirmiştir: “Kelam derslerinde hocasına göre yoruma açık verildi, hocasına göre yoruma açık verilmedi. Felsefe, hocasına göre değişebiliyor. Tefsir, hocasına göre değişebiliyor. İslam hukuku dersinde hoca yoruma pek açmadı, açsaydı açılabilirdi.”

Taşkıran’ın¹¹⁰ araştırmasına katılan öğrencilerin çoğu da FDB alanındaki derslerin dinî metinlerin yorumlanmasına katkı sağladığını dile getirmiştir. Benzer şekilde Çinemre’nin¹¹¹ çalışmasında da programın işlevselliği hakkında üzerinde durulan yeni bakış açıları kazandırma, problemlere karşı çözüm üretme, bireyin gelişimini sağlama gibi hususlar, öğrencilere farklı bakış açılarına sahip olma ve yorum yapma fırsatı sunacak niteliktedir. Fakat neredeyse tüm öğrencilerin bu mevzuyu daha ziyade hocalar üzerinden değerlendirdiği unutulmamalıdır. Bu doğrultuda

109 Bkz. Cemil Osmanoğlu ve Mehmet Korkmaz, “Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunun İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 16, sy 36 (2018): 128-34.

110 Taşkıran, “İlahiyat Fakültesi Müfredatında Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Derslerinin Yeri ve Fonksiyonlarına Dair Bir Araştırma (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)”, 256-58.

111 Semra Çinemre, “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin İlahiyat Fakültesi Programına İlişkin Algılarının Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, sy 52 (2019): 279-80.

İslam eğitim tarihinde görülen hocanın dersteki hâkimiyetinin ve hoca-öğrenci ilişkilerinin¹¹² ilahiyat fakültelerinde hâlâ devam ettiği ifade edilebilir.

Hem Yeğîn'in¹¹³ hem de Bilecik'in¹¹⁴ yenilikçilik üzerine yaptıkları araştırmalardaki öğrencilerin çoğunun kendini yenilikçi olarak tanımlamaları, bu araştırmadaki öğrencilerin lisans eğitiminin genel anlamda yorum yapmaya imkân sağladığını belirtmeleriyle örtüşmektedir. Çünkü uzlaşmanın gerçekleşmesi için gereken unsurlar arasında sayılabilecek yorum yapmak, yeniliklere ve değişikliklere açık olma ile bağlantılıdır.

Müfredat, hoca ve sınıf ortamı öğrencilerin dinî uzlaşma anlayışı kazanmasında kritik konumda olduğu için dördüncü kategoride ilahiyat eğitimi uzlaşma ilişkisi ele alınmıştır. Öğrencilerin çoğunun din sosyolojisi, din psikolojisi, din eğitimi, dinler tarihi, formasyon dersleri ve hocalarının uzlaşmaya katkı sağladığı konusunda hemfikir olduğu görülürken; hadis, tefsir, kelam ve İslam hukuku gibi derslere dair farklı fikirler serdettiği dikkat çekmiştir. Bu farklılaşmanın nedeni, İslam anlayışının merkezde olduğu bu fakültede TİB bölümündeki derslerin alan dersleri, FDB derslerinin destekleyici dersler olarak değerlendirilmesi ve öğrencilerin kendilerini yakın hissettikleri alan ve hocaların değişiklik göstermesidir. Örneğin Kadir, bu konuya şu şekilde açıklık getirmiştir: “Din eğitimi, din psikolojisi, din sosyolojisinde uzlaşma var, ama onlar hakkında pek bir şey söyleyemiyorum. Çünkü bu dersler ilişki dersleri bence. Onlar da kesin etkili, ama benim için pek önemli değil. ... Arap dili ve belagatı uzlaşma sağlıyor. Tefsir yorumlamamızı sağlıyor. Hadis de İslam'ın yöntemi, şekli olduğu için ona da ihtiyaç var. İslam hukuku da etkili. Dinler tarihi kısmen önemli. İslam tarihi de bilgi açısından önemli. Türk dini musikisi insanlara daha güzel, hoş yaklaşılabilmemiz için önemli. Kelam da düşünceyi sağlıyor.” Kadir'den farklı olarak Yavuz, derslerle ilgili şunları söylemiştir: “Kur'an-ı Kerim, Arap dili ve belagatı açıkçası bizim düşünce olarak değil, daha çok ezber ve konuşma üzerine eğitim aldığımız dersler ve bu nedenle uzlaşmaya çok fazla etkisi olduğunu düşünmüyorum. Tefsir, kelam, tasavvufun biraz etkisi var. Hadisin kısmen etkisi var. Din eğitimi, din sosyolojisi,

112 İslam eğitim geleneğinde öğretmen ve öğrenciyle ilgili bkz. Mehmet Faruk Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018); Muhammet Şevki Aydın, “İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmenlik”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 11 (2001): 59-74; Bayramali Nazıroğlu, *İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmenlik* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011); Mustafa Köylü ve Ahmet Koç, ed., *Klasik İslam Eğitimcileri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016).

113 Hüseyin İbrahim Yeğîn, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Bireysel Yenilikçilik Düzeyleri”, *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17, sy 4 (2017): 253.

114 Bilecik, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinde Yenilikçiliğe Bakış Açılı ve Eleştirel Düşünme Eğilimi İlişkisi (NEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)”, 303-5.

din psikolojisi dersleri uzlaşma konusunda katkı sağlıyor.” Buradan hareketle öğrencilerin kendini yakın hissettikleri TİB dersleri ve hocalarının uzlaşmaya katkı sağladığını, benzer fikirlere sahip olmayan ders ve hocaların ise uzlaşma konusunda etkisiz olduğunu ifade ettikleri sonucuna varılabilir. Söz gelimi kabir azabı konusu TİB bölümündeki farklı derslerde ele alınabilirken, hocalar da konuyu farklı perspektiflerden değerlendirebilirler. Bundan ötürü öğrenciler de hocaların bu gibi dinî mevzulardaki kanaatlerinden yola çıkarak, dersler ve hocalarla ilgili sübjektif kanaatler geliştirebilirler. Buna karşın FDB derslerinde bu gibi tartışmalı dinî konular doğrudan ele alınmadığı için öğrenciler, bu alandaki ders ve hocaları daha objektif bir şekilde değerlendirebilmektedirler.

Görüşme yapılan öğrencilerin çoğunun, lisans eğitiminin uzlaşmaya katkısını eleştirel düşünme, iletişim, ötekileştirmeme gibi olgulardan hareketle ele aldığı dikkat çekmiştir. Nitekim bu durum, Osmanoğlu ve Korkmaz’ın¹¹⁵ araştırmasındaki katılımcıların ilahiyat öğrencisinde bulunmasını gerekli gördüğü yeni ve farklı fikirlere açık olma, eleştirel bakabilme, bilgisini güncelleyebilme gibi vasıflarla örtüşmektedir. Ancak Uçar’ın¹¹⁶ araştırma verilerinde hocaların ders işleme metodu, aktif katılımı sağlama, iletişim vb. konularda yetersiz kaldığı için eleştirel düşünmeyi geliştirmediğine ve farklılıklara açık olunmadığına işaret etmesi, araştırma verilerimizle tam olarak denk düşmemektedir. Zira görüşülen öğrencilerin çoğu, hocaların bu konuda kendilerine katkı sağladığını belirtmiştir.

İlahiyat eğitiminin öğrencilerin bireysel uzlaşma anlayışlarına etkisinin ele alındığı son kategoride, öğrencilerin büyük bir kısmı lisans eğitiminin uzlaşma anlayışlarını geliştirdiğini ifade ederken, az bir kısmı bu konuda birkaç dersin katkı sağlamadığına dikkat çekmiştir. Öğrencilerin çoğu, bu hususta kelim, din sosyolojisi, din psikolojisi, din eğitimi, felsefe, İslam mezhepleri tarihi, İslam tarihi derslerinin katkısından bahsederken; az bir kısmı tefsir ve İslam hukuku derslerinin de etkili olduğunu söylemiştir. Örneğin Beyza, bu konuda tefsir, kelim gibi dersleri ön plana çıkarmıştır: “Ben fakülteye gelmeden önce çok önyargılı bir insan olduğumu düşünüyorum. Şu anda da önyargılarım vardır muhakkak, ama beş yıl önceki kadar değildir. Çünkü tartabiliyorum, artık insanın ilk görünüşteki gibi olmayacağını biliyorum. Bu hususta tefsir, kelim ve İslam mezhepleri tarihi derslerinin belirleyici olduğunu düşünüyorum.” Ömer ise bu konuda FDB derslerinin de önemli olduğunu vurgulamıştır: “Bu okul bana kelim, İslam mezhepleri tarihi,

115 Osmanoğlu ve Korkmaz, “Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunun İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi”, 134-38.

116 Bkz. Recep Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy 2 (2017): 154-64.

dinler tarihi, din eğitimi, din psikolojisi, din sosyolojisi gibi derslerle uzlaşının zeminini verdi.”

Örnekleminde RTEÜ İlahiyat Fakültesinin de bulunduğu Osmanoğlu'nun¹¹⁷ araştırmasındaki katılımcıların çoğu; ötekileştirme, gruplaşma, iletişim sorunları, farklılıklara bakışın sıkıntılı olması gibi nedenlerden ötürü kendilerini ilahiyat ortamına ara sıra yabancı hissettiklerini belirtirken; aynı zamanda bu gerekçeleri dayatmacı, tutucu, sorgulamaya kapalı, kalıplayıcı, farklılıklara kapalı, ön yargılı ve dışlayıcı olma¹¹⁸ unsurlarıyla detaylandırmış ve bu konuda alan derslerinin belirleyici olduğuna dikkat çekmiştir. Zikredilen bu faktörler uzlaşmaya engel teşkil ederken, görüşme yapılan öğrenciler de bu gibi durumlarla alan derslerinde karşılaştıklarını ifade etmişlerdir. Buna karşın öğrencilerin hemen hepsi, ilahiyat eğitiminin genel anlamda uzlaşma, empati ve iletişim becerilerini geliştirdiğini dile getirmiştir. Nitekim Taştan, Kuşat ve Çelik'in¹¹⁹ araştırmasındaki öğrencilerin çoğunun ilahiyat eğitiminin bilgi, düşünce ve davranış değişikliğine katkı sağladığını vurgularken, bu katkının eleştirel düşünme, farklılıklara saygı duyma, hoşgörölü olma gibi vasıflarla kazandırıldığına dikkat çekmeleri, bu araştırmanın verileriyle orantılıdır. Benzer şekilde Tosun'un¹²⁰ araştırmasındaki öğrencilerin önemli bir kısmının da öğretmen olduklarında öğrencilerinin bireysel farklılıklarına ve kişisel alanlarına saygı duyacaklarını ifade etmeleri, ilahiyat eğitiminin öğrencilere uzlaşma anlayışı kazandırma noktasında etkili olduğu savını desteklemektedir.

Sonuç

Toplumsal birliğin tesis edilmesi ve ideal vatandaşların yetiştirilmesinde başat konumda olan olguların başında eğitim gelmektedir. Bu doğrultuda Türk eğitim sisteminde de sorumluluklarını bilen, yapıcı, yaratıcı, geniş bir dünya görüşüne sahip, hür ve bilimsel düşünen bireylerin yetiştirilmesi hedeflenir. Benzer amaçlara yüksek din öğretimi kurumlarında da yer verildiği için bu kurumların eleştirel düşünebilen, empati-iletişim kurabilen, uzlaşmaya açık bireyler yetiştirmesi ve bunu içeren bir

117 Bkz. Cemil Osmanoğlu, “Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi ve Kurumsal Yabancılaşma: İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31, sy 43 (2017): 210-16.

118 Detaylı bilgi için bkz. Osmanoğlu, 227-43.

119 Abdulvahap Taştan, Ali Kuşat, ve Celaleddin Çelik, “Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1, sy 11 (2001): 188.

120 Aybiçe Tosun, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin XXI. Yüzyıl Öğrenen ve Öğreten Becerilerini Kullanım Düzeyleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 42 (2019): 299.

programa sahip olması beklenir. Ancak bu kurumlara gelen öğrencilerin çoğunlukla programın genel amaçlarına bağlı bir eğitim talep ettiklerini söylemek güçtür.

Araştırmamıza katılan öğrenciler, ilahiyat lisans programıyla ilgili fikirlerini daha çok hadis, tefsir, kelim, İslam hukuku, İslam mezhepleri tarihi, İslam tarihi, din eğitimi, din psikolojisi, din sosyolojisi, dinler tarihi, felsefe ve formasyon dersleri üzerinden dile getirmişlerdir. Buradan hareketle öğrencilerin özellikle hadis, tefsir, kelim, İslam hukuku, İslam mezhepleri tarihi ve İslam tarihi derslerine yönelik kanaatlerinde farklılaşma olduğu dikkat çekerken; din eğitimi, din psikolojisi, din sosyolojisi, dinler tarihi, felsefe ve formasyon dersleriyle ilgili görüşlerinde ise böyle bir başkalaşmanın olmadığı fark edilmiştir.

Öğrenci fikirlerindeki farklılaşmanın üç temel nedenden kaynaklandığı söylenebilir. Bunlardan ilki hadis, tefsir, kelim gibi derslerin dinin temel kaynaklarına dayandığı için alan dersleri olarak telakki edilmesi iken; din eğitimi, dinler tarihi, felsefe gibi derslerin destekleyici dersler olarak değerlendirilmesidir. Bu nedenle öğrenciler, ilk grupta yer alan derslerde kendi fikirlerinin dışında bir görüşle karşılaştıklarında bunu bir inanç meselesi olarak algılamakta ve bu durum ötekileştirme ve çatışmaya kapı aralamaktadır. Buna karşın ikinci gruptaki dersler, doğrudan dinî kaynakları referans almadığı için bu derslerdeki farklı fikirler, ötekileştirici ve çatışmaya sürükleyici bir etkiye sahip değildir. Ayrıca ilk gruptaki ders içeriklerinin hocaların kendi dinî görüşlerinin açığa çıkmasını kolaylaştırdığı için yorum çeşitliliğine neden olduğu; ikinci gruptaki ders içeriklerinin ise bu konuda hocalara daha az salâhiyet tanıdığı için yorum yapmayı sınırladığı söylenebilir. Bu sebeple ilk gruptaki derslerle ilgili öğrenci yorumlarında farklılaşma görülürken, ikinci gruptaki dersler için böyle bir farklılaşmayla karşılaşılmamaktadır.

Yorum farklılıklarının ikinci sebebi alandaki hoca sayısı ile doğru orantılıdır. Zira öğrencilerin çoğu, derslerle ilgili düşüncelerini hocalardan hareketle dile getirmiştir. Bu nedenle alan dersleri olarak zikredilen tefsir, hadis gibi derslere giren hoca sayısının, destekleyici ders kategorisine sokulan din psikolojisi, din sosyolojisi gibi derslere giren hoca sayısından fazla olması, yorum çeşitliliğine yol açmıştır. Buradan hareketle öğrencilerin alan derslerini yorumlarken hocaları göz önünde bulundurduğu ve düşüncelerinin çeşitlendiği görülmüştür.

Derslerle ilgili fikir farklılıklarının üçüncü nedeni ise öğrencilerin mevcut dinî görüşleridir. Çünkü öğrencilerin aldıkları ilahiyat eğitimini özellikle kendi dinî görüşüne yakın duruş sergileyen hocalar üzerinden değerlendirdikleri dikkat çekmiştir. Öğrencilerin bu konuda alan derslerinden hareket ettikleri ve kendilerini yakın hissettikleri hocaları empati ve uzlaşmaya katkı sağlayan, farklı görüşlere sahip hocaları ise ötekileştirme ve çatışmaya yol açan kişiler olarak kodladıkları tespit edilmiştir.

Öğrencilerin derslerle ilgili yorum farklılıkları; öteki, çatışma, empati-iletişim ve uzlaşma temalarına dair fikirlerinde de kendini göstermiştir. Öğrenciler öteki ve çatışma konularında arkadaşlarında birtakım eksiklikler olduğunu ifade etmelerine rağmen, empati ve uzlaşma hususlarında olumlu gelişme kat ettiklerinin de altını çizmişlerdir. İlk bakışta çelişki gibi algılanabilecek bu durum, aslında eğitimin bireyde meydana getirdiği değişimin somut bir örneğini temsil etmektedir. Nitekim öğrencilerin çoğunun ilahiyat eğitimi süresince herkesin bu konularda az ya da çok olumlu anlamda kendini geliştirdiğini ifade etmesi, bu tespiti desteklemektedir. Şüphesiz bu gelişme, yaşanan ötekileştirmelerin ve çatışmaların ortadan kalkması dahi hafiflemesine olanak tanımaktadır.

Tüm bunlardan hareketle öğrencilerin zihinlerinde öteki, çatışma, empati ve uzlaşma kavramlarının tam karşılığının olmadığı ve bu temalara ilişkin değerlendirme yaparken parçacı bir yaklaşım benimsedikleri söylenebilir. Bir diğer ifadeyle öğrenciler, tekil örneklerden hareket ederek, genel çıkarımlarda bulunmaktadır. Bunun bir yansıması olarak açığa çıkan öğrenci görüşleri zaman zaman kendi içinde bazı çelişkiler barındırabilmektedir. En nihayetinde aldıkları ilahiyat eğitimi hakkında öğrencilerde uzlaşma, çatışma, empati ve iletişim açısından bütüncül bir bakış açısı gelişmemektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Etik Onay: Bu çalışma, etik kurul onayının zorunlu olmadığı 2019 yılından önce gerçekleştirilmiştir.

Bilgilendirilmiş Onam: Katılımcılardan bilgilendirilmiş onam alınmıştır.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

Grant Support: The authors declared that this study has received no grant support.

Kaynakça/References

- Akyol, Pelin. "Farklı Fakültelerdeki Öğrencilerin İletişim Becerilerinin Karşılaştırılması". *Spor Eğitim Dergisi* 3, sy 3 (2019): 71-77.
- Altan, Yakup. "Örgütsel Çatışma ve Etkileri". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy 27 (2015).
- Altaş, Nurullah, ve Celal Büyük. "Öğretmen Yetiştiren Bir Kurum Olarak İlahiyat Eğitiminin Genel Hedefleri Altında Din Eğitimi ve Din Felsefesi Eğitimi İlişkisi (Din Eğitimi ve Din Felsefesi İlişkisi Özel Amaçlara Nasıl Yansımaları?)". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 1, sy 2 (2018): 115-33.
- Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi 2 (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

- Apaydın, Halil. “Empati”. İçinde *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü*, 92-93. İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016.
- Arcı, İsmail, ve Yasemin Nakışye Angın. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İletişim Beceri Düzeyleri”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 8 (2017): 199-219.
- Aronson, Elliot, Timothy D. Wilson, ve Robin M. Akert. *Sosyal Psikoloji*. Çeviren Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy 1 (2005): 1-10.
- . “Yükseköğretimde Din Eğitimi ve Öğretimi”. İçinde *Din Eğitimi*, editör Recai Doğan ve Remziye Ege, 183-99. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Aydın, Ali Rıza. “Öğretmen-Öğrenci İlişkilerinde Empati ve Öğretmenlerin Rol Modelliği Üzerine”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9, sy 4 (2009): 75-84.
- Aydın, Mahmut. “Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk”. İçinde *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, editör Mahmut Aydın, 15-49. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Açık Toplumda Din Eğitimi Yeni Paradigma İhtiyacı*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- . *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2017.
- . “İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu”, 19-25. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004.
- . “İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmenlik”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 11 (2001): 59-74.
- Aydın, Muhammet Şevki, ve Cemil Osmanoglu. *Kültürlerarası Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- Aydın, Mustafa. *Sistemik Din Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.
- Aydınalp, Halil. “Sosyal Çatışma ve Din”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy 2 (2010): 187-215.
- Bakırcıoğlu, Rasim. “Uyum II”. İçinde *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 945-46. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Başkurt, İrfan. “Eğitimde Çocuk ve ‘Öteki’ nin Kimliği Problemi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 5 (2002): 113-41.
- Batar, Yusuf. *Empatik Din Eğitimi*. İstanbul: Elips Kitap, 2011.
- Bayraktar, Nazım. “İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerine Göre Derslere Yönelik Olumlu Tutum Geliştirmelerine Katkı Sağlayan Öğretim Elemanı Davranışları”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5, sy 8 (2016): 3033-53.
- Bayraktar, Mehmet Faruk. *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Bilecik, Sümeyra. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinde Yenilikçiliğe Bakış Açılı ve Eleştirel Düşünme Eğilimi İlişkisi (NEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19, sy 2 (2019): 291-320.
- Bilgin, Beyza. “İslam’da Ötekine Bakış”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42, sy 1 (2001): 11-40.

- Bilgin, Nuri. “Çatışma”. İçinde *Sosyal Psikoloji Sözlüğü Kavramlar, Yaklaşımlar*, 73. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2016.
- . *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi Teknikler ve Örnek Çalışmalar*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006.
- Boz, Abdulvehap. “Öğretim Elemanlarının İstenmeyen Davranışları İle Öğrenci Yabancılaşması Arasındaki İlişki”. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2020, 1-26.
- Bulut, Ramazan. “İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Dini Gruplar Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir Araştırma”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20, sy 1 (2020): 359-95.
- Buyrukçu, Ramazan. “İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması Problemi”, 509-20. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Mezhepsel Uzlaşma ve Barış: Modern ve Postmodern Yaklaşımlar”. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18, sy 35 (2013): 109-38.
- Büyüköztürk, Şener, Ebru Kılıç Çakmak, Özcan Ercan Akgün, Şirin Karadeniz, ve Funda Demirel. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Cevizci, Ahmet. “Empati”. İçinde *Felsefe Sözlüğü*, 351-52. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. Çeviren Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.
- Çakmak, Veysel, ve Ercan Aktan. “Öğretmen Öğrenci İletişiminin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 15, sy 56 (2016): 83-97.
- Çalışkan, İsmail. “Dini Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kur’anî Temelleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy 1 (2007): 7-28.
- Çinemre, Semra. “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin İlahiyat Fakültesi Programına İlişkin Algılarının Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, sy 52 (2019): 265-86.
- Doğan, Recai. “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Anlayışı Nasıl Olmalıdır?”, 351-70. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Döğüşgen, Mehmet Murat. “Çatışma”. İçinde *Psikoloji Psikiyatri Sözlüğü*, 58. İstanbul: Emre Yayınları, 2005.
- . “Empati”. İçinde *Psikoloji Psikiyatri Sözlüğü*, 79. İstanbul: Emre Yayınları, 2005.
- Dökmen, Üstün. *Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak, Gelişmek, Uzlaşmak*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.
- . *İletişim Çatışmaları ve Empati*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018.
- Ekiz, Durmuş. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Eren, Muhammet Emin. “İslam Toplumunda Ayırıştırıcı/Ötekileştirici Söylemin Oluşumunda İftirak (73 Fırka) Hadisinin Rolü”. İçinde *Kur’an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dini Gruplar Arası İlişkiler)*, editör Hayati Hökelekli ve Vejdi Bilgin, 19-34. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015.
- Ergin, Akif, ve Aynur Geçer. “Öğrenci Algılarına Göre Öğretim Elemanlarının İletişim Biçimleri”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 41, sy 2 (2008): 1-28.
- Erpay, İlyas. “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri”. *Amasya İlahiyat Dergisi*, sy 13 (2019): 423-73.
- Ersanlı, Kurtman. “Ortaöğretimde Öğretmen-Öğrenci İlişkilerinin Dayandığı Temeller”. *Ondokuz*

Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 4, sy 1 (2014): 40-44.

- Ev, Halit. “Yükseköğretimde Din Eğitimi”. İçinde *Din Eğitimi*, editör Mustafa Köylü ve Nurullah Altaş, 268-306. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Furat, Ayşe Zişan. *İslam Toplumunda Kimlik Oluşumu ve Din Eğitimi*. Konya: Yediveren Kitap, 2013.
- Furseth, Inger, ve Pal Repstad. *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. Çeviren İhsan Çapcıoğlu ve Halil Aydınalp. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.
- Güçlü, Abdülbaki, Erkan Uzun, Serkan Uzun, ve Ümit Hüsrev Yolsal. “Öteki”. İçinde *Felsefe Sözlüğü*, 1101-4. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- Gülovalı, M. Çetin, ve Ayşenur Odabaş. “Çatışma”. İçinde *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü Sosyal Bilimler*, 233-34. Ankara: Türkiye Sosyal Bilimler Akademisi, 2011.
- Gümüş, Nebi. “Osmanlı’da Birlikte Yaşama Tecrübesi: Ermeniler Örneği”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6, sy 2 (2009): 165-98.
- Gündoğdu, Hakan. “Çok Kültürlü Bir Toplumda Ötekiyle Yaşamak ve Hoşgörürü”. *EKEV Akademi Dergisi*, sy 37 (2008): 73-86.
- Güneş, Abdurrahman. “Toplumsal Bir Zorunluluk: Bir Arada Yaşamak”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy 2 (2005): 89-103.
- Gürün, O. A. “Çatışma”. İçinde *Psikoloji Sözlüğü*, 29. İstanbul: İnkılap Kitabevi, t.y.
- İnan, Ahmet. “Kur’anda Uzlaşmanın Anahtar Kavramları”. İçinde *Kur’an’ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı Sempozyumu*, 148-61. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2007.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem, ve Zeynep Cemalcılar. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 2018.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. “Empati ve Sempatı Olgusuna Vurgu Yapan Bazı Ayetler”. *Bilimname*, sy 1 (2006): 33-61.
- Kaya, Mehmet Tamer, Barış Çiftçi, ve Abdullah Gökdemir. “Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının İletişim Becerilerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *International Primary Education Research Journal* 3, sy 1 (2019): 31-37.
- Koç, Ahmet. *Din Eğitiminde Etkili İletişim*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- . “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, sy 2 (2003): 25-64.
- Koçak, Zahide Kübra, ve Mehmet Ali Aktaş. “Çatışma ve Çatışma Yönetimi Kavramlarına Güncel Bir Bakış”. *Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1, sy 2 (2019): 130-37.
- Köylü, Mustafa. “Psiko-Sosyal Açından Dini İletişim”. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Köylü, Mustafa, ve Ahmet Koç, ed. *Klasik İslam Eğitimcileri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Lakitsch, Maximilian. “Islam in the Syrian War: Spotting the Various Dimensions of Religion in Conflict”. *Religions* 9, sy 8 (2018): 1-17.
- Margalit, Avishai. *Uzlaşma ve Kokuşmuş Uzlaşmalar*. Çeviren Nedim Çatlı. İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.
- Masaloğulları, Güncel, ve Muhammet Koçakgöl. “Çatışma”. İçinde *Psikoloji Sözlüğü*, 38. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2011.

- Nazıroğlu, Bayramali. *Derdimiz İlahiyat -Akademisyenlerinin Gözünden İçe Kritik Bakış-*. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- . *İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmenlik*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Osmanoğlu, Cemil. “Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi ve Kurumsal Yabancılaşma: İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31, sy 43 (2017): 197-262.
- Osmanoğlu, Cemil, ve Mehmet Korkmaz. “Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunun İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 16, sy 36 (2018): 119-78.
- Öncül, Remzi. “Çatışma”. *İçinde Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*, 229-30. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.
- . “Uzlaşma”. *İçinde Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*, 118. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Özdeş, Talip. “Çatışma veya Uzlaşma 21. Yüzyıla Girerken Çoğulculuğa Kur’an Açısından Bir Bakış”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 4 (2000): 179-92.
- Öztürk, Mustafa. “‘İlahiyat’ın Adı ve Amaçları”. *İçinde Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*, 29-59. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. Çeviren Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. “... İlahiyat Fakültesi Lisans Programı”. Erişim 25 Kasım 2018. <http://bologna.erdogan.edu.tr/organizasyonInfo.php?kultur=tr-TR&mod=1&program=237&yil=2019>.
- Rogers, Carl R. “Empatik Olmak, Değeri Anlaşılmamış Bir Varoluş Şeklidir”. Çeviren Füsün Akkoyun. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 16, sy 1 (1983): 103-24.
- Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Sinanoğlu, A. Faruk. “Evrensel Düzeyde Uzlaşma ve Hoşgörü Kültürünün İmkânı”. *Hikmet Yurdu* 5, sy 9 (2012): 25-35.
- Sülün, Murat. “Sevgi ve Nefret Bağlamında Kuran’a Göre Öteki: -Kimi Sevip Kimi Sevmeyeceğiz?-”. *İçinde İslam’da Sevgi Temelinde Beşeri Münasebetler-İlmi Toplantı*, 317-35, 2010.
- Tarhan, Nevzat. *Toplum Psikolojisi ve Empati Sosyal Şizofreniden Toplumsal Empatiye*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Taşkıran, Ayşe. “İlahiyat Fakültesi Müfredatında Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Derslerinin Yeri ve Fonksiyonlarına Dair Bir Araştırma (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy 22 (2013): 238-66.
- Taştan, Abdulvahap, Ali Kuşat, ve Celaleddin Çelik. “Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1, sy 11 (2001): 169-92.
- TDK. “Uzlaşma”. *İçinde Türkçe Sözlük*, 2437. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Tetik, Hayati. “Din Hizmetlerinde İletişim Becerileri ve Empati”. *EKEV Akademi Dergisi*, sy 41 (2009).
- Tokat, Bülent. “Örgütlerde Çatışma ve Çatışmanın Yönetimi”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy 1 (1999): 23-40.
- Toktaş, Fatih, ve H. Yusuf Acuner. “İlahiyat Fakültelerinde Felsefe Dersleri Ondokuz Mayıs Üniversitesi

- İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 17 (2004): 159-75.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2014.
- Tosun, Aybiçe. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin XXI. Yüzyıl Öğrenen ve Öğreten Becerilerini Kullanım Düzeyleri”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 42 (2019): 287-309.
- Turan, İbrahim. “Türkiye’de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir İlişki”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 37 (2017): 59-77.
- Türer, Celal. “Uzlaşma’nın Felsefesi”. *Ombudsman Akademik*, sy 4 (2016): 171-88.
- Uçar, Recep. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”. *Inönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy 2 (2017): 105-78.
- Yaka, Aydın. *Sosyoloji Yazıları Çatışma Kültüründen Uzlaşma Kültürüne*. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2018.
- Yapıcı, Asım, ve Kadir Albayrak. “‘Öteki’ni Algılama Bağlamında Dinî Gruplar Arası İlişkiler”. *Dini Araştırmalar* 5, sy 14 (2002): 35-59.
- Yavuz, Şevket. “İslâm’ın Ötekileştirmeye Meydan Okuması veya ‘Ontolojik Öteki’den ‘Vasıfsal Öteki’ne İntikalin Macerası”. *Marife*, sy 3 (2006): 135-56.
- . “‘Öteki’ ile ‘Beriki’ Arasındaki Salımda Dinlerde Birlikte ve Beraber Yaşamın Teolojik ve Pratik İmkani”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6, sy 2 (2009): 31-50.
- Yazıbaşı, Muhammed Ali. “Yükseköğretimde Din Eğitimi”. İçinde *Din Eğitimi*, editör Hasan Dam, 152-68. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018.
- Yeğin, Hüseyin İbrahim. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Bireysel Yenilikçilik Düzeyleri”. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17, sy 4 (2017): 239-62.
- Yeşilyurt, Temel. “‘Ben’in ‘Öteki’leşmesi ya da Söylemin Ayrılığı Çatışma Teolojisinden Uzlaşma Teolojisine”. *İslamiyat* 7, sy 3 (2004): 149-62.
- Yıldırım, Ali, ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.
- Yıldız, Kaya. “Üniversitelerde Çatışma ve Çatışma Yöntemi”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3, sy 1 (2016): 107-24.
- Yılmaz, Hüseyin. *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Yılmaz, Mehmet Nuri. “İslâm ve Dinler Arası Birlikte Yaşama”. *Diyanet İlmî Dergi* 34, sy 2 (1998): 3-20.



شَخْصِيَّةُ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ فِي شِعْرِ الشُّعْرَاءِ الْعَرَبِ الْمَسِيحِيِّينَ الْمَعَاصِرِينَ

Çağdaş Hıristiyan Arap Şairlerin Şiirlerinde Hz. Peygamberin (sav) Şahsiyeti

The Prophet Muhammad in the poetry of contemporary Christian Arab poets

Abdelkarim Amin Mohamed Solimani

المُلخَص:

جذبت شخصية سيدنا محمد الكريم أذهان الكتاب والمفكرين والفلاسفة على اختلاف الأزمنة والأمكنة، لما اتسمت به شخصية الكريمة من خصال حميدة، وقيم سامية، جعلته بحق القدوة الحسنة، والنموذج الصالح بأن يكون خليفة الله في الأرض، كما كانت حياته ومعاملته اليومية نموذجاً عملياً لأخلاقه ودعوته، ممّا منحه مصداقيةً وقدرَةً على الإقناع لكلّ من يستمع إليه أو يقرأ عنه، وقد ساعد ذلك في نشر دعوته، ونشر محبته بين الناس و هو ما شهد به خصومه قديماً وحديثاً. تتناول هذه الدراسة نظرة بعض الشعراء المسيحيين العرب المعاصرين إلى شخصية النبي وتأثيره بأخلاقه وبدعوته وبتأثيره الروحي والحضاريّ وبتعاليم قرآنه، ومدخه له وثناءهم على فضله، وهو ردّ من فئة مثقفة على افتراءات وأباطيل الحاقدين على الإسلام من أبناء الشرق والغرب، وقد جاءت الدراسة في مُقَدِّمَةٍ وثلاثة مباحث، وهي:

المبحث الأول: التّسامح الدّيني.

المبحث الثاني: مدخُ الشعراء المسيحيين للنبيّ.

المبحث الثالث: التّناصُ القرآنيّ في شعر الشعراء المسيحيين.

الكلمات المفتاحية

شخصية، النبي محمد شعر، الشعراء المسيحيين، المعاصرين

Öz

Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (sav) şahsiyeti, farklı yer ve zamanlarda yazarların, düşünürlerin ve filozofların dikkatini çekmiştir. Zira O'nun kişiliği övgüye layık hasletlere ve çok yüce değerlere sahiptir. Bu hasletler ve değerler O'nu tam bir kudve-i hasene yapmış ve Allah'ın yeryüzündeki halifesi olması adına en güzel model kılmıştır. Aynı şekilde O'nun günlük hayatı ve davranışları, ahlaki ve çağrısı için uygulamalı birer örnek olmuştur. O'nun şahsiyeti, O'nu dinleyen ya da hakkında okuyan insanları ikna etme adına O'na güç ve güvenilirlik sağlamış, çağrısını neşretmesine ve insanlar arasında sevgisinin yayılmasına yardımcı olmuştur. Hem geçmişte hem de günümüzde düşmanları buna şahit olmuşlardır.

Bu çalışma, çağdaş bazı Hıristiyan Arap şairlerin Hz. Peygamberin (sav) şahsiyetine bakış açısını, O'nun ahlakından ve davetinden etkilenmelerini, O'nun manevi ve medeni açıdan tesirini, Kur'an öğretilerinden etkilenmelerini ve O'nun fazileti hakkında yaptıkları medih ve övgüleri ele almaktadır. Aslında bunların tamamı kültürlü bir kesimin, hem doğuda hem de batıda İslam'a kin güden insanların iftira ve saçmalıklarına bir reddiye niteliğindedir.

Çalışma bir mukaddime ve üç bölümden oluşmaktadır:

Birinci bölüm: Dini hoşgörü

İkinci bölüm: Hıristiyan şairlerin Hz. Peygamber'e (sav) övgüleri

Üçüncü bölüm: Hıristiyan şairlerin şiirlerinde Kur'an'la benzeşen yerler.

Anahtar Kelimeler

Şahsiyet, Hz. Peygamber, Şiir, Hıristiyan Şairler, Çağdaş

* Sorumlu Yazar: Abdelkarim Amin Mohamed Soliman (Dr.), Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Izmir, Turkey. E-mail: abdelkarim.soliman@deu.edu.tr ORCID: 0000-0003-2999-1031

Atf: Abdelkarim Amin Mohamed Soliman, "The Prophet Muhammad in the poetry of contemporary Christian Arab poets." *darulfunun ilahiyat* 32, 1 (2021): 257–291. <https://doi.org/10.26650/di.2021.31.1.826494>



Abstract

The personality of the noble Prophet Muhammad attracted the minds of writers, thinkers and philosophers of different times and places because of his virtuous qualities and sublime values, which made him truly a good example and a good model of the successor of God on earth, just as his life and his daily dealings were a practical model and ethics. This gave him credibility and the ability to persuade everyone who listened to or read about him

This study deals with the perspectives of some contemporary Arab Christian poets on the personality of the Prophet weit also explores the ways in which these poets were influenced by his morals, vocation, spiritual and cultural influence, and the teachings of his Quran as well as their praise for him and his virtue, These perspectives are organized into several categories:

- 1) Religious tolerance.
- 2) Christian poets praise the Prophet.
- 3) Quranic intertextuality in the poetry of Christian poets.

Keywords

Personality, Prophet Muhammad, Poetry, Christian Poets, Contemporary

Extended Summary

Our great prophet Muhammad is under a fierce attack from the Western World, which is aiming to defame him and distort his great personality and his pure history, but the Almighty God who took over Muhammad's protection and care during his life is able to defend him after his death through guiding some great scholars to highlight the greatness of our prophet and to refute the lies of his enemies. We saw some of the most brilliant philosophers and scholars belonging to different countries religions, and languages who studied the history and advocacy of the prophet and were willing to defend him and ensure his great position over all people.

Ignorance of the truth about the personality of the Prophet, his biography, his calling, and his Sharia can cause bias regrading the Prophet's charater, and this is what we see as insulting and insulting to our noble Messenger. Islam and its honorable Prophet make it imperative for Muslims to continue presenting the true image of the person of our Prophet and the greatness of our religion in celebrating the human being and raising the value of humanity.

The truth as it is said is what the enemies and adversaries witnessed, and our noble prophet the opponents before the followers in his life, may God bless him and grant him peace, or after his death testified with honesty, honesty and honorable morals. Scholars study his biography and have his morals to present the true image of the true Muslim, based in work and knowledge, so that we can restore our civilization. This is the vision of these Arab poets, who mixed with Muslims and shared with them the building of their civilization and lived the suffering of their causes. Therefore, their knowledge of islam is deeper, and their testimony is closer.

The personality of the Prophet Muhammad gained the attention of Christian poets, who saw in him the complete Arab and human model that succeeded in establishing a state

and a culture based on justice and equality, adopting the principles of freedom and social justice, rejecting injustice and confronting oppressors with all power, and embracing all creation.

This study shows the support of the Arab Christian poets of the Diaspora toward our prophet Muhammad, may peace be upon him. Although these poets were Christians in belief they loved the personality of prophet Muhammad. They were proud of the Islamic civilization and felt connected to it. This support is important in showing our envious enemies that the prophet had supported from other cultures, who saw that he embodied humanity. Peace and love.

The personality of our noble Prophet Muhammad attracted the minds of writers, thinkers, and philosophers of different times and places, because of his virtuous qualities and sublime values, which made him truly a good example, and a good model for being the successor of God on earth, just as his daily life was a practical model of ethics. This gave him credibility and the ability to persuade everyone who listened to him or read about him.

This study deals with the perspectives of some contemporary Arab Christian poets on the personality of the Prophet, it also explores the ways in which these poets were influenced by his morals, vocation, spiritual and cultural influence, and the teachings of his Quran as well as their praise for him and his virtue. These perspectives are organized into several categories: religious tolerance Christian poets praise the Prophet, and Quranic intertextuality in the poetry of Christian poets.

المقدمة:

إنَّ الجهل بحقيقة شخصية النبي صلى الله عليه وسلم وسيرته ودعوته وشريعته، يحجب عن المتكلم عنه تكوين الرؤية الصحيحة والتصوير الموضوعي عن شخص النبي، وهو ما نراه من تطاول على رسولنا الكريم والإساءة إليه بين الفينة والأخرى، حيث نرى بعض الحاقدين على الإسلام والجاهلين به يحاولون تشويه الإسلام ونبيه الكريم، وهو ما يحتم على المسلمين، استمرارية تقديم الصورة الحقيقية عن شخص نبينا وعن عظمة ديننا في الاحتفاء بالإنسان والإعلاء من قيمة الإنسانية.

تَكْفَلُ اللهُ - عَزَّ وَجَلَّ - بحفظ النبي الكريم صلى الله عليه وسلم في حياته والدفاع عنه، حيث يقول العليُّ القدير في محكم التنزيل: {وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ} 1، وكذلك تَكْفَلُ - أيضاً - بالدِّفاع عنه بعد مماته، بأن وكَّل بعض خلقه بالكشف عن عظمة نبيه، فرأينا بعضاً من كبار الكُتَّاب والفلاسفة المفكرين العالميين من مختلف البلدان والديانات واللغات يدرسون سيرة النبي وحياته وينتصرون لأخلاقه ودعوته، ويرفعون قدره فوق الناس أجمعين، ومن هؤلاء الكتاب (توماس كارليل 1790-1881 Th. Carlyle) في كتابة (الأبطال) الذي يقول فيه: "لولم يكن محمد صادقاً لما استطاع دينه أن يعطي هذه الحضارة كلها"، ويقول: "لقد أصبح من العار على أيِّ فرد من أبناء هذا العصر أن يُصغِيَ إلى تلك الاتهامات التي وُجِّهت للإسلام وإلى نبيِّه، وواجبنا أن نحارب ما يُشاع من مثل هذه الأقوال السخيفة المخجلة، فإن الرسالة التي أدَّأها ذلك الرسول الكريم مازالت السراج المنير لنحو أربعمائة مليون من الناس" 2

كما أعجب الأديب الأيرلندي الشهير (جورج برناردشو 1856-1950 B. Show)، وسجَّل إعجابه في كتابه (محمد أعظم الرسل) الذي أحرقتة السلطات البريطانية، حيث قال: "وأعتقد أنَّ رجلاً كمحمد لو تسلَّم زمام الحكم في العالم بأجمعه اليوم لتَمَّ النجاحُ في حكمة، ولقَاد العالم إلى الخير، وحلَّ مشاكله على وجه يحقِّق للعالم كَلِيَّة السَّلَام، والسعادة المنشودة" 3، وقد بشر برناردشو بانتشار الإسلام في أوروبا وقُرْب مجئ عصر الإسلام الأوروبي، وهو ما أكَّدته المستشرقة الألمانية (آنَّا ماري شمل. 1922-2000 Annemari Schimmel)، فتقول: "إنَّ الحضارة التي رسم معالمها نبيُّ الهدى والسلام؛ لِهَيِّ جديرةٌ بانتشال العالم من وطأة الصراع السياسي والأيديولوجيات التي تستغلُّ الإنسانَ أسوأ استغلال، وقيادته إلى بَرِّ الأمان على سُنَّةِ تحية "السَّلَام" التي صارت شعاراً له" 4، ويؤكد الفيلسوف الفرنسي (فانسان ونيه F. Moantia) الأستاذ بالسربون صدق نبوة رسولنا الكريم، فيقول: "كل شيء ورد عن محمد يشهد بنبوته، وأنَّه مبعوث من عند الله، فمن المستحيل أن تكون كلُّ هذه الحكم، والوصايا والأوامر والنواهي منسوبة إلى أحدٍ من البشر العاديين، إلا أن يكون نبياً كريماً من عند الله" 5.

إنَّ الحقَّ - كما يُقالُ - هو ما شهد به الأعداء والخصوم، وقد شهد لنبينا الكريم الخصوم قبل الأتباع في حياته صلى الله عليه وسلم أو بعد مماته بالصدق والأمانة ومكارق الأخلاق، فحقُّ علينا نحن المسلمين أن نفتخر بنبيِّنا ونعتزُّ به، وأن نفاخرَ به الأمم جميعاً، وأن ندرس سيرته ونتطلى بأخلاقه لنقدِّم الصورة الحقيقية للمسلم الحقيقي عملاً وعلماً ليتِمَّكن لنا استرجاع حضارتنا والرُّود عن حياض نبينا صلى الله عليه

1 سورة المائدة: 67

2 صبره، عفاف سيد، "المستشرقون ومشكلات الحضارة"، (ط2)، دار النهضة العربية، القاهرة، 1985م)، ص59.

3 القوسي، محمد عبد الشافي، "محمد مشتهى الأمم"، [ط1]، منشورات المنظمة الإسلامية للدراسات والعلوم والثقافة- إيسيسكو، 1438هـ/ 2017م)، ص107-108.

4 القوسي، "محمد مشتهى الأمم"، ص108.

5 السابق، ص116.

وسلم ، وسأحاول في الآتي عرض شخصية نبينا الكريم كما رسمتها أقلام ثلَّة من شعراء العرب المسيحيين المبدعين الذين يشتركون مع الغرب في الدين ولكن يختلفون في الرؤية، فهم شعراء عرب، خالطوا المسلمين وشاركوهم بناء حضارتهم وعاشوا معاناة قضاياهم، ومن ثمَّ فإنَّ معرفتهم بهم أعمق وشهادتهم لهم أوثق.

الدراسات السابقة: هناك الكثير من الدراسات التي تناولت شعر المديح النبوي منذ عصر البيعة حتى عصرنا الحديث، ولكن جلها وقف عن شعر الشعراء المسلمين، وقليل منها حاول التعرض لتناول الشعراء العرب المسيحيين لشخصية الرسول ومدحهم له، ومن هذه الدراسات القليلة التي عثرت عليها:

1. محمد في شعر النصارى العرب، تقديم محمد عبد الشافي القوصي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، 1432هـ/1911م.

2. تأثر شعراء نصارى العرب بمبادئ الإسلام وأفكاره، أحمد حميد مخلف، مجلة أفكار، 2011م.

وتتناول هذه الدراسة نظرة بعض الشعراء المسيحيين العرب المعاصرين إلى شخصية النبي صلى الله عليه وسلم وتأثرهم بأخلاقه وبعقوبته وبتأثيره الروحي والحضاري وبتعاليم قرآنه، ومدحهم له وثناءهم على فضله وصبره في تبليغ دعوته، وهو ردُّ من فئة مثقفة اطلعت على حياة النبي، وقرأت سيرته، وفهمت مقاصد دعوته الإنسانية التي سبقت كلِّ الدعاوي المعاصرة في الانتصار لحقوق الإنسان والسُّمو بها على اختلاف الدين والجنس واللون، وقد جاءت الدراسة في مُقَدِّمة وثلاثة مباحث، وهي:

المبحث الأول: التسامح الديني في شعر الشعراء المسيحيين العرب المعاصرين.

المبحث الثاني: مدح الشعراء المسيحيين للنبي وبيان أخلاقه، وكشف سرِّ عظمتِهِ.

المبحث الثالث: التناسل القرآني في شعر الشعراء المسيحيين.

المبحث الأول: التسامح الديني ونبذ التعصب: تميَّز الشعر العربي المعاصر بذبوع نزعة التسامح وقبول الآخر واحترام الأديان، ونبذ العنصرية بكلِّ أشكالها، وقد ظهرت تلك النزعة بشكل واضح عند الشعراء المسيحيين، وقد ظهر ذلك التسامح في النقاط التالية:

1. رفض التعصب الديني والمذهبي.

2. حبُّ العروبة والفخر بالحضارة الإسلامية.

3. مشاركتهم للمسلمين في احتفالاتهم الدينية.

أولاً: رفض التعصب الديني والمذهبي: جاءت نظرة الشعراء العرب المسيحيين إلى الأديان وثورتهم عليها وعلى رجالها في إطار شعورهم القومي والوطني، وهو خدمة الأمة العربية، والمشاركة الإيجابية الفعالة في قضايا الشعوب العربية والدفاع عن حقوقهم، وإعادة التماسك والتلاحم بين أبناء الأمة على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم وانتماؤهم؛ وذلك ليعود إلى الأمة عزُّها وكرامتها المفقودة والتي كان مفهوم الدين الخاطئ وظهور المتشددین من دُعائِهِ من عوامل ضياعها وفقدانها، لذلك نرى شعراءنا قد أخذوا من الأديان ما يخدم الوطن من تسامح، وإخاء، ورحمة، وأخذ بسبل القوة، وطرحوا منه ومن آراء المتشددین من أتباعه، ما يدعو إلى الفرقة والاختلاف والهوان، وهم في نظرهم هذه لم ينظروا إلى الأديان نظرةً سطحيةً تهتمُّ بالقشور دون الجذور بل كانت نظرهم أعمق وأغوص حيث اهتمُّوا بجوهر الأديان، فليست الصلاة حركات وإشارات وتمتعات بقدر ما هي عملٌ وإخلاصٌ وتطبيقٌ لما تدعو إليه، ولكون شعراؤنا مسيحيين

راحوا يُصُوَّبون سهامَ سخطهم و غضبهم على بعض العادات والتقاليد المسيحية التي أرتأوا أنها ليست من جوهر الدين وكان الشاعر (إلياس فرحات 1983-1977م) من أكثر الشعراء المسيحيين في هذا الاتجاه، فنراه يهاجم رجال الدين مهاجمة لا هوادة فيها و يعلن رفضه لتلك العادات، فهو يرى أن الشيخ والمطران يهدمان معابد الحب والإخلاص و يقيمان بدلاً منها صروحَ الفرقة والتنافس يقول:

مَمَّنَ الْعَطْفُ وَالتَّسَاهُلُ مَمَّنٌ؟! أَمِنَ الشَّيْخُ أَمْ مِنَ الْمُطْرَانِ؟
نَحْنُ تَبْنِي مَعَابِدَ الْحُبِّ وَالْإِحْلَا صِ لِلنَّاسِ إِذْ هُمَا يَهْدِمَانِ
وَإِذَا ظَلَّ لِلجَهَالَةِ ظِلٌّ فَهُمَا لَا مَحَالَةَ الْعَالِيَانِ(6)

يرى الشاعر أن المتشددين من من دعاة الدين الإسلامي والمسيحي هم أصل الفتنة وسبب الفرقة بين مكُوني المجتمع العربي، وأن هؤلاء المتشددون هم تجار دين لا ينتظر منهم خير، ولا يرجي منهم أمل، وأن جهل المجتمعات هو يساعد هؤلاء المتشددين في تأجيج نيران الفتنة

ولكي تتحقق آمال الأمة في الوحدة وتتخلص من الاستعمار لا بد من القضاء على التعصب الديني الذي مَرَّقَ الأمة الواحدة وذلك لا يكون إلا بطرح كل دعوة تدعو إلى التفريق والنزاع بين أبناء الوطن لنخلق دولة مُنَزَّهَةً عن التعصب، قائمة على الحق والعدل والإخاء والمساواة، يقول:

نُرِيدُ لِكَيْ تَمْشِي مَعَ النَّاسِ دَوْلَةٌ مُوَطَّدَةٌ بِالْعَدْلِ تَنْمُو وَتَحْتَمِي
شَرَائِئِهَا تُلْغِي الْفُرُوقَ وَإِنْ أَبِي جَلَّادِيهَا زَجَّتْ بِهِمْ فِي جَهَنَّمَ
فَلَا مُؤْمِنٌ يَمْشِي عَلَى حَقِّ كَافِرٍ وَلَا مُسْلِمٌ يَغْلُو عَلَى غَيْرِ مُسْلِمٍ
وَلَا مَنُصَّبٌ حُلَّ لِأَبْنَاءِ مِلَّةٍ وَمَنْ يَبْغِهِ مِنْ سَائِرِ النَّاسِ يَأْتِمُ
وَقَدْ يَلْتَقِي أَصْحَابُ عَيْسَى وَأَحْمَدَ لَدَى رَايَةٍ مَنْصُوبَةٍ عِنْدَ زَمْرَمِ(7)

إن دولة المواطنة التي تقدم الوطن على ما سواه من خلافات، والتي تُعلي من قيمة القانون، بحيث يسود العدل، وتتمجي التفرقة والتمييز، وتحل فيه المساواة بين الجميع، هي حلم شعرائنا؛ لأنها دولة تملك عناصر الوحدة والقوة، ودوافع الرقي والتقدم فلا مكان للحكام الطغاة، ولا لشيوخ الفتنة، ولا يوجد بها صراع طائفي أو عرقي أو مذهبي مما يمكنها من مواجهة أعدائها والطامعين في خيراتها.

لقد رفض "فرحات" التعصب بكل صورته؛ لأنه الذي أعطى الفرصة القوية للاستعمار للدخول في شؤون بلادنا العربية، فما كان للمستعمر الغربي أن يستعمر بلادنا ويسوم أهلها العذاب، ويسرق خيراتها لولا الفرقة بين أبنائها، يقول:

إِنَّ التَّعَصُّبَ لِلْمَذَاهِبِ شَرٌّ مَا أَبْقَى لِأُمَّتِنَا الزَّمَانُ الْبَائِدُ
مِنْهُ لِأَبْنَاءِ الْبِلَادِ مَصَائِبُ شَيْئِي وَلِلْمُسْتَعْمِرِينَ فَوَائِدُ(8)

6 فرحات، إلياس، 'الربيع (ديوان شعر)'، (طبعة سان بلولو، البرازيل، 1954)، ص 272.

7 فرحات، إلياس، "الصيف (ديوان شعر)"، (طبعة سان بلولو، البرازيل، 1954م)، ص 196.

8 السابق، ص 106.

ويتساءل الشاعر (شيلي ملاط 1875-1961م) عن سبب فرقة الأمة العربيّة، وهم أبناء الأمة الواحدة، والتاريخ الواحد، والمصير الواحد، ويبرئ الشاعر الأديان من نشر الكراهية والتعصّب، ويرجع ذلك إلى الجهل و علماء السوء، يقول:

لِمَنِ الْبِلَادُ؟ أَلَيْسَ مِنْ أَصْحَابِهَا
حَتَّى مَتَى لَا نَسْتَفِيقُ؟! وَكُنَّا نَحْيَا
حَتَّى مَتَى التَّفْرِيقُ يَلْعَبُ دَوْرَهُ
وَاللَّهِ مَا قَالَ الْمَسِيحُ تَبَاغُضُوا
لَكِنَّمَا أَيْدِي الْجَهَالَةِ بَدَلَتْ
أَنْتُمْ وَنَحْنُ؟ فَمَا لَنَا لَا تَهْتَدِي؟
وَتَدْفُنُ نَحْتِ جَوْ أَوْحَدٍ؟
فِينَا وَنُصْغِي سَامِعِينَ لِمُفْسِدٍ؟
حَتَّى نَكُنْ، وَلَا كِتَابَ مُحَمَّدٍ
أَبْنَاءَ هَذَا الْفُطْرِ شَرٌّ مُبَدَّدٍ⁹

أسئلة متعاقبة وكثيفة تدلّ على ما يعانيه الشاعر من ألم بسبب ما وصلت إليه الأمة من فرقة وتشردم بسبب صراع طائفي وهمي لا أساس له من الدين، فالشاعر يطرح في البيت الأول ثلاثة أسئلة، الأول والثاني تقريريان، يؤكدان ما يتساءل عنه الشاعر، وهو أننا أصحاب البلاد ولا غيرنا، وأن البلاد لنا جميعا بلا استثناء نحن وأنتم، فلما لا نحافظ عليها جميعا؟!، ثم يأتي التساؤل الثالث وما تلاه أسئلة استنكارية عن سبب الفرقة والتعصّب والصراع، ثم يؤكد الشاعر موقفه بالقسم بتبرئة الدينين الإسلاميّ والمسيحيّ من هذه الفتنة الطائفية التي شقت صف الوطن وأهنته وجعلت عدوه يتحكّم فيه.

ثمّ ينصحُ الشاعرُ إخوانه من كلا الدينين بالتسامح والتساهل والإعراض عن أصحاب دعاوي التفريق والتضليل، ولننشغل بما يجمعنا وبوحد بيننا ويُقوي أوطاننا، ولنشارك معا في كل أعيادنا بلا تفريق ولا تمايز، يقول:

وَتَسَاهَلُوا عِنْدَ الْأُمُورِ وَأَعْرِضُوا
وَدَعُوا التَّعَصُّبَ إِنَّهُ الدَّاءُ الَّذِي
وَلْتَشْعَلُوا هَذِي الْعَوَاطِفَ وَلِيَكُنْ
عَمَّنْ يُقُولُ يَعْسَوِي وَمُحَمَّدِي
يُقْضِي عَلَيْكُمْ بِالْهَوَانِ السَّرْمَدِي
كُلُّ مَنْ الْأَعْيَادِ عِيدَ الْمَوْلِدِ

ويعلن شاعر القطرين (مطران خليل مطران 1872-1949م) حُبّه للإسلام، ويؤمن بأن ارتقاء الشرق، وتقدم الأمة العربيّة مرهون بنبذ التعصّب وقبول كلّ ممّا للآخر واحترام دينه وشعائره، فما جاءت الأديان إلا بالخير والحبّ والرّحمة والتّسامح، يقول:

هَوَيْتُكَ إِكْبَارًا لِمَا أَنْتَ رَمَيْتُهُ
وَعَلَّمَا بِأَنَّ الشَّرْقَ يَنْمُو وَيَرْتَقِي
فَإِنَّ نَالَ مِنِّي كَاشِحُونَ وَلَوْمْ
أَرَى كُلَّ دِينٍ جَاءَ بِالْخَيْرِ طَاهِرًا
مِنَ الْمَأْرِبِ الْعُلُويِّ لَوْ كَانَ يُفْهَمُ
بِأَنَّ يَتَصَافَى عَيْسَوِيٌّ وَمُسْلِمٌ
فَفِي كُلِّ حُبِّ كَاشِحُونَ وَلَوْمْ
وَلَا شَيْءَ غَيْرَ الشَّرِّ عِنْدِي مُتَهَمٌ¹⁰

9 حسن، محمد عبد الغني، مقال بمجلة الوعي الإسلامي، عدد51، ص26، و: عبد البديع، نظمي محمد، "دب المهجر بين أصالة الشرق وفكر الغرب" دراسة تحليلية نقدية موازنة، (بدون طبعة، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ)، ص388.

10 مطران، مطران خليل، "ديوان الخليل"، (ط2، دار المعارف، مصر، 1948م)، ج2، ص39.

ويقول "فرحات" مهاجماً بعثات الغرب التي كانت سبباً في إحداث الفرقة بين أبناء الوطن:

فَأَثَمَرُ لَوْعَةً وَأَسَى وَضَرًا
كَمَا عَلَّمَتْهَا شَطْرًا فَشَطْرًا
تَحَلَّ عُرَى وَفَاقِ الْقَوْمِ مَكْرًا
يَجْرُ عَلَى الْبِلَادِ الْوَيْلَ جَرًا
تُوَافِيهَا بِنُوبِ الْعِلْمِ أُخْرَى
لِجِسْمِ الشَّرِّ وَالْأَحْقَادِ سِثْرًا
يَهَا مِنْ كُلِّ أَهْلِ الْأَرْضِ أُخْرَى
فَلَمَّا صَارَ فِيكُمْ صَارَ وَرَأً⁽¹¹⁾

عَرَسَتْ بِنَا التَّعْصُبِ مِنْ قَلْبِي
بَعَثَتْ لَنَا الْوُفُودَ فَمَزَقْتَنَا
وُفُودٌ إِنْ نَحَلَّ بِأَرْضِ قَوْمِ
وَيَنْزِلُ حَيْثُمَا تَرَلَّتْ شِفَاقُ
... إِذَا فِئَةٌ بِنُوبِ الدِّينِ وَاقَتْ
ثِيَابُ الْبَرْدِ وَالْإِرْشَادِ صَارَتْ
... لِحُدُودِهَا بَعَثَاتِكُمْ عَنَّا فَاتُّمَّ
... بَعَثْنَا الدِّينَ فِي الدُّنْيَا صِلَاحًا

يُهاجم الشاعر في أبياته الغرب بلا هوادة، ويرى أن الغرب وبعثاته الاستشراقية والتبشيرية هي من أجدت وأذكت نار الفتنة والتعصب الأعمى بين أبناء الأمة الواحدة، أن الغرب يدعي كذبا السماحة وهو لا ينشر إلا العداوة والحقد والبغضاء، ويذكر الغرب في أسلوب مقارنة بين البعثات العربية الإسلامية التي نقلت للغرب الحضارة والمدنية ودعت إلى الأخلاق والفضائل، وبين البعثات الاستشراقية والتبشيرية الغربية التي قسّمت الأمة وزرعت الفتنة وغدّتها.

ويشتد شعور شعرائنا بالضغط الطائفي، فيتوجهون إلى المتشددين من رجال الدين منتهمين إياهم بعديد من التهم التي تجردهم عن الفهم الصحيح والتطبيق المدرك لروح الدين الداعية إلى التسامح والانحراف به إلى مساوئ أضرت بالبلاد والعباد، يقول جبران في ذلك:

أَرَبْتِ جَرَائِمُهُمْ عَلَى الْأَرْحَامِ
خَلَسَتْ وَتَعَمَّوْا بِدَرَاهِمِ الْأَيْتَامِ
يَتَقَمِّمُونَ جَنَاحَهُ الْمُتْرَامِي
مَا كَانَ مُتَّصِلًا مِنْ الْأَرْحَامِ
بِالْمُسْلِمِينَ الْعَرَبِ وَالْإِسْلَامِ¹²

إِنَّ الْأَلَى لَيْسُوا السَّوَادَ تَسْكَ
مَلَكُوا ذَنَابِيرَ الْأَرْحَامِ
وَمَشُوا وَشَيْطَانُ التَّعْصُبِ فَوْقَهُمْ
زَرَعُوا التَّمَرُّقَ فِي الْبِلَادِ وَقَطَعُوا
وَتَعَصَّبُوا لِلْفَاتِحِينَ نِكَايَةً

بجانب هجوم "إلياس فرحات" على داء التعصب وأضراره أخذ يبحث عن حلول وأدوية ناجعة لهذا الدواء فوجد أن أنجح دواء لهذا التعصب هو خلق نوع من التماذج والاختلاط بين أبناء الطوائف المختلفة عن طريق الزواج بين أصحاب الديانات المختلفة، يقول:

بِسَهَامِ سُورَتِهِ لِـدِينِكَ زَامِ
لِلْمُؤْمِنِينَ وَعَابِدِي الْأَصْنَامِ
عَيْسَى بِشَيْخِ مَشَايخِ الْإِسْلَامِ
مَنْعَتْ أَدَاهُ وَشَأْنِجِ الْأَرْحَامِ⁽¹³⁾

رَوْحَ بَيْتِكَ بَنَاتِ نَاسِ دِينِهِمْ
وَأَزْفَ بَنَاتِكَ فِي الْمَدَاهِبِ كُلِّهَا
وَاقْرَأْ بِحَدَا الْجَبَلِ بِطَرِكِ تَابِعِي
حَتَّى إِذَا تَمَّتْ التَّعْصُبُ سَمَةٌ

11 فرحات، إلياس، "الربيع ديوان شعر"، ص145.

12 عبد البديع، نظمي محمد، أدب المهجر بين أصالة الشرق وفكر الغرب "دراسة تحليلية نقدية موازنة"، ص342.

13 فرحات، إلياس، "الرباعيات ديوان شعر"، (طبعة سان باولو، البرازيل، 1954م)، ص177.

لقد فهم شعراؤنا الدين على أنه علاقة بين العبد وربّه، فأمنوا بجواهر الأديان ومنبعها الأصلي، غير أنهم تمرّدوا على التخريجات والقشور والطقوس البالية التي يلصقها رجال الدين بالدين لمصالحهم الخاصة، لذلك نراهم رفضوا بعض الطقوس المسيحية لعدم ملاءمتها للعقل، وشعروا أنها ليست ذات أثر في الدين أو في أخلاق الناس، فجد الشاعر (رشيد سليم الخوري الملقّب بالشاعر القروي 1887-1984م) يرفض قبول الصغف وعدم رد الأذى الذي ينادي به الإنجيل، وأن من صفك على خذك الأيمن أدر له خذك الأيسر؛ لأنّ ذلك - كما يرى الشاعر- يسقط من الإنسان كرامته وعزّته، ويخلع عليه الذلّة والهوان يقول:

لا تُرضَ صَفْعاً وَلَوْ مِنْ كَفِّ وَالِدَةٍ مَا قَالَ رَبُّكَ أَنْ يُسْتَعْبَدَ الْوَلَدُ
 مَا أَبْعَدَ الْعِزُّ عَنِ بَيْتِ وَعَنْ وَطَنِ بِالذُّلِّ فِيهِ ثَرِيَّ الْأُمِّ مَنْ تَلَدُ
 أَسْمَى التَّعَالِيمِ مَا تَرْضَى الْعُقُولُ بِهِ وَيَطْمَئِنُّ إِلَيْهِ الرُّوحُ وَالْجَسَدُ
 إِذَا اسْتَمَرَ عَلَى حِمْلِ الْأَذَى أَسَدٌ تَسَى الْكِلَابُ وَيَسَى أَنَّهُ أَسَدٌ⁽¹⁴⁾

انشغل شعراؤنا بعزّة الأُمَّة وكرامتها، وشعروا أنّ الأُمَّة تهاونت كثيرا في ذلك حتى عبث بها من كانوا يخضعون لإمرتها ويأتمرون بأمرها، فطمع فيها من هم أدنى منها، وتقاوسوا عن استرداد حقوقهم ومواجهة الاعتداء وردّ الظلم بحجّة السلام وتعاليم المسيح التي تدعو على تحمّل الظلم، أو بحجّة عجز الأُمَّة عند بعض ضعفاء النفوس من مشايخ ومسؤولي المسلمين، وهو ما أنكره شعراؤنا أشدّ الإنكار وأبوا أن يقبل دين عظيم بذلّ أتباعه، ولذلك يميل الشاعر إلى المبالغة في ردّ الظلم ولو من الوالدين؛ لأنّ ذلك يربّي الأطفال وينشئ الأجيال على قبول الهوان والانكسار، فعلينا أن نربي أولادنا على العزة والإباء حتى لا يسيطر عليهم الشعور بالدونية وبعقدة تفوق الغرب حقهم في العلوّ عليهم.¹⁵

والفكرة نفسها نجدّها في رباعية لدى الشاعر (إلياس فرحات) ويرى أن الطبيعة البشرية لا تقبل هذه الدعوة ولا تطيقها ومن ثم يجب طرحها؛ لأنّ العالم لا يحكمه إلا القوة، ولا يتحكّم فيه إلا القويّ، أما الضعفاء فعليهم أن يعيشوا في خدمة الأقوياء وتحت رحمتهم، يقول:

أَوْصَى الْمَسِيحِيُّ الْمَسِيحَ الرَّبُّ فِي الْعَهْدِ الْجَدِيدِ
 أَنْ لَا يَهَيِّنَ ، وَإِنْ أَهَيَّنَ بِصَفْعَةٍ أَنْ يَسْتَزِيدَ
 أَفَمَا تَرَوْنَ كَمَا أَرَى وَقَفّاً لِدَا الشَّرْطِ الْأَكِيدِ
 أَنَّ الْمَسِيحَ لَدَى الصَّوَابِ هُوَ الْمَسِيحِيُّ الْوَحِيدُ¹⁶

لقد دعتهم تلك الثورة على تعاليم الدين المسيحيّ ورجاله على التوقّف أمام الدين الإسلاميّ، ومعرفة تعاليمه، فأعجبهم منه تلك الكرامة الإنسانية، والعزة والإباء التي يدعو إليها الدين الإسلاميّ إلى من دخل فيه، ويدعو إلى الأخذ بعناصر القوة وأسبابها، الأمر الذي يضمن لأصحابه حياةً كريمةً عزيزةً، ويجعل من أُمَّة الإسلام أُمَّةً مرهوبة الجانب، فجد الشاعر القرويّ يعقد مقارنةً بين الديانتين الإسلاميّة والمسيحيّة حول مهانة الدعوة الإنجيليّة وعزّة الدعوة القرآنيّة، ويخلص فيها إلى طرح الدعوة العيسويّة والأخذ بالدعوة

14 الخوري، رشيد سليم، "ديوان القروي"، (طبعة دار المسيرة، بيروت، ج1، 1978م)، ص853.

15 انظر: مريدن، عزيزة مريدن، "القومية والإنسانية في المهجر الجنوبي"، (ط1، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر، دت)، ص376.

16 فرحات، إلياس، "الرباعيات ديوان شعر"، ص230.

المحمدية التي ترفع السيف في وجه الظالم، وتقتصن من المستبد فنجحت في إقامة أمة عظيمة وإنشاء حضارة خالدة يقول الشاعر (القروي):

إذا حاوَلتَ رُفَعِ الصَّيْمِ فَاضْرِبْ بِسَيْفِ مُحَمَّدٍ وَاهْجُرْ يَسُوعَا
أَجْبُوا بَعْضَكُمْ بَعْضًا وَعَظْنَا هَذَا ذَنْبٌ فَمَا نَجُثُ قَطِيعًا
فِيَا حَمَلًا وَدِيعًا « لَمْ يَخْلُقْ سَوَانَا فِي السَّوْرِى حَمَلًا وَدِيعًا
عَضِبَتْ لِدَاتِ طَوْقٍ حِينَ يَبْعَثُ وَلَمْ تَعْضَبْ لِشُعْبِكَ حِينَ يَبْعَا
أَلَا أَتْرَلَتْ إِنْجِيلًا جَدِيدًا يُعَلِّمُنَا إِيَاءَ لَا حُسُوعَا¹⁷

وبجانب استلهمهم لشخصية النبي - صلى الله عليه وسلم - استلهموا بعض الشخصيات العربية التي برزت في التاريخ العربي والتي اشتهر أصحابها بالفروسية والبطولة والعزة والأنفة والعربية المشهورة . فالشاعر (موسى حداد 1900-1960م) يستلهم شخصية (خالد بن الوليد) وسيفه المسلول الذي ارتعدت منه قلوب الأكاسرة والقيصرة، وقاد العرب الأنجاد من نصر إلى نصر ومن مجد إلى مجد، فيقول:

أَمَا لِلْعَرَبِ سَيْفٌ (خَالِدِيٌّ) يُؤَخِّدُهُمْ وَيَجْلُو الْعَاصِيِينَا¹⁸.

ويهاجم (جبران خليل جبران 1883-1931م) رجال الدين المرتزقة وطقوسهم الشعوذية وافتراءاتهم التي زيفوا بها رسالة المسيح، فنراه يهاجم المنفعة الإنسانية التي يحاول أن يستفيد بها كل من ينظر إلى الدين وهي دعوة تقربه من الفكر الصوفي الذي يسمو بالإله فهو يعبد الله لا خوفاً ولا طمعاً بل اعترافاً وتقديراً منه لشأن هذا الإله، يقول جبران في (مواكبه):

لَيْسَ فِي الْعَابَاتِ دِينٌ لَا وَلَا الْكُفْرُ الصَّـرِيحُ
فَإِذَا الْبُيُوتُ غَوِي لَمْ يَثْلُجْ هَذَا الصَّـحِيحُ
إِنَّ دِينَ النَّاسِ يَأْتِي مِثْلَ ظِلِّ رِيحِ
لَمْ يَقُمْ فِي الْأَرْضِ دِينٌ بَعْدَ طَهِّهِ وَالْمَسِيحِ⁽¹⁹⁾

وجبران بهذا المفهوم السامي إلى الدين وإلى الله وإلى مفهوم العبادة وحقيقتها يقتررب من روح المتصوفين السابحة في محيط الله ومحبيته.

ويعلن (جبران خليل جبران) إيمانه بالحرية في جل كتاباته الشعرية والنثرية، يقول " أنا مسيحي، ولي الفخر بذلك، ولكنني أهوى النبي العربي، وأحبُّ مجد الإسلام وأخشى زواله، إنني أسكن المسيح شطراً من حشاشي ومحمداً الشطر الآخر"⁽²⁰⁾

17 القروي، ديوان القروي ، ج1 ، ص417.

18 مريدن، عزيمة مريدن، "القومية والإنسانية في المهجر الجنوبي"، (ط1،الدار القومية للطباعة والنشر، مصر، دت)، ص376.

19 جبران، جبران خليل، "المواكب"، (طبعة المقطم، مصر، 1923م)، ص 16.

20 هدارة، مصطفى محمد، "التجديد في شعر المهجر"، (ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1977م)، ص123.

ويهاجم (أمين الريحاني 1876-1940) رجال الدين الذين اتخذوه وسيلة التفريق بين أبناء الوطن، وهذا عكس الغاية العظمى التي جاء الدين من أجلها وهي الدعوة إلى الإخاء والمساواة بين البشر جمعياً، وذلك ما نلمحه في مقال له بعنوان "الكنيسة والجامع" يختمه بقوله: "فتعالى معي يا أخي المسيحي تعالَى إلى الجامع" (21)

لقد آمن شعراؤنا أَنَّ التعصُّب هو أصل البلاء، وسبب الشقاء، ومنذر الفناء لبلادهم فأخذوا على أنفسهم محاربتَه ومقاومته بكل عنف وغلظة (فمحبوب الخورى الشرتونى 1886-1931م) يخلص في قصيدته "البلد الجميل" (22) بعد مقارنة بين وطنه ومهجره إلى أَنَّ التعصُّب هو سبب الهوان وسقوط الأمم يقول:

كُلُّ شَعْبٍ فَشَا تَعَصُّبٌ فِيهِ هَانٌ وَالْمَوْتُ مِنْ وَرَاءِ هَوَانِهِ

و(رشيد أيوب 1871-1941م) يعتقد كل الأديان ويؤمن بكل الرسل؛ فالرسالات مصدرها واحد ومقصدتها واحد، فلا فرق في حقيقة الدين ومقصد الدعوة وغايتها بين الديانات السماوية، في قوله:

أُصَلِّي لِمُوسَى ، وَأَعْبُدُ عَيْسَى وَأَتْلُو السَّلَامَ عَلَى أَحْمَدَ (23)

والدين خلق حسن وسلوك قويم أكثر من كونه ديانة شكلية وترانيم لفظية:

إِذَا الشَّيْخُ وَالْقِسِيْسُ لَمْ يُكْرِمَا النُّهَى إِذَا أَنْتَ أَدَيْتَ الْفَرَائِضَ كُلَّهَا
وَأَحْكَامَهُ قَلِيْبَرًا الدِّينُ مِنْهُمَا وَمَنْ تَحْوِ حُسْنَ الخُلُقِ لَمْ تَكُ مِسْلِمَا
مِنَ الْكَيْمِ بَعُوْصُ فِي الْإِيْمَانِ (24) كَافِرٌ يَعْمَلُ الْمَكَارِمَ خَيْرٌ

لقد نبذ الشعراء المسيحيون كلَّ دعوة إلى التعصُّب واعتبروها خيانة للأمة العربية ولل قضية العربية، فلم يجدوا خيراً من العروبة ديناً، هتفوا لها وصلوا في محرابها، وقدسوها ورفعوها فوق كل خلاف ونزاع؛ فالعروبة عندهم قبل كل شيء، يقول فرحات:

فِيمَ النَّقَاطِعِ وَالْأَوْطَانِ جَمَعْنَا مَا دُمْتَ مُخْتَرِمًا حَقِّي فَأَنْتَ أَخِي
فَمَنْ نَعَسِلُ الْقَلْبَ مِمَّا فِيهِ وَضَرَ أَمَنْتَ بِاللَّهِ أَمْ أَمَنْتَ بِالْحَجَرِ (25)

هكذا هي روح الأديان وجوهرها المعاملة، فحسن المعاملة هدف ومقصد عظيم ولذا جاء قول النبي الكريم: "الدين المعاملة"؛ لأنَّ أداءك للفرائض هو أمر خاصُّ بينك وبين ربِّك، أمَّا معاملتك فهو ما يعنيني ويعني المجتمع لأنَّه يتصل بحقوق الآخرين وواجباتك نحوهم، ومن ثمَّ لا يجب أن نقيس الناس بدينهم فقط دون معاملاتهم، بل المعاملة هي المقياس الأولى بتقييم الناس وترقيتهم في الحياة.

21 السابق، ص124.

22 الشرتوني، محبوب الخوري، "ديوان محبوب الخوري الشرتوني"، (مطبعة السمير، نيويورك، 1938م)، ص119.

23 أيوب، رشيد، "الأبويات ديوان شعر"، (طبعة1، نيويورك، 1916م)، ص14.

24 انظر: جاد، حسن، "الأدب العربي في المهجر"، (ط1، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، 1963م)، ص48. و: عبد الدايم، صابر، أدب المهجر، (ط3، دار المعارف مصر، 1993م)، ص260.

25 فرحات، إلياس، "الرباعيات"، ص49.

والشاعر القروي آمن بهذا المفهوم للدين الذين يوجد بين أبناء العرب، ويجمع شمل الطوائف والمذاهب والأحزاب، وأخذ يعزف على قيثارته فهو يقول في عيد الفطر:

أَكْرِمَ هَذَا الْعِيدَ تَكْرِيماً شَاعِرٍ
وَلَكِنِّي أَصُوبُ إِلَى عِيدِ أُمَّةٍ
...إلى عَلِيمٍ مِنْ نَسِيحِ عَيْسَى وَأَحَدٍ
بِلادِكَ قَدِمَهَا عَلَى كُلِّ مِلَّةٍ
هَبُونِي عِيداً يَجْعَلُ الْعَرَبَ أُمَّةً
سَلامٌ عَلَى كُفْرٍ يُوَجِّدُ بَيْنَنَا
يَبِيَهُ بآيَاتِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ
مُحَرَّرَةَ الْأَعْنَاقِ مِنْ رِقِّ أَعْجَمِي
وَأَمْنَةَ فِي ظِلِّهِ أُخِثَ مَرِيماً
وَمِنْ أَجْلِهَا أَفْطِرُ وَمِنْ أَجْلِهَا صُمِّ
وَسَيَرُوا بِحُثْمَانِي عَلَى دِينِ بُرْهُمِ
وَأَهْلاً وَسَهْلاً بَعْدَهُ بِجَهَنَّمَ (26)

لقد كانت وحدة أوطانهم وجمع شتاتها لمواجهة الاستعمار الغربي الهدف الأسمى الذي توجهت إلى أقلام شعرائنا، ولذلك نرى الشاعر يتخذ من المولد النبوي مناسبة لأن يذكر أبناء يعرب بأصل الواحد، وأن العيد الحقيقي الذي يرنو إليه الشاعر هو عيد الوحدة العربية وتخلصها من كل ألوان الشقاق والفرقة، عيد يجمع المسلمين والمسيحيين على السواء، فوحدة الأمة وتماسك أبنائها مقدم - عند شاعرنا - على كل ما عداه.

و(إلياس قنصل 1914-1981م) يُطَلِّقُ دِينَهُ وَيَتَحَرَّرُ مِنْهُ إِذَا كَانَ يَعْزِفُ تَحَرُّراً بِلادِهِ، يَقُولُ:

إِذَا كَانَ دِينِي عَنِ تَحَرُّرِ مَوْطِنِي
يُعِينُنِي فَقَدْ طَلَّقْتُ دِينِي وَإِيمَانِي (27)

وفي أسلوب حوارية قصصية تميّز به شعر (إبليبا أبي ماضي 1889-1957م) نراه يجيب على سؤال "دورتي" زوجته حول مذهبه، ويعلن في إجابته لها رفضه للتعصب المذهبي الذي يحيل الدين إلى إسار وقيد في عنق صاحبه، يقول:

وَسَأَلْتَنِي: أَيُّ الْمَذَاهِبِ مَذْهَبِي
وَأَيُّ نَبِيِّ مُرْسَلٍ أَقْتَدِي بِهِ
فَقُلْتُ: لَهَا لَا يُعْتَنِي الْمَرْءُ مَذْهَباً
أَنَا آدَمِيٌّ كَانَ يَحْسُبُ أَنَّهُ
وَأَنَّ لَهُ الدُّنْيَا الَّتِي هُوَ بَعْضُهَا
وَهَلْ كَانَ قَرَعاً فِي الدِّيَانَاتِ أَمْ أَصْلاً؟
وَأَيُّ كِتَابٍ مُرْسَلٍ عِنْدِي الْأَعْلَى؟
وَأِنْ جَلَّ، إِلَّا كَانَ فِي عُنُقِهِ عُلاً
هُوَ الْكَائِنُ الْأَسْمَى وَشَرَعْتُهُ الْمُضَلَّى
وَأَنَّ لَهُ الْأُخْرَى إِذَا صَامَ وَإِذَا صَلَّى (28)

ثم يعلن رأيه في صراحة ووضوح ورفضه لهذه المذاهب وتقاطع الأديان، فهو ابن الطبيعة اندمج فيها وأخذ منها الدروس والأراء فهي تعطي الجميع ولا تمنع وتهب ولا تحجب وتسوي في عطائها بين البشر ولا تميّز يقول:

26 القروي، ديوان القروي، ج1، ص460.

27 قنصل، إلياس، "على مذبح الوطنية"، (طبعة بوانس أيرس، الأرجنتين، 1931م)، ص22.

28 أبو ماضي، إبليبا، "ديوان لخمانيل"، (طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2004م)، ص45.

فَدِينِي كَدِينِ الرَّوْضِ يَعْبَقُ بِالشَّدَا
وَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ سِوَى اللَّصِّ مَنْسَلَا
فَكَمْ هَمَّشَ لِأَسَامِ وَالتُّورِ وَالتَّدَى
وَأَوَى إِلَيْهِ الطَّيْرَ وَالدَّرَّ وَالنَّمَلَا
وَدِينِي الَّذِي اخْتَارَ الْعَدِيرُ لِنَفْسِهِ
وَيَا حُسْنَ مَا اخْتَارَ الْعَدِيرُ وَمَا أَحَلَّى
تَجِيئِي إِلَيْهِ الطَّيْرُ عَطَشِي فَتَرْتَوِي
وَأَنْ وَرَدَتْهُ الْإِبِلُ لَمْ يَزْجُرِ الْإِبِلَا⁽²⁹⁾

ونخلص من ذلك إلى أن نظرة شعرائنا للدين تسمو به عن أيّ تعصبات وخرافات، فالدين أوجده الله ليجمع به الشتات ويلمّ به الشمل بين بني البشر ولبيضمن لهم حياة أخوة سعيدة آمنة، فصار الدين عندهم أخلاقاً ولينا ورفقاً وسماحة ومساواة وأخوة وعطاء بلا حدود.

لقد اتخذ شعراؤنا العروبة معتقفاً آمنوا به ودافعوا عنه بضاوّة، ودعوا إليه بقوة، فمن أجله يجب أن ننسى كلّ الخلافات المذهبية والدينية، فالعروبة هي الدين الأول في رؤيتهم للوطن والأمة، يقول الشاعر (القروي):

إِنِّي عَلَى دِينِ الْعُرُوبَةِ وَأَقِفُ
إِنْجِيلِي الْحُبُّ الْمُقِيمُ لِأَهْلِهَا
وَتَسْلَمِي أَحْمَدُ وَالْمَسِيحُ بِقَوْرِي
قَلْبِي عَلَى سَبْحَاتِهَا وَلَسَانِي
يَا مُسْلِمُونَ وَيَا نَصَارَى دِينُكُمْ
وَالرُّودُ عَن حُرْمَاتِهَا قُرْآنِي وَحِمَاسِي
دِينُ الْعُرُوبَةِ وَاحِدٌ لَا اثْنَانِ³⁰

وهو من أجلها يلجأ بأيّ دين وأية دعوة تعاديبها وتناسبها البغض والعداء، يقول (إلياس فرحات):

وَلَوْ أَوْصَى بِكُرِّهِ الْعُرْبَ دِينٌ
لَكُنْتُ إِذَنْ إِمَامَ الْمُؤَلِّحِينَ³¹

وترتفع عاطفة الشاعر (القروي) إلى درجة العبادة لقوميتيه العربية ولوحدتها المرتقبة حين يقول:

هَبُونِي عِيدًا يَجْعَلُ الْعُرُوبَةَ أُمَّةً
وَسِيرُوا بِحُثْمَانِي عَلَى دِينِ بُرْهُمِ !
سَلَامٌ عَلَى كُفْرٍ يُؤَخِّدُ بَيْنَنَا
وَأَهْلًا وَسَهْلًا بَعْدَهُ بِجَهَنَّمِ!³²

هذا الإيمان وذلك الحب العميق للوحدة العربية جعلهم يردون بقوة وبصرامة على أية محاولة من شأنها زلزلة هذه الوحدة أو النيل منها أو التهوين من شأنها، لقد كان الصوت الداعي إلى العروبة أعلى من أيّ صوت آخر، وأجهر منه وأخلص وأبقى.

ثانياً: حبّ العروبة والفخر بالحضارة الإسلامية:

لقد التفت الشعراء المسيحيون إلى الحضارة العربية، فوجدوا جلاً قوامها ونهضتها وتراثها الخالد يرجع إلى الإسلام وأبطاله العظام بدءاً بالنبي محمد، ومروراً بالصحابية رضوان الله عليهم أجمعين إلى

29 أبو ماضي، "الخمائل"، ص46 .

30 القروي، "ديوان القروي"، ج1، ص461 .

31 فرحات، إلياس، "ديوان الربيع"، (طبعة سان باولو، 1954م)، ص2011 .

32 القروي، "ديوان القروي"، ج1، ص461.

القواد العظام والعلماء الأجلاء الذين خلدوا أسماءهم وأعمالهم في سجل التاريخ الذي لا ينسى، فعظّموه وأجلّوه وأعلوا من قدره ودافعوا عنه وافتخروا به، وراحوا يتغنّون به ويزهون به على أبناء الغرب .

فهذا الشاعر القروي عندما يخاطب شباب العرب يذكرهم بالتراث الإسلامي الذي هو الأصل الأصيل للحضارة العربية فعليه قامت وبه تأسست، يقول:

عِشْ لِلْعُرُوبِ بِنَّةً هَاتِفًا بِحَيَاتِهِمْ وَدَوَامِهِمْ
انظُرْ إِلَى آثَارِهِمْ ثُبُّوكَ عَنِّي أَيَّامِهِمْ
هَذَا الشُّرَاةُ يُمُتُّ مَعْظَمُهُ إِلَى إِسْلَامِهَا (33)

فهم الشعراء المسيحيين الذين فهمًا صحيحًا يتعالى ويتسامى عن تلك الخلافات العقدية بين المسيحية والإسلام التي ابتدعتها المنتطعون والمنتشيقون من كلا الديانتين، لقد بغض شعراؤنا كل صور وأنواع التعصّب الذي كاد أن يقضي ويفتك بأبناء أمّتهم ووحدة قوميتهم، فهم محبّون للعربية والعروبة حبًا يطرد كل أنواع الخلافات والنزاعات والصراعات ويوجّد بين الأهداف والمعتقدات، وفي ذلك يقول محبوب الشرتوني:

قَالُوا: نُحِبُّ الْعُرْبَ، قُلْتُ: أَحِبُّهُمْ
قَالُوا: لَقَدْ بَجَلُوا عَلَيْكَ، أَحْبَبْتُهُمْ
قَالُوا: الدِّيَانَةُ، قُلْتُ: جِيْلٌ زَائِلٌ
يَقْضِي الْجَوَاذِ عَلَيَّ وَالْأَرْحَامُ
أَهْلِي وَإِنْ بَجَلُوا عَلَيَّ كِرَامُ
وَيَكْرُؤُ مَعَهُ حَرَازَةٌ وَخَصَامُ (34)

فالشاعر متمسكٌ بعروبيته مهما ناله منه من أذى، ومهما لاقى فيه من غمض وجفاء، فالرباط بالوطن رباط الدم والرحم الذي لا يمكن تناسيه أو الفكاك منه، كما أن الشاعر لم يفقد الأمل في عودة الونام والتأخي المعروف بين أبناء الأمة العربية على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم، فحتما سيزول الحلاف وتنتهي عوامل الفرقة وتعود اللحمة إلى الأمة.

والشاعر (جورج كعدي 1911-1976م) يرى أن القرآن منبت مجد العروبة وشمس هدايتها، سطعت بفضله على الدنيا فأنارت ظلماتها:

الْفَضْلُ لِلْقُرْآنِ مَبْنُوتٌ بِجَدِّهَا
شَمْسُ الْهِدَايَةِ مِنْ خِلَالِ سَطُورِهِ
مَدَّتْ عَلَيَّ الدُّنْيَا أَشْعَةً هَدِيهَا
جَلَى الْبُطُولَةِ فِي أَعْرَ سِمَاتِهَا
لَمَعَتْ وَكُلُّ الْفَضْلِ فِي لَمَعَاتِهَا
فَأَضَاءَتِ الدُّنْيَا عَلَيَّ ظَلْمَاتِهَا (35)

ويرى الشاعر "القروي" أن أعظم نسب عربي وأصحّه هو المرتبط بالاسلام وبالخلفاء الراشدين:

مَهْلًا أَحْيِي ظَلَمْتِ وَلَمْ تُكُنْ
تَاللَّهِ لِمَ هَذَا الْجَفَاءُ لِأُمَّةٍ
أَتْرِيدُ أَعْظَمَ مِنْ أَبِي بَكْرٍ وَمِنْ
لَوْلا الْعُرُوبَةُ بِالْأَخِ الْمُسْتَمْهِلِ
مَا أُنْجِبْتَ غَيْرَ الْمُعَمِّ الْمُخَوَّلِ
عُمَرَ إِذَا انْتَسَبَ الْكِرَامُ وَمِنْ عَلِيٍّ (36)

33 القروي، "ديوان القروي"، ج 1، الإهداء .

34 الشرتوني، محبوب، "ديوان محبوب الشرتوني"، ص 88 .

35 عزيمة مريدن، "القومية والانسانية في شعر المهجر الجنوبي"، ص 373 .

36 القروي، "ديوان القروي"، ج 2، ص 586 .

يقرُّ الشاعران حقيقة وواقعا لا ينكره إلا حاقد أو كاره وهو أن الإسلام هو ما أعطى العرب الخلود، وسجّل اسمهم بين الأمم الحضارية الراقية؛ فلو لا الإسلام لظَلَّ العرب قبائل بدويّة يتقاتلون على أتفه الأسباب، ولكن الإسلام بقرّانه وسيرة نبيه هذبا العرب ونقلهما من حياة البدو إلى قمم الحضارة، وحول البيداء القفرة إلى مراكز حضارية وعلمية جعلها محطّ أنظار العالم، وهو ردُّ يدحض الافتراءات التي تهجم الحضارة الإسلاميّة والتراث الإسلاميّ.

والشاعر (أبو الفضل الوليد 1886-1941م) خير من اهتمَّ بالتراث الإسلاميّ وعناوين قصائده تدلُّ على ذلك مثل "الصحابيّة" و"المشرفيّة" و"المكيّة" و"المقدسيّة" .. الخ، وهو في قصيدة "الصحابيّة" يتحدّث عن الإسلام كدين اجتماعيّ وحّد العرب جميعاً وساوى بين الملوك والعبيد، ثمَّ يتحدّث عن الخلفاء الراشدين مُمجِّداً أخلاقهم وأفضالهم وصفاتهم من حكمة أبي بكر وعدل عمر إلى تقوى عثمان ونجدة علي وبلاغته ثمَّ يعرج على التاريخ الإسلاميّ لتستوقفه بعض الشخصيات البارزة الفدّة التي عرفت بالقيادة والبطولة والفداء فسارت إلى البلدان، وفتحت الأمصار، فيقول:

لُتْصِرَ دِينَ الْحَقِّ جَرْدَ خَالِدٍ
لَقَدْ كَانَ سَيْفَ اللَّهِ وَهُوَ كَسَيْفِهِ
وَعَمِرُوا أُنَى "مِصْرًا" فَحَيَّاهُ أَهْلُهَا
فَأَخْرَجَهُمْ عَنْ رِقَبِهِمْ وَضَلَّالَتِهِمْ
وَسَارَ ابْنُ سَعْدٍ يَفْتَحُ الْعَرَبَ
أَظَلَّتْ شُعُوبَ الْخَافِقِينَ خِلَافَةً
حُسَاماً عَلَيْهِ أَسْلَمَ الْبُسْلَاءُ
مِضَاءً وَفُتُكاً أَنْ بَلَاءُ بَلَاءُ
وَقَالُوا: لِأَهْلِ الْمُكْرَمَاتِ وَقَاءُ
وَلِيَمَانَتِهِمْ أَمْنٌ هُمْ وَصَفَاءُ
لِلْهُدَى وَفِي رَاخَتِيهِ نِعْمَةٌ وَسَفَاءُ
وَلِلْعَرَبِيِّ الْمُلْكَ حَيْثُ يَشَاءُ⁽³⁷⁾

ولذلك يوصي (إلياس فرحات) بدراسة الإسلام وتعاليمه؛ لأن العرب عرّوا به وتآخوا، وسمت به منزلتهم، فيقول:

إِنَّ فِي الْإِسْلَامِ لِلْعَرَبِ عُلا
فَادْرُسِ الْإِسْلَامَ يَا جَاهِلَهُ
يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا أُمَّةٌ
ذَلِكَ الْجَيْلُ الَّذِي حَارَبْتُهُ
إِنَّ فِي الْإِسْلَامِ لِلنَّاسِ أَلْحُوَّةُ
تَلَقَّ بَطْشَ اللَّهِ فِيهِ وَخُوءُ
رَجَحَا التَّضَلُّيلِ فِي أَعْمَقِ هُوَاهُ
مَ يَزَلُ يُظْهِرُ لِلشَّرِّقِ عُتُوَّهُ⁽³⁸⁾

لقد اعترف الشعراء المسيحيون بفضل الإسلام شكلاً ومضموناً فقد وحّد بينهم بعد أن كانوا شتاتاً، وأخى بينهم بعد أن كانوا أعداء، وهذب أخلاقهم، ووضع دستوراً ينظّم حياتهم، ويفصل مسؤولياتهم فراضوا به الدنيا، وسادوا بفضلها على بقية أجناس الأرض فصارت بفضلها خير أمة أخرجت للناس.

لقد وقف الشعراء المسيحيون أمام الإسلام مبهورين بجوهر العقيدة متمثلة لهم في شخصية نبي الإسلام محمد، ثم في كتابه ومعجزته القرآن الكريم، فاهتمامهم بشخصية نبي الإسلام، وتأثرهم بالقرآن الكريم واضح

37 الوليد، أبو الفضل (إلياس طعمة)، "ديوان أبي الفضل الوليد"، راجعه وقدم له: جورج مصروع، (ط1)، دار الثقافة، بيروت، 1981م، ص112.

38 فرحات، إلياس، "الصيف"، ص80.

جليّ في أشعارهم، بل لقد خصّصوا قصائد كاملة في وصف النبي والانتصار له ممجدين قدره ومكانته، مشدوهين بخصاله وصفاته الحازمة الصارمة الحكيمة في تأسيس دولة الإسلام.

ثالثاً: مشاركتهم للمسلمين في احتفالاتهم الدينية:

اتخذ الشعراء المسيحيون المناسبات الدينية الإسلامية فرصةً ليعلموا من خلالها عن تسامحهم الديني المعبر عن حقيقة الأخوة بينهم وبين إخوانهم المسلمين باعتبار أنّ الأديان كلها جاءت من منبع واحد وربّ واحد وإن تعدّد الرسل وتنوّعت الرسائل، كما اتخذوها منبراً يستنهضون به الهمم الخاملة والعزائم الخاملة، ويدعون إلى نبذ الخلاف فيما بينهم والانتباه إلى ألعيب المستعمر الغربي الذي نشر سموم الفرقة والبغضاء بين أبناء الأمة الواحدة، وسأعرض في الآتي لأهم المناسبات الإسلامية التي نظم فيها الشعراء.

1- **المولد النبوي**: كان الاحتفال بالمولد النبوي هو أهمُّ هذه الأعياد التي استوقفت الشعراء المسيحيين، فرأوا ينظمون القصائد والمقطوعات في هذه الذكرى الطيبة مشاركة منهم لإخوانهم المسلمين، من تلك القصائد تطالعنا قصيدة الشاعر (القروي) "عيد البرية"⁽³⁹⁾، فيقول:

عِيدُ الْبَرِّيَّةِ عِيدُ الْمَوْلِدِ النَّبَوِيِّ	فِي الْمَشْرِقَيْنِ لَهُ وَالْمَغْرِبَيْنِ دَوِي
عِيدُ النَّبِيِّ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ مِنْ طَلَعَتْ	شَمْسُ الْهَدَايَةِ مِنْ قُرْآنِهِ الْعُلُوِي
يَا فَاتِحَ الْأَرْضِ مِيدَانًا لِقُوْتِهِ	صَارَتْ بِلَادُكَ مِيدَانًا لِكُلِّ قَوِي
يَا قَوْمَ هَذَا مَسِيحِي يُدَكِّرُكُمْ	لَا يُنْهَضُ الشَّرْقُ إِلَّا حُبُّهَا الْأُخُوِي
فَإِنْ دَكَّرْتُمْ رَسُولَ اللَّهِ تَكْرِمَةً	فَبَلِّغُوهُ سَلَامَ الشَّاعِرِ الْقَرْوِي

ومن الاحتفاء والاحتفال بمولد المصطفى قصيدة "محمد" للشاعر (نيقولا فياض 1873-1958م) التي يستهلها قائلاً:

نَبِيِّ الْعَرَبِ أَهْمَنِي بَيَانَا	عَلَى عَجْزِي، أَهْمُرُ بِهِ الرَّهْمَانَا
وَأَرْفَعُ لِلنُّفُوسِ لِيَوَاءِ حَقِّ	وَأَبْسُطُهُ عَلَى الدُّنْيَا أَمَانَا
وَأَجْعَلُ فِي حَنَائِي كُلَّ صَدْرٍ	لِمَوْلِدِكَ الْمُبَارِكِ مَهْرَجَانَا
فَيَا لَكَ مَوْلِدًا حَضَنَتْهُ دُنْيَا	يَأْخُذُ بِأَهْدَى الدُّنْيَا احْتِضَانًا ⁴⁰

وينشد الشاعر (رياض المعلوف 1912-2002م) في المناسبة ذاتها من منطق إيمان عميق وعدم تعصب يخاطب النبي، قائلاً:

يَا نَبِيَّ الْأَعْرَابِ وَالْإِسْلَامِ	عِيدُكَ الْيَوْمَ بَهَجَةٌ لِالْأَنَامِ
هُوَ يَوْمٌ مُحَجَّلٌ عَرَبِيٌّ	فِيهِ أَقْبَلْتِ مُشْرِقًا كَالْحُشَامِ ⁽⁴¹⁾

غير أن الشاعر خالفه التوفيق في مخاطبته للنبي عندما حدّد نبوته في العرب وعندما نعته بقول الشعر،

39 القروي، "ديوان القروي"، ج1، ص400.

40 فياض، نيقولا، "ديوان (رفيف الأقبان)"، (ط1، مؤسسة هندواوي، القاهرة، 2017م)، ص154-153.

41 المعلوف، رياض، "عنانم الخريف"، (مطبعة مار أفرام، بيروت، 1974م)، ص110.

فالنبيُّ ليس نبيًّا للعرب فحسب، بل أرسله الله للناس كافة كما أنَّ بلاغة النبيِّ وأحاديثه لا توصف بالشعر فقد نَزَّهه الله عن هذه الصفة التي أراد الكفَّار من خلالها أن يثبتوا كذبة فقال تعالى ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾، ورُبَّما ساق الشاعر إلى هذه السقطة بُعْده عن المناخ العقديِّ للمسلمين وهو المسيحيُّ معتقداً، فلم يحسن كيف يخاطب الرسول، وأمَّا (إلياس فرحات) فيرى أنَّ النبيَّ نورٌ غمر الكون فأحال ظلامه الدامس إلى نور ساطع بذغ مع بذوغ النبيِّ في مكَّة، يقول:

عَمَرَ الْأَرْضَ بِأَنْوَارِ النُّبُوَّةِ كَوَكَبٍ لَمْ تُدْرِكِ الشَّمْسُ عُلوَّهُ
لَمْ يَكْدِ يَلْمَعُ حَتَّى أَصْبَحَتْ تَرْتُفُّبِ الدُّنْيَا وَمَنْ فِيهَا دُثُوَّهُ
بَيْنَمَا الْكُونُ ظَلَامٌ دَامِسٌ فُتِحَتْ فِي مَكَّةَ لِلنُّورِ كُوَّهُ
وَطَمًا الْإِسْلَامُ بَحْرًا زَاخِرًا بِأَوَاذِي الْمَعَالِي وَالْمُتُوَّهُ⁽⁴²⁾

والشاعر (نصر سمعان 1905-1967م) يدعو إلى استنهاض الشخصية المحمدية تلك الشخصية التي تتصف بالمروءة والشجاعة والعزة والإباء، والتي يراها الشاعر مفقودة غائبة عن الأمة العربية، يقول مخاطباً النبي صلى الله عليه وسلم، وناعتاً إيَّاه بأنَّه محيي أمة هي الآن أشتات شعبي بعد أن فقدت بطولة البناة من أمثال "عمر" و"علي":

بَرَعْتَ فَحَيَّتِ الْجُورَاءُ مَهْدَكَ وَأَعْلَتْ فَوْقَ مَجْدِ الشَّمْسِ مَجْدَكَ
وَكُلُّ فَمٍ لَهُ الْفُصْحَى لِسَانٌ يُرَدِّدُ عِنْدَ حَمْدِ اللَّهِ حَمْدَكَ
نَبِيٌّ فَرِيحٌ إِنَّ فَرِيحًا وَّلَّات وَوَلَّتْ أَشْرَفُ التَّرَعَّاتِ بَعْدَكَ
فَلَا (عمر) تراه وَلَا (علي) يَقُودُ إِلَى مَرَاتِي الْعِزِّ جُنْدَكَ
وَعَايَةُ مَا تَرَى أَشْتَاتُ شَعْبٍ تَرَدَّى فَوْقَ بُرْدِ الْحَيْفِ بُرْدَكَ
فَقُمْ إِنَّ الْعُرُوبَةَ رَهْنٌ ضَيْمٍ أَطَالَ وَصَالَهُ وَأَطَلَّتْ صَدَّكَ⁽⁴³⁾

وللشاعر (صيدح قصيدة 1893-1978م) في ميلاد النبي بعنوان "المولد النبوي"⁽⁴⁴⁾ يقصُّ فيها ميلاد الرسول وازدهار العروبة على يديه وتحقيق المجد الرفيع على يد "ابن أمانة" المجد الذي "أساسه التقوى وحائطه العدل، وملء أرجائه التعاون والتأزر والمساواة، أمَّا حاميه من التصدُّع، وصالته من الميل أو الانحراف، فهو الشورى والخلافة التي تنمُّ عن طريق اختيار الأصلح والأجدر"⁽⁴⁵⁾

ولا يفوته في هذه القصيدة أن يتحدث عن آية النبي في رحلة الاسراء والمعراج مُتخذاً من الآية الكريمة ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ "لأزمنة يُختمُ بها كلُّ مقطع مع استبدال كلمة "رَبِّكُمَا" بكلمة "النبي"، يقول:

42 فرحات، إلياس، "ديوان الصيف"، (طبعة سان باولو، البرازيل، 1954)، ص 80 .

43 الملثم، البدوي، "الناطقون بالضاد في أمريكا الجنوبية"، (طبعة دار الريحاني، بيروت، 1956م) ج 1، ص 304.

44 صيدح، جورج، "حكاية مغترب في ديوان شعر"، (ط1، مجلة شعر، بيروت، 1960م)، ص 332.

45 عزيزة مريدن، "القومية والإنسانية في شعر المهجر الجنوبي"، ص 279.

يَا مَنْ سَرَيْتَ عَلَى الْبُرَاقِ جَبُورُ أَشْوَاطِ الْعَنَانِ
 أَنْ الْأَوَانُ لِأَنَّ جُحْمَ لَيْلِيَّةِ الْمَعْرَاجِ أَنْ
 عَرَّجَ عَلَى الْقُدْسِ الشَّرِيفِ فَفِيهِ أَقْدَاسُ نُهَانَ
 ضَجَّ الْحَجِيجِ بِهِ وَرَبَعَ ضَرْبُهُ وَالْمَسْجِدَانِ
 وَالْقَوْمُ أَلْسِنَةً مُبَلَّلَةً كَأَنَّ الْحَشَرَ حَانَ
 هَذِي سَدُومُ أَلَا تَرَى النَّيْرَانَ فِيهَا وَالنُّدْحَانَ
 يَا صَاحِبِي بِأَيِّ آلاءِ النَّبِيِّ تَكْذِبَانِ؟

ويعود الشاعر (رياض المعلوف) في قصيدة أخرى ليؤكد على وحدة الأديان وأخوة الرسل فلا فرق بين عيسى وأحمد فكلاهما "يُرَجَى وَيُقَصَّد" فقد أتيا هداية ورحمة للبشرية يقول:

وَحَدَّ اللهُ فَالْمُؤَدِّدُ وَحَدَّ
 يَا رَسُولَ الْأَنَامِ أَنْتَ وَعِيسَى
 عِيدُكَ الْيَوْمَ غِبْطَةٌ وَابْتِهَاجُ
 وَكَفَى الْعَرَبَ فَحْرُهُمْ بِانْتِسَابِ
 وَبِذِكْرِ النَّبِيِّ فِي الْعِيدِ أَنْشُدُ
 خَيْرٌ مَنْ يُصْطَفَى وَيُرْجَى وَيُقَصَّدُ
 لِحَمِيْعِ الْأَعْرَابِ وَاللَّهُ يَشْهَدُ
 لِنَبِيِّ هُمُو النَّبِيِّ مُحَمَّدٌ (46)

وعلى منحنى الأخوة بين الإسلام والمسيحية ينشد الشاعر (ميشيل مغربي 1889-1943م) قصيدته "يوم المولد النبوي" موضحاً فيها فضل النبي على الضاد وحفظه للفصحى لما جاء به من تعاليم تفوق فلسفة الغرب وعلومه، ثم يصل إلى قطب رحي السماحة الدينية عند الشعراء المسيحيين وهو أن الإسلام والمسيحية صنوان يأتیان من عند إله واحد ولغرض واحد يقول:

لَا يَوْمَ لِلْعَرَبِ إِلَّا أَنْتَ سَيِّدُهُ
 يَا مَنْ طَلَعْتَ عَلَى الْمُصْحَى وَأَقْتَبَهَا
 الضَّادُ لَوْلَاكَ مَا كَانَتْ مُحَلَّدَةً
 مَا النَّبِيُّ ، مَا الشَّعْرُ ، مَا الدُّنْيَا
 إِنْ كَانَ لِلْعَرَبِ عِرْفَانُ وَفَلْسَفَةٌ
 صُنُو الْمَسِيحِيَّةِ الْإِسْلَامُ فِي نَظْرِي
 يَا عِيدَ طَةَ الَّذِي طَةَ يُحَلِّدُهُ
 بِخَيْرِ السِّدِّينِ يُضْمُّ الدَّهْرَ سَرْمَدُهُ
 وَلَا رَوَاهَا جَمَالٌ أَنْتَ مَوْرَدُهُ
 وَحِكْمَتُهَا إِزَاءَ مَا فَمُ أُرِي يُضَصِّدُهُ
 فَالشَّرْقُ يَكْفِيهِ مَا أُعْطِيَ مُحَمَّدُهُ
 كِلَاهُمَا مُوَحِّدُ الْأَدْيَانِ مُوَجِّدُهُ (47)

2- عيد الأضحى: يتخذ الشاعر القروي عيد الأضحى مناسبة طيبة يحقّق منها هدفين، الأوّل: مشاركته لإخوانه المسلمين باعتبار عيد الأضحى عيد للعرب أجمعين، والثاني: شحذ همم العرب وتحفيزهم لمواجهة قضاياهم القومية، خاصّة وهم في عيد تضحية وفداء يتقرّب العبد فيه بهذه الأضحى إلى ربّه فليس أعظم على المرء عند الله من أن يضحي بنفسه وروحه خدمة لوطنه وقوميّته، بقول القروي:

46 رياض المعلوف، "ديوان خيالات"، (طبعة سان باواو، البرازيل، 1945م)، ص36.

47 مریدن، "القومية والإنسانية في شعر المهجر الجنوبي"، ص381.

لَيْسَ لِلإِسْلَامِ أَوْ لِلعَيْسَوِيَّةِ
نَحْنُ وَالإِسْلَامُ فِي الأَضْحَى سَوَاءٌ
عَدَلُوا المَعْنَى قَلِيلاً يَلْتَمُّ
لَيْسَ مَنْ ضَحَّى بِكَبْشِيٍّ عَنَّمِ
أَيْنَ مَنْ أَدَى زَكَاةً مِنْ فَتَى
مَا يَحْدَا العِيدِ لِلدِّينِ مَرِيَّةٌ
قَدْ تَقَاسَمْنَا الضْحَايَا بِالسُّوِيهِ
شَمَلْنَا تَحْتِ لِوَاءِ العَرَبِيَّةِ
مِثْلَ مَنْ ضَحَّى بِنَفْسٍ بِشَرِيَّةِ
جَادَ لِلأُمَّةِ بِالسُّرُوحِ الرَّيَّةِ (48)

3- عيد الفطر: وبنفس الفكرة يتناول الشاعر (إلياس قنصل 1914-1981م) عيد الفطر فهو ينظم إلى الرسول الكريم، ويشكو إليه حال أمته وبلاده يقول:

أَيُّبَلُ بَعْضُنَا بِالتَّهَيَّاتِ
وَنَحْنُ نُسَاقُ مِنْ حَطَبٍ لِحَطَبِ
رَسُولِ اللَّهِ عَفْوِكَ إِنَّ عَدْلِي
وَدِينِكَ نِعْمَةٌ فِي الكَوْنِ ضَاءَتْ
تَكَرَّمْ يَا إِلَهَ العَرْشِ وَاجْعَلْ
وَمَوْطِنُنَا المَفْدَى لِلعُزْرَةِ
يَضْحُجُّ لهُولِهِ قَلْبُ الصُّفَاةِ
لِتَنْبِيهِهِ النُّفُوسِ العَافِلَاتِ
فَتَوَزَّتِ النَّوَاحِي المُظْلِمَاتِ
بِإِلَادِ العُزْبِ لِلعُزْبِ الأَبَاةِ (49)

4 - الهجرة (رأس السنة الهجرية): يحتفل المسلمون كل عام مع بداية السنة الهجرية بهجرة النبي من مكة إلى المدينة، وتأسيسه لدولة الإسلام، وقد شارك الشعراء المسيحيون إخوانهم المسلمين في ذلك الاحتفال، ومن ذلك قول (مطران خليل مطران) في قصيدته "رأس السنة الهجرية":

هَلَّ الهِلَالُ فَجِيَّوَا طَالِعِ العِيدِ
يَا أَيُّهَا الرَّمْزُ تَسْتَجْلِي العُشُورَ بِهِ
كَأَنَّ حُسْنَكَ هَذَا وَهُوَ رَائِعُنَا
يَا عِيدُ جِئْتَ عَلَيَّ وَعَدِدُ نَعِيدُ لَنَا
حَيُّوَا البَشِيرَ بِتَحْقِيقِ المَوَاعِيدِ
لِحِكْمَةِ اللَّهِ مَعْنَى غَيْرِ تَحْدُودِ
حُسْنٌ لِيُكْرِمَ مِنَ الأَقْمَارِ مَوْلُودِ
أُوَلَى حَوَادِثِكَ الأُوَلَى بِتَأْيِيدِ (50)

5- الحج: وعلى موسيقى بردة البوصيري يشارك (جورج صيدح) إخوانه الحجيج من المسلمين، ويدعو لهم الله تلبية حاجاتهم ومطالبهم ويربط بين المناسبة وبين اغتصاب فلسطين ويحث العرب والمسلمين على استرجاع الأماكن المقدسة يقول:

حَجُّوَا جَنَاحِ اللَّهِ وَاعْتَصَمُوا
السُّرُوحَ تَسْمَعُ مَا يُحَالِجُهُمُ
وَالرُّكْنَ يَلْمَسُ مِنْ شَعَائِرِهِمْ
إِنَّ الحَجَّيجَ يُحْتَجُّهُمْ أَمَلٌ
يَا قَاصِي الحَاجَاتِ كُنْ هُمُ
إِنَّ سَدَّ آدَانَ السُّورَى صَمَمُ
شَكْوَى تَضَيِّقُ بِبَيْتِهَا الكَلِمُ
غَيْرُ الحَجَّيجِ يُحْرُزُهُمْ أَلَمُ

48 القروي، "ديوان القروي"، ج 1، ص 418.

49 قنصل، إلياس، "السهم ديوان شعر"، (ط3، بوبنس أيرس، الأرجنتين، 1935م)، ص 25.

50 مطران، "ديوان الخليل"، ج 2، ص 39.

عَلَّمَ عَلَى الْحَرَمَيْنِ ذِكْرُهُمْ	بِالثَّالِثِ الْهَادِي بِهِ الْعَلَمُ
بِالْمَسْجِدِ الْأَقْصَى بِحَبْرَتِهِ	بِمَاتَمٍ فِي الْعِيدِ تَحْتَكُمْ
حَمَلْتُ فِلِسْطِينَ الصُّدُورُ إِلَى	قَبْرِ الرَّسُولِ إِلَيْهِ تَحْتَكُمْ
تَسْتَشْفِعُ الْأَضْحَى وَحَرَمَتُهُ	فِي مَوْطِنٍ هَامَتْ بِهِ الْحَرَمُ ⁽⁵¹⁾

المبحث الثاني: مدح النبي صلى الله عليه وسلم وبيان أخلاقه، وكشف سير عظمته:

يعدُّ المديحُ أجدَّ الأغراضِ الشَّعْرِيَّةِ القديمة التي توجَّه إليها الشَّعْرُ العربيُّ، كما أنَّ مدح النبي ظهر مع ظهور دولة الإسلام في المدينة وتأسيس الأركان التي اعتمدت عليها في مواجهة أعدائها، وقد كان الشعر أحدَ أركانها بوصفه الوسيلة الإعلامية الوحيدة في ذلك الوقت، ولذلك ظهر ما عُرف بـ (شعراء الرسول) الذين توجَّهت كتاباتهم في الذود عن دولة الإسلام، وفي الكشف عن عظمة الرسول، والثناء على أخلاقه وصفاته الكريمة، وقد استمرَّ غرض المديح النبويِّ حتى صار غرضاً في ذاته، نُظمت فيه القصائد والدواوين، وأخذ حظاً وافراً من الشهرة والذُّيوع لاهتمام العامة والخاصة به، ويختلف المديح في دراستي عن غيره من مديح الشعراء السابقين من حيث كونه صادراً عن شعراء لا يدينون بالإسلام، بل من شعراء مسيحيين، قرأوا سيرة النبي واطَّلَعوا على تاريخ الحضارة الإسلامية، وخالطوا المسلمين وشاركواهم الأهداف والقضايا والمصير وتبيَّن لهم سماحة الإسلام وعظمة نبيه وسمو أخلاقه وصحة الأسس التي أنشأ عليها النبي دولته عقدياً واقتصادياً واجتماعياً وأخلاقياً ممَّا مكَّنه من نشر دعوته وقيام دولته وسيادة أتباعه للعالم وتأسيسهم لأعظم الحضارات الإنسانية، فظفموا فيه القصائد الطوال، بل أنشد بعضهم المطولات والدواوين التي أوقفوها على مدح النبي وآله وأصحابه وشرعه، وفي الآتي عرض لأهم ما جاء في مديحهم للنبي.

1- إعلان محبة النبي.

2- محبة آل البيت.

3- أخلاق النبي.

أولاً: إعلان محبة النبي: يقول الشاعر (رياض المعلوف) مفتخراً برسول الله الكريم:

أَنْتَ يَا صَاحِبَ الرِّسَالَةِ فَخْرٌ	أَنْتَ أَهْلٌ لِلْمَدْحِ وَالْإِكْرَامِ
تَسْتَبْرَأُ الْحِكْمَةَ الْبَلِيغَةَ شِعْرًا	عَرِيْبًا يَطِيْبُ لِأَقْفَاهِ
عِلْمُ الدِّينِ فِي يَدَيْكَ تَعَالَى	فِي الدَّرَى وَهُوَ قِبْلَةُ الْأَعْلَامِ ⁽⁵²⁾

ويتغنَّى الشاعر (وصفي قرنظي 1911-1978) بحبه للرسول، ويؤكد أنَّ هذا الحب ليس مجاملة للمسلمين أو تقرباً وزلفاً إلى المسلمين لحاجة في نفسه، وإنما هو حبٌّ خالصٌ لشخصية النبي التي أثرت في كلِّ ذي لبٍّ، يقول:

51 صيدح، "حكاية معترب في ديوان شعر"، ص 350 .

52 المعلوف، رياض، "عمانم الخريف"، ص 110.

قد يُقولون: شاعِرٌ نصْرانيُّ
يَتَعَنَّهُوَى الرُّسُول، وَيَهْدِي
كَدُبُوا - والرُّسُول - لَمْ يَجْرَ يَوْمًا
ما تراءى بهِ بالهوى، بل سقاني
أو عازٌّ على فتي يعرِّي

يُرْسِلُ الحَبَّو في كِذَابِ البِيَانِ
بَانِيثَاقِ الهُدَى مِنَ الفُرْآنِ
يُخْلَفُ الذِي أُكِنُّ لِسَانِي
طَائِفٌ مِنَ الحُبِّ والهوى ما سقاني
أَنْ تَعْنَى بِالسَّيِّدِ العَدْنَانِي⁵³

ويعتذر الشاعر (جورج سلسني 1909-1967م) في قصيدته "نجوى الرسول الأعظم" للنبي في عجزه في الوفاء بحق النبي صلى الله عليه وسلم، وضعف بيانه في الإحاطة بشمائل نبي الإسلام الذي كان أفصح العرب وصاحب جوامع الكلم، فيقول:

يا سيدي يا رسول الله مغدرة
ماذا أوفيك من حق وتكرمة
وأنت رب الأداء الفدي في لغة
ويعلم الشاعر السوري (جاك صبري شماس 1947-2017م) حبه وإجلاله لمقام النبي ولصحه الصفوة الكرام، يقول:

إذا كبا فيك تبياني وتعيري
وأنت تغلو على ظني وتقديري!
تسأو اللغي حسن تميمي وتصوير⁵⁴

إني مسيحيُّ أجلُّ مُحَمَّدًا
وأجلُّ أصحاب الرُّسُول وأهله
كحلُّت شعري بالعروبة والهوى
أودعت روجي في هيام مُحَمَّدٍ

وأجلُّ صَادًا، مهذُّه الإسلام
حيث الصَّحابة صَفْوَةٌ ومقام
ولأجل طه تفخر الأقالم
دانت له الأعراب والأعجام⁵⁵

ويتخذ الشاعر (عبد الله يوركي حلاق 1911-1996م) من مهرجان الشعر بدمشق عام 1961 فرصة قومية تجمع بين المسلمين والمسيحيين، فيلقي قصيدة يمجده فيها النبي الهاشمي الذي بدد الظلام، وحافظ على حقوق الإنسان، وصار معلم الدنيا بأسرها، يقول:

إني مسيحيُّ أجلُّ مُحَمَّدًا
وأطأطئ الرأس الرفيع لذكر من
إني أباهي بالرسول، لأنه
ولأنه داس الجهالة وانصى

وأراه في سفر العلاء عنوانا
صاغ الحديد وعلم القرآنا
صقل الثموس وهذب الوجدانا
سيف الجهاد، فخطم الأوثانا⁵⁶

53 انظر: "محمد في شعر النصارى العرب"، تقديم: محمد عبد الشافي القوصي، (منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو، 1432/2011م)، ص39.

54 انظر: موقع "معجم البابطين لشعراء العرب"، (مؤسسة عبد العزيز سعود البابطين الثقافية) 2020.

55 القوصي، "محمد مشتبه الأمم"، ص235.

56 انظر: حسن، محمد عبد الغني، مقال، مجلة الوعي الإسلامي، عدد51، ص26، و: نظمي عبد البديع، "شعر المهجر بين أصالة الشرق وفكر الغرب" دراسة تحليلية نقدية موازنة، (دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ)، ص289.

نتج عن اهتمام الشعراء المسيحيين بالأديان والدعوى إلى الحرية الدينية ووقوفهم عند الدين الإسلامي وشخصية رسوله أن اعتنق أحدهم الإسلام وهو الشاعر "أبو الفضل الوليد" وقام بتغيير اسمه عام 1916 من (إلياس طعمه) إلى (أبي الفضل الوليد بن عبد الله طعمه)، ومنذ دخوله في الإسلام نذر نفسه للدفاع والزود عن الإسلام وكتب مطولة شعرية أسماها "الرؤية النبوية"⁵⁷ عارض فيها "تانيه" ابن الفارض المسماة بنظم السلوك، وقد بلغت أبياتها ثلاثمائة بيت يقول في مطلعها:

أَعَاهِدُ رَبِّي أَنْ أَصَلِّيَ مُسْلِمًا عَلَى أَحْمَدَ الْمُحْتَارِمِ مِنْ خَيْرِ مَلَأَةٍ
هَدَانِي هَوَاهَا ثُمَّ حَبَّبَ شَرْعُهُ إِلَيَّ، فَصَحْتُ مِثْلَ حُيِّ عَقِيدَتِي
فَمِنْ قَوْمِهِ قَوْمِي، أَدِينُ بِدِينِهِ لِأَيِّ أَرَى الْإِسْلَامَ رَوْحَ الْعُرُوبَةِ
تَوَسَّلْتُ بِالْقُرْبَى إِلَيْهِ فَلَمْ تَضِعْ لَدَى الْعَرَبِيِّ الْهَاشِمِيِّ شَفَاعَتِي⁵⁸

فالشاعر في أبياته وعلى طول أبيات القصيدة ينشد على الوتر الصوفي في شعر الخمر الصوفي الإسلامي والحب النبوي الذي أنشد في محبة النبي والاقتراب من ذات المقام العلي⁵⁹

ثانيا: محبة آل البيت: وكما أحب الشعراء النبي وأجلوه وتغنوا بخصاله ومحامده، لم يفتهم أن يتحدثوا عن آل بيته الكرام الطاهرين، فالشاعر (أبو الفضل الوليد) صاحب المطولات الشعرية الإسلامية يحكي لنا في قصيدته "المشرقية"⁶⁰، والتي بلغت مائة وخمسة عشر بيتا، تجلّي السيدة فاطمة الزهراء له في المنام تدعوه فيه إلى الثبات على موقفه في الدود عن الإسلام والعرب، وفي مواجهته لأطماع المستعمر الغربي، وتبشيره بمقامه الذي يستحقه كل شجاع أبي، ومما دار بينهما من حوار، قول الشاعر:

وَلَمَّا أَنْ هَجَعْتُ رَأَيْتُ طَيْفًا يُحْيِيَنِي بِشَعْرِ لَوْلِي
فَصَاعَ الطَّيْبُ مِنْهُ وَمِنْ نِقَابِ يُرْفُفُ فَوْقَ بُرْدِ أَحْمَمِي
فَلَاحَتْ خَيْرٌ مِنْ لَبَسَتْ نِقَابًا وَعَلَّكَتْ مِنْ زُلَالِ كَوَثَرِي
فَعَالَتْ وَهِيَ بِاسْمَةٍ: سَلَامٌ عَلَى مَنْ شَعْرُهُ مِثْلَ الْأَتِي
هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنْ جَنَاتِ عَدْنٍ فَطَبْتُ تَفْسًا بِطَيْبِ طَوْنِي
فَقُلْتُ: وَقَدْ سَجَدْتُ لَهَا سَلَامٌ عَلَى هَذَا الْجَلَالِ الْفَاطِمِي
أَيَا بِنْتَ النَّبِيِّ رَفَعَتْ قَدْرِي بِتَقَرُّبِي إِلَى السَّمَاءِ الْعَلِيِّ
أَسَيِّدَةَ النِّسَاءِ وَأَنْتِ أَبْهَى مِنْ الْمَرْيَخِ فِي الْمَلَكِ النَّقِيِّ
عَلَى رَوْحِي أَفِيضِي النُّورَ حَتَّى أَرَى فَجْرًا عَلَى رَوْضِ نَدِي

57 أبو الفضل الوليد، ديوان أبي الفضل الوليد، ص361.

58 أبو الفضل الوليد، ديوان أبي الفضل الوليد، ص364.

59 انظر: سليمان، عبد الكريم أمين محمد، "الاتجاه الصوفي في شعر المهجر مكوناته وملامحه"، (مجلة كلية الإلهيات، جامعة دكوز أيلول، عدد49)، ص248.

60 أبو الفضل الوليد (إلياس طعمه)، "ديوان أبي الفضل الوليد"، ص73.

ويمدح الشاعر (ميخائيل وردى 1904-1951م) آل بيت رسول الله في أكثر من قصيدة، ومنها قوله:

آلَ الرَّسُولِ بِكُمْ يَبِينُ لَنَا الْهُدَى
وَيُرْوَلُ عَنِ عَيْنِ الْبَقِينِ غَشَاءُ
نَسَبٌ كَمَثَلِ الصُّبْحِ لِإِخْلَافِ لِنَاظِرٍ
مَا لِلصَّبَاحِ عَنِ الْعُيُونِ حَفَاءُ
تَفَحَّتْ مَا تَرَكُ الرَّكِيَّةُ فِي الْوَرَى
وَتَأْتِجَحَّتْ بِتَنَائِكَ الْأَرْجَاءُ
وَحَلَايِقُ الْمُخْتَارِ فِيكَ تَجَمَّعَتْ
فَتَشْتَابُهُ الْأَبْنَاءُ وَالْآبَاءُ⁶¹

ويقول معارضا للإمام الشافعي في قصيدة أخرى:

إِلَيْكُمْ فِي جَلِيلِ الْأُمْرِ يُحْتَكَمُ
وَمِنْكُمْ فَضْلاً نُورُ الْعَدْلِ وَالْكَرَمِ
يَا آلَ بَيْتِ رَسُولِ اللَّهِ حُجُوبُكُمْ
فَرَضُ مَنْ لَمْ يَنْزَلْ فِي الْقُرْآنِ أَنْزَلُهُ
فَأَيْتُمَا تَجِدُكُمْ بَيْنَ الْوَرَى عَلَمٌ
يَكْفِيكُمْ مِنْ عَظِيمِ الْمَخْرِ أَنْتُمْ
مَنْ لَمْ يَصَلِّ عَلَيْكُمْ لَا صَلَاةَ لَهُ⁶²

ثالثاً: **أخلاق النبي (أسباب نجاح دعوته):** تُعدُّ أخلاق النبي الكريم صلى الله عليه وسلم وحسن معاملته، وإنسانيته شريعته أهم أسباب انتشار دعوته، وفي مقدمتها تحرير الإنسان من الرق، والعدالة والمساواة وعدم التفریق بين الناس على أساس اللون أو العرق أو الجنس، فالكل سواء، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، فقد أرسى الإسلام مبدأ الكفاءة والإخلاص واتخذ مقياساً أصيلاً في الترقى وتولي الأمور، وأنكر تقديم البعض لمبدأ الحسب والنسب الذي يُفوّض العدل ويساعد على نشر الظلم، وقد نال ذلك إعجاب كل من قرأ في الإسلام وتعرّف على سيرة النبي، ووقف على منهج الإسلام ونبيه في التعامل مع الأعداء والخصوم في السلم والحرب، وأيقن أن الإسلام دين أمن وأمان، وأن نبيه رسول رحمة وهداية للناس أجمعين رفض الترويع والتمثيل حتى مع أعدائه وفي معامع القتال، إن تأسيس العدالة الاجتماعية، وإرساء دولة القانون التي يخضع الجميع لأحكام شريعته دون تمييز صفحة ببيضاء في تاريخ الإنسانية، مازالت البشرية تسعى إلى الوصول إليها وهي التي رسم ضوابطها نبينا منذ قرابة قرن ونصف، ولو أن خصومه وأعداءه أخذوا بها بدلاً من محاربتهم وإهانته لتغيرت الحياة ولتحول الأعداء، وقد أدرك شعراؤنا تلك الحقيقة المحمدية، وتلك الطريق المستقيمة التي حاول النبي ترسيخها ووضع حدودها وضوابطها، وأدركوا تمام الإدراك عظمة الشخصية المحمدية وأخذوا بمجدونها تأثيرها الاجتماعي والحضاري والأخلاقي في المجتمع العربي والعالمي حتى أن بعضهم نادى بحاجة عالم اليوم إلى شخصية النبي، يقول الشاعر (ميخائيل وردى) - من قصيدة (نهج البردة) وهي قصيدة مدحية طويلة معارضا بها (بردة البوصيري) تفوح بالحب والإجلال لشخصية النبي- عن وصف النبي الكريم صلى الله عليه وسلم:

61 انظر: "محمد في شعر النصارى العرب"، تقديم: محمد عبد الشافي القوسي، ص48.

62 السابق، ص47.

يا تَفْحَةً مِنْ جِنَانِ الخُلْدِ سَارِيَةً
 إِنِّي مُحِبٌّ وَمُحَبَّبٌ وَلَوْ زَعَمُوا
 فَالنَّاسُ مِنْ آدَمَ بِالمِصْطَفَى اجْتَمَعُوا
 يا أَجْمَلَ الخَلْقِ سِيَمِيَاءَ وَأَطْرَقَهُمْ
 عَشِيقَتْ مِنْكَ صِفَاتٍ جَلَّ مُبْدِعُهَا
 كَالوَرْدِ يُلْتَمَمُ فِي الأَسْحَارِ مِنْ أَمَمٍ
 أَنَّ المَحَبَّةَ بِالأَنْسَابِ وَالرَّحِمِ
 وَشِرْعَةَ الخُصْبِ أُمَّ النَّاسِ فَاتَمِّمِ
 طَبَعًا وَأَوْفَاهُمْ بِالعَهْدِ وَالذِّمَمِ
 كالغَيْدِ تَفْتُنُّ لُئِبَّ الشَّاعِرِ المَهْمِ⁶³
 و بجانب وصف النبي، اهتمَّ الشعراء أكثر بأخلاق النبي وتأثيره في محيطه الاجتماعي والعالمي، ومنها ما يلي:

1- الهداية والتحرير من الظلم والاستعباد: يقدم لنا (وصفي قرنفلي) في أسلوب استفهاميٍ تقريرِي أسباب خبئه للنبي فقد رآه منقذا للعرب والبشرية حيث أخرج الشرق من الدلّ والهوان، وحرّر الإنسانية من مهانة العبوديّة، يقول:

أَوَلَيْسَ الرَّسُولُ مُنْقِذُ هَذَا الشَّرْقِ
 أَفَكُنَّا لَوْلَا الرَّسُولِ سِوَى العَبْدَانِ
 أَوْ لَيْسَ الوَفَاءُ أَنَّ تُخْلِصَ المُنْقِذُ
 فَالتَّحِيَّاتُ والسَّلَامُ أبا القَاسِمِ
 مِنْ ظُلْمَةِ الهَوَى وَالهَوَانِ؟
 بِسَّتِ مَعِيشَةَ العَبْدَانِ؟!
 حُبًّا إِنْ كُنْتَ ذَا وَجْدَانِ؟!
 تُهْدِي إِلَيْكَ فِي كُلِّ آنِ!⁶⁴
 ويبدع الشاعر (ميخائيل وردى) في كلمات تقطر إجلالا لمقام النبي الكريم، واصفا إيّاه برسول الهدى، والنبي المبارك، فيقول:

هَذَا رَسُولُ الهُدَى فَارْتَشَفْ عَلَى ظَمًا
 كَأَمَّا قَلْبُهُ يَبْغُو مَرَحْمَةً
 يَا أَيُّهَا المِصْطَفَى المِثْمُونُ طَالِعُهُ
 مِنْ وَرْدِ العَذِيبِ عَطْفًا شَاقَ كُلِّ ظَمِي
 مُسْتَبْشِرٌ جَدْلَانُ بِالنَّسَمِ
 قَدْ أَطْلَعَ اللهُ مِنْكَ التُّورَ لِلظُّلَمِ⁶⁵

2- الدّعوة إلى الحقّ الدفاع عنه: في مدح الشاعر (جورج سلستي) للنبي، يذكر دفاع النبي الكريم عن الحقّ، وقدرته في مواجهة ظلام الكفر، ونجاحه في تحويل البيداء إلى منبع حضاريّ، يقول:

أَقْبَلْتَ كالحَقِّ وَصَاحِ الأَسَارِيرِ
 عَلَى جَبِينِكَ فَجَزَّ الحَقِّ مُتْبَلِّحِ
 قَرِحَتْ فِينَا، وَلَيْلِ الكُفْرِ مُعْتَكِرِ
 وَنُطِرَ البِيدَ آلاءَ وَتَمَرَعَهَا مُنْمَا
 يَفِيضُ وَجْهُكَ بِالنَّعْمَاءِ وَالثُّورِ
 وَفِي يَدَيْكَ جَرَتْ مَقَالِيدُ الأُمُورِ
 تَفْرِي بِهَدْيِكَ أَسْدَافَ الدَّيَاجِرِ
 يَدُومُ إِلَى دَهْرِ الدَّهَارِيرِ
 سِوَاكَ إِلا سُمُوَ البُطْلِ وَالزُّورِ⁶⁶
 حِينَ أَبَى

63 انظر: "محمد في شعر النصارى العرب"، تقديم: محمد عبد الشافي القوصي، ص 59.

64 السابق، ص 39.

65 القوصي، محمد في شعر النصارى، ص 53.

66 انظر: موقع "معجم البابطين لشعراء العرب"، مؤسسة عبد العزيز سعود البابطين الثقافية 2020.

كذلك يبدأ الشاعر (حسني غراب 1898-1950م) قصيدته في مدح النبي ببناء النبي "يا حامل شعلة الحق"، تأكيداً بعظمة الدور الذي قام به النبي في الدفاع عن حقوق الناس في وقت تحكّم في الظلم واستبدّ القوي بالضعيف، واستعيد الغني الفقير، واحتقر الرجل قيمة المرأة، أحلّ فيه سفك الدماء لأتفه الأسباب، يقول:

شُعْلَةُ الْحَقِّ يَا مُحَمَّدُ
عَمَرَ الْأَرْضَ نُورَهَا فَإِذَا زُمَ
جَنَّتِ وَالنَّاسُ فِي ضَلَالٍ وَعَيْ
وَدَوَتْ صَبِيحَةٌ فَسَلَّ فَخْرُوَا،
مُنْدُ أَضْرَمْتَ نَاهَا تَتَجَدَّدُ
تَ دَلِيلًا قَعْدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاشْهَدُ
يَّ وَسَيْفُ الْمُنَادَى مِنْ يَدِكَ مُهَنَّدُ
حَشِيَّةَ الْحَقِّ رَاكِعِينَ وَسُجْدُ
وَإِذَا النَّاسُ غَيْرُ مَا كُنْتَ تَلْقَى
وَإِذَا الْأَرْضُ غَيْرُ مَا كُنْتَ تَلْقَى

3- الصبر والجهاد وتحمل المعاناة في سبيل الدعوة: يتحدّث (مطران خليل مطران) عن صبر النبي صلى الله عليه وسلم ومعاناته في نشر دعوته ومواجهة أعدائه، فما حارب النبي أعداءه رغبةً في إراقة الدماء، ولكن لمواجهة الطغاة والظالمين الذين ينكرون الإسلام ويخططون للقضاء عليه، كما يقدر الشاعر مبدأ الشورى الذي أصّل لقيمة الرأي في نظام الحكم وأنكر الحكم الوراثي الاستبدادي الذي يعامل الأمة كقطيع بلا رأي ولا قيمة، يقول:

رِسَالَةُ اللَّهِ لَا تَنْهَى بِإِلَا نَصَبٍ
رِسَالَةُ اللَّهِ لَوْ حَلَّتْ عَلَيَّ جَبَلٍ
لَوْ تَحَمَّلَهَا بَحْرٌ لَشَبَّ لُظَى
عَانِي "مُحَمَّدٌ" مَا عَانِي بِهَجْرَتِهِ
وَكَمْ غَزَاةٍ، وَكَمْ حَرْبٍ بَجَشَمَهَا
صَعْبَانٍ رَاضَهُمَا: تَوْجِيدُ مَعْشَرِهِمْ
وَبَدْيِهِ⁶⁸ الْحُكْمَ بِالشُّورَى بِيَمِّ بِهِ
يُثْقِي الْأَمِينِ وَتَعْرِيبِ وَتَنْكِيدِ
لَأَنْدَكُ مِنْهَا وَأَضْحَى بَطْنٌ أُحْدُودِ
وَجَفَّ وَانْهَالَ فِيهِ كُلُّ جُلْمُودِ
لِمَأْرِبٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مُحَمَّدِ
حَتَّى يَعُودَ بِتَمْكِينِ وَتَأْيِيدِ
وَأَحْدُهُمْ بَعْدَ إِشْرَاكِ بِتَوْجِيدِ
مَا شَاءَهُ اللَّهُ مِنْ عَدَلٍ وَمِنْ جُودِ⁶⁹

ويدافع (زكي قنصل 1916-1994م) عن جهاد النبي صلى الله عليه وسلم، ويراه فخراً يجب الاعتزاز به؛ لأنه حمى الدعوة وحمى الأمة من أعدائها والطامعين فيها، كما يدحض الشاعر شبهة طالما كررها أعداء الإسلام وهي انتشار الإسلام بحدّ السيف، فالشاعر يرى حروب النبي ضرورة فرضتها كراهية الكافرين والأمم المحيطة بالجزيرة العربية للإسلام ومحاولتهم القضاء عليه وعلى أتباعه، يقول:

67 حسني غراب، ديوان الشاعر حسني غراب أناشيد الحياة، تقديم: إحسان أحمد قمحية، (ط2)، دار الإرشاد للنشر، دمشق، (2020م)، ص78.

68 هكذا في الديوان، والصواب (بدوه).

69 مطران، "ديوان الخليل"، ج2، ص40-42.

صَحَّكَتْ عَلَيْهِ الْفَضِيلَةُ وَالنَّدَى
وَاخْتَارَ مَوْطِنُهُ جَزِيرَةَ يَغْرُبُ
وَتَفَجَّرَتْ مِنْهَا يَنْابِيعُ الْهُدَى
لَمْ يَفْتَحِ الدُّنْيَا رِجَاءَ غَنِيمَةٍ
وَلَكِنْ لِيَنْشُرَ دَعْوَةَ الْحَقِّ الَّتِي
فَاصَمْتُ إِذَا ثَلِي الْكِتَابَ مَهَابَةً
وَكَبَتْ مَطَايَا الْكُفْرِ وَالْإِحَادِ
فَاعْتَرَّتْ وَاعْتَرَّتْ لُؤَاءُ الضَّادِ
وَمَعَاهِدُ التَّهْذِيبِ وَالْإِرْشَادِ
إِنَّ الْخَطَامَ جَمِيعَهُ لَنْفَادِ
وُلِدْتُ عَلَى شَفَةِ الْمَسِيحِ النَّادِي
وَاحْتَشَعْتُ إِذَا ذُكِرَ النَّبِيُّ الْهَادِي⁷⁰

4-رحمة النبي: نبينا الكريم هو نبي الرحمة، كما وصفه -عز وجل- في محكم التنزيل بقوله: ﴿وَمَا بَعَثْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾⁷¹، وقد استوقفت هذه الصفة الإنسانية العظيمة كل من قرأ عن الإسلام، وطالع سيرة النبي، فقد رحم النبي أعداءه وخصومه قبل أصحابه، ورفض التعرض في غزواته للنساء والأطفال والشيوخ، ومنع الترويع وحرّم التثليل بالأعداء، ودعا إلى الله بالتي هي أحسن، وقد أقر المعتدلون ممن اطلع على حياة المصطفى برحمته التي لم ير العالم مثيلا لها، وقد أشار شعراؤنا إلى صفة الرحمة لدى نبينا، فنجد الشاعر (ميخائيل وردى) يقول عن رحمة النبي:

وَكُنْتُ أَرَأَفَ بِالْمَسْكِينِ مِنْ دُولِ
إِنْ كَانَ يَنْجِعُ طِبُّ النَّاسِ فِي جَسَدِ
رَعَى الْيَتِيمَ وَتَرَعَى كُلَّ أَرْمَلَةٍ
رَأَتْ بِأَمْنَالِهِ سِرًّا مِنْ الْعَنَمِ
فَأَنْتَ تَفْعَلُ بِالْأَرْوَاحِ كَالْحُسَمِ
رَعَى الْأَبِ الْمَشْفِقِ الْبَاكِي مِنَ الْيَتِيمِ⁷²

وللشاعر (إلياس قنصل) مطولة جميلة في الإسلام ونبيه ينتصر فيها للإسلام ولنبيه ضد هجمة المغيرين من أعدائه الخارجيين والداخليين، الذين يتربصون به ويكيدون إليه، ويرجعون إليه كل تأخر وتخلف أصاب الأمة، جاءت هذه القصيدة على حد تعبير مقدمها "صفعة قوية لهؤلاء الخونة الأشرار وصيحة مدوية تعلن طهارة النفوس الحرة وثورتها على الباطل وإعلانها لكلمة الحق مهما كانت قاسية لا تخاف في الله لومة لائم"⁽⁷³⁾، يقول "إلياس قنصل" عندما همّ للردّ على حملة أعداء الإسلام ونظم قصيدته "وكررت إلى التاريخ أراجع، مرة جديدة سيرة النبي الهاشمي فإذا بي، مرة جديدة، أمام دنيا من الأخلاق السامية، والمواقف الجبارة، رسمت للعالمين صراط الحق والهدى، وبدعت العدالة الاجتماعية الصحيحة التي يبحث عنها الناس"⁽⁷⁴⁾

ولأهمية القصيدة وموضوعها وصدق قائلها نشرت مفردة تحت عنوان "شاعر مسيحي ينتصر للرسول" على نفقة بعض الغيورين على العروبة والإسلام، وقدم لها "محمود مهدي الاستانبولي" ثم بتقديم من الشاعر عن سبب قرصة للقصيدة وهي محفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ز / 3.609 وهي مقسمة إلى ثلاثة عشر مقطعاً.

70 قنصل، زكي، "ديوان نور ونار"، (طبعة بونس أيرس، الأرجنتين، 1972م)، ص18.

71 سورة الأنبياء: آية 107.

72 القوسي، محمد في شعر النصارى، ص56.

73 قنصل، إلياس، "شاعر مسيحي ينتصر الرسول محمد صلى الله عليه وسلم"، (دار الكتب، تحت رقم، ز / 609 و 3) ص1.

74 السابق، ص2.

ومن أبياته في تمجيد الرسول صلى الله عليه وسلم وإعلانه مبدأ الإخوة والتسامح والمساواة بين البشر قوله:

إِنِّي ذَكَرْتُكَ يَا مُحَمَّدُ نَاشِدًا رُوحَ الْأُخُوَّةِ فِي بَنِي الْإِنْسَانِ
يَعْلُو (بِلَالُ) الْعَبْدُ أَشْرَفَ قَبَّةٍ لِيَذِيعَ مِنْهَا أَشْرَفَ الْأَحْلَانِ
حَقُّ الْمَوَاهِبِ أَنْ يُقَدَّرَ أَهْلُهَا لَا قَرْقَ فِي الْأَجْنَاسِ وَالْأَلْوَانِ
وَالْحُكْمُ لِلْأَعْمَالِ : فَاسْعَ بِعَيْرِهِ تَرْجَحُ بِقَضْلِكَ كَقَفَّةِ الِيمِيرَانِ⁽⁷⁵⁾

ومنها – أيضا- ذكره رحمة النبي الكريم صلى الله عليه وسلم ورفقه بالأسرى من أعدائه:

إِنِّي ذَكَرْتُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَقَابِلًا أَسْرَاكَ : أَسْرَى الثَّنَاكَ وَالْعَصِيَانِ
لَمْ يَطْفُرُوا بِكَ مِثْلَمَا رَعَبُوا، وَلَوْ طَفَرُوا بَجَدِّ الْحَمْدِ بِالْعَلِيَانِ
وَطَفَرْتَ أَنْتَ فَلَمْ تَشَأْ تَحْرِيْمُهُمْ أَوْ زَمِيهِمْ بِمَعْرَةٍ وَهَوَانِ
مَا كَانَ صَفْحُكَ صَفْحَ وَاوٍ حَائِفٍ بَلْ كَانَ صَفْحَ الْوَادِرِ الْمِحْسَانِ⁽⁷⁶⁾

ويقول (إلياس فنصل) – في موضع آخر من القصيدة- في عظمة رحمة النبي الكريم بالأسرى من الأعداء، وبالفقراء من الخصوم، وإغاثته للملهوف وعونه للمحتاج، وصبره مع الحقودو خنوه مع الشيوخ والعجائز:

يُقَابِلُ بِالصَّبْرِ الْجَمِيلِ صَعَانًا تَمَادَى بِهَا وَعَدَّ يَسْبُ وَيَثْلُبُ
وَيَعْفُو عَنِ الْأَسْرَى وَكَانَ وَعِيْدُهُمْ بِمَا فِي تَوَائِهِمْ مِنَ الثَّأْرِ يَثْلِبُ
وَيُوصِي بِإِسْعَافِ الْفَقِيرِ وَإِنْ يَكُنْ عَدُوًّا لَدُوًّا فِي الْوَقِيْعَةِ يَذَابُ
إِذَا جَاءَهُ الْمَلْهُوفُ فَهَوَ لَهُ أَحْ وَإِنْ جَاءَهُ الْمَحْرُومُ فَهَوَ لَهُ أَبُ
وَإِنْ عَادَ دُوْ إِيْمَ عَنِ الْإِيْمِ نَادِمًا يَعْضُ عَنِ الْمَاضِي وَلَا يَتَعَبُّ
وَيَحْنُو عَلَى الشَّبِيْحِ الَّذِي جَفَّ عَزْمُهُ وَيَجْبُو مَعَ الطِّفْلِ الْبَرِيءِ وَيَلْعَبُ

ويُعلِنُ (ميشال مغربي) أنه يُحِبُّ النبيَّ الكريمَ بسببِ ما اتَّصَفَ بِهِ مِنْ رَافَةِ وَرَحْمَةٍ فِي تَعَامُلِهِ مَعَ الْجَمِيعِ، مَعَ الْمَخَالِفِينَ لَهُ وَالتَّابِعِينَ لَهُ، يَقُولُ:

إِنِّي أُحِبُّكَ يَا مُحَمَّدُ مُرْشِدًا تَدْعُو إِلَى النَّهْجِ السَّوِيِّ الْأَرْشِدِ
وَأُحِبُّ رَافَتَكَ الَّتِي فَاصَتْ عَلَيَّ أَدْنَاكَ وَالشَّيْءَ الْبَغِيضِ الْأَبْعَدِ
وَأُحِبُّ رَحْمَتَكَ الَّتِي لَمْ تَرَوْهَا حَتَّى عَنِ الْحَجَرِ الْأَصَمِ الْجَلْمَدِ⁷⁷

5- احترام النبي للنساء ودفاعه عن حقوقهن: لاقت المرأة في الدعوة المحمدية اعتناء واحتراما لم تعهده من قبل، فقد كرم النبي النساء تكريما رفع من قدرهن، وسوى بين المرأة والرجل، وجعل لا فضل

75 فنصل، إلياس، "شاعر مسيحي ينتصر للرسول"، القصيدة، ص 9 .

76 السابق، ص 10 .

77 خفاجي، محمد عبد المنعم، "قصة الأدب المهجري"، (ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973م)، ص275.

لرجل على امرأة إلا بالطاعة والإخلاص في العمل، وهي دعوة اجتماعية سبقت كل الدعاوي التي يسميها الغرب بالتقدمية ويدعي فضل أسبقيته إليها، وممن تحدّث عن ذلك الشاعر الشاعر (ميخائيل وردى) في قوله:

مَحَمَّدٌ رَدٌّ مِّنْ ضَلُّوا وَعَلَّمَهُمْ
يَا فخرَ أُمَّتِنَا فِي الأَرْضِ قاطِبَةً
حَقَّ النِّسَاءِ اللَّوَاتِي كُنَّ كَالرِّمَمِ
عَزَّزَتْ كُلَّ فَتَاةٍ حِينَ صَحَّتْ بِنَا
وَسَيِّدِ المَصْلِحِينَ العُربِ والعَجَمِ
فَأَنْتِ أَوَّلُ مَنْ نَادَى بِمَأْتِرَةٍ
مَا أَوْلَدَ العُرَى غَيْرَ السَّادَةِ الحُشَمِ
يَظُنُّهَا العُربُ مِنْ آلاءِ بَعْضِهِمْ⁷⁸

6- زهد النبي: كان النبي الكريم إنسانا وقائدا ومربياً مثالياً حيث كان - صَلَّى الله عليه وسلم- يطيق على نفسه كل ما يدعو إليه أصحابه، وينادي إليه أتباعه، حتى بات القدوة والأسوة التي يحتاجها كل زمان، وكل مكان، ومن خير ما أنصف به النبي كقائد وحاكم لأمة ناشئة الزهد في الدنيا، وعدم الرغبة في التملك والاستئثار، وتمييز نفسه على باقي أتباعه، وعن تلك الصفة يقول (ميخائيل وردى):

يَا أَرْهَدَ النَّاسِ فِي الدُّنْيَا وَفِي يَدِهِ
عَجِبْتُ كَيْفَ تُعَانِي الجُوعَ مُرْتَضِيَا
خَزَائِنُ المَلِكِ والأَنْصَارِ كَالخَلْدِ
وَلَمْ تُكُنْ لِالأُولَى ضَلُّوا بِمَرْتَمِمْ⁷⁹
حَطَّ الفَقِيرِ وَلَمْ تَلْتَدَّ بِالتُّخَمِ

7- طلب الشفاعة من النبي محمد: يفاجئنا بعض الشعراء المسيحيين الذي أحبوا نبي الإسلام وامتدحوه بأصدق الكلمات وأعذبها، بأن يطلبوا من النبي - صَلَّى الله عليه وسلم- الشفاعة يوم القيامة، وهذا في رأيي - ذروة التصديق بنبوّة رسولنا العظيم من شعرائنا المسيحيين المعتدلين الوطنيين، فهي شهادة لها قيمتها في زمن تطاول الحاقنون على شخصيّة المصطفى وأذوه وأسأوا إليه بالكلام وبالصور، وأصبح العالم الذي يدعي الحضارة أكثر حقدا وظلما وجهلا من الجاهليين، ومن الشعراء الذين طلبوا الشفاعة المحمّدية الشاعر (ميشال مغربي) في قوله:

إِنِّي أُحِبُّكَ يَا حَبِيبِي شَافِعَا
يَا رَبُّ تَبَتَّبِنِي عَلَيَّ ذَرْبِ الهُدَى
يَوْمَ القِيَامَةِ والمَصِيرِ الأَرِيدِ
يَا رَبُّ وَاْمَنَحْنِي شَفَاعَةَ أَحْمَدِ⁸⁰

من يقرأ هذه الكلمات الصادقة وهذا التوسل الحارّ، وهذا الوداء الحميم لنبي الله لا يمكن أن يتخيّل أن صاحبها مسيحي؛ فالشاعر لا ينادي النبيّ باسمه أو كنيته أو حتّى بصفة الرسالة، ولكن يناديه بقوله: "يا حبيبي" هي المحبّة إذا التي حرّكت وجدان ومشاعر وأقلام هؤلاء الشعراء، فهامت أرواحهم شوقا لشخص النبيّ وأخلاق النبي ومقام النبي عند ربّه.

ويدهشنا الشاعر (ميخائيل وردى) في طلبه لشفاعة النبيّ عندما يطلبها من الحَرَمِ، فكأنّي بالشاعر مرتديا لباس الإحرام، يطوف حول أستار الكعبة، وينادي ربّه ونبيّ الإسلام راجيا شفاعة المصطفى له أمام خالقه، ليخلق لنا حالة إنسانيّة عجيبة في تماهيتها مع شخص نبيّ لا ينتمي لدينه، يقول الشاعر:

78 القوسي، محمد في شعر النصارى، ص56.

79 القوسي، محمد في شعر النصارى، ص54.

80 خفاجي، قصة الأدب المهجري، ص276.

يا هَادِي الْفِكْرِ، أَهْدَاهُ الْإِلَهَ إِلَى
 عِيَادِهِ، مِنْهُ مَنْ فَضَّلِهِ الْعَمِيمِ
 إِنَّ بَمَدْحِكَ بِأَيِّاتٍ مُنَمَّعَةٍ
 فَأَنْتَ تَفْرُقُ قَلْبِي عَنْ قَلْبِهِمْ
 إِنَّ لَمْ تَكُنْ بِوَكِيلٍ فَاشْفَعَنَّ لَنَا
 بِحَقِّي تَرْبِيدَنَا التَّوْحِيدَ فِي الْحَرَمِ⁸¹

وإذا كان (ميشال مغربي) و(ميخائيل وردى) يطلبان الشفاعة المحمدية للنجاة يوم القيامة. نجد الشاعر(جورج صيدح) يستغيب بالنبي

يَا لَأَنْدَا بِاعْرَاشِ كِي يَكْشِفَ مَا يَكُنُّ الْخَافِقَانِ
 أَرَأَيْتَ كَيْفَ تَأَلَّبُ الْفُجَّارُ مِنْ قَاصٍ وَمَنْ دَانَ
 نَظْرًا لِشَعْبِكَ أَنَّهُ يَرْضَاكَ خَاضَ الْمَعْمَعَانِ
 أَنْتَ الَّذِي عَلَّمْتَهُ رُفْعَ الْمَهَانَةِ بِالسَّنَانِ
 وَنَدَّرْتَ لِلشُّهَدَاءِ جَنَاتٍ، وَخَيْرَاتٍ حَسَانِ⁸²

هكذا مثلت شخصية النبي محمد – عليه الصلاة والسلام- بصفاتها الكريمة والعظيمة الجامعة بين الرحمة والشدّة، الشعر اننا، الخلاص والنجاة في الدنيا والآخرة، لذلك توسّلوا بها إلى ربّهم، واستعاثوا بها ليستنهضوا الأمة الخاملة الخاملة لتقتدي به في معالجة قضاياها ومواجهة أعدائها.

المبحث الثالث: التناص القرآني، تأثر الشعراء المسيحيين بالقرآن الكريم:

حاول الشعراء المسيحيون كما ذكرنا أن يكونوا أكثر تسامحاً وأن يعطوا مثلاً لأبناء ديانتهم فأتصلوا بالإسلام وتناولوا شخصية سيدنا محمد بالدراسة والبحث مما كان له أثر في إعجابهم بشخصه - عليه الصلاة والسلام- نتج عن ذلك ظهور بعض الآثار الإسلامية في شعرهم، فقد يأخذ الشاعر فكرته من آية من آيات القرآن مثلاً أو لفظة من ألفاظه، أو صورة من الصور التي رسمها القرآن، ومثال ذلك الصورة التي رسمها الشاعر (شفيق المعلوف 1905-1976م) ليوم القيامة والأهوال التي تصاحبه يقول:

سَيَجْتَاخُ هَذَا الْوُجُودَ الزَّلْزَالَ
 فِي هَجَعَةٍ غَابَ فِيهَا الْبَشَرُ
 تَهَيَّبُ الْعَوَاصِفُ فِيهَا وَتَهْمِي
 الصَّوَاعِقُ هَمِيًّا كَوَكُوفِ الْمَطَرِ
 وَتَجْرِي السُّيُُولُ دِمَاءً وَيُفَجِّرُ
 قَلْبَ الْبَسِيطِ هَيْبُ سَقَرِ
 تَشُورُ الْكَوَاكِبُ ، تَطْفُو الْعَنَاصِرُ
 يَمْسِي الْوُجُودُ عَبَايَا زَخَرِ⁽⁸³⁾

فوصف الشاعر مأخوذ من قوله – تعالى-: { إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا }⁽⁸⁴⁾ وقوله – تعالى-: { إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ وَأَذْنَتْ لِزَبيهَا وَخَفَّتْ وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ }⁽⁸⁵⁾ وقوله – تعالى-: { إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْدَثَرَتْ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ... }⁽⁸⁶⁾

81 القوصي، محمد في شعر النصارى، ص58.

82 صيدح، جورج، ديوان نبضات، ص9، ومريدن، عزيزة، القومية والإنسانية في شعر المهجر الجنوبي، ص379.

83 المعلوف، شفيق، "ديوان الأحلام"، (طبعة أولى، بيروت، 1923، ص13.

84 سورة الزلزلة: 1-4

85 سورة الانشقاق: 1-4

86 سورة الانفطار: 1-4

والشاعر (القروي) في حثه بني قومه على البذل والسخاء وحسن العطاء لم يجد أبلغ وأقوى أثراً من قوله - تعالى-: {لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تُحِبُّونَ} (87) فالله طيب لا يقبل إلا الطيب فيشطرها بيتنا شعرياً في قوله:

ثَل لِمَنْ يُؤْتِي زَكَاةً
لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى
لَيْسَ يَرْضَى اللَّهُ بِالذُّونِ
تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ⁽⁸⁸⁾

وكذلك قوله :

مِنْ حَبَّةِ الْقَمْحِ اتَّخِذْ مِثْلَ النَّدَى
هِيَ حَبَّةٌ أَعْطَتْكَ عَشْرَ سَنَابِلٍ
يَا مَنْ قَبَضَتْ عَنِ النَّدَى مِثْلَكَ
وَكَأَمَّا الشَّقِيُّ الَّذِي فِي وَسْطِهَا
تتضمن ومستفاد من قوله - تعالى-: {مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم} (90)

ومن ذلك قول القروي أيضاً:

أَرْهَبَ عَدُوَّكَ بِالرِّبَاطِ تَعُدُّهُ
لَوْ لَمْ يَكُنْ حَقُّ الدِّفَاعِ مُقَدَّسًا
والخيل رُحَّ جَانِمٌ وَسَنُونُو
مَا كَانَ لِلْحَمْلِ الْوَدِيعِ قُرُونُ⁽⁹¹⁾

فالشاعر في بيته يستمد معنى قوله - تعالى- : {وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ} (92) لقد كان الشاعر القروي من داعين إلى القوة في مواجهة الاستعمار الغربي وأطماعه في بلاد الإسلام، ولذلك نرى كثرة التفاتته إلى مبدأ القوة في الإسلام وشدة إعجابه بالمنهج الإسلامي في ردِّ الظلم ومواجهته بكلِّ حزم وقوة.

وبجانب تضمين بعض الشعراء لبعض الآيات القرآنية لا يخلو معجمهم الشعري من استخدام بعض الألفاظ القرآنية التي تأتي في ثنايا أبيات قصائدهم ومنها قول فرحات:

وَعَلَى أَمَانَيْنَا السِّمَانِ تَسِيغُهَا
... هَذَا هُوَ الطَّيْرَانِ لِلْمُعْتَرِّ
أُمِّيَّةَ لِعِدَاتِنَا عَجْمَاءُ
إِنَّ الْبِرَاقَ عَزِيَّةٌ وَمَضَاءُ⁽⁹³⁾

87 سورة آل عمران آية 92.

88 القروي، "ديوان القروي"، ج2، ص853.

89 القروي، "ديوان القروي"، ج2، ص57.

90 سورة البقرة، آية 261.

91 القروي، "ديوان القروي"، ج2، ص851، 850.

92 الأنفال آية 60.

93 فرحات إلياس، "ديوان الصيف"، ص87 - 90.

فكلمة (السِّمَان، عَجْفَاء) وردتا في قوله - تعالى -: { وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عَجَافٌ }⁹⁴، وكذلك كلمتا (الإسراء، والبراق) من الكلمات القرآنية الشهيرة لتعلقها برحلة الإسراء والمعراج.

وفي مناجاة الشاعر (أبو الفضل الوليد) للشهداء نجده يتأثر بالقرآن الكريم، يقول:

فَفِي هَذَا الْمَصَاصِ لَكُمْ حَيَاةٌ	وَلِلظَّلَّةِ عَجَاءٍ وَالظُّلْمِ انْهِزَامٌ
فَرُبَّ مَنِيَّةٍ كَانَتْ خُلُودًا	وَرُبَّ حَمِيَّةٍ فِيهَا الْحِمَامُ
وَرُبَّ ضَحِيَّةٍ أَحْيَتْ شُعُوبًا	فَكَانَ لَهَا انْعِثَاقٌ وَاقْتِحَامٌ ⁹⁵

يبدو في الأبيات تأثر الشاعر بأسلوب القرآ ومعناه في قوله - تعالى -: { وَلكُمْ فِي الْحَيَاةِ قِصَاصٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ }⁹⁶.

نصل من ذلك إذن أن القرآن الكريم كان معيناً ثقافياً وأخلاقياً وأدبياً للشعراء العرب المسيحيين، بل يمكن لنا أن نقول بلا مبالغة أن تأثر شعرنا بالقرآن الكريم كان أشد وأعمق من تأثرهم بالإنجيل، وأنهم كانوا على اطلاع واسع بالثقافة الإسلامية والسيرة النبوية والتاريخ الإسلامي استطاعوا من خلاله تكوين موقف موضوعي معتدل وطني من قضايا الأمة والدفاع عنه والدعوة إليه.

الخاتمة والنتائج:

1- بعد تنقلنا بين الرياض والزهو الغناء التي أبدعها الشعراء العرب المسيحيون في تمجيد الإسلام والفخر بالحضارة الإسلامية والتغني بعظمة النبي الكريم صلى الله عليه وسلم تكتسفت لنا مجموعة من النتائج من أهمها ما يلي:

لقد نذب الشعراء العرب المسيحيون كل دعوة إلى التعصب واعتبروها خيانة للأمة العربية وللقضية العربية أدت إلى إضعاف الأمة وتمزيق وحدتها، وهو ما جعلها خاضعة لقرار المستعمر الغربي.

2- انشغل الشعراء كثيرا بالبحث عن سبب داء الأمة، وعلّة ضعفها، ودافع فرقتها، فاكتشفوا أن كامن في الطائفة الدينيّة، فوجّهوا سهام نقدهم، وهجومهم على أصحاب الفتنة ومثيري نيرانها من رجال الدين - كما تراءى لهم- فهو لاء هم الذين يؤججون الصراع، ويورثوا مرير البغض، ومرذول الحقد، وبالغ الأذى بين المسلمين والمسيحيين من أبناء الأمة العربيّة.

3- وكما هاجم شعراؤنا المتشددّين من رجال الدين، هاجموا - أيضا- الغرب بلا هوادة، ورأوا أن الغرب وبعثاته الاستشراقية والتبشيرية هي من أجدت وأذكت نار الفتنة والتعصب الأعمى بين أبناء الأمة الواحدة، وأن الغرب يدعي كذبا السماحة وهو لا ينشر إلا العداوة والحقد والبغضاء.

4- فهم شعراؤنا الدين على أنه علاقة بين العبد وربّه، فأمنوا بجواهر الأديان ومنبعها الأصلي، غير أنهم تمردوا على التخريجات والقشور والطقوس البالية التي يلصقها رجال الدين بها لمصالحهم الخاصة، لذلك نراهم رفضوا بعض الطقوس المسيحية لعدم ملاءمتها للعقل، وشعروا أنها ليست ذات أثر في الدين أو في أخلاق الناس.

94 سورة يوسف، آية 43.

95 مريدن، "القومية والإسائبة في شعر المهجر الجنوبي"، ص 259.

96 سورة البقرة: 179.

- 5- اتَّخَذَ شِعْرَاوْنَا العَرُوبَةَ مُعْتَنِّقًا آمَنُوا بِهِ وَدَافَعُوا عَنْهُ بِضِرَاوَةٍ، وَدَعَا إِلَيْهِ بِقُوَّةٍ، وَمَنْ أَجَلُهُ يَجِبُ أَنْ نَنْسَى كُلَّ الخِلَافَاتِ المَذْهَبِيَّةِ وَالدِينِيَّةِ، فَالعَرُوبَةُ هِيَ الدِينِ الأوَّلُ فِي رُوبِيَّتِهِم لِلوَطَنِ وَالأُمَّةِ، لِيَتِمَّكَنَّ لِأَبْنَانِهَا أَنْ يَتَخَلَّصُوا مِنْ دَاءِ التَّعَصُّبِ وَالفِرْقَةِ الَّذِي سَيَطِرُ عَلَى النَفُوسِ وَسَمِّ الفِكرِ.
- 6- اتَّخَذَ الشُّعْرَاءُ المَسِيحِيُّونَ المُنَاسِبَاتِ الدِينِيَّةِ الإِسْلَامِيَّةَ فِرْصَةً لِيَعْلَنُوا مِنْ خِلَالِهَا عَنْ تَسَامُحِهِم الدِينِيَّ المَعْبَرِ عَنْ حَقِيقَةِ الأُخُوَّةِ بَيْنِهِمْ وَبَيْنَ إِخْوَانِهِم المَسْلُمِينَ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الأُدْيَانَ كُلَّهَا جَاءَتْ مِنْ مَنبَعٍ وَاحِدٍ وَرَبِّ وَاحِدٍ وَإِنْ تَعَدَّدَ الرِّسَالُ وَتَنَوَّعَتِ الرِّسَالَاتُ، كَمَا اتَّخَذُوا مَنبِرًا يَسْتَنهَضُونَ بِهِ الهممَ الخَامِلَةَ وَالعِزَائِمَ الخَامِدَةَ، وَيَدْعُونَ إِلَى نَيْذِ الخِلَافِ فِيمَا بَيْنَهُمْ وَالِانْتِبَاهِ إِلَى الأَعْيَابِ المَسْتَعْمَرِ العَرَبِيِّ الَّذِي نَشَرَ سُمُومَ الفِرْقَةِ البِغْضَاءِ بَيْنَ أبنَاءِ الأُمَّةِ الوَاحِدَةِ.
- 7- اعْتَرَفَ الشُّعْرَاءُ المَسِيحِيُّونَ بِفَضْلِ الإِسْلَامِ شِكْلًا وَمُضْمُونًا فَقَدَ وَحَدَّ بَيْنَهُمْ بَعْدَ أَنْ كَانُوا شَتَاتًا، وَآخَى بَيْنَهُمْ بَعْدَ أَنْ كَانُوا أَعْدَاءً، وَهَدَّبَ أخْلَاقَهُمْ، وَوَضَعَ دَسْتورًا يَنْظِمُ حَيَاتِهِمْ، وَبِفَصْلِ مَسئُولِيَّاتِهِمْ فِرَاضُوا بِهَ الدُنْيَا، وَسَادُوا بِفَضْلِهِ عَلَى بَقِيَّةِ أَجْنَاسِ الأَرْضِ فَصَارَتْ بِفَضْلِهِ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ.
- 8- وَقَفَ الشُّعْرَاءُ المَسِيحِيُّونَ أَمَامَ الإِسْلَامِ مَبْهُورِينَ بِجَوْهَرِ العَقِيدَةِ مَتَمِّتِلَةً فِي شَخْصِيَّةِ نَبِيِّ الإِسْلَامِ مُحَمَّدٍ، ثُمَّ كَتَابَهُ وَمَعْجَزَتَهُ القُرْآنَ الكَرِيمَ، فَاهْتَمَّامَهُمْ بِشَخْصِيَّةِ نَبِيِّ الإِسْلَامِ، وَتَأَثَّرَهُمْ بِالقُرْآنِ الكَرِيمِ وَاضِحَ جَلِيٍّ فِي أَشْعَارِهِمْ بَلْ لَقَدْ خَصَّصُوا قِصَائِدَ كَامِلَةً فِي وَصْفِ النَبِيِّ وَالِانْتِصَارِ لَهُ مَجْدِينَ قَدْرَهُ وَمَكَانَتَهُ، مَشْدُوهِينَ بِخِصَالِهِ وَصِفَاتِهِ الحَازِمَةَ الصَّارِمَةَ الحَكِيمَةَ فِي تَأْسِيسِ دَوْلَةِ الإِسْلَامِ.
- 9- كَثُرَتْ مَدَائِحُهُمْ فِي النَبِيِّ وَآلِ بَيْتِهِ، وَقَدْ تَوَقَّفُوا كَثِيرًا فِي مَدَائِحِهِمْ عِنْدَ إنْسَانِيَّةِ النَبِيِّ وَهَدَايَتِهِ لِلنَّاسِ، وَدَفَاعِهِ عَنِ الحَقِّ، وَدَعْوَتِهِ إِلَى تَحْرِيرِ الإنسانِ مِنْ رِقِّ العِبُودِيَّةِ، وَدَعْوَتِهِ إِلَى العَدَالَةِ وَالمَسَاوَاةِ بَيْنَ الجَمِيعِ، وَإِعْلَانِهِ لِقِيَمَةِ العَمَلِ وَالإِخْلَاصِ فِيهِ، لِتَأَثِيرِهِ الإِجْتِمَاعِي وَالحِضَارِي عَلَى صَعِيدِ البَيْئَةِ العَرَبِيَّةِ وَالعَالَمِيَّةِ.
- 10- تَأَثَّرَ الشُّعْرَاءُ المَسِيحِيُّونَ العَرَبُ بِالقُرْآنِ فِي أُسْلُوبِهِ وَمَعْنَاهُ فَضَمَّنُوا تَصْمِينَهُمْ شِعْرَهُمْ بَعْضَ آيَاتِهِ وَقِصَصِهِ.

المراجع:

- أبو ماضي، إيليا، الخمانل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2004م.
- أيوب، رشيد، الأيوبيات، نيويورك، 1916م.
- جاد، حسن، الأدب العربي في المهجر، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط1، 1963م.
- جيران، جبران خليل، المواكب، طبعة المقطم، مصر، 1923م.
- حسن، محمد عبد الغني، مقال، مجلة الوعي الإسلامي، عدد 51.
- خفاجي، محمد عبد المنعم، "قصة الأدب المهجري"، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973م.
- الخوري، رشيد سليم، ديوان القروي، دار المسيرة، بيروت، ج1، 1978م.
- زكي فُتْصَل، ديوان (نور ونار)، ط (بونس أيرس، الأرجنتين)، 1972م.

شاعر مسيحي ينتصر الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، إلياس قنصل ، دار الكتب ، تحت رقم ، ز / 609.

الشرتوني، محبوب الخوري، ديوان محبوب الخوري الشرتوني، مطبعة السمير، نيويورك، 1938م.

شفيق المعلوف، ديوان الأحلام، بيروت ، 1923م.

صبره، عفاف سيد، المستشرقون ومشكلات الحضارة، دار النهضة العربية، 1985م، ط2

صيدح، جورج، حكاية مغترب في ديوان شعر، مجلة شعر، بيروت، ط1، 1960م.

عبد البديع، نظمي محمد، أدب المه بين أصالة الشرق وفكر الغرب "دراسة تحليلية نقدية موازنة"، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.

عبد الدايم، صابر، أدب المهجر، ط3، دار المعارف مصر، 1993م.

عبد الكريم أمين محمد سليمان، الاتجاه الصوفي في شعر المهجر مكوّناته وملامحه، مجلة كلية الإلهيات، جامعة دكوز أيلول، عدد49.

غراب، حسني، ديوان الشاعر حسني غراب أناشيد الحياة، تقديم: إحسان أحمد قمحية، ط2، دار الإرشاد للنشر، دمشق، 2020م

فرحات، إلياس، الصيف، سان باولو، البرازيل، 1954م.

فرحات، إلياس، الرباعيات، سان باولو، البرازيل، 1954م.

فرحات، إلياس، الربيع، سان بلولو، البرازيل، 1954م.

فيّاض، نفّولا، ديوان (رفيف الأخوان)، مؤسسة هنداي، القاهرة، 2017م.

قنصل، إلياس، السهام ديوان شعر، بوينس أيرس، الأرجنتين، ط3، 1935م.

قنصل، إلياس، على مذب الوطنية ، بوانس أيرس، الأرجنتين، 1931م.

القوصي، محمد عبد الشافي، محمد في شعر النصارى العرب، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة- إيسيسكو، 1432هـ/2011م.

القوصي، محمد عبد الشافي، محمد مشتهى الأمم، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة- إيسيسكو، 1438هـ/2017م.

مريدن، عزيزة، القومية والإنسانية في المهجر الجنوبي،، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر، د ت.

مطران، مطران خليل، ديوان خليل، دار المعارف، مصر، 1948م.

المعلوف، رياض، خيالات، سان باواو، البرازيل، 1945م.

المعلوف، رياض، غمائم الخريف، مطبعة مارأفرام ، 1974م.

المعلوف، شفيق، "ديوان الأحلام"، طبعة بيروت، 1923
الملثم، البدوي، الناطقون بالضاد في أمريكا الجنوبية، دار الريحاني، بيروت، 1956م.
موقع معجم البابطين لشعراء العرب، مؤسسة عبد العزيز سعود البابطين الثقافية 2020.
هدارة، مصطفى محمد، التجديد في شعر المهجر، دار الفكر العربي، ط1، 1977م.
الوليد، أبو الفضل (إلياس طعمة)، ديوان أبي الفضل الوليد، راجعه وقدم له: جورج مصروع، دار
الثقافة، بيروت، 1981م.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Abdul Bedi , Nazmı Muhammed, *Edebül-Mehcer Beyne Asalet el-Şark ve Fikir el-Garb Direse tün Tahliye Nakdiye Muvazine*, el-Kahire: Dârül- Fikir el-Arabi, Bidun Tarih.

Ced, Hasan, *el-Edep el-Arabi fil- Mehcer*, el-Kahire: Dârül-Tibaati el-Muhemmediyye, 1.baskı,1963.

Ebul-Fadıl, el-Velid,(İlyas Abdullah Tımah), *Divan Abül-Fadl*, Raceahu ve Kademe leh, Cürce Masru, Beyrut: Dârul Sakafa, 1981.

Ebu-Madı ılıya, *el-Hamail, el-Haya el- Amme lil-Kusuril Sakafa*, el-Kahire, 2004.

Eyüp, Raşit, *Divan, el-Eyyübiyet*, Newyork, el-Vilayet el-Muttehide el-Amrikiyye Baskısız 1916.

Ferhat, İlyas *el- Harif*, Divan Şiiri, Sen Baulu: el- Barazil, Baskısız, 1954.

Ferhat, İlyas, *el-Sayf*, Divan Şiiri, Sen Baulu, el-Barazil, Baskısız, 1954.

Ferhat, İlyas, *el-Rabi*, Divan Şiiri, Sen Baulu, el-Barazil, Baskısız, 1954.

Feyyad, Nukule, *Divan (Rafif el-ikhuen)* , el-Kahire: Müessese Hendevi, 2017.

Gurab, Husni, *Divan el-Şair Husni Gurab Eneşid el-Haye*, Takdim: İhsan Ahmed Kamhiyyeh, Dimşak: Dârül-İrşad Lil-Neşr, 2.baskı, 2020.

Haddara, Muhammad Mustafa, *el-Tecdit fill- şiiri l-Mehce*, el-Kahire, Dârül -Fikir el-Arabi 1. Baskı, 1977.

Hafeci, Muhammed Abdil-Menim, *Kıssatıl-Edeb el-Mehceri*, Beyrut: Dârül-Kitab el-büBeneni, 2 .Baskı, 1973.

Huri, Raşit Selim, *Divan el-Karavi*, Beyrut: Dârül-Mesire, Baskısız , 1978.

- Kunsul, İlyas, el-Sihem Divan Şiir, Biyunis Eyris: el-Arjantin, 3. Baskı, 1935.
- Kunsul , İlyas, Ala Mezbeh el-Vataniyye, Biyunis Eyris: el-Arjantin, Baskısız, 1931.
- Kunsul, İlyas, Şair Misihî yentasırü lil-Resul Muhammad, el- Kahire: Dârül-kutup, taht rakam, ç / 609
- Kunsul, Zeki, Divan (Nur ve Ner), Buns Eyras: el-Arjantin, Baskı olmadan, 197.2
- El-Kavsi, Muhammed Abdül-Şafî, Muhammad Fi Şiiri el-Nasara el-Arab , Menşurat el-Munazzama el-İslemiyye lil-Terbiyye vel-Ulüm vel-Sakafa – İsisko, 1432 ı / 2011.
- el-Kavsi, Muhammad Abdilşafî, Muhammad Müştehe el-Umem, Menşurat el-Munazzeme el-İslamiyye lil-Terbiyye vel-Ulum el-Sakafı – İsisko, 1438 / 2017.
- El-Maluf, Riyad, *Gamaim el-Harif*, Beyrut: Matbaa Merafaram Baskısız, 1974.
- El-Maluf, Riyad, *Hayalet* Divan Şiiri, Sen Baulu: el-Barazil, Baskısız, 1945.
- Şefik, İskender el-Maluf, *Divan el-Ahlam*, Beyrut: Lübnan, Baskısız, 1923
- Merydin, Azize, *el-Kavmiyye ve el-İnseniyye fil-Şiir el-Mehcer el-Cenubi*, el-Kahire:Dârül-Kavmiyye lil-tibaa vel-Neşri TS.
- Mevkı Mucem el-Bebtin *lišuaraa el-Arap*, Muessese Abdil-Aziz suüd el-bebtin el-Sakafiyye 2020.
- Mutran, Mutran Halil, *Divan el-Halil*, el- Kahire: Mısır, Dârül-Maarif, 1948.
- El- Mulessem, el-Bedevi, *el Natkun Bildat Fi Amerika el-Cenubiyye*, Beyrut: Dârül-reyhani, 1956.
- Neuri, Isa, *Edebi el-Mahcar*, el- Kahire: Mısır, Dârül Mearif, 2. baskı,1963
- Sabrah, Afaf Seyyid, *el-Musteşrukun ve Muşkiilet el-Hadare*, el- Kahire: Dârül-Nahda el-Arabiyye, 2.Baskı, 1985.
- Saydeh, Cürc, *hikaye muğterib fi divan şiir*, Beyrut: Dârül Mecellet Şiir, 1. Baskı, 1960.
- Saydeh, Cürc, *Hikayet Muğtarap fi Divan Şiir*, Beyrut: Mecellet Şiir, 1. Baskı, 1960.
- Kunsul, İlyas, Şair Misihî yentasırü lil-Resul Muhammad, el- Kahire: Dârül-kutup, taht rakam, ç / 609.
- Şirtüni, Mahbub el-Huri, *Divan Mahbub el-Şirtuni*, New York, Matbat el- Semir, 1939.



darulfunun ilahiyat

Başvuru: 03.03.2021
Kabul: 01.04.2021
Online Yayın: 00.00.0000

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Manzum Hilyeler Üzerine Bazı Yeni Bilgiler*

A New Analysis of the Hilyes in Poetic Form

Mehtap Erdoğan Taş**

Öz

Hilye, Hz. Muhammed'in fiziksel görünüşünü, güzel ahlakını, karakterini, güzel vasıf ve sıfatlarını, kıyafetini anlatan aynı zamanda diğer peygamberlerin, dört halifenin, aşere-i mübeşşereden diğer sahabelerin, Hz. Hasan ve Hüseyin ile bazı tarikat kurucularının öncelikle fiziksel yapıları olmak üzere onlarla ilgili diğer bazı hususları da konu edinen, genellikle mesnevi nazım şekliyle ve genellikle manzum olarak yazılan, mensur örneklerinin yanı sıra çok az da olsa manzum-mensur olarak da kaleme alınan aynı zamanda levha şeklinde de hazırlanan eserlerin genel adıdır. Türk edebiyatında ilk izlerine 15. yüzyıldan itibaren rastlanmaya başlanan hilye, zaman içerisinde büyük gelişme göstermiş ve varlığını günümüze kadar sürdürmüş edebî bir türdür.

Hz. Peygamber'e duyulan eşi görülmemiş büyük sevgi, onun hilyesini okuyanın ve ezberleyenlerin bu dünyada ve ahirette büyük mükafatlara erişeceği, onu rüyasında göreceği ve birçok felaketten korunacağına dair oluşan inançlar, peygamberin şafaatine vasıl olma isteği, iyi bir eser bırakarak gelecek nesiller tarafından anılma arzusu, rüyada görülen kimliği belirli ya da belirsiz bir kimsenin hilye yazılması yönündeki isteği, hilye sahasında Hâkânî'nin gösterdiği başarının daha sonraki hilye yazarları üzerinde bıraktığı tesir ve Hz. Peygamber'in resminin yapılmasına İslam inancının izin vermemesi bu türün ortaya çıkmasında ve yaygınlaşmasında rol oynayan önemli etkenlerdir.

Bu makalede tespit edilen 43 manzum hilye metninden hareketle manzum hilyelerin tanımı yapılacak, Hz. Peygamber hilyeleri ile diğer hilyelerin ortaya çıkışı ve yazılış nedenleri üzerinde durulacak, bu türün yüzyıllar içindeki gelişimi gözler önüne serilerek türle ilgili bilinen ve sürekli tekrarlanan bazı yanlışlara dikkat çekilecektir. Ayrıca literatürde adı geçmeyen yeni hilye metinlerinden ve hilye benzeri bazı manzumelerden bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler

Hilye, Şemail, Manzum, Edebî tür, Türk edebiyatı, Türk-İslam Edebiyatı

Abstract

Hilye is the general term for works dedicated to the physical appearance, morality, personality, beautiful qualities, and description of the Prophet Muhammad, as well as those of other prophets, the four caliphs, Hasan and Hussain, and certain founders of the Sufi orders. Although primarily written in poetic form, some versions involved a mix of prose and poetry or were presented graphically in the form of panels. Hilye first appeared as early as the 15th century, continued to develop over time, and have endured to the beginning of the 21st century. It is a genre unique to Turkish literature.

The important factors in the emergence and spread of this genre can be identified as follows: The great passion for the Prophet Muhammad; the belief that those who read and memorize his hilye will gain great rewards in this world and in the hereafter, will see him in their dreams, and will be protected from many disasters; the desire to be worthy of the Prophet's intercession; the desire to be remembered by leaving behind a text; the influence of Mehmet Hâkânî's achievement on later writers of hilye; and the fact that Islam does not allow the Prophet to be portrayed by drawing or painting.

* Bu makale, Mehtap Erdoğan tarafından 2011 yılında Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlanan "Türk Edebiyatında Manzum Hilyeler" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Sorumlu Yazar: Mehtap Erdoğan Taş (Prof. Dr.), Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatı Bölümü, Sivas, Türkiye. E-posta: merdogan@cumhuriyet.edu.tr ORCID: 0000-0002-5588-0194

Atf: Mehtap Erdoğan Taş, "Manzum Hilyeler Üzerine Bazı Yeni Bilgiler." *darulfunun ilahiyat* 32, 1 (2021): 293–315.
<https://doi.org/10.26650/di.2021.32.1.890487>



In this paper, the poetic hilyes will be discussed based on the 43 examples of the form that have been identified thus far. The reasons for the emergence and writing of hilye for the Prophet will be emphasized, the development of the genre over the centuries will be revealed, and some known and frequently repeated mistakes in the genre will be discussed. Certain new texts not mentioned in the existing scholarship on hilye, and some similar poems, will also be considered.

Keywords

Hilye, Şemal, In verse, Literary, Turkish literature

Extended Summary

In its most basic sense, hilye can be defined as a physical and psychological portrait of the Prophet Muhammad. Known by names such as hilye-i şerîf, hilye-i şerîfe, and hilye-i nebevî, it is a literary genre on which many studies have been carried out to date. These works can be literary, in the form of poetry or prose, or graphic, in the form of panels. While the poetic and graphic types have been studied extensively, hilye in prose form still await detailed study.

In Arabic literature, the first hilye and şemal are found in siyer and megazi—books written after the Prophet Muhammad’s death. The earliest book of hilye and şemal was that of Imam Tirmizî. Although this book, in which the physical and psychological characteristics of the Prophet Muhammad are explained in detail, has no literary aim, it was nonetheless the main model of writing hilye for Ottoman Turks. Hilye and şemal are not encountered in Iranian literature, thus it can be said that hilye is a literary genre particular to Muslim Turks.

In Turkish literature, the earliest known traces of hilye are from the 15th century, and the tradition of writing them continues today. Şerîfî independently wrote the first hilye in the form of a poem. Hâkânî, on the other hand, produced the finest example of the genre and thus established a model for all hilye written in the following centuries. Cevrî and Neşâtî are also famous names in the genre, comparable to Hâkânî, who influence subsequent hilyes. Those who wrote hilye, except those devoted to the Prophet Muhammad, remembered Cevrî and Neşâtî alongside Hâkânî. This demonstrates that the tradition of writing hilye developed along two different branches: those devoted to the Prophet Muhammad and those that were not.

More recently, Hayreddin Karaman wrote a work titled *Gönüllerin Süsü Hanelerin Zineti Hilye*, including a 17 part poem at the beginning and two additional poems in the hilye genre. Muhammet Ali Eşmeli, under the pseudonym Seyrî, has produced the last known example of this genre with his work *Hilye-i Şerîfe*, composed of 1001 couplets in the form of mesnevi verse and employing the “Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilün” metrical pattern.

When evaluating hilyes in terms of content, the key element that determines the type of hilye is the person it addresses. Thus, hilyes can be separated into seven categories:

hilye of the Prophet Muhammad, hilye of the four caliphs, hilye of prophets, hilye of Aşere-i Mübeşşere, hilye of Hazrat Hasan and Hazrat Hussein, hilye of the four imams, and hilye of sect founders. Hilyes written in the form of mesnevi generally begin with the chapters besmele, hamdele, tevhid, münâcât, na‘t, medhiye, and sebab-i te‘lif, proceed to the main subject, the hilye chapters, and end with the hatime chapters. In other hilyes, which are not voluminous and are usually a section or poem in a separate work, the hilye section commences after an introduction to the subject of only a few staves. The physical characteristics of the person under consideration are conveyed superficially in a stave or verse.

In terms of structure, the mesnevi poetic form is used mostly in stand-alone hilyes, whereas kaside poetry is preferred mostly in hilyes that are comparatively brief and often written as a chapter in a separate work.

This study reveals that there are no hilyes by Kastamonulu Nûrî, Azîz Mahmûd Hüdâyî, Cûdî, Niyâzî-i Mısrî, Nakşî Mustafa Dede, Hayrullâh Hayrî, Nesîmî Mehmed, nor is there a hilye in poetic form in which Hazrat Hatice is depicted. Hilye in poetic form belonging to Merâmî and ‘Îdî from Halep, figures not previously noted in scholarship, are identified. Several other hilye are noted, including those of the Prophet Muhammad in *Selâmî’s Divan*, *Abdullah Ferdî’s Divan*, and İsmâil Sâdık Kemâl Paşa’s work *Âsâr-ı Kemâl*, a hilye of Hacı Bayram-ı Velî in *Râzî’s Divan*, and a hilye of prophets in Vehbî Efendi’s mesnevi *Manzume-i Nu‘mâniyye*. It is argued that, although the latter 27 stave hilye is not a separate work, it should be included by scholars as the second verse on the prophets after Neşâtî’s *Hilye-i Enbiyâ*. It is suggested that Muhammet Ali Eşmeli, pseudonym Seyrî, should be regarded as the writer of the last hilye in poetic form, his 2011 work *Hilye-i Şerîf*, rather than Mustafa Fehmi Gerçeker whose *Hilye-i Fahr-i Âlem* was printed in 1944. It is stated that the tuyuğ, in which some of the Prophet Muhammad’s limbs were praised in *Seyyid Nesîmî’s Divan* and *Dede Ömer Rûşenî’s Divan*, should be regarded as “hilye-like poems.” Finally, it is noted that certain works other than hilye, such as dictionaries, grammar books, and silsilename (genealogical scrolls), are sometimes called hilye. Thus, not every work labeled as hilye may actually belong to the literary genre of hilye.

Giriş

Hilye, Arapça bir isim olup حلى kökünden gelen ve Arapça sözlüklerde süs, bezek, vasıflandırmak, yaradılış, suret, değerli taşlarla ve süslerle yapılmış süs, insanın dış görünüşü anlamlarına gelmektedir. Sözlük anlamına baktığımızda hilyenin süs, zinet, bezek gibi maddi anlamlarının yanı sıra güzel görünüş, güzel karakter gibi manevi anlamlarının da olduğunu görürüz. Ayrıca sözlüklerde hilye, terim anlamıyla da değerlendirilerek “Hz. Peygamber’in mübarek vasıfları ve bu vasıflardan bahseden kitap ve levha” şeklinde de tanımlanmıştır.

Kur’an’da Zînet Kavramı başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlayan İdris Sağır hilye kelimesinin *Kuran-ı Kerîm*’de nasıl kullanıldığını şöyle açıklamıştır: Bu kelime Kur’an’da h-l-y kökünden türeyen ve düzensiz fiillerden meydana gelen isimlerin genel adıdır. Kur’an’da mecaz anlamda değil, hep gerçek ve somut manada kullanılmıştır. Kelime Kur’an’da 4 ayette fiil, 5 ayette de isim olmak üzere toplam 9 ayette geçmiştir.¹ İdris Sağır’ın verdiği bilgiye göre bu ayetlerde geçen hilye kelimesinin anlamları şu şekildedir: Cennetliklerin takındıkları gümüş bilezik, iman edip salih amel işleyenlerin cennette takacakları altın bilezikler, iman edip salih amel işleyenlerin cennette altın bilezik ve incilerle bezenmeleri, zinet, denizden çıkarılan inci, buzağı heykeli yapılan zinet takımı, süs ve süs eşyası.²

İdris Sağır, güzelleşmek ve süslenmek gibi ortak bir anlamda buluşan ziynet ve hilye kelimelerinin *Kuran-ı Kerîm*’de olumlu ya da olumsuz anlamda kullanılmaları arasındaki farkı, hilye kelimesinin fiil anlamının salt olarak ziynetin yalnızca süslenmek ve bezenmek yönünü dolayısıyla maddi yönünü şamil olduğunu, ziynette var olan gerçekte süslü ya da çekici olmadığı hâlde nefsin ve şeytanın telkinleriyle cazip görünmesi anlamının hilyede bulunmadığını, hilye ayetlerinin genel olarak iman etmekle ilgili olmalarından dolayı bu ayetlerde Mekkî ayetlerin karakteristiğinin hakim olduğu sonucuna varılabileceğini söyleyerek açıklar.³ Görüldüğü üzere hilye, *Kuran-ı Kerîm*’de yalnızca kelime anlamıyla ve olumsuz anlamlar içermeyen ifadelerde kullanılmıştır.

Türk edebiyatında hilye-i şerîf, hilye-i şerîfe, hilye-i nebevî gibi isimlerle anılan hilye, bugüne kadar üzerinde pek çok araştırmanın yapıldığı edebî bir türdür. Bugüne kadar defalarca hilyenin tanımı yapılmış ve her geçen gün bu tanıma yeni bir şeyler eklenmiştir. Önceleri sözlüklerde “Hz. Peygamber’in mübarek vasıfları” şeklinde değerlendirilen ve zamanla bu tanımına yeni bilgilerin de eklendiği hilyeyi

1 Sağır, İdris. *Kur’an’da Zînet Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, 17.

2 Sağır, İdris. age. 17-18.

3 Sağır, İdris. age.18.

yeniden tanımlamak, mevcut tanımları genişletmek ve genellemelere ulaşmak için bugün elimizde çok daha fazla malzeme bulunmaktadır.

Hilyelerde asıl olarak Hz. Peygamber'in fiziksel tasvirinin yapılması, edebî bir tür olarak hilye tanımlarında bazen onun bazen güzel ahlakına, özellikle de kıyafetine yer verilmemesine neden olmuştur. Ancak başta Hâkânî olmak üzere Nahîfî, Mehmed Necîb, Mustafa Fevzî, Âşık Kadîrî gibi hilye sahasında adından bahsedilmeye değer isimler, eserlerinde dikkate çekecek şekilde Hz. Peygamber'in kıyafetinden de bahsetmişlerdir. Bu tür hilyelerde Hz. Peygamber'in fiziksel görüntüsü kıyafetle tamamlanmış, güzel ahlakının verilmesiyle de derinlik ve canlılık kazanmıştır. Bu nedenle hilye tanımları içerisine fiziksel tasvirin yanı sıra güzel ahlakın ve kıyafetin de eklenmesi gerektiğini düşünüyoruz. Elimizdeki malzemeyi göz önünde bulundurarak şimdi hilyeyi şu şekilde tanımlayabiliriz:

Hz. Muhammed'in fiziksel görünüşünü, güzel ahlakını, karakterini, güzel vasıf ve sıfatlarını, kıyafetini anlatan aynı zamanda diğer peygamberlerin, dört halifenin, aşere-i mübeşşereden diğer sahabelerin, Hz. Hasan ve Hüseyin ile bazı tarikat kurucularının öncelikle fiziksel yapıları olmak üzere onlarla ilgili diğer bazı hususları da konu edinen ve genellikle mesnevi nazım şekliyle manzum ya da mensur olarak yazılan eserlerin genel adıdır. Ancak burada şunu da belirtmeliyiz ki hilyelerin başkaları için de yazılmış olması bu edebî türün asıl Hz. Peygamber ile ilgili eserler olma özelliğini kaybettirmemiştir. Hilye denilince her zaman akla ilk gelen Hz. Muhammed hilyeleri olmuştur.

Hilye Türü Nasıl Ortaya Çıktı ve Nasıl Gelişti?

Konusu doğrudan doğruya Hz. Peygamber'i anlatmak olan ve resulullah efendimizin bir tek yönünü kendisine konu edinen ilim dalları vardır. Bunlar hadis, siyer, megazi, şemail ve delaildir.⁴ Bunlardan bizim konumuzla yakından ilgili olan şemail, Hz. Peygamber'in beşerî yönünü kendine konu edinen ilim dalı olarak tanımlanabilir. Şemailler konu itibarıyla Hz. Peygamber'in hem suretini hem de siretini verir. Yani bu tür eserlerde Hz. Peygamber'in hem fiziksel özellikleri hem de giyinişi, yaşantısı, ibadetleri, eşyaları, davranışları, ahlakı, huyları, iç dünyası, mirası, vefatı gibi ona ait pek çok husus yer alır. İşte edebî bir tür olarak hilyeler de aslında şemaillerden doğmuştur. Şemailler içerisinde bir bölüm olarak ele alınan Hz. Peygamber'in dış görünüşü hilyelerin ana konusunu oluşturmuş ve daha sonra hilye ayrı bir edebiyat türü hâlinde gelişim göstermiş ve zamanla o da kendi içerisinde dört halife hilyeleri, peygamberler hilyesi, aşere-i mübeşşere hilyeleri, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hilyeleri gibi değişik kollara ayrılmıştır.

4 Yardım, Ali. Peygamberimizin Şemâilî, İstanbul: Damla Yayınevi, 2011.40.

Şemaiden ayrılarak ayrı bir tür hâlini almış olan hilyelerin yazılma sebepleri, elimizdeki hilyelerden hareketle “Hz. Peygamber Hilyelerinin Yazılma Sebepleri” ile “Diğer Hilyelerin Yazılma Sebepleri” adlı iki ana başlık altında değerlendirilebilir.

A. Hz. Muhammed Hilyelerinin Yazılma Sebepleri

Hilyelerin ortaya çıkma nedenleri, bazı hilyelerde Hz. Ali'den, Şeyh Sadrüddîn'den rivayetlerle ve Hârûnü'r-Reşîd'in rüyasından hareketle verilmektedir. Hilye türünün ortaya çıkma sebeplerini sıralamaya geçmeden önce hilyelerden hareketle bu rivayetlerden ve Hz. Muhammed'i rüyada görme konusundan bahsetmek istiyoruz.

Hâkânî'nin, hilyesinde naklettiği, daha sonra başka hilyelerde de zikredilen ve hilyelerin ortaya çıkma nedenlerinin çoğunun toplu olarak verildiği Hz. Ali'nin rivayeti şöyledir: Ali b. Ebî Tâlib (ra)'tan: “Resulullah (sav) şöyle buyurmuştur: ‘Benden sonra hilyemi gören beni görmüş gibidir. Kim bana olan sevgi ve özlem ile hilyeme bakarsa Allah ona cehennemi haram kılar. O kişi kabir fitnesinden emin olur, mahşer günü çıplak olarak haşredilmez.’ Resulullah doğru söylemiştir.”

Hz. Peygamber kendisinden sonra hilyesini gören kişinin, kendisini görmüş gibi olacağını, ona özlem duyarak bakan kişiye Allah'ın cehennemi haram edeceğini ve onu kabir fitnesinden emin kılacağını, kıyamet gününde çıplak olarak haşretmeyeceğini söylemiştir. Hâkânî bu rivayetin bizzat Hz. Ali'den nakl edildiğini söylemektedir.

Diğer bir rivayet ise Şeyh Sadrüddîn'e aittir. Hâkânî, Şeyh Sadrüddîn'in rivayetini şöyle nakleder⁵: “Kim hilyeyi yazıp arada sırada ona baksa belalardan ve vesveseden uzak kalır. O kişiye hac ve köle azadı sevabı verilir, hastalıklardan korunur, dünyada ve ahirette azap görmez. Hilyenin bulunduğu evde fakirlik ve dert bulunmaz. Şeytan da o eve giremez.” Yine bu rivayete de hilyelerin çoğunda yer verilmiştir.

Yukarıda verilen iki rivayet Abbasi halifesi Hârûnü'r-Reşîd'in gördüğü bir rüya ile desteklenir. Bu rüyayı Hâkânî şöyle anlatır⁶: Bir fakir Hârûnü'r-Reşîd'e hilye hediye eder. Buna çok sevinen Hârûnü'r-Reşîd o fakire pek çok ihşanda bulunur ve o gece rüyasında Hz. Peygamber'i görür. Hz. Peygamber ona “Allah bana müjdeler verdi ve dedi ki: “Kim senin hilyeni gördüğü için sevinirse kıyamet günü cehennem ateşi onun vücuduna haram olur. O kişi dünyada ve ahirette azap görmez, yüzümü görmeye layık olur.” der.

5 bk. Erdoğan, Mehtap. Türk Edebiyatında Manzum Hilyeler, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013, 124-215.

6 bk. Erdoğan, Mehtap. age., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 124.

Hilyelerin yazılma nedenlerinin çoğunun toplu olarak verildiği yukardaki rivayetlere ve hilyelerin özellikle sebab-i telif ve hatime bölümlerinden edindiğimiz bilgilere göre ve bunlara ilave edilen ilk iki maddeyle hilyelerin yazılma nedenlerini şu şekilde sıralayabiliriz⁷:

1. Hz. Peygamber Sevgisi
2. İslamiyette Resmin Yasak Olması
3. Hz. Peygamber'in Vasiyeti
4. Hz. Peygamber'i Rüyada Görme Arzusu
5. Hz. Peygamber'i Rüyada Görüp Hilye Yazmak
6. Hilyelerin Koruyucu Özelliği
7. Hz. Peygamber'in Şefaatine Vasıl Olma İsteği
8. Hâkânî'nin Etkisi
 - a. Hz. Peygamber Hilyelerinin Yazılmasına Etkisi
 - b. Diğer Hilyelerin Ortaya Çıkmasına Etkisi
9. İstek Üzerine Hilye Yazma
10. İyi Bir Eser Bırakarak Gelecek Nesiller Tarafından Anılma Arzusu
11. Mecliste Yüksek Sesle Okunması İçin Hilye Yazılması

B. Diğer Hilyelerinin Yazılma Sebepleri

Hz. Peygamber hilyesi dışında kalan diğer hilyelerin yazılma sebeplerini ise şöyle sıralayabiliriz:

1. Hâkânî'nin Etkisi
2. Cevrî'nin ve Neşâtî'nin Etkisi
3. İstek Üzerine Hilye Yazma
4. İyi Bir Eser Bırakarak Gelecek Nesiller Tarafından Anılma Arzusu
5. Diğer Nedenler

Buraya kadar söylediklerimizi özetleyecek olursak Hâkânî ile birlikte Cevrî'nin ve Neşâtî'nin şairler üzerinde bıraktığı tesir, Hz. Peygamber hilyelerinin yazılmasının başlıca nedenidir. Bu üç isim başarılarıyla şairler üzerinde büyük bir etki bırakmış, bu başarı aynı zamanda hilye yazmaya niyet eden şairlere âdeta onların yazdıkları konularda hilye yazma yolunu kapatmış, bu durum onları farklı konularda hilye

7 Hz. Peygamber hilyelerinin ortaya çıkış nedenleri için ayrıca bk. Güngör, Zülfikar. "Türk Edebiyatında Hilye-i Nebvî Türünün Doğuşu Gelişimi ve Sebepleri", İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi/Tasavvuf, S. 10 (2003): 185-199.

yazmaya yöneltmiş ve sonuçta nazire olmasa da bir zeyl geleneğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bunun yanı sıra iyi bir eser bırakarak ileride hayırla anılma arzusu ve devrin padişahının belirlediği bir konuda hilye yazılmasını istemesi bazı hilyelerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Peygamberin şefaatinin kazanma, hilyelerde ele alınan kişilerin hürmetine Allah'tan af dileme ise bu tür hilyelerin kısmen yazılma nedeni olmakla birlikte daha çok sonucu olarak görünmektedir.

Türk Edebiyatında Hilye

Arap edebiyatında hilye ve şemâillere Hz. Peygamberin vefatından sonra yazılan siyer ve megazi gibi kitaplarda da yer yer metinler hâlinde rastlanırsa da bunlar bir şemâil ve hilye tekniği ile yazılmamışlardır. Urve b. Zübeyr, Vehab b. Hind, Ebu Muhammed Yahya b. Saïdü'l- Emevî gibi ilk siyer tarihçilerinin eserlerinde Hz. Peygamber'in gazaları vesile edilerek yazılan onun vasfı, seciye ve meziyetlerini tasvir eden şemâilimsi kısımlar vardır (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi 1981: 237). İlk şemâil ve hilye kitabı İmam Tirmizî'ye aittir. Hz. Peygamber'in maddi ve manevi özellikleri ayrıntılı bir şekilde anlatılmış olmasına rağmen edebî bir gaye ile yazılmadığı için eser, hilye vadisinde bir çığır açamamıştır. Ancak bu türün ilk örneği olması ve Osmanlı Türklerine hilyecilik konusunda temel kaynak olması bakımından önemli bir eserdir. İmam Beyhakî'nin Delâilü'n-Nübüvve'si, Hâfız-ı İsfahanî'nin Tarih-i İsfahan'ı, Cemâleddin Hâfız Abdurrahman'ın Vefâ fi Fezâil-i Mustafâ'sı ve Kadî İyaz'ın Şifâ-ı Şerîf adlı kitapları Arap edebiyatının başlıca şemâil ve hilye kitaplarıdır. Türk edebiyatında birçok hilye yazılmasına rağmen İran edebiyatında şemâil ve hilye türüne hemen hemen hiçbir yerde rastlanamamıştır (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi 1981: 237). Bunu göz önünde bulundurarak hilyenin Müslüman Türklere ait bir çeşit millî edebiyat türü olduğu söylenebilir.

Türk edebiyatında ilk izlerine 15. yüzyıldan itibaren rastlanmaya başlanan hilye, zaman içerisinde büyük gelişme göstermiş ve varlığını günümüze kadar sürdürmüştür. Tam anlamıyla hilye olarak kabul edilemese bile 15. yüzyılda Seyyid Nesîmî ile Dede Ömer Rûşenî, tuyuğ şeklinde yazdıkları hilye benzeri manzumelerle hilye türünün müstakil olmayan ilk örneklerini vermişlerdir. Müstakil bir manzume olmayan ancak tam olarak hilye özelliği gösteren metnin ilk örneği ise 15. yüzyılda Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye* adlı eserinde görülmektedir. Bu dönemin hilye türü için bir hazırlık dönemi olduğunu söyleyebiliriz.

16. yüzyıl hilye türünün hem ilk müstakil örneğine hem de en güzel örneğine sahip olması bakımından bu tür için oldukça önemli bir yüzyıldır. Bu yüzyılda Şerîfî, müstakil olan ilk manzum hilyeyi yazmış, Hâkânî ise türünün en güzel örneğini vererek daha sonraki yüzyıllarda yazılacak olan hilyelerin temelini oluşturmuştur.

17. yüzyıl gerek sayı bakımından gerek çeşitlilik bakımından gerekse eserlerin niteliği bakımından en zengin yüzyıl olarak görünmektedir. Mehmed Es'ad Efendi yazdığı dört halife hilyesiyle Hz. Peygamber hilyesi dışındaki hilyenin ilk örneğini vermiş ve böylece 17. yüzyılın hemen başlarında hilye konuları genişlemeye başlamıştır. Dört halife hilyesiyle Cevrî, peygamberlerhilyesiyle Neşâtî, aşere-i mübeşşere hilyesiyle Güftî, Mevlânâ hilyesiyle Lütfî Çelebi bu yüzyılda hilye türünün içeriğini değiştiren ve geliştiren isimlerdir. Hz. Peygamber hilyesinde bu yüzyılın öne çıkan ismi ise en hacimli ve dolayısıyla en kapsamlı hilye olma özelliğini taşıyan *Hilyetü'l-Envâr* ile Nahîfî olmuştur. Edebiyatımızda müstakil iki hilye sahibi tek isim olan Mehmed Es'ad Efendi ise aynı zamanda ilk dört halife hilyesinin sahibi olmasına rağmen şairler arasında da günümüzde de hilye sahasında Cevrî kadar şöhret bulamamış bir isimdir.

18. yüzyılda Hz. Peygamber hilyelerinin sayısında bir azalma görülürken diğer hilyelerin sayısında ve çeşitliliğinde bir artış görülür. Ârif Süleymân ile Hâkim Seyyid Mehmed Efendi, Hz. Peygamber hilyesinde yüzyılın iki önemli ismidir. İlk örneğine 17. yüzyılda rastlanılan aşere-i mübeşşere hilyesinin bir örneğini de bu yüzyılda Na'tî verir. Her ne kadar aşere-i mübeşşere hilyesi denilince akla ilk gelen isim Güftî olsa da tam anlamıyla aşere-i mübeşşere hilyesinin bizce ilk sahibi Na'tî'dir; çünkü Na'tî'nin hilyesinde aşere-i mübeşşerenin fiziksel özellikleri verilmesine rağmen Güftî'nin hilyesinde aşere-i mübeşşerenin hilyesi değil, hayatları ele alınmıştır. Ancak Güftî'nin hilyesi Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in hilyesini veren ilk manzume olması ve dört halife hilyesini de vermesi bakımından önemlidir. Aşere-i mübeşşere hilyesinde yüzyılın diğer önemli bir ismi de Şâkir Mehmed olmuştur. Bu yüzyılda Safhî tarafından türünün tek örneği olan dört imam hilyesi yazılmış, Salâhî-i Uşşâkî tarafından Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hilyesinin ilk müstakil örneği verilmiştir. Bu yüzyılda Neccâr-zâde Rızâ, Hâce Bahâeddîn; Râzî ise Hacı Bayram-ı Veli hilyesini yazarak tarikat büyükleri için yazılan hilyelere bir çeşitlilik kazandırmışlardır.

19. yüzyıl hilye türünün ortaya çıkmaya ve gelişmeye başladığı dönemler bir tarafa bırakılırsa bu türün en zayıf dönemi olarak kabul edilebilir. Bu yüzyılda hilye türü en durgun dönemini yaşamıştır. Yüzyılın hilyeleri sayı bakımından yetersiz olduğu gibi çeşitlilik bakımından da bir zenginlik göstermez. Hatta bu yüzyılın tek müstakil hilyesi Mehmed Necîb'e aittir. Selâmî ve Abdullah Ferdî divanlarında Hz. Peygamber hilyeleri vardır. İsmail Sadık Kemal Paşa'nın *Âsâr-ı Kemâl* adlı eserinde yine bir Hz. Peygamber hilyesi bulunur. Hanyalı Nûrî ise divanında Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hilyesine yer vermiştir.

20. yüzyılda önceki yüzyılın aksine hilye türünde bir canlılık görülür. Mustafa Fevzî, Âşık Kadrî ve Mustafa Fehmi Gerçekler bu tür için oldukça hacimli

sayılabilecek eserlerinde Hz. Peygamber'in fiziksel özelliklerini detaylı bir şekilde ele alırlar. Bursalı Rıza Dede ile Tâhirü'l-Mevlevî, Mevlânâ hilyeleriyle; Rıza ise Şazelitarikatının kurucusu için yazdığı hilye ile yüzyıllınhilye şairleri arasında yerlerini almışlardır. Hûdek-zâde Nu'mân Vehbî Efendi ise *Manzûme-i Nu'mâniyye* adlı eserinde 27 beyit içerisinde peygamberlerhilyesine yer vererek Neşâtî'den sonra peygamberler hilyesi yazan ikinci isim olmuştur. Prof. Dr. Hayreddin Karaman 1992 yılında bentlerhâlinde ve 11'li hece ölçüsüyle yazdığı manzumesiyle bu türü 21. yüzyılın eşğine taşımıştır.

Hayreddin Karaman, 2008 yılında hece ölçüsüyle Hakanî'nin hilyesinin manzum tercümesini yapmıştır. Seyrî (M. Ali Eşmeli) ise aruz vezniyle yazıp 2009 yılında tamamladığı *Hilye-i Şerîf* adlı eseriyle hilye yazma geleneğinin günümüze kadar taşımıştır. Hz. Peygamber'eduyulan eşsiz ve derin sevgi devam ettiği sürece bu türün yeni örnekleri verilmeye devam edeceğ gibi görünmektedir.

Sonuç olarak Türk edebiyatında hilye türünün ilk örneklerine 15. yüzyılda rastlandığını, 16. yüzyılda ilk müstakil örneklerinin verildiğini, 17. yüzyıldan itibaren Hz. Peygamber hilyeleri dışındabaşka hilyelerin de artık kaleme alınmaya başladığını ve böylece türün sınırlarının genişlemeye başladığını, 18. yüzyılda da bu gelişmenin yaşanmaya devam ettiğini, 19. yüzyılda türde bir duraklamanın yaşanmasına rağmen 20. yüzyılda tekrar bir canlanmanın görüldüğünü, 21. yüzyılda kalemealınan hilyeler vasıtasıyla hilye yazma geleneğinin günümüze kadar devam ettiğini söyleyebiliriz.

Hilyelerin Kaynakları

Hilyelerin ve şemâillerin kaynağını daha çok kütüb-i sitte adıyla bilinen, hadislerin büyük bir kısmını ve genellikle güvenilir olanlarını ihtiva eden altı büyük hadis kitabı ve diğer hadis kitaplarındaki hadis-i şerifler oluşturmaktadır. Bazı hilyelerde özellikle Buhârî, Müslim, Tirmizî ve İbni Mâce'nin adları sıklıkla anılır. Bunun yanı sıra Gazalî'nin *İhyâ-i Ulûm'u* da hilyelere kaynaklık etmiştir.

Hz. Peygamber'in hilyesiyle ilgili hadisleri rivayet edenler arasında Hz. Ali, Hz. Aîşe, Mu'aykab, Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik, İbni Âzib, Mâlik, Ebî Hâle, Hakîm b. Hazzâm, Câbir, Ümm-i Ma'bed, İbni Abbâs, Bû Huceyf, Harîm, Bû Tufeyl, İbni Affân, Abd-ı Menâf, Ebû Cahîf, İbni Hâlid ve Semmâk yer almaktadır. Özellikle Hâkânî'nin, Nahîfî'nin, Mehmed Es'ad'ın, Necîb'in ve Âşık Kadri'nin hilyeleri bu isimlerin rivayetleri etrafında oluşturulmuştur. Bu rivayetler bazı hilyelerde ele alınan konuya göre öncelikle bir başlık olarak verilmiş daha sonra bu rivayete uygun olarak o bölüm yazılmıştır.

Nazire ve Zeyl Kavramları Etrafında Manzum Hilyeler

Hâkânî'nin eserinin çok beğenilmesi Hz. Peygamber hilyelerinin gelişimine, onun eserine nazire yazılamayacağı düşüncesi de farklı alanlarda hilye yazılmasına katkı sağlamıştır. Bazı şairler eserlerini Hâkânî'ye nazire olarak kaleme aldığını açıkça belirtirken bazıları da bunun mümkün olamayacağını düşündükleri için farklı bir alanda hilye yazmaya karar verdiklerini söylemişlerdir.

Hilyesini tamamladıktan 42 yıl sonra, Hâkânî'den bahseden ilk isim Cevrî olmuştur. Cevrî'den sonra hemen hemen bütün hilye şairleri Hâkânî'nin adını anmadan geçememiş, bu durum zamanla âdeta bir gelenek hâlini almıştır.

Hz. Peygamber hilyesi yazan şairler içinde Hâkânî'den ilk bahseden isim ise hilyesini Hâkânî'nin eserinden 90 yıl sonra kaleme almış olan Nahîfî'dir. Bunu sırasıyla Hayrullah Hayrî, Ârif Süleyman, Mehmed Necîb, Mustafa Fevzî b. Nu'mân, İsmail Sadık Kemal Paşa, Âşık Kadrî ve Mustafa Fehmi Gerçekker takip eder.

Cevrî ile Neşâtî de hilye sahasında en az Hâkânî kadar meşhur olan ve diğer hilyelere yön veren isimlerdir. Hz. Peygamber hilyesi dışında hilye yazarlar Hâkânî ile birlikte Cevrî'yi ve Neşâtî'yi de anmışlardır. Bu da gösteriyor ki hilye yazma geleneği zaman içerisinde Hz. Peygamber hilyesi üzerinden ve diğer hilyeler üzerinden iki ayrı koldan gelişmeye devam etmiştir. Aşağıda yaptığımız sıralamanın öne çıkan bu üç ismin hilye şairleri üzerindeki etkilerini daha net bir şekilde göstereceğini düşünüyoruz. Aşağıdaki sıralama doğrudan birbirinin isminden bahseden şairlerden hareketle oluşturulmuştur. Sıralamaya alınmayan şairlerin çoğunda da yazdıkları hilyenin çeşidine göre bu üç ismin etkisi hissedilmektedir.

1. Kol: Hz. Peygamber Hilyeleri

Hâkânî aracılığıyla:

- Nahîfî
- Müellifi Bilinmeyen Hilye
- Ârif Süleymân
- Mehmed Necîb
- Mustafa Fevzî b. Nu'mân
- İsmâil Sâdık Kemâl Paşa
- Âşık Kadrî
- Mustafa Fehmi Gerçekker

2. Kol: Diğer Hilyeler

a. Hâkânî -Cevrî aracılığıyla:

- Güftî (Aşere-i Mübeşşere Hilyesi)
- Na'tî (Aşere-i Mübeşşere Hilyesi)
- Şâkîr Mehmed (Aşere-i Mübeşşere Hilyesi)
- Hanyalı Nûrî (Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Hilyesi)

b. Hâkânî -Cevrî -Neşâtî aracılığıyla:

- Lütfî Çelebî (Mevlana Hilyesi)
- Safhî (Dört İmam Hilyesi)
- Salâhî (Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Hilyesi)

Hâkânî'nin eserini beğenip ona benzer bir eser vücuda getirme arzusu hilye sahasında nazire geleneğini, Hâkânî'nin taklit edilemeyeceği düşüncesi ile Cevrî ile Neşâtî'nin hilyelerini farklı konularda yazmış olmalarının ve bu iki ismin eserini çok beğenen diğer şairlerin zamanla birbirlerinin eksik bıraktıklarını düşündükleri konulara yönelmelerinin ise zeyl geleneğini başlattığını söyleyebiliriz.⁸

Buraya kadar söylediklerimizi özetleyecek olursak Hâkânî'nin hilyesi, şairleri biri nazire diğeri zeyl olmak üzere iki ayrı yönde etkilemiştir. Şairlerin bir kısmı Hâkânî'ye nazire yazarken bir kısmı da farklı bir alana yönelerek zeyl geleneğini başlatmıştır.

Manzum Hilyelerde Tasvir Yöntemleri

Şimdiye kadar incelediğimiz bütün hilyelerden hareketle şunu söyleyebiliriz ki bir hilyede ele alınan kişinin fiziksel portresini çizmede iki yöntem kullanılmıştır. Bunlardan birincisi bazı kaynaklardan hareketle gerçeğe dayalı olarak yapılan tasvirlerdir. Bu yolla, hilyede söz konusu edilen kişinin boyunun uzunluğu, kilosu, vücut yapısı, yüzünün görüntüsü gibi fiziksel özelliklerinin göz önünde net bir şekilde canlandırılması sağlanır. İkinci yöntem ise tasvir edilen kişinin daha çok fiziksel görünüşünün övgüsünü yapmada kullanılır ki hilyelere edebî bir değer ve beyit sayısı itibarıyla hacim kazandıran da budur. Özellikle hacimli hilyelerde ikinci

8 Hanyalı Nûrî'nin bu konudaki değerlendirmesi şöyledir: Ba'de-zîn Cevri-i pâkîze-sühan/ Na't-ı ashâbı görüp müstahsen/Dördünün na'tını tafsîl itdi/Hilye-i hazreti tezyîl itdi/Eyledi ol dahi sehv ü nisyân/Kaldı tezyîli anın da noksân/Yazmamış ol dahi şehzâdeleri/Ol iki 'ar'ar-ı âzâdeleri/Hamdü-lillah bana irdi nevbet/Vireyim hâmemme ben de ruhsat/Gerçi haddim degil ey dil ki idem/Medh-i sıbteyn-i şeh-i taht-ı harem/Lik gayret ile tekmi'l itdim/Nüşa-i Cevri'yi tezyîl itdim/İki şâh-zâde-i 'âlf-şâna/Başladım na'tına küstâhâne. bk. Erdoğan, Mehtap, age., 744. Görüldüğü gibi Hanyalı Nûrî burada hem Cevrî'nin hilyesini Hâkânî'nin hilyesinin zeyli hem de kendi hilyesini Cevrî'nin hilyesinin zeyli olarak değerlendirmektedir.

yol ağırlıklı olmak üzere her iki yol da kullanılmıştır. Bu tür hilyelerde birinci yolla ortaya konulan tasvirin ayrıntıları, ikinci yolla belirginleştirilir ve renklendirilir.

Buraya kadar söylediklerimizi biraz daha netleştirmek için Hz. Peygamber'in kaşlarının anlatıldığı bölümlerden her iki tasvir yöntemi için birer örnek vermek istiyoruz.

Gerçeğe dayalı tasvir: “1. Kaşları uzun ve inceydi. 2. İki kaşının arası açıktı.”

Edebî (hayalî) tasvir: “1. Kaşları yay gibiydi, hilal gibiydi. İkbâl hümasının bükülmüş kanadı bile onun kaşının eğriliğine benzeyemezdi. Kaşının o kavisli yeri yani köşesi güzellik camisinin mihrabıydı. 2. İki kaşının arası saf ve berraktı. Saf bir gümüş gibiydi.”

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi gerçeğe dayalı tasvirde Hz. Peygamber'in kaşlarının şekinden bahsedilmiş ve kaşlarının arasının açık olduğu yani iki kaş arasında kıl bulunmadığı ifade edilmiş, edebî tasvirde ise ortaya konulan bu husus değişik benzetmelerle renklendirilmiştir.

Hilyelerin çoğunda her iki yöntem de genel olarak kullanılmıştır. Ancak bazılarında iki yöntemden biri daha öne çıkmıştır. Örneğin, Bosnalı Mustafa 135 beyitlik hilyesinde daha çok gerçeğe dayalı tasvir yöntemini tercih etmiştir. Böyle olunca da her uzva bir ya da birkaç beyit ancak ayrılabilmiş, hızla bir konudan diğerine geçmek zorunda kalmıştır. *Seyyid Nesîmî Divânı* ile *Dede Ömer Rûşenî Divânı*'nda yer alan bazı tuyuğlarda ise Hz. Peygamber'in uzuvları sadece edebî tasvirle anlatılmıştır.

Kaynaklara ve gerçeğe dayalı tasvirler olmadığında ele alınan kişinin görüntüsü olması gerektiği şekilde verilemez. Ortaya bulanık bir görüntü çıkar. Çeşitli benzetmelerden yararlanılarak yapılan tasvire başvurulmadığında ise ifadeler kurulaşır, anlatım etkileyicilikten uzaklaşır, okuyucuya düşünme ve hayal kurma fırsatı kalmaz. Bu nedenle bir hilyede her iki yöntemin orantılı bir şekilde bir arada kullanılması ele alınan kişinin portresinin hem daha canlı ve gerçekçi hem de daha edebî ve etkileyici bir şekilde ortaya konulmasını sağlamaktadır.

Manzum Hilyelerin Muhteva Özellikleri

Hilyelerin muhteva özelliklerini değerlendirirken konuya iki açıdan yaklaşabiliriz. Bunlardan ilki hilyenin çeşidi diğeri ise hilye içerisinde yer alan bölümlerdir.

Hilyenin çeşidini belirleyen unsur o hilyede ele alınan kişidir. Buna göre elimizdeki 43 hilyeyi Hz. Muhammed Hilyeleri, Dört Halife Hilyeleri, Peygamberler

Hilyesi, Aşere-i Mübeşşere Hilyeleri, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Hilyeleri, Dört İmam Hilyesi ile Tarikat Kurucularının Hilyeleri olmak üzere yedi ana başlık altında toplayabiliriz.

Mesnevi şeklinde yazılan bu hilyeler genellikle besmele, hamdele, tevhid, münâcât, na‘t, medhiye ve sebep-i te‘lîf bölümleriyle başlayıp ana konuyla yani hilye bölümüyle devam eder. Bu bölüm de genellikle üç kısım hâindedir. Öncelikle Hz. Peygamber’in hilyesinin yazılması yönündeki vasiyetinden bahsedilir, hilyelerin koruyucu özellikleri anlatılır ve ele alınan kişinin fiziksel özellikleri genellikle ayrı ayrı başlıklar altında sıralanır. Eser hatime bölümü ile son bulur. Ancak bazı hilyelerde edebiyatımızda ayrı türler olarak da yazılabilen miraciye ve hicret-nâme gibi türlere de yer verildiği görülür. Örneğin, Nüvâzî’nin ve ‘Îdî’nin hilyelerinde miraciye, Mehmed Es‘ad Efendi’nin dört halife hilyesinde Hz. Ebubekir’in anlatıldığı bölümde hicret-nâme bulunmaktadır.

Hacimli olmayan ve daha çok müstakil bir eser içerisinde bir bölüm ya da ayrı bir manzume olarak tertip edilen hilyelerde ise birkaç beyitle konuya giriş yapıldıktan sonra hemen hilye bölümüne geçilir ve ele alınan kişinin fiziksel özellikleri birer beyit ya da mısradaki yüzeysel olarak verilerek konu tek başlık altında incelenir.

Manzum Hilyelerin Şekil Özellikleri

Hilyeler çoğunlukla müstakil olarak kaleme alınmış hacimli eserlerdir. Bu nedenle hilyelere hakim olan ana nazım şekli de mesnevidir. Bunun yanı sıra mesnevi nazım şekliyle yazılmış olmakla birlikte bazıları içerisinde farklı nazım şekilleriyle yazılmış bölümler de bulundurmaktadır. Örneğin, Şerîfî’nin hilyesinde kaside, Mehmed Es‘ad’ın hilyesinde gazel, Na‘tî’nin hilyesinde rubai nazım şekliyle yazılmış bölümler vardır. Ayrıca müstakil olmayıp bazı eserlerin içerisinde küçük bir manzume olarak tertip edilen hilyelerle müstakil olup hacimli olmayan hilyelerin farklı nazım şekilleriyle de yazıldığı görülmektedir. Örneğin, müstakil bir manzume olan Hızrî’nin hilyesinin ana bölümü dörtlükler hâlinde yazılmıştır. Geri kalan kısım ise kaside şeklindedir. Aslında Şerîfî’ye ait olduğu hâlde Kastamonulu Nûrî adına kayıtlı bir hilyenin sonunda bulunan Merâmî adlı bir şaire ait altı beyitlik küçük bir hilye ise kıt‘a nazım şekliyle yazılmıştır. Birer Hz. Peygamber hilyesi olan Selâmî, Abdullah Ferdî ve İsmâil Sâdık Kemâl Paşa’ya ait müstakil olmayan hilyelerde ise daha çok kaside tercih edilmiştir. Ayrıca *Seyyid Nesîmî Divanı* ile *Dede Ömer Ruşenî Divanı*’nda tuyuğ nazım şekliyle yazılmış kısmen hilye özelliği gösteren bölümler vardır.

Vezin konusuna gelince Hz. Peygamber hilyeleri ile diğer bütün hilyelerde aruz vezni kullanılmıştır. Yalnızca 1945 yılında vefat etmiş olan halk şairi Âşık Kadri

hilyesini aruz ve hece ölçüsünü birlikte kullanarak tertip etmiştir. Hece veznini kullandığı kısımlar 7, 10, 11 ve 15’li hece ölçüsüyle yazılmıştır.

Beyit sayısı açısından baktığımızda elimizdeki 43 hilyenin toplam beyit sayısı 19193’dir. Beyit sayısı en az olan hilye 6 beyitle Merâmî’ye aittir. Beyit sayısı en fazla olan hilye ise 4071 beyitle Nahîfî’nin hilyesidir. 19193 beytin 15535 beyti Hz. Peygamber hilyesi olup geri kalan 3658 beyit diğer hilyelere aittir. Bu da gösteriyor ki Hz. Peygamber hilyelerinin beyit sayısı diğer hilyelerin beyit sayısının yaklaşık 5 katıdır. Eser sayısı itibarıyla da Hz. Peygamber hilyeleri diğer hilyelerin yaklaşık iki katıdır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki müstakil hilyelerde büyük oranda mesnevi nazım şekli kullanılmış, hacimli olmayan ve daha çok müstakil bir eser içerisinde bir bölüm olarak yazılmış hilyeler ise çoğunlukla kaside şeklinde yazılmıştır. Mesnevi nazım şekliyle yazılan hilyelerde zaman zaman farklı nazım şekillerine de yer verilmiştir. Beyit sayısı 6 ile 4071 arasında olan toplam 43 hilyede en çok tercih edilen aruz kalıbı Hâkânî’nin hilyesinde kullandığı kalıp olan “Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilün”dür. Bununla birlikte Âşık Kadri, hilyesinin bir bölümünü aruzla bir bölümünü heceyle, Hayreddin Karaman ise manzumesinin tamamını hece vezniyle yazmıştır.

Yeni Manzum Hilye Metinleri

İlgili kütüphane kayıtlarında hilye adıyla kaydedilmesinerağmen Merâmî ile Halepli-İdî’nin hilyeleri, hilye ile ilgili çalışmalarda adından bahsedilmeyen şairlerdir. Her ne kadar bu hilyelerin edebî değeri yüksek olmasa da söz konusu bu manzumler, şimdiye kadar adı hep hilye sahasında anılmış olan Selîmî Dede’nin manzumesinden çok daha fazla hilye özelliği göstermektedir.

Merâmî ve ‘İdî’nin yanı sıra müstakil bazı eserler içerisinde yer alan hilyeler de ilgili çalışmalarda adından bahsedilmeyen manzumelerdir. Çok sayıda eseri özellikle de basılmış ya da tez olarak hazırlanıp basılmamış pek çok divanı incelememiz sonucunda birkaç hilyeye rastladık. *Selâmî Divanı*, *Abdullah Ferdî Divanı* ile İsmâil Sâdık Kemâl Paşa’nın *Âsâr-ı Kemâl* adlı eserinde Hz. Peygamber hilyesi bulunmaktadır. Ayrıca *Râzî Divanı*’nda 66 beyitlik bir Hacı Bayram-ı Veli hilyesi yer almaktadır. Hûdek-zâde Nu’mân Vehbî Efendi, *Manzume-i Nu‘mâniyye* adlı mesnevi nazım şekliyle yazılmış eserinde 27 beyitlik kasidesi bir peygamberler hilyesidir.

Bunların dışında aşağıda haklarında bilgi verilen üç hilye, yine konu ile ilgili kaynaklarda adı anılmayan manzum hilyelerdir.

Hayreddin Karaman'ın *Gönüllerin Süsü, Hanelerin Zineti Hilye Peygamberimizin Şekil ve Şemâili* adlı eserinin başında her bendi altı mısradan oluşan 17 bentlik bir manzume bulunmaktadır. 1992 yılında kaleme alınan ve 11'li hece ölçüsüyle yazılan bu manzumenin ilk 9 bendinin her birinde Hz. Peygamber'in bir uzvu anlatılmıştır. Her bendin sonunda yer alıp nakarat gibi kullanılan iki beyitte manzumenin sonuna kadar Hz. Peygamber'i görme arzusu dile getirilmiştir.

Yine Hayreddin Karaman'ın 2008 yılında basılan *Gönüllerin Süsü Hanelerin Zineti Hilye* adlı eseri Hâkânî'nin hilyesinin 713 beyitlik manzum tercümesidir. 14'lü hece ölçüsüyle yazılmıştır. Sayfanın bir tarafında Hayreddin Karaman'ın tercümesi, diğer tarafta ise Hâkânî'nin hilyesi bulunmaktadır.

Seyrî mahlasını kullanan *Yüzakı Dergisi* Genel Yayın Yönetmeni Muhammet Ali Eşmeli tarafından 2009 yılında tamamlanıp 2011 yılında basılan *Hilye-i Şerife* adlı eser, aruzun Fe'îlâtün Fe'îlâtün Fe'îlün kalıbıyla ve mesnevi nazım şekliyle yazılmış olup 1001 beyitten oluşmaktadır. Eşmeli, eserin hemen başında yer alan Lutf-ı Hudâ başlıklı bölümde daha önceden bazı beyitler yazmasına rağmen *Hilye-i Şerife*'yi bir türlü tamamlayamadığını, 2009 yılında ağır bir şekilde hastalanmasının üzerine içinde hilye yazmaya yönelik kuvvetli bir aşk kıvılcımı parladığını ve eserini 13 gün gibi kısa bir sürede tamamlayabildiğini ifade etmektedir.⁹

Hilye Benzeri Manzumeler

Seyyid Nesîmî Divânı ile *Dede Ömer Rûşenî Divanı*'nda çok sayıda tuyuğ¹⁰ bulunmaktadır. Bu tuyuğların bir kısmında divan şiirinin klasik benzetmeleri ile Hz. Peygamber'in kaşları, gözleri, kirpikleri, ağzı, dişleri, boynu, boyu ve peygamberlik mührünün övgüleri yapılmıştır. Hz. Peygamber'in ya da diğer kişilerin uzuvlarının değişik benzetmelerle yapılan övgüsüne aslında bütün hilyelerde rastlanmaktadır. Bu durum bütün hilyelerin ortak özelliğidir. Bunun dışında klasik bir hilyede ele alınan kişiyle ilgili gerçekçi bilgilere de yer verilir ki bir hilyeyi hilye yapan asıl unsurun da bu olduğunu düşünüyoruz; çünkü gerçeğe dayanan bu bilgiler sayesinde hilyesi yazılan kişinin fiziksel portresi çizilebilmektedir. *Seyyid Nesîmî Divanı* ile *Dede Ömer Rûşenî Divanı*'nda yer alan bu tuyuğlarda Hz. Peygamber'in portresi yalnızca bazı benzetmelere dayalı olarak verildiğinden bunları “hilye benzeri manzumeler” olarak değerlendiriyoruz.

9 Eşmeli, Muhammet Ali (Seyrî). *Hilye-i Şerife*. İstanbul: Yüzakı Yayıncılık, 2010, 24.

10 Arap ve İran edebiyatında görülmeyen, yalnız Türk edebiyatında kullanılan dört mısralık bir nazım şeklidir. Halk edebiyatındaki maninin, divan edebiyatındaki rubainin karşılığı olarak kabul edilir.

Bülent Şığva, Seyyid Nesîmî'nin tuyuğları üzerine yazdığı bir makalesinde Seyyid Nesîmî'nin tuyuğlarını yalnızca Hâkânî'nin hilyesiyle karşılaştırarak şöyle demektedir: *Tuyuğlarda hilye metinlerinde gördüğümüz anlatımlara uygun bir anlatım sergilediğinin ortaya konulması, Nesîmî'nin tuyuğlarının hilye özelliği gösterdiği düşüncesini desteklemiştir.*¹¹ Bir başka yerde ise *Nesîmî'nin Divanı'nda 315 adet tuyuğ bulunmaktadır. Bunları tasnif ettiğimizde 104 adet tuyuğun hilye özelliği taşıdığını görmekteyiz. Hilye özelliği taşıyan tuyuğlara bakıldığında tasvirde çok uzuvların övgüsünün yapıldığı görülmektedir*¹², şeklinde ifadelerle yer vermiştir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu tuyuğlardaki anlatım, diğer bir ifadeyle tasvir yöntemi hilyelere kısmen uymaktadır. Kendisinin de dediği gibi bu tuyuğlarda tasvirde çok övgü vardır. Dolayısıyla kendisinin bu tuyuğların tam olarak hilye olduğu yönündeki düşüncesine katılmadığımızı belirtmek isteriz.

İsmail Yıldırım tarafından kaleme alınan bir başka yazıda XVII. yüzyıl şairlerinden Azîz Mahmûd Urmevî'nin *Tezkire-i Hazret-i Baba* adlı eserinde Hz. Peygamber hilyesinin bulunduğu şöyle ifade edilmektedir: *Şairin, eserde söz konusu mahlasla kaleme aldığı 18. ve 19. hikâyeler muhteva itibariyle hilye niteliği taşımaktadır. Şairin kaleme aldığı hilyeler, şeklen kusurlu olsa da içerik bakımından Nebî'nin vasıflarını beyan eden, okunmaya değer hilyelerdir.*¹³ Bizce 18. Hikâye hilye değil, kısmen belki hilye benzeri manzume olarak kabul edilebilir. 19. Hikâyenin ise hilye ile uzaktan ya da yakından bir ilgisi bulunmamaktadır.

Manzum Hilyelerle İlgili Tekrarlanan Bazı Yanlışlar

Hilyeler üzerine yapılan hemen hemen bütün çalışmalarda sürekli tekrarlanan bazı yanlış bilgilere yer verilmektedir. Bunları maddeler hâlinde aşağıda sıralamak istiyoruz.

1. Kastamonulu Nûrî, Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Merâmî'nin Hilyesi Var mı?: Kastamonulu Nûrî, Azîz Mahmud Hüdâyî ve Merâmî adına kayıtlı hilye nüshalarının hepsi Şerîfî'nin hilyesinin bir bölümünü içeren nüshalardır. Nûrî ve Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin hilyesi yoktur. En azından Azîz Mahmûd Hüdâyî adına kayıtlı nüshanın ona ait olmadığını söyleyebiliriz. Merâmî'nin ise altı beyitlik küçük bir hilyesi vardır.

2. Cûdî'nin Hilyesi Var mı?: Her ne kadar kütüphane kayıtlarında Cûdî mahlaslı bir şaire ait hilyenin varlığından bahsedilse de bu hilyelerin tamamı Cevrî'ye aittir.

11 Şığva, Bülent. "Nesîmî'nin Tuyuğları Hilye Midir?", Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, ÖS-III (2016): 169-192.

12 Şığva, Bülent.agm.,173.

13 Yıldırım, İsmail. "Urmevî'nin Tezkire-i Hazret-i Baba Adlı Eserinde Hilye-i Şerîf Bölümü", Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 3/4 (2014): 75-94.

Cûdî ve Cevrî kelimelerinin Araplı harfli yazımındaki benzerlik, Cevrî kelimesinin yanlışlıkla Cûdî olarak okunmasına neden olmuştur.

3. Niyâzî-i Mısırî'nin Hilyesi Var mı?: 2002 yılında Niğde Üniversitesi'nde tek nüshaya dayanılarak *Niyazi-yi Mısri'nin Hilye-i Şerif Adlı Eseri Üzerine Bir Çalışma (İnceleme-Metin-Sözlük)* başlıklı bir tez hazırlanmıştır. Bu tezde ortaya konulan metin Niyâzî-i Mısırî'ye değil, Nüvâzî'ye aittir. Zaten metin içerisinde altı yerde Nüvâzî, mahlasını açıkça kullanmıştır. Nüshanın ilk sayfasında yer alan Tercüme-i Hilye-i Şerif-i Nüvâzî" başlığında geçen Nüvâzî kelimesinin yanlışlıkla Niyâzî olarak okunması bu karışıklığa neden olmuştur.

4. Nakşî Mustafa Dede'nin Hilyesi Var mı?: Nakşî Mustafa Dede'ye ait bir hilye yoktur. Nakşî Mustafa Dede adına kayıtlı bütün hilyeler aslında Lütfî Çelebi'nin hilyesinin yalnızca bir bölümüdür. Lütfî Çelebi'nin hilyesinde bir beyitte geçen "nakşının" kelimesinin mahlas zannedilerek "Nakşî'nin" şeklinde okunması, Lütfî Çelebi'nin hilyesinin farklı bir hilye olarak algılanmasına neden olmuştur.

5. Hayrullah Hayrî'nin Hilyesi Var mı?: Millî Kütüphane No: 06 Yz A 158/2'de 31a- 35b varakları arasında Hayrî adına kayıtlı 94 beyitlik bir hilye yer almaktadır. Bu manzumenin Hayrî mahlaslı bir şaire ait olduğu sonucu aşağıdaki şu beyitten çıkarılmış olmalıdır. Nitekim manzumenin bilinen tek yazma nüshasında "hayrı" kelimesinin altı çizilmiştir.

Yeter ey hâme-i şîrîn-güftâr

Eylegil hâtime-i hayrı karâr

"hayrı" kelimesinin "Hayrî" şeklinde okunması ve manzumenin kütüphane kayıtlarında Hayrullah Hayrî adına kaydedilmiş olması bu hilyenin Hayrullah Hayrî'ye ait olduğu düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Yukarıdaki beyitte geçen "hâtime-i hayrı" ifadesi "hâtime-i Hayrî" şeklinde de okunabilir. Daha anlamlı olduğunu düşündüğümüz için biz ilk şekli tercih ettik. Ayrıca hilye içerisinde geçen bir beyitten manzumenin 1111/1699 yılında tamamlandığını anlamaktayız. O dönemde yaşayan Hayrî mahlaslı iki şair vardır. Ancak kaynaklarda bu iki şaire ait *Hilye-i Şerif* adıyla kayıtlı bir eser görünmemektedir. Elimizde sağlam bir delil olmadığı için söz konusu bu manzumeyi şimdilik, "Müellifi Bilinmeyen Hilye" adıyla anmanın daha uygun olacağını düşünüyoruz.¹⁴

14 Sadık Beklen ve Hasan Şener tarafından hazırlanan bir makalede Hayrullah Hayrî'ye ait olup olmayacağı tartışmasına yer verilmeden söz konusu hilye, "Türk Edebiyatında Hilye ve Hayrî'nin Hilye-i Şerifi" adıyla yayımlanmıştır. bk. Sadık Beklen, Hasan Şener: "Türk Edebiyatında Hilye ve Hayrî'nin Hilye-i Şerifi", Külliyyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi, 1 (2017), 1-14.

6. Hz. Hatice'nin Tasvir Edildiği Bir Hilye Var mı?: 2017 yılında Fatih Köse tarafından “Hilye Geleneğine Bir Katkı: Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait İki Mesnevîde Hz. Hatice (r.a.) Tasvirleri” adlı bir makale yayımlanmıştır. Bu makalede yazarı bilinmeyen bir Hz. Hatice siyeri ile Gulâmî'nin *Dâsitân-ı Hadicetü'l-Kübrâ* adlı mevlinden hareketle Hz. Hatice ile ilgili bazı hususlar ele alınmıştır. Yazarın ifadesiyle söz konusu makale *Hz. Hatice'nin fiziki, karakteristik ve maddi özelliklerini içeren bölümlerden oluşmaktadır*.¹⁵ Ancak makalenin devamında *Gulâmî'nin eserinde fiziki tasvirler hiçbir şekilde yer almazken diğer eserde tüm divan edebiyatında tasvir edilen ideal kadına ait unsurların Hz. Hatice'ye yüklenmiş olduğu görülmektedir*¹⁶, denildikten sonra Hz. Hatice'nin yüzü, gözleri, saç, dişleri, yanağı ve boyuyla ilgili eserde geçen birkaç beyite yer verilmiştir. Bu beyitlerde Hz. Hatice'nin yüzünün nurlu, gözlerinin nergis, saçının reyhan, dudaklarının lal, dişlerinin inci gibi olduğu ifade edilmiştir ve yazar buradan hareketle bu beyitlerin hilye olduğu kanısına varmıştır. Makaleye “Hilye Geleneğine Bir Katkı” adını vermesine rağmen makale içerisinde bir kez olsun hilye kelimesini kullanmadığı gibi kaynakça bölümünde de hilyeyle doğrudan ilgili tek bir kaynağa da yer vermemiştir. Dolayısıyla söz konusu makalenin Hz. Hatice hilyesini konu edinmediği açıkça ortadadır.

7. Gülistân-ı Şemâil Kimin?: Hz. Muhammed hilyesi olan *Gülistân-ı Şemâ'il* kaynaklarda Mehmed Nesîmî adına kayıtlıdır. Eserde Mehmed adının bulunmasına rağmen Nesîmî adı geçmemektedir.¹⁷ Sadece bu bilgiden hareketle eserin müellifini tespit etmek imkânsız görünmektedir. Zaten kaynaklarda Mehmed Nesîmî adlı bir şairle ilgili bilgi de bulunmamaktadır.

*Gülistân-ı Şemâ'il*¹⁸, ünlü şeyhülislam ve tarihçi Hoca Sadeddîn Efendi'nin küçük oğlu Hocazade lakabıyla tanınan Mehmed Es'ad Efendi'ye aittir. Mehmed Es'ad Efendi adına yine *Gülistân-ı Şemâ'il* adıyla kayıtlı dört halife hilyesi bu bilgiye ulaşılmasını sağlamıştır. Dört halife hilyesinin sonunda Mehmed Es'ad Efendi'nin künyesi bulunmakta olup bu hilyede Mehmed Es'ad Efendi daha önceden *Gülistân-ı Şemâ'il* adında bir Hz. Muhammed hilyesini yazdığını açıkça ifade etmiştir.

15 Köse, Fatih, “Hilye Geleneğine Bir Katkı: Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait İki Mesnevîde Hz. Hatice (r.a.) Tasvirleri”, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C.4, S.11 (2017): 473.

16 Köse, Fatih, a.g.m., s. 485.

17 Bu eser üzerine Zülfikar Güngör doktora tezi hazırlamıştır. bk. Güngör, Zülfikar, Türk Edebiyatında Türkçe Manzum Hilye-i Nebvîler ve Nesîmî Mehmed'in Gülistân-ı Şemâ'il'i, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

18 Mehmed Es'ad Efendi'nin Gülistân-ı Şemâ'il'i ile babası Hoca Sa'deddîn Efendi'nin Hilye-i Celiyye ve Şemâ'il-i 'Aliyye adlı mensur hilyesi arasındaki benzerlikler için bk. Mehtap Erdoğan Taş: “Hoca Sa'deddîn Efendi'nin Mensur Hilyesi: Hilye-i Celiyye ve Şemâ'il-i 'Aliyye”, Amasya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, C.2, S.3 (2018), 19-60.

8. Gülistân-ı Şemâil mi Çâr-Bâğ mı?: Mehmed Es‘ad Efendi edebiyatımızda iki müstakil hilye yazan tek isimdir. Hilyelerinden biri Hz. Muhammed hilyesi, diğeri ise dört halife hilyesi olup her ikisi de *Gülistân-ı Şemâil* adıyla anılmaktadır. Mehmed Es‘ad Efendi, Hz. Peygamber hilyesi olan eserine *Gülistân-ı Şemâil* adını verdiği aynı eserde birkaç beyitte açıkça belirttiği gibi dört halife hilyesinde de bu konuya değinmiş, daha önceden yazmış olduğu Hz. Muhammed hilyesine bu adı verdiği söylemiştir. Ancak Es‘ad Efendi’nin dört halife hilyesinde yapmış olduğu bu açıklama yanlış anlaşılacak ki bugüne kadar dört halife hilyesi de bazı çalışmalarda hep *Gülistân-ı Şemâil* adıyla anılmıştır. Her ne kadar Mehmed Es‘ad Efendi, Hz. Muhammed hilyesine *Gülistân-ı Şemâil* adını verdiği belirttiği kadar açıkça belirtmemiş olsa da bir beyitte dört halife hilyesi için “adına *Çâr-bâğ* denilse uygundur” ifadesini kullanmıştır. Biz de bu bilgilerden hareketle ve her iki eserin aynı adda olmasından kaynaklanacak bir karışıklığa meydan verilmemesi için eserin *Çâr-bâğ* olarak anılmasının daha uygun olacağını düşünüyoruz.

9. Tek Peygamberler Hilyesi Sahibi Neşâtî mi?:Bugüne kadar ilgili bütün kaynaklarda Neşâtî’nin *Hilye-i Enbiyâ*’sı tek manzum peygamberler hilyesi olarak anılmıştır. Oysaki Hûdek-zâde Nu‘mân Vehbî Efendi’nin *Manzûme-i Nu‘mâniyye* içinde yer alan 27 beyitlik peygamberler hilyesi müstakil olmamakla birlikte ikinci manzum peygamberler hilyesi olarak hilye literatüründe yer almalıdır.Hûdek-zâde Nu‘mân Vehbî Efendi, 1276/1860 yılında Trabzon’un Of ilçesinde doğmuş olan ve 1338/1922’de Of müftüsü iken 62 yaşında vefat etmiştir.*Manzûme-i Nu‘mâniyye* adlı mesnevi nazım şekliyle yazılmış eserindeki 27 beyitlik kasidesi bir peygamberler hilyesidir. Bu kasidede Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. Musa, Hz. Harun, Hz. Lut, Hz. Yakub, Hz. Yusuf, Hz. Davud, Hz. İsa, Hz. Muhammed, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail olmak üzere 12 peygamber peygamberin hilyesi birkaç beyitle verilmiştir.¹⁹

10. Son Hilye Sahibi Kim?: Mustafa Fehmi Gerçeker’in 1944 yılında basılan *Hilye-i Fahr-i Âlem* adlı eseri bugüne kadar hep son hilye örneği olarak gösterilmiştir. Ancak bu eserden sonra yukarıda da bahsedildiği üzere üç tane daha manzum hilye yazılmıştır. Bu sebeple yeni bir örneği yazılıncaya dek şimdilik son manzum hilye sahibi, Seyrî mahlasını kullanan Muhammet Ali Eşmeli olarak kabul edilmelidir.

11. Hilye Adıyla Anılmasına Rağmen Hilye Özelliği Göstermeyen Manzumeler Hangileri?:Hilye adı gerek Türk edebiyatında gerekse Arap ya da Fars edebiyatlarında her zaman yalnızca edebî bir türün adı olmamış zaman zaman farklı içerikli eserlere de hilye adı verilmiştir. Örneğin,

19 Hilyetü’l-Enbiyâ’nın tam metni ve muhteva özellikleri için bk. Erdoğan, Mehtap, age., 715-716. Ayrıca yazar ve eseri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Emin Ertan:Hûdek-zâde Nu‘mân Vehbî Efendi, *Manzûme-i Nu‘mâniyye*, Ankara: Kurtuba Yayınları,2012.

- *Hilyetü'l-İnsân ve Helbetü'l-Lisân*, Cemâleddîn İbn Mühennâ.
- *Hilyetü'r-Ricâl*, Gelibolulu Mustafa Ali.
- *Hilye-i Sâdât*, Mustafa Fevzî bin Nu'mân.
- *Hilyetü'l-Efkâr*, Nev'î-zâde Atâyî.
- *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakatü'l-Asfiyâ*, Ebu Nuaym El-İsfâhânî.
- *Hilyetü'l-Abdal*, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî.
- *Hilyetü ehli'l-Kemâl*, Ebûbekr Receb b. İsmail Eş-Şenevânî.
- *Hilyetü Ehli'l-Fazl*, Aclûnî.

Bu eserler; bazı mümtaz şahsiyetlerin, sûfilerin, zâhidlerin, âbidlerin, rical-i gayb zümresinin, hadisçilerin, sahabeden ve evliyalardan bazılarının hayatlarının, örnek alınacak ibret dolu sözleri ile davranış biçimlerinin gözler önüne serildiği, menkıbelerinin, biyografilerinin büyük ölçüde kronolojik sırayla ele alındığı türde eserlerdir. Bununla birlikte hilye adı verilen bir tane sözlük (*Hilyetü'l-İnsân ve Helbetü'l-Lisân*, Cemâleddîn İbn Mühennâ) ve bir tane de dilbilgisi kitabı (*Hilyetü ehli'l-Kemâl*, Ebûbekr Receb b. İsmail Eş-Şenevânî) bulunmaktadır. Yukarıda adı geçen *Hilye-i Sâdât* ise 33 bölümden oluşan bir silsilename olup her bölümün sonunda bahsi geçen şahsın birkaç beyitle hilyesine yer verilmiştir. *Hilye-i Sâdât* üzerine çalışan Ferdi Kiremitçi 2871 beyiti mesnevi, 113 beyti başka nazım şekilleriyle yazılmış 2984 beyitlik eserde toplam 264 beyitin hilye özelliği taşıdığını söyler (2017: 149). Yani hilye olarak yazılmış beyitler eser içerisinde oldukça azdır. Bu nedenle Mustafa Fevzî b. Nu'mân'a ait olan *Hilye-i Sâdât* doğrudan hilye türünde yazılmış bir eser değil, bir silsilenamedir. Sonuç olarak hilye adı taşıyan her eserin edebî bir tür olan hilye ile karıştırılmaması gerektiği söylenebilir.

SONUÇ

Bu çalışmada hilyenin kapsamlı bir tanımı yapılmış, edebî bir tür olarak hilyelerin ortaya çıkışına ve kaynaklarına dair bilgiler verilmiştir. Söz konusu tür, nazire ve zeyl kavramları etrafında ele alınarak muhteva ve şekil özellikleri yönünden değerlendirilmiştir. Ayrıca tarafımızca tespit edilen yeni hilye metinlerinden bahsedilerek hilyelerdeki tasvir yöntemlerinden hareketle bazı metinlerin hilye değil, hilye benzeri manzumeler olarak kabul edilebileceği ifade edilmiştir. Tespit ettiğimiz bütün manzum hilye metinlerini inceleyerek elde ettiğimiz veriler, bugüne kadar pek çok çalışmada tekrarlanan yanlışları düzelterek şekilde ortaya konmuştur. Aslında elinizdeki makalede yer alan bilgiler uzun ve yoğun bir çalışma neticesinde elde edilen sonuçlardır. Bu bilgilerin bundan sonra manzum hilyeler üzerine

kaleme alınacak diğer çalışmalara kaynaklık etmesi hem yeni bilgilerin ortaya konması hem de konuyla ilgili bilinen yanlışların düzeltilmesi bakımından büyük fayda sağlayacaktır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.

Kaynakça/References

- Ayan, Hüseyin. *Nesîmî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*, C. 2, Ankara: TDK Yayınları, 2002.
- Beklen, Sadık, Şener Hasan. "Türk Edebiyatında Hilye ve Hayri'nin Hilye-i Şerifi". *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, S. 1 (2017): 1-14.
- Erdoğan Taş, Mehtap. "Hoca Sa'deddîn Efendi'nin Mensur Hilyesi: Hilye-i Celiyye ve Şemâ'il-i 'Aliyye". *Amasya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.2, S.3 (2018): 19-60.
- Erdoğan, Mehtap. *Türk Edebiyatında Manzum Hilyeler*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013.
- Ertan, Mehmet Emin. *Hûdek-zâde Nu'mân Vehbî Efendi, Manzûme-i Nu'mâniyye*. Ankara: Kurtuba Yayınları, 2012.
- Eşmeli, Muhammet Ali (Seyri). *Hilye-i Şerife*. İstanbul: Yüzakı Yayıncılık, 2010.
- Güngör, Zülfikar. *Türk Edebiyatında Türkçe Manzum Hilye-i Nebevîler ve Nesîmî Mehmed'in Gülistân-ı Şemâil'i*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- Güngör, Zülfikar. "Türk Edebiyatında Hilye-i Nebevî Türünün Doğuşu Gelişimi ve Sebepleri". *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf*, S. 10 (2003): 185-199.
- Karaman, Hayreddin. *Gönüllerin Süsü Hanelerin Zineti Hilye*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2008.
- Kiremitçi, Ferdi. *Mustafa Fevzi B. Nu'mân Hilye-i Sâdât (Nakş-Bendî Silsilesinin Manzum Menâkıb ve Şemâilî)*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2017.
- Köse, Fatih. "Hilye Geleneğine Bir Katkı: Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait İki Mesnevide Hz. Hatice (r.a.) Tasvirleri". *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.4, S.11 (2017): 473-495.
- Sağır, İdris. *Kur'an'da Zinet Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Soydan, Serpil. *Niyazi-yi Mısri'nin Hilye-i Şerif Adlı Eseri Üzerine Bir Çalışma (İnceleme-Metin-Sözlük)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Niğde: Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Şığva, Bülent. "Nesîmî'nin Tuyuğları Hilye Midir?". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, ÖS-III (2016): 169-192.

Tavukçu, Orhan Kemal. *Dede Ömer Rûşenî, Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni*. Erzurum: Suna Yayınları, 2005.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi 1981: 237.

Yardım, Ali. *Peygamberimizin Şemâli*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2011.

Yıldırım, İsmail. "Urmevî'nin Tezkire-i Hazret-i Baba Adlı Eserinde Hilye-i Şerîf Bölümü". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 3/4 (2014): 75-94.



darulfunun ilahiyat

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Başvuru: 15.01.2021
Revizyon Talebi: 31.01.2021
Son Revizyon: 08.03.2021
Kabul: 15.03.2021
Online Yayın: 14.04.2021

Kitap Değerlendirmesi: Hakan Ertin, Merve Özaykal (Ed.). *Hayat Ne Zaman Başlar, Ne Zaman Biter?* (İstanbul, İSAR Yayınları, 2019). ISBN: 978-605-9276-16-0

Mine Doğan*

Günümüzde teknolojinin akıl almaz bir şekilde ilerlemesi, içinde bulunduğumuz durumun eskiye oranla farklılaşmasına ve girift bir hal almasına sebep olmuştur. Şüphesiz şahit olduğumuz bu gelişmeden tıp ilmi de nasibini almış ve daha hayatın başlangıcı diyebileceğimiz bir aşamada anne karnındaki ceninin cinsiyetine müdahale edilme imkanı doğmuş, adeta vücudun merkezi konumunda olan beyin sapının tahrip olmasına binaen yaşanan beyin ölümü durumunda respiratörün (sun‘i solunum cihazı) kullanılmasıyla tıbbi uygulamalar yepyeni bir veçheye bürünmüştür. İnsanın hayata başlangıcı ve veda etmesi aşamasındaki bu icraatlar geçmişte insan bedeni üzerine belirlenen çizgileri muğlaklaştırmış ve çağdaş tıbbi uygulamalar bütüncül bir şekilde insanın sınırlarını yeniden ele almayı gerekli kılmıştır. Bu durum tıp, hukuk, etik, psikoloji, sosyoloji ve din alanında yeni çalışmalar yapılarak durumun değerlendirilmesini elzem kılmıştır. İşte tam da bu aşamada elimizde bulunan değerlendirmesini yaptığımız bu kitap, tıp camiasındaki modern uygulamaları daha çok dini boyutu merkeze alarak farklı disiplinlere göre masaya yatırmaktadır.

Bu eser dokuz yıldır tıp ve sağlık alanındaki uygulamaların İslami yönden değerlendirilmesine eğilen İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı Tıp ve Ahlak Çalışma Grubu (İSAR, TAÇG) tarafından düzenlenen iki ayrı çalıştayda farklı alanlardan katılan akademisyenlerin sunduğu tebliğlerin kitaplaştırılmış halidir. İstanbul Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı’nda öğretim üyesi olup yakın zamanda kaybettiğimiz merhum Prof. Dr. Hakan Ertin ve İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı’nda biyo-fıkıh çalışmalarını yürüten Dr. Öğr. Üyesi Merve Özaykal’ın editörlüğünde

* Sorumlu Yazar: Mine Doğan, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye.
E-posta: m.dogan4501@gmail.com ORCID: 0000-0001-9638-5774

Atf: Doğan, Mine. “Hayat Ne Zaman Başlar, Ne Zaman Biter?” Hakan Ertin ve Merve Özaykal’ın Hayat Ne Zaman Başlar, Ne Zaman Biter? adlı eserinin tanıtımı. *darulfunun ilahiyat* 32, 1 (2021): 317–322. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.1.860111>



meydana getirilen bu kitap, biyo-medikal fıkıh alanındaki çalışmaların azlığı dikkate alınırca alandaki boşluğu doldurma adına çok değerli katkılar sunmaktadır. Kitap genel olarak iki bölümden oluşmaktadır ve ilk bölümü oluşturan çalıştayın başlığı “Yaşamın Başlangıcına Dair Fıkhi ve Tıbbi Meseleler” olup bu çalıştay 30 Nisan 2011 yılında gerçekleştirilmiştir. 9 Haziran 2012 tarihinde gerçekleşen çalıştayın başlığı ise “Hayatın Sonuna Dair Fıkhi ve Tıbbi Meseleler” dir. Kitaptan anladığımızı göre eserin yazılış amacı, başta kadim ilim birikimimize dayanarak ama modern tıbbın ispat ettiği verileri de görmezden gelmeyerek yaşamın başlangıcı ve sona ermesi hakkında tıp etiği ve İslami değerler bazında fikirler vermektir. Bu amacın gerçekleştirilmesi için çeşitli alanlardan uzman kişilerin katılımıyla zuhur eden adeta bilim şöleni diyebileceğimiz bir ortam tescil edilerek iki kapak arasına konmuştur.

Kitaba alınan bildirimlerin neleri ihtiva ettiğinden kısaca bahsederek kitapta verilen mesaj hakkında genel bir tasavvur oluşturmak yerinde olacaktır. M. Ertan Kervancıoğlu'nun kaleme aldığı “Yaşama Başlangıcın Kilometre Taşları” başlığı ile başlayan ilk bölümde tıbbi bir perspektifle hamileliğin başlangıcı olan döllenmenin oluşumu ve embriyonun doğuma kadar geçirdiği evreler biyolojik olarak ele alınmıştır. Burada ilk bildiri olarak yaşamın başlangıcının tıp ilminin verilerine göre ele alınmasını konu alan bir sunumun tercihi, bu meseleyi dini ve etik boyutlarıyla ele almadan önce zihinleri konuya hazır hale getirmiştir. Müellifi Şahin Aksoy olan “İslami Metinler Doğmamış Çocuğun Ahlaki Durumu Problemini Çözmeye Yardımcı Olabilir mi?” adlı makalede kutsal metinlere göre Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerinde bir canlının hangi aşamada insan olma vasfı kazandığı incelenerek konunun daha kapsamlı bir şekilde anlaşılması sağlanmıştır. Son kertede sıra İslam dinine gelince Kur’ân-ı Kerîm’de insanın yaratılış evrelerinden bahseden ayetlerde geçen nutfе, alaka, mudğa vb. kelimeler tıbbi veriler ışığında tahlil edilmiş ve bu konuda serdedilen nebevi hadislere de itibar edilerek İslam dininde canlının döllenmeden 40 gün sonra ruh üflenerek birey olma kimliği kazandığı vurgulanmıştır. Bu tebliğde en çok dikkati çeken husus nasslarda zikredilen merhalelerin adlarının modern tıbbi terminolojideki terimlerle örtüşerek anlatılmasıdır. Bir diğer tebliğde Ali İhsan Pala “İslam Hukuku Açısından Cenin Hakları” başlığı altında İslam hukuku açısından ceninin anne karnında kazandığı miras, vakıf, vasiyet, yaşam hakkı vb. hakları müstakil başlıklar altında incelemiş ve yaşam hakkının uzantısı olarak kürtaj konusunu da ihmal etmemiştir. Bu tebliğde yazarın kürtaj konusunu yaşam hakkıyla irtibatlandırarak ele alması konunun daha somut bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olmuştur. Zikredilmeye değer diğer bir bildiri ise Mürteza Bedir ve Halil Kılıç’ın birlikte kaleme aldığı “İnsan Hayatı Ne Zaman Başlar? Ruh-Üfleme Kavramına İlişkin Bir İnceleme” adlı makaledir. Makalede İslam hukukunun

tarihsel süreci dikkate alınarak fıkıhın doğuşu, klasik fıkıh çağı ve daha sonrası dönemlerinde fukahanın ceninin düşmesiyle cenaze namazı gerekip gerekmediği, düşüğe sebep olma durumunda ödenecek gurre (cenin diyeti) ve ceninin düşmesiyle kadının iddeti ve nifas süresi gibi konulara dair farklı görüşleri dakik bir şekilde ele alınmıştır. Bu bölümde daha çok ceninin kaybedilmesinden sonraki süreçte gerek ceninin (cenaze namazı, defnedilmesi vb.) gerek akrabalarının (gurre) haklarının ne olacağının çözüme kavuşturulması dikkate şayandır.

Tuğba Duru'nun çalışması olan “Ruh Üflenmesi ile İlgili Hadislerin İslam Hukukunda Ceninin Hayatının Sonlandırılmasına Dair Görüşlere Etkisi” adlı tebliğde cenine ruhun üflenmesi vakti yalnız hadisler bağlamında ele alınmış ve bu konuda gelen iki farklı hadise binaen iki farklı zaman belirtilmiştir. Ancak bu bildiriden önceki bir bildiride de aynı konu Kur’ân-ı Kerim ayetlerinin yanı sıra nebevi hadisler de baz alınarak işlendiğinden dolayı bu sunumun kitaba alınması biraz tekrar izlenimi uyandırmaktadır ve önceki bildirilerden farklı yeni bilgiler sunmamaktadır. Kitaba alınan bildirilerde ecdadımız olan Osmanlı'nın ceninin düşmesi sonucunda kişilere uyguladığı müeyyideler ihmal edilmemiş ve Merve Özaykal'ın kaleme aldığı “Osmanlı Fetvalarında Cenin Düşürmenin Cezai Sonuçları” adlı makaleyle dönemin şeyhülislamının önüne getirilen farklı düşük senaryolarına göre verdiği müteaddit fetvalar ortaya konmuştur. Bu sunumun kitaba alınması konuya Osmanlı Dönemi perspektifinden bakmayı sağladığı için konunun daha geniş bir şekilde tasavvur edilmesini sağlamıştır ve çalışmaya farklı bir ambiyans katmıştır.

Kitapta hayatın sonuna dair meselelerin ele alındığı ikinci bölüme Lütfü Hanoğlu'na ait olan “Nörolojik Açısından Hayatın Sonu: Ölüm” adlı makale ile başlanmıştır. Yoğun bir şekilde tıp ilminin verilerini barındıran bu kısımda tıbbi açıdan farklı ölüm tanımlarına yer verilmiş ve özellikle günümüzde pek çok insanın zihninde sınırları beliremeyen “bitkisel yaşam”, “koma”, “beyin ölümü” evreleri açıklığa kavuşturulmuştur. Özellikle beyin ölümüne odaklanılarak bu kavrama tarihsel bir yolculuk yapılmıştır. Ayrıca nörolojik açıdan beyin ölümünün betimlenmesinin ardından beyin ölümü tanısının kriterleri tablo formatında açıklanmıştır. Beyin ölümünün diğer bilinç kapalılık durumlarından farkının anlaşılabilmesi adına kavramın tıp ilmi açısından ifade ettiği değer açıklanması sebebiyle bu makalenin kitaba alınması son derece yerinde olmuştur. İkinci sırada yer alan İlhan İlkılıç'ın kaleme aldığı “Beynin Ölümü İnsanın Ölümü Müdür?” adlı eserde Harvard Tıp Fakültesi'nin literatüre kazandırdığı beyin ölümü tanımına yer verildikten sonra tartışmanın odak noktasını teşkil eden beyin ölümünün gerçek bir ölüm olup olmayışı hususunda yeni bir sınıflandırma teklif edilmiş, böylece bu alanda söz söyleme yetkileri olan kimseler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Aynı zamanda beyin ölümünü gerçek bir ölüm kabul edenler ve etmeyenlerin argümanlarıyla birlikte zikredildiği bu çalışma, esasen bu evrenin gerçek manada ölüm addedilip edilmemesi adına alana yeni bir kategorizasyon sunması bağlamında oldukça özgündür. Yaşamla ölüm arasında verilen mücadelenin son durağı olan yaşam destek ünitelerini konu edinen Ülfet Görgülü'nün “Yaşam Desteğinin Kısıtlanması Ya Da Sonlandırılmasının Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi” adlı eserinde ise terminal dönemde olan bir hastaya ömür uzatıcı yaşam destek tedavilerinin sağlanmasının gerekli olup olmadığı evrensel etik düzleminde tartışılmış ve yaşam destek ünitelerinin kısıtlanması yahut sonlandırılmasının pasif ötanazi kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceği delillerle birlikte zikredilmiştir. Bunun yanında yaşam destek ünitelerinin sınırlandırılmasının İslam fikhındaki anlamı beş zaruri değerden biri olan canın korunması ilkesi, tedaviyi reddetmenin dindeki yeri ve ölüm tespitinin kriterleri bağlamında incelenmiştir.

Merve Özdemir Özaykal'ın yazarlığını üstlendiği “İleriye Yönelik Sağlık Talimatları Uygulaması ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi” adlı çalışmada kişilerin henüz sağlıklı iken olası bir hastalık durumunda bedenlerine yapılacak müdahaleleri sınırlandırmak için kaleme aldığı bildirimlerin mahiyeti ayrıntılı bir şekilde ele alındıktan sonra bu belgeler vasiyet, vekalet yahut velayet gibi hukuki işlemler altında incelenmiş ve muhtemel sorunlar dile getirilmiştir. Ayrıca uygulamanın ne tür suistimallere yol açabileceği analiz edilmiş ve uygulamaya meşruiyetini kazandıran tıbbi otonomi ilkesinin problemleri yanlarına değinilmiştir. Çalışmaya özgünlüğünü kazandıran en önemli husus, ileriye dönük sağlık talimatlarının kişilere tanıdığı tedaviyi red hakkının hasta açısından incelendiği gibi doktor açısından da ifade ettiği değerlerin ve ortaya çıkan ikilemlerin irdelenmiş oluşudur.

Son zamanların popüler uygulaması haline gelen ötanazinin fıkhi paradigmadan değerlendirildiği Tuba Erkoç Baydar'ın “Fıkhi Açıdan Hayatın Sonuna İlişkin Tıbbi Sorunlar: Ötanazi” adlı makalesinde İslami anlayışta insanın mahiyeti, dünya hayatının niteliği ve dokunulmazlığı vurgulanarak hayatı yaşanmaya değer kılan unsurların neler olduğu sorusuna cevap aranmıştır. Aynı zamanda gerek aktif gerekse pasif ötanazinin İslam hukukunda ifade ettiği yer açıklanmış ve çeşitlerine göre ötanazi faillerine uygulanacak cezai müeyyideler zikredilmiştir. Çağdaş fukahanın ötanazinin meşruiyeti hakkındaki görüşleriyle sona eren çalışma, ötanaziye dair pek çok soru işaretine cevap bulma noktasında son derece mühimdir. Kitabın son makalesi psikolojik bunalımlar sonucu kişinin kasıtlı bir şekilde canına kıymasını ifade eden intiharın ele alındığı M. Salih Eser'in “İslami Açıdan İntihar” adlı eseridir. Bu çalışmada intiharın İslam itikadı açısından içerisinde barındırdığı problemler ifade edilmiş olup akabinde cana kıymayı yasaklayan Kur'ânî naslar ve nebevî

hadisler yorumlanarak intihar eden kimselerin ahirette karşılaşacakları muameleler betimlenmiştir. Bununla da yetinilmeyip canına kıyan kimsenin yıkanması, cenaze namazının kılınması, mirası, vekaleti gibi dünyevi hukukunu ilgilendiren meseleler de mercek altına alınmıştır.

Son olarak yazarlığını Dr. Masoud Sabri'nin üstlendiği “İslam Fıkında Beyin Ölümü” adlı makaleyi değerlendireceğiz. Makalede beyin ölümünün gerçek bir ölüm olup olmadığını savunanların altında zikredilen deliller konu ile tam anlamıyla mutabakat sağlayıp tatmin edici boyutta değildir. Yazar kendisinin beyin ölümünü gerçek manada ölüm olarak görmediğini belirtmiş ancak bu görüşünü haklı çıkarmak için zikrettiği delilleri bildirisinin baş taraflarında da zikrettiği için tekrara düşmüş ve konu hakkında bazı iddialı bilgilere dipnot düşmemiştir. Bildiride bizi en çok şaşırtan, yazarın başlangıçta beyin ölümünü hakiki bir ölüm görmediğini belirtmesine rağmen beyin ölümü gerçekleşmiş bir hastanın yaşam destek ünitesini sonlandırmanın caiz olduğu görüşüne gitmesidir. Çünkü beyin ölümü kişinin hayatının sonu kabul edilmediği sürece o kişi yaşıyor demektir ve bu durumda yaşayan birinin yaşam destek ünitesini çekmek onun hayatına müdahale anlamına gelmektedir. Makaledeki bu çelişkili durum üzerinde düşünölmeye değerdir.

Değerlendirmesini yaptığımız kitap derleme türünde bir kitap olduğundan sabit bir konusu bulunmamaktadır. Merkezde ilk etapta hayatın başlangıcı mesabesinde cenin hakkında sunumu yapılan ve farklı bildirilerden müteşekkil olan ve ikinci bölümde ise merkezde hayatın sonu olduğu düşünülen beyin ölümü, yaşam destek üniteleri, ileriye dönük sağlık talimatları, ötanazi ve intihar konuları etrafında çeşitli bildirilerden oluşmaktadır. Dolayısıyla konular arası irtibattan ziyade merkezi kavramların farklı konular bağlamında ele alınması söz konusudur. Ancak editörlerin makaleleri koyuş sırasındaki uyum bağlamın daha canlı kalmasını sağlamıştır. Yalnız kitapta dikkatimizi çeken bir husus modern dönem tartışmalarının önemli bir kısmını oluşturan ceninden ve beyin ölümü gerçekleşen kişiden organ naklinden bahseden bildirilerin yer almamasıdır. Aslında organ nakli bağlamında makalelerin ilgili yerlere konmasının kitaba daha farklı bir çehre kazandırabileceği kanaatindeyiz. Genel olarak bildirilerin dili sade olup lisans seviyesinde gerek İslami ilimler gerek diğer ilimlerde öğrenim gören talebelere ve bu konulara ilgi duyan kimselere hitap eden, anlaşılması kolay olan bir kitaptır. Eseri makale formatında bildiriler oluşturduğu için ağır ifadeler kullanılmamış, belli bir alana dair terimsel ifadeler geçtiğinde manaları da verilerek akıcılık sağlanmıştır.

Tebliğlerde yerine göre klasik kaynaklar yerine göre modern kaynaklar referans alınmıştır. Kitapta dikkatimizi en çok çeken husus her iki bölümün de başlangıcına kitabın genel bir şablon oluşturmayı hedeflediği cenin ve beyin ölümü konularında

tıbbi verilere dayanan makalelerin konulmasıdır. Nitekim işin gerek dini gerekse etik boyutunu anlayabilmek için tıp ilminin verileriyle insan mahiyetinin aydınlatılması elzemdir. Modern dönemde gelinen noktada ortaya çıkan tıbbi uygulamalar hakkında genel olarak bir şeyler söyleyebilmek ve işin en temelinde insanı daha yakından keşfedip, tıbbi gelişmeleri takip ederek anlamlandırmak için ilgili çalışmanın istifade edilebilecek eserlerden birisi olduğunu düşünüyoruz. Bu eser çok özel konulardan ziyade bütün insanlığı ilgilendiren ve bilinmesi gereken konuları ihtiva ettiği için ve insan hakkında ufkumuzun genişlemesine hizmet ettiği için herkese önerebileceğimiz bir çalışma mesabesinde. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu alanda yeterince akademik çalışma yapılmadığından ötürü ihtiyaç duyulan noktalar ele alınarak alana faydalı bir hizmet olmuştur.

Akademik alanda telif edilen eserler arasında tıp fıkhi hakkında daha çok palyatif tıp, hasta mahremiyeti, organ nakli, kürtaj konularında müstakil kitaplar olmasına rağmen elimizdeki kitap gibi merkeze alınan kavramı bütüncül bir bakış açısıyla farklı yönlerden inceleyen bir esere rastlamamız durumu, esere ayrı bir değer katmaktadır. Kitabın baskısı oldukça kaliteli olup sert kapak kullanılmış ve yaprakları gayet dayanıklı hazırlanmıştır. Değerlendirmesini yaptığımız bu ender kitabın tüm okuyuculara farklı bakış açıları kazandıracağını temenni ediyoruz ve alana merakı olan herkese tavsiye ediyoruz.



Book Review: Fahmy, Khaled. *In Quest of Justice: Islamic Law and Forensic Medicine in Modern Egypt*. (Oakland, CA: University of California Press, 2018). ISBN: 978-0-52027-903-2

Ali Ekber Çınar

The nineteenth century is a watershed for the encounter of Muslims with modernity. Having commenced the century with a French campaign and the advent of khedival dynasty, Egypt was no less touched by this face-off. Khaled Fahmy's *In Quest of Justice* handles this very topic putting Islamic law and forensic medicine in its centre.

The book revolves around a medical complex, *Qaşr al- 'Ainī*, launched as a military establishment but ended up as a civilian one. At odds with the traditional narrative which makes a big deal of “great men” such as Mehmed Ali Pasha and Clot Bey, a French doctor employed by Mehmed Ali, Fahmy deems this outlook nearly elitist. In the stead, he espouses a bottom-up approach rather than a top-down one; in doing so, the questions on how non-elite Egyptians engaged with the modernization and how they reacted to it are put on the table. Along with this approach, he also suggests that *Qaşr al- 'Ainī* must be deliberated over in reference not to a European frame but to an Ottoman one. Aside from *Qaşr al- 'Ainī*, the book privileges *majālis al-siyāsa*, a legal entity founded in the midst of the nineteenth century, to which forensic reports of *Qaşr al- 'Ainī* medicines were dispatched. The book spotlights not only the *siyāsa* legal practice, but also the transformation the ruling class underwent between 1830 and 1880.

The book consists of five chapters. It places the human body in its heart, and each of the five chapters, albeit focalizing neither social nor cultural history of them, bears on a separate sense – sight, sound, smell, taste, and touch, respectively. The chapter one, entitled “Medicine, Enlightenment, and Islam”, dwells on the introduction of autopsy and anatomoclinical medicine in Egypt and seeks to elucidate the reaction that divergent layers

* Corresponding author: Ali Ekber Çınar (Res. Asst.), Galatasaray University, Law Faculty, Istanbul, Turkey. E-mail: aecinar@gsu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-6404-9271

To cite this article: Çınar, Ali Ekber. “In Quest of Justice: Islamic Law and Forensic Medicine in Modern Egypt.” Review of *In Quest of Justice: Islamic Law and Forensic Medicine in Modern Egypt* edited, by Khaled Fahmy. *darulfunun ilahiyat* 32, 1 (2021): 323–327.
<https://doi.org/10.26650/di.2021.32.1.880350>

of Egyptian people showed to quarantines and dissection. In addition, an attempt is made in this chapter to grasp whether that reaction stemmed from religious or military reasons. In 1827, a hospital was founded in the desert of 'Abū Za'bal, a short distance away from a military base, under the direction of Clot Bey. Ten years later, Pasha enjoined the relocation of the hospital to *Qaṣr al-'Ainī*, after which the hospital has been named, upon Clot Bey's request. Taking issue with the view explaining medical reforms through the metaphors of light and enlightenment, Fahmy asserts that Egypt owes its medical improvement to the arduous conflict played out between the khedival and Ottoman dynasties. The quarantines, he argues, were put into place by Mehmed Ali exclusively for military purposes; ergo, they were solely a diminutive part of the whole intended to boost the power of army. As to the dissection, Fahmy underscores that the opposition of 'ulamā' was by virtue not of their belief that the corpse would suffer, but of their worry about the delay in burial.

Entitled "*Siyāsa*, the Forgotten Code", the chapter two centres upon law through the interplay between *fiqh* and *siyāsa*, a long-standing legal system often described as discretionary. Critical of the hitherto prevailing view that law in Egypt went through secularisation in the nineteenth century, Fahmy delves into the current historiography and notes that it is replete with portrayals depicting the Egyptian law as despotic, arbitrary, and unfair particularly in terms of rule of law, juridical equality, and secularism when compared to Egypt. The driving force, the historiography contends, was first and foremost to keep up with Europe, hence the shrinkage of the *shari'a* system to almost only personal status in a piecemeal manner. This being the case, he notes a niche in these accounts pertinent to *siyāsa*. Counting on penal law, the author maintains that *fiqh* and *siyāsa* were tellingly harmonious rather than conflicting, as the former fell short in some cases and the latter complements it; moreover, the latter was in fact inaugurated for a better implementation of *shari'a*. In the same vein, he claims that the legal transformation must be considered bureaucratization rather than secularization; for instance, written documentation was welcomed in the *siyāsa* legal system whilst the *shari'a* courts were opting for the oral. The attitude of *siyāsa*, which embraced textuality and cared less about individuality, gave a fresh impetus to the development of notion of equality as well.

Public hygiene and urban planning are dealt with in the chapter three, "An Olfactory Tale of One City: Cairo in Khedival Times". An intricate project to protect public health was set up countrywide in Egypt in the nineteenth century, and some measures were accordingly taken. These measures, consequently, had a significant impact on daily life of the people. Unprecedentedly, the khedival plan launched for

the public hygiene included the use of cartographies and statistical data to restore Cairo's rigor, and the plan envisaged splitting the city into two parts. What is salient in this chapter is Fahmy diligently uses statistical records concerning deaths in Cairo and provides useful information about five other European cities as well.

The chapter four sheds light on monitoring food markets. Entitled "Law in the Market: *Hisba* and Forensic Chemistry", it spells out how the control over the market changed hands in the nineteenth century. This control was for a long period of time enjoyed by *muhtasib*, and comprehensive guidelines were laid down in theoretical manuals for market inspection. Be that as it may, the authority of the chemistry, forensic medicine and police took root over time at the expense of *muhtasib*. The theory of *hisba* has been constructed as an insurance which safeguards rights, sustains justice, and keeps piety safe. Nonetheless, two shortcomings catch Fahmy's eyes; in the first place, *hisba* was subordinated to the state without doubt; in the second, its theory involved the violence at its core. Khedival state could get around these problems only when the new legal and medical body emerged.

When it comes to the chapter five, "Justice without pain", it chiefly discusses the flogging and its prohibition. Fahmy highlights that forensic medicine and prisons outdated the flogging, and the police in Cairo became distinctly central not only as a power hub for the khedival state but also as a site providing universal justice. By the same token, the forensic medicine turned out to be immensely significant despite its relatively recent foundation. The central role played by law, then, is zeroed in on, which is hardly surprising when khedival need for the law in bureaucratising the state is taken into consideration; thus, the Egyptian legal system was relied not on "rule of law" but on "rule by law". Most notably, the police reportedly resorted to duress, and *siyāsa* readily admitted the evidence obtained through coercion in stark contrast with *shari'a* courts until an end is put to this by the khedival state. Another difference between *siyāsa* and *shari'a* arises in terms of the admission of medical expertise and its probative value during adjudication process. Most strikingly, *fiqh* requires the medical expert to operate under *muhtasib*'s supervision while *siyāsa* councils differ from it in four main respects – *siyāsa* medicine was (i) decidedly more advanced, (ii) textual rather than oral, (iii) delivered by experts employed by the councils, (iv) and demolishing social hierarchy. Later, Fahmy concludes that the abolition of violence did not occur for the sake of humanity but to strip the political power of the governing household.

With regard to the method, the book explores the transformation in Egypt in its proper and own context and goes about taking into account not only the concepts

but also the practice. Besides, the book adequately lets the reader know at the outset that it will embrace nothing more than a given society, a specific period, and a couple of institutions – namely Egypt, the middle of the nineteenth century, and medical as well as legal institutions.

Noticeably, Fahmy disagrees with the argument that the reforms in the Egyptian context were not entailed by a pure process of modernization or Westernization; likewise, they were not endeavoured to rub out the Islamic law. The reforms, however, were a notch stepped up to boost the military and to gain independence from the Ottoman Empire in earnest. As a matter of fact, to say that Fahmy proposes focusing on *siyāsa* rather than *fiqh* in exploring them would be nothing short of truism; in this regard, his efforts may be seen as a reckoning with the existing literature, which tends to interpret the Egyptian reforms in the nineteenth century through *fiqh*. This conveys the impression that Fahmy, as the crux of his claim, alludes to a new understanding that the Egyptian secularization dates back as far as the nineteenth century. In parallel, he gainsays a plethora of authors, including Talal Asad and Wael Hallaq, on myriad occasions and grounds.

The book is of paramount importance considering the subject it elaborates, the perspective it adopts, and the bottom-top path it follows. Every single chapter seemingly covers a particular theme, yet forks of the river merges in the long run and a wholistic panorama shows up. Moreover, the abundant use of archival materials, not least reports of forensic medicine, renders the study vital. On top of that, the author's narrative style is appealing; more often than not, he calls upon historical records, which catch the reader's attention, and avails himself of a wide range of vocabulary. Nevertheless, the book is not utterly free of blemishes. For instance, although Fahmy puts forward that he prioritises the Ottoman context, it is hardly possible to attest he managed to achieve this in depth. Notwithstanding his affirmation in the introduction and the conclusion that a premium is placed on the Ottoman backdrop of the reforms, the author scarcely embeds his arguments in the Ottoman context throughout the book. Furthermore, the relationship between some issues the book tackles (e.g., public hygiene, public health, miasma, and bad air) and the struggle to overcome the Ottomans remains vague and unclear. Another drawback of the book is the distorted impression it creates as for the connection between *fiqh* and *siyāsa*, as the former appears to be almost peculiar to '*ulamā*' and the latter to the ruling elite. Similarly, saying that *fiqh* and *siyāsa* differ one from another epistemologically on the one hand, and the *siyāsa* councils operated in harmony with its *shari'a* counterpart on the other, he could have crystallized this point more comprehensively.

To sum up, *In Quest of Justice*, challenging the current literature in part, opens up new horizons for researchers and paves the way for new discussions. This being the case, it makes an invaluable contribution to the field and has a potential to serve a wide audience, ranging from the expert to the layman.



darulfunun ilahiyat

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Başvuru: 11.01.2021
Revizyon Talebi: 01.02.2021
Son Revizyon: 23.02.2021
Kabul: 24.02.2021
Online Yayın: 19.04.2021

Kitap Değerlendirmesi: Şen, Abdurrahim. İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 213 Sayfa. ISBN: 978-975-248-447-4

Mustafa İnce

21. yüzyılda Orta Doğu’da yer alan Müslüman devletlerin devlet içi veya devletlerarası çatışmalarının artması sonucunda İslam’da iktidar ve iktidarın meşruiyeti zihinlere takılan önemli sorulardan biri olmuştur. Mevzubahis soru, insanları ilgili literatüre yönelmişse de hakikatte bu alanda oldukça az çalışma bulunmaktadır. Bu noktada, İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet, İslam’ın ilk dönemlerinden Osmanlıya kadar iktidar ve meşruiyet ilişkilerini ele alan kapsamlı bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Eser Asya, Afrika, Arabistan yarımadası ve Anadolu’da kurulmuş olan İslam devletlerinin iktidar, güç ve meşruiyet ilişkilerini geniş çaplı, toparlayıcı ve açıklayıcı bir tarzda ele alması bakımından faydalı ve dikkate şayan bir eserdir. Lakin böyle geniş bir tarihsel çerçeve ve coğrafyayı ele almak bazı zaafırları da beraberinde getirmektedir.

Kitabın yazarı olan Abdurrahim Şen’in akademik kariyerinde İslam siyaset düşüncesi üzerine araştırmaları önemli bir yekûn tutmaktadır. Değerlendirmemize konu olan bu eser, yazarın “İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar-Güç İlişkisi (11. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar)” isimli doktora tezinden kitaba çevrilmiştir. Yazarın bu tezi, yüksek lisansta yazdığı “Hulefâ-i Râşidîn’in Halife Seçilme Şekilleri” isimli tezinin bir noktada devamı niteliğindedir. Zira yazar, yüksek lisans tezinde İslam’ın ilk döneminde iktidarın belirlenme biçimleri üzerinde çalışmıştır. Bu tez de ilk dönemde iktidarın meşruiyeti, iktidar yetkisini kullanan kişilerde aranan şartlar ve iktidarın kurulma şekli meselelerine ışık tutmaktadır. Çünkü yazar, kitapta esas olarak 11. ve 19. yüzyıllar arasını incelemekte, önceki süreçlere ise yalnızca değinerek atıflar yapmaktadır. Dolayısıyla yazarın daha önce yaptığı çalışmalar da söz konusu kitapta ele aldığı çalışmalar ile irtibatlıdır. Ayrıca yazar incelediği dönemin birincil kaynakları olan

* Sorumlu Yazar: Mustafa İnce (Yüksek Lisans Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: 1602150019@ogr.iu.edu.tr ORCID: 0000-0002-8429-6392

Atf: İnce, Mustafa. “İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet” Abdurrahim Şen’in İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet adlı eserinin tanıtımı. *darulfunun ilahiyat* 32, 1 (2021): 329–332. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.1.858373>



Cüveynî (v. 478/1085), Gazzâlî (v. 505/1111), İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve İbn Haldûn'un (v. 808/1406) eserlerine başvurarak bu kitabı oluşturmuştur. Böylece kitabın ortaya koyduğu tespitler güçlendirilmiştir.

Giriş kısmı hariç tutulduğunda kitap üç bölümden oluşmaktadır. Kitabın birinci bölümünde iktidar ve meşruiyet kavramlarıyla birlikte iktidarın meşruiyet kaynağı, meşru bir iktidarın kuruluş şekli ve şartları İslam hukuku çerçevesinde incelenmiştir. Bu bölüm içerisinde iktidar *velâyet-i âmme* kavramı üzerinden ele alınmış ve iktidarın meşruiyeti de akit teorisi bağlamında işlenmiştir. Bununla birlikte meşruiyetin şartları başlığı altında da meşruiyetin kaynağı olan biat akdi, akdin tarafları ve akdin konusu üzerinde durulmuştur. İkinci bölüm, yazarın da ifade ettiği üzere kitabın ana konusu olan iktidar-güç ilişkisi üzerinedir (s.7). Bu bölümde toplum içi sosyal gücü ifade eden *şevket* kavramı ile iç veya dış düşmanlara karşı caydırıcı fiziksel gücü ifade eden *menea* kavramı etrafında iktidarın sosyal ve fiziksel gücü, zamanla bu güce yapılan vurgunun değişmesi ve meşruiyet-güç ilişkisi üzerinde durulmuştur. Son bölüm olan üçüncü bölüm ise *istila* konusuna yani iktidarın güç kullanılarak elde edilmesine dairdir. Bu bölümde iktidarın güç ile ele geçirilmesi bir meşruiyet krizi olarak ele alınmıştır.

Yukarıda da izah edildiği üzere kitabın ana bölümleri meşruiyet, iktidar (*velâyet-i âmme*), biat akdi, *şevket*, *menea* ve *istila* kavramları üzerinden teorize edilmektedir. Buna göre İslam'da iktidarın kaynağı akit ehli ve imam arasında yapılan biat akdine dayanmakta ve bu akit var ise iktidar meşru kabul edilmektedir. İlk zamanlarda bu akdin taraflarından biri olan imamda Müslümanlık, akıl, Kureyşilik vb. şartların aranması öne çıkarken özellikle on birinci yüzyıldan itibaren ortaya çıkan istikrarsızlık sebebiyle *şevket* ve *menea* kavramlarına yani sosyal ve fiziksel güce vurgu öne çıkmaktadır. Lakin burada vurgulanan güç; Gibb, Rosental, Lewis, Crone ve Black gibi Batılı düşünürlerin iddia ettiği üzere İslam siyaset düşüncesinin kaba güce dayanan meşrulaştırma faaliyeti şeklinde bir güç değildir (s.89). Zira İslam'da "hukuki açıdan bir iktidara meşruiyet kazandıran şey ise iktidarın kaba gücü değil, seçici kurulun biat ederek toplum-içi güç dengelerini o kimsenin iktidarına rıza ve onay verecek biçimde sirküle etmesidir" (s.90). Buradan yola çıkarak istila yoluyla iktidarı ele geçirmeye çalışan kişinin iktidarı ancak bazı şartlar altında geçerli olmaktadır. "Bu şartlar biat alma, zaruret halinde ve siyasi boşluğun oluşturduğu bir konjonktürde gerçekleşme, gerçekleştiğinde istikrar ve güvenliği sağlamış olma ve meşru bir iktidara karşı olmama şeklinde tasnif edilebilir" (s.164).

Yazar kitapta önemli tespitlerde bulunmaktadır. Bu tespitlerden iki tanesi İslam'da iktidar olgusunun anlaşılması bakımından diğer tespitlere nazaran daha fazla öne çıkmakta ve kitabın genelinde hâkimiyetini sürdürmektedir. Söz konusu tespitlerden

ilki İslam'da iktidar meşruiyetinin güce değil akde dayalı bir meşruiyet olduğudur. İkinci tespit ise Abbasiler Devleti'nin sonlarına doğru Moğol istilası ve Haçlı seferleri gibi büyük askeri tehlikeler karşısında, İslam âleminin beka ve istikrar problemi yaşaması sonucunda, "bu dönemlerin fakih ve teorisyenlerinin iktidar yetkisini kullanan imamda veya ona uygulama yetkisini veren seçici kurulda aranan şartlar bağlamında güç ve kudret niteliğine vurgu" yapmalarındır (s.7).

Abbasiler Devleti'nin sonlarına doğru halifeliğin güç kaybedip sembolik bir hale geldiği müellif tarafından tespit edilmiştir. Bu durumda halifelik daha çok *şevket* ve *menea* sahibi Selçuklu ve Memlük Devletleri'nin koruması altında faaliyet sürdürmüştür. Yani imametin/hilafetin zorunluluk şartı olan İslam ahkâmının tenfizi bu devletlerin sultanları tarafından yürütülüyor iken halifelik sembolik bir makam haline dönüşmekte ve kısıtlı yetkilere sahip olmaktadır. Bir başka ifade ile, halife ve sultan bazı konulardan birbirlerinin lehine el çekmektedirler. Bu durumda halifeliğin rolü nedir? Zira böyle bir durumda halifeliğin halk arasında sultanın meşruiyet kaynağı olarak kullanılması mümkündür. Yani normalde halifelik, meşruiyetini halka borçlu olan bir kurum iken bir süre sonra halk adına meşruiyet veren bir kaynak haline mi gelmiştir? Kitabın bu konuya dair incelemesi daha da genişletilebilir. Zira böyle bir durumda iktidar algısında bir değişiklik olmakla birlikte halife, iktidarın kendisi olma görevini sultana terk edip kısıtlı yetkilere sahip bir şekilde, iktidara meşruiyet veren seçici kurula dâhil olmaktadır.

Kitabın ikinci bölümünde ele alınan konulardan birisi olan Osmanlı hilafetinin meşruiyeti başlığı altında Osmanlı Devleti'nin *şevket* ve *menea* gücünün yüksek olması hasebiyle şer'i ahkâmın tatbikini sağlama imkânına sahip oluşu, böylece halifeliği meşru bir şekilde elde edişinden bahsedilmiştir. Lakin Osmanlıların, hilafeti kendi bünyelerine alırken Memlük Devleti'nin, Abbasilerin sonlarında Moğol saldırılarını def edecek şekilde *menea* ve *şevkete* sahip olmalarına rağmen hilafeti kendilerine almayıp Abbasoğullarının ellerinde bırakması meselesi bizce izaha muhtaçtır. Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nin hilafeti kendi bünyesine alması noktasında Moğol siyasi kültürünün ve iktidar anlayışının Osmanlı siyasi kültürüne ve iktidar anlayışına etkisi de izahı gerektirmektedir.

Yazarın incelediği tarih ve coğrafya aralığının geniş olması bu ve bunun gibi birkaç noktanın göz ardı edilmesine sebebiyet vermiştir. Örneğin Emevîlerin mevâlî politikası karşısında Kureyşilik vurgusunun devam edip etmediği ve bu noktada Kureyşilik vurgusuna itirazların varlığı da izaha muhtaçtır. Bununla birlikte kitabın tarihsel bir arka plan içermesi hasebiyle iktidarın meşruiyeti teorisinin pratikte olan yansımalarına da pek fazla yer verilmemiştir. Zira Emevîler, Abbasiler, Selçuklular, Memlükler ve Osmanlı Devleti iktidar ve güç ilişkisi bağlamında

detaylı bir şekilde incelenmiştir. İktidar ve meşruiyet ilişkisi bağlamında ise Emevîler Devleti ve Osmanlı Devleti üzerine önemle durulurken diğer devletler üzerinde daha az durulmuştur.

Sonuç olarak kitap boyunca kendini gösteren en temel fikir İslam'da imametın yani halifeliğin aslında kaba güç hâkimiyetine dayalı olmadığı, aksine toplum üzerinde etki sahibi seçici bir kurul ile imam arasında yapılan akde dayalı olduğudur. Bu şekilde kurulan iktidar meşru olmakta ve bunun sonucu olarak da halifeye insanlara hükmetme yetkisi vermektedir. Hükmetme yetkisi de sosyal bir gücü gerektirmekte ve söz konusu sosyal güç şevket kavramıyla ifade edilmektedir. Hüküm faaliyetinin devamlılığının dışarıdan veya içeriden kaynaklı herhangi bir güç tarafından engellenmemesi için fiziksel bir güce ihtiyaç duyulmakta ve bu da *menea* kavramıyla ifade edilmektedir. Lakin burada iktidar, olgusal güce dayanmamaktadır. Tarih içerisinde güce yapılan vurgu da tarihsel olaylar bağlamında değişime uğramaktadır. Kitabın aktardığı bu ana tez birbiriyle irtibatlandırılmış ve cüz'î örneklerle güçlendirilmiştir. Bu sebeple genel teori tutarlı bir şekilde kurulmuştur. Fakat incelenen devlet sayısının oldukça fazla olması tarihsel ve coğrafi süreci oldukça genişletmiş, bazı noktalar mecburen göz ardı edilmiştir. Buna rağmen kitap, gerek başlığı ve gerekse girişte belirtilen amaçları ile uyumlu bir şekilde bina edilmiştir. Böylece yazar, ifade etmeyi amaçladığı konuyu tutarlı ve teorik bir biçimde ortaya koymuştur.



Book Review: Salem, Feryal. *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnī Scholasticism: ‘Abdallāh b. al-Mubārak and the Formation of Sunnī Identity in the Second Islamic Century* (Brill, 2016). ISBN: 9789004310292, 166 pages

Souhayla Taiai

The book titled “The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnī Scholasticism: ‘Abdallāh b. al-Mubārak and the Formation of Sunnī Identity in the Second Islamic Century” is a monograph in which the author focuses on Abdallāh b. al-Mubārak in order to shed more light on the developments in the Second Islamic Century. The first three hundred years are often considered to be the formation period of the Islamic civilization, not only in terms of political conquests and geographical expansion, but also in terms of socio-economic and intellectual developments. One of the broadest appearing categories is perhaps the Sunnī Vs Shi’ī divide, whose main elements started to appear, but neither of which was crystallized as yet. The Shi’ī identity is beyond the scope of this study since the author explicitly focused on the Sunnī identity. More specifically, she focused on three main points, namely *zuhd*, *hadīth*, and *jihad*, with the aim of better understanding how they were viewed, formulated, and practiced in the early years of the Islamic civilization. To do this, Salem chose Ibn al-Mubārak as a prominent figure in the three domains. He is prominent in *zuhd* because his *kitāb al-zuhd* is the earliest book written on the matter, and it set the trends for the new literature of *kutub al-zuhd*. The latter became one of the main sources for what came to be the *tasawwuf* literature. He is prominent in *hadīth* because he was reported to have travelled frequently in order to collect and transmit *hadīth* from the different regions under Muslim control. He was therefore a disciple of some of the main figures of his time, such as Imām Abu Hanīfa and Imām Mālik b. Anas. He is prominent in *jihād* because he was also a fighter at the Byzantine frontiers.

* **Corresponding author:** Souhayla Taiai (PhD Candidate), Ibn Haldun University, Alliance of Civilizations Institute, Istanbul, Turkey. E-mail: souhayla.taiai@gmail.com ORCID: 0000-0002-0860-3872

To cite this article: Taiai, Souhayla. “The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnī Scholasticism: ‘Abdallāh b. al-Mubārak and the Formation of Sunnī Identity in the Second Islamic Century.” Review of *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnī Scholasticism: ‘Abdallāh b. al-Mubārak and the Formation of Sunnī Identity in the Second Islamic Century*, by Feryal Salem. *darulfunun ilahiyat* 32, 1 (2021): 333–336. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.1.880611>



Taking these into account, the author's aim is to "situate him within the larger context of Late Antiquity and examine his interactions with the various perceptions of piety and martial valor prevalent in this period" (p.1). The author's main claim is that "since the *muhaddithun* of Islam's formative period were the bedrock of the then developing Sunnī identity, a more profound understanding of the vision of piety espoused by these scholars is important because it inevitably influenced later conceptions of what types of devotional practices are considered essential to and within the bounds of Sunnī Islam" (p.3). As for her approach, she described it as being in a mid-way between Fred Donner's descriptive and skeptical approaches to primary sources¹ by "demonstrat[ing] how the classical sources portray aspects of the life of Ibn al-Mubārak, without either rejecting information that cannot be factually disproven or unequivocally accepting the veracity of all that is reported about this early figure"(p.8).

While this is how the author describes her endeavor, there seem to be at least two main implicit claims in the book that the author challenges. The first one is a claim against the opinion that Islam is a religion of fighting, which has nothing to do with spirituality; and the second one is a claim against the general understanding of *zuhd* as complete withdrawal or detachment from the world and the suppression of all desires through harsh practices.

The first claim is presented by scholars who explain the presence of *tasawwuf* as an influence from Eastern Christian forms of asceticism, which were prevailing in the conquered ex-byzantine areas.² Following this claim, the concept of *zuhd* would be translated as asceticism, as a direct reference to the harsh practices and total isolation similar to Christian monasticism.³ As for *Zāhid* (and later on Sufi), they become linked to some people who have gone beyond the "standard" profile of a Muslim person into demonstrating his higher level of piety through a different

-
- 1 Fred Donner put Western scholarship on the early period of Islam into four main categories, namely descriptive, source-critical, tradition-critical, and skeptical. He argues that the difference among the approaches stems from both the availability or scarcity of early Islam's primary sources as well as the ideological background of different authors. For more details see Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: the beginnings of Islamic historical writing* (Darwin Press, 1998).
 - 2 For discussions on the Christian and Indian influence on Sufism see, among others, Julian Baldick, *Mystical Islam – An Introduction to Sufism* (I.B Tauris, 2012), 15-24; Ofer Kafri-Livne, "Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism" *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996): 105–129; Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: Routledge and K. Paul, 1963); Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (The University of North Carolina Press, 1975).
 - 3 For more detailed information, see the entry "asceticism" in *Encyclopedia Britannica*.

lifestyle.⁴ This assumption stems from the focus of the literature on some key figures⁵ more than others, which led to taking for granted Sufis as a different category from Muslim, and which shifted the debate towards the dichotomy between ascetics and mystics among some famous Sufi figures. The ascetics are described as focusing on self-denial and renunciation. The mystics are described as focusing on Divine love and intimacy. In fact, the history of early Sufism is described as a shift from the early practices of asceticism towards increasing aspects of mysticism.⁶

If *Tasawwuf* or *Zuhd* were a continuation of Byzantine monastic practices, then, we would expect to find some sort of monasteries within Muslim lands. Or, at least, we would not find someone who is an ascetic to be involved in the social, economic, political, and military aspects of life. In other words, a figure such as Ibn al-Mubārak, who is praised as one of the founding figures of both the *hadīth* and *tasawwuf* disciplines, could not be found. Why? Because he was a scholar, a merchant, and a fighter. Moreover, he wrote the first book on *zuhd*, titled *Kitāb al-zuhd*. Therefore, we cannot assume that he did not take the spiritual or pious aspect into consideration. As a result, this book provides important evidence to raise a question on the extent to which *tasawwuf* can be considered a continuation of Christian and Jewish ascetic or, for that matter, Indian mystical practices.

From my understanding, it seems that the author argues that while some *tasawwuf* practices may share the same features with already existing ascetic practices, the non-contradictory view between piety and worldly involvement was something new and proper to Islam. In this aspect, Ibn al-Mubārak⁷ presents only one example of such a figure, while it was apparently shared among most scholars of his time (the author gave the example of Imām Abu Hanīfa who was a businessman). As a result, the second claim about the definition of *zuhd* also changes from asceticism to a set of pious rules and principles, which were driven from the Qur'an, *Sunnah*, *Hadīth*, practices of *Sahāba*, *Tabi'un*, and *Tabi'ī Tabi'un* (these form the content of *Kitāb*

4 Annemarie Schimmel described the change in lifestyle as a *conversion* to Sufism, as if it were the adoption of a new religion. See Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 35.

5 Ibrahim b. Adham is given as an example for ascetics, Fudayl b. Iyad is given as an example for mystics. See Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 36-37; Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E." *Studia Islamica* 83 (1996), 54; Leah Kinberg, "What is Meant by Zuhd?" *Studia Islamica* 61 (1985), 42; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: the Formative Period* (Edinburg: Edinburg University Press, 2007), 1-2.

6 See Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E."; Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: Brill, 2000).

7 Before Feryal Salem, Alexander Knysh mentioned Ibn al-Mubarak in his book titled *Islamic Mysticism: a Short History* in 2010.

al-zuhd). In other words, it is simply the Islamic practical ethics, for there was no distinction back then between Sufis and non-Sufis. This goes in line with authors such as Leah Kinberg warned about the risk of using one concept (i.e. asceticism) from a specific context (i.e. Christian ascetic practices) as a direct translation of a concept (i.e. *zuhd*) from another context (i.e. Islamic *zuhd* practices). After studying some major primary sources on the subject, Kinberg came to the conclusions that “*zuhd* is not something destined for a selected limited group of people, but rather a code of behavior that should be followed by any pious Muslim” ; that “the term Muslim becomes equivalent to the term *zāhid*, and practicing Islam is parallel to practicing *Zuhd*”⁸ ; and that “*zuhd*, in the pious Islamic milieu, should be understood as a general way of conduct, or simply as ethics.”⁹

Overall, I enjoyed reading this book, and I could feel the difficulty in dealing with such a topic. The first difficulty stems from its time scope. The primary sources available to historians of the formative period of Islamic civilization are limited as compared to subsequent times. The second difficulty is in the nature of the topic, which brings about social, intellectual, cultural, political aspects and various view on Islamic history. However, I guess that this last point also makes it more relevant and more enjoyable for a wider range of audiences.

8 Kinberg, “What is Meant by *Zuhd*?” *Studia Islamica* 61 (1985): 41.

9 Kinberg, “What is Meant by *Zuhd*?”, 44.



darulfunun ilahiyat

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Başvuru: 24.10.2020
Revizyon Talebi: 16.03.2021
Son Revizyon: 25.03.2021
Kabul: 26.03.2021
Online Yayın: 14.04.2021

Kitap Değerlendirmesi: ed-Dûrî, Abdülâziz. Abbâsîler Tarihi (Siyâsî, İdarî, Sosyal ve Ekonomik Açından), Tercüme: Kasım Koç, (İstanbul, Beka Yayıncılık, 2020). ISBN: 978-605-7828-11-8

Enes Ensar Erbay

Değerlendirmesini yaptığımız çalışma, Abdülâziz ed-Dûrî'nin (1919-2010) *el-Asru'l-Abbasiyyu'l-evvel: Dirâse fi't-târîhi's-siyâsî ve'l-idârî ve'l-mâlî* (Bağdat 1945, Beyrut 1988, 1997, 2006, 2007, 2009) ve *Dirâsât fi'l-usûri'l-Abbâsiyyi'l-müteahhire* (Bağdat 1949, Beyrut 2007, 2011) isimli kitaplarının tercüme edilip tek cilt halinde yayımlanmasıyla oluşturulmuştur. Dûrî'nin bu iki kitabı, farklı yayın evleri tarafından birkaç kez yayımlanmıştır. Ancak tercümede, söz konusu kitapların hangi baskılarının dikkate alındığına dair bir kayıt bulunmamaktadır. Bu nedenle tercümeyi değerlendirirken kitapların ilk basımlarını (Bağdat 1945 ve 1949) incelemekle birlikte *el-Asru'l-Abbasiyyu'l-evvel* kitabının 2009, *Dirâsât fi'l-usûri'l-Abbâsiyyi'l-müteahhire* kitabının ise 2011 Merkezü'd-Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye basımını esas aldık. Mütercimim, ilk kitabı “*Siyâsî, İdarî, Sosyal ve Ekonomik Açından Abbâsîlerin Birinci Dönemi*” olarak; ikinci kitabı ise “*Siyâsî, İdarî, Sosyal ve Ekonomik Açından Abbâsîlerin İkinci Dönemi*” şeklinde çevirdiği görülmektedir. Halbuki ilk kitabın (*el-Asru'l-Abbasiyyu'l-evvel: Dirâse fi't-târîhi's-siyâsî ve'l-idârî ve'l-mâlî*) “Abbâsîler'in İlk Çağı: Siyâsî, İdarî ve Mâlî Tarih Açısından Bir Araştırma”, ikinci kitabın (*Dirâsât fi'l-usûri'l-Abbâsiyyi'l-müteahhire*) ise “Geç Abbâsî Çağları Üzerine Araştırmalar” şeklinde tercüme edilmesinin daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Zira kitabın müellifi Dûrî'nin, Abbâsî tarihini *Birinci* ve *İkinci* şeklinde dönemlere ayırma gibi bir işleme karşı olduğu bilinmektedir.¹ Ayrıca kitabın Arapça aslında mevcut olmayan *Birinci* ve *İkinci* gibi ifadelerin Türkçe metne yerleştirilemeyeceği de eklenmelidir.

1 Abdülâziz Dûrî, *İlk Dönem İslam Tarihi -Bir Önsöz-*, Endülüş Yayınları, İstanbul 2016, Çev.: Hayrettin Yücesoy, s. 30-31.

* Sorumlu Yazar: Enes Ensar Erbay (Doktora Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: ensarerbay@gmail.com ORCID: 0000-0002-4518-2392

Atf: Erbay, Enes Ensar. “Abbâsîler Tarihi (Siyâsî, İdarî, Sosyal ve Ekonomik Açından)” Abdülâziz ed-Dûrî'nin Abbâsîler Tarihi (Siyâsî, İdarî, Sosyal ve Ekonomik Açından) adlı eserinin tanıtımı. *darulfunun ilahiyat* 32, 1 (2021): 337–346. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.1.830485>



Kitabın başlığından da anlaşılacağı üzere Dûrî, Abbâsî tarihini tüm yönleriyle kuşatacak bir bakış açısı sunmak istemektedir. Bu sâikle oluşturduğu planın mezkûr amaca mâtuf olduğu anlaşılmaktadır. Zira salt siyâsî tarih aktarımından ziyâde o, toplumun bileşen unsurlarını, mezhebî faktörleri, vergileri, hatta saray içi idârî meseleleri de eserine konu edinmiştir. Özellikle vergilere, vergilerle ilintili olarak İsmailî-Karmaî hareketlere uzunca değiniyor olması, yazarın uzmanlık alanıyla doğrudan ilgilidir. Yazar, iktisâdî faktörün siyâsî-dinî ve toplumsal çerçevenin şekillenmesinde belirleyici bir rolünün olduğunu, kurduğu metnin planında ihsas ettirmektedir. Bu yönüyle o, mevcut kronolojik siyâsî tarih yazımından ayrılmaktadır. Tercümenin iki ana kitaptan müteşekkil olduğunu yukarıda ifade etmiştik. *Siyâsî, İdarî, Sosyal ve Ekonomik Açıdan Abbâsîlerin Birinci Dönemi* isimli tercümenin ilk bölümü, bir önsöz ve on bir ana başlıktan oluşmaktadır. *Siyâsî, İdarî, Sosyal ve Ekonomik Açıdan Abbâsîlerin İkinci Dönemi* isimli ikinci bölümü ise bir önsöz, sekiz ana başlıktan oluşmaktadır.

Dûrî'nin, doktora tezinde Irak'ın ekonomik hayatı üzerine yoğunlaşması, bu çalışmasında vergiler çerçevesinde daha ayrıntılı çıkarımlar yapmasını sağlayan bir unsur olmuştur. Bu açıdan onun, vergilerin ağırlığının küçük toprak sahibini büyüğüne muhtaç bıraktığı yönündeki tespiti değerlidir (s. 23). Küçük mülk sahibi, bu adımla bir hâmiye ihtiyaç duymuş; zamanla da mülkünün elinden gittiğine şahit olmuştur. Anlaşılan o ki bu durum, Abbâsî ihtilâline giden yolda iktisâdî âmillerin başında gelmektedir. İhtilâlin çıkış noktasının Horasan olmasıyla ilgili yazar bir yorumda bulunmaktadır. Buna göre Horasan'da sınırlı sayıda 'Pers milliyetçisi' bir ruhun var olması, onların Emevîler'e karşı Hâşimîler'i desteklemelerini sağlamıştır. 'Pers milliyetçileri' önce Emevîler'den kurtulacak; sonra da güç mevâlinin -kendilerinin- ellerine geçince hedefleri için çalışacaklardır (s. 26). Bu değerlendirme, kullanılan ıstılahta anakronizme düşüldüğünü göstermektedir. Zira milliyetçiliğin henüz bir düşünce olarak belirmediği, ulus/millî benlik bilincinin karşılık bulmadığı bir dönem için bu tarz yorumların oturaklı olmadığı ifade edilmelidir. Mezkûr terim yerine alternatif değerlendirmelere gidilebilir. Örneğin dönemin en yaygın meşrûiyet unsuru olarak kabul edilen ve dolayısıyla siyâsî hükmün hanedanlar üzerinden inşâ edilmesini sağlayan 'nesep/soy taassubu' kullanılabilir.

Abbâsî dâveti esnâsında dâilerin amaçlarını gerçekleştirebilmek için çeşitli ilke ve kabullerinin olduğu, *Propaganda'nın Faydalandığı İlke ve İnançlar* başlığı altında zikredilmektedir. Buna göre mevcut vetirede Emevî Devleti'nin içerisinde bulunduğu kargaşa ortamı, kehanet ve tenebbü (gaybten haber verme) anlayışının tesiri, İslâm'a aykırı olan fakat özellikle Horasan'daki halk yığınının inançları

arasında yer alan ruh göçü ve hulûl gibi kabuller, Pers milliyetçiliği,² iktisâdî vaziyetin negatif etkisi ve Ehl-i Beyt'in ağırlığı, ihtilâlin başarıya ulaşmasında etkili olan unsurlar olmuştur (s. 43-47). Bu etkiler incelendiğinde şu çıkarımlar yapılabilir:

- 1- Abbâsî dâîlerinin siyâsî gâyeler odağında maslahat itibariyle dinî kabullerden birtakım tavizler verdiği anlaşılmaktadır.
- 2- Mevâlî'ye yönelik küçümseyici tutumda değişim süreci başlamıştır.
- 3- Ehl-i Beyt'in siyâsî vasfı, ihtilâlin gerçekleşmesi yönüyle işlevsel bir nitelik kazanmıştır.

Yazar, Abbâsî ihtilâlinin sonucunu değerlendirdiği *Emevîler'den Abbâsîler'e Geçişin Anlamı* isimli bölümün yedinci maddesinde, yeni kurulan Abbâsî Devleti'nin başkentini Şam'dan Irak'a taşımasını, Irak'ın Şam'a galibiyeti olarak yorumlamaktadır. Bu okuma biçimine bir alternatif getirmek mümkündür: Emevîler döneminde Şam-Doğu Roma eksenini üzerinden coğrafi konumunu belirleyen ve etkinliğini burada arttıran siyâsî güç, artık Irak-Sâsânî coğrafyasında faal bir konuma yükselmiştir. Zira Horasan'daki siyâsî vaziyet, Şam'dan çok daha belirleyici olmuştur. İfade ettiğimiz bu fark, oryantalist Doğu Roma-Sâsânî müessesesi ve kurum tesiri anlayışından uzak tutularak değerlendirilmelidir. Burada, coğrafi faktörlerin bölge üzerindeki etkisi çerçevesinde bir farka değinilmek istenmiştir. Nitekim bu coğrafi etkinin bir neticesi olarak hilâfet topraklarının yeni başkentinin ismi dahi, Fârisî menşeli bir kelimedir.³

Abbâsîler'in Orta Asya'daki Zaferi başlığı altında kısa bir paragrafta Talas Savaşı'na⁴ değinen yazar, savaşın Araplar tarafından kazanılmasıyla, Mâverâünnehir bölgesinde Çin medeniyeti yerine Arap medeniyetinin hâkim olduğu yorumunda bulunmaktadır. Burada değerlendirilmesi gereken iki temel husus vardır:

- 1- Savaş, Abbâsîlerle bazı Türk boylarının ittifakı neticesinde kazanılmıştır. Fakat metinde Türklere dair herhangi bir atfa rastlanılmamaktadır.
- 2- 'Arap medeniyeti' terkibinden beyânın ne olduğu hususunda bir anlam kapalılığı söz konusudur. Kuvvetle muhtemel müellifin Arap medeniyeti terkibinden kastı, İslâm medeniyetidir. Lâkin tercümede bunun izâhı sunulmamıştır.

Halife Mehdi (158-169/775-785) döneminde zındıklara yönelik bir kovuşturma faaliyeti başlatıldığı, bunun esasen halifeye babası Mansur (136-158/754-775) tarafından vasiyet yoluyla ödev bırakıldığı *Mehdi Devri* başlığındaki bilgilerden anlaşılmaktadır (s. 110). Halife Mansur onları, çeşitli vasıflarıyla tanıtip oğlunu

2 Bu ifadeye katılmadığımızı yukarıda belirttik.

3 Abdülâziz ed-Dürî, "Bağdat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bagdat> (Erişim 09.11.2020).

4 Savaşın ismi yazar tarafından belirtilmemiştir.

bu hususta uyarmaktadır. Halife Mansur döneminde bastırılan muhalif unsurlar, tanınmamak ve faaliyetlerini yürütmeye imkân bulabilmek amacıyla sessiz ve gizli gruplara bürünerek işlevselliğini korumuşlardır. Dürî, zındıklık cereyânlarını Abbâsiler ile yine ‘Pers milliyetçileri’ arasındaki ilişkinin tabîî bir sonucu olarak yorumlamaktadır (s. 110-112). Burada, siyâsî erkin paylaşımı çerçevesinde bir yorumda bulunulabilir. Buna göre, ihtilâlde Abbâsoğulları’nın yanında yer alan bu gruplar, ihtilâlden sonra -Ebû Müslim el-Horasanî’nin (ö. 137/755) de katledilmesiyle- kurulan devlet içerisinde faaliyet alanı bulamamışlar; dolayısıyla kendilerine yeni hareket sahası açmaya çalışmışlardır. Mehdi devri için diğer bir önemli nokta, babası Mansur’a kıyasla daha sakin bir dönem geçirmiş olması, fakat babasının aksine vezirleri devlet işlerinde daha etkin bir konuma yükseltmesi, hatta Ya‘kûb b. Dâvûd’a tüm işlerin idâresini teslim etmesidir. Bu siyasetiyle onu otoriteden ilk taviz veren Abbâsî halifesi olarak nitelenmek mümkündür. Mehdi’nin hazinedeki parayı bitirdiğini aktaran yazar, onun bayındırlık faaliyetlerine yaptığı harcamaları da zikretmektedir. Yeni kurulan devletin yol, kanal, berîd, hayır faaliyetleri gibi eksikliklerinin temelden inşâ edilmesi, bu harcamaların sarf edildiği yerin açıklayıcısı olabilir.

Yazar, Hârûnürreşîd’in (169-193/786-809) Şîîlerle olan ilişkisini ‘makyevalist’ (doğru yazım: makyavelist) bir politika olarak değerlendirmektedir. Kullanılan bu terimin Hârûnürreşîd’in yaşadığı dönem için uygun olmayacağı ifade edilmelidir. Zira bunun anakronik bir değerlendirme olacağı açıktır. Bunun yanında Emîn (193-198/809-813) ve Me’mûn (198-218/813-833) arasındaki hilâfet kavgası çerçevesinde bir değerlendirmede bulunmak gerekmektedir. Özellikle Emîn’in şahsiyetine dair oluşan olumsuz rivayetlerin, yazara göre sorgulanması gerekmektedir (s. 171-172). Zira bu konuda birbirini nakzeden görüşler bulunmaktadır. Yazarın bu değerlendirmesi haklı ve yerindedir. Zira tarihin yazımı, kazanan muktedirin eliyle olmuştur. Siyâsî üstünlüğü kaybeden mağlup, -Emîn’in şahsiyetine dair çokça kullanılan olumsuz rivayetler gibi- galibin betimlediği biçimde ele alınmıştır. Bu açıdan Emîn’e dair İslâm tarihi kaynaklarında çizilen tasvirin, onun siyâsî mağlubiyetiyle birlikte değerlendirilmesinin yerinde olacağını düşünüyoruz. Lâkin yazarın bu argümanı sunarken bir çelişki içerisinde bulunduğunu eklemek gereklidir. Zira o, Emîn’i akıllı, kültürlü ve bilgin bir kimse olarak tanımladıktan sonra onun, çevresinde bulunan bürokratların entrika ve oyunlarına gelerek kardeşi Me’mûn’la arasını bozduğu şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır (176-177). Emîn, bilgin ve zeki bir idâreci ise bu entrikalara kanarak kardeşiyle arasını nasıl bozmuştur? Özellikle Fazl b. Rebî’in (ö. 208/823-24[?]) telkin ve yönlendirmelerine kapıldığı yönündeki rivayetlerin aktarımı ile onun bilgin ve akıllı bir idâreci olduğu yorumları çelişki arz etmektedir. Bu açıdan mezkûr rivayetlerden biri seçilmeli; diğeri tahlil edilerek yorumlanmalıdır.

Mu'tasım Billah (Ebû İshâk Muhammed Devri) bölümü içerisinde Mu'tasım'a (218-227/833-842) dair çeşitli şahsî özelliklerin sunulduğu bir paragrafta mütercimim Mu'tasım'ı sehven 'Me'mun' olarak kaleme aldığı görülmektedir (s. 210). Arapça metinde ise ilgili pasajda Mu'tasım ismi zikredilmektedir.⁵ Afşin'in (ö. 226/841) Bâbek (ö. 223/838) ile olan savaşında Ermeniyye'deki güç sahiplerine mektuplar gönderdiğinin ifade edildiği pasajda, Arapça metinde yer alan 'Bitrîk (بطريق)' kelimesinin doğrudan 'Patrik' olarak tercüme edildiği göze çarpmaktadır (s. 220). Cevherî (ö. 400/1009'dan önce),⁶ Zeynüddin er-Râzî (ö. 666/1268),⁷ İbn Manzûr (ö. 711/1311)⁸ ve Murtaza ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791)⁹ kelimeye 'komutan, savaşçı, savaşta becerikli kişi' gibi anlamlar verdiğini görüyoruz. Bu nedenle 'Bitrîk (بطريق)' sözcüğüyle ifade edilmek istenenin 'komutan, savaşçı' olduğunu belirtmeliyiz. Metnin genel yapısından ise bu terimin, Ermeniyye'nin güç sahibi Hristiyan prensleri için kullanıldığı anlaşılmaktadır.¹⁰ Bunun yanında yazarın Afşin'in mücadele içerisinde olduğu Hürremiyye'yi ortakçı/sosyalist (اِشْتِرَاكِيَّة) şeklinde nitelediği görülmektedir (s. 223). Buradaki 'İştirâkî' ifadesinin 'sosyalist' terimi ile tanımlanması yine anakronik bir yaklaşımı gündeme getirmektedir. Bu açıdan tercümede sadece 'ortakçı' terimi ifade edilmesi, daha yerinde bir kullanım olabilir.

Yazar, bilhassa merkezî idâreye taallûk eden değerlendirme ve yorumlarında muhafazakâr bir anlayış çizmektedir. Bu muhafazakâr tutum, merkezî idârenin fiil ve tasarruflarını bir anlamda mutlak ve doğru, muhâlif hareketlerin girişimlerini ise ayrılıkçı, dolayısıyla yanlış ve zararlı gören bir tarih okuma biçimi olarak açıklanabilir. Hassâten Türkler ve İranlıların devlet içerisinde varlık sahası buldukları süreçlere dair birtakım izahların olduğu müşahede edilmektedir. Horasan merkezli

5 Abdülâziz ed-Dürî, *el-Asru'l-Abbâsiyyu'l-Evvel (Dirâse fi'l-Târihi's-Siyâsi ve'l-İdâri ve'l-Mâlî)*, (Beyrut: Merkezü'd-Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009), s. 231.

6 Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*, nşr. Ahmed 'Abdulğafûr 'Atfâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin), IV/1450.

7 Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdulğâdir Zeynüddin er-Râzî, *Muhtârü's-Şihâh*, nşr. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ed-Dâru'n-Nemûzeciyye), s. 36.

8 Ebû'l-Fağl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Şâdir), X/21.

9 Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. 'Alî Şîrî, (Dâru'l-Fikr), VI/461.

10 Taberî Tarihi'nin İngilizce tercümesinde 'Bitrîk (Bitriq)' sözcüğü için yapılan açıklama, bu yorumu destekler niteliktedir. Kelimenin bir Doğu Roma (Byzantine) unvanı (Patricius) olduğunu belirten Taberî mütercimi, Doğu Roma soylularıyla eşit olduğunu düşünen Ermeni prenslerinin bu unvanı kullandıklarını eklemektedir. Bkz.: Abu Ja'far Muhammad b. Jarir al-Tabari, *The History of al-Tabari- Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk*, Translated by C. E. Bosworth, (New York: State University of New York Press, 1991), XXXIII/72.

çıkan her isyânı İranlılar/Fârisîler çerçevesinde eski Pers gücünü geri getirmeyi hedefleyen bir organize olarak ele almış ve bu çerçevede yorumlarda bulunmuştur (s. 87-88, 265). Bu yorumlarda kabul edilebilecek doğruluk payı bulunmakla birlikte, bölgede çıkan ilk isyânların (*Sünbaz el-Mecûsî, Üstâz Sîz, Yûsuf el-Berm, Mukanna', Ali Mazdek, Bâbek el-Hürremî*) dinî -veya mezhebi- iktisâdî ve daha başka kabullerden kaynaklanan bir çıkış noktası da söz konusudur. Bu açıdan bu tarz hareketlerin, siyâsî amaçlarla yola çıkmış olsalar da salt siyâsî sebepler üzerinden değerlendirilmemeleri gerekir. Esasen yazarın kurduğu ve uygulamaya çalıştığı plan, iktisâdî, toplumsal, dinî ve siyâsî pek çok kategoriyi barındırmasına rağmen -bu örnekte olduğu gibi- bazen tüm argümanları bir disiplinin (siyâset gibi) merkezinde değerlendirdiği görülebilmektedir. Örneğin Fazl b. Sehl'e (ö. 202/818) dair yorumları da bu minvalde ele alınabilir. Yazarın Fazl b. Sehl'i çok fazla önemseydiği, metinde onun için ayırdığı bölüm ve pasajlardan anlaşılmaktadır. Anlaşılan o ki tarihi, merkezden, bir anlamıyla aslî unsur (Arap-İslâm) üzerinden okumayı tercih eden Dûrî'ye göre Arap dışı olan Fazl'ın devlet için karşılığı, daima plan kuran, Persçi bir hedef güden, Sâsânîler'i taklit eden (s. 195-197), dolayısıyla -merkez için yorumlandığında- tehdit teşkil eden bir unsur olmasıdır. Şuûbiyye hareketi ile edebî alana da yayılan bu mücadele, yazar tarafından dinî, siyâsî, edebî ve hatta iktisâdî alanda Persler tarafından açılan bir savaşın varlığı olarak ele alınmaktadır (s. 265). Dikkat edilirse yazar, daima hilâfet merkezinin karşılaştığı tehditleri açıklamak üzere bir anlatım tercih etmektedir. Onun tarih okuma biçiminde fark ettiğimiz en belirgin husus, hâkim unsurun ve merkezî otoritenin var oluş ve haklılığının esas kabul edildiği, İslâm toplumuna sonradan katılan güç ortaklarının ise fitne ve yıkılışa sebep olan ana âmiller olarak değerlendirildiği yönündedir. Tarih yapma-yazma biçimiyle doğrudan alâkalı olan bu husus, farklı çalışmalarda üzerine gitmeyi hak eden bir görünüm çizmekle birlikte, eserde tarihçinin analizlerinin tutarlılığını zedeleyici bir etki bırakmıştır.

Zındıkların Takibi başlığı altında zındık hareketlerin gayesine bir örnek vermek için yazar, Halife Mu'tasım'ın komutan Afşin için '*Pers saltanatını ve Mecûsî dinini geri getirme*' şeklindeki iddialarını ileri sürerek onun siyâseten bu hedefi güttüğünü iddia eder (s. 112). Bu iddialar çerçevesinde Afşin'in de Zenâdîka'ya mensup olduğu yönünde bir sonuç çıkmaktadır. Yazarın da vurguladığı gibi '*hasımları yok etme aracı olarak*' zındıklık isnâdı, o süreçte elverişli bir kullanımdır lâkin Afşin için bu kaydı düşme gereği görmemiştir. Bunun yanında yazar, Browne'a atıfla Afşin'i eski Pers krallarına mensup bir İranlı olarak tanımlamaktadır (s. 227).¹¹

11 Edward Granville Browne, Bâbek ve Mazyâr'ın isyânlarına bir benzetme yaparak, Afşin'in de en az onlar kadar Pers olduğunu iddia etmektedir. Bkz.: Edward Granville Browne, *Literary History of Persia*, Cambridge University Press, I, 1956, s. 330-331.

Halbuki onun Türk olduğuna dair güçlü deliller bulunmaktadır. Hakkı Dursun Yıldız'ın (1937-1992) bu husustaki çalışmaları, Afşin'in Türk olduğu noktasında bir kanaatin yerleşmesini sağlamıştır.¹² Yazarın Türkler hakkındaki iddiaları ise, makul değerlendirmeler olarak ele alınamaz. Zira onun yorumları, yer yer Arap milliyetçisi bir tasvir çizmektedir. Şüphesiz bu, çağının ideolojik milliyetçi perspektifinden bağımsız bir tutum değildir. Onun yaşadığı sürecin, -tarihçinin yorumuna etki gücünü göstermesi açısından- örnekleyebileceğimiz ve mâkul değerlendirmeler haricinde tutulması gereken ifadelerini şu şekilde alıntılayabiliriz:

“...Persler, Abbâsilerin medenî ilerlemesine yardımcı olan kurumlara ve geleneklere sahip medenileşmiş bir millet iken, Türkler bunlardan mahrumdu. Câhız, onları “acemlerin bedevileri” şeklinde adlandırıyor ve ziraata, sanata, zanaata ve kültüre ilgi ve sevgi duymadıklarını belirtiyor...” (s. 211)

“.....Persleri ve Arapları ihmal ederken sadakati de kültürü de olmayan ve kazançtan başka bir şeye önem vermeyen insanları kendine yakınlaştırdı...” (s. 239)

“...Zira Türkler, o zamanlarda tek üstün niteliği askerî cesareti olan bedevî bir halktı...” (s. 266)

Halife Muktedir devri, Abbâsî hilâfetinin siyâsî seyri açısından önemli sonuçları olan bir dönemdir. Zira babası Mu'tazîd (279-289/892-902) ve ağabeyi Müktefî (289-295/902-908) döneminde ordu ve diğer güç blokları karşısında nisbeten daha fazla güçlenen hilâfet, Muktedir devrinde zaafa uğramıştır. On dört kez vezir değişikliğine giden (s. 384) Muktedir'in siyâsî çıkmazı, değiştirdiği vezir sayısından da anlaşılabilir. Büveyhî idâresinin kurucuları olan Ali, Hasan ve Ahmed kardeşlerin; siyâsî zaferlerini desteklemek amacıyla Sâsânî hükümdarı Behrâm-ı Gûr'a (420-438) veya onun veziri Mihr-i Nersî'ye uzanan bir nesep uydurmaları (s. 416-417), nesep oluşturmanın politik bir gaye olduğu çıkarımını yapmamızı sağlamaktadır. Diğer yandan bu durum, yazarın 'Pers milliyetçiliği' iddiasını yeniden sorgulamamıza imkân sağlamaktadır. Zira Deylemî olduğu bilinen Büveyhîler'in, siyâsî meşrûiyet için Pers kimliğini -dolayısıyla millî benliğini- öne çıkarmaktan ziyâde kendilerini yüksek bir hanedanın veya o hanedanın vezirinin soyuna ait

12 Yıldız'a göre Afşin'in Fârisî olarak kabul edilmesinde en büyük etken, baba adının bir Fars ismi olan Kâvûs olmasıdır. Lâkin bu, ona göre ciddi bir delil teşkil etmemektedir. Zira Müslüman olmadan önce Mecûsî olan Afşin ve babası, Fars kültüründen etkilenerek bu ismi almıştır. Diğer yandan Üsrüşene'yi Türk hanedanların yönettiği, Afşin'in de bu hanedana mensup olduğu tarihî kayıtlar arasındadır. Ayrıca Ya'kûbî'de geçen bir habere göre onun dayı oğlunun Mengü-çur olması, bu ismin ise bilinen Türk isimleri arasında yer alması önemli bir delildir. Bunlara ek olarak Türk memlûklerin Abbâsî devletinde asker statüsünde görev almaya başladıkları bir kertede Afşin'in de bir komutan olarak zuhur etmesi tesâdüf olmayacaktır. Bkz.: Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, (İstanbul: İlgî Kültür Sanat, 2011), s. 139-141, Hakkı Dursun Yıldız, “Afşin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/afsin-haydar-b-kavus> (Erişim 15.11.2020).

olarak göstermeye çalışmaları, ‘neseb/soy taassubu’ anlayışının siyâsî meşruiyet unsuru olarak mevcut konjonktürün temel belirleyicilerinden biri olduğunu gösterir.

Türkçede Abbâsîler üzerine genel tarih yazımının azlığı düşünüldüğünde bu metnin okuyucu kitlesine faydasının olacağı kabulümüzdür. Lâkin yazarın mezkûr çalışmayı tamamladığında henüz 25-30 yaşlarında olması ve eserin diğer basımlarında kayda değer bir değişiklik yapmaması, çalışmanın ciddi bir tahkike ihtiyaç duyduğunun en belirgin göstergesidir. Genç yaşlarında Abbâsî tarihi yazımına girişen yazar, yaşadığı sürecin akademik gündeminin temel mevzularını eserinde işlemiş, muâsır kaynaklara çokça atıf yapmıştır. Fakat kitabın yazıldığı tarihe (1944-1949) kıyasla bugün, mezkûr alanda gözle görülür bir literatür oluşmuş, yeni kaynaklar bulunmuş; hatta yazarın metninde ele aldığı birtakım kabuller de yeni bulgular ışığında değişmiştir.¹³ Eserin bu gözle değerlendirilmesi, içerisinde yer alan yorumların dengelenmesinde önemli bir etken olacaktır. Tercümenin ileriki basımlarında girişte yazarın hayatına dair bir biyografi bilgisi, sonunda ise okuyucuların istifadesini artırmak amacıyla bir indeks konulması faydalı olacaktır. Kitapların Arapça son baskılarında eserin sonuna fihrist eklendiği görülmekle birlikte bunun tercümeyle dahil edilmediği görülmektedir. Bunun yanında tercüme edilen kaynakçanın istifade imkânını oldukça sınırlı tutan bir yapısının olduğu ifade edilmelidir. Son baskılarında süreli yayın ve kitap ayrımı, Arapça ve yabancı dildeki eserlerin kaynakçada birbirinden ayrı zikredildiği görülmekle birlikte bu tasnife tercümede riayet edilmediği eklenmelidir. Diğer yandan tercümede ve kavramlarla ilgili Arapça ifadelerin transkripsiyonunda hatalar görülmüştür. Akademik yazıma daha uygun olması açısından ilgili tercüme ve transkripsiyon hatalarının doğru kullanımlarını belirtmeyi uygun gördük.

Metnin Aslı

فلم يررض عبد الملك بن مروان بذلك و بعث إلى عامله

Mütercimnin Tercümesi

Ama Abdülmelik b. Mervân, buna razı olmayıp valisine elçi gönderdi. (s. 20)

Teklif Edilen Tercüme

Abdülmelik b. Mervan buna razı olmadı ve âmilini gönderdi.

13 Bu kaynakların bibliyografya halinde genel bir sunumu için bkz.: Levent Öztürk, İsmail Hakkı Atçeken, M. Bahaüddin Varol, Mustafa Demirci, Mehmet Azimli, Saim Yılmaz, Şaban Öz, Ali Dadan, “Abbâsîler Dönemi Bibliyografyası”, *İstem*, 6/12: 2008, s. 287-329.

Metnin Aslı

الرضى من آل محمد

Mütercim'in Tercümesi

Âl-i Muhammed'den Rızâ (s. 35)

Teklif Edilen Tercüme

Muhammed ailesinden râzı olunan kişi

Metnin Aslı

رأى الرشيد أن يرفق بالعلويين، و أن يزيل أثر سياسة الهادي العنيفة

Mütercim'in Tercümesi

Harun Reşîd, Şiîlere yumuşak ve dostça davranmayı, Hâdî'nin sert politikasının etkisini yok etmeyi düşünüyordu. (s. 135)

Teklif Edilen Tercüme

Hârûnürreşîd, Hz. Ali evlâdına yumuşak olmayı ve Hâdî'nin katı siyasetinin tesirini ortadan kaldırmayı düşünüyordu.

Metnin Aslı

لثورات الخوارج أساس نظري، و هو عمل بكتاب الله و سنة النبي

Mütercim'in Tercümesi

Hâricîlerin isyanlarının teorik bir temeli vardır. Bu temel, Allah Teâlâ'nın Kitabı'nı ve Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem'in sünnetini işletmektir. (s. 137)

Teklif Edilen Tercüme

Hâricîlerin isyanlarının nazarî bir temeli bulunmaktadır. Bu da; Allah'ın kitabı ve Resûl-i Ekrem'in sünnetiyle amel etmektir.

Metnin Aslı

إن رأي الرشيد (في البيعة للمأمون) كان قلنة شبهها عليه جعفر بن يحيى بسحره و استماله برقاه

Mütercim'in Tercümesi

Harun Reşîd, (Me'mûn'a biatte) gördüyse Ca'fer el-Bermekî'nin sihir yaparak ve efsunlarla ikna ederek karıştırmasına yol açtığı bir sürçme, hata vardı. (s. 168)

Teklif Edilen Tercüme

Şüphesiz Hârûnürreşîd'in (Me'mûn'a biat edilmesi hakkındaki) kanaati, Ca'fer b. Yahya'nın sihir ve efsunuyla yönlendirerek karıştırdığı bir hataydı.

Metnin Aslı

حل من قلبه (المعتصم) محل الذي لم يكن أحد يطمع في ملاحظته، فضلاً عن منازعته ولا في الإعتراض في أمره و نهيه و إرادته و حكمه

Mütercim'in Tercümesi

Onunla çekişme, emrine, yasaklamasına, iradesine ve hükmüne itiraz bir kenara düşüncede bile kimsenin arzulamayacağı makama onun (Mu'tasım) tarafından getirildi. (s. 234)

Teklif Edilen Tercüme

Onunla çekişmek, bir işine, yasağına, iradesine veya hükmüne itiraz etmek şöyle dursun; onun (Mu'tasım) kalbinde, kimsenin ilgisini çekmeyi (dahî) umamayacağı bir yer edinmişti.

Metindeki Kullanım	Doğru Kullanım
Horâsân (s. 25)	Horasan
Mes'ûdî (s. 57)	Mes'ûdî
Umman (s. 67)	Uman
Nisâbûr (s. 90)	Nişâbur
Hayzerân (s. 125)	Hayzürân
Sagûr (s. 138)	Sugûr
Üşrûsene (s. 213)	Üşrûsene
Sehl b. Si'e/ünbât (s. 220)	Sehl b. Simbat
Hasan b. Muhalled (s. 257)	Hasan b. Mahled
Hâşim b. Abdülmelik (s. 270)	Hişâm b. Abdülmelik
Mu'tezid (s. 332)	Mu'tazid
Havârizm (s. 133)	Hârizm
Müşteîn (s. 328)	Müştain
Dimeşk (s. 370)	Dımaşk
Ureyb b. Sa'd (s. 392)	Arîb b. Sa'd
Semilü'l-Kahramâne (s. 387)	Kahramâne Sümel-Semel
Yalbak-Yılbak (s. 398)	Yelbak
Muhsin (s. 391)	Muhassin



Osmanlı’da Ulûm-i Arabiyye Sempozyumu: Âlimler, Eserler, Meseleler 18-19 Aralık 2020

Elif Gül Gökhan^{*}, Sultan Ümmügülsüm Gündüzalp^{**}

İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı’nın (İSAR) 2015’ten bu yana düzenlediği “Osmanlı’da İlimler Sempozyumu Dizisi”nin altıncısı “Osmanlı’da Ulûm-i Arabiyye” başlığıyla 18-19 Aralık 2020’de gerçekleşti. Daha önceki sempozyumlarda sırasıyla kelâm, fıkıh, tasavvuf, tefsir ve hadis ilimleri ele alınmıştı. Pandemi nedeniyle online yapılan¹ ve iki gün süren sempozyumda yedi oturumda Türkçe ve Arapça yirmi altı tebliğ sunuldu. Osmanlı döneminde Arap dili ilimleri alanındaki eserler, tartışmalar, meseleler, bu ilimlerin fıkıh, tefsir gibi diğer İslâmî ilimler ile ilişkisi, tercüme ve dil eğitimi konu edildi.

Sempozyum, İSAR Yönetim Kurulu Üyesi Prof. Dr. Mürteza Bedir ve Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı Prof. Dr. Ali Bulut’un selamlama konuşmaları ile başladı. Bedir, Osmanlı dönemini de kapsayan müteahhirin döneminde bilgi üretiminin gerçekleşmediğine dair oryantalist söylemin zamanla İslâm ülkelerinde de kabul görmesinin üzerine bu dönemin ön yargıdan uzak bilimsel olarak ele alınmasını amaçladıkları “Osmanlı’da İlimler Sempozyumu Dizisi”ni başlattıklarına değindi. Bulut, konuşmasına sempozyumun gerçekleştiği 18 Aralık’ın Dünya Arapça Günü olduğunu hatırlatarak başladı. Arap dil ilimleri ve edebiyatı alanında Osmanlı Döneminde üretilmiş binlerce eserin ilim dünyasına tanıtılmak üzere kütüphanelerde beklediğini ve bu gibi ilmî toplantıların bu çalışmalara vesile olduğunu belirtti.

1 Sempozyum online erişimi için bkz. Abdullah Tivnikli İSAR Vakfı, “Osmanlı’da Ulûm-i Arabiyye Sempozyumu: 1. Gün Konuşma ve Oturumları”, *YouTube*, 18 Aralık 2020; Abdullah Tivnikli İSAR Vakfı, “Osmanlı’da Ulûm-i Arabiyye Sempozyumu: 2. Gün Konuşma ve Oturumları”, *YouTube*, 19 Aralık 2020.

* **Sorumlu Yazar:** Elif Gül Gökhan (Arş. Gör.), Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye. E-Posta: e.gulgokhan@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-5081-5086

** **Sultan Ümmügülsüm Gündüzalp** (Arş. Gör.), Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Aydın, Türkiye. E-Posta: sultangunduzalp@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0609-0663

<https://doi.org/10.26650/di.2021.32.1.883245>



Sempozyum, Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan'ın başkanlığında onur konuşmaları oturumu ile devam etti. Arslan, böylesi bir ilmî toplantıdan duyduğu memnuniyeti dile getirdi. Cezayir Arap Dili Yüksek Kurulu Başkanı Prof. Dr. Salah Belaid, tarih boyunca Türk milletinin ve Araplar dışındaki milletlerin İslâm Medeniyetinin dili olan Arapçaya büyük hizmetlerinin olduğunu ifade etti ve şükranlarını dile getirdi. Aramızdaki din, ilim ve kültür bağının yeniden güçlenmesi ve korunmasında Arapçanın rolüne değindi. Arap Yazma Eserler Kurumu Genel Müdürü Prof. Dr. Faysal Hafyan, askerî alanda gücünü ispatlamış Osmanlı İmparatorluğunun ilmî gücünü ve dönemin ilmî hareketliliğini ortaya koymak gerektiğini belirtti. Bu ve bunun gibi ilmî toplantıların yanlış fikirleri düzeltme ve kafa karışıklığını giderme noktasındaki önemini hatırlattı.

Osmanlı döneminde Arap dili ilimlerine genel bir bakışın sunulduğu ilk oturum Prof. Dr. Ali Bulut'un başkanlığında gerçekleşti. Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan, Osmanlı dönemi sarf ve nahiv çalışmalarından bahsetti ve bu dönemdeki belli başlı eserler üzerinde durdu. İslâmî ilimlerin tümünün birbiriyle bağlantılı bir bütün olduğunu; Kur'ân'ı ve hadisleri doğru anlayabilmek için nasların dili olan Arapçayı dil bilgisi, belâgat ve dilin kullanımı açılarından iyi bilmek gerektiğini belirtti. Bazı gençlerin Arapçanın öneminin farkında olmamalarından dolayı Kur'ân ve hadisleri yanlış anlayıp olmadık hükümler çıkarmaya çalıştıklarına üzülerken şahit olduğu örnekler aktardı. Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu "Osmanlı Dönemi Belâgat Çalışmaları" başlıklı tebliğinde Kur'ân'ın fesahat ve belâgat cihetiyle i'câzını anlayabilme çabasıyla belâgat çalışmalarının hız kazandığına değindi. Anadolu'daki belâgat çalışmalarının özellikle Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-ulûm* ve Kazvîni'nin (ö. 739/1338) *Telhîsü'l-Miftâh* adlı eserlerine yapılan şerh, hâşiye, telhis niteliği arz ettiklerini belirtti. Hasan Çelebi'nin (ö. 891/1486) *el-Mutavvel* üzerine yazdığı şerh, Taşköprizâde'nin (ö. 958/1561) *İcî*'nin (ö. 756/1355) 10 varaklık eserine yazdığı 280 sayfalık şerh, Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) belâgat alanındaki şerh ve risaleleri Hacımüftüoğlu'nun üzerinde durduğu örnekler arasında oldu. Bu eserlerin orijinal yorum ve açıklamalar içeriyor olmalarına rağmen şerh ve hâşiye türünde olmalarının onlardan istifade etmeyi zorlaştırdığını ifade etti. Anadolu'da yazılmış Türkçe belâgat eserlerinin ise genelde müstakil telifler olduğunu belirtti ve bu çalışmalara belli başlı örnekler verdi. Prof. Dr. Paşa Yavuzarslan, Osmanlı dönemi sözlük çalışmaları hakkında bilgi aktardı. Bu dönemde nesir sözlüklerin yanında Arapça sözvarlığını öğrencilerin daha kolay ezberlemesi amacıyla manzûm sözlüklerin de kaleme alındığını belirtti. Abdüllatif İbn Melek'in (ö. 795/1392) *Lugat-ı Feriştioğlu*, Malkaralı Bahâüddîn'in (ö. 827/1424) *U'cûbetü'l-garâib*, Şemsi Ahmed Paşa'nın (ö. 988/1580) *Cevâhiru'l-kelimât*'ı gibi manzûm; İbn Arabşah'ın (ö. 854/1450) *Tecümânü'l-metercem*, Ahterî'nin (ö. 968/1560-61) *Ahterî-i Kebîr*,

Mütercim Âsım Efendi'nin (ö. 1235/1819) *Kâmûs Tercümesi*, Şemseddin Sâmî'nin (ö. 1904) *Kâmûs-ı Arabî*'si gibi mensur Arapça-Türkçe sözlükleri tanıttı. Bu tür eserler üzerine yapılacak çalışmaların interdisipliner olması gerektiğini vurguladı. Aksi takdirde örneklerinin de görüldüğü üzere bir Türkologun Arapça kelimeleri bir Arap dili uzmanının da eski Türkçe kelimeleri yanlış okuma ihtimalinin yüksek olduğu uyarısında bulundu.

Osmanlı dönemi belâgat çalışmalarını konu edinen ikinci oturuma Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir başkanlık yaptı. Bu oturumda Prof. Dr. Ali Bulut, es-Semerkandî'nin (ö. 888/1483) istiâre konusunda yazdığı *Ferâidü'l-fevâid* adlı meşhur risalesi üzerine İsmâüddin el-İsferâyînî'nin (ö. 945/1538) yazdığı şerhten bahsetti ve bu şerhe hâşiye olarak Filibeli Halil Fevzi Efendi'nin (ö. 1884) *el-Hâşiyetü'l-cedide 'âlâ Şerhi 'İsâmi'l-feride* adıyla kaleme aldığı eseri değerlendirdi. Osmanlı'nın son dönemlerinde yazılan ve birkaç defa basılan bu hâşiyenin geniş hacmiyle bir ilimler ansiklopedisini andırıldığını ifade etti. Osmanlı dönemi Türkçe belâgat çalışmalarını ele alan Prof. Dr. Mücahit Kaçar, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*, Kazvîni'nin *Telhîsü'l-Miftâh* ve Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-Mutavvel*'i ekseninde Osmanlı'da belâgat eserlerinin kaleme alındığını belirtti. Bu belâgat klasiklerini esas alarak tercüme ve şerh formlarında Türk diliyle yazılan eserlerin bir kısmı belâgatin tüm konularını içerirken bir kısım eserler belâgatin belli konularına hasredilmiştir. Türkçe belâgat eserlerinin gözden kaçırıldığına vurgu yapan Kaçar, bir proje kapsamında bu geleneğin ortaya konulmasını önerdi. Doç. Dr. Mustafa Öncü, Hamza b. Turgut Aydınî'nin (ö. 979/1571) *el-Mesâlik fi'l-meânî ve'l-beyân* adlı eserini *el-Hevâdî fi şerhi'l-Mesâlik*'iyle şerh ettiğini ve sonraları aynı coğrafyada yaşayan bir Osmanlı âlimi Sobucalı Mehmed Efendi'nin (ö. 1161/1748) *Mirsâdu'l-Hâdî 'ale'l-Hevâdî* adlı eseriyle Aydınî'nin şerhine hâşiye yazdığını belirterek bu eser hakkında bilgi verdi. Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Arslan, Kazvîni'nin *el-İzâh*'ı üzerine yazılan ve Osmanlı ulemasından en-Niksârî'ye nispet edilen *Şerhu'l-İzâh*'ın nüshalarından hareketle bazı tespitlerde bulundu. Arslan, bu şerhin Muhyiddin Muhammed en-Niksârî'ye (ö. 901/1495) nispetinin doğru olmadığını belirterek eserin aslında Şemseddin Muhammed b. Ahmed en-Niksârî'ye (ö. 766/1365?) ait olduğuna dair tespitini delilleriyle birlikte aktardı. Tabakât kitaplarında müellife dair bilgi bulunmadığını belirten Arslan, incelemiş olduğu *Şerhu'l-İzâh*'ın, Kazvîni'nin *el-İzâh*'ının ilk şerhi olabileceğini ifade etti.

Prof. Dr. Ahmet Bostancı'nın başkanlığında gerçekleşen üçüncü oturum Osmanlı dönemi belâgat çalışmaları üzerine devam etti. Doç. Dr. Mustafa İrmak, tebliğinde klasik eserlerin Osmanlıca tercümelerini değerlendirdi. İşbu çevirilerin genelde literal çeviriden ibaret olmadıklarını, şerhli tercüme niteliği taşıdıklarını vurguladı. Tebliğinin temel konusu Abdünnâfi' Efendi'nin (ö. 1890) *el-Mutavvel* tercümesi

en-Nef' u 'l-mu 'avvel' inin tercüme üslubunu değerlendirdi ve mütercimmin esere tenkit ve açıklama niteliğindeki katkılarını ortaya koydu. Doç. Dr. Mücahit Küçükşarı, Arap edebiyatının Osmanlı döneminde çöküş yaşadığına dair iddiaları değerlendirdi. Bu iddiaların oryantalist araştırmacılar ve onlardan etkilenen bazı Arap edebiyatı tarihi yazarlarınca dile getirildiğini belirtti. Bu dönemi “inhitat” (çöküş) dönemi olarak değerlendiren eserlerin ön yargıya dayanmaları, müsteşrik bakış açısına sahip olmaları ve ilmî yetersizliklerinin ortak özellikleri arasında olduğunu ifade etti. Arş. Gör. Tuncay Azar, tebliğinde Kemalpaşazâde'nin *Risâle fî tahkiki 'n-nazm ve 's-siyâga* adlı risalesi üzerinden Sekkâkî'nin meânî ilminin konusuna dair tanımına itirazını ele aldı. İbn Kemal'in Sekkâkî'yi meânînin ikincil anlamlar meselesiyle ilgilenmediği ve bu meseleyi sadece beyan ilminin konusu haline getirdiği hususunda eleştirirken delâletin farklılığı keyfiyetinin meânî ilmine de konu olacağını savunduğunu belirtti. İbn Kemal'in bu yorumunu Sekkâkî ve sonrası eserlerde geri plana itilmiş Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) nazım anlayışının yeniden ihyası olarak değerlendirdi. Arş. Gör. Dr. Mehdi Cengiz “Molla Gürânî'nin Dilsel Delâletin Epistemik Değeri İle Birleştirici Yorumu ve Bunun Eleştirisi” başlıklı tebliğini sundu. Tebliğinde lafzın manaya delâletin zannî veya kat'î olduğuna dair çeşitli görüşleri açıkladı ve lafzî delâletin kesinliği sorununun ilk defa Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından tartışıldığını ifade etti. Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) ise lafzî delillerin kesinlik ifade edip etmeyeceğine dair iki zıt görüşü telif edici bir düşünce sunduğunu ortaya koyarak Gürânî'nin bu tavrını değerlendirdi.

Osmanlı dönemi sarf ve nahiv çalışmalarının ele alındığı dördüncü oturumun başkanlığını Doç. Dr. Ömer İshakoğlu yaptı. Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Meydan, Kâfiyeci'nin (ö. 879/1474) nahiv eserlerinden yola çıkarak nahiv usulüne dair görüşlerini ortaya koydu ve değerlendirmelerde bulundu. Kâfiyeci'nin semâ delilini nahvin temel dayanağı olarak gördüğüne dikkat çeken Meydan, en güvenilir şahit olarak Kur'ân'ı gösterdiğini belirtti. Dr. Öğr. Üyesi Ali Tülü, 16. yüzyıl Osmanlı ulemasından Birgivi Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) *İmtihânu 'l-ezkiyâ* adındaki nahiv eserini değerlendirdi. Bu eserin İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Kâfiye*'si için Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Lübbü 'l-elbâb fî ilmi 'l-i'râb* adıyla yazdığı muhtasarın bir şerhi olduğunu ifade etti. Tülü, Birgivi'nin bu eserini bir diğer nahiv eseri olan *İzhârü 'l-esrâr* ile karşılaştırarak nahiv usulü yöntemi hakkında bilgi verdi. Öğr. Gör. Fatih Yediyıldız, sarf ve nahiv alanlarındaki manzûm eserleri ele aldı. Ezberi kolaylaştırdığı için manzûm eserlere yönelimin olduğunu belirten Yediyıldız, Osmanlı döneminde kaleme alınan manzûme, urcûze ve elfiye türleri hakkında bilgi verdi. Bu oturumunun son tebliğinde Arş. Gör. Hasan Basri Mert, Kemalpaşazâde'nin nahiv usulü anlayışını *Esrâru 'n-nahv ve el-Felâh şerhu 'l-*

Merâh adlı eserleri üzerinden ortaya koydu. Mert, müellifin nakli delillerden en çok kıraatlere, akli delillerden ise en çok kıyasa başvurduğunu ayrıca illetlendirme konusunda itinalı davrandığını belirtti.

Sempozyumun Prof. Dr. Halil İbrahim Kaçar başkanlığındaki beşinci oturumunda Osmanlı dönemi sarf ve nahiv çalışmaları ele alınmaya devam edildi. Prof. Dr. Ramazan Kazan, Bûsîrî'nin (ö. 695/1296) *Kasidetü'l-bürde* eserinin i'râbını açıklamak maksadıyla Osmanlı üdebâsından Mehmed b. Yahya'nın yazdığı şerhi tanıttı. Arş. Gör. Aziz Ençakar, sarf ve nahiv alanlarında ilk okutulan eserler olan *Emsile*, *Binâ* ve *Avâmil*'i bazı değişikliklerle yeniden kaleme alan Birgivi'nin bu eserlerini değerlendirdi. Ençakar, müellifin sarf alanında öğretimi kolaylaştırmak maksadıyla yeniden yazdığı *Emsile*'sinin bazı açılardan karışıklık ve zorluğa sebep olması dolayısıyla kabul görmediğini ifade etti. Prof. Dr. Boulmali Nadir, Yahya eş-Şâvî el-Cezâirî'nin (ö. 1096/1685) nahiv usulü alanında yazdığı *İrtikâu's-siyâde* adlı eseri hakkında bilgi verdi. Nadir, Emeviyye camisinde dersler veren ve Anadolu'ya ziyaretlerde bulunan müellifin nahiv usulü eserini Osmanlı hükümdarı IV. Mehmet'e ithaf ettiğini belirtti. Dr. Öğr. Üyesi Zafer Akyüz ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Şen, Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi'nin (ö. 1881) Arap diline dair eserlerini tanıttı. Tebliğ sahipleri, Sultan Abdulaziz'in hocası olan müellifin sultana takdim ettiği *er-Riyâzu'l-Hâkaniyye* adlı eserinin yanı sıra nahiv ve vaz' alanlarında da eserlerinin bulunduğu işaret ettiler.

"Osmanlı döneminde Arap Dili öğretimi" başlıklı altıncı oturum Prof. Dr. Şükran Fazlıoğlu'nun başkanlığında gerçekleşti. Prof. Dr. İlyas Karşlı, Mütercim Âsım Efendi'nin (ö. 1235/1819) *el-Kâmûsü'l-muhî* tercümesi *el-Okyânûsü'l-basît* adlı eserinin Arap-Türk sözlükçülüğüne olan katkılarını açıkladı. Âsım Efendi'nin tercümesinin oldukça başarılı olduğunu ve bu tercümesiyle Türkçenin Arapça karşısındaki yeterliliğini ortaya koyduğunu ifade etti. Bununla beraber Âsım Efendi'nin literal bir çeviriyle yetinmeyerek esere yaptığı katkılarla kendisinin ve çok sayıda ilim adamının ilim ve kültür birikimini de esere yansıttığını belirtti. Doç. Dr. Nevzat Sağlam 19. ve 20. yüzyıllarda Osmanlı'da Arapça öğretimi hakkında açıklamalarda bulundu. Doç. Dr. Betül Can, Taşköprizâde, Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Bursalı İsmail Hakkı (ö. 1137/1725), Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1895) gibi âlimlerin otobiyografilerinde tahsil hayatlarına ilişkin bilgilerden ve bu âlimlerin öğrenimlerini tamamladıklarında aldıkları icâzetnâmelerden yola çıkarak Osmanlı medreselerinde Arapça eğitimi hakkında bilgi verdi. Dr. Öğr. Üyesi Ali Benli tebliğinde 15. yüzyılda Anadolu'da Türklere Arapça konuşmayı öğretme amacıyla yazılmış *Hediyye-i Hassân* adlı eseri tanıttı. Benli, bunun Arapçayı öğretmek amacıyla Türkçe kaleme alınmış şimdiye kadar rastlanılan ilk eser olma ihtimalinin yüksek olduğunu belirtti. Eserin standart Arapçayı değil halk Arapçasını

öğretmeyi hedef edinmesi ve diyalog yöntemini kullanması açısından önem arz ettiğini vurguladı. Ayrıca Osmanlı tarihinde matbaanın gelmesinden önce bu tarz bir esere rastlanılmadığını ifade etti.

“Osmanlı dönemi dil düşüncesi çalışmaları” başlıklı yedinci oturum Dr. Öğr. Üyesi Ahmad Snobar başkanlığında gerçekleşti. Arş. Gör. Yakup Kara, Osmanlı düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan Molla Fenâri'nin (ö. 834/1431) Osmanlı dilbilim düşünce geleneğindeki yerini açıkladı. Fenâri'nin Basra, Kûfe ve Bağdat dil ekolleri ile doğrudan bağlantısının bulunmadığını; Fahreddin er-Râzî ile aynı dil düşüncesine sahip olup Basra dil ekolüne yakın bir çizgide bulunduğunu belirtti. Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Bilin, Molla Lütî (ö. 900/1495), Taşköprizâde ve Kâtib Çelebi'nin ilimler tasnifine dair eserlerinden yola çıkarak Osmanlı'da Arap dil ilimlerinin tasnifi hakkında bilgi verdi. Fârâbî (ö. 339/950) ile başlayan Arap dil ilimleri tasnifinin müteahhirîn döneminde Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) “ulûmu'l-edeb” kavramı etrafında şekillendiğini daha sonra İbnü'l-Enbârî (ö. 577/1181), Sekkâkî ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gibi dil âlimlerinin bu kavramı değerlendirerek geliştirdiklerini ifade etti. Osmanlı âlimlerinin bu mirası devralarak bu kavramı daha sistematik hale getirdiklerini ve bu kavram dahilindeki ilimler arasında mantıksal bir örgü kurduklarını açıkladı. Dr. Ahmed Abdullah Necm, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye'de bulunan Osmanlı döneminde Türkçeye tercüme edilen Arap dil ilimlerine dair yazma eserlerden yola çıkarak bu tercüme eserler ve Osmanlı dönemi tercüme hareketi hakkında bilgi verdi.

Sempozyum kapanış ve değerlendirme oturumu ile sona erdi. Sempozyum düzenleme kurulu ve sempozyumu takip eden dinleyiciler bazı değerlendirmelerde bulundular. Prof. Dr. Ali Bulut sempozyumun düzenlenmesini sağlayan İSAR yönetim kuruluna, sempozyum düzenleme kuruluna, katılımcılara ve dinleyicilere teşekkür etti. Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu böyle bir sempozyumun düzenlenmesinden duyduğu memnuniyeti dile getirdi ve tebliğleri gerek konuları gerek ilmî derinlikleri açısından takdir etti. Burada yapılan sunumların gelecek çalışmalara kaynak teşkil edeceğini, bir yol hazırlığı olduğunu ifade etti ve çalışma konuları önerdi. Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan tebliğleri büyük bir beğeniyle dinlediğini ifade etti. Bu çalışmaları Arap dünyasına da duyurabilmemiz için yazılarımızı Arap dilinde de kaleme almayı ihmal etmememiz hususunda uyardı. Prof. Dr. İlyas Karşlı, Arap akademisyen meslektaşlarımızın da Türkçe öğrenmeleri ve Türkçe yapılmış çalışmalardan faydalanmaları önerisinde bulundu. Prof. Dr. Şükran Fazlıoğlu, Osmanlı üzerine eğilmede geç kaldığımızı ancak bu gibi ilmî toplantıların ümit verici olduğunu belirtti. Dr. Öğr. Üyesi Musa Alak, sempozyumu baştan sona dikkatle takip eden alanın piri hocalarımızla alanın genç akademisyenlerinin bir arada bulunmalarının, hocalarımızın takdir ve teşvik edici konuşmalarının

memnuniyet verici ve mutlulukla karşılandığı değerlendirilmesinde bulundu. Prof. Dr. Mürteza Bedir konuşmasına alanın duayen hocalarımızın aramızda bulunmalarının büyük bir onur olduğunu ifade ederek başladı. Sempozyumun oldukça başarılı gerçekleştiğini ve İSAR'ın daha spesifik konularda çalıştay, sempozyum gibi ilmî toplantı önerilerine açık olduğunu belirtti. Sempozyum düzenleme kuruluna, emeği geçenlere, katılımcı ve dinleyicilere teşekkürlerini sundu. Sempozyumda sunulan tebliğlerin kitaplaştırılarak istifadeye sunulacağı bilgisini verdi.

Osmanlı dönemi Arap dil ilimleri ve âlimlerini, dönemin dil meselelerini, bu ilimlere yapılan katkıları incelemeyi hedefleyen sempozyum Arap dili ve edebiyatı açısından gerileme dönemi olarak nitelen ve ihmal edilen dönemin bilimsel olarak incelenmesini sağlamış ve bu dönemle ilgili bazı olumsuz söylemlerin dayanıksız olduğunu ortaya koymuştur. Geniş bir tarih aralığı ve coğrafyayı kapsayan bu dönemi daha özel konu başlıkları altında inceleyen ilmî toplantıların düzenlenmesi umulmaktadır.

darulfunun ilahiyat

MAKALE YAZIM KURALLARI

1. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan *darulfunun ilahiyat*, akademik bir dergidir. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilmiş makaleler çift-kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirilmektedir.
2. *darulfunun ilahiyat*'a başvurusu yapılan makaleler, Yayın Kurulu tarafından ön değerlendirmeye tabi tutulur ve uygun görüldüğü takdirde iki ayrı hakeme gönderilir. Yayın Kurulu, hakemlerden gelen yanıtla göre makalenin yayına kabul edilmesine, reddedilmesine, ya da gözden geçirilmek üzere yazara geri gönderilmesine karar verir. Yazarın gözden geçirip tekrar başvuruda bulunduğu makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir. Reddedilen makalelerin yazarlarına sürece dair bilgilendirme yapılmaktadır.
3. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilecek makaleler, daha önce yayınlanmamış veya başka herhangi bir yerde yayın sürecine girmemiş olmalıdır. Makalelerin araştırma ve yayın etiğine uygun biçimde hazırlanmış olmasına özen gösterilmelidir.
4. Dergiye başvurusu yapılan makaleler intihal programı ile taranmaktadır.
5. Elektronik başvurular <https://mc04.manuscriptcentral.com/ilahiyat> adresinden kabul edilmektedir.
6. Makale yazım kuralları ana hatlarıyla aşağıda belirtilmiştir, daha detaylı bilgiye Dergi web sitesinden ulaşılabilir. <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/>

GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ

Yazı Tipi	Bütün metinde 10,5 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılır.
Sayfa Yapısı	A4 boyutlarındaki kâğıda; <ul style="list-style-type: none"> ▶ üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç) ▶ iki yana dayalı ▶ satır sonu tirelemesiz Çalışmalar tek sütun olarak hazırlanmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti konmalıdır.
Paragraf Yapısı	Paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> ▶ önce ve sonra alanı 6 pt (0,6 line) ▶ satır aralığı 1,5 olmalıdır.
Sayfa Sınırı	Yukarıdaki şablona göre hazırlanmış bir çalışma 25 sayfayı (10000 kelimeyi) aşmamalıdır.

BAŞVURUNUN BÖLÜMLERİ

Başlık	Makale başlığı bold ve sayfaya ortalı olmalıdır.
Yazar İsimleri	Yazar isimlerini başvuru dosyasına kesinlikle eklemeyiniz. Yazar isimleri yer alan başvurular işleme alınmaz ve iade edilir.
Öz	Gönderilen makaleler Türkçe ve yabancı dilde “başlık (title)”, “öz (abstract)” içermelidir. Özler 150 kelimeyi geçmemelidir. Özde atıf kullanılmamalıdır.
Anahtar Kelimeler	Makalelerde konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce “anahtar kelimeler” bulunmalıdır. 5 terimi geçmemelidir.
Ana Metin	Ana metnin nasıl görüneceğine dair örnek bir metin için lütfen darulfunun ilahiyat’ın web sayfasını inceleyiniz.
Kaynakça	Dergiye gönderilen yazılarda referans sistemi CMOS 17 yazım kurallarına uygun hazırlanmalıdır. Detaylı bilgi için bkz. http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLOLAR, ŐEKİLLER VE EKLER

Tablo ve Őekiller	Tablo, Şekil, resim, grafik vb. unsurlar metin içerisinde yer almalıdır. Çalışmanın sonunda ayrıca verilmemelidir. Tablo ve Şekillerde genel Őablonun dışında paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> ▶ önce ve sonra alanı 0, ▶ satır aralığı Tek olmalıdır.
Ekler	Her bir ek, kaynakçadan sonra ayrı sayfalarda verilmelidir.
Diğer	p değerini sadece tablo dışında gösteriniz. Tablo içerisinde ayrı bir p sütunu oluşturmayınız. Metin içindeki p değerlerini italik olarak gösteriniz.

BAŞLIK SİSTEMİ

Başlık Oluşturma	Birinci ve ikinci düzeydeki başlıkları oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük yazılmalıdır (istisna: ve, ile, de, mi gibi ekler her zaman kk harfle yazılır). Tablo ve Şekil başlıkları da bu kurala göre düzenlenmelidir.
Temel Başlıklar	çalışmanın başlığı ve temel başlıklar (Yöntem, Bulgular, Tartışma) ortali ve bold yazılır (Giriş bölümüne Giriş başlığı konulmaz).
İkinci Düzey Başlık	Sola dayalı ve bold yazılır. Kendinden nceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılır.
nc Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve bold yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraf- tan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Dördüncü Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden, bold ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Beşinci Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Tablo ve Şekil Başlıkları	Tablo ve Şekil ifadeleri (Tablo 1., Şekil 1. gibi) bold biçimde kullanılır. Tablo ve Şekil başlıklarını oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük ve başlık italik olarak yazılır.

darulfunun ilahiyyat

NOTES FOR CONTRIBUTORS

1. *darulfunun ilahiyyat*, published by Istanbul University Faculty Theology, is an academic journal. The articles sent to *darulfunun ilahiyyat* are evaluated using the double-blind review system.
2. The articles submitted for publication are first examined by the Journal Manager and Chief Editor in regard to the suitability of their goals, subject, content, presentation style and compliance to the journal's writing rules. Articles that have passed the preliminary evaluation process are sent to two referees that are expert in the specific field of the study. If the views of the referees on the work are at odds, then a third referee will be consulted. According to the reports of the referees the Editorial Management either accepts or rejects the article. The authors of the rejected articles are notified regarding the procedure.
3. The articles submitted for publication should not have been published nor submitted to another journal/editorial book previously. The articles should be composed in accordance with the international research and publication ethics standards.
4. Plagiarism allegations or abuses are constantly being investigated in order to protect the rights of authors and integrity of the journal. Submitted papers to the journal are examined by the plagiarism prevention program.
5. *darulfunun ilahiyyat* accepts the submissions through ScholarOne Manuscripts <https://mc04.manuscriptcentral.com/ilahiyyat>
6. The guideline for general format properties is as follows. Further details are available at <http://ilahiyyatjournal.istanbul.edu.tr/en/>

GENERAL FORMAT PROPERTIES

Font	The font used in the entire manuscript should be Times New Roman, font size 10,5.
Page Layout	In a A4 paper, page margins for bottom, top, right, and left should be pre-set as 0.98 inch. Text should be justified with no hyphenation breaks in words at the end of a line. Text should be typed as a single-column document. Paragraphs and headings should not be indented, but aligned with the main text.
Paragraph Format	Paragraph indents should be pre-set in the tabs section as follows: <ul style="list-style-type: none"> ▶ before and after: 6 pt ▶ line spacing: 1.5
Page Limit	Manuscripts prepared in compliance with the guidelines should not exceed 25 pages (10.000 words).

MANUSCRIPT SECTIONS

Title	Article titles should be boldfaced and centered.
Author's name	The names of all authors and their institutions should not be included in the main document.
Abstract	Submitted articles should include Turkish and English title and abstract. The abstracts should not exceed 150 words. No citations should appear in the abstract.
Keywords	The articles should include Turkish and English keywords which present the scope and content of the text. The keywords should not exceed 5 words..
Main Text	Please look at the samples which are available at the journal's website for an example of how the main text will look.
Citations and References	The journal uses Chicago Manual of Style 17 (Notes and Bibliography). For further details see http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLES, FIGURES AND APPENDICES

Tables and Figures	<p>Tables, figures, pictures, graphics, and similar aspects should be embedded in the text, and not provided as appendices.</p> <p>Under the Paragraph tab, ensure that the indentation is as follows:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▶ before and after: 0 ▶ spacing: Single <p>Tables and figures should be left aligned, and the text wrapping feature should be turned off.</p>
Appendices	Each appendix should be displayed on a separate page after the references section.

LEVELS OF HEADING

The Heading Style	First letters of the first and second levels should be capitalized. (Exception: conjunctions such as and, or, but should be in lowercase)
Main headings (i.e. Methodology, Results etc.)	Centered, boldface.
Second level headings	Flush left, boldface, separated with a line spacing from the previous paragraph.
Third level headings	Flush left, boldface with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fourth level headings	Flush left, boldface, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fifth level headings	Flush left, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Table and figure headings	Headings for tables and figures should follow the same code.