

ISSN: 2148-8177



Kafkas University
Faculty of Divinity Review

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

TEMMUZ 2021
CİLT 8 - SAYI 16

DOI: 10.17050

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW



T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

DOI: 10.17050



ISSN: 2148-8177

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi Olup Her Yıl Ocak ve Temmuz Aylarında Yayımlanmaktadır.

Kafkas University Faculty of Divinity Review is Semiannual (January and July) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi EBSCO Databases, İSAM, ASOS, CROSSREF, SOBIAD ve EKUAL Keşif Veri Tabanlarında Dizinlenmektedir.

Kafkas University Faculty of Divinity Review has been indexed in EBSCO Databases, ISAM, ASOS, CROSSREF, SOBIAD and EKUAL Kesif indexes.



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - 36000 / Kars-TÜRKİYE

Tel: 0474 225 12 83 Faks: 0474 225 12 84

e-mail:kafkasilahiyatdergi@gmail.com

DergiPark
AKADEMİK

YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / *On Behalf of Kafkas University Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Abdulmecit OKCU (Dekan/Dean Deputy)

amecitokcu@kafkas.edu.tr

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN

huseyindogan5555@hotmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

(Temel İslâm Bilimleri / Basic Islamic Sciences)

Arş. Gör. Şahin YETİK

sahinyetik@gmail.com

Turkey

Konular: Arapça

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Fatma DEMİR

Demirfatma25@hotmail.com

Turkey

Konular: Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. İbrahim AYHAN

iaihan_7221_@hotmail.com

Turkey

Konular: Hadis

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Kadir İLTİR

iltirkadir36@gmail.com

Turkey

Konular: Tefsir

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Yusuf ÇINAR
yusufcinar@kafkas.edu.tr
Turkey
Konular: İslâm Hukuku
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Samet KELLEÇİ
sametkelleci@hotmail.com
Turkey
Konular: Tasavvuf
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Büşra KAYA
bushra_kaya01@hotmail.com
Turkey
Konular: Tefsir
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS
(Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Religion Sciences)

Dr. Öğr. Üyesi Fatma SAĞLAM DEMİRKAN
saglam.fatma@hotmail.com
Turkey
Konular: Din Bilimleri
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Abdurrahman YALÇI
ayalcia@gmail.com
Turkey
Konular: İslâm Felsefesi Tarihi
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Bedriye Mehtap TOSYALI
bedriye_79@hotmail.com
Turkey
Konular: Din Bilimleri
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS
(İslâm Tarihi ve Sanatları / Islam History and Arts)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

1. İmâm Şâfi Divânında Yaygın Şiir Konuları –Araştırma ve İnceleme-
الموضوعات الشعرية الشائعة في ديوان الإمام الشافعي -دراسة وتحليل-
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-1-928904>
Öğr. Gör. Mahmoud ALGUNIED (ORCID 0000-0001-8941-707X) – Dr. Öğr. Üyesi Sehil DERSEVİ (ORCID 0000-0002-1774-2460).....476-493
2. Arapça ve Türkçe Arasında Dilsel ve Kültürel Paylaşım
التلاقح اللغوي والثقافي بين اللغتين العربية والتركية
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-2-930674>
Öğr. Gör. Dr. Ceyhan ÜNLÜER (ORCID 0000-0002-1308-5790) – Dr. Öğr. Üyesi Mohamed Rızk SHOEIR (ORCID 0000-0002-5545-0012).....494-515
3. Meşrutiyet Dönemi Aydınlarında İslâmcılık Tartışmaları
Islamism Discussions in Intelligentsia of Constitutional Period
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-3-938371>
Arş. Gör. Abdurrahman YALÇI (ORCID 0000-0002-6375-0701).....516-538
4. Ağrı İlinde Din Görevlilerinde Covid-19 Salgını Algısı
Covid-19 Outbreak Perception Among Religious Personnels in Agri City
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-4-910208>
Arş. Gör. Ersin SAVAŞ (ORCID 0000-0002-9603-2749) – Prof. Dr. Fazlı POLAT (ORCID 0000-0002-1332-531X).....539-555
5. Sağlık Tesislerinde Yürütülen Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerien Bir Değerlendirme
Evaluation On Spiritual Counseling and Guidance Services Carried Out In Health Facilities
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-5-898315>
Adem ERTUNÇ (ORCID 0000-0002-3452-4801).....556-580
6. Astroloji ve İnsan İrâdesi Üzerine Bir Değerlendirme
An Assessment in Astrology and Human Will
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-6-879385>
Şerife ÖZKETEN (ORCID 0000-0002-8697-3924).....581-595
7. Mustafa Lütfi el-Menfelûtî'nin en-Nazarât Adlı Eserinde Teşbih-i Temsi Kullanımı
The Use Of Representational Simile in Al-Nazarât Of Mustafâ Lutfî Al-Manfalûtî
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-7-941989>
Hale Sultan KESKİN (ORCID 0000-0002-1433-5018)- Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI (ORCID 0000-0001-7008-6901).....596-611
8. Osmanlı Klasik Dönemine Ait Bir Manzûm Akâidnâme Örneği: Tâcizâde Sa'dî Çelebî'nin 'Akâidü'n-Nesefî Üzerine Hazırladığı Manzûme
An Example of 'Aqâid Nâma from the Classical Ottoman Period: A Poem prepared by Tâcizâde Sa'dî Çelebî on 'Aqâid al-Nasafî
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-8-945958>
Dr. Öğr. Üyesi Kamile ÜNLÜSOY (ORCID 0000-0003-4279-768X) – Dr. Öğr. Üyesi Mohammad Shakib ASIM (ORCID 0000-0003-0259-1986)612-646

9. Postmodern Toplum Algısında Din Kurumu ve Toplumsal Bütünleşmeye Dair Beklentiler
Expectations in Regards to Religious Institutions and Social Integration From The Postmodern
Society's Point of View
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-9-945889>
Dr. Öğr. Üyesi Nural SAVCI (ORCID 0000-0002-7536-3143).....647-661
10. Hayati Ahmed Efendi'nin Risâletu'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye Adlı Risalesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi
Examination, Critical Edition and Translation of the Risâlah of Hayatî Ahmad Afandî's Entitled Risâlah
al-İrada al-Juz'iyyah
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-10-936513>
**Arş. Gör. Coşkun BORSBUĞA (ORCID 0000-0001-6258-306X) - Arş. Gör. Mustafa BORSBUĞA
(ORCID 0000-0001-8556-0661)662-679**
11. Aruza Dair Didaktik Bir Manzûme: Yusuf en-Nebhânî'nin *Nazmu Evzânî'l-Buhûr fî Medhi'r-Rasûl'ü*
A Didactic Poetry About Arûd: Yûsuf al-Nabhânî's Nazmu Evzânî'l-Buhûr fi Medhi'r-Rasûl
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-11-944186>
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ŞEN (ORCID 0000-0003-4370-6962).....680-691
12. el-Hâl et-Tâlevî'nin Şiirindeki Sanatsal İmge (Analitik ve Eleştirel Araştırma)
الصُّورَةُ الفَنِّيَّةُ فِي شِعْرِ الخَالِ الطالوي دراسة تحليلية نقدية
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-12-907493>
**Öğr. Gör. Mohamad HAMİDO (ORCID 0000-0001-6450-8602)- Öğr. Gör. Akeel SHAWAKH
MOHAMAD (ORCID 0000-0003-2436-7061).....692-713**
13. Kur'ân'da İsim ve Fiillerin Birbirine Atfedilmesinin Hikmeti
The Wisdom of the Attribution of Names and Verbs to Each Other in the Qur'an
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-13-942030>
Dr. Sabğatullah TAYFUR (ORCID 0000-0002-0920-4451).....714-735
14. Gassânilerin Kuruluşundan Yıkılışına Kadar Gassâni-Sâsâni Münasebetleri
Ghassanid-Sassanid Relations from the Establishment of the Ghassanids to the Dissolution
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-14-945587>
**Dr. Öğr. Üyesi Ercan CENGİZ (ORCID 0000-0002-9528-6878)- Yusuf CANPOLAT
(ORCID 0000-0003-4905-0175)736-753**
15. Niyâz-i Mısrî ve Yaşadığı Dönemin Özellikleri
Niyâzî-i Mısrî and the Characteristics of the Period in which he lived
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-15-905158>
Doç. Dr. Bilal GÖK (ORCID 0000-0002-5346-252X).....754-779
16. Zeydî Fıkhının Teşekkülüne Katkı Sağlayan Başlıca Fakiher
Major Faqhs Who Contributed To The Formation Of Zaidî Fiqh
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-16-934756>
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet EKİNCİ (ORCID 0000-0003-0803-6449).....780-802
17. Bâbil Hukuk Kuralları ve Yahudilik
Babylon Rules Of Law And Judaism
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-17-865799>
Hakan KELEŞ (ORCID 0000-0002-5224-0896).....803-816

18. Nûr Sûresi 35. Âyet Bağlamında Müteşâbih Kavramının Sınırları Açısından Analizi
Analysis of the Concept of Mutashabih in Terms of its Limits in the Context of the 35th Verse of Surah Nur
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-18-944618>
Doç. Dr. Osman KABAĞÇILI (ORCID 0000-0002-7952-769).....817-830
19. Kur'ân-ı Kerîm'i Anlamanın Önemi Vurgulanırken Kırâatinin (Yüzünden Okuma) Önemsizleştirilmesi Sorunu
The Problem Of Trivialization Of The Quran Recitation While Prioritizing Its Meaning (Reading From Your Face)
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-19-899410>
Dr. Öğr. Üyesi Recep ERTUĞAY (ORCID 0000-0001-7289-0338).....831-857
20. Yabancılara Arapça Öğretiminde Kur'ân-ı Kerîm'den Yararlanılması
توظيف القرآن الكريم في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-20-893935>
Mohamad Burhan KANNAS (ORCID 0000-0002-5657-9838).....858-872
21. İslâm Kültür Geleneğinde "Savâdu'l-A'zâm
"al-Sawâd al-A'zâm" in The Islamic Cultural Tradition
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-21-937106>
Dr. Bayram ÇINAR (ORCID 0000-0002-4886-7610).....873-899
22. Ebu'l-Mu'în en-Neseff'ye Göre Âhret İnancı
Belief in the Hereafter According to Ebu'l-Mu'în an-Nasafi
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-22-935952>
Muharrem ZENGİN (ORCID 0000-0001-7997-8041).....900-922
23. Tüketim Toplumu ve Din: Dinin Metalaş-tırıl-ması
Consumption Society and Religion: The Commercialization of Religion
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-23-870175>
Asım KASAPOĞLU (ORCID 0000-0002-8065-7576).....923-937
- Sempozyum Tanıtım / Symposium Promotion**
24. İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı Uluslararası Sempozyumu -III-
(M. XII. - XIX. Yüzyıl Arası)
International Culture of Criticism and Tolerance Ethics Symposium in Islamic Thought -III-
(M. XII. - XIX. Century)
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-25-945082>
Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN (ORCID 0000-0002-3509-5340).....938-944

EDİTÖRDEN / FROM THE EDITOR

Değerli Okuyucular,

Yılda iki kez altı aylık periyodlarla yayın hayatına devam eden Dergimizin, 2021 yılı Temmuz dönemi sayısını (8. Cilt/16. Sayı) siz değerli okuyucularımızla buluşturuyor olmanın bir kere daha heyecan ve mutluluğunu yaşıyoruz...

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergimizin bu sayısında toplamda yirmi dört (24) adet makale yayınlanmıştır. Biri Sempozyum Tanıtımı olmak üzere diğer kalan bütün makaleler Araştırma Makalesi niteliğindedir. Önceki sayılarımızda olduğu üzere Dergimizin bu sayısında da, makale arşivimizi olabildiğince geniş tutarak kaliteli ve nitelikli makale ve yazıların yayınlanmasını sağlamaya çalıştık. Daha önceki sayılarımızdaki yayın politikamız ile kalitemize paralel olarak mümkün mertebe bilim ve fikir dünyasına katkı sağlayacak, yeni yeni teoriler geliştirmeye ön ayak olabilecek ve ülkemiz ve bütün insanlık için önemli kazanımlara kapı aralayabilecek olan makale ve yazıların değerlendirilme sürecine alınmasına öncelik verdik. Bu çerçevede, ülkemizin değerli bilim insanlarınınca Dergimize yayımlanmak üzere gönderilmiş olan makalelerin seçiminde titiz olmaya özen gösterdik. Elbette ki bu durum, ilerleyen süreçte bilim ve düşünce noktasında önemli bir ivmeyi ortaya koyacağı gibi Dergimizin nitelikli ve kaliteli yayın politikası adına da ışık tutucu olacaktır. Bu vesile ile Dergimizin önümüzdeki yeni yayımlanacak olan sayılarında da aynı hedef ve politikamızı takip ettirmeyi düşündüğümüzü peşinen beyan etmek isterim.

Diğer taraftan, Dergimizin bu sayısında hakem arşivimizi olabildiğince geniş tutmaya gayret ederek, ülkemizin çok değerli bilim ve düşünce insanlarının öneri, tenkit ve katkılarını makale ve yazıların değerlendirilmesi sürecine dâhil etmeye çalıştık. Hiç kuşkusuz bu çabamız, yayınlanan makale ve yazılara belli bir kalite ve nitelik kazandırdığı gibi Dergimizin etik ve yayın esaslarını güncellemesi ve önümüzdeki yeni sayılarda farklı açılım ve vizyonla hareket etmemize basamak oluşturması anlamında da takviye edici bir unsur olacaktır.

Sonuç olarak, Dergimizin yeni sayısında makale ve yazılarıyla bizlere destek veren ve yeni sayımıza renk katan çok değerli yazarlarımız başta olmak üzere, bu sayının makalelerini büyük bir fedakârlık ve özveri ile okuma ve değerlendirme zahmetinde bulunan çok kıymetli hakem hocalarımıza teşekkür ve minnet borçlu olduğumuzu bir kez daha ifade etmem gerekir. Bu itibarla, yeni sayının ortaya çıkmasında üstün bir özveri ve gayretle çalışan ve makalelerin son okuma ve redaktesini gerçekleştirerek dizgi ve mizanpajda emeği geçen editör ekibime ve teşrik-i mesaide bulunduğum bütün can dostlarıma bir kez daha yürekten teşekkür ediyorum, saygılarımı sunuyorum.

Dergimizin gelecek sayısında, yeni makale ve yazılarımızla siz değerli okuyucularımızla tekrardan buluşmak ümit ve temennisiyle...

Hüseyin DOĞAN / Editör

Associate Professor, University of Kafkas Faculty of Theology,

Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Kalam and History of Islamic Sects, Kars, Turkey.

Doç. Dr., Kars Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

huseyindogan5555@hotmail.com

ORCID 0000-0002-3509-5340

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

MAKALE YAZIM KURALLARI

(ARTICLE WRITING PRINCIPLES)

- Bu Dergi, *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi*'nin Bir Yayımıdır.

- Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 2014 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanır ve yılda iki kez (**Ocak-Temmuz**) çıkar. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir. Ancak hangi dilde yazılırsa yazılsın makalede Türkçe özet bulunması zorunludur. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda makale formatında olması koşulu ile derleme, çeviri, kitap değerlendirmesi ve sempozyum tanıtımına da yer verilebilir.

- Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi **yayın kurulu** tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen "çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik" ilkelerine göre **en az iki hakem** tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez. Ancak en geç 2 (iki) ay içinde makale yazarlarına süreçle ilgili geri bildirimde bulunulur.

- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide **yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması** gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayım hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez. Dergimizde yayımlanmış yazılar için telif ücreti ödenmez.

- Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca **yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir**. Açıklanan görüşler, Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

- Dergimizin **makale yazım ve yayım ilkeleri** dergi park sistemi duyurular bölümünde yer almaktadır. (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafkasilahiyat>)

الموضوعات الشعرية الشائعة في ديوان الإمام الشافعي

- دراسة وتحليل -

Mahmoud ALGUNIED*

Sehil DERSEVI**

ملخص

من خلال هذا البحث الوجيز نريد أن نقف على أهم الموضوعات التي تناولها ديوان الشافعي بشيء من التحليل والنظر المفيد، ولا شك أن طبيعة تلك الموضوعات، مع طرق التعبير والتصوير الأدبي فيها، وأسلوب تناولها المميز، كل ذلك كان له أكبر الأثر في الحيوية المستمرة في تلك الأشعار، حتى تناقلتها وتعاقبت على حفظها الأجيال المسلمة، فما زالت أشعاره وإلى يومنا هذا محط اهتمام الأدباء والباحثين، وهناك الكثير من الأقوال التي قيلت في حقه بهذا المعنى، إلا أننا سنكتفي بذكر واحدة منها لضيق المقال، يقول الجاحظ: "نظرت في كتب هؤلاء النبغة الذين نبغوا فلم أر أحسن تأليفا من المطلبي -يقصد الإمام الشافعي- كأن فاه نظم درأ إلى در"، ولو أردنا تقصي كل الموضوعات التي تناولها الإمام الشافعي في ديوانه لظال بنا المقال، ولقصر منا الجهد أن نعطيه حقه من خلال مبحث قصير، فلذلك سوف نقتصر على الموضوعات الهامة التي تحمل في طياتها دعوة إلى ما فيه صلاح الفرد والمجتمع، كالدعوة إلى: العلم، تزكية النفس، الحب، التقوى، الزهد، النصيحة، وغيرها من المواضيع المهمة التي تناولها رضي الله تعالى عنه في ديوانه.

الكلمات المفتاحية: الإمام الشافعي، الديوان، ديوان الشافعي، الشعر، الأدب .

İmâm Şâfi'î Divânında Yaygın Şiir Konuları

-Araştırma ve İnceleme-

Mahmoud ALGUNIED

Sehil DERSEVİ

* Instructor, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and Rhetoric, Kars, Turkey.

Öğr. Gör., Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

mahmudaljunied210@gmail.com

ORCID 0000-0001-8941-707X

** Assist. Professor, University of Karabük Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and Rhetoric, Karabük, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye.

sahlder@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-1774-2460

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 27 April / Nisan 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 28 Mayıs / Mayıs 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt: 8; Issue / Sayı: 16; Pages / Sayfa: 476-493.

Suggested ISNAD Citation: Mahmoud Algunied, Sehil Dersevi "İmâm Şâfi'î Divânında Yaygın Şiir Konuları -Araştırma ve İnceleme-". Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 8/16 (Temmuz-July 2021), 476-493.

www.dergipark.org.tr

Öz

Bu çalışmada İmâm Şafi'înin divanında kişiye ve topluma yönelik ele aldığı konular üzerinde durularak analiz ve değerlendirmelerde bulunulacaktır. İmâm Şafi'înin divanında kullanmış olduğu kendine özgü üslubu, edebi tabir ve tasvirler şiirlerinin canlılığını kaybetmeden varlığını sürdürmesini sağlamıştır. Ünlü edebiyatçı ve şair Câhız, Şafi'înin Divanı ile ilgili olarak "Belagat alanında uzman olanların kitaplarına baktım el-Muttalibî'nin kitabından daha güzelini görmedim. Şafi'î sanki sözcükleri ipe dizilen inci taneleri gibi bir araya getirmiştir." ifadesi ile Şafi'înin eserinin edebi yönünün güçlü olduğunu ve eserini kalitesini gözler önüne sermektedir. Şafi'înin şiirleri Müslüman nesiller tarafından ezberlenerek kesintisiz bir şekilde sonraki nesillere aktarılmış, bu sayede günümüze kadar ulaşmış, tarihi süreçte birçok edebiyatçı ve araştırmacının ilgi odağı olmuştur. Şafi'înin Divanı ile ilgili yapılan çalışmalarda eser pek çok açıdan ele alınarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Fakat ilgili değerlendirmelerin tamamına yer vermek çalışmamızın çerçevesini aşacağından çalışmada yalnızca Şafi'înin kişiyi ve toplumu ilme, takvaya, nefis terbiyesine, zühde, sevgiye davet ettiği kişinin ve toplumun ıslahına yönelik konular ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İmam Şafii, Divan, Divan-ı Şafii, Şiir, Edeb.

سبب اختيار البحث

ربما لم نعد نرى عهداً كان فيه أئمة الإسلام علماء موسوعيين، يلمون فيه من كل علم بطرف، بل بأطراف، فكان أحدهم يجمع إلى علمه بمسائل الفقه والتفسير والحديث والأصول وغيرها من أمهات العلوم الشرعية، إماماً واسعاً بأخبار العرب وأيامهم وأشعارهم وأنسابهم. ولم يكن شأن العالم الحفظ والترديد فقط، فما أكثر الأبيات الشعرية التي نقلتها لنا المصادر، مما جادت به قرائح أولئك الأئمة والفقهاء، ومن هذا المدخل نريد أن نلج إلى الحديث عن ديوان الإمام الشافعي، فقد حفلت كتب الأدب القديم ومصادره - الموثوقة فضلاً عن عمومها - بأشعار له رضي الله عنه، فجاء من ضم بعضها إلى بعض حتى طبعت في ديوان واحد، فيه أكثر تلك الأشعار الموثوقة في الكتب، وقد قيض لهذا الديوان قبول واستحسان واسع وذيوع بين طوائف الناس، العالم منهم والعامي، وانتشرت مطبوعات مختارة منها في البيوت والأسواق ومحلات التجارة، ولهذا الأمر أسباب لا تخفى، فهذه الأشعار كلها قريبة من نفس القارئ، تخاطب ضميره ووجدانه، مثلما تناقش فكره وعقله، وهي تجمع بين السهولة في ألفاظها والرصانة في أسلوبها، وتفيض بعد ذلك بمعاني الحكمة والموعظة الرقيقة في رصف شعري وإيقاع موسيقي محبب إلى النفوس، فمن هنا سرت بين الناس، وحفظها ما لا يحصى عدداً من الخلق، وتكلم بها الخطباء واعظين على المنابر. ولعل ما سبق يلخص الأسباب التي دعنتي لاختيار هذا البحث، سائلاً المولى الرحمن الرحيم أن يعيننا لبلوغ المراد منها، فهو نعم المعين.

الدراسات السابقة في هذا البحث

في الحقيقة من خلال الاطلاع على الدراسات السابقة لم أجد من انتهج المنهج الذي التزمته، ومن بحث فيه التزم بذكر الأشعار فقط، دون أن يتطرق ذكر الشروح والتوسع فيها، ومثال ذلك شرح الدكتور عمر الطباع لديوان الإمام الشافعي، الذي اعتمدت عليه في نقل أشعار الإمام الشافعي، كل في موضعه.

أهمية الدراسة وأهدافها

تكمن أهمية هذا البحث في أنه يظهر للقارئ المعاني الكامنة التي أرادها الشافعي في خفايا أشعاره، ولذلك تجدر بنا الإشارة إلى أن الأشعار التي ذكرها الشافعي في ديوانه لا تقتصر على المعنى الظاهر، بل لا بد من الغوص إلى

أعماقه لنستخرج من ديوانه معانٍ تساعد في ترقية الإنسان في أحواله وأخلاقه، فهذه الدراسة تعطي مادة تربوية جلييلة يمكن أن يستفيد منها المسلم في حيلته الدنيا.

صعوبات البحث

من المعلوم أن البحث في المواضيع العلمية يحتاج إلى عناء وجهد، وإن كان هذا الجهد والعناء له لذة ومرتعة في حال الوصول إلى نتائج، لكن لا يمكن إنكاره، وهذا البحث الذي يحتوي على دراسة بعض المواضيع العامة في شعر الإمام الشافعي يحتاج إلى كثير من المصادر والمراجع المعتمدة وهذا ما لم أستطع الوصول إليه بالشكل الذي يسهل للباحث عملية البحث.

مخطط البحث

اشتملت هذه الدراسة على ما يلي:

تمهيد، ونبذة عن ديوان الإمام الشافعي، وتعريف بالإمام الشافعي، وفصلان، يحتوي كل منهما على عدة مطالب، وخاتمة، وفهرس المصادر والمراجع، هذا ما سندرسه في هذا البحث بشيء من التفصيل والاختصار دون الإخلال بتمام المعنى.

وقبل أن نشرع في مضمون تلك المواضيع لا بد لنا أن نتعرف أولاً على الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، من خلال التطرق إلى حياته ومسيرته العلمية، ومن ثم نخرج على مكانة الشعر عنده بدراسة تميل إلى شيء من الاختصار والتبسيط مع ذكر تمام المعنى بدون زيادة أو نقصان بإذن الله تعالى.

أولاً: تعريف بالإمام الشافعي:

اسمه ونسبه ولقبه:

هو "محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب" ¹، وكان يكنى رضي الله تعالى عنه بأبي عبدالله واشتهر بالشافعي، "والشافعي ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وابن عمته، لأن المطلب عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، والشفاء بنت هاشم بنت عبد مناف أخت عبد المطلب عم رسول الله صلى الله عليه وسلم أم الشافعي" ²، وبذلك نرى أن نسب الإمام الشافعي يتصل بنسب الرسول عليه الصلاة والسلام مما زاده رفعة ومكانة وعلماً وورعاً.

ولادته:

1 الخطيب البغدادي، أبو بكر المشهور بالخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تح: د بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى 2002م، 392/2

2 تاريخ بغداد، 392/2

"ولد الإمام الشافعي في سنة خمسين ومئة" ³، "وكانت ولادته بمدينة غزة، وقيل بعسقلان، وقيل باليمن، والأول أصح" ⁴.

حياته وشخصيته العلمية:

من خلال الإطلاع على الكثير من المصادر والمراجع نجد أن الإمام الشافعي ترعرع بمكة المكرمة وعاش فيها بعد فقد والده، وكان في السنتين من العمر، وتقول الروايات انه عاش فقيراً لا يملك شيئاً، حتى قيل أنه كان يداوم على دروس العلم في المسجد الحرام، وما كان يملك أجره المعلم آنذاك، حتى أنه قال عن نفسه: "كنت يتيماً في حجر أمي، ولم يكن معها ما تعطي المعلم، وكان المعلم قد رضي مني أن أخلفه إذا قام، فلما ختمت القرآن، دخلت المسجد، فكننت أجالس العلماء، وأحفظ الحديث أو المسألة" ⁵، ثم نشأ رحمه الله تعالى مع العلم والعلماء، واشتهر بين الناس بورعه وتقواه وكرمه وغيرها من الصفات الحميدة، حتى غدا صاحب مذهب يقتدى به في كل زمان وإلى يومنا هذا، فقد قيل: "اتفق العلماء قاطبة من أهل الحديث والفقه والأصول واللغة والنحو وغير ذلك، على ثقته وأمانته وعدالته وزهده وورعه ونزاهة عرضه وعفة نفسه وحسن سيرته وعلو قدره وسخائه" ⁶، ورواية الشافعي عن نفسه وعن شخصيته العلمية تفي بأن تتكون أمامنا فكرة عامة عن علمه من البداية حتى وفاته رحمه الله تعالى، فقد بدأ مسيرته بالأدب والشعر، ومن ثم تحول إلى العلوم الدينية، وكان أول ما بدأ به دراسة الموطأ، ثم برع في باقي العلوم وخاصة علم الفقه وأصوله.

وفاته:

"مات في آخر يوم من رجب، سنة أربع ومائتين، وعاش أربعاً وخمسين سنة" ⁷، رحمه الله تعالى.
ثانياً: مكانة الشعر عند الامام الشافعي: لا شك أن الإمام الشافعي استهل حياته بكتابة الشعر، وخاصة في ريعانة شبابه، فجل ما كتبه من الشعر إنما كان ذلك قبل أن يتحول إلى الفقه وأصوله، ربما لم تذكر المصادر والمراجع المعتمدة شيئاً في حق ذلك، وإنما تم استخلاصه اجتهاداً من الكلام الذي أورده مصعب بن عبدالله الزبيري، بل ربما كان السبب الرئيس في تخلي الإمام الشافعي عن نظم الشعر، وتحول جلّ اهتمامه إلى علوم الفقه وأصوله، عن: "مصعب بن عبد الله الزبيري، قال: كان الشافعي رحمه الله في ابتداء أمره يطلب الشعر أيام العرب والأدب، ثم أخذ في الفقه، قال: وكان سبب أخذه فيه أنه كان يسير يوماً على دابة له وخلفه كاتب لأبي، فتمثل الشافعي بببيت شعر، ففرعه كاتب أبي بسوطه، ثم قال له: مثلك يذهب بمروءته في مثل هذا، أين أنت من الفقه؟ فهزه ذلك، فقصد مجالسة مسلم بن خالد الزنجي مفتي مكة، ثم قدم علينا، يعني المدينة، فلزم مالكاً رحمه الله" ⁸. وهنا تتجلى عناية الله تعالى به، فلا شك أن

3 المزي، يوسف بن عبدالرحمن بن يوسف المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: ديبشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى 1980م، 376/24

4 ابن خلكان، أبو العباس ابن خلكان البرمكي الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: احسان عباس، دار صابر بيروت، الطبعة الأولى 1971م، 165/4

5 الرازي، أبو محمد التيمي الحنظلي الرازي بن أبي حاتم، آداب الشافعي ومناقبه، تح: عبدالغني عبدالخالق، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 2003م، ص20

6 مرجع سابق، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان 166/4

7 مرجع سابق، آداب الشافعي ومناقبه، ص21

8 النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، تخريج: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، 46/1

مهنة طالب العلم من أشرف المهن وأعظمها، فقد اختصه الله تعالى بأجل العلوم، وكتب له أن يخلد اسمه مقروناً بمذهبه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، قال الإمام مالك رحمه الله في حقه: "يا محمد اتق الله، واجتنب المعاصي، فإنه سيكون لك شأن من الشأن، ثم قال: نعم وكرامة"⁹.
و إن المتأمل في حياة الشافعي ليجد وبكل وضوح أن موقف الشافعي من الشعر والشعراء لم يصل إلى حد المدح، وكذلك لم يصل إلى حد الذم، لكنه في كلا الحالتين كان يتعامل بحذر، فلا إفراط ولا تفريط، وهذا ما صرح به في أبيات له:

"ولولا الشعر بالعلماء يُزري لكنت اليوم أشعر من لبيد
وأشجع في الوغى من كل ليث وآل مهلب وبني يزيد
ولولا خشية الرحمن ربي حسبت الناس كلهم عبيدي"¹⁰.

المبحث الأول

مكانة الإمام الشافعي عند الشعراء وتعريف بديوانه

المطلب الأول: مكانة الشافعي عند الشعراء:

لعل أفضل ما قيل في حق الشافعي رحمه الله تعالى أنه كان ذو عطاء فكري بارز، وفي كافة النواحي العلمية الدينية، إلا أن ما يهمننا في هذا المقام هو ما قدمه الإمام الشافعي في الأدب والشعر، الذي ثبت عنه رضي الله عنه من المصادر الموثوقة، وإننا نجد كثيراً من الرواة والأدباء والمفكرين قد أثبتوا ما ورد عن الشافعي من الشعر وما نسب إليه، وأوردوها ووضعوها في مؤلف، عُرف بديوان الشافعي، وبهذا تظهر لنا جلياً مكانة الشافعي عند هؤلاء الأدباء والمفكرين، فمن ما قيل في حقه من جهة الأدب والشعر، ما أورده الرومي الحموي في كتابه عن المبرد قوله: "كان الشافعي من أشعر الناس وأدب الناس وأعرفهم بالقراءات"¹¹، وكذلك ما ورد في معجم الأدباء عن ابن خزيمة قوله: "سمعت يونس بن عبد الأعلى يقول: كان الشافعي إذا أخذ في العربية قلت: هو بهذا أعلم، وإذا تكلم في الشعر وإنشاده قلت: هو بهذا أعلم، وإذا تكلم في الفقه قلت: هو بهذا أعلم"¹²، وكذلك الحال عند الربيع بن سليمان، فإنه يقول: "كان الشافعي عربي النفس، عربي اللسان"¹³، ويضيف أبو نعيم بن عدي الحافظ قوله: "لو رأيت الشافعي، وحسن بيانه، وفصاحته لعجبت، ولو أنه ألف هذه الكتب على عربيته التي كان يتكلم بها معنا في المناظرة، لم نقدر على قراءة كتبه لفصاحته"¹⁴، ومثل هذه الأقوال والآراء في حق الإمام الشافعي كثيرة جداً، وبمجملها تصب في معنى واحد، ألا

9 أبو الفضل بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تج: جملة من العلماء، مطبعة فضالة المحمدية المغرب، الطبعة الأولى، 177/3

10 الشافعي، محمد بن ادريس الشافعي، ديوان الإمام الشافعي، شرح: د عمر الطباع، دار الأرقم بن أبي الأرقم بيروت، ص60

11 الرومي الحموي، شهاب الدين الرومي الحموي معجم الأدباء، تج: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى 1993، 2409/6

12 مرجع سابق، معجم الأدباء 2402/6

13 ابن عساكر، أبو القاسم المعروف بابن عساكر، تاريخ دمشق، تج: عمرو بن غرامة العمري، دار الفكر 1995م، 372/51

14 الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، سير أعلام النبلاء، دار الحديث القاهرة، الطبعة 2006م، 268/8

وهو أن الشافعي قد أوتي ملكة فكرية، صاغ من خلالها نصائح دينية تربوية قد تخلد ذكرها، وأخذها الناس وجعلوا منها مرجعاً يرجعون إليه في مواقف الخطب والوعظ والإرشاد.

المطلب الثاني: تعريف بديوان الشافعي:

كنا قد ذكرنا فيما سبق أن الإمام الشافعي قد كتب في الأدب والشعر في بدايات حياته وقبل أن يتحول إلى العلوم الدينية، إذ كان لأشعاره ذلك الأثر البارز في نفوس غالب أطياف المجتمع- المجتمع الإسلامي – فالأمة تلقته بالقبول، وتناولته منذ ذلك الزمن إلى يومنا هذا، لما فيه من توصيات أدبية أخلاقية تدعوا الشباب المسلم لما فيه الخير له في دينه ودنياه، ولا أخفي أنني حين تعمقت بالبحث في ديوان الشافعي من خلال عدة طبقات موجودة لم أجد الكثير من الأشعار المنسوبة إليه في المصادر الموثوقة والمعتمدة، بل إنني لم أجد إلا في وسائل التواصل الاجتماعي، والتي لا يمكن أن يُعتمد عليها كمصدر ومرجع، إذ إنها تفتقد في كثير من الأحيان إلى المصداقية، وفي الغالب تعتمد على النقل دون التوثيق، ودون نسبة الأقوال لأصحابها الحقيقيين، وهذا من الطبيعي، وخاصة في الداووين، إذ كثيراً ما نجد من الأشعار تنسب لشاعر معين وفي الحقيقة ليست له، فنحن بين شاعر قد ظلم لم يصل إلى حقه، وبين شاعر قد أخذ أكثر من حقه بالشهرة والسمعة العلمية، وكل ذلك يعود إلى عدم التوثيق والتحقق من صحة النقل، وأضرب مثالا على ذلك: القصيدة التي نسبت إلى الإمام الشافعي، مؤلفة من عشر أبيات تقريباً، والتي يحفظها أغلب الخطباء والوعاظ وأصحاب الاختصاص، ولا داعي لسردها خشية الإطالة، يقول في مبتدئها، المرء يعرف في الأنام بفعله، منتهية: من يعمل المعروف يجز بمثله، فإنه عند الرجوع إلى المصادر الموثوقة لم نجد شيئاً من هذا البتة، فلم تنسب إلى الإمام الشافعي إلا من خلال وسائل التواصل الاجتماعي المليئة بالأوهام والأكاذيب، عداك عن ذلك كله ما رأيناه من الاختلال الواضح في الوزن والعروض والتركيب، وحتى أن ركافة المعنى في بعض الأبيات واضحة. ولذلك حرصت أن لا أنقل من ديوان الشافعي إلا ما ثبت عندي صحة نسبه له، موثقاً ذلك من الداووين المنسوبة المعتمدة، ولا أخفي نيتي المستقبلية في دراسة ديوان الشافعي بأكمله مبيناً بعون الله تعالى وإرادته القول الفصل فيه، فقد كثر الحديث في حق هذا الديوان بين مصدق ومكذب وبين إفراط وتفريط.

المبحث الثاني

المواضيع الشعرية العامة الشائعة التي تناولها الإمام الشافعي في ديوانه

قبل أن نلج في المواضيع العامة في شعر الشافعي، لا بد أن نذكر الأصالة الفكرية التي اتصف بها من خلال التجديد المتواصل لمفاهيم أشعاره الواردة في الديوان، فليس شيء أقوى برهاناً على فكرة من تصديق الواقع لها، وهذا ينطبق على ديوان الإمام الشافعي من حيث مخاطبته لوجدان الناس العفوي والواضح، وانسجامه مع محاكماتهم المنطقية للأشياء، وهو كما قلنا في مواضيع شعره صاحب تجديد، بدليل أنه فرض لنفسه مكاناً في حافظة المتقف المسلم، بل ربما العامي معه أيضاً، حيث يحتفظ كل واحد منا في ذاكرته بشواهد شعرية تدعم الرأي الذي يرويه ضمن موضوعات معينة، وتحضرنا في هذا السياق عبارة مدح بها أحد رجالات العلم تقول: "أنسى من قبله، وأتعب من بعده!" فهذا حال الإمام الشافعي في الحكم التي أوردتها في شعره بعد أن أخذت مكانها الجديد في عقول الناس، فهذه الحكم ليست جديدة

فحسب بل هي أصيلة، بمعنى أنها صحيحة وراسخة وعميقة، استطاعت أن تثبت على مر السنين وصروف الزمان، ولو أنها عبّرت عن حاجات وقتية قاصرة لزالَت سريعاً بعد حين، ولكنها بقيت إلى يومنا هذا، فهذا أكبر دليل على أصالتها، نفهم ذلك تماماً وتترسخ الفكرة أمامنا عندما نقيسها على ميدان آخر من ميادين الفن المعاصرة، فلوحة الموناليزا التي راح يرسمها ليوناردو دافنشي حتى أتمّها بين عامي 1503-1510م، حيرت الألباب بروعة رسمها وموهبة صاحبها، حين عبّر عن شيء عميق مستقر في أعماق كل إنسان، فمن أجل ذلك بقيت لوحته على مر الأزمان والعصور، وصحّ أن نقول إنها عبّرت عن موهبة أصيلة في روح مبدعها، وكذلك حال أشعار الإمام رضي الله عنه في رأينا.

المواضيع الشائعة في شعر الإمام الشافعي

أولاً: تزكية النفس:

مفهوم تزكية النفس وأهميتها عند الشافعي

عند التأمل في شعر الإمام الشافعي والتعمق في دلالاته من حيث وصاياه التي تحمل في طياتها تزكية النفس وتهذيبها، نجد بكل وضوح أن تلك الصفات متجسدة حقيقة في شخصيته، فما تجد شيئاً من شعره يدعو إلى فضيلة من الفضائل إلا وقد تخلق بها فعلاً أو قولاً، يظهر ذلك جلياً في أقوال أساتذته أو تلامذته أو من نقل عنه.

تزكية النفس عند الشافعي ظاهرة دينية تهدف بمجملها لمن يتخلق بها إلى أن يكون الإنسان منضبطاً بضوابط أخلاقية تمنعه من الإعتداء على حقوق الآخرين، ليس فقط على الصعيد الديني بل يشمل كل الأصعدة الاجتماعية.

"صن النفس واحملها على مايزينها تعيش سالمًا والقول فيك جميل"

ولا تولين الناس إلا تجملاً نبا بك دهر أو جفاك خليل¹⁵.

الأسس العامة لتزكية النفس عند الشافعي

لا شك أن السير في هذا الطريق يوصل الإنسان إلى سمعة حسنة، وسيرة طيبة، تكفل له أن يكون مهذب النفس، فلا بد من أسس يلتزمها الإنسان في أحواله وتصرفاته، لعل أفضل طريق يمكن أن يأخذه إلى تلك المرتبة، هو أن يسلك طريق العلم، والذي بدوره ينمي لدى الشخص دوافع الأعمال الصالحة وفضائل الأخلاق الاجتماعية، فقد قال الخلوّتي: "واعلم ان المقصود من العلم والعمل: تزكية النفس"¹⁶، ويبين الشافعي رحمه الله تعالى هذا المعنى في ديوانه، إذ كانت دعوته جلية، ظهرت في قوله:

"يا واعظ الناس عمّا أنت فاعله يا من يعدّ عليه العمر بالنفس"

احفظ لشيبك من عيب يدنسُه إن البياض قليل الحمل للذنس

15 مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص99

16 الخلوّتي، اسماعيل حقي بن مصطفى الاستانبولي الخلوّتي، تفسير روح البيان، دار إحياء التراث العربي، 328/8

التَّلَاقُ اللُّغَوِيُّ وَالثَّقَافِيُّ بَيْنَ اللُّغَتَيْنِ العَرَبِيَّةِ وَالتُّرْكِيَّةِ

Ceyhun UNLUER*

Mohamed Rızk SHOEIR**

ملخص

يدور البحث حول موضوع: (التَّلَاقُ اللُّغَوِيُّ وَالثَّقَافِيُّ بَيْنَ اللُّغَتَيْنِ العَرَبِيَّةِ وَالتُّرْكِيَّةِ)؛ وهو من الموضوعات المهمَّة في الحقل اللُّغَوِيِّ- بصِفة خاصَّة- وفي عدَّة مجالات اجتماعيَّة وثقافيَّة وسياسيَّة وما يتعلَّق بهذه المجالات من نواح أخرى تجاريَّة واقتصاديَّة وغيرها؛ لما للُّغَتَيْنِ من أهميَّة عالميَّة وترايط وتلاحم منذ القدم ويُستحضر في الوقت الرَّاهِن، ويمتدُّ إلى المستقبل. ويتكوَّن البحث من: مقدِّمة؛ وفيها تعريف بالموضوع وبيان أهميته والمنهج المتَّبَع، ثمَّ يأتي مضمون البحث المتمثِّل في أربعة مباحث؛ المبحث الأوَّل: العلاقات النَّاريخيَّة وَالثَّقَافِيَّة بَيْنَ العَرَبِ وَالتُّرْكِ، المبحث الثَّانِي: الثَّائِبُ اللُّغَوِيُّ بَيْنَ العَرَبِيَّةِ وَالتُّرْكِيَّةِ، المبحث الثَّالِث: الكلمات التُّرْكِيَّة الَّتِي دخلت اللُّغَةَ العَرَبِيَّةَ، المبحث الرَّابِع: الكلمات العَرَبِيَّة الَّتِي دخلت اللُّغَةَ التُّرْكِيَّةَ، كلُّ مبحث يتضمَّن عدَّة مسائل تدور حول الفكرة الرَّئيسيَّة للمبحث، ثمَّ خاتمة فيها تلخيص لأهمِّ ما توصَّل إليه البحث من نتائج، تليها قائمة المصادر والمراجع الَّتِي اعتمد عليها البحث.

الكلمات المفتاحيَّة: التَّلَاقُ اللُّغَوِيُّ وَالثَّقَافِيُّ، اللُّغَةَ العَرَبِيَّةَ، اللُّغَةَ التُّرْكِيَّةَ، الألفاظ الدِّيَنِيَّة.

Arapça ve Türkçe Arasında Dilsel ve Kültürel Paylaşım

Ceyhun ÜNLÜER

Mohamed Rızk SHOEIR

Öz

Çalışmamız, dilbilimsel alanda özellikle sosyo-kültürel, siyasi ve bu alanlarla bağlantılı olarak ticari, ekonomik vb. birçok alanda önem teşkil eden bir konuyu ele almaktadır. Türkçe ve Arapça çok çeşitli nedenlerle birbirlerini etkilemiş, birçok kelime, kalıp ifade ve cümleleri birbirine alıp vermişlerdir.

* Lecturer Doctor, University of Hitit Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies, Branch of Arabic Language and Rhetoric, Corum, Turkey.

Öğr. Gör. Dr., Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye.

ceyhununluer@gmail.com

ORCID 0000-0002-1308-5790

** Asst. Prof., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies, Department of Arabic Language and Rhetoric Corum / Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Mohamed Rızk SHOEIR, Hitit Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı Çorum, Türkiye.

mrsheer2000@gmail.com

ORCID 0000-0002-5545-0012

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 30 April / Nisan 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 24 May / Mayıs 2020

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt: 8; Issue / Sayı: 16; Pages / Sayfa: 494-515.

Suggested ISNAD Citation: Ceyhun Ünlüer, Mohamed Rızk Shoeir, "Arapça ve Türkçe Arasında Dilsel ve Kültürel Paylaşım", Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 8/16 (Temmuz-July 2021), 494-515.

www.dergipark.org.tr

Küresel anlamda çok önemli olan bu iki dilin geçmişten beri devam edegelen kaynaşma ve etkileşimi günümüzde de devam etmektedir. Çalışma; araştırmanın konusu, önemi, izlenen yöntem ve giriş bölümü ile her biri çalışmanın ana fikriyle ilgili birçok meseleyi ele alan dört ana başlıkta toplanmıştır. Birincisi: Türkler ve Araplar Arasındaki Tarihî ve Kültürel İlişkiler. İkincisi: Türkçe ve Arapça Arasındaki Dilsel Etkileşim. Üçüncüsü: Arapçaya Giren Türkçe Kelimeler. Dördüncüsü: Türkçeye Giren Arapça Kelimeler, sonuç bölümü ve kaynakçadan oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dilsel ve Kültürel Paylaşım, Arapça, Türkçe, Dinî Kelimeler.

منهج البحث:

إنَّ المنهج المناسب لهذا البحث هو المنهج الوصفي التحليلي؛ فهما منهجان متلازمان؛ الوصف أولاً لتفصيل الظواهر اللغوية، العربية والتُركيَّة من خلال الألفاظ المتبادلة بين اللغتين اللتين تنتميان لأسرتين مختلفتين؛ فالعربية من الأسرة السامية، بينما التُركيَّة من الأسرة الألتائية، وهناك تباين في تفصيل الأسرتين وانعكاسات معيارية تبرز الفروق بينهما، ورغم ذلك فهناك تلاحم بين اللغتين؛ لذا يأتي التحليل لإبراز الدلالات المختلفة والتغيرات التي طرأت على الألفاظ اللغوية بصفة عامة والألفاظ الإسلامية بصفة خاصة؛ لأنَّ إسلام الأتراك له دور كبير في هذا التبادل. إذن ستكون الطريقة المتبعة في غضون البحث هي: التحليل القائم على الوصف للوصول إلى أدقِّ النتائج.

الدراسات السابقة:

هناك العديد من الدراسات السابقة التي تطرقت للعلاقة بين اللغتين العربية والتُركيَّة قديماً وحديثاً، ما بين أعمال معجمية، أو أطروحات علمية، أو أبحاث في مجالات دورية، أذكر أبرزها بحسب الترتيب الأبجدي، على النحو الآتي:

أبو حيان الأندلسي، الإدراك للسان الأتراك، (إسطنبول: مطبعة الأوقاف، 1930م).

أحمد أحمد، الكلمات العربية ذات الأصول التُركيَّة، (الجمعية العربية التُركيَّة للحوار والثقافة، مؤتمر في كلية الآداب، جامعة قناة السويس، الإسماعيلية، 2009م).

حسن عكريش، الحضور التُركيُّ في اللغة العربية المكتوبة، (مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، الجامعة الإسلامية، عدد 41، 2016م).

سهيل صبان حقي، معجم الألفاظ العربية في اللغة التُركيَّة، (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1426هـ/ 2005م).

طاش كبري زادة، الشِّقاقات النُعمانية في علماء الدولة العثمانية، (لبنان: دار الكتاب العربي، 1975).

ف. عبد الرحيم:

الكلمات التُركيَّة في اللهجات العربية الحديثة (1)، (مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد 44، ج 1/4، 1969م).

الكلمات التُركيَّة في اللهجات العربية الحديثة (2)، (مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد 45، ج 1، 1970م).

الكلمات التُركيَّة في اللهجات العربية الحديثة (3)، (مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد 45، ج 2، 1970م).

محمد عبدالدائم، الكلمات التُركيَّة في اللغة العربية واللهجة السوريَّة، (وزارة الإعلام السوريَّة للطباعة، الطبعة الثانية، 2006م).

محمد الكواكبي، الكلمات الدخيلة على العربية الأصلية، (مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد 48، ج 3/4، 1973م).

محمود قدوم، ويعقوب جيولك، الحصيصة اللغوية المشتركة بين العربية والتركية وأثرها في تعليم العربية للطلبة الأتراك، (مؤتمر النقد الدولي الخامس عشر "التراث اللغوي والأدبي والتقديري العربي في الآداب العالمية"، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة اليرموك الأردن، 28-30 تموز/ يوليو 2015م).

محمود الكاشغري، ديوان لغات الترك، (دار الخلافة العلية، مطبعة عامرة، 1333هـ).

مخيم صالح، الألفاظ العربية في اللغة التركية، (مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد 64، ج 1، 1989م).

مصطفى الشهابي، الألفاظ التركية في لهجة الدماشق العامة، (مجلة المجمع العلمي العربي، مجلد 11، ج 1/12، 1931م).

موسى بيلدز، التأثير المتبادل بين اللغة التركية واللغة العربية، (مجلة نسخة ع (23) 2006).

من خلال عرض الدراسات السابقة نجدها تسير في الإطار اللغوي على وجه الخصوص؛ ولذا تميز هذا البحث بعرض العلاقات التاريخية والتبادل الثقافي بمحاور مختلفة لبيان أثر هذه العلاقات وذلك التبادل في التأثير والتأثير اللغوي بين اللغتين العربية والتركية، حيث كان التلاحم اللغوي واضحاً منذ عدة قرون مضى حتى الآن، ومما أكد أواخر هذا التلاحم كون الشعوب التركية معتنقة دين الإسلام الذي يقوم في تشريعاته على القرآن الكريم والحديث الشريف المكتوبان باللغة العربية.

خطّة البحث:

يتكوّن البحث من: ملخص فيه تعريف بالموضوع وبيان أهميته والمنهج المتبع، ثم يأتي مضمون البحث والمتمثل في ثلاثة مباحث؛ كلّ مبحث يتضمن مسائل متعدّدة تدور حول الفكرة الرئيسة للمبحث، ثمّ خاتمة فيها تلخيص لأهمّ ما توصل إليه البحث من نتائج، تليها قائمة المصادر والمراجع التي اعتمد عليها البحث.

وجاءت المباحث الثلاثة على النحو الآتي:

1. المبحث الأول: العلاقات التاريخية والثقافية بين العرب والترك

يبين هذا المبحث الآثار التاريخية بين الشعوب العربية والتركية من عدة نواح؛ منها التاريخية والسياسية والعسكرية والعلمية (الثقافية)، وأهمّها الدينية؛ حيث أفرزت الشعوب التركية العديد من العلماء والمفكرين الذين تركوا بصمة واضحة في الحضارة العربية الإسلامية بمؤلفاتهم الموسوعية في أكثر المجالات الإسلامية كالتفسير والعقيدة والحديث وعلم المعاجم وعلوم اللغة نحوها وصرّفها ودلالاتها؛ فقد اتقنوا العربية لفهم القرآن والسنة وكان لهم باع في التأليف في هذه المجالات وغيرها.

1.1 علماء الإسلام الترك وأثرهم في الحضارة العربية:

كان كثير من العلماء الأتراك في العصر العثماني يكتبون مصنفاتهم بالعربية مع أنّ التركية هي لغتهم الأم؛ فقد كان من أهمّ مظاهر ازدواج اللغة الرسمية في العالم العربي في عصر العثمانيين ما جرى عليه العرف الديواني من استعمال ألفاظ واصطلاحات مشتركة بين القلمين العربي والتركي ترجع في أصلها اللغوي إلى عنصر تركي بحت، أو عربي قح، أو فارسي خالص، أو خليط بين لغتين منها، أو بين الثلاثة معاً. يقول

محمود بن الحسين بن محمد الكاشغري في كتابه: "ديوان لغات الترك"، الذي ألفه بالحروف العربية عام (466هـ)، يقول: "واستعرت ألقاب هذه الكتب والأبواب من العربية اصطلاحاً، لمعرفة الناس بها".¹

وقد أشار ابن خلدون إلى هذا التأثير في "مقدمته" حيث خصّص فصلاً بعنوانه (لغات أهل الأمصار)؛ قال فيه: "اعلم أنّ لغات أهل الأمصار إنّما تكون بلسان الأئمة أو الجيل الغالبين عليها؛ لأنّ الناس تبع للسلطان وعلى دينه فصار استعمال اللسان العربيّ من شعائر الإسلام وطاعة العرب وهجر الأمم لغاتهم وألستهم في جميع الأمصار والممالك".²

يُضاف إلى ذلك طبيعة اللغة العربية الصّوتية والتّركيبية والدلالية الغنيّة بالأوزان وكثرة المترادفات. وقد أظهر التّاريخ قدرة اللّغة العربية على استيعاب الأفكار الجديدة التي جاءت بها الشريعة الإسلامية الغراء، وبين كفاءتها الواسعة في التّرجمة من اللّغات الأعجميّة في العصر العباسيّ الأوّل، ولم يشكّ أحدٌ من المترجمين آنذاك من قصور الفصحى عن استيعاب الأفكار الفلسفيّة والعلميّة التي كانت لمفكري الإغريق والرّومان والسريّان وغيرهم.³

وقد ظهرت من بين التّرك الذين دخلوا في الإسلام في تلك الفترة شخصيات بارزة في مجالي الدّين والفكر؛ منهم:

1- عبدالله بن المبارك التّركيّ (ت: 181هـ/797م) الذي يعدُّ أهمّ مصادر الحديث لصحيح البخاري، ويعتبره أحمد بن حنبل أكبر علماء الدّين.

2- أبو بكر محمّد بن يحيى الصّوليّ (ت: 336هـ/947م) المؤرّخ وصاحب النّظريات الأدبيّة.

3- ابن كمال باشا (ت: 940هـ/1534م): قاضٍ وعالمٌ بالحديث، كتب في فنون كثيرة، ومما كتب بالعربيّة: "شرح رياض الصّالحين"، و"مجموع رسائل العلامة ابن كمال باشا - 100 رسالة في فنون مختلفة"، و"تفسير ابن كمال باشا"، و"الإيضاح في شرح الإصلاح في الفقه الحنفي".⁴

4- طاش كبرى زاده (ت: 968هـ/1561م): مؤرّخ تركيّ؛ من مؤلّفاته بالعربيّة: "مفتاح السّعادة"، و"الشّقاق النّعمانيّة في علماء الدّولة العثمانيّة"، و"نوادير الأخبار في مناقب الأخيار".⁵

5- أبو السّعود أفندي (ت: 982هـ/1574م): فقيهٌ وقاضٍ ومفسّر، كان مفتي القسطنطينيّة عاصمة السّلطنة العثمانيّة ثلاثين عامّاً، ومن مؤلّفاته بالعربيّة تفسيرٌ للقرآن الكريم اسمُه "إرشاد العقل السّليم إلى مزايا الكتاب الكريم".⁶

1 محمود الكاشغريّ، ديوان لغات التّرك (دار الخلافة العلميّة، مطبعة عامرة، 1333هـ)، 5.

2 ابن خلدون، المقادير (لبنان: دار القلم، 1989م)، 379.

3 رمضان عبد الثّواب، بحوث ومقالات في اللّغة (مصر: مكتبة الخانجي، 1995م)، 171.

4 ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (دار ابن كثير، دمشق، 1414هـ/1993م)، 126/4؛ نجم الدّين الغزي، الكواكب السّائرة في أعيان المائة العاشرة (لبنان: دار الآفاق الجديدة، 1979م)، 78/2؛ اللّكنوي، الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة (لبنان: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1418هـ/1998م)، 96.

5 طاش كبرى زاده، الشّقاق النّعمانيّة في علماء الدّولة العثمانيّة (لبنان: دار الكتاب العربيّ، 1975)، 147.

6 أبو السّعود، إرشاد العقل السّليم إلى مزايا الكتاب الكريم (لبنان: دار إحياء الثّراث العربيّ)، 59/7.

6- حاجي خليفة (ت: 1068هـ/1657م) ويُعرف بالتركية باسم "كاتب شلبي" (Kâtip Çelebi) وهو جغرافي ومؤرخ عثماني؛ من مؤلفاته بالعربية: "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون"، و"تحفة الكبار في أسفار البحار"، و"تحفة الأخيار في الحكم والأمثال والأشعار".⁷

7- مصطفى صبري أفندي (ت: 1373هـ/1954م): مؤلف ومحاضر وعالم بالعقيدة الإسلامية، من مؤلفاته بالعربية: "موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين".⁸

3.1 ازدواج اللغوي بين التركية والعربية:

تتضح قضية ازدواج بين التركية والعربية من تتبع التاريخ اللغوي للصحف الرسمية التي صدرت في الأقاليم العربية في الفترة السابقة على دخول الاستعمار الأوربي الأقاليم العربية؛ كانت صحيفة "الوقائع الرسمية" أول صحيفة تصدر في الإمبراطورية العثمانية، أصدرها عهد محمد علي في القاهرة 1828م، فمهدت بذلك لظهور الصحف الرسمية في باقي أنحاء الإمبراطورية، فأقدم صحيفة تركية صدرت سنة 1831م بعنوان "تقويم وقائع" في تركيا، وأقدم صحيفة رسمية في تونس ظهرت سنة 1866م بعنوان "طرابلس الغرب"، وأقدم صحيفة رسمية في العراق ظهرت في بغداد سنة 1869م بعنوان "الزوراء"، وكانت "الوقائع الرسمية" تكتب مادتها باللغة التركية، ثمّ تترجم موضوعاتها بشكل ما إلى اللغة العربية، ولكنّ الوقائع الرسمية تحوّلت إلى صحيفة عربية عند تولّي رفاة الطهطاوي مسئولية تحريرها.⁹

وظلّ القسم التركي إلى جانب القسم العربي سنوات طويلة بعد ذلك، وكان ازدواج اللغوي بين التركية والعربية في "الزائد التونسي" و"طرابلس الغرب" و"الزوراء" ظاهرة موازية لتبعية هذه المناطق للإمبراطورية العثمانية، وظلّ الاهتمام بالقسم العربي في هذه الصحف مرتبطاً بالمستوى الثقافي للمحررين، ومبادراتهم الفردية؛ ولذا يعدّ تحوّل الوقائع الرسمية في عهد رفاة الطهطاوي إلى الاهتمام بنشر المقالات الثقافية والسياسية باللغة العربية بداية جديدة للصحافة.

لقد أصبحت الوقائع الرسمية بهذا التحول اللغوي والموضوعي لا مجرد نشرة حكومية بل أداة عربية لتكوين الرأي العام وللتجديد اللغوي، وكان للوقائع الرسمية أثر بعيد في إثراء اللغة العربية بكلمات جديدة تعبر عن التّظلم الحديثة والحضارة الحديثة، وظلّ القسم التركي موجوداً بما إلى دخول الإنجليز مصر.

وتظهر قيمة ازدواج اللغوي بين العربية والتركية أيضاً من الاتجاه العام لترجمة الكتب الأوروبية بصفة عامة والفرنسية بصفة خاصة، فقد فرض محمد علي على كلّ مبعوث عائد من الدراسة في أوروبا أن يترجم كتاباً تخصصياً إلى التركية أو إلى العربية، وكانت "مدرسة الألسن" منذ إنشائها سنة 1835م مراكز للترجمة إلى التركية وإلى العربية، وفي عهد محمد علي تمت ترجمة 114 كتاباً إلى اللغة العربية، و61 كتاباً إلى اللغة التركية، وتتناول الكتب المترجمة إلى العربية كلّ فروع العلوم الطبيّة والطبيعية والرياضيات، ولكنّ الكتب المترجمة إلى اللغة التركية كانت في المقام

7 الزركلي، الأعلام (لبنان، دار العلم للملايين، 2002م)، 236/7.

8 مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين (لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1401هـ/1981م)، 356.

9 ف. عبد الزحيم، "الكلمات التركية في اللهجات العربية الحديثة" (1)، مجلّة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد 44، 1/4 (1969م)، 875-882؛ عبد الزحيم، "الكلمات التركية في اللهجات العربية الحديثة" (2)، مجلّة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد 45، 1 (1970م)، 143-150؛ عبد الزحيم، "الكلمات التركية في اللهجات العربية الحديثة" (3)، مجلّة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد 45، 2 (1970م)، 371-375؛ محمد الكواكبي، "الكلمات الدخيلة على العربية الأصيلية"، مجلّة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد 48، 3/4 (1973م)، 519-550؛ مخيم صالح، "الألفاظ العربية في اللغة التركية"، مجلّة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد 64، 1 (1989م)، 105-120؛ مصطفى الشهابي، "الألفاظ التركية في لهجة الدماشق العامة"، مجلّة المجمع العلمي العربي، مجلد 11، 1/12 (1931م)، 11-12.

الأول في العلوم الحربية ثم في التاريخ، وهكذا أحدث عهد محمد علي في مصر انتعاشاً نسبياً للغة التركية، فأخذت تظهر لأول مرة في عدد من المطبوعات الدورية وغير الدورية، ولكن العربية الفصحى قد دخلت في عهده مجالات التعبير عن العلم الحديث والحضارة الحديثة.¹⁰

3. المبحث الثاني: الكلمات التركية التي دخلت اللغة العربية

لقد كان من الطبيعي وفق قانون التعايش أن تهاجر المفردات من لغة إلى أخرى، كيف لا وقد حكمت الدولة العثمانية المناطق العربية فترة طويلة من الزمن، واختلط الناس مع بعضهم بعضاً في المعاملات الرسمية وغيرها؛ لذا نجد أن هذه المفردات وغيرها قد دخلت إلى العربية، وبعضها ما زال مستخدماً إلى يومنا هذا.

وهناك جملة من الأسباب التي أدت إلى تأثر اللغة العربية باللغة التركية؛ أهمها أن اللغة التركية لغة علمية، يدعم هذا السبب (التبادل التجاري) الذي يعد في مقدمة الأسباب التي أدت إلى تأثر اللغة العربية بالتركية، وأيضاً (العلاقات الاجتماعية والثقافية) بين العرب والأتراك.

11

1.3 ألفاظ تركية في اللغة العربية القديمة (ما قبل العصر الحديث):

الغساق: ما يسيل من جلود أهل النار وصديدهم؛¹² وفي القرآن قوله تعالى: (هُذَا قَلْبُ دُوقُوهُ حَمِيمٌ وَعَسَاقٌ)¹³، وقوله تعالى: (إِلَّا حَمِيمًا وَعَسَاقًا).¹⁴ قال بذلك الجواليقي، ونقله عنه غير واحد، - لكن لا ينبغي الحكم عليها بالتعريب فهي ذات دلالة متوافقة مع المعاجم العربية.

الأكشبية	الصديق والرقيق وجند الترك، ومعنى رماة السهام. ¹⁵ okçu
تغار	الوعاء ¹⁶ tağar
خاقان	الحاكم ¹⁷ hakan
دبوس	الألة الحربية المعروفة بالمقمة ¹⁸ topuz
دبوق	كرة الصولجان ¹⁹ topuk
الشككي	الحنجرة والكامة ²⁰ çakı
طرخان	الرئيس الشريف في قومه ²¹ tarhan

10 محمود فهمي حجازي، علم اللغة العربية (مصر: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 1992)، 71، 73.
 11 حسن عكريش، "الحضور التركي في اللغة العربية المكتوبة"، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، الجامعة الإسلامية، العدد 41 (2016م)، 17-18.
 12 أبو منصور الجواليقي، العرب من الكلام الأعجمي، المحقق: ف. عبد الرحيم (دمشق: دار القلم، 1990م)، 461.
 13 سورة ص، 38/57.
 14 سورة النبأ، 78/25.
 15 محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك (مصر: دار المعارف، 1387 هـ / 1967م)، 3/181.
 16 المصدر السابق، 3/181.
 17 المصدر السابق، 3/181.
 18 المصدر السابق، 3/181.
 19 المصدر السابق، 3/185.
 20 المصدر السابق، 3/169.
 21 المصدر السابق، 1/64.

يَلْمَق	الدرع والقباء المبطن ²² yalmak
طُوُق	وهو أيضاً طوغ و طوخ بمعنى خصلة الشعر المحلي التي يضعها القائد فوق أعلامه وراياته علامة على درجته ²³ tuğ
جغويه	المرشد والدليل والحاكم والمستشار ²⁴ yabgu

2.3 ألفاظ تركيية مع تغيير لغوي:

كانت اللغة التركيية لغة الطبقات الحاكمة اجتماعياً، وأثر هذا بأن دخلت بعض الألفاظ التركيية إلى لغة الحديث في العالم العربي؛²⁵ فكلمة "طوز" معناها "ملح، أو تافه، أو تراب" وهي تركيية، وكلمة "طاسلاق" ومعناها "فعل بسرعة ودون عناية" دخلت العربيية من التركيية فأصبحت في الحديث اليومي "طسلاً" وأصبح هذا الفعل متصرفاً مثل باقي أفعال اللهجات العربيية، ويعرف أبناء الشّام كلمة "تلش" كفعل بمعنى "بدأ"، والواقع أنّ هذه الكلمة من أصل تركي "باشلامق" بنفس المعنى، وقد اختصرت الكلمة وحدث فيها قلب مكاني بأن تبادلت اللّام والسين مكانيهما على طريقة: أرانب أنارب، فأصبح (ب ش ل) - (ب ل ش) وقد استخدمت الكلمة كما يستخدم أي فعل في اللهجات العربيية في الشّام مختلف التصريفات.

وهناك ألفاظ صيغت في العهد التركي في مصر من عناصر فارسيية، فنحن نعرف (مدرسة المبتديان) بالقاهرة، وقد أسست في القرن الماضي حاملة هذا الاسم، وكلمة "المبتديان" ذات نهاية فارسيية خاصة بالجمع؛ وعلى هذا فهي "مدرسة المبتدئين"، وما زلنا نستخدم عبارة (كبير الباوران) ولا نزعج من استخدام الألف والنون في المضاف إليه؛ وهذا لأنّ كلمة "الباوران" ليست إلا جمعاً، والجمع هنا بالتهابة الفارسيية (آن)، وقد كانت الفارسيية لغة يعرفها المثقفون في الدّولة العثمانيية، وكانت تدرّس كلغة كلاسيكيية في بعض معاهد العلم في مصر في القرن الماضي حتّى دخول الإنجليز.

كانت التركيية أيضاً المعبر الّذي انتقلت عليه ألفاظ أوروبيية مختلفة إلى مصر؛ فكلمة "وابور" وأصلها vapour فكيف تحولت الـ "v" إلى واو؟ الواقع أنّ هذا يفسّر عن طريق استخدام التّرك للخط العربي، فقد عبّروا بحرف الواو عن صوت "v" في لغتهم، فإذا أرادوا كتابة كلمة تركيية أو أجنبيية بما صوت "v" كتبوها باستخدام الواو؛ وعلى هذا فقد كتبوا كلمة "وابور" هكذا ونطقوها كما لو كانت "فابور"، ثمّ انتقلت الكلمة بصورتها المكتوبة إلى العربيية فنطقت "وابور" أو إعتقد المتحدّث العربي آنذاك أنّ أصلها واو لم يستطع التركي نطقها؛ ومن ثمّ دخلت الكلمة العربيية بالواو.²⁶

وشبيه بهذا ما نراه في كتب القرن التاسع عشر عندما كانوا يكتبون اسم "فيينا" بالواو؛ أي "وينا"، وهذه الظاهرة تفسّر لنا وجود بعض أسماء الأعلام في العربيية، لقد أخذ التّرك عن العرب اسم (توحيد) ولكنهم نطقوا الواو كما لو كانت (ف، v)، ولم ينطقوا بصوت الحلق (حاء) فهو لا يوجد في لغتهم، لقد نطقوا كلمة (توحيد) كما لو كانت (تفيده)؛ ومن هنا ظهر في العربيية اسم جديد هو "تفيده".²⁷

²² المصدر السابق، 402/1.

²³ المصدر السابق، 195/2.

²⁴ المصدر السابق، 206/2.

²⁵ جورج زيدان، تاريخ اللغة العربيية (القاهرة، 1904م)، 32.

²⁶ حجازي، علم اللّغة العربيية، 315.

²⁷ المرجع السابق، 315.

3.3 كلمات عربية مستعملة أصولها تركية في لهجات الشام ومصر: 28.

إنَّ التَّأثير والتَّأثر بين اللُّغات أمر حتمي تفرضه اللُّغات بوصفها وسيلة التَّواصل الأولى للإنسان، وبوصفها أوعية للثقافات المختلفة؛ ولذلك فإنَّ تداخل اللُّغات وتبادل التَّأثير والتَّأثر فيما بينها ما هو إلا انعكاس لحتمية التَّداخل التَّقافي بين المجتمعات؛ إذ لا يوجد مجتمع معزول عن غيره من المجتمعات.

ونحن إذ نقرّر هذه الحقيقة لا نرى ما يطعن في الكرامة التَّاريخية لأيِّ لغة تقع تحت طائلة التَّأثر بلغة أو لغات أخرى، ولا سيَّما إذا كان هذا التَّأثير على مستوى المفردات، بل على العكس تماما فإنَّ اللُّغة المتأثرة بغيرها على مستوى المفردات تعبر عن مرونتها وعن قدرتها في احتضان الكلمات الأجنبية أشدَّ تعبيراً، ولا سيَّما إذا ما تصرفت اللُّغة المتأثرة بغيرها، في المفردات تصرفاً صرفياً يطوِّعها ويجعلها من نسيجها بحيث يُظنُّ مع مرور الزَّمان أنَّها أصيلة في اللُّغة المضيفة لها.

وقد أضافت اللُّغة العربيَّة لمعجمها الكثير من المفردات غير العربيَّة ومن أبرز اللُّغات الَّتِي أخذت منها العربيَّة اللُّغة التُّركية نظراً لتلك الرِّوابط القديمة بين العرب والأتراك؛ حيث انصهرت الأمتان معاً تحت راية التَّقافة الإسلاميَّة، فأخذت اللُّغة التُّركية من العربيَّة الكثير من المفردات، وكذلك أخذت اللُّغة العربيَّة من التُّركية الكثير من المفردات. وتبدو عبقرية اللُّغة العربيَّة ومرونتها في قدرتها على احتواء هذه الكلمات التُّركية والباسها العمامة العربيَّة بتطويع الكثير من كلماتها لقوالبها الصَّرفية، حتَّى لتبدو وكأنَّها عربية الأصل والمنشأ.

ونذكر عددًا من الكلمات المشهورة لندلَّ على مدى تأثر اللُّغة العربيَّة العامية باللُّغة التُّركية من خلال المفردات العربيَّة ذات الأصول التُّركية، وكيف استطاعت العربيَّة أن تحوي الكثير من هذه الكلمات حتَّى صارت من نسيج العربيَّة.²⁹

حرف الهمزة:

أبلة: نداء لمن هي أكبر سنًا ومقاما لدى أوساط النَّاس، وتطلق على المدرِّسة.

أجنة: قطعة حديد محدَّدة.

أدبخانه: كنيف وتطلق على المرحاض.

أراصيا: من فاكهة رمضان.

أردغانة: هبصة أو زمبليطة في وليمة.

أردي: معسكر.

إرش: 100/1 من من الجنينة أو من الليرة.

أرناؤطي: صفة للفلفل الأخضر.

²⁸ أبو حيان الأندلسي، الإدراك للسان الأتراك (إسطنبول: مطبعة الأوقاف، 1930م)، 175؛ سهيل صبان حقي، معجم الألفاظ العربيَّة في اللُّغة التُّركية (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة، 1426هـ/2005م)، 12، 14، 47، 52، 62، 74، 82، 152، 198؛ محمد عبدالنَّام، الكلمات التُّركية في اللُّغة العربيَّة واللبهجة السُّوريَّة (وزارة الإعلام السُّوريَّة للطباعة، الطبعة الثَّانية، 2006م)، 175.

²⁹ أحمد جمال الدِّين أحمد، "الكلمات العربيَّة ذات الأصول التُّركية"، المظاهر الحضاريَّة المشتركة بين تركيا والعرب (مصر: الجمعية العربيَّة التُّركية للحوار والتَّقافة، جامعة قناة السويس، الإسماعيليَّة، 2009م)، 283-294؛ Halit Dursunoglu, "Türkiye Türkçesindeki Arapça Sözcükler ve Bu Sözcüklerdeki Ses Olayları", *Turkish Studies Volume 9/9 Summer 2014*, p. 147-150.

Islamism Discussions in Intelligentsia of Constitutional Period

Abdurrahman YALCI*

Abstract

The Non-western societies could not be indifferent to the outcomes of modernization arising in the 17th century in Europe and penetrating the whole world afterwards. This situation, which enhanced reflexive thought in Ottoman, came out in the form of various movements of thought in the later 19th century, under both internal and external dynamics. The world of thought in descending Ottoman Empire took a sharp turn, and the thoughts obtained as a result of changes in western world during recent centuries started to have influence over the Ottoman intelligentsia. Now in this setting, where not only technical and military aspects of western world but also its cultural elements were discussed, all social values were brought up for discussion. Many thoughts ranging from socialism to decentralization, materialism to positivism, nationalism to Islamism resonated with the intelligentsia, and universal values weremapped out as a common quest. This unsteady era had a great impact over intelligentsia's world of thought, some tides were experienced among the movements of thought, moreover, these thoughts were tried to be abalienated. The movements adobted by intellectuals both politicaly and as well as their sociological perspectives, accepted as the dominant paradigm throughout the process and also came into prominence with their critical identities. In this study, İslamism's dominant factor an soccial change, religion through Mehmet Akif Ersoy, Said Halim Paşa and Ahmet Hilmi tried to be reflected. Besides, the opininon of Ziya Gökalp and Abdullah Cevdet dealt with to provide a critical perspective.

Keywords: Sociology of Religion, Islamism, Constitutional Period, Mehmet Akif Ersoy, Said Halim Paşa, Ahmet Hilmi.

Meşrutiyet Dönemi Aydınlarında İslamcılık Tartışmaları¹

Abdurrahman YALÇI

* Research Assistant, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religion Sciences, Branch of Sociology of Religion, Kars, Turkey.
Araştırma Görevlisi, Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

ayalcia@gmail.com

ORCID 0000-0002-6375-0701

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 17 May / Mayıs 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 24 May / Mayıs 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt; Issue / Sayı; Pages / Sayfa: 516-538.

Suggested ISNAD Citation: Abdurrahman Yalçı, "Meşrutiyet Dönemi Aydınlarında İslamcılık Tartışmaları", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16 (Temmuz-July 2021), 513-535.

www.dergipark.org.tr

¹ Bu makale, "Son Dönem Osmanlı Aydınlarında Batıcılık İslamcılık ve Milliyetçilik" isimli Yüksek Lisans Tezinden İstifade Edilerek Hazırlanmıştır.

Öz

Batı'nın yaşadığı düşünsel serüven ve buna bağlı olarak geniş bir yelpazede gerçekleşen dönüşümlerin tüm dünyayı etkilediği, Batı dışı toplumların bu dönüşüm karşısında farklı süreçler yaşadıkları bilinmektedir. Osmanlı'da refleksif düşüncenin ortaya çıkmasına yol açan bu durum, hem iç hem de dış dinamiklerin etkisiyle 19. yüzyılın sonlarına doğru çeşitli fikir akımlarının ortaya çıkışına neden olur. Çöküşedoğru giden Osmanlı İmparatorluğu'nda fikir dünyası keskin bir döneme girer ve Batı'da son yüzyıllarda yaşanan değişimlerle elde edilen fikirler, Osmanlı aydınları üzerinde etkili olmaya başlar. Artık sadece Batı'nın teknik ya da askeri yönünün değil, kültürel öğelerin de konuşulduğu bu ortamda toplumun sahip olduğu tüm değerler tartışmaya açılır. Sosyalizmden adem-i merkezîyetçiliğe, materyalizmden pozitivizme, milliyetçilikten İslamcılığa kadar birçok düşünce aydınlar arasında yayılır ve ortak çaba olarak yerel dinamiklerden evrensel değerler oluşturulmaya çalışılır. Bu çalkantılı dönemin, aydınların düşün dünyasını yoğun bir şekilde etkilediği görülmektedir. 19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan siyasal düşünce akımlarından günümüze etkileriyle süregelen olan Batıcılık, İslamcılık ve Milliyetçilik diğerleri arasından ön plana çıkmaktadır. Aydınlar tarafından siyasi olmanın yanında sosyolojik bir perspektif olarak da benimsenen bu akımlar, süreç içerisinde zaman zaman hakim paradigma olarak kabul görmeye beraber muhalif kimlikleriyle de ön plana çıkabilmektedir. Bu çalışmada; Mehmet Akif Ersoy, Said Halim Paşa, Filibeli Ahmet Hilmi üzerinden İslamcılık akımının sosyal değişimde başat bir unsur olarak gördüğü dinin konumu yansıtılmaya çalışılmaktadır. Ayrıca Ziya Gökalp ve Abdullah Cevdet'in görüşleride eleştirel bir perspektif sağlaması amacıyla ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İslamcılık, Meşrutiyet Dönemi, Mehmet Akif Ersoy, Said Halim Paşa, Ahmet Hilmi.

GİRİŞ

Toplumların yaşadıkları büyük buhranlar, çoğunlukla bir fikir akışının da ortaya çıkmasını sağlar. Örneğin Orta Çağ'da kilisenin temsil ettiği dünya görüşünün tam karşısında neşet eden Aydınlanma Düşüncesi; Batı'nın, yaşadığı kaosu kendi toplumsal gerçekliği içinde bir düzene dönüştürdüğünü göstermektedir. Fakat İslam coğrafyasında yaşanan buhran, 19. yüzyılda bir fikir üretimi sağlamışsa da bu hareketliliğin herhangi bir toplumsal düzen doğurmadığı görülmektedir.

Bu bağlamda Osmanlı Devleti, yüzyıllar boyunca hüküm sürmüş bir imparatorluk olmanın yanı sıra doğu-batı dikotomisinde önemli bir yere sahiptir. Avrupa ile sürekli mücadele içinde olması ve 18.yüzyıldan sonra bu mücadelede aleyhine yaşanan değişimler Osmanlı'nın varlığını idame ettirebilme adına zorlu bir sürece girmesine yol açar. Bu sürecin teorik zemini olarak görülebilecek dönem aydınlarının sosyal-siyasal, Doğu-Batı, İslam-Hıristiyanlık okumaları; zamanla sistematik birer fikir akımına dönüşür.

Sosyal olayları ve sorunları analiz edebilmek için sistematik bir düşünce biçimine duyulan ihtiyaç, özellikle İkinci Meşrutiyet döneminden itibaren aydınların belli başlı fikir akımlarıyla birlikte anılmalarına yol açmaktadır. Fikir akımlarının başat yönelimi Osmanlı'nın sosyal dokusu üzerinden ortak paydanın tespiti olarak gösterilebilir. Devletin bekası ve toplumun dağılmasını önlemek için yapılan çıkarımlar tartışmalı bir düşünce ortamı meydana getirmektedir. Fakat yapılan analizlerde kullanılan sosyolojik veriler siyasi gelişmelere bağlı olarak değiştiğinden, fikir akımlarına duyulan ilgi de bu paralele gerçekleşmektedir. Aydınların Osmanlıcılık fikrinden İslamcılık ve Türkçülük akımlarına yönelmeleri bu bağlamda okunabilir. Bu açıdan siyasi ve fikri zeminde yaşanan dönüşümler ve bunların birbirlerine olan etkilerini analiz edebilmek, dönemin sosyal psikolojisini anlamak adına önemli bir yere sahiptir. Egemen bir paradigmadan cılız bir sese dönüşen ya da güçlenip egemen bir paradigmaya dönüşen düşünce akımlarının oluştukları süreç; sosyal

değişimin yönü ve yaşanan süreci değerlendirebilmek noktasında belirli imkânlar sunar. Zira Türkiye Cumhuriyeti, sosyal zemin olarak Osmanlı'dan tevarüs eden bir toplum üzerine inşa edilir. Köklü dönüşümlerin yapılması sosyal açıdan belirli süreklilikleri ortadan kaldırmamaktadır. Bu perspektiften İslamcılık akımının serencamı, Osmanlı'nın son döneminden günümüze kadar, sosyal ve siyasi değişimlerin niteliğini göstermesi açısından önemlidir.

19. yüzyıl aydınları tarafından geri kalmışlığın temel sebeplerinden görülen sorunların günümüzdeki etkisine bakılacak olursa, yaşanan toplumsal gerçekliklerin tarihsel bir bütünlük içinde ele alınma sorununun bulunduğu söylenebilir. Bu doğrultuda çalışmamızın temel amacı, ele aldığı dönemle ortak tarihi paylaşan coğrafyadaki fikriyatın ilk izlerine dönük ipuçları sağlamaktır. Çalışmamızda öncelikle, Meşrutiyet döneminden Türkiye Cumhuriyeti'ne doğru ilerleyen süreçle birlikte, düşünsel alanda yaşanan değişimin bir örneğini sunabilmek amaçlanmaktadır. Buradan yola çıkarak geçmişi içkin olan bugünün nasıl dönüşerek şekil almış olduğunun, kavramsal-kuramsal değişimlerde söz konusu aktörlerin ne tür roller oynadığının tespiti mümkün olacaktır. Özetle çalışma boyunca, bir düşünce tarihi perspektifi sunulmaya çalışılmaktadır.

Günümüz Türkiye'sinde yönetim şekli neredeyse bütün kurumsal yapıların, fikirlerinin temelleri Osmanlı'nın son döneminde atıldığı söylenebilir. Dolayısıyla bugünkü siyasi-sivil örgütlenmeleri daha iyi anlayabilmek adına Osmanlı'nın son dönemindeki İslamcılık tartışmalarının, aydınların düşünceleri üzerinden bir okumaya tabi tutulmuş olması önem arz etmektedir. Şerif Mardin ideolojilerin doğuşu için kullanılan siyasi fikirler tarihini düşünürler üzerinden açıklamayı, "bir felsefi spekülasyon geleneği bulunmayan" toplumlar için eksik görse de,² çalışmamızda dönemin düşünce yapısı, önde gelen birkaç düşünürün fikirlerinin tahlili ile tasvir edilmeye çalışılmaktadır. Dönemin atmosferini yansıtabilmesi için farklı alt başlıklarda incelenebilecek isimlerin görüşleri üzerinde durulmaktadır. Gerçi on dokuzuncu yüzyıl aydınlarını kategorize ederek incelemek çetrefilli bir durumu haizdir. Örneğin modernleşme çabasında oldukları halde siyasetin temeline şeriatı yerleştirmeye çalışan Ziya Paşa, Namık Kemal, Ali Suavi gibi isimler tam olarak nerede konumlandırılacaktır? Öte yandan halkı aydınlatma uğraşı içinde Batılı düşünceleri yaymaya çalışıp siyasi iktidarla uzlaşan Tahsin Hoca ve Münif Paşa modernleşme konusunda bu isimlerin gerisinde yer almaktadırlar.³ Bu yüzyıl düşünce hayatı keskin sınırları olan aydın sınıflandırılması için çok net olmadığından, incelenen aydınları ferdi olarak ele almanın daha işlevsel bir çerçeve sunacağı düşünülmektedir.

1. Fikir Akımlarının Amacı

18. yüzyılda Aydınlanma düşüncesiyle birlikte bilim ve teknolojiye büyük gelişmeler yaşanır. Sonraki yüzyılda ise "ilerleme" fikri tüm dünyada büyük bir yankı uyandırır. Yaşanan bu değişimler kaçınılmaz olarak Osmanlı'yı da etkiler. Batı'nın akli merkeze alan pozitivist bilimi ve bilginin teknolojik üstünlüğe dönüşmesi karşısında Osmanlı, hem fikri yenilgi hem de yaşadığı toprak kayıplarıyla⁴ gerilemeye başlar. Böylece Osmanlı'nın niçin gerilediğine yönelik cevaplar aranır. Yönetici ve aydınlar tarafından önce devlet yönetiminin bozulduğu ileri sürülür, daha sonra Batı'nın askeri alandaki üstünlüğü ön plana

² Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 11.

³ Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2011), 46-47

⁴ Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, 53-55.

çıkarılır. Bunun neticesi olarak 18. yüzyıl başlarında, Batı'nın askeri sisteminin imparatorluğa nasıl getirilebileceği önemli bir devlet sorununa dönüşür.⁵ 1792'de fiilen başlayan yıkılışa çare arama dönemi, Tanzimat'la canlandırılmak istenir fakat başarılı olunamaz. Amaçlananın aksine devlet idaresine dış müdahaleler de büyük bir hız kazanır.⁶

Tanzimat döneminde aydınlar, Avrupa'daki gelişmelere hayranlık duymakla birlikte kendi değerlerine de bağlı kalmaya, dengeli bir tutum izleyerek her iki kültürü bağdaştırmaya çalışmaktadır. Meşrutiyetin sonlarına doğru ise materyalizm, pozitivizm, evrimcilik, spiritüalizm akımlarını yüzeysel olarak işlemekte ve bunlara dayanarak düşüncelerini temellendirmektedirler.⁷

Genel olarak fikir kümeleri olduğu için tüm ideolojiler, (a)'dünya görüşü' şeklinde mevcut düzene bir açıklama getirirler, (b)arzulanan geleceğe ilişkin bir model geliştirirler ve (c)siyasal gelişmenin nasıl yapılacağını, (a)'dan (b)'ye nasıl geçileceğini açıklarlar.⁸ Bauman'ın ifadesiyle; hiçbir şeyin olması gereken durumda olmadığı, toplumsal gerçekliğin kendi kendisini düzeltmesinin mümkün olmamasından dolayı artık bir şeyler yapılması, bunun için de sistematik bir şekilde yol alınması gerektiğinin farkına varılması; ideoloji kumaşını dokumaya girişiminin temel nedenini⁹ oluşturmaktadır. Osmanlı'da Batı merkezli yaşanan değişimler de bu bağlamda kendi teorik açıklamalarını beraberinde getirmektedirler. Yaşanan değişimlerin nasıl ortaya çıktığı, sonuçları, nereye doğru ilerleyeceği ve alınması gereken önlemler akımların temel sorunları olarak işlenmektedir. Hatta o dönem aydınlarından bir kısmının bir tür toplum mühendisliğine soyundukları görülmektedir.

Osmanlı'nın son evresinde kurtuluş reçeteleri sunan ideolojiler Batıcılık, Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük, Adem-i Merkeziyetçilik ve Sosyalizmdir. Batılı düşünce yapılarından etkilenen Osmanlı aydınlarının, bu düşünce yapılarını ithal etme yoluna gittikleri görülmektedir.¹⁰ Bu çaba kimi akımlarda özsel bir durumu ifade ederken kimilerinde bir düşünce formu olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. İslamcılık

İslamcılık, İslam'ı bir bütün olarak yeniden hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, Batı sömürsünden, zalim yöneticilerden, hurafelerden kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, teklif ve çözümlerin bütününe içeren bir hareket olarak tanımlanmaktadır.¹¹ Bu akım, İttihad-ı İslam ismiyle 1870 yılından sonra her ne kadar Osmanlı'nın siyasi düşüncesi olsa da, bir fikir hareketi olarak II. Meşrutiyet'ten sonra ortaya çıkmıştır.¹²

İslamcılık, II. Meşrutiyet'in düşünce dünyasına hâkim akımlar içinde en etkili akım olarak görülmektedir. Diğer akımlara göre kamu hukuku ile ilgili kurumlar üzerinde daha

⁵ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 12.

⁶ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), 180.

⁷ Yakup Kahraman, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Felsefi Yapı: Pozitivist Paradigmanın İnşası", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (2011), 4/18.

⁸ Ahmet Kemal Bayram, "İdeoloji ve Dönüşüm", *İdeoloji*, ed. Kenan Çağan (Ankara: Hece Yayınları, 2008), 183.

⁹ Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 134.

¹⁰ Kenan Çağan (ed.), *İdeoloji* (Ankara: Hece Yayınları, 2008), 354.

¹¹ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* (İstanbul: Gerçek Hayat Yayınevi, 2001), 9.

¹² Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 19.

fazla durmuş olması, İslamcılık akımını ön plana çıkarmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük çoğunluğunun Müslüman ve Padişahın aynı zamanda halife olması bu akımın geniş kitlelere yayılmasına ayrıca İslamcılar arasında bulunan sadrazamlar, şeyhülislam ve nazırlar akımın siyasi olarak da güçlenmesine yol açmıştır. Camilerde verilen vaazlarla psikolojik telkin imkânını ellerinde bulunduran İslamcıların neşriyat faaliyetlerinde de diğer akımlardan daha etkin oldukları görülmektedir.¹³

Islahat Fermanı'nın Osmanlı Müslümanları üzerinde yarattığı etki, geçmişe özlem duyguları ile muhafazakâr olarak nitelendirilebilecek reaksiyonlar doğurur. Aynı yıllarda Müslümanların yaşadığı bölgeler hızla sömürgeleştirilir ve bu bölgelerden yardım talepleri gelmeye başlar. Bu gelişmeler Osmanlı'nın dikkatini sınırları dışındaki Müslümanlara çevirirken, büyük İslam dayanışması fikri için de zemin hazırlar. Gazetelerin büyük bir rol oynadığı bu fikrin yaygınlaşmasıyla artık Müslüman kimliği, dar sosyal ilişkileri düzenleyip öbür dünyaya hazırlayan bir dinin insana giydirdiği kimlik olmaktan çıkmaya; insanı dünyadaki diğer benzerleriyle yakınlaştıran, özdeşlik duygusu yaratan kimlik haline dönüşmeye başlar. Böylelikle din yepyeni bir fonksiyon kazanır ve İslamcılık çağdaş bir fikir yapısı olarak kitleleşir.¹⁴ Farklı coğrafyalardaki Müslüman ilim adamlarının siyasî konjonktürde İslam dünyasının layık olduğu yere gelebilmesi için öne sürdükleri çözüm yollarıyla İslamcılık, toplumun dinî değerlerini yeniden ifade etme bakımından tepkici bir görünüm arz etse de dinî tasavvuru yeniden biçimlendirmeyi hedefleyen bir akım¹⁵ olarak değerlendirilmektedir.

Lale Devri'nde ilk olarak askeri alanda başlatılan yenileşme hareketlerinin arzu edilen şekilde neticelenmemesi; özellikle Batı'yı görüp tanıyan aydın bürokratların zihninde bir İslam probleminin oluşmasına ve Osmanlı'nın gerilemesinden sorumlu olarak sanık sandalyesine İslam'ı oturtmalarına sebep olur. Bu suçlamada Oryantalizm ve pozitivist akımların etkisi önemli bir yer tutmaktadır.¹⁶ Hem dışarıdan hem de içeriden yöneltilen eleştiriler, İslamcılarının apolojik bir tavır almalarına sebep olduğu için İslamcılar, Batıcı aydınların tercüme faaliyetlerine karşı tercümelemlerle, *asıl İslam'ı* anlatmaya çalışırlar. İslam tarihinin keskin bir dille kaleme alındığı Reinhart Dozy'nin Abdullah Cevdet tarafından Türkçeye *Tarih-i İslamiyet* ismiyle *çevrilen Essai sur l'Historie de l'Islamisme* eserine karşı örnek olarak T.W.Arnold'un *Preaching of Islam adlı* eseri tercüme edilir. Özellikle İslamcılarının yayın organı olan Sıratı Müstakim/Sebilürreşad gazetesi yoğun bir tercüme faaliyetiyle karşıt hamlelerde bulunur.¹⁷

Osmanlı'nın gerilemesinden İslam'ı sorumlu tutan bürokrasi ve aydın çevrelerin eleştirdikleri İslam; yönetimle siyasallaşan ve içine kapanan bir İslam'dı. Bu farkı ilk vurgulayan İslamcı düşünür-yazarlar olur. Onlara göre İslam ilerlemeye engel olmadığı gibi bunu teşvik ediyordu ama Müslümanların skolâstik düşünce yapısına kayması ve dinin aslından uzaklaşmasıyla geri kalınmıştı. İslamcılarının dikkat çeken diğer bir eleştirileri de mutlakiyet rejimine dönüktür. İnsan hürriyetini baskı altına aldığı için bu tip yönetimlerin kabul edilebilir bir yanının olmadığı vurgulanmaktadır.¹⁸ Ayrıca Batının ilerlemesini sağlayan bilimle din arasındaki ilişkiyi sorgulayan İslamcılarının, Batıdan nelerin alınıp

¹³ Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler*, 231-233.

¹⁴ Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, 155-156.

¹⁵ Saffet Sarıkaya, "Osmanlı Türkiye'sindeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış", *Araştırmalar* (1999), 1/111.

¹⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri* (İstanbul: Kitap Yayınları, 2012), 272.

¹⁷ Esther Debus, *Sebilürreşad*, çev. Atilla Dirim (İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2009), 170-172.

¹⁸ Debus, *Sebilürreşad*, 273.

nelerin alınamayacağı mevzusunda eklektik bir yöntem benimseyip o doğrultuda hareket ettikleri görülmektedir. Buna göre ancak Batı-İslam senteziyle Müslümanların faydalanabileceği bir bileşim ortaya çıkabilir. İslamcılar, Batıdan fen ve teknik bilimlerinin alınması gerektiğini belirtip bunu "hikmet Müslüman'ın yitik malıdır, nerede bulursa almalıdır" hadisiyle temellendirirler. Ayrıca Batı'nın sahip olduğu medeniyetin Müslümanlardan öğrenilenler üzerine kurulduğu gibi çıkarımlar ile yapılmasını istedikleri Batı sentezini meşrulaştırma yoluna gittikleri söylenebilir.¹⁹

Öze dönüş çabası içerisine giren İslamcılar, "nereden başlamalı?" sorusu fazlasıyla meşgul eder. Cemaleddin Afgani bir an önce inkılâp derken en yakınlarından olan öğrencisi Muhammed Abduh ise sağlıklı bir inkılâp için aşamalı bir planlamanın gerekli olduğunu belirtir.²⁰ Sahip olunan İslam kültürüyle nasıl bir ilişki içerisine girilmesi gerektiği de net değildir. İslah, tecdit, ihya ve tasfiye seçenekleri vurgulanmakta, bunlar da ülke ve kişilere göre değişiklikler göstermektedir.²¹

İslamcılığın devlet politikası olarak savunulması II. Abdülhamid dönemine rastlar. Bu dönemde *halife* ismi; padişah, sultan ve hükümdarın yerine daha sık kullanılmaya başlanır. Dini eğitime ağırlık verilip temel dini kitapların İslam ülkelerine ücretsiz dağıtılması sağlanır. Devletin Arap vilayetlerine olan ilgisi ve buralardaki yöneticilerin maaşları artar. Hac işleri daha bir önemsenmeye başlanır, Hicaz demiryolu projesi uygulamaya konur.²²

Hem siyasi hem de fikri alanda arzu edilen inkılâpların olabilmesi için belli aşamalar düşünen İslamcılar için özellikle iman konusu ön plana çıkmaktadır. Müslümanların evvela hurafelerden arındırılmış bir imana sahip olmalarının gerekliliği vurgulanmaktadır. Ardından eğitime dönük bir ıslah çalışmasının elzem olduğu, özellikle medreselerde daha güncel derslerin verilmesi gerektiği düşünülmektedir. Her ne kadar tamamına yakın bir kısmı hayatının bir döneminde tarikatla ilişki içine girmişse bile İslamcılar, tarikatların ıslahını önemsemektedirler. Ayrıca sıklıkla vurguladıkları *ahlaki toparlanma* da hedefleri arasında önemli bir yer tutmakta; toplumu saran tembellik, korkaklık, ümitsizlik ve tedbirsizlik durumlarının İslam ahlakına ters olduğunu dile getirmektedirler.²³ İslam toplumu tasviri, *ahlaksızlık mikrobuyla* güçsüzleşen ve bu yüzden kendisini savunamayan bir vücut olarak betimlenmektedir. Vurgulanan ahlak kuralları sistemi İslam toplumu ve Batı toplumu arasındaki en önemli ayırım kriterini teşkil etmektedir.²⁴

Batı uygarlığını ilerlemenin yolu olarak kayıtsız şartsız kabul eden Osmanlı aydınlarına karşı takındıkları tavır İslamcıları bir mücadele içerisinde tutar. Alternatif olarak Japonya örneğini sürekli tekrarlayan İslamcı yazarlar, Japonlar gibi ahlaki ve kültürel değerleri koruyarak Batının teknolojiyle yetinilmesi gerektiği tezini savunurlar. Batıcıları *milli kimliği değiştirme* girişimleri nedeniyle Osmanlı toplumu içinde derin bir yarılmaya sebep olmakla itham etmekte;²⁵ materyalist felsefeye karşı çıkmakta, kadın özgürlük hareketine ve ulusal bilinçlenmeye tepki göstermektedirler.²⁶ Ulusal bilinçlenmeye

¹⁹ Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 14.

²⁰ Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 16.

²¹ Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 17.

²² Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 19.

²³ Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 46-48.

²⁴ Debus, *Sebilürreşad*, 57.

²⁵ Debus, *Sebilürreşad*, 195-197.

²⁶ Osman Tiftikçi, *İslamcılığın Doğuşu* (İstanbul: Akademi Yayınları, 2011), 202.

tepkileri, istedikleri milletler üstü kardeşliğe dayanan bir toplum arzusuyla olmuştur. Bireyleri birbirine bağlayan tek sosyal bağın İslamiyet olduğu toplum modeline bir karşı gelme olarak gördükleri milliyetçilik için isyancı tanımlaması yapılmıştır.²⁷ Babanzade Ahmed Naim bu durumu şöyle ifade eder: "İslam dünyası felaketler içindeyken Türk dünyasına ağlanamaz. Bütün İslam Türklük namına matem tutamaz."²⁸

Özetle İslamcı görüşler, sosyal alanda eğitim üzerinden, siyaset alanında İttihad-ı İslam düşüncesiyle, Osmanlı üzerinden tüm İslam dünyasını kurtarma fikri etrafında toplanmaktadır.²⁹

3. Aydınlar Arasında İslamcılık

3.1. Mehmet Akif Ersoy

Mehmet Akif, çağdaşı olan birçok düşünür gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun devamı ve toparlanabilmesi için İslamcılık siyasetini gerekli görmekte; İslam'ın modern zamanlarda da geçerli olduğu tezinden hareket etmektedir.³⁰ Düşüncelerini hem kalemiyle hem de eylemleriyle gösteren Akif, Osmanlı İslamcılığının en önemli temsilcilerinden biridir. İslamcıların ortak tutumlarının gereği olarak genel gidişatı beğenmemekte ve öz eleştiriler yapmaktadır. Her şeyi tamamen yıkma taraftarı olmadığını ifade etmekte, bunun yerine "aşığı kendimizden yaparak" bir yenileşmeyi, kendimize ait unsurları tashih etmeyi savunmaktadır. Müslümanların İslam'ı doğru yaşamadığını, hurafelere inanıldığını kabul ederek dinin bir görenek şeklinde algılanışını eleştirmektedir.³¹ Kur'an'da eleştirilen "biz atalarımızdan böyle gördük" tasavvurunun, dönemin Müslümanları arasında hurafelerde diretmenin aracı olarak kullanıldığına değinmektedir. Göreneğin toplumsal hayatta sebep olduğu olumsuzlukları tasvir ederken, idrak edilmemiş düşüncenin nelere yol açacağını şöyle özetlemektedir: "Dini taklit, dünyası taklit, adetleri taklit, kıyafeti taklit, selamı taklit, kelamı taklit, hulasa her şeyi taklit olan bir milletin fertleri de insan taklidi demektir ki kabil değil içtimai bir heyet vücuda getiremez, binaenaleyh yaşayamaz."³²

Mehmet Akif, "Alınız ilmîni garbın alınız sanatını / veriniz hem de mesainize son süratini..."³³, "Garb'ın eşyası, eğer kıymeti haizse yürür / moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür!" gibi mısralarla Batı'ya karşı alınması gereken tavrı belirtmekte, "Bakın mücâhid olan Garb'a şimdi bir kerre; / havâyâ hükmediyor, kâni' olmuyor da yere" benzeri mısralarla da Batının ilmi üstünlüğünü ön plana çıkarmaktadır.³⁴ I. Dünya Savaşı sırasında Almanya'daki Müslüman esirlerin durumunu öğrenmek için Teşkilat-ı Mahsusa aracılığıyla Berlin'e giden Akif'in, Batı'ya karşı "kimi özellikleriyle örnek alınmaya değer" düşüncesi böylece daha da somutlaşır.³⁵

Akif'in üzerinde durduğu temel şey, İslam'ın yaşanabilir yönüdür. Eleştirileri, özellikle Balkan Savaşları'ndan sonra Müslümanların dini yaşayışları üzerine

²⁷ Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), 71.

²⁸ Ahmed Naim, "İslam'da Davayı Kavmiyet", 41-47. Akt. Tunaya, *İslamcılık Akımı*, 71.

²⁹ Tunaya, *İslamcılık Akımı*, 77-81.

³⁰ Çağan, *İdeoloji*, s.374.

³¹ Fatma Bostan Ünsal, "Mehmet Akif Ersoy", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-İslamcılık*, ed. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 6/73-81.

³² Mehmed Akif, *Tefsir-i Şerif*, akt. Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 289-290.

³³ *Mehmed Akif Külliyyatı*, haz. İsmail Hakkı Şengüler (İstanbul: Kitap Rengi Yayınları, 2013), 2/116.

³⁴ *Mehmed Akif Külliyyatı*, 64.

³⁵ Çağan, *İdeoloji*, 379-380.

yoğunlaşmaktadır. Müslümanların tembelliğinin toprak kaybına ve bu gafletin dinin de kaybına sebep olacağını söylemekte, yaşanan din ile şeriatın birbirinden farklı olduğunu dile getirmektedir: "Heyhat ki din ne söylüyor, biz ne anlıyoruz!"³⁶ Genel olarak Müslümanların dini bilmediğini belirten Akif'e göre, ümmetin geri kalmasının sebebi Kur'an'dan uzak kalmış olmaktır. "Müslümanlık bu değil, biz yolumuzdan saptık / tapacak putumuz yoktu, özendik, yaptık!" diyerek Müslümanlara şu konularda suçlamalar yöneltir: Kur'an yanlış anlaşılmalı, fitneye düşülmüş, tembellik tevekkül adı altında meşrulaştırılmış, her yenilgi kadere bağlanmış, cehalette ısrarcı davranılmış, bidat ve hurafelere düşülmüş, taklit yüceltilmiştir.³⁷ Ona göre toplumu saran 'kaderci' zihniyet *azim ve gayreti* felç etmektedir. Bu yanlış kader yorumunu şöyle eleştirmektedir: "Kadermiş! Öyle mi? Haşa, bu söz değil doğru(...) demek ki her şeyin Allah, yanaşman, ırgadın o / vekilharıcın o, kahyan, müdir-i veznen o(...) sonunda bir de tevekkül sokuşturup araya / zavallı dini onunla çevirdin maskaraya."³⁸

Mehmet Akif, makale, vaaz ve şiirlerinde *dinin aslına* dönük herhangi bir eleştiride bulunmamaktadır. Onun için sorun biçimsel hususlarda, yani Müslümanların İslam'dan gerektiği gibi faydalanamıyor oluşlarıdır. Bu endişesi, siyasi ya da hukuki olmaktan ziyade ahlaki bir tutumla ifade edilebilir. Müslümanların dinin getirmiş olduğu ahlaki uygulamalarını istemektedir.³⁹

Akif, İslamcılığın en önemli isimlerinden biri olarak kabul edilen Cemaleddin Afgani'den etkilenir. Buna rağmen devrimle bütün problemlerin çözüleceğini düşünen Afgani'ye karşılık, eğitimle bir dönüşümün mümkün olacağını savunan Afgani'nin öğrencisi Abduh'tan yana tavır alır. Bu çerçevede ilkokulların açılmasını istemekte; medreselerin ve okulların çağın ihtiyaçlarına cevap veremediğini; medreselerin Arap ve Fars, okullarınca Avrupa taklidini çocuklara aşıladığını, en önemsiz bir işte bile dışarıdan adam getirmek zorunda kalınmasını ve eğitim sisteminin ileriye dönük umut vermemesini eleştirmektedir.⁴⁰

Akif'in kendi açıklamalarına rağmen Sezai Karakoç, Akif'in Afgani-Abduh ikilisinden etkilenmiş olmasını abartılı bulmakta, Akif'in düşüncelerinin ortaya çıkışında bu düşünürlerin bir etkisinin olmadığını belirtmektedir. Karakoç'a göre çekirdekten yetişme İslamcı olan Akif, "fikirlerini bu düşünürlerden daha çok, sokaktan, aileden, klasik kültürden, toplumdan, devletin sarsıntılı halinden ve en nihayetinde kendinden" almıştır. Bu düşünürler, onun İslamcı bir düşünce edinmesine sebep olmamışlar, zaten onda var olan bu düşünceyi beslemişlerdir. Karakoç, aralarındaki benzerliklere rağmen Akif'le bu düşünürler arasında büyük farklar olduğunu belirtmektedir.⁴¹

İslamcılar arasında üzerinde fazla durulan konulardan birini de içtihat meselesi oluşturmaktadır. İctihat kapısı açık mı kapalı mı sorusuna Akif, *Fatih Kürsüsünde* yanıt verir: "Kilitlidir kapı ümmi duhat(cahil dâhiler) için amma / Kıyam-ı haşre kadar içtihat eder ulema..." Akif'in içtihatla bulunabilecek âlim tasviri şiirin devamında izah edilir. Bunlar

³⁶ Ercan Yıldırım, *Türk Düşüncesinde İslam* (İstanbul: Hece Yayınları, 2013), 177-178.

³⁷ Yıldırım, *Türk Düşüncesinde İslam*, 189.

³⁸ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2008), 267.

³⁹ Yıldırım, *Türk Düşüncesinde İslam*, 180.

⁴⁰ Necmi Uzun, *Türkiye'de İslamcı Hareket Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları ve Dönüşümü* (Ankara: Atılım Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 71-72.

⁴¹ Çağan, *İdeoloji*, 375-376.

özetle "hem dini hem de dünyayı çok iyi bilen irfan sahipleri"dir. İctihadı her yerde kullanmak isteyenleri de sert bir şekilde eleştiren Akif için içtihat, "dünya kadar ulum" ister.⁴²

Mehmet Akif Safahat'ın "Süleymaniye Kürsüsünde" ismini taşıyan ikinci cildinde Hintli Müslüman gençleri tasvir etmesi, düşündüğü Müslüman tipolojisi için bir örnek olarak değerlendirilebilir. Bu gençler Batının ilmini, maymun gibi taklide heveslenmeden tahsil etmişler, milliyet hislerini kaybetmeden dindaşlarının sözcüsü olmuşlardır. Ayrıca Batının tekniğini almış, fuhuş ve içki gibi İslam'a aykırı adetlerine bulaşmamışlardır. Akif bu özellikleri sıraladıktan sonra, milletler için istiklalini kazanmanın ya da korumanın koşulu olarak bu eğitim modelini sunmaktadır.⁴³ Osmanlı ve yurtdışındaki dini eğitim kurumlarının içinde bulunduğu kötü durum, ilmiye sınıfındaki bozulmuşluk ve bu alandaki akraba ilişkilerinin ilmi yeterliliğin önüne geçmiş olması, Akif'in eleştirilerinde sıklıkla yer bulmaktadır.⁴⁴ "Medresen var mı senin? Bence o çokdan yürüdü. / Hadi göster bakayım şimdi de *İbnü'r-Rüşd*'ü? / *İbn-i Sînâ* niye yok? Nerde *Gazâlî* görelim? / Hani *Seyyid* gibi, *Râzî* gibi üç beş âlim? En büyük fâzılıımız: Bunların âsârından, / Belki on şerhe bakıp, bir kuru ma'nâ çıkarın. / Yedi yüz yıllık eserlerle bu dînin hâlâ, / İhtiyâcâtını kâmil mi telâfi? Aslâ!"⁴⁵ mısralarında medreselerin dönemin ihtiyaçlarına cevap verememesine dönük eleştiriye açıkça görmek mümkündür.

Ayrıca Akif, Osmanlı Devleti'ni oluşturan kavimlerin her birinin, güçlü olarak Hilafet etrafında toplanmasını vurgulamaktadır. Bu Hilafet devleti sayesinde bağımsızlıklarını kazanacak olan öteki Müslüman kavimlerin, "Müslüman Milletler Topluluğu" gibi bir teşkilat şeklinde toplanabileceğini düşünmektedir.⁴⁶

Çok önemli ve çetrefilli konuları dahi eleştirirken vülgarize edip öyle eleştiren Akif, nitelikli Müslüman olmanın yollarını göstermek amacıyla yazdığı Safahat'ta;⁴⁷ kadının toplumsal hayattaki konumundan aile yapılanmasına, kutsala dönük fikri beyanlarından müstehzi bir mektuba dönüştürdüğü cevaplara, kısacası hem hissiyatının hem de fikriyatının en ince detayına kadar yer vermektedir.

3.2. Said Halim Paşa

Said Halim Paşa önde gelen İslamcı düşünürlerden birisidir. Ele aldığı konuları sosyolojik bir yaklaşımla incelemekte, toplumlar arasındaki farklılıkları sürekli vurgulamaktadır. Eserlerinde İslam ve Batı karşılaştırmalarını da bu farklılık ekseninde ele almaktadır.⁴⁸ İslamcı aydınlar arasında sıklıkla vurgulanan "taklit hastalığını" o dönemin bütün kötülüklerinin kaynağı olarak görmekte, Batı'nın belirlediği metotla Osmanlı sorunlarının çözülemeyeceğini ve dolayısıyla kendi metotlarımızı üretme mecburiyetine değinerek başka çıkar yol olmadığını iddia etmektedir. Çünkü böyle bir yol bulunmadıkça bilgi üretme açısından hep bir eksiklik olacak ve Batının gerisinde kalmanın sebepleri tam olarak anlaşılamayacaktır. Ona göre geri kalmanın sebebi "asla dinî ve itikadî olmamıştır.

⁴² Ersoy, *Safahat*, 420.

⁴³ Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2006), 1/109-111.

⁴⁴ Ünsal, "Mehmet Akif Ersoy", 77.

⁴⁵ Ersoy, *Safahat*, 434.

⁴⁶ Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2006), 2/43-44.

⁴⁷ Düzdağ, *Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar*, 1/114.

⁴⁸ Kudret Bülbül, *Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa* (Ankara: Kadim Yayınları, 2006), 195.

Covid-19 Outbreak Perception Among Religious Personnels in Ağrı City

Ersin SAVAŞ*

Fazlı POLAT**

Abstract

The Covid-19 outbreak continues to have a significant impact on social life worldwide. As a matter of fact, some of these effects can be seen today, while others will be understood after a certain period of time. Therefore, it does not seem possible for religious life to remain an exception from these current and future changes and transformations in society. Therefore, this study aims to read a certain aspect of this social reality. This reading effort was made using the qualitative method and with an understanding / explanatory analysis approach. An in-depth interview was used as a data collection technique. As a sample, 21 officials involved in religious life in Ağrı were chosen. As a result, it was understood that religious officials considered the Covid-19 epidemic as a test rather than a religious punishment. Religious officials in the sample describe this epidemic as fate. Another result obtained as a result of the research is that religious officials see themselves as an important factor in combating the epidemic. The majority of the religious officials in the research sample were caught in the Covid-19 epidemic. 6 religious officials also provided religious services to citizens caught in the epidemic.

Keywords: Ağrı, Covid-19 Outbreak, Religious Life, Religious Personnel, Research.

Ağrı İlinde Din Görevlilerinde Covid-19 Salgını Algısı

Ersin SAVAŞ

* Research Assistant, University of Ağrı İbrahim Çeçen Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Branch of Sociology of Religion, Ağrı/Turkey.
Arş. Gör, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Ağrı, Türkiye.

esavas@agri.edu.tr

ORCID 0000-0002-9603-2749

** Professor Doctor, University of Atatürk Faculty of Theology, Department of Philosophy And Religious Studies, Department of Sociology of Religion. Erzurum, Turkey.
Profesör Doktor, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye

fpolat@atauni.edu.tr

ORCID 0000-0002-1332-531X

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 05 April / Nisan 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 20 April / Nisan / 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt; Issue / Sayı; Pages / Sayfa: 539-555.

Suggested ISNAD Citation: Ersin Savaş, Fazlı Polat, "Ağrı İlinde Din Görevlilerinde Covid-19 Salgını Algısı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16 (Temmuz-July 2021), 539-555.

www.dergipark.org.tr

Fazlı POLAT

Öz

Covid-19 salgını dünya çapında toplumsal hayat üzerinde oldukça önemli etkiler bırakmaya devam etmektedir. Nitekim bu etkilerin bazıları bugün hali hazırda görülebilirken bazıları ise belli bir zaman sonra anlaşılacaktır. Dolayısıyla toplumda bulunan şimdiki ve gelecekteki bu değişim ve dönüşümlerden dinî hayatın istisna kalması pek mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle bu çalışma da bu sosyal gerçekliğin belli bir yönünü okuma amacı taşımaktadır. Bu okuma gayreti de nitel yöntem kullanılarak ve anlayıcı/açıklayıcı analiz yaklaşımı ile yapılmıştır. Veri toplama tekniği olarak derinlemesine mülakat kullanılmıştır. Örneklem olarak Ağrı'da dinî hayatın içinde bulunan 21 görevli seçilmiştir. Sonuç olarak ise din görevlilerinin Covid-19 salgını dinî bir ceza olarak değil de bir imtihan olarak değerlendirdikleri anlaşılmıştır. Örneklemde bulunan din görevlileri bu salgını kader olarak nitelendirmektedirler. Araştırma neticesinde elde edilen bir diğer sonuç da din görevlilerinin kendilerini salgınla mücadelede önemli bir unsur olarak görmeleridir. Araştırma örneğinde yer alan din görevlilerinin çoğunluğu Covid-19 salgınına yakalanmıştır. 6 din görevlisi de salgına yakalanan vatandaşlara dinî hizmette bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ağrı, Covid-19 Salgını, Dinî Hayat, Din Görevlisi, Araştırma.

GİRİŞ

İnsanlık tarihi boyunca ölümcül birçok salgınla karşılaşmıştır. Bunlardan birkaç tanesine kısaca değinilmesi konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu çerçevede; 1347-1351 yılları arasında Avrupa'da etkili olan "Kara Veba", 1817'de Japonya'da başlayan ve Paris-Londra olmak üzere farklı yerlere yayılan Kolera salgını, 1918 "İspanyol Gribi" ve 1968-1969 yılları arasında Hong Kong'da çıkıp yaklaşık bir milyon insanın ölümüne neden olan "Asya" ya da diğer ismi ile "Çin Gribi" bu minvalde sayılabilir.¹ Bunlar arasında özellikle dikkat çeken "İspanyol Gribi" olarak adlandırılan salgındır. 1918 yılında başlayan² ve üç dalga olarak seyreden³ bu salgına yakalananların 500 milyon, ölenlerin ise 50 milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir.⁴

Yakın sayılabilecek zamanda ise salgınlar açısından 2002 ve 2012 yılları önem arz etmektedir. Nitekim Kasım 2002 tarihinde ilk SARS vakası tespit edilmiştir. Hastalığı teşhis

¹ Recep Arslan, "Tarihten Günümüze Epidemiler, Pandemiler ve Covid-19", *Göller Bölgesi Aylık Ekonomi ve Kültür Dergisi* 8/85 (2020), s. 35-41.

² Murat Yolun. *İspanyol Gribinin Dünya ve Osmanlı Devleti üzerindeki etkileri*, Yüksek Lisans Tezi, Adıyaman Üniversitesi, (2012):6.

³ Temel, Mustafa Kemal. *1918 Grip Pandemisi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, (2012):74.

⁴ <https://www.medicalpark.com.tr/ispanyol-gribi/hg-2471> Erişim Tarihi: 06.03.2021.

<https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-52473039> Erişim Tarihi: 06.03.2021.

eden Dr Ubani de ilgili hastalıktan vefat etmiştir.⁵ Bu bağlamda ilk SARS vakası Çin'in Guangdong eyaletinin Foshan şehrinde kaydedilmiştir.⁶ Sonrasında ise 2012 yılında Arabistan'da *MERS CoV* vakası tespit edilmiştir. SARS CoV'dan 8.000 kişi etkilenip 700 ölüm olurken⁷, MERS CoV'dan ise 791 kişinin öldüğü bilinmektedir.⁸ Hem SARS CoV hem de MERS CoV isimlerinden de anlaşılacağı üzere koronavirüs kaynaklıdır.

Günümüze gelirse Covid-19 olarak isimlendirilen bir diğer koronavirüs tipi salgın ise Çin'in Wuhan şehrinde ortaya çıkmıştır. Akabinde Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tarafından 11.03.2020 tarihinde "Pandemi" ilan edilmiştir.⁹ Salgının başlangıcından günümüze (06.03.2021) kadar dünya genelinde 115.653.459 vaka ve 2.571.823 de ölüm olduğu görülmektedir.¹⁰

Salgınların toplumsal hayatı önemli ölçüde dönüştürdüğü bilinmektedir. Bu dönüşümlerden dinî hayat da hatırı sayılır oranda etkilenmektedir. Din görevlileri de toplumla din kurumu arasındaki bağı oluşturan hizmetliler olduğundan onların salgınla ilgili fikirleri oldukça önem ve değer kazanmaktadır. Bu noktada Covid-19 salgını döneminde din görevlileri ile alakalı bir saha çalışmasına rastlanmaktadır. Fakat ilgili çalışma din görevlileri ile cami cemaati arasındaki ilişkiye odaklandığından bu çalışmanın ele aldığı noktadan farklılaşmaktadır.¹¹ Yine Çapcıoğlu ve Kaya'nın¹² çalışması oldukça mühim bir çalışma olarak dikkat çekmektedir. Fakat bu araştırma ilgili araştırmadan örneklem grubu ile ayrılmaktadır. Çünkü bu araştırmanın örnekleme halkın oldukça itibar gösterdiği ve halk arasında "Molla" olarak anılan din görevlileri de dâhil edilmiştir. Dolayısıyla bu çalışma bu yönüyle alan yazındaki diğer tüm çalışmalardan ayrılmaktadır.

Yukarıda işaret edilenler ışığında bu çalışmada da din görevlilerinin Covid-19 salgını ile alakalı algıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Din görevlilerinin ilgili süreci nasıl

⁵ Sampathkumar, Priya, Temesgen, Zelalem, Smith, Thomas, Thompson, Rodney. "SARS: Epidemiology, Clinical Presentation, Management, And Infection Control Measures", *Mayo Clinic Proceedings, Volume 78, Issue 7* (July 2003): 882.

⁶ Asiye Durmaz Akyol. "Şiddetli Akut Solunum Yetmezliği Sendromu SARS Ve Korunma Önlemleri SARS." *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi*, 21/2 (2005): 108.

⁷ Muhsin Akbaba, Burak Kurt, Ersin Nazlıcan. "Yeni Coronavirus Salgını: MERS-CoV." *Turkish Journal of Public Health*, 12/3, (2014): 218.

⁸ Feim Gashi. "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi" *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020): 91.

⁹ Muhittin İmlil. "Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihani: Post-Pandemik Dönem ve Din." *Dini Araştırmalar*, 23/57 (2020): 68-69.

¹⁰ <https://covid19.tubitak.gov.tr/dunyada-durum> Erişim Tarihi: 06.03.2021.

¹¹ Gültekin, Mehmet Bekir. "Covid-19 Pandemisi Sürecinde Din Görevlileri-Cami-Cemaat İlişkileri (Ankara/Yenimahalle Örneği)" *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2020): 131-164.

¹² İhsan Çapcıoğlu. Emine Kaya. *Pandemi Döneminde Türkiye'de Dini Hayat*, Ankara: Diyanet-Sen. (2021).

değerlendirdikleri, salgın dönemini dinle nasıl irtibatlandırdıkları çalışmanın başlıca odaklandığı meseleler arasındadır.

1. Yöntem ve Örneklem

Çalışmada nitel yöntem esas alınmıştır. Analiz noktasında ise anlayıcı/açıklayıcı yaklaşım benimsenmiştir. Veri toplama tekniği olarak ise derinlemesine mülakat tekniği kullanılmıştır. Örneklem olarak Ağrı İli evreninde bulunan 21 din görevlisi seçilmiştir. Önceden hazırlanan açık uçlu sorular örneklemde bulunan din görevlilerine yöneltilip onların bu sorular üzerinden salgın sürecini nasıl değerlendirdikleri okunmaya çalışılmıştır. Söz konusu mülakatlar video ortamında kayıt altına alınıp daha sonra deşifresi yapılmıştır. Ardından ortaya çıkan metinlerde din görevlilerinin salgın sürecini ile alakalı benzeşen ve ayrışan yaklaşımları tespit edilmeye çalışılmıştır. Benzeşen ve ayrışan noktalar anlayıcı/açıklayıcı yaklaşımla değerlendirilmeye gayret edilmiştir.

Çalışmanın örnekleminde bulunan 21 din görevlisinin 6 tanesi imam-hatip, 5 tanesi Kur'an kursu görevlisi, 5 tanesi medrese eğitimi alan ve medrese eğitimi veren molla ve 5 tanesi de müezzin-kayyım olarak görev yapmaktadır. Medrese eğitimi yapan 5 tane molladan da; 3 tanesi mollalık görevi yanında aynı zamanda imam-hatip, 1 tanesi Kur'an kursu öğreticisi ve 1 tanesi de üniversite öğretim üyesidir.

Örneklemdaki din görevlilerine derinlemesine mülakat esnasında şu sorular yöneltilmiştir:

1. Sizce Covid-19 Salgını dinî bir ceza mıdır?
2. Covid-19 Salgınından dolayı hastalanmak veya vefat bir kader midir?
3. Dünyada zaman zaman ortaya çıkan salgın Allah'ın toplumu bir cezalandırması olarak değerlendirebilir miyiz?
4. Salgında ölenlerin dinî anlamda sizce hükmü nedir?
5. Salgından vefat eden bir yakınınız oldu mu olduysa ne hissettiniz?
6. Salgın döneminde cemaatinizde bir artma veya azalma oldu mu?
7. Salgın döneminde camilerde bir kısıtlamaya gerek var mıydı?
8. Sizce din görevlileri salgını kontrol altına almada nasıl bir rol üstlenebilir?
9. Kısıtlamalara uymayanlar dinî anlamda hata etmiş olurlar mı?
10. Salgın döneminde görevinizle ilgili özel bir çabanız oldu mu?
11. Salgına yakalandınız mı? Yakalandıysanız aldığınız dinî eğitim hastalıkla başa çıkmada nasıl bir etki yaptı?
12. Cemaatinizin salgınla ilgili soruları oluyor mu?
13. Salgından vefat etmiş birine dinî hizmette bulundunuz mu? (Cenaze Yıkama, Cenaze namazını kıldırma vs.)

14. Vaaz ve hutbelerinizde salgını işlediniz mi konuyu kendiniz mi hazırladınız yoksa diyanetten mi geldi?
15. Bu hastalıktan tanıdıklardan ölen biri oldu mu olduysa gündelik yaşamı nasıldı ibadetlerini yapar mıydı temizliğe dikkat eder miydi çevresiyle ilişkileri nasıldı?

2. Bulgular

Derinlemesine mülakat esnasında daha önce belirtildiği gibi çalışma örneklemindeki din görevlilerine 15 soru sorulmuştur. Bu 15 sorudan 3 tanesi Covid-19'a yaklaşım biçimi ile ilgiliyken, 12 tanesi ise Covid-19'un etkileri bağlamında değerlendirilebilir. Bu sebeple din görevlilerinin hastalığa yaklaşım biçimleri ve hastalığın etkileri üzerine olan değerlendirmeleri ayrı başlıklar altında okunacaktır.

2.1. Din Görevlilerinin Covid-19'a Yaklaşım Biçimi

Araştırmada örneklemedekilere hastalığı ceza olarak tanımlayıp tanımlamadıkları sorulmuştur. Örneklemedekilerin 9 tanesinin Covid-19 hastalığını imtihan olarak, 7 tanesinin uyarı olarak, 4 tanesinin ceza olarak ve 1 tanesinin de rahmet olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Covid-19 hastalığını ceza olarak gören 4 din görevlisi medrese hocalarından oluşmaktadır.

Covid-19 hastalığını imtihan olarak görenlerden biri olan İH3 (İmam-Hatip, Ağrı, 54 Yaş, Erkek, Ön Lisans, Ağrı/Merkez, Meslekte 35 Yıl) meseleyi şöyle değerlendirmektedir: *"Ceza değildir. Çünkü Kuran-ı Kerim'de Mülk suresinde (Mülk Suresi 2. Ayeti okuyor) "Hanginizin daha iyi işler yapacağını denemek için sınamak için ölümü ve hayatı yaratan O'dur." Diyor Cenabı Hak. Bu hastalıkların tamamı bir imtihandır."* Katılımcı din görevlisinin yaklaşımı metinden de anlaşılacağı üzere Covid-19 hastalığının imtihan olarak görülmesi yönündedir. İlgili din görevlisinin fikrine dayanak olması bakımından Kur'an-ı Kerim'den iktibas yaptığı da görülmektedir.

Covid-19'u uyarı olarak gören din görevlilerinden olan MK1 (Müezzin-Kayyım, Ağrı, 40 Yaş, Erkek, Ön Lisans Mezunu/İslami İlimler Fakültesi Öğrencisi, Ağrı/Merkez, Meslekte 9 Yıl) durumu şöyle değerlendirmektedir: *"Bana göre benim açımdan yani mesela Allah-u Teâlâ bunu bir uyarı olarak bize vermiştir."*

Covid-19'u ceza olarak gören M4 (Molla/İmam-Hatip, Ağrı, 35 Yaş, Erkek, Ön Lisans, Ağrı/Merkez, Meslekte 9 Yıl) fikrini şöyle temellendirmektedir:

"Hocam dini ceza elbette ki kesinlikle. Hani geçmiş kavimlere baktığımız zaman Cenabı Allah Kur'an- ı Kerim'de bize geçmiş kavimlerin örneklerini vermekte. Âd kavmi, Semut kavmi gibi insanlar tarih boyunca zaman zaman Cenabı Allah'ın çizmiş olduğu çizgiden sapmışlardı. Cenabı Allah bunları ikaz etmek için evvela peygamberler göndermiştir. Ardından ikaz geçerli olmadığı"

zaman, yani insanlar emre uymadığı zaman bu defa bir türlü ceza yöntemi diyebileceğimiz azaplar ile insanları terbiye etmiştir."

M4'ün Kur'an'da helak edildiklerine değinilen kavimlerden örnek getirmek suretiyle Covid-19'un da dinî/ilahî bir ceza olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır. M4, bu durumun sebebi olarak ise insanların dinen doğru olan yoldan ayrılmalarını göstermektedir.

Covid-19'u araştırma örneğinde rahmet olarak gören tek din görevlisi olan KKÖ5 (Kur'an Kursu Öğreticisi, Ağrı, 40 Yaş, Erkek, Lisans, Ağrı/Merkez, Meslekte 12 Yıl) ise meseleyi şöyle değerlendirmektedir:

"Ceza olarak görmüyoruz. Rabbimizden gelen her şey bizim için rahmettir. Biz içe fotoğrafın içerisindeki rahmeti görürsek öncelikle şimdi Covid'in şöyle dünya üzerindeki etkisine baktığımızda bence güzel bir yönü vardı ki. Nice mazlumların üzerine yağın bombalar vardı. Bu bombalar bu Covid vesilesiyle kesildi. Nice kendilerini bu dünyanın hükümrani zanneden zalimler topluluğunun yerle yeksan olduğuna şahit olduk. Bundan dolayı ben rahmet tarafını görüyorum. Azap tarafı olarak görmüyorum nice çünkü Rasulullah (s.a.v.) de "Veba mümin için rahmettir, kâfir için azaptır." Buyuruyor."

KKÖ5'e göre Covid-19 hastalığı dünyada zulme uğrayanların zulümden kurtulması için bir vesile olmuştur. Dolayısıyla hastalığın bu yönü incelenmelidir.

Hastalığa yaklaşım bağlamındaki bir diğer soru olan Covid-19'a yakalanmanın kader olup olmaması sorusunda ise din görevlilerinin tamamı aynı görüştedir. Bu çerçevede araştırma örneğinde bulunan 21 din görevlisi Covid-19'a yakalanmayı kader olarak değerlendirmektedir. Fakat din görevlilerinin tedbir ve kurallara riayeti sıklıkla vurguladıkları dikkat çekmektedir. Bu minvalde İH4'ün (İmam-Hatip, Ağrı, 26 Yaş, Erkek, Ön Lisans, Ağrı/Merkez, Meslekte 6 Yıl) değerlendirmesi özellikle öne çıkmaktadır:

"Kıymetli hocam, bela ve musibetleri üç grupta değerlendirebiliriz. Birincisi, insan iradesinin söz konusu olmadığı bela ve musibetler. Örneğin doğal afetler, sel felaketleri gibi bunlar. Bunların olmasında insanoğlunun bir dahli yoktur. İkinci kısım ise insan iradesinin kısmen söz konusu olduğu bela ve musibetler. Kısmen kabahatli olduğu. Örneğin trafik kazaları gibi örnek görebiliriz. Üçüncüsü ise insan iradesinin söz konusu olduğu bela ve musibetler. Örneğin; alkollü araç kullanmak sebebiyle verilen kazalar, dikkatsizlik ve tedbirsizlik sonucu maruz kaldığımız hastalıkları örnek gösterebiliriz. Bu saydığımız kuralların hepsi Cenabı Allah'ın takdiri iledir. Mümin olarak bizlere düşen sorumluluk ise kaderimizi bilmediğimizden dolayı başımıza gelen her çeşit bela ve musibete karşı tedbirimizi almak, bunlara maruz kaldığımız durumda ise sabredip kadere inanarak Cenabı Allah'a teslimiyet göstermektir."

Bu değerlendirmeye göre kişi tedbirini aldıktan sonra Covid-19'a yakalanırsa bu durum insan iradesini aşan musibetlere girmektedir. İH4'ün böyle bir durumda kişinin içinde bulunduğu duruma sabretmesini öğütlediği görülmektedir. Din görevlilerinin tamamı bu görüştedir. Dolayısıyla bu konuda din görevlileri arasında tam bir mutabakat olduğu gözlemlenmektedir.

Din görevlilerinin genel olarak dünyada vuku bulan salgınların ceza olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği sorusuna ise daha önce değinilen birinci soru minvalinde yaklaştığı görülmektedir. Bu bağlamda 11 din görevlisi dünyada zaman zaman ortaya çıkan salgınları genel manada yani hepsini toplu düşünmek kaydıyla ceza olarak nitelendirmemektedir. Bu 11 tane din görevlisinin 9 tanesi genel manada salgınları uyarı olarak görürken, 2 tanesi ise imtihan olarak değerlendirmektedir. 10 din görevlisi ise genel manada salgınları ceza olarak konumlandırmaktadır.

2.2. Din Görevlilerine Göre Covid-19'un Dinî-Sosyal Hayata Etkileri

Araştırma esnasında örneklemedekilere yöneltilen soruların Covid-19 hastalığının etkileri ile ilgili olanlarının başında Covid-19'dan ölenlerin dinî olarak nasıl tanımlanacakları sorusu gelmektedir. Bu bağlamda, derinlemesine mülakat yapılan 21 din görevlisinden 19 tanesi Covid-19'dan vefat eden vatandaşları şehit olarak nitelendirmektedir. 1 din görevlisi ise bu hastalıktan vefat edenler için bu hastalığın günahlara kefarete olacağını belirtmektedir. Geriye kalan 1 din görevlisinin de hastalıktan vefat edenlerin şehit olarak nitelendirilemeyeceğini beyan ettiği anlaşılmaktadır. Araştırma örneklemindeki İmam-Hatip ve Mollaların tamamı, Müezzin-Kayyım ve Kur'an kursu öğreticilerinden de birer istisna olmak üzere hepsi Covid-19'dan vefat eden vatandaşları şehit olarak nitelendirmektedir. Dolayısıyla bu veriler ışığında din görevlilerinin büyük çoğunluğu Covid-19 hastalığı neticesinde vefat eden vatandaşları "hükmî şehit" olarak tanımlamaktadır. Fakat bu tanımlamada bazı şartların olduğu da gözlemlenmektedir. Nitekim İH3 (İmam-Hatip, Ağrı, 54 Yaş, Erkek, Ön Lisans, Ağrı/Merkez, Meslekte 35 Yıl) konuyu şöyle değerlendirmektedir:

"Şimdi elbette ki vefat eden insanların işte şehit vardır, gazi vardır. Normal bir vefat vardır. Fakat bu tür hastalıklar işte yangın, sel ondan sonra işte hamile olan bir kadının doğumdan dolayı vefatı buna benzer Peygamber Efendimizin bazı hadislerinde inşallah şehit hükmüne girer diyoruz. Ümidimiz odur. İnşallah öyle olur. Tabi burada amel de çok önemlidir. Eğer Covid-19'dan vefat eden insanın ameli iyi değilse, herhangi bir ibadeti yoksa Allah'a inancı

yoksa buna şehit demek de mümkün değildir. Ameline göre Cenabı Hak ona elbette ki şehit hükmü verir veya vermesi o Allah'ın bileceği bir şey."

Bu değerlendirmeden de anlaşılacağı üzere Covid-19'un bu hastalığa yakalananlar için dinî anlamda bir ecir olabilmesi İslam'ın temel kurallarına riayet ile kayıtlanmıştır. Araştırma örneklemindeki din görevlilerinin genel kanısı bu şekildedir.

Din görevlileri Covid-19 salgınından vefat eden yakınları olup olmasına ise, çoğunlukla hayır demişlerdir. Bu bağlamda 11 din görevlisi Covid-19 salgınından vefat eden yakını olmadığını belirtirken 10 tane din görevlisi ise salgından vefat eden yakınları olduğunu belirtmektedir. Bu soruda yakınlıktan maksat olarak akraba bağı kastedilmiştir. Din görevlileri arasında Covid-19 salgını vesilesiyle akrabalarından vefat sayısı bildirenlerin en fazla olduğu grup Molla diye bilinen din görevlileri olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü 5 Molladan 4'ü Covid-19 salgınından vefat eden akrabası olduğunu belirtmektedir. İmam-Hatip, Müezzin-Kayyım ve Kur'an kursu öğreticilerinde ise salgından vefat eden akrabası olmayanlar olanlardan fazla olarak gözükmektedir. Bu çerçevede, 4 İmam-Hatip, 3 Kur'an Kursu Öğreticisi ve 3 Müezzin-Kayyım Covid-19 salgınından vefat eden akrabası olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla salgından vefat eden akrabası olmayanların sayısının fazla olması sevindirici bir husus olarak dikkat çekmektedir. Fakat yakını vefat edenlerden olan M5 (Molla/İmam-Hatip, Erzurum, 31 Yaş, Erkek, Ön Lisans, Ağrı/Eğribelen, 8 Yıldır Molla) üzüntüsünü şu şekilde anlatmaktadır: *"Nenem vefat etti öz nenem. Allah rahmet eylesin inşallah. Kayseri'de vefat etti. Geçen sene Nisan ayıydı. O sıra yollar da kapalıydı. Biz de gidemedik. Çünkü dayılarım falan evleri hepsi karantinadaydı. Gerçekten çok üzüldüm. Üzülmemin en büyük sebebi nenemin cenazesine katılmadım. Cenabı Allah rahmet eylesin. Kesinlikle üzülmüşüzdür yani."* Buradan da anlaşılacağı üzere insanın bir yakınının vefat etmesi kadar onun cenazesine katılamaması da önemli bir üzüntü kaynağı olarak değerlendirilebilmektedir. Dolayısıyla ilgili salgın sürecinin bireylerin normal yaşamdaki yas duygularını da dönüştürdüğü ve bilinen yas tavırlarından farklı bir boyuta taşıdığı anlaşılmaktadır.

Din görevlileri salgın döneminde cemaat veya öğrencilerinde azalma olup olmama hususunda ise büyük çoğunlukla evet demektedirler. Dolayısıyla 20 din görevlisi salgın nedeniyle cemaatinde azalma olduğunu belirtmiştir. 1 din görevlisi ise (ki o da Kur'an kursu öğreticisi) salgın nedeniyle öğrencilerinde azalma olmadığını çünkü uzaktan eğitime geçtiklerini ifade etmiştir. Bu soru Kur'an kursu öğreticilerine öğrencilerinde azalma olup olmadığı noktasında sorulmuştur. Buradan hareketle Covid-19 salgınının gerek cami cemaati sayısını gerekse de medrese ve Kur'an kursu öğrencisi sayısını oldukça düşürdüğü anlaşılmaktadır.

Din görevlilerine yöneltilen bir başka soru olan cami, medrese, Kur'an kursunda kısıtlamaya gerek olup olmadığı sorusunda ise din görevlilerinin 15 tanesi kısıtlamalardan yana fikir beyan ederken 6 tanesi kısıtlamaya gerek olmadığı alınacak tedbirlerin yeterli olacağı noktasındadır. Örneğin, MK2 (Müezzin-Kayyım, Ağrı, 28 Yaş, Erkek, Lise, Ağrı/Merkez, Meslekte 7.5 Yıl) durumu şöyle ifade etmektedir: *"Kısıtlamaya gerek vardı çünkü şöyle söyleyeyim biz yüzde 98'i Müslüman bir ülkeyiz ve cumalar olsun bayramlar olsun bayağı kalabalık geçer bizde. Bizde adet geleneği biz el ele tutuşmadan yapamayız. Biz birbirimizi öpmeden bayramlaşamayız. Onun için hani salgın biraz daha bizden öte olması için hani camilerimizin kapanması biraz yerinde oldu. Fakat şöyle söyleyeyim o da etki etmedi maalesef. O da etki edemedi."* Alıntı yapılan yerden de anlaşılacağı üzere Türk Milleti'nin bazı ananevi özelliklerinden dolayı MK2 ibadethanelerde yapılan kısıtlamaların doğru olduğu kanaatindedir. Bu minvalde MK4 (Müezzin-Kayyım, Ağrı, 38 Yaş, Erkek, Ön Lisans, Ağrı/Merkez, Meslekte 14 Yıl) ise durumu *"Camide kısıtlamaya gerek vardı. Çünkü cami de isminden de anlaşılacağı üzere toplanma yeri olduğu için onun için kısıtlamaya gidilmesi gerekiyordu."* şeklinde yorumlamaktadır. MK4 de camilerin insanları bir araya getirme özelliğine vurgu yaparak hastalığın yayılmasının önlenmesinde ibadethanelerde kısıtlamaya gidilmesini doğru bulmaktadır. Kur'an kursu öğreticilerinden ise 3 tanesi cami ve Kur'an kurslarında kısıtlamalara gerek olmadığını ifade ederken 2 tanesi ise kısıtlamaların yerinde olduğu fikrindedir. Dolayısıyla Kur'an kursu öğreticilerinin çoğunluğunun kısıtlamalara karşı olduğu anlaşılmaktadır. Fakat İmam-Hatip, Molla ve Müezzin-Kayyımlarda ise kısıtlamaları yerinde bulanlar oldukça fazladır. 6 İmam-Hatip'in tamamı, 5 Müezzin-Kayyımdan 4'ü ve 5 Molladan 3'ü kısıtlamalardan yanadır. Fakat cami ve Kur'an kurslarında kısıtlamaya gerek olmadığını düşünenler de tedbirlere riayet edildiğinden kısıtlamaya gerek kalmadığı düşünmektedir. Örneğin, KKÖ4 (Kur'an Kursu Öğreticisi, Ağrı/Diyadin, 28 Yaş, Erkek, Ön Lisans/Lisans, Ağrı/Merkez, Meslekte 9 Yıl) durumu *"Yani tedbirler alınıyordu hocam. Tedbirler doğrultusunda, yani belli bölgelerde gerek yok gibiydi. Hala zaten kısıtlamalar devam ediyor. Yani bir şekilde gerek yok gibiydi hocam ama yine de büyükler ne takdir ederse onlar çünkü bizden daha bu işin içerisinde olduklarından dolayı yani takdir genellikle büyüklerde biz o şekilde itaate ediyoruz ya da kabulleniyoruz o şekilde."* Biçiminde değerlendirmektedir. Neticede din görevlilerinin büyük çoğunluğu kısıtlamalardan yanadır.

Covid-19'un etkileri bağlamında bir başka soruda ise örneklemedekilere din görevlilerinin salgını önlemede nasıl bir rolleri olabileceği soruldu. Bu çerçevede, örneklemedeki 21 din görevlisinin tamamı din görevlilerinin salgınla mücadelede önemli katkılarının olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda özellikle KKÖ1'in (Kur'an Kursu Öğreticisi, Ağrı/Diyadin, 30 Yaş, Erkek, Ön Lisans/İslami İlimler Fakültesi Öğrencisi, Ağrı/Merkez, Meslekte 8 Yıl) yorumu dikkat çekmektedir. Nitekim KKÖ1 bu konuda:

"Hocam şimdi din görevlileri hocam eskiden beri millet onların sözlerini dinliyor, onların yaptıkları her şeyi doğruymuş gibi görüyor. Yanlış olsa bile yani bizim bu yöre özellikle insanları yani onların ne söylediği doğrudur kesindir şeyiyle baktıkları için yani imamlar, din görevlileri hocam Kur'an kursu hocaları millete yani bu duyuru şeyleri yaptığı zaman onlara veba hastalığı Peygamber Efendimiz (s.a.v.) emretmiş olduğu zaman gitmeyin veyahut millete buluşmayın gitmeyin dedikleri zaman onlar onlara inanıyorlar, güveniyorlar hocam sözlerini dinlemişlerdir muhtemelen yani."

İfadelerini kullanmaktadır. Burada özellikle vatandaşların din görevlilerinin sözlerini oldukça önemsemelerine yönelik olan kısım dikkatleri çekmektedir. Dolayısıyla salgınla ilgili kuralların din görevlileri tarafından cemaate hatırlatılmasında büyük fayda olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İH3 (İmam-Hatip, Ağrı, 54 Yaş, Erkek, Ön Lisans, Ağrı/Merkez, Meslekte 35 Yıl) bu konuya şöyle değinmektedir:

"Salgını kontrol altına almada din görevlilerinin etkinliği çoktur. Özellikle cemaatimize bu konuda benim kendim de şahsen çok uyarılarda bulundum. Temizlik hususunda, işte mesafe hususunda. Ondan sonra çocuklarına bizim tavsiyelerimizi anlatma hususunda çok tavsiyelerimiz oldu. Cemaatimiz de buna uydu. Din görevlileri bu hususta yani cemaati aydınlatma konusunda her bir din görevlisi kendi cemaatini aydınlattı. Bunun çok büyük etkisi oldu, katkısı oldu ki halen de devam ediyoruz buna. Bizim camimizde maske bulunduruyoruz. Biz maskesiz kesinlikle kimseyi camiye almıyoruz. Sosyal mesafe ayarlaması yapmışızdır. Herkes buna riayet ediyor, etmek zorunda. Etmeyenleri de uyarıyoruz. Bu yönüyle elbette ki çok büyük katkımız oldu diyebilirim."

Buradan hareketle halkın önemseydiği dinlediği din görevlilerinin salgınla mücadele bağlamındaki kuralları cemaate anlattıkları ve bunun da kurallara riayet anlamında oldukça olumlu dönütlerinin olduğu görülmektedir. Buradaki bir diğer önemli noktanın da din görevlilerinin Valilik ile koordineli çalışması hususu olduğu ifade edilebilir. Nitekim İH6 (İmam-Hatip, Ağrı, 26 Yaş, Erkek, Ön Lisans, Ağrı/Suç Atağı, Meslekte 8 Yıl) bu noktaya işaret etmektedir: *"Bu konuda da başkanlığımız olarak, din görevlileri olarak salgının başladığından bu yana her konuda din görevlilerimiz de valiliklerimizin bağlantılarıyla birlikte hareket ediyorlar."*

Valilik ve din görevlilerinin koordineli çalışmasında özellikle Vefa-Destek hattının ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Nitekim din görevlilerine derinlemesine mülakat esnasında salgın döneminde görevleri ile ilgili özel bir çabaları olup olmadığı hususu da soruldu. Bu soru neticesinde 16 din görevlisi özel çabası olduğunu, 5 din görevlisi ise özel bir çabası

Evaluation On Spiritual Counseling and Guidance Services Carried Out In Health Facilities

Adem ERTUNÇ*

Abstract

Another service area that the Directorate of Religious Affairs, which has been expanding its field of activity day by day, has recently turned and attaches great importance is spiritual counseling and guidance in health institutions, namely hospitals. In this context, a protocol has been signed between the Presidency of Religious Affairs and the Ministry of Health. Unfortunately, it is a fact that it is late in this regard. Because these studies in various countries have started much earlier. In Turkey, it is a new start to implement more serious meaning. While the practice of spiritual counseling in hospitals that started in pilot cities in 2015 was limited to 6 cities in the same year, this number was increased to 14 in 2016, 38 in 2019 and finally 76 cities in 2021. It is a fact that religion has a positive effect on human body and mental health. That is why Turkey should the need is increasing corporate interest in this area in a positive way with each passing day as an academic. This research Religious Affairs service cooperation protocol signed between the Ministry of Health with the Presidency, that apply to what extent health care facilities in Turkey, the implications are intended to be considering how spiritual that counseling and spiritual counselor what it says.

Keywords: Health Facilities, Spiritual Counseling, Directorate of Religious Affairs, Spiritual Counseling in Hospitals.

Sağlık Tesislerinde Yürütülen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Bir Değerlendirme

Adem ERTUNÇ

Öz

Her geçen gün faaliyet sahasını genişleten Diyanet İşleri Başkanlığı'nın son zamanlarda yöneldiği ve çok önem verdiği hizmet sahalarından biri de sağlık tesislerinde yani hastanelerde manevi danışmanlık ve rehberliktir. Bu kapsamda Diyanet İşleri Başkanlığı ve Sağlık Bakanlığı arasında bir protokol imzalanmıştır. Bu konuda ne yazık ki geç kalındığı bir gerçektir. Çünkü çeşitli

* Graduate Student, University of Ondokuz Mayıs Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Kalam, Samsun, Turkey.

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelâm Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye.

adem.ertunc@diyanet.gov.tr

ORCID 0000-0002-3452-4801

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 16 March / Mart 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt: 8; Issue / Sayı: 16; Pages / Sayfa: 556-580.

Suggested ISNAD Citation: Adem Ertunç, "Sağlık Tesislerinde Yürütülen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16 (Temmuz-July 2021), 556-580. www.dergipark.org.tr

ülkelerde bu çalışmalar çok daha önce başlamıştır. Türkiye’de ise ciddi manada uygulanmaya başlanması daha yenidir. 2015 yılında pilot şehirlerde başlanan hastanelerde manevi danışmanlık uygulaması aynı yıl içinde 6 şehirle sınırlıyken bu sayı 2016 yılında 14’e, 2019 yılında 38’e ve son olarak ise 2021 yılında 76 şehre çıkarılmıştır. Dinin insanın beden ve ruh sağlığı üzerinde olumlu bir etkisinin olduğuna yönelik birçok araştırma bulunmaktadır. Bu yüzden de Türkiye’de bu alana olan ilgi gerek kurumsal gerek akademik olarak her geçen gün olumlu yönde artış göstermektedir. İşte bu araştırmada Diyanet İşleri Başkanlığı ile Sağlık Bakanlığı arasında imzalanan hizmet işbirliği protokolünün, Türkiye’deki sağlık tesislerinde nasıl uygulandığının, neleri içerdiğinin, manevi danışmanlık ve manevi danışman terimlerinin neyi ifade ettiğinin ele alınarak incelenmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sağlık Tesisleri, Manevi Danışmanlık, Diyanet İşleri Başkanlığı, Hastanelerde Manevi Danışmanlık.

GİRİŞ

Dünyada insanın karşılaşmış olduğu problemlerinin çözümünde manevi duygularından ve dini ritüellerinden destek alması kadar doğal bir durum yoktur. Yalnız bu modern çağda bazen insanın bu problemleriyle baş etmesi konusunda tek başına dini duygularını öne çıkarmayı ve içindeki maneviyatı aktif hale getirmeyi başaramadığı gözlemlenmektedir. Bu da beraberinde profesyonel bir desteğe ihtiyaç duyulabileceğini destekler niteliktedir. Bu durum da çeşitli alanlarda dini danışmanlık veya manevi danışmanlık kavramlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Her gün karşılaşılan yeni olay ve durumlara karşı insanlar ruhsal bunalımlarında ve krizleriyle başa çıkma hususlarında bir çıkış yolu ararken sık sık manevi bir desteğe ihtiyaç duymaktadırlar. Bu durum da yine psikolojik destek alan bireylerin manevi destek alma ihtiyaçlarını artırmaktadır.¹

Türkiye’de yaygın olarak din eğitimi Diyanet İşleri Başkanlığı kanalıyla yürütülmektedir. 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun’da DİB’in görev tanımına² bakıldığında bu açıkça görülmektedir. Bu kanunun hükmü gereğince çeşitli alanlarda manevi danışmanlık hizmetleri, vaiz, vaize, din hizmetleri uzmanı, imam-hatip ve müezzin-kayyım gibi Diyanet İşleri başkanlığı personeli eliyle yürütülmekte ve ihtiyaç sahiplerine ulaştırılmaktadır. İşte tam da bu noktada Diyanet İşleri Başkanlığı sadece cami eksenli çalışmalar yapmadığını bunun yanında cami dışındaki hizmetlerini de önemseydiğini çeşitli kurumlarla protokoller yaparak göstermiştir. Bu protokollerin başında araştırmamızın da konusu olan Sağlık Bakanlığı ile yapmış olduğu protokol gelmektedir.³ Bu protokol ile hastanelerde manevi desteğin bir ihtiyaç olduğu anlaşılmıştır. Çünkü hastaneler insanların kendilerini çaresiz hissettiği ve inançları doğrultusunda manevi desteğe ihtiyaç duyduğu mekanların başında gelmektedir.⁴

¹ Ömer Faruk Söylev, “Psikolojik Yardım Hizmetleri Bağlamında Türkiye’de Dinî Danışma ve Rehberlik”, *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 305.

² “İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere; Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur.”

³ “Sağlık Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında imzalanan işbirliği protokolü”, Erişim (08. 01. 2021). <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Sa%C4%9Fl%C4%B1k%20Bakanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Protokol%C3%BC.pdf>

⁴ Serpil Başar, “Hastanelerde Din Hizmetlerinin Eğitim Boyutu”, *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II*, (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 481.

Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri her ne kadar ilk olarak 1995'te başlamış olsa da gerek kurumlardan gerek görevli personellerden gerek de başka nedenlerden dolayı istenen verim alınmamıştır. Bunun sonucunda da 1996 yılında Sağlık bakanlığının 9124 sayılı yazısına istinaden bu hizmetten vazgeçilmiştir.⁵ Ülkemizde bu hizmet profesyonel bir şekilde ise 2015 yılında verilmeye başlanmıştır.

Eldeki bu çalışmada, işte bu sağlık tesislerinde yürütülen manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri uygulamasının muhtevası, görevli personellerin yeterlilikleri, bu kapsamda ele alınan konular ve bu alanda karşılaşılan sorunların nasıl değerlendirilmesi gerektiği gibi konulardan teşekkül etmektedir.

Hastanedeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleriyle, hastalara yaşadıkları kriz dönemlerinde baş gösteren acılı, sıkıntılı, üzüntülü, korkulu, yalnız ve ümitsiz hallerinde onların yanında olmaya, manevi açıdan danışmanlık ve rehberlik yapabilmeye, varsa soru ve sorunlarına çözüm üretmeye, ibadetlerini yerine getirebilmelerinde yardımcı olmaya, yaşadıklarına yeni bir anlam verebilmelerine kılavuzluk edilmeye çalışılır.⁶

Sağlık tesislerinde profesyonel bir şekilde ortaya konan dini danışmanlık ve rehberlik hizmetleri Batı'da uzun zamandır uygulanmaktadır. Türkiye'de ise daha kısa bir süre önce kullanılmaya başlanmış ve yavaş yavaş sistematikleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu çalışmada, sağlık tesislerinde manevi danışmanlığın ne olduğundan, tarihçesinden, bu kapsamda ele alınan konulardan, böyle bir desteğe ihtiyaç olup olmadığı tartışmalarından ve bu hizmeti yürüten manevi danışmanlarla mülakatlar yapılarak danışmanlıkta karşılaşılan sorunlar gibi çeşitli konular üzerinden araştırma ele alınıp değerlendirilmiştir. Araştırma çerçevesinde şu soruların cevaplarına ulaşılmaya çalışılmıştır:

1. Sağlık tesislerinde manevi danışmanlık hizmeti nedir?
2. Sağlık tesislerinde manevi danışmanlık hizmetinin tarihçesi nedir?
3. Sağlık tesislerinde manevi danışmanlık kapasamında ele alınan konular nelerdir?
4. İslâm'ın hastalara ve hastalıklara karşı yaklaşımı nasıldır?
5. Sağlık tesislerinde manevi desteğe ihtiyaç var mıdır?
6. Manevi danışmanda bulunması gereken özellikler nelerdir?
7. Manevi danışmanlık kapsamında karşılaşılan sorunlar nelerdir?

1. Manevi Danışmanlık Nedir?

Manevi danışmanlık ve rehberliğin batı dilindeki karşılığı olarak "pastoral care and counseling" veya "pastoral care, pastoral counseling" gibi ifadeler yer almaktadır. İlk kavram olan "pastoral" kelimesi "papaza ait, çobana ait" şeklinde dilimize çevrilirken

⁵ Nurullah Altaş, "Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 603.

⁶ Arslan Karagül, "Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)", *Dini Araştırmalar Dergisi* 14/40 (2012), 7.

"care" kelimesi ise "bir kimseyi sevdiğinden dolayı onu kollayıp gözetme, ona değer verme, onunla yakından ilgilenme" gibi anlamlar taşımaktadır. "Counseling" kelimesi de yine genel olarak "danışmanlık" olarak dilimize çevrilmektedir.⁷ Bizde de bu hizmete verilecek olan isim hala netlik kazanmamış olsa da "manevi danışmanlık ve rehberlik" söylemine sık sık rastlıyoruz.⁸

Heidegger, "bakım insanı insan yapar, bakım yapmazsak insanlığımızı kaybederiz" ifadesiyle danışmanlığı insanî bir görev atfetmekte ve insanlığın gelişmesinde bu hizmetin olumlu yönlerin bulunduğu dikkat çekerek "olmak için bakım (care a for being)" ifadesini kullanmaktadır.⁹ Manevi danışmanlığın çeşitli yönlerden çeşitli tanımları yapılmaktadır. Bu bilgiler ışığında da manevi danışmanlığı, "ihtiyaç anında insanın içinde var olan manevi cevheri ateşlemesidir." Bu şekilde tanımlanabilir. Clinebell'de ihtiyaç anında alanında uzmanlaşmış manevi danışmanların bir öğretmen, antrenör, danışman gibi işlev göreceklere söylemektedir.¹⁰

Yine manevi danışmanlık, psikologların danışmanlık süreçleriyle benzer yönlerinin bulunması nedeniyle, uygun teknik ve yöntemler kullanılarak dini değerlerden ve maneviyattan istifade edilerek ortaya konulan, profesyonel bir şekilde yapılan psikolojik destek ilişkisi olarak tanımlanabilir. Manevi danışmanlık ve rehberlik bireyin bir başına atlatamayacağı sıkıntılarla karşı karşıya kalması durumunda dinin ana kaynakları doğrultusunda sunulan hizmetler bütünüdür. Bireyin mizacının, karakterinin yerleşmesi ve oturması sürecinde ona yardım etmek, yeni olan bu alanın hedeflerinden bir tanesidir.¹¹

Konumuzu sağlık tesislerinde gerçekleştirilen danışmanlık çerçevesinde ele alacak olursak; hastanede yatarak tedavi süreci devam eden hastaların dini gereksinimlerini karşılamak, onları motive etmek, onlara moral aşılamak, dini ritüellerini imkanlar dahilinde yerine getirmelerine olanak sağlayıp yardımcı olmak ve yaşama tutunmalarını desteklemek amacıyla "manevi danışmanlık hizmeti" Batı ülkelerinde 20. yy. başlarından bu yana kullanılmaktadır. Bu Batı ülkelerde hastalara din ve moral desteği yapılması hizmeti hastanelerin önde gelen hizmetleri arasında sayılmış ve hastalarında en doğal hakkı olarak kabul edilmiştir.

Ölümü daha çok hatırlatan kalp rahatsızlıkları ve çeşitli kanser hastalıkları gibi hayatî öneme sahip hayatı tehdit eden hastalığa sahip olan bireylerin yaşam mücadelesi, onların maddi tedavisinin yanında kendilerini iyi hissetmesini sağlayan manevi tedavileri ile mümkün olmaktadır. Manevi danışmanlığı, kişinin bu zorlu mücadelesinde dini referanslardan hareketle ortaya konulan destek olarak açıklayabiliriz. Manevi destek esnasında sağlık çalışanlarının hastayı fiziksel yönden rahat ve değerli hissetmesini sağlamaları önem ifade etmektedir. Tehlikeli hastalığa yakalanan hastalar üzerinde

⁷ Collins Cobuild English Dictionary (London: Harper Collins Publishers, 1997), "pastoral care", "pastoral counseling" mad.,1209; Longman Dictionary of American English, Second Edition (Harlow: Pearson English Language Teaching, 1997), "pastoral care", "pastoral counseling" mad., 583.

⁸ Mebrure Doğan, "Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2017), 1275.

⁹ John patton, *Pastoral Care In Connex: An Introduction To Pastoral Care* (Kentucky: Westminster Jhon Knox Press, 2005), 17-19.

¹⁰ Howard Clinebell, *Basic Types of Pastoral Care & Counseling: Resources for The Ministry of Healing and Growth*, 3rd Edition (Nashville: Abingdon Press, 2011), 30.

¹¹ Hasan Mollaoğlu, "Hastane Hizmetleri Bağlamında Manevi Bakım ve New York Healthcare Chaplaincy Örneği" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 12.

yapılan araştırmalarında bize gösterdiği gibi böyle hastaların tedavi sürecinde sevmeye, sevilmeye, değerli olduğunu hissetmeye gibi bazı manevi ihtiyaçlar ortaya çıkmaktadır.¹² Bu şekilde olan ağır hastaların tedavi sürecinde yaşamış oldukları üzüntü, suçluluk, kaygı ve depresyon gibi duygular onların dış dünyalarında isyankâr olma, saldırganlık, aşırı cesur olma, utangaçlık, çekingenlik, korkaklık gibi duyguları ortaya çıkartabilir. Bir manevi danışman, böyle hastalarla görüşme yaparken basit ve kısa bir şekilde soruları cevaplamalı ve her zaman onların iyileşme umutlarını diri tutmalıdır. Bu şekilde danışana destek verilerek kendini iyi hissetmesi sağlanabilir.¹³

Özellikle günümüz modern yaşamında bu sayılan ihtiyaçların ortaya çıkardığı gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda dini danışmanlığın gerekli olduğu ortaya konulmuştur. Nasıl ki ruh sağlığı ile beden sağlığı arasındaki bağ araştırmalar neticesinde ortaya konulmuşsa, klinik çalışmaların yanında dinin de psikolojik olarak hastaya olumlu katkılarının olduğu ortaya konulmuştur. Tüm bunlara ek olarak yine “maneviyatın sadece aşkın gerçeklikle ilgili olmadığı, fiziksel, ruhsal veya sağlık konuları için de merkezi bir role sahip olduğu saptanmıştır.”¹⁴

Tüm hayatını hastane köşelerinde geçirmek zorunda kalan, kronik rahatsızlıklarla karşılaşan hastalar bir ömür boyu bu durumla yaşamak zorunda oldukları için farklı başa çıkma stratejileri geliştirmektedirler. Böyle bir durumda hastaların mensup oldukları dinin görevlilerinden destek almak, manevi duygularını güçlendirmek ve bu zor zamanlarında sırtlarındaki yükü biraz olsun hafifletmek için bu hizmete başvurmaları gayet doğal bir davranıştır.

Hastanede görev yapmakta olan manevi danışmanlara ihtiyaç olduğu bariz bir biçimde açık olmasına rağmen az diyemeyeceğimiz uzun bir süre hastane çalışanları ve PDR ekibi tarafından bu alana pek sıcak bakılmamış ve kolay benimsenmemiştir.¹⁵ Oysaki hasta bireylerin tedavi süreci konusunda maneviyatından yararlanmak gerektiğinde bu durumun ancak bu alanda görev yapan manevi danışmanlarla aşılabilecek bir durumdur. Fakat çoğu zaman psikolog ve psikiyatr gibi rehabilitasyonla ilgili branşların bu alanda görev yapan manevi destek uzmanlarıyla işbirlik içinde çalışmayı başaramadıkları görölmektedir. Hastanın tedavi sürecinde ufak bir şey dahi faydalı olacaksa eğer o göz ardı edilmemelidir. Ruh sağlığı ve maneviyatın, beden sağlığı üzerindeki etkilerinin tartışılmaz derecede mevcut olduğu bilinmektedir. Bu durumu ancak hastaların sıkıntılarının alenen maneviyatla ilgili olduğu zamanlarda psikologların, psikiyatristlerin manevi danışmandan destek aldığı zaman etik bir uygulama formatına sokulabilir.¹⁶

¹² Arslan Karagöl, “Mânevî Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)”, *Dinî Araştırmalar* c. 15/40 (2012), 5-27; Bengü Çetinkaya; Sebahat Altundağ; Arife Azak, “Mânevî Bakım ve Hemşirelik”, *Adnan Menderes Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 8/1 (2007), 47-50.

¹³ İlhan Topuz, *Din Görevlilerinin Mânevî Danışmanlık Yeterlilikleri*, Manas Yay., Isparta 2014, s. 44-46; Ayrıca krş. Şafak Ergöl; Ayla Bayık, “Hemşirelik ve Mânevî Bakım”, *Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 8/1 (2004), 37-45.

¹⁴ Edward. P. Shafranske, “The Psychology of Religion in Clinical and Counseling Psychology”, *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, ed. R. F. Paloutzian ve C. L. Park, (New York-London: The Guilford Press 2005), 496-497.

¹⁵ Kristen L. Easton; Jonathan C. Andrews, “The Roles of the Pastor in the Interdisciplinary Rehabilitation Team”, *Rehabilitation Nursing* 25/1 (2000), 10-12.

¹⁶ Frank Lake, *Clinical Theology: A Theological and Psychiatric Basis to Clinical Pastoral Care*, (London: Darton, Longman ve Todd 1994), 1-28.

Hasta bakımı ve tedavi süreci için bir ekip ruhu bulunmalıdır. Kimler vardır bu ekipte? Doktor, hemşire, hasta, hasta yakını, psikolog manevi danışman gibi gerekli olan herkes bulunmalı ve koordineli bir şekilde görevler yerine getirilerek tedavi süreci yürütülmelidir. Psikolog ümitsizlik, depresyon, tükenmişlik gibi psikopatolojik durumlarla başa çıkmada danışmanına psikoterapiler uygulayarak problemi ortadan kaldırmayı amaçlar. Manevi danışman da danışanını dinleyerek durumuna uygun dini argümanlar kullanır. Bu argümanlar danışanın içinde bulunduğu durumu anlamlandırmasına ve en az zararlı stresli süreci atlmasına yardımcı olur. Gerektiğinde bunu danışanın yakınlarına ve ekibin diğer üyelerine de destek vererek bu sürece katkı sağlar.¹⁷

Maneviyatı yüksek ve dini değerlerine sıkı sıkıya bağlı olan bireylerin fiziksel, sosyal ve duygusal yönleri oldukça sağlıklıdır. Maneviyatı gelişmemiş hastalarda bu yön biraz zayıf kalmaktadır. Yine bu manevi değerlerine sıkı sıkıya bağlı olan hastalar, maneviyatından aldığı destekle umut seviyeleri yüksek, streslerle sıkıntılarla ve krizlerle başa çıkmaları diğerlerine göre daha pozitifdir. Sağlık tesislerinde manevi danışmanlığın öneminin hala tam olarak kavranılmamış olması, sunulmasındaki eksiklikler, din ve maneviyat kavramlarının birbiriyle karıştırılması sağlık çalışanlarının hasta bireye manevi danışmanlık yapmanın bilimsel olmadığına yönelik görüşlerinin olması; manevi danışmanlık hizmetinin Batı'da sahip olduğu değerini ülkemizde görememesine neden olmaktadır.¹⁸

Literatür taraması yapıldığında görülecektir ki hastanelerde yapılan dini danışmanlık ve rehberlik hizmetlerini yürütürken birçok hizmet modeliyle karşılaşmaktadır.¹⁹ Ama en çok rağbet gören üç model bulunmaktadır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

- 1- Tebliğ ve İrşat: Hepimizin bildiği klasik yöntem olan, danışmanın merkezde bulunduğu, tek yönlü olarak hastanın bilgilendirilip nasihatlerin verildiği modeldir.
- 2- Terapi ve Tedavi: Bu model daha çok hastanın merkeze konduğu, psikoterapi modelidir. Konuşmalar hasta bireyin ihtiyaçları doğrultusunda belirlenir ve ona göre tedavi yöntemi uygulanır. Bu modelin başta gelen önemli isimleri de C. R. Roger ve A. Moslow'dur.
- 3- Teselli ve Tefsir: Birinci ve ikinci modelin birleşimiyle oluşan bir yaklaşımdır. Danışan ve danışmanın karşılıklı konuştuğu birbirini anlama ve yorumlama şeklinde yapılmaktadır. Hastanın yaşadıkları dinlenir ve yorumlanarak ona teselli verme amacı güdülür.²⁰

Manevi danışmanlık, sadece hastanelerde yapılan danışmanlık olarak da değerlendirilmemelidir. İnsanoğlu her zaman bir danışmaya ihtiyaç duyar. İnsanlar, hayatlarında karşılaştıkları bazı durumlara ilişkin sorular sorarlar ve bu soruların cevaplarının bir kısmının da dinde mevcut olduğunu görürler ve işte bu dinde mevcut

¹⁷ Topuz, *Din Görevlilerinin Mânevî Danışmanlık Yeterlilikleri*, (İsparta: Manas Yayınevi 2014), 45-46.

¹⁸ Bengü Çetinkaya; Sebahat Altundağ; Arife Azak, "Mânevî Bakım ve Hemşirelik", *Adnan Menderes Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 8/1 (2007), 46.

¹⁹ Mark Cobb, *The Hospital Chaplain's Handbook: A Guide for Good Practice*, (Norwich: Canterbury Press, 2005), 11-16.

²⁰ David Lyall, *Integrity of Pastoral Care*, (London: SPCK-Library of Ministry, 2001), 49-63.

olanları daha çabuk kabullenirler. Bu esaslar etrafında yaşantılarını nizam içerisinde tutma çabası içerisinde olurlar. Ama bu çaba içerisinde ister bilişsel yönden isterse inanç yönünden olsun böyle çatışmalarla karşılaşmak her zaman mümkündür. İşte bu noktada devreye, bireyin sıkıntılarını gidermeyi amaçlayan, çözüm ışığı olmak isteyen manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri devreye girmektedir.²¹

İleride geniş bir şekilde açıklayacak ama kısaca değinmek gerekirse İslâm dini açısından değerlendirildiğinde de zaten danışmanlığın Hz. peygamberle başladığı çok rahat bir şekilde ifade edebilir. Hz. Peygamberin ilahi vahyin ışığında yapmış olduğu danışmanlık-rehberlik örnekleri mevcuttur. Bir hastalığa yakalandığını ve ne yapması gerektiğini soran bir sahabeye tedavi olması gerektiğini gerekçeli bir biçimde anlattıktan sonra "Allah şüphesiz tedavisi olmayan bir hastalık vermemiştir"²² buyurarak ona rehberlik etmiştir. Zira İslâm'da yakınının kaybedenin acısını paylaşmak için taziyede bulunmak, eş, dost ve akraba hastalandığında onları ziyaret etmek gibi ilişkiler tavsiye edilmektedir. Bunların hepsi bir manevi destek olarak değerlendirilebilir.

2. Sağlık Tesislerinde Manevi Danışmanlığın Tarihçesi

Sağlık tesislerinde manevi danışmanlık dünyada çok eski tarihlere dayanan ve çok yaygın olan danışmanlık alanlarından birisidir. Dinin, tıp ve psikiyatri ile ilişkisi de yine aynı şekilde çok eskiye dayanmaktadır. Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin geçmişine bakıldığında programlı bir şekilde ilk olarak Hristiyan teolojisi içerisinde meydana gelip geliştiği görülmektedir. Hristiyan geleneğinde ister bedensel ister ruhsal olsun hasta bireyleri iyileştirme çabaları dini geleneğin bir parçası olarak kabul edilmektedir.²³

Hristiyanlığın kutsal olan kitabı İncil de Hz. İsa'nın acıya maruz kalanları, cin çarpmışları, felç geçirenleri, kör olanları, konuşma yetisi olmayanları, vb. gibi engelleri bulunanları iyileştirdiğini anlatan anlatılar bulunmaktadır.²⁴ Bu alana önderlik ettiği kabul edilen Anton Boisen'in manevi danışmanlık ve rehberlik alanı ile ilgili ilk kapsamlı çalışmalarını 1900'lü yıllarında vermiş olduğunu görmekteyiz. Boisen "*The Task and Methods of Theology*" adlı yazmış olduğu kitabından ve yapılan diğer araştırmalardan hareketle dini değerlerin sevgi vurgusu başta olmak üzere bireyin bedensel ve ruhsal sıkıntılarını giderilmesinde olumlu ve güçlü bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır.²⁵

İslam geleneğini incelediğimizde manevî danışmanlık ve rehberliği Hz. Muhammed'in (s.a.v) irşad ve tebliğ görevine kadar geri götürebiliriz. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in etrafındakilerin gerek maddi gerekse manevi yönden sıkıntılarına çözüm bulunması için kendisine başvuranları bireysel değerlendirerek onların kişisel özelliklerine göre çözümler sunması, profesyonel bir rehberlik anlayışı olarak kabul

²¹ Mustafa Koç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hastanelerdeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015)-Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. II: 321-371, (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 210.

²² Tirmizi, *Sünen*, Kitabı't-Tıbb, 2. Bab, Hadis no: 2038.

²³ Matta 10: 7-8

²⁴ Matta 4: 23-25, Matta 8: 1-4, 14-17, 32, Matta 9: 1-8, 20-26, Matta 20: 32-34.

²⁵ Zenal Sözügün, Dini Danışma ve Hayatımızdaki Önemi, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (2017), 207.

edilebilir.²⁶ Örneğin, kabir başında ağlamakta olan bir kadının yanına uğrayan Hz. peygamber (s.a.v.), "Allah'tan kork ve sabret!" deyince, onu tanımayan kadın "git başımdan, sen benim yaşadığımı yaşamadın o yüzden böyle diyebiliyorsun" karşılığını vermiştir. Daha sonra onun Allah'ın elçisi olduğu kendisine söylenince büyük bir üzüntüyle kendisinden özür dileyen kadına Hz. peygamber (s.a.v.), "sabır, musibetin ilk başa geldiği anda yapılındır." demiştir.²⁷

Daha sonra O'nun yolundan giderek bunu devam ettiren sahabe ve diğer tüm Müslümanlar bir bakıma bu görevi üstlenmişler ve devam ettirmişlerdir. Çünkü İslam geleneğinde hastaları ziyaret etmek, eşini dostunu, yakın akrabasını kaybedene baş sağlığında bulunmak gibi insani ilişkiler teşvik edilmekte ve bunlar manevî rehberlik değeri taşımaktadır. Ama İslam geleneğinde bu saydığımız davranışlar manevi danışmanlık kapsamında değerlendirilmediğinden bir meslek alanı olarak değil de insanlar bunu dini ve insani bir vecibe olarak görmüşlerdir. Bu da manevî danışmanlık alanının, İslam bilimleri içerisinde bir bilim olarak yer almamasına ve metodolojisinin oluşmamasına sebep olmuştur.

Bilhassa İslam'ın sosyal nitelikleri, din hizmeti ihtiyacının cami dışında yaşamın her aşamasında var olmasına katkı sağlar. İnsanın doğduğu andan itibaren gerek isim verilmesi gerekse kulağına ezan okunması olsun bu gibi dini ihtiyaçlar, ve yine daha sonraki zamanlarda ailevi ilişkiler, evlilik, iş ve eğitim vb. tüm aşamalarda dini ihtiyaç desteği hissedilmektedir. Bu sebeple, 22 Haziran 1965 tarihli ve 633 Sayılı Kanun ile bir yaşayış tarzı olan din hakkında halkı aydınlatmak için görevlendirilen Diyanet İşleri Başkanlığı, güncel olaylar karşısında hâsıl olan yeni durumlar için dini ihtiyaçları karşılamak, bu yeni durumlara çözümler üretmek zorunda kalmıştır. 1-5 Kasım 1995 tarihinde Ankara'da bir araya gelen Birinci Din Şurası'nda DİB'in "Dini Konularda Toplumunu Aydınlatma ile ilgili Başkanlık Görüşü" çalıştayında din hizmetlerinin kapsamının belirlemesi neticesinde bu alanlar; camiler, Kur'an kursları, eğitim merkezleri, hastane, çocuk islahahleri, aile, cezaevi ve işyerleri olarak belirlenmiştir.²⁸

Türkiye'de yaygın olarak din eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından karşılanmaktadır. 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluş ve görevleri hakkında kanunda DİB'in görev tanımına bakıldığında şu ifadelerin yer aldığı görülecektir:

"İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere; Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur." Bu kanunun hükmü gereğince çeşitli alanlarda manevi danışmanlık hizmetleri vaiz, vaize, din hizmetleri uzmanı, imam-hatip ve müezzin-kayyım gibi Diyanet İşleri başkanlığı personeli eliyle ihtiyaç sahiplerine ulaştırılmaktadır. Bu bağlamda, Diyanet İşleri Başkanlığı sadece cami eksenli çalışmalar yapmadığını bununla birlikte cami dışındaki hizmetleri de önemseydiğini çeşitli kurumlarla protokoller yaparak göstermiştir. Bu protokollerin başında araştırmamızın konusu olan Sağlık Bakanlığı ile yapmış olduğu protokol gelmektedir. Bu protokol ile hastanelerde manevi desteğin önemli bir ihtiyaç olduğu anlaşılmıştır. Çünkü hastaneler insanların kendilerini

²⁶ Garip Aydın, "Hadislerde Hastalara Yönelik Manevi Destekler" (İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Doktora Tezi, 2015), 259.

²⁷ Buharî, Cenâiz, 7 (I,422); 31(I, 430); 41 (I, 437), Ahkâm, 11 (VI, 2615); Müslim, Cenâiz, 8 (III, 40); Ebû Davud, Cenâiz, 27 (III,161).

²⁸ DİB, *I. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, (Ankara: 1995), 62-64.

çaresiz hissettiği mekânların başında gelen ve inançları doğrultusunda manevi desteğe ihtiyaç duyulan alanlardır.²⁹

Sağlık hizmetleri kapsamında manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin sunulması gerekliliği, ilk olarak Sağlık Bakanlığı'nın bütçe görüşmeleri esnasında 1994 senesinin bitimine yakın değerlendirilmiş, bunun neticesinde de Sağlık Bakanlığı, her ilde bulunan teşkilatlarına bir yazı yollayarak, il müftülükleriyle koordineli olması şartıyla, bu manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetinin başlatılması için yerine getirilecek çalışmaların iki kurum birbiri ile yardımlaşarak bir an önce sonuca varılmasını talep etmiştir.³⁰ Daha önce de belirttiğimiz gibi bunun amacı, hastanelerde yatan ve tedavisine devam edilen bireylerin hem dini hem de moral açısından ihtiyaçlarının giderilmesidir. Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından 08 Nisan 1996 tarihinde yayınlanan 506 sayılı genelge kapsamında, cami dışında yürütülen din hizmetleri kendi başına bağımsız bir hizmet alanı olarak kabul edilmiş, hastaneler ve buralarda yatarak tedavi gören hastalara gerekli din ve moral hizmetlerinin ulaştırılması, hizmet alanı içinde görülmüş, ilk defa 19 Ocak 1995 tarihinde yayınlanan bir genelge ile de din ve moral hizmetleri uygulaması başlatılmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı da 19.01.1995 tarihinde il müftülüklerine yazı göndererek bu uygulamayı başlattı. Uygulama ile birlikte aleyhte görüşler de ortaya çıktı. Ankara Tabipler Odası başkanlığınca 12.12.1995 tarihinde uygulamanın iptali istemiyle ve yürütmeyi durdurma talebiyle Danıştay'da dava açıldı. Danıştay Beşinci Dairesi 12.4.1996 tarih ve 1995/3612 sayılı kararla yürütmeyi durdurma kararı verdi. Yürütmeyi durdurma kararına itiraz da reddedildi. Durum böyle olunca Sağlık Bakanlığı, 7.6.1995 tarihinde ilgili genelgenin yürürlükten kaldırıldığını Valiliklere gönderdiği yazıyla bildirdi. Yaklaşık bir buçuk sene sürdürülen bu uygulama mahkeme kararıyla yürürlükten kaldırılmış oldu.³¹

Bu kapsamda ilerleyen tarihlerde tekrar Diyanet İşleri Başkanlığı ve Sağlık Bakanlığı arasında bir protokol imzalanmıştır. Bu konudaki işlemlerin ve bilimsel çalışmaların diğer bazı ülkelere göre daha geç başladığı söylenebilir. Çünkü çeşitli ülkelerde bu çalışmalar çok daha önce başlamıştır. 2015 yılında pilot şehirlerdeki hastanelerde uygulanmaya başlanan manevi danışmanlık uygulaması, bu yılda 6 şehirle sınırlıyken bu sayı 2016 yılında 14'e 2019 yılında 38'e ve son olarak ise 2021 yılında 76 şehre çıkarılmıştır. Şuanda 213 personel ile bu hizmet verilmeye devam edilmektedir. Dinin insanın beden ve ruh sağlığı üzerinde olumlu bir etkisinin olduğuna yönelik birçok araştırma bulunmaktadır. Bu yüzden de Türkiye'de bu alana olan ilgi gerek kurumsal gerek akademik olarak her geçen gün olumlu yönde artış göstermektedir.³²

3. Sağlık Tesislerinde Manevi Desteğe İhtiyaç Olup Olmadığı Tartışmaları

²⁹ Serpil Başar, "Hastanelerde Din Hizmetlerinin Eğitim Boyutu", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II*, (Ankara: DİB Yayınları 2013), 481.

³⁰ Nurullah Altaş, "Hastanelerde Dini Danışmanlık uygulamasında Amaç Belirleme", *Diyanet İlmî Dergi* 53/1 (2017), 16.

³¹ Nurullah Altaş, "Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 599-600.

³² "Sağlık Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında imzalanan işbirliği protokolü", Erişim 24. 01. 2021, <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Sa%C4%9Fl%C4%B1k%20Bakanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Protokol%C3%BC.pdf>

Sağlık tesislerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti, sağlıkta bütünü parçalarından biri olarak görülmekte ve hasta hakları yönetmeliğinin 38. maddesi³³ gereğince sağlık alanına mani olmayacak şekilde manevi rehberlik ihtiyaçlarının karşılanması, hasta bireylerin en doğal haklarından bir tanesi olarak görülmektedir.

Hastanede yatarak tedavi süreci devam eden hastaların dini gereksinimlerini karşılamak, onları motive etmek, onlara moral aşılamak, dini ritüellerini imkânlar dâhilinde yerine getirmelerine olanak sağlayıp onlara yardımcı olmak ve yaşama tutunmalarını desteklemek amacıyla "manevi danışmanlık hizmeti" Batı ülkelerinde 20. yy. başlarından bu yana kullanıla gelmektedir. Batı ülkelerinde hastalara din ve moral desteği yapılması hizmeti, hastanelerin önde gelen hizmetleri arasında sayılmıştır.

Ölümü daha çok hatırlatan kalp rahatsızlıkları ve çeşitli kanser hastalıkları gibi hayatî öneme sahip yaşamı tehdit eden hastalığa sahip olan bireylerin yaşam mücadelesi, onların maddi tedavisinin yanında, kendilerini iyi hissetmesine sebep olan manevi tedavileri ile mümkün olmaktadır. Manevi destek, hastayı fiziksel yönden rahat ve değerli hissetmesini sağlar. Tehlikeli hastalığa yakalanan hastalar üzerinde yapılan araştırmaların da bize gösterdiği gibi böyle hastaların tedavi sürecinde sevmeye, sevilme, değerli olduğunu hissetme gibi bazı manevi ihtiyaçlar ortaya çıkmaktadır.³⁴ Bu şekilde olan ağır hastaların tedavi sürecinde yaşamış oldukları üzüntü, suçluluk, kaygı ve depresyon gibi duygular onların dış dünyalarında isyankâr olma, saldırganlık, aşırı cesur olma, utangaçlık, çekingenlik, korkaklık gibi duyguları ortaya çıkartabilir. Bize düşen böyle danışanlarla görüşme yapılırken danışanın sorularına açık ve anlaşılır cevaplar verilmeli ve her zaman iyileşme umutları diri tutulmalıdır.³⁵

Özellikle günümüz modern yaşamında bu saydığımız ihtiyaçların ortaya çıkardığı gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda dini danışmanlığın gerekli olduğu ortaya konulmuştur. Nasıl ki ruh sağlığı ile beden sağlığı arasındaki bağ, araştırmalar neticesinde ortaya konulmuşsa, klinik çalışmaların yanında dinin de psikolojik olarak hastaya olumlu katkılarının olduğu ortaya konulmuştur. Tüm bunlara ek olarak yine "maneviyatın sadece aşkın gerçeklikle ilgili olmadığı, fiziksel, ruhsal veya sağlık konuları için de merkezi bir role sahip olduğu saptanmıştır."³⁶

Tüm hayatını hastane köşelerinde geçirmek zorunda kalan kronik rahatsızlıklarla karşılaşan hastalar bir ömür boyu bu durumla yaşamak zorunda oldukları için farklı başa çıkma stratejileri geliştirmektedirler. Böyle bir durumda hastaların mensup oldukları dinin görevlilerinden destek almak manevi duygularını güçlendirmek ve bu zor zamanlarında sırtlarındaki yükü biraz olsun hafifletmek için bu hizmete başvurmaları gayet doğal bir davranıştır.³⁷

³³ "Hasta Hakları Yönetmeliği 38. Madde", Erişim 24. 01. 2021, <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=4847&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5>

³⁴ Arslan Karagül, "Mânevî Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)", *Dini Araştırmalar Dergisi* 15/40 (2012), 5-27; Bengü Çetinkaya; Sebahat Altundağ; Arife Azak, "Mânevî Bakım ve Hemşirelik", *Adnan Menderes Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 8/1 (2007), 47-50.

³⁵ İlhan Topuz, *Din Görevlilerinin Manevî Danışmanlık Yeterlilikleri*, Manas Yay., İsparta 2014, 44-46.

³⁶ Edward. P. Shafranske, "The Psychology of Religion in Clinical and Counseling Psychology", *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, ed. R. F. Paloutzian ve C. L. Park, (New York-London: The Guilford Press, 2005), 496-497.

³⁷ Mustafa, Koç, "Manevi-Psikolojik Çalışmalarla İlgili Batı'da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 208.

Sağlık tesislerinde manevi danışmanlığa ihtiyaç olup olmadığı tartışmalarıyla sık sık karşılaşılmaktadır. Hastane ortamına yeni dâhil olan manevi danışman, yeni bir alanda hizmet vermesinden kaynaklı karşılaştığı sıkıntıların yanında, ülkemiz şartlarında da onlara bazı sorunlar eşlik etmektedir. Bu nokta da Karaman'ın, "*Laik Düzendeki Dini Yaşamak*" adlı eserinin altıncı bölümünde bu hizmete ihtiyaç olup olmadığı tartışmaları kapsamında şu bilgiler yer almaktadır:

Karaman, eğer ki bu hizmetin gereksiz olduğunu savunanların dediği gibi "sağlık tesislerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetinin hastane ortamında haftanın belirli günlerinde din görevlisinin oraya giderek hastalarla irtibata geçmesi, onlara sabır telkin etmesi, onlara maneviyat aşılması laikliğe aykırıdır. Kimse Hıristiyanlığa özenip de böyle bir şey yapmaya kalkmasın. Din adamının hastaneye gitmesine gerek yoktur. Buna ihtiyaç duyulursa bunu oradaki herhangi bir Müslüman da yapabilir bizzat bir manevi danışmana gerek yoktur" denilerek itiraz edilirse şöyle cevap vermemiz gerekmektedir:

Tamam, biz de kabul ediyoruz ki bu hizmetleri hademe-i hayrat olarak yürüten kimselerin olduğu sürece bu hizmetler için ücretli olarak birinin yapmasına gerek olmaz. Ancak bu şekilde yapacak kimseler bulunmazsa bu gerekli görülen hizmetlerin aksayacağından dolayı ücretli din görevlilerine ihtiyaç doğar. Nitekim bu hizmeti gönüllü olarak yürütecekler olmamış ve bu hizmet sınıfı ortaya çıkmıştır. Bu görevi yapanlarında günlük giderlerini karşılayabilmeleri için gerek devlet tarafından gerek vakıflar tarafından gerekte diğer kanallardan bu kişilerin maaşları sağlanmıştır. Ayrıca bu hizmeti yürüten din görevlilerinin söylendiği gibi Hıristiyanlıkta mevcut olan din adamlarıyla hiçbir benzer yönü bulunmamaktadır. Bu görevi yerine getirenler eğitimini almış, normal sıradan Müslümanlardır. Hıristiyanlıktaki algı gibi günahsız ve hata yapmaz değillerdir. İşte nasıl herhangi biri değil de bir din görevlisi ezan okuyor namaz kıldırıyorsa bunun gibi hastanelerde de Müslümanlar bazen yetersiz kalabiliyor ve bir din görevlisinin desteğine ihtiyaç duyabiliyorlar. Bu durumda bu ihtiyaç duyan hastalara manevi destek vermenin ne gibi sakıncası olabilir ki? Ayrıca sağlıklı bir kimsenin danışacağı, destek alacağı bir din hizmetlisi bulunuyorken daha fazla ihtiyacı olan hastaların niçin olmasın?³⁸

Bir başka itiraz olarak bu hizmetin olumsuz etkilerinin olabileceği, hastalara ölümü anımsatacağı ve iyileşmenin seyrini yavaşlatacağı gibi itirazlar ileri sürülürse Karaman bu kimselere de şu şekilde cevap verilmesi gerektiğini söylemiştir:

Hasta bireylerin imamı görünce ölümü hatırlıyor olması, ya da imamın kişilerin hayatlarının son anında imanı telkin için geldiği kanısına kapılması ve böylece hasta olumsuz etkilenmekte diye düşünmek İslâmî yaşam biçimi ile çok tezatlık ifade etmektedir. Şuurlu bir Müslümanın asla böyle bir düşünceye kapılmaması gerekmektedir. Çünkü tüm Müslümanlar bilir ki muhakkak bir gün bu acı sonla hepimiz karşılaşacağız ve zaten ölüm de bir yok oluş değildir. Müslüman ölümden korkmaz, her an o acı sonla karşılaşacakmış gibi âhireti için kendini hazırlamakla meşgul olması gerekir. Bu dünyada biraz daha fazla kalma isteği onun tamamen Allah-u Teâlâ'ya daha fazla ibadet etme imkânına

³⁸ Hayrettin Karaman, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Baskı, 2002).

An Assessment in Astrology and Human Will

Şerife ÖZKETEN*

Abstract

Man was interested in certain beliefs with the need for research that existed in his creation. The nature of astrology and its impact on human life is one of these beliefs. It has become a matter of curiosity how Islam evaluates the issue common in today's society. This research is about the taking of astrology in the context of Qur'an verses and evaluating it in terms of faith. In the study, the consistency of the value of the concept of astrology in the Qur'an and the meaning it creates in the minds and beliefs of individuals is examined. It has been investigated whether it is consistent for stars to influence human will. It is emphasized whether the definitions related to astrology are appropriate in terms of belief and a Qur'anic basis of astrological beliefs. Taking into account the day man was born, based on the state of the sky on that day, the position of the stars and their influence on human will, the business of commenting on his fate is just a guess. Classifying people by the time period in which they were born, attempting to provide information about their future, may not produce consistent results. Such endeavours are not appropriate according to the Islamic religion because they have fortune intentions. Islam has an attitude that sets boundaries against religious superstitions.

Keywords: Kalam, Astrology, Horoscope, Star, Faith.

Astroloji ve İnsan İradesi Üzerine Bir Değerlendirme

Şerife ÖZKETEN

Öz

İnsan, yaratılışında var olan araştırma ihtiyacıyla birlikte birtakım inançlara da ilgi duymuştur. Astrolojinin mahiyeti ve insan yaşamına etkisi de bu inançlardan biridir. Günümüz toplumunda yaygın olan meseleyi İslam'ın nasıl değerlendirdiği daima merak konusu olmuştur. Bu araştırma, astrolojinin Kur'an ayetleri bağlamında ele alınması ve inanç açısından değerlendirilmesi ile ilgilidir. Araştırmada Kur'an'daki astroloji kavramının taşıdığı değer ile bireylerin zihinlerinde, inançlarında oluşturduğu anlamın tutarlılık seviyesi incelenmiştir. Yıldızların insan iradesini etkilemesinin tutarlı olup olmadığı araştırılmıştır. Astroloji ile ilgili tanımlamaların Kur'anî

* Doctorate Student, University of Necmettin Erbakan (Konya), Social Science Institute, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Kalam, Konya, Turkey
Doktora Öğrencisi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kalam Anabilim Dalı, Konya, Türkiye.

serifeozktn@gmailcom

ORCID 0000-0002-8697-3924

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 12 February / Şubat 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 11 May / Mayıs 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt: 8; Issue / Sayı: 16; Pages / Sayfa: 581-595.

Suggested ISNAD Citation: Şerife Özketen, "Astroloji ve İnsan İradesi Üzerine Bir Değerlendirme", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8/16 (Temmuz-July 2021), 581-595.

www.dergipark.org.tr

dayanağının olup olmadığı ve inanç açısından uygunluğu üzerinde durulmuştur. İnsanın doğduğu günü dikkate alarak, o günkü göğün durumu, yıldızların insan iradesi üzerindeki etkilerinden hareketle, onun kaderi hakkında yorum yapma yalnızca tahminden ibarettir. İnsanları doğdukları zaman dilimine göre sınıflandırmak, gelecekları ile ilgili bilgiler verme çabasına girmek çoğu zaman tutarlı sonuçlar ortaya çıkarmayabilir. Bu tür uğraşlar fal niyeti taşıdığı için İslam dinine göre uygun görülmemiştir. İslam dini batıl inançlara karşı sınırları belirleyen, mantıkî bir tutum sergilemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Astroloji, Burç, Yıldız, İnanç.

Giriş

Merak duygusu, insanı araştırmaya yönelten en temel etkidir. Bu duygu, geleceği öğrenme peşinde giden insanı farklı deneyimlere yönlendirerek, bilinmeyi gün yüzüne çıkarmak amacıyla birtakım inançlar geliştirmesine sebep olur. İnsanda var olan geleceği öğrenme isteği onu doğruluğundan emin olduğu/olmadığı inançların peşinde sürüklemiştir. Bu noktada geleceği öğrenme arzusunu insanlık tarihi kadar ötelere götürebiliriz. Bitmek bilmeyen merak duygusu ile ortaya çıkan burçların insan iradesine etkisi ve mahiyeti, bir diğer ifadeyle astroloji inancını belirttiğimiz kategoride değerlendirebiliriz.¹ Çalışmamız, insanın daima yeni bilgiler öğrenme duygusuyla birlikte geliştirdiği birtakım inançlarını incelemektedir. Bu bağlamda burçların özellikle de insanın irâdî ve gayr-ı irâdî fiillerine tesirinin olup olmadığı, -eğer var ise- boyutu ve sınırları araştırılacaktır. Ayrıca Müslüman toplumlarda meselenin Kur'anî yorumu merak edilmiş, konu ile ilgili İslam'ın koyduğu ölçütlerin neler olduğuna dair araştırmalar yapılmıştır. Acaba İslam burçların insan iradesine etkisi meselesine nasıl bakmaktadır? Makalemiz; burçların İslam dini perspektifinden Kur'an ayetleri bağlamında ele alınması ve itikâdî açıdan değerlendirilmesini kapsamakta, burçların insan iradesine etkisinin olup/olmadığını incelemektedir. Kur'an'daki burç kavramının taşıdığı değer ile bireylerin zihinlerinde oluşturdukları mananın mahiyeti arasında bulunan fark incelenmiştir. Yıldızların insanın irâdî fiillerine etkisinin mantıken tutarlı olup/olmadığı araştırılarak, İslam'ın konuya bakışı ortaya koyulmuş, bilimsel veriler kapsamında tespitlerde bulunulmuştur.

1. Kavramsal Çerçeve ve Tarihsel Süreç

Astrolojinin mahiyeti ile ilgili bir araştırmada karşımıza çıkacak ilk kavram burçtur. Çoğulu *burûc* ve *ebrâc* olan burç "güzel olmak, örtülerinden sıyrılmak, yükselerek görünür olmak" mânalarına gelen *berec* kökünden türemiştir. Arapça bir isim olan bu kelime, güneşin bir yılda takip ettiği düşünülen yörüngenin içinden geçip belirli işaretlerle gösterilen on iki takım yıldızından biri ve gezegenlerin yol aldığı aşamalar manasına gelmektedir. Modern astronomide "yıldız kümeleri" veya "galaksiler" olarak adlandırılan burcun bir başka anlamı surlarla çevrili bir sarayın kuleleri ile bir kalenin yüksek ve stratejik yerleridir.²

Kur'an-ı Kerîm'de burç kelimesi tekil isim olarak geçmemektedir. Çoğulu olan *burûc* ifadesi dört farklı ayette yer almaktadır. Kur'an'da türevleri ile beraber toplam yedi kez

¹ İlyas Çelebi, "Fal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 138.

² Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, "Burç", *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2015), 52.

geçen bu kelime; süslenmek,³ kale,⁴ gökyüzündeki burçlar⁵ gibi çeşitli manalarla ifade edilmiştir. Adını burç kelimesinden alan Burûc Suresi'nin burçlarla dolu semaya yeminle başlaması ise dikkat çekicidir.⁶ Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) burûc kelimesinin manası ile ilgili üç farklı görüşün olduğunu ifade eder. Birincisi; kelimenin ilk anlamı on iki burçtur ki; en meşhur olan görüş budur. Râzî'nin düşüncesine göre Allah'ın burçlardaki enteresan durumlarından dolayı onların üzerine yemin etmesi güzel ve yerindedir. Çünkü güneş burçlarla hareket etmekte, yeryüzünde bulunanların pek çoğu ise güneşin hareketine bağlı olarak devam etmektedir. Buna göre burçların ve güneşin hâkim bir yaratıcısının olduğu fikri belirlemektedir. İkinci mana burçların ayın menzilleri olmasıdır. Ayın hareketinin farklılığından dolayı burçların onunla olan bağlantısı üzerine yemin etmek yerindedir. Burûcun üçüncü manası ise büyük yıldızlardır. Bunlar görülebildiklerinden dolayı burûc olarak isimlendirilmiştir.⁷

Râzî'ye göre yıldızlarla ilgilenilmesinin amacı Allah'ın gökleri nasıl yarattığına dair tefekkürde bulunmaktır. Gök cisimleri ile bağlantılı ayetleri yorumlayan Râzî, kâinata yaratılan her şeyin Allah'ın varlığına delalet ettiğini vurgular. İnsana düşen bu deliller üzerinde düşünerek Allah'ın varlığına ulaşmak ve idrak etmektir.⁸ Bu bağlamda Râzî'nin düşüncesinde aklın son derece önemli olduğu göze çarpmaktadır. İnsan, akli sayesinde kâinatla ilgili birtakım çıkarımlarda bulunabilir. Bulduğu bu çıkarımların yanı sıra Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili delillere de akli ile ulaşabilir.

Yaratılışı bakımından yaratanını tanıması tabii olan insanın pek çok delili göz ardı ederek inkârâ sapması doğal olmayan bir vakıdır.⁹ İslâm âlimlerine göre; insandaki inanma ihtiyacı doğustandır. İnsanda fitrî olan bu inançla beraber onun Allah'ın varlık ve birliği ile ilgili deliller aramasına ihtiyaç yoktur. Fıtratı bozulmamış her insan tevhid inancına uygun bir görüştedir.¹⁰ Temiz fitratta olan insan, farklı inançlar peşine düşmez. Birtakım zihni araştırmalar yapar fakat yaptığı istidlaller onun inancını perçinler. Gelecekle ilgili gaybî bilgiler elde edemeyeceğini bildiği halde asılsız işlerle meşgul olmaz. Başka arayışlar içine girerek inancına zarar vermez.

Burçlarla bağlantılı olarak astronomi ilmiyle karşılaşmaktayız. İslam dünyasında “felekiyyât, ilm-i nücûm, ilm-i he'yet, ilm-i nücûm-i ta'limî, sınaat-ı nücûm, sınaat-i tencîm”¹¹ gibi isimlerle karşılık bulan astronomi, yıldızların hareket ve konumlarından bir işaret sistemi oluşturulmasıdır. Bu sistem sayesinde geçmiş, gelecek ve şimdiki zamana dair bilgi elde etmenin mümkün olduğuna dair inanç şeklinde düşünülen astroloji/yıldızbilim¹² fal türlerinden biridir. Buna “yıldız falı” adı verilmektedir. Günümüz toplumunun bir kısmının

³ Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin vd. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Bk. el-Ahzâb 33/33; en-Nur 24/60.

⁴ Bk. en-Nisâ 4/78.

⁵ Bk. el-Hicr 15/16; el-Furkân 25/61; el-Burûc 85/1.

⁶ Bk. el-Buruç 85/1.

⁷ Fahreddîn Razî, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2013), 30.

⁸ Enver Bayram, “Razî'nin Tefsîr-i Kebîr'de Güneş Sistemi ile İlgili Ayetlerin Yorumlanması”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 15/2 (Aralık 2011): 234.

⁹ Bekir Topaloğlu, *İslam Kelâmçıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981), 25.

¹⁰ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2012), 158.

¹¹ Tevfik Fehd, “İlm-i Felek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 126.

¹² Tevfik Fehd, “İlm-i Ahkâm-ı Nücûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 124.

burç adı altında takip ettiği, gündelik hayatını bu bilgilere göre düzenlediği alan da falın bir çeşidi olan astrolojidir.¹³

Kadim medeniyetlerden olan Yunanlılarda astronomik ve astrolojik olmak üzere iki farklı göksel fenomen göze çarpmaktadır. Astronomik ve astrolojik yaklaşım arasında ayırım yapan Yunanlılar, astronomik tahminlerin güvenilir olduğunu, astrolojik bilgilerin ise tespit edilebildiğini fakat güvenilir olamayacağını belirtirler.¹⁴ Antik astronomi ve astroloji üzerine yapılan modern çalışmalar her iki fenomen arasında ikilem olduğunu vurgulama eğilimindedir. Tek tarihi değeri göksel düzenlilikleri araştırmak olan astroloji, batıl inanç olarak görülmektedir. Hatta eski astroloji el kitapları bilimsel bir bakış açısıyla incelendiği takdirde anlamsız bilgiler içerebilir.¹⁵

İslam dünyasında XI. yüzyıla kadar astronomi ve astroloji olarak bilinen bilim dalları arasında net bir ayırım yapılmamakla birlikte meseleyle ilgili iki farklı görüş dikkat çekmektedir. Müslüman bilginlerin bir kısmı astrolojiyi tabiat ilmi olarak kabul ederken, bir kısmı tamamen reddetmiştir. Buna rağmen birçok kişi tarafından bir hurafe olarak düşünülüp, reddedilen astroloji gizli bilim olma noktasında bugün dahi önemini korumuştur.¹⁶ Feleklerin yapısı, yıldızlar, burçlar ve bunlar arasındaki hareketleri konu edinen bu bilim dalı, takvimlerin düzenlenmesini ve tarihlerin tespitini de ele almaktadır.¹⁷ İslam dünyasında "ilm-i ahkâm-ı nücûm, ilmü't-tencîm ve ilmü'n-necâme" şeklinde isimlendirilmiştir. Bu alan gök cisimlerinin hareket ve konumları ile dünyada olup bitenler arasındaki bağlantıyı incelemektedir.¹⁸ Yıldızlardan hüküm elde etme, astronomik oluşumların akli çıkarımının birtakım olaylarla bilindiği bir bilimdir.¹⁹

Burçlarla ilgili astrolojik verilerin bilimsellik düzeylerine ilişkin çalışmalar bulunmakla birlikte, insanın dinî yaşamına etkisi noktasında bir araştırma bulunmamaktadır. Yapılan çalışmaların bir çoğu astrolojiyi ya tamamen doğrulamak ya da reddetmek amacı gütmektedir.²⁰ Bu inanış tarihin hemen hemen her döneminde karşımıza çıkar. Dolayısıyla tek bir dönemde ortaya çıkmış biricik astrolojik anlayıştan söz etmemiz mümkün değildir. Özellikle de Eski Mısır'da gökteki cisimlerin hareketlerinden anlam çıkarılması neticesinde astroloji gelişmiştir.²¹ Bu alanın Arap Yarımadası'nda yaygın olduğu ve buraya Yemen civarlarından geldiği tahmin edilmektedir. Çünkü Yemen'de Sabîilik yaygındı. Sabîiler, dünyada olan olayların gökteki yıldızların konum ve hareketleriyle ilgili olduğuna inanmaktaydılar.²² Yıldızların hareketlerinden bazı anlamlar çıkarma geleneği Keldanilerden gelmiştir.²³ Hz. İbrahim'in mensubu olduğu toplum Keldaniler'di. Bu kavim

¹³ Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 230.

¹⁴ Roger Beck, *A Brief History of Ancient Astrology* (USA: Blackwell Publishing, 2007), 3.

¹⁵ Beck, *A Brief History of Ancient Astrology*, 1-2.

¹⁶ İlhan Kutluer, "Burç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 423; Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri*, 230.

¹⁷ Topaloğlu-Çelebi, "Kelâm Terimleri Sözlüğü", 151.

¹⁸ Topaloğlu-Çelebi, "Kelâm Terimleri Sözlüğü", 152.

¹⁹ Tehânevî, *Keşşâf Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, ed. Refik el-'Acem (Beirut: Mektebetu Lubnan, 1996), 1/57.

²⁰ Halil Apaydın, "Burçların Dini Tutum ve Davranışlarla İlişkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/3 (Nisan 2002): 193.

²¹ Mehmed Şemseddin Günaltay, *Tarih-i Edyân* (İstanbul: Kanaat Matbaa, 1939), 77-78.

²² Abdülkerim Şehrîstânî, *Milel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi-*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 238.

²³ Ramazan Altıntaş, "İslâm Anlayışında Bid'at ve Hurâfenin Çerçevesi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/16 (Haziran 2003): 122.

Güneş ve Ay gibi çeşitli gök cisimlerini sembolize eden putlara tapmaktaydı. Hz. İbrahim ise tevhit dinine gönülden bağlı hanif bir Müslümandı. O, halkını dine davet etmek istiyordu. Onların putlara tapmasını engellemek ve akıl yürütmelerini sağlamak adına birtakım tavsiyelerde bulunarak kavmine gerçekleri göstermeye çalışmıştı.²⁴

Astroloji ile ilgili olarak karşımıza ahkâm astrolojisi kavramı çıkmaktadır. Ahkâm; yıldızlardan ve gök cisimlerinin durumlarından anlam çıkarmak demektir.²⁵ Ahkâm ilmi gezegenlerin hareketleri, konumları ve zamanlarıyla ilgilidir. Buna göre astronomik akli çıkarımlar gezegenlerin koşulları değerlendirilerek ele alınmaktadır. Kâinatta meydana gelen olaylara ilişkin karşılaştırma yapılmakta, hava koşullarındaki bozulmalardan birtakım yorumlar yapılmaktadır. Buna göre bir kişinin doğum tarihi bilindiği takdirde, onunla ilgili bazı yargılarda bulunulabilir. Örneğin o kişinin hastalığının, kazancının, hayatını etkileyen olayların bilinebileceğine dair iddialar ileri sürülebilir.²⁶ Bu ilim, bireyin kişiliğinin gök cisimlerinin etkisinde olduğunu savunup gelecekle ilgili kehanetlerde bulunmaktadır. Astrolojinin en önemli alanlarından biri olan ahkâm astrolojisi, kendi içinde "mevalid" ve "ihtiyârât" olarak iki bölüme ayrılmaktadır. Mevalid, bir kimsenin doğduğu esnadaki yıldızların durumuna göre geleceği hakkında tahminlerde bulunmaktadır. İlk kez Babilliler tarafından uygulanarak, Sasani topraklarında gelişmiştir. Batı dillerinde "hemeroloji" ve "menoloji" terimleriyle ifade edilen ihtiyârât ilmi, belirli bir işin uğurlu ve uğursuz olduğuna inanılan vakitlerde yapıp yapmamayı mümkün kılan takvimler hazırlamaktan ibarettir. Yıllara, aylara, günlere, hatta saatlere göre belirlenmiş olan bu vakitlere bakılarak girilecek bir iş için en uygun zamanın seçilmesine çalışılır.²⁷

Roma toplumunun tamamında geçerli olan Yunan astrolojisinin baskın formu genitalojydi. Bu kavram "doğumlar bilimi" anlamına gelmektedir. Bir insanın doğduğu tarihte bulunan göksel cisimlerin incelenmesidir. Buna dayanarak bir bireyin kader, servet ve karakterinin önceden bilinebileceği iddia edilmektedir. Dolayısıyla burç denilen şey, esasen Yunanlıların insanın doğumuna atfettikleri manadır. Burçların çoğu Mısır'da korunmuş papirüs kalıntıları üzerinden çıkarılarak, bazıları hala mevcut olan astroloji el kitaplarına kaydedilmiştir. El kitaplarının kendileri çoğunlukla genitaloji ile ilgilidir.²⁸

Bir diğer kavram olan sorgulayıcı astroloji göklerin mevcut durumlarına göre sorulara yanıtlar arar. Gazetelerin astrolojik bölümleri bu türdendir. Tek bir tahmin hem inanılabilirliği zorlayacağı hem de okuyucunun bireysellik duygusunu rahatsız edeceğine göre, nasıl tek bir yorum herkes için uyabilir? Yıldızlara bağlı olarak belirlenen burç yorumları pek çok kişi için aynıdır. Bir diğer ifadeyle; o ayda doğan herkes için aynı durum söz konusudur. Burada bir genelleme durumundan bahsedebiliriz. Astrolojinin en eski formu olan alâmet astrolojisi bu türdendir. Horoskopik astroloji, gök cisimlerinin birbirlerine ve dünyaya göre konumlarını ele alırken,²⁹ Yunan alâmet astrolojisi ise bizi astrolojinin Babil'deki kökenine kadar götürmektedir.³⁰

²⁴ Bk. el-En'am 6/76-79.

²⁵ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Şifa Yayınevi), 65.

²⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfizzünûn 'an Esâmi'l-Kütüb-i ve'l-Fünûn*, thk. Muhammed Şerâfettin Yalçınkaya-Muallim Rifat (Beyrut), 1/1.

²⁷ Fehd, "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm", 125-126.

²⁸ Beck, *A Brief History of Ancient Astrology*, 9.

²⁹ Beck, *A Brief History of Ancient Astrology*, 10.

³⁰ Beck, *A Brief History of Ancient Astrology*, 12.

Astroloji ile ilgili olarak karşımıza çıkan bir diğer kavram yıldıznâmedir. Yıldız falına bakılmak üzere yazılmış kitaplar yıldıznâme olarak isimlendirilir. Bu eserlerin falcılık tekniğiyle yazılmış olması ve bilimsellikten uzak olması dikkat çekicidir.³¹ Yıldız fallarının yorumlanmasında belli bir ölçüde serbest oyun devreye girdiği için astrolojinin kesin bir bilim değil, bir sanat olduğu düşüncesi hâkimdir. Yıldıznâme metinleri, birtakım matematiksel aksiyomlarla adeta zekâ oyununa dönüşmüştür.³²

Yıldıznâmelerde yedi gezegen, on iki kamerî ay ve on iki burcun esas alındığı bir sistemden bahsedilmektedir. Yıldızın bakan ile yıldızına baktıran kişinin gök cisimleri ile arasında gizli ilişki olduğuna inanılır. Burcun yer aldığı ayın bilinmesi için hazırlanan tablolarla o kişinin doğum günü işaretlenerek, doğum saati bulunur. Doğum tarihine rastlayan burçtan sonra başlamak üzere doğum saati adedince sayılarak, o zaman diliminin rastladığı yer onun yükselen burcu kabul edilmektedir. On iki kategoride incelenen gök haritasının her bir bölümü burç olarak isimlendirilmektedir. Her insanın doğumu tekabül ettiği burcun tarihidir. Doğum anında güneşin bulunduğu burca yükselen burç, doğumuna denk gelen tarihe ise öz burç adı verilmektedir. İnanışa göre yıldıznâmelerdeki karakter öz burç ile yükselen burcun etkisiyle oluşmaktadır. Haftanın yedi gününden her biri farklı birer yıldızın etkisi altındadır. Bunlar Güneş, Ay, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn olmak üzere yedi farklı kategoride incelenebilir. Burçlar, toprak, su, hava ve ateş olmak üzere dört ana gruba ayrılmaktadır. Bir kişinin doğduğu aydaki burcu aynı zamanda onun etkisinde kaldığı burcu da ifade etmektedir. Yıldıznâmeler evlilik, iş ve yolculuk gibi önemli kararlar alınmadan önce sonucun uğurlu olup olmadığını öğrenmek amacıyla yapılmaktadır.³³ Fakat bu noktada asıl sorulması gereken soru yıldıznâmelerin gerçeği yansıtıcı bilgiler verip vermediğidir.

Câhiliye döneminde astroloji ile ilgili bir kavram olan envâ Araplar'da yıldızların hareketiyle hava durumu ve iklimler arasında ilgi kuran, çeşitli takvimlere esas teşkil eden astronomik bilgilerdir. Araplar, yıldızların yerlerini, onların doğuş ve batış hallerini bilmeyi önemli ilimler arasında görmüşlerdir. Yıldızların kendileri için gece karanlıkta yollarını bulmalarını sağlayan birer işaret olmalarının yanında çeşitli meteorolojik olaylara ve iklim değişikliklerine yol açtıklarına inanmışlardır. Sözlü halk bilgileri, yıldız adları ve bu yıldızların doğuş ve batışlarının sebebiyet verdiği meteorolojik olaylar nesilden nesile aktarılan bazı formüllere bağlanmıştır. Söz konusu bilgiler eski Araplar'ın su, hava ve toprakla olan ilişkilerinin izahını, daima göklerin yeri yönettiği şeklindeki kadim inanca dayandırdıklarını göstermektedir. Cahiliye Arapları, muhtemelen Mezopotamya ve Kuzey Sâmi uygarlıklarından etkilenerek meydana getirdikleri astronomi ve astroloji karışımı ilkel kozmolojik öğretide yıldızları yağmurun yağması, sıcakların veya soğukların başlaması, suların çekilip kabarması, bitki örtüsünde değişiklikler olması gibi doğal olayların sebebi olarak görmüşlerdir.³⁴

Mezopotamyalılar yıldızları göğün yazıları olarak adlandırmışlardır. İnsanın kaderinin orada yazılı olduğuna inandıklarından dolayı bu meseleyle alakalı yorum şekli

³¹ İlyas Çelebi, "Yıldızname", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 545.

³² Nagihan Gür, "Osmanlı Fal Geleneği Bağlamında Yıldıznâme, Falname ve Tâlinâme Metinleri", *Milli Folklor Dergisi* 1/96 (Aralık 2012): 205.

³³ Çelebi, "Yıldızname", 546-547.

³⁴ Muharrem Çelebi, "Enva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 257.

geliştirmişlerdir. Önemli olayların meydana gelmesinde yıldızların konumları tespit edilerek, benzeri durumlarda yine benzer olaylar beklemişlerdir. Milattan önce ortaya çıktığı düşünülen astrolojinin, o dönemde doğan bir Kaldeli'nin kaderinin nasıl olacağı hakkında haber veren çivi yazılı bir metin ele geçmiştir. Gökyüzü ile yeryüzü olayları arasındaki münasebetle ilgili gözlemler astrolojik kodlar halinde belirlenmiştir.³⁵ Burada tek bir astrolojiden bahsetmek yerine tarihin pek çok döneminde ortaya çıkmış farklı farklı astrolojik inanışlardan söz edebiliriz.

Burada sorulması gereken temel soru bir başka ifadeyle üzerinde durmamız gereken asıl konu; astrolojinin Müslümanlar arasında nasıl yayıldığıdır. Pek tabii farklı dinler ve eğilimler, toplumların kültürünü büyük ölçüde etkilemektedir. Bundan Müslümanlar toplumları da paylarını almıştır. Bu etkileşim sürecinde astroloji, pek çok milletin kültürünün bir parçası haline gelmiştir. Dolayısıyla astroloji Müslüman toplumlara da aktarılmıştır. Abbasi devletinin Yunanca kitapların tercümesine kapılarını açtığı ve Romalılardan Felsefe, Astronomi, Tıp, Astroloji gibi alanlarda pek çok kitapla buluştuğu zamanlardan bahsediyoruz. İşte astrolojinin İslam dünyasında başlangıcı, astrologların, filozofların, felsefi okulların, Yahudi ve Hristiyan bilginlerin etkisiyledir. Bu faaliyetler özellikle de Abbasi halifesi Ebu Cafer el-Mansûr (ö. 158/775) döneminde meydana gelmiştir.³⁶ O dönemlerden günümüze kadar devam eden astroloji, insanın iradesine etkisi bağlamında İslami temeller çerçevesinde incelenecektir.

2. İnsan İradesi Bağlamında İslam'ın Burçlara Bakışı

Zaman zaman irrasyonel davranma eğiliminde olan insan, olayları değerlendirirken gerek ön yargı gerekse bilgi eksikliği nedeniyle hatalı mantıksal çıkarımlarda bulunabilir. Bu durumda onun farklı inançlar geliştirmesi mümkündür.³⁷ Kutsallaştırma din alanında gerçekleştirilmediği takdirde içeriği ayrı olmakla birlikte benzer kalıplarda başka alanlara kaymaktadır. Bir diğer ifadeyle bastırılan inançlar başka biçimlerde dışa vurabilir. Psikolog Viktor Frankl'a göre; bastırılan gerçek inançların yerini bâtil inançlar alır. Zira insanda bulunan inanma isteği boşluk kabul etmez; doğru inançları benimseyemeyen insanlar, ne kadar modern ve rasyonel olurlarsa olsunlar bâtil inançlara meyledebilirler. Kader inancının yıldız falları eşliğinde şekillendirilmesi bu duruma örnektir.³⁸ İnsanın doğduğu günü dikkate alarak o günkü göğün durumuyla ilgilenen yıldız falı, yıldızların konumu ve insan üzerindeki etkilerinden hareketle onun kaderi hakkında yorum yapma işinden ibarettir. Falın bu çeşidi, yıldızların konum ve tesirlerini inceleyerek insanın kaderini önceden bilmeyi amaçlayan astrolojiyle yakından ilgilidir.³⁹

Ebu'l Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115) astroloji ilmi ile uğraşanların, yıldızların ve on iki burcun insana etkisi noktasındaki iddianın tutarsız olduğunu ispat için Ehl-i Sünnet âlimlerinin mesele hakkındaki düşüncelerini ifade etmektedir. Buna göre burçlar, yıldızlar, ay ve güneş belirli bir iş için tahsis edilmekle birlikte, insan hayatına herhangi bir etkileri bulunmamaktadır. Kâinattaki her bir varlık Allah'ın hükmü altındadır. "Güneş, Ay ve

³⁵ Çelebi, "Fal", 135.

³⁶ Abdülmecîd b. Sâlim Meş'abî, *Tencîm ve'l-Müneccimûn ve Hükmü Zâlike fi'l-İslâm* (Riyad, 1998), 128.

³⁷ Ali Köse-Alyten, "Bâtil İnanç ve Davranışlar Üzerine Psikososyolojik Bir Analiz", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (Nisan 2009): 52.

³⁸ Köse-Alyten, "Bâtil İnanç ve Davranışlar Üzerine Psikososyolojik Bir Analiz", 59.

³⁹ Mehmet Aydın, "Fal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 138.

yıldızlar Allah'ın emrine boyun eğler"⁴⁰ ayeti de buna delildir. Neseî, astrolojinin gerçeği yansıtmadığını belirterek "Ben onlara ne göklerin ve yerin yaratılışını ne de bizzat kendilerinin yaratılışını gösterdim. Ben yoldan çıkarılanları yardımcı edinecek değilim"⁴¹ ayetinin delil olduğunu ifade eder. İlmin ya gözlemlerle ya da doğru ve güvenilir bir kişinin haber vermesiyle meydana geldiğini belirten Neseî, Hz. Peygamber'in gökteki yıldızlar ve burçlar hakkında herhangi bir haber vermediğine dikkat çeker. Gözlem noktasında eşit olan insanlardan bazıları sadece kendi görüşlerine dayanıp, akılları ile baş başa kalırlar. Bunun sonucunda bir tür başarısızlık ve sapkınlık içine düşerler. Akıl bazı durumlarda insanı yanıltabilir. Bu sebeple insan, aklına sınırsız güvenmek yerine Rabbine güvenmelidir. Ona göre, astrologlar insanı doğru bilgiye götüremez. Astroloji ile uğraşanların iddia ettikleri üzere Güneş, Ay ve yıldızlar semanın dördüncü katında bulunmazlar. Ehl-i Sünnet âlimlerinin belirttiği gibi Allah'ın "Biz yakın semayı yıldızların güzelliğiyle bezedik"⁴² buyruğunun yanı sıra Hz. Zülkarneyn'den bahsettiği "Nihayet güneşin battığı yere varınca, onu kara bir balçıkta batır (gibi) buldu. Orada bir kavme rastladı. Bunun üzerine biz, 'Ey Zülkarneyn! Onları ya cezalandıracak veya haklarında iyi davranma yolunu seçeceksin' dedik" şeklinde ibare bulunmaktadır. Hâlbuki burada Hz. Zülkarneyn'in semanın dördüncü katına ulaşamadığı, yıldızların dünya semasında olduğu dikkat çekmektedir.⁴³

Astrolojik bilgiler bizi doğruya iletmedikleri gibi gelecek hakkında haber verme girişiminde bulunan astrologlar Allah'a ve peygamberlere karşı itaatsizlik içindedir. Ayrıca bu kişiler, insanların yıldızlara olan inançlarını doğru olmayan bilgiler vermek suretiyle pekiştirmektedir.⁴⁴ Gelecekte haber verdiğini iddia eden, insanların cüz'î iradelerini etkileme gayreti içerisinde olan ve kendisini astrolog olarak tanıtan kimseleri bu grupta değerlendirebiliriz. Bu tür işlerle uğraşan kimseler hem insanların duygularını istismar etmekte hem de onların boş vakit geçirmelerine ve faydasız işlerle uğraşmalarına sebep olmaktadır. Aslında bir nevi umut tacirliği yapmaktadırlar. Oysa inanan insan Allah'ın kendisine vermiş olduğu akıllı ve iradeyi heba etmez, kendisine fayda vermeyen amellerle meşgul olmaz. Kendine ve topluma faydalı olmak niyetinde olur. En önemlisi de inanan insan her eylemini kendisini yaratan yaratıcının rızasını kazanmak üzere gerçekleştirir.

Yağmur, bitkiler, hayvanlar, gece ve gündüz gibi yaratılmış her varlık Allah'ın delillerindedir. Bütün bunlar Allah'ın yaratma tecellisinin göstergesidir.⁴⁵ Fakat Allah tarafından yaratılan yıldızların insanın doğumuna, yaşamına ve ölümüne etkisi yoktur. Onlar, Allah'ın kendileri için belirlemiş oldukları görevleri yerine getirirler. Mesela Hz. Peygamber'in kendisinde astrolojik iddiaların bulunmaması, bize astrolojinin yokluğunu işaret etmektedir. Astroloji falcılığın bir dalı olduğu için İslam dini falcılığı yasaklamıştır. Dolayısıyla İslam'da yasaklanan bir durumla Hz. Peygamber'in meşgul olması mümkün değildir.⁴⁶

⁴⁰ Bk. el-A'râf 7/54.

⁴¹ Bk. el-Kehf 18/51.

⁴² Bk. es-Saffat 37/6; Ayette geçen "yakın sema" ibaresinde anlatılmak istenen, yeryüzünden bakıldığında gözlenebilen gökyüzü olabilir.

⁴³ Ebul-Muin Neseî, *Bahru'l-Kelam* (Beirut, 2005), 208-209.

⁴⁴ Meş'abî, *Tencim ve'l-Müneccimûn ve Hükmü Zâlike fi'l-İslâm*, 233.

⁴⁵ Meş'abî, *Tencim ve'l-Müneccimûn ve Hükmü Zâlike fi'l-İslâm*, 115.

⁴⁶ Meş'abî, *Tencim ve'l-Müneccimûn ve Hükmü Zâlike fi'l-İslâm*, 113.

İbn Haldun (ö. 780/1378) ilm-i nücumun elde edilen bilgilerle olayların hayır ve şer durumuna göre karar verilmesinin fal özelliği taşıdığını belirtmektedir. Buna göre yıldızların kuvvet ve etkisinden hareketle tahminde bulunulması ile varlıklarda olacak durum ve olayların olmadan önce bilinebilmesinin iddiası belirtilen yöndedir.⁴⁷ Ona göre insanın tabiatında gaybı bilmeye yönelik bir ilgi mevcuttur. İnsanın gayb ile ilgili bu meyli onu farklı yollara yönlendirmiştir. Bunlardan biri müneccimlere itibar şeklinde kendini göstermektedir. Müneccimler gayba akıl erdiremezler ve onların bu iddiaları batıldır. Müneccimlerin gaybî bilgi vermesi söz konusu değildir. Zira onların iddiaları zan ve tahmine dayanır. İnsanın doğduğu günü dikkate alarak o günkü göğün durumu, yıldızların konumu ve insan üzerindeki etkilerinden hareketle onun kaderi hakkında yorum yapma tahminden başka bir surette kendini göstermez.⁴⁸

Gazzâlî (ö. 505/1111) gezegenlerle ilgili görüşlerinde onların insanlar için faydalarına değinir. Mesela; Güneş canlıların ısınması için yaratılmıştır. Buna göre Güneş sistemindeki her bir gezegenin yaratılışı boşuna değil bilakis bir amaç üzeredir. Bu konuda Kur'an'ın "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır. Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler (ve şöyle derler:) "Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz. Bizi cehennem azabından koru!"⁴⁹ ifadesi dikkat çekmektedir. Gökyüzündeki sistemler tıpkı bir insanın vücut organlarına benzerler. Hepsinin ayrı ayrı görevleri vardır. Onlar kendileri için belirlenmiş olan görevleri yerine getirirler. Dolayısıyla İslam'da yıldızların insanın kaderine etkisine dair inanç geliştirmek ve astrologlara itibar etmek yasaklamıştır. Çünkü yıldızların veya gezegenlerin kendilerine mahsus görevlerinin dışında insan iradesine ve kaderine etki etmesi söz konusu değildir. Yıldızlara bakıp tefekkür etmek ve "Allah'ım sen bunları boşuna yaratmadın" demek, yaratılmışlara ibret nazarıyla bakmak en doğru olanıdır.⁵⁰

Gazzâlî yıldız ve fal ilmini öğrenmenin, öğretmen ve uygulamanın doğru olmadığını ifade etmektedir. Yıldız ve fal ilminin gerçek anlamda ilim olmadığını yalnızca insanın merak duygularını tatminden ibaret olduğunu vurgulamaktadır. Tahmini bir ilmi topluma sunmak, onları gerçek dışı şeylerle şaşırtmanın yanında aldatmaktan başka bir amaç taşımaz. İnsanları yanıltmak ve aldatmak İslam'da doğru olmayan ve yasaklanan eylemlerdendir. Ayrıca gerçek ve faydalı olan ilimler dururken mahiyeti cehalet, tahmin ve zarar olan eylemlerle meşgul olmak, değerli olan ömrü fuzulî işlerle harcamaktır ki bu doğru değildir.⁵¹

İmanlı insanın Allah'ın yaratma kudretini göz ardı etmemesi gerektiğini belirten Gazzâlî, böyle birinin dünyanın, güneşin, ayın ve yıldızların O'nun emriyle boyun eğdirildiğini bilen kimse olduğunu ifade eder. Bu noktada kendileri için belirlenen görevi yerine getiren yıldızlar, insan yaşamıyla ilgili doğru bilgi sunamazlar. Yıldızlardan hüküm çıkarmak zan ve tahmindir. Tahmin de doğruluğu kesin olmayan ve insanı şüpheye götüren spekülâtif bilgilerdir. Yıldızların insan iradesine ve yaşamına etki ettiğine dair kesin bir yargı bilgisizlikten ileri gelir. Yıldızlardan hüküm çıkarmak adına onlarla ilgilenmenin

⁴⁷ İbn Haldun, *Mukaddime* (İstanbul, 1996), 113.

⁴⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, 227.

⁴⁹ Bk. el-Âl-i İmrân 3/190-191.

⁵⁰ Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Maarifa, 1955), 4/117.

⁵¹ Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 1/29.

olumsuz yönü; insan için hiçbir faydasının olmamasıdır. Bunlarla meşgul olan insan, ömrü için en değerli olan zamanı boşa harcamaktadır. Bu sebeple yıldızlardan hüküm çıkarmayla ilgili bilgiler bize fayda sağlamadığı gibi bu meselelerle ilgili bilgisizlikte insana zarar vermez.⁵²

İslam inancında burçların insan yaşamına etkisi ile ilgili yorum yapılırken gayb problemiyle karşılaşmaktayız. Gayb, insanın bilgiye ulaşmak adına kullandığı duyuların ve zihinsel fonksiyonların aracılığıyla bilinmeyen bir olgudur. Gayb kavramı, Kur'an'da fizik ötesi âleme ait varlıkların belirtilmesinin yanı sıra fizik âleminin insan bilgisi dışında kalan alanı ifade etmek için de kullanılmıştır. Buna göre fizik ötesi âlem için "gaybî varlık", fizik dünyasında vuku bulmakla birlikte çeşitli sebepler yüzünden duyularla algılanamayan olaylar için de "gaybî haber" tabirlerinin kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁵³

Allah'tan başkasının gaybı bilemeyeceği, Hz. Peygamber'in dahi Allah'ın bazı bildirmeleri dışında gaybı bilemeyeceği Kur'an'da; "De ki: Ben size, Allah'ın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size, ben meleğim de demiyorum. Ben sadece bana vahyolunana uyarım" şeklinde ifade edilmektedir. Bir başka ayette; "De ki: "Hiç kör ile gören bir olur mu? Siz hiç düşünmez misiniz?"⁵⁴ ibaresi insanı akıl erdirmeye yönelmektedir.

"Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O'nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez. O, yerin karanlıklarındaki tek bir taneyi bile bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır."⁵⁵ buyurularak gayb bilgisinin yalnızca Allah'a ait olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca kâinatı duyular ötesi ve duyular âlem şeklinde ikiye ayıran ve her ikisinin de mutlak hâkimiyetinin Allah'a ait olduğunu bildiren "De ki: Ey gökleri ve yeri yaratan, duyular ötesini ve duyular âlemini bilen Allah'ım! İhtilâfa düştükleri konularda kulların arasında hükmü sen vereceksin" ifadesi sadece gaybın değil; duyular âleme ait hükümleri verecek olanın yalnız Allah olduğunu ifade etmektedir. Dikkat edileceği üzere -Allah'ın bildirdiklerinin dışında-gaybı yalnızca kendisinin bildiği vurgulanmaktadır. Bununla birlikte "Göklerin ve yerin gaybı Allah'a aittir"⁵⁶ "Gaybı O bilir, gizlisini kimseye açmaz; ancak elçi olarak seçtiği başka. Allah, bu elçilerin her türlü durumlarını ilmiyle kuşattığı ve her şeyin sayısını belirlediği halde, rablerinin mesajlarını tebliğ ettiklerini ortaya çıkarmak için onların önlerinden ve arkalarından gözcüler gönderir"⁵⁷ âyetlerinde de aynı hakikat vurgulamakta; peygamberlerin ise Allah'ın izni ile gayba ait yalnızca bazı hususları bilebileceği belirtilmektedir.

Göklerin ve yerin yaratılışı Allah'ın varlığının delillerindendir. Yerde ve gökte ne varsa hepsi Allah'ın emrinde olup, onların insanın kaderini belirleme ya da etki etme noktasında kuvveti herhangi bir yoktur. Olup biten her şeyin Allah'ın gücü ve idaresinde olduğu pek çok ayette dile getirilmiştir.⁵⁸ Allah'ın tüm varlıklardan üstün olarak yarattığı insanın karakter özelliklerinin yıldızlardan hareketle tahlil edilmeye çalışılması abartılı ve

⁵² Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 1/30.

⁵³ İlyas Çelebi, "Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 406.

⁵⁴ Bk. el-En'âm 6/50.

⁵⁵ Bk. el-En'âm 6/59.

⁵⁶ Bk. en-Nahl 16/17.

⁵⁷ Bk. el- Cin 72/26-27.

⁵⁸ Bk. el-En'âm 6/101; el-Araf 7/54; el-Yunus 10/3; el-İbrahim 14/19; el-Yunus 10/5; el-Hud 11/7; el-Ankebut 29/44.

gerçek dışıdır. İnsanı en mükemmel şekilde yaratan Allah, ona mizaç, huy ve karakter vermiştir. Onun geleceği ve karakteri herhangi bir gök cisminin ya da yıldızın hareketiyle değil, külli ve cüz'i irâde neticesindedir. İnsanların farklı mizaçta oluşu da Allah'ın varlığının delillerindedir.⁵⁹ Farklılık ise bir zenginlik belirtisidir. Aynı burçta doğan insanlarla ilgili genel yargılara varmak, onların hayatları ile ilgili benzerlikler iddia etmek, yaratılıştaki çeşitliliğe ve zenginliğe aykırıdır.

Günümüzde yapılan bazı araştırmalara göre batıların neredeyse yarısının astrolojiyi bir bilim olarak kabul ettiği sonucu karşımıza çıkmaktadır. Sosyal medyada üç milyondan fazla astroloji sitesinin varlığı ve bunları yılda yaklaşık yüz yirmi milyon insanın ziyaret ediyor olması konunun insan zihni için ne derece önemli olduğunu görmemiz açısından yeterlidir. Türkiye'de de benzeri eğilimler hızla yaygınlaşmakta, yıldız haritasına inananların sayısı giderek artmaktadır. İnsanların kişilik özellikleri ile doğdukları gün ve saat arasında bir bağlantı olduğunu, Güneş, Dünya ve gezegenlerin konumlarının burçları etkilediği iddiası; Saskatchewan Üniversitesi'nde gerçekleştirilen bir araştırmaya göre yanlıştır. Bu araştırmaya göre kişilik özellikleri ile doğum günü arasında bir bağlantının olduğu, Güneş, Dünya ve gezegenlerin konumlarının burçları etkilediği inancı yalnızca bir efsaneden ibarettir.⁶⁰ İnsanlar bilmedikleri alanla ilgili birtakım argümanlar üretip kendilerince bir belirlemede bulunurlar. Fitratındaki boşluğu birtakım inançlarla doldurmak isteyen insan, belirsizlik halinde bir yere tutunma, bir inanca bağlanma ihtiyacı hisseder. Bu amaçla kendince bir gerçeklik ortaya çıkarır. Düşüncelerini ilişkilendirebileceği bir grup varsa, gerçekliği başkalarıyla beraber oluşturur. Bu durum, belirsizlikten kurtulma ve kesin bir şeye inanma arzusunun sonucudur.

İslam kültüründe insan yaşamına yön verecek bilgi kaynaklarını delilleriyle beraber ortaya koymaya çalışan kelamcılarının olduğu görülmektedir. Ehl-i Sünnet Kelamının en önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Mansûr el- Mâtürîdî (ö. 333/944) Kitâbü't-Tevhîd adlı eserinde bilgi edinme yollarını; duyuların idraki, haberler ve istidlal olmak üzere üç kategoride ele alır.⁶¹ Kelâm'da istidlal, bilgi üretme açısından son derece önemlidir. Aklın bu işlevinin yerine getirmesi sürecinde değişik evrelerde devreye giren ve akla farklı açılardan destek veren yardımcı kuvvetler vardır. Aklın alet çantası olarak değerlendirilebilecek bu yardımcı kuvvetler, veri elde etme kaynaklarıdır. Akıl ise edinilen bu verilerden yararlanarak bilgiyi üretir ve kavramsallaştırarak bilime çevirir.

Kelâmcılara göre akıl, Allah'ın insana verdiği en büyük nimettir. İnsan akıl sayesinde doğru ve yanlış, faydalı ve zararlı olanı ayırt ettiği gibi dini sorumluluklarını da anlar. Akıl, insanı insan yapan, onu diğer canlılardan ayıran önemli bir niteliktir. İnsan, akılla eşya üzerinde düşünerek gerçeğin bilgisine ulaşabilir. Çünkü aklın en önemli fonksiyonu bilgi üretmektir.⁶² Bu sebeple Kur'an, inkâra şartlanmış olan kimseleri akıllarını gereği gibi kullanmadıkları için kınar.⁶³ Akla bilgi ulaştırılan duyu ve haberlerden elde edilen veriler, akıl süzgecinden geçmediği müddetçe ilim ifade etmemektedir. Duyularımızla algılamış olduğumuz kâinatın hareketlerinin ne anlama geldiğine ilişkin değerlendirmelerimizde aklın oldukça önemli olduğu görülmektedir. Yıldızlara olması gerekenden fazla önem

⁵⁹ Bk. el-Rum 30/22.

⁶⁰ Köse-Ayten, "Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psikososyolojik Bir Analiz", 47-48.

⁶¹ Ebu Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf (Beyrut, 1970), 4-10.

⁶² Harun Çağlayan, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011): 235-236.

⁶³ Bk. el-Mülk 67/10.

atfetmek, onların dünyayı ve insan hayatını şekillendirdiğine inanmak tevhid ilkesine aykırı bir durumdur. Sabiîler'in yaptığı gibi yıldızlara tapmak, onlardan birtakım hükümler çıkarmak doğru değildir. İnsanın geleceğine ilişkin tespitlerde bulunmaya çalışmak, gaybî bilgiler verme gayreti içine girmek itikada zarar verebilir.⁶⁴ Burçları baz alarak insanları doğdukları zaman dilimine göre sınıflandırmak, gelecekleri ile ilgili bilgiler verme çabasına girmek, kaderlerini tespit etmeye çalışmak tutarlı sonuçlar ortaya çıkarmaz. Bu tür uğraşlar dinimizce uygun görülmemiş, fal niyeti taşıyan işlerden olduğu için yasaklanmıştır. Allah tarafından yaratılan ve insanın emrine verilen yıldızların, insanın yaşamına hükmetmesi aklen tutarlı değildir.⁶⁵ Ayrıca burçların ve gök cisimlerinin, insanın iradî fiillerine tesirinin kabulü birtakım yanlış inanışlara sebebiyet verecektir. Kişinin ihtiyarî fiillerini işlerken, burçlar ve gök cisimlerinin ona etki etmesi düşüncesi, eylemlere hariçten bir etkenin dâhil olmasını da gerekli kılacaktır. Dolayısıyla insanın gerçekleştirdiği fiiller ya tamamen ya da kısmen zorunlu olacaktır. Bunun sonucunda insanın sorumluluğu ortadan kalkacaktır. Ayrıca Kur'an ve Sünnet'te burçlar da dâhil olmak üzere gök cisimlerinin insanın ihtiyarî fiillerine etkisine dair bir delil veya bilgiye rastlanmamaktadır.⁶⁶ Dolayısıyla burçlar insan iradesine etki etmesi, onun kaderini belirlemesi bağlamında herhangi bir yere sahip değildir.

İnsanlar kimi zaman sağlığına, uzakta bulunan bir yakınının durumuna ilişkin bilgiler almak kimi zaman da çalınan ya da kaybolan değerli eşyasının yerini öğrenmek için falcılık ve büyücülüğün iç içe girdiği birtakım esrarengiz yöntemlere başvurabilir. Yahut bu işlerle uğraşan kimselere başvurabilmektedir. Kendilerinin gaybî ve geleceği bilme hususundaki zaafını istismar eden ve ilgi uyandırıcı çeşitli ad ve unvanlarla topluma duyurmaya çalışan bazı kişilere başvurmakla kalmayıp, gazetelerde astroloji ile ilgili verilen tutarsız bilgilere yönelebilmektedir.⁶⁷ Hâlbuki insanın bu tür işlerle uğraşmak yerine mantıksal bir yol izlemesi, eylemlerini akıl süzgecinden geçirmesi gerekmektedir.

İslam gerçeklik payı olmayan inançları tevhid ilkesine aykırı bularak ortadan kaldırmıştır. Kur'an'da Ay, Güneş ve yıldızlara değinilmekle birlikte, bunların yerleri ve konumlarına dikkat çekilmektedir. Allah'ın ilim ve kudretine tanıklık eden gök cisimlerinden hareketle mârifetullahı ulaşmanın önemi vurgulanmaktadır.⁶⁸ Günümüzde astrolojinin hızla yayılması, görsel basında geniş yer kaplaması gözlerden kaçmamaktadır. Fakat İslami açıdan incelendiği takdirde yıldızların insana etki ettiğine inanmak tevhid inancına uymamaktadır. Astroloji türünden faaliyetler inanç boyutuna geçmeden eğlence maksadıyla yapılmış dahi olsa insanların zihinlerini istismar edecektir. Dolayısıyla yıldız bakıcılığı hurafe ve bid'at kapsamında batıl bir inanç olup, onu icra eden kimse gayri ahlâkî bir tavır içindedir.⁶⁹

Hâlbuki Allah, insanı akıl sahibi bir varlık olarak yaratmış, ona iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırt etme gücü olan temyizi bahşetmiştir. İnsan, akli sayesinde övülen ve yerilen fiilleri bilip kendisine bu doğrultuda bir rota belirlemelidir. Aklen güzel ile çirkini ayırt edebilecek, iyi ve kötü davranışları fark edebilecek güce sahip olarak yaratılan insanın

⁶⁴ Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri*, 231.

⁶⁵ Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri*, 232.

⁶⁶ Davud Ağbal, "Kur'an'da Burçlar Mahiyeti ve İnsana Etkisi Bağlamında", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Aralık 2012): 267.

⁶⁷ Aydın, "Fal", 139.

⁶⁸ Bk. el-Fussilet 41/37.

⁶⁹ Çelebi, "Yıldızname", 545-547.

The Use Of Representational Simile in Al-Nazarât Of Mustafâ Lutfî Al-Manfalûtî

Hale Sultan KESKIN *

Ahmet BOSTANCI**

Abstract

The simile (*tashbîh*), which means likening something to something else through a preposition because of their common feature, has an important place in the science of rhetoric. The simile has an important mission, especially in expressing the feelings and thoughts of the literati. There are four elements of the simile, namely *mushabbah* (resembling), *mushabbah bih* (likened), *wajh al-shabah* (simile direction), and *adât al-tashbîh* (simile preposition). In addition, there is more than one type of simile. One of them is the representational simile. Representational simile is also different from other simile types. In this type of simile, there is an analogy of the situation to the situation. The simile direction consists of more than one element and a shape (imagination). In this article, we will examine the examples of representational simile in *al-Nazarât* written by Mustafâ Lutfî al-Manfalûtî (1876-1924), one of the leading writers in Egypt. We will examine these examples in terms of *mushabbah*, *mushabbah bih*, *adât al-tashbîh* and *wajh al-shabah* and try to determine for what purposes Manfalûtî used representational similes.

Keywords: Rhetoric, Simile, Representational Simile, Mustafâ Lutfî al-Manfalûtî, al-Nazarât.

Mustafa Lutfî el-Menfelûtî'nin En-Nazarât Adlı Eserinde Teşbih-i Temsil Kullanımı

** Graduate Student, University of Sakarya, Social Science Institute, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and Rhetoric, Sakarya Turkey
Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye.

halesultankeskin2@gmail.com

ORCID 0000-0002-1433-5018

* Professor Doctor, University of Sakarya Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and Rhetoric, Sakarya, Turkey
Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye.

bostanci@sakarya.edu.tr

ORCID 0000-0001-7008-6901

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 24 May / Mayıs 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 15 June / Haziran 2020

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2020

Volume / Cilt: 8; Issue / Sayı: 16; Pages / Sayfa: 596-611.

Suggested ISNAD Citation: Hale Sultan Keskin, Ahmet Bostancı, "Mustafa Lutfî el-Menfelûtî'nin En-Nazarât Adlı Eserinde Teşbih-i Temsil Kullanımı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16 (Temmuz-July 2021), 596-611. www.dergipark.org.tr

Hale Sultan KESKİN

Ahmet BOSTANCI

Öz

Bir şeyi aralarındaki ortak özellikten dolayı bir edat aracılığıyla başka bir şeye benzetmek anlamına gelen teşbihin belâgat ilmi açısından önemli bir yeri vardır. Teşbih özellikle de edebiyatçıların duygu ve düşüncelerini ifade etmesinde önemli bir misyona sahiptir. Teşbihin müşebbeh (benzeyen), müşebbeh bih (benzetilen), vechü's-şebeh (benzetme yönü), edâtü't-teşbih (benzetme edatı) olmak üzere dört unsuru vardır. Birden fazla çeşidi bulunan teşbihin türlerinden birisi de teşbih-i temsildir. Teşbih-i temsilde diğer teşbih çeşitlerinden farklı olarak durumun duruma benzetilmesi söz konusudur. Benzetme yönü ise birden fazla unsurdan meydana gelmektedir ve bir şekilden (tasavvurdan) oluşmaktadır. Bu makalemizde Mısır'ın önde gelen yazarlarından Mustafa Lutfi el-Menfelûtî'nin (1876-1924) en-Nazarât adlı eserindeki teşbih-i temsil örneklerini inceleyeceğiz. Bu örnekleri müşebbeh, müşebbeh bih, teşbih edatı ve vechü's-şebeh bakımından inceleyip, Menfelûtî'nin teşbih-i temsilleri hangi amaçlar için kullandığını tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Belâgat, Teşbih, Teşbih-i Temsil, Mustafa Lutfi el-Menfelûtî, en-Nazarât.

GİRİŞ

(شبه) kökünden gelen, tef'îl babından (شَبَّهَ) fiilinin mastarı olan ve sözlükte "temsil",¹ "bir şeyi başka bir şeye benzetmek"² anlamlarına gelen teşbih ıstilahta "bir edat aracılığıyla aralarında ortak olan bir veya daha fazla özellikten dolayı iki ya da daha fazla şey arasında benzerlik ilişkisi kurmak"³ anlamına gelmektedir.

Teşbih kapsamı, ilerleyişi, sınırları geniş olan⁴; bilginlerin ve edebiyatçıların zihinlerinde olanları açıklamak için kullandıkları,⁵ şairlerin ve belâgat âlimlerinin yeteneklerini konuşturdukları belâgat unsurlarından biridir.⁶

¹ Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), "Şibh", 13: 503.

² İbn Manzûr, "Şibh", 13: 503-504; Mecdüddîn Muhammed bin Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, thk. Muhammed Ne'îm el-'Urkusûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), "eş-Şibh", 1247; Ahmed bin Muhammed bin Ali el-Mukrî el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fi garibi's-Serhi'l-Kebîr li'r-Râfi'î*, thk. Abdülazîm eş-Şenâvî (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), "eş-Şebeh", 303.

³ Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf el-Cürçânî, *Mu'cemu't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Siddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.), "et-Teşbih", 52; Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Ne'îm Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1407/1987), 332; el-Hatîb el-Kazvî Muhammed b. Abdurrahman, *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâga el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. İbrahim Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2003), 164; Ali el-Cârim - Mustafa Emîn, *el-Belâgatu'l-Vâdiha fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Dimeşk - Beyrut, Mektebetü Dâri'l-Fecr, 1435/2014), 37; es-Seyyîd Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Muhammed et-Tûncî (Beyrut: Şeriketü Dâri Mektebeti'l-Me'ârif, 2015), 272-273.

⁴ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 272.

⁵ Bekrî Şeyh Emîn, *el-Belâgatu'l-'Arabiyye fi sevbiha'l-cedîd 'ilmu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-'İlm, 1982), 65.

⁶ Abdülaziz 'Atîk, *'İlmü'l-beyân* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1405/1985), 114.

Belâgat ilminde önemli bir yere sahip olan teşbih gizli olanı açığa vurarak, uzak olanı yakınlaştırarak anlama netlik kazandırmakta ve güzelleştirmektedir.⁷ Teşbihle zayıf olan kendisinden daha kuvvetli olana benzetilerek anlam güçlü ve etkili kılınmaktadır.⁸

Teşbihin belâgatı bir şeyin, kendisine benzeyen ilgi çekici başka bir şeye, onu temsil eden güzel bir surete benzetilmesiyle ortaya çıkar. Yapılan teşbih, akla hemen gelmeyen, az ya da çok içerisinde hayal barındıran bir şey olduğunda kişi için daha etkileyici olur. Örneğin (فلان يشبه فلانا في الطول) "*Falanca uzunlukta falancaya benziyor*" demek edebî bir gayret ve maharet içermediğinden belâgat özelliği taşımaz.⁹ Belâgat ifade eden teşbih ise Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin (öl. 449/1057)¹⁰ aşağıdaki beytinde yer almaktadır:

يسرع اللحم في احمرار كما تسرع في اللحم مقلّة الغضبان

"Yıldız, sinirli bir kimsenin gözünün (sinirden) birden parlaması gibi kızılılıkta süratle parıldıyor."¹¹

Örnekte yıldızın kızılılıkla beraber ışığının süratle parıldaması, kızgın insanın öfke anında gözlerinin çakmak çakmak olmasına benzetilmiştir.¹²

Teşbihin insan üzerinde etkili olmasına katkı sağlayan bazı unsurlar vardır. Bunlardan birincisi sözü söyleyenin yeteneğidir. Bu yetenek bazı esaslara dayanmaktadır. Bunlar mütekelimin hayallere, coşkulu duygulara, varlıklar arasındaki müşterekliği ortaya koyabilen bir zihne sahip olmasıdır. İkincisi; insanın soyut şeylerden ziyade somut şeylerden daha çok etkilenmesinden dolayı müşebbeh bihin genellikle somut olmasıdır. Bir diğeri de akıldır. Ancak bu tek başına yeterli olmayıp, aklın duygularla beraber devrede olması gerekir.¹³

Teşbihin etkili olmasının ardında onun kişiyi soyut olandan somut olana, gizli olandan aşıkara, düşünceden var olana ulaştırması, şüphe ve kuruntuları gidermesi, zıt şeyleri bir araya getirmesi, düşünceye ihtiyaç duyması gibi sebepler yer almaktadır.¹⁴ Teşbih sayesinde manalar değer kazanmakta, içerisindeki hayalî unsurlarla etkileyciliği artmakta, sıfattan eksik olan mükemmel olana katılmaktadır.¹⁵ Teşbihi etkili kılan sebeplerden biri de insanı, bilinenden daha iyi bilinene ulaştırmasıdır.¹⁶

⁷ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 272;

⁸ Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Perşembe Kitapları, 2001), "Teşbih", 427.

⁹ Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, 123.

¹⁰ "Meşhur Arap filozof ve şairi." Bk. Sahbân Halîfât, "Ebü'l-Alâ el-Maarrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Nisan 2021).

¹¹ Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, 123.

¹² Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, 124.

¹³ Fadl Hasan Abbas, *Esâlibu'l-beyân* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 1430/2009), 258-259.

¹⁴ Abbas, *Esâlibu'l-beyân*, 259.

¹⁵ Ali Bulut, *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî'* (İstanbul: İFAV, 2017), 200.

¹⁶ Kazvîni, *el-İzâh*, 166; Abdülmüteâl es-Sa'îdî, *Bağiyatu'l-İzâh li Telhîsi'l-Miftâh fi 'ulûmi'l-belâga* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1420/1999), 3/10.

Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009),¹⁷ teşbihin manayı açıklığa kavuşturduğunu ve te'kid ettiğini, Arap ya da Arap olmayanların teşbih konusunda hemfikir olduklarını; kudemâ ve Cahiliye ehlinin ise teşbihi kendi şeref ve üstünlüklerine, belâgattaki konularına delil olması amacıyla kullandıklarını dile getirir.¹⁸

Teşbihin dört unsuru vardır:¹⁹

1. Müşebbeh (Benzeyen)
2. Müşebbeh Bih (Benzetilen)
3. Edâtü't- teşbih (Benzetme Edatı)
4. Vechü's-şebeh (Benzetme Yönü)

Teşbih edatları (كاف - كَان) gibi harf, (نحو - مثل) gibi isim, (يشابه - يحاكي) gibi fiil olabilir.²⁰ Örneğin;

أنت كالشمس في الضياء وإن جا وزت كيوان في علو المكان

"Sen yücelikte Zühal yıldızını aşsan da parlaklıkta güneş gibisin"²¹ beytinde müşebbeh sen (أنت) dir. Müşebbeh bih güneş (الشمس) tir. Teşbih edatı kâf (كاف) tır. Vechü's-şebeh, parlaklık (الضياء) tır.

Teşbihe aşağıdaki amaçlardan birini elde etmek için başvurulur:

1. Müşebbehe isnat edilen alışılmadık, ilginç bir durumun mümkünlüğünü (olabilirliğini) teşbih yaparak açıklamak.²² Örneğin;

فإن تفق الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم الغزل

"Onlardan biriyken mahlukattan üstün olsan da (şaşılacak bir şey yok) Çünkü misk de ceylanın kanının bir parçasıdır."²³

2. Müşebbehin durumunu açıklamak. Bu ise teşbihten önce müşebbehin bilinmeyen özelliğini teşbih yaparak açıklamaktır.²⁴ Örneğin;

كأنك شمس والملوك كواكب إذا طلعت لم يبد منها كوكب

"Sen güneş, krallar ise yıldızlar gibidir

Güneş doğduğunda yıldızlardan hiçbiri görünmez."²⁵

3. Müşebbehin durumunun miktarını açıklamak: Teşbih yapılmadan önce müşebbehin genel olarak bilinen özelliğinin miktarını (derecesini) teşbihle belirtmektir.²⁶ Örneğin;

¹⁷ "Arap dili ve edebiyatı âlimi" Bk. Ahmet Turan Arslan, "Askerî, Ebû Hilâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Nisan 2021).

¹⁸ Ebû Hilâl Hüseyin b. Abdullah el-Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn el-kitâbe ve's-si'r*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (b.y., Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1371/1952), 243.

¹⁹ Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, 37.

²⁰ Emîn, *İlmu'l-beyân*, 27-28.

²¹ Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, 35.

²² Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, 100.

²³ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 298.

²⁴ Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, 100-101.

²⁵ Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, 98.

²⁶ Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, 101.

مر السحاب لا ريث ولا عجل كأن مشيتها من بيت جارتها
"Kadının) komşusunun evinden yürüyüşü
Aceleci olmayan bulutların geçişi gibi."²⁷

4. Müşebbehe isnat olunan şey izaha ihtiyaç duyduğunda örnek aracılığıyla müşebbehin durumunu (zihne) yerleştirmek, daha iyi anlaşılmasını sağlamak.²⁸ Örneğin;

مثل الزجاجة كسرهما لا يجبر إن القلوب إذا تنافر ودها
"Kalplerin sevginin nefrete dönüşmesi
Kırıldığında onarılamayan cam gibidir."²⁹

5. Müşebbehi güzel göstererek ona karşı olan beğeniyi arttırmak.³⁰ Örneğin;

وزاد بك الحسن البديع نظارة كأنك في وجه الملاحه خال
"Eşsiz güzellik seninle daha da arttı
Sanki sen güzelin yüzündeki ben gibisin."³¹

6. Müşebbehi çirkin göstererek ona karşı olan beğeniyi azaltmak.³² Örneğin;

وإذا أشار محدثا فكأنه قرد يقهقه أو عجوز تلمم
"Konuşarak işaret ettiğinde
Sanki o, kahkaha atan bir maymun ya da dövünen kocakarı gibidir."³³

7. Müşebbehin şeklini belirtmek.³⁴ Örneğin;

الزرافة مثل الجمل دون سنم
"Zürafa, hörgüçsüz deve gibidir."³⁵

Teşbihin tarafeyn (müşebbeh-müşebbeh bih), vechü's-şebeh (benzetme yönü), edat, maksadı ifade edip etmeme gibi çeşitli açılardan taksimatı yapılan türleri vardır.³⁶ Teşbih-i temsil ise vechü's-şebeh açısından taksime tutulan türlerden birisidir.

1. Teşbih-i Temsil

Bir belâgat terimi olarak teşbih-i temsil benzetme yönü tek bir özellik değil, müşebbeh ve müşebbeh bihte bulunan ve birbirinden ayırt edilmesi mümkün olmayan birden fazla unsurdan meydana gelen ve hayalî bir şekilden (tasavvurdan) oluşan teşbih demektir. Teşbih-i temsilde herhangi iki şey arasında değil, iki durum arasında benzetme olmaktadır.³⁷

²⁷ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 297.

²⁸ Cârîm - Emîn, *el-Belâgatu'l-vâdiha*, 101.

²⁹ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 298.

³⁰ Cârîm - Emîn, *el-Belâgatu'l-vâdiha*, 101.

³¹ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 299.

³² Cârîm - Emîn, *el-Belâgatu'l-vâdiha*, 101.

³³ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 299.

³⁴ Emîn, *İlmu'l-beyân*, 60; Bulut, *Belâgat*, 215.

³⁵ Emîn, *İlmu'l-beyân*, 60; Bulut, *Belâgat*, 215.

³⁶ Geniş bilgi için bk. Kazvînî, *el-İzâh*, 186-201; Bulut, *Belâgat*, 206-221.

³⁷ Kazvînî, *el-İzâh*, 190; Cârîm - Emîn, *el-Belâgatu'l-vâdiha*, 67; Bulut, *Belâgat*, 215; Nusrettin Bolelli, *Belâgat: Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri* (İstanbul: İFAV, 2017), 55-56.

Örneğin;

وكان الهلال نون لوجين غرقت في صحيفة زرقاء³⁸

"Sanki hilal, mavi bir sayfaya batmış gümüş bir nûn gibi" beytinde müşebbeh, mavi renkli gökyüzünde yer alan kavisli bir şekle sahip parlak ve beyaz hilalin durumudur. Müşebbeh bih ise mavi bir sayfada batmış bir halde duran gümüş nûnun durumudur. Vechü's-şebeh ise mavi bir cisim üzerinde kavisli, beyaz ve parlak bir şeyin yer almasıdır.³⁹

Teşbih-i temsil iki çeşittir:⁴⁰

1. Teşbih edatının açıkça kullanıldığı teşbih-i temsil. Örneğin;

مثل الذين حمل التورة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا

"Tevrat'la yükümlü tutulup da onun hakkını vermeyenlerin durumu, koca koca kitaplar taşıyan merkebin durumuna benzer."⁴¹

Bu ayette müşebbeh Tevrat'la sorumlu tutulup da bu sorumluluğu yerine getirmeyenlerin durumudur. Müşebbeh bih ise onlardan istifade etmeksizin faydalı kitapları yüklenen eşeğin durumudur. Teşbih edatı (كاف)tır. Vechü's-şebeh faydalı bir şeyi yalnızca taşımanın taşıyana bir fayda sağlamaması durumudur.

2. Teşbih edatının gizlendiği teşbih-i temsil. Örneğin;

اصبر على مضض الحسو د فإن صبرك قاتله
فالنار تأكل نفسها إن لم تجد ما تأكله

"Hasetçinin eziyetine sabret

Çünkü sabrın onu bitirecektir.

Zira ateş de yutacak bir şey bulamadığında kendini yer bitirir."⁴²

Cümlede müşebbeh, haset edenin isteğinin karşılıksız kalması sonucunda kendini yiyip bitirmesi durumudur. Müşebbeh bih ise yakacak bir şey bulamayan ateşin kendi kendini bitirmesi durumudur. Teşbih edatı kullanılmamıştır. Vechü's-şebeh bir şeyin devamını sağlayacak unsurların sona ermesinin ardından çabucak yok olma durumudur.⁴³

2. en-Nazarât'ta Teşbih-i Temsil Örnekleri

en-Nazarât müellifi Menfelûtî, 1876 veya 1877 yılında Mısır'ın Asyût vilayetine bağlı Menfelût'ta doğmuştur. Babası Arap, annesi Türk'tür.⁴⁴ Menfelûtî'yi babası önce eş-Şeyh Celâleddin es-Suyûtî Mektebine,⁴⁵ sonra da Ezher Üniversitesine göndermiştir. Menfelûtî,

³⁸ Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, 66.

³⁹ Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, 67.

⁴⁰ Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga*, 291.

⁴¹ *Kur'ân Yolu* (Erişim 14 Nisan 2021), el-Cuma 62/5.

⁴² Kazvînî, *el-İzâh*, 190.

⁴³ Kazvînî, *el-İzâh*, 190.

⁴⁴ Ahmed 'Ubeyd, *Meşâhîru şu'arâi'l-'asr fi'l-aktâri'l-'Arabîyyeti's-selâse* (Dimeşk: Matba'atu't-terakkî, 1431/1922), 321; Muhammed Ebu'l-Envâr, *Mustafa Lutfî el-Menfelûtî hayâtuhu ve edebuhu* (Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1986), 1/25.

⁴⁵ Ebu'l-Envâr, *Mustafa Lutfî el-Menfelûtî*, 1/27.

Ezher'deki öğrencilik yıllarında edebiyatla meşgul olmuştur.⁴⁶ Hatta bu sebepten ötürü kendisinin de *en-Nazarât*'ın mukaddimesinde ifade ettiği üzere hocaları tarafından eleştirilmiş ve rahatsız edilmiştir.⁴⁷ Edebiyata ilgi duyan Menfelûtî, Muhammed Abduh'un⁴⁸ ders halklarına katılmış, burada da edebiyata dair eserler okumuştur.⁴⁹

Menfelûtî, Abduh'un vefatının ardından doğduğu yere geri dönmüş, burada *el-Müeyyed* gazetesine yazılar göndermeye başlamıştır. Bunları ilkin *el-Usbû'ıyyât* daha sonra *en-Nazarât* adıyla yayımlamıştır. Sa'd Zağlûl'un⁵⁰ takdirini kazanınca devlet dairelerinde de görev alan Menfelûtî, 1924'te Zağlûl başbakan olup meclis açılınca meclis yazı divanı başkanlığına getirilmiştir. Aynı sene geçirdiği hastalık sebebiyle kırk sekiz yaşında vefat etmiştir.⁵¹

Menfelûtî'nin bir kısmını kendi telif ettiği bir kısmını da tercümelere uyarladığı eserleri vardır. Menfelûtî, yabancı dil bilen biri değildir. Yayımladığı, asılları yabancı dilde olan bazı eserleri önce o dili bilen birine tercüme ettirmiş, daha sonra kendi üslubuyla yeniden kaleme alıp yorumlamıştır.⁵² Menfelûtî'nin yayımladığı bu tür eserler *fi Sebîli't-tâc*, *Mecdûlîn*, *eş-Şâ'ir*, *el-Fadîle* adlı eserleridir. *Muhtârâtu'l-Menfelûtî* adlı eserinde ise eski-yeni şair ve yazarlardan seçmelere yer vermiştir. *el-'Abarât* ise dördü kendine ait dördü de tercüme olan sekiz hikâyeden oluşan eserdir. Menfelûtî'nin 1907'den itibaren⁵³ *el-Müeyyed* gazetesinde kaleme aldığı yazılarını üç ciltte topladığı eseri olan *en-Nazarât*'ın⁵⁴ onun önde gelen eseri olduğunu söyleyebiliriz. Menfelûtî bu eserinde sosyal, siyasî, dinî, edebî, ahlakî, psikolojik konuları ele almıştır. Aynı zamanda içerisinde hikâyeler ve tercüme yazıları da yer almaktadır.

Menfelûtî'nin *en-Nazarât*'ta en çok yer verdiği belâgat unsurlarından biri teşbihtir. Teşbih-i temsil ise en çok kullandığı teşbih türlerinden birini teşkil etmektedir.

Menfelûtî, *en-Nazarât*'ın mukaddimesinde insanların, sıradan insanlar ve elit insanlar diye ikiye ayrıldığını söyleyerek kendisinin sıradan insanlar için yazdığını, elit insanlarla bir ilgisinin olmadığını ve onların kendisi hakkındaki iyi veya kötü değerlendirmelerinden kaçındığını dile getirerek bu durumla ilgili şöyle bir teşbihte bulunur:

⁴⁶ Şevkî Dayf, *el-Edebü'l-'Arabîyyü'l-mu'âsir fî Mısır* (by.: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 227; 'Ubeyd, *Meşâhîru şu'arâi'l-'asr*, 321.

⁴⁷ Menfelûtî, Mustafa Lutfî, *en-Nazarât*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1422/2002), 1/139-140.

⁴⁸ "Mısırlı İslâm düşünürü, yenilik hareketinin öncülerinden." Bk. M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Nisan 2021).

⁴⁹ Ömer ed-Düsûkî, *Neş'etü'n-nesri'l-hadîs ve tatavvuruh* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2007), 170.

⁵⁰ "Mısırlı devlet adamı." Bk. Hilal Görgün, "Sa'd Zağlûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Nisan 2021).

⁵¹ Düsûkî, *Neş'etü'n-nesr*, 172, 'Ubeyd, *Meşâhîru şu'arâi'l-'asr*, 321.

⁵² Düsûkî, *Neş'etü'n-nesr*, 174.

⁵³ Düsûkî, *Neş'etü'n-nesr*, 172.

⁵⁴ Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-edebî'l-Ârabi* (Beyrut: el-Matba'atu'l-Bûlisiyye, 1953), 1100.

ولم يهبني الله من قوة الفراسة ما أستطيع أن أميز به بين مخلصهم ومشوبهم، فأصغي إلى الأول لأستفيد علمه، وأعرض عن الثاني لأتقي غشه، فأنا أسير بينهم مسير رجل بدأ يقطع مرحلة لا بد له أن يفرغ منها في ساعة معينة، ثم علم أن على يمين الطريق الذي يسلكه روضة تعتنق أغصانها، وتشترج أفنانها، وأن على يساره غابا تزرأ أسوده، وتعوي ذئابه، وتفتح أفاعيه وصلاله، فمضى قدما لا يلتفت يمنا، مخافة أن يلهو عن غايته بشهوات سمعه وبصره، ولا يسره، مخافة أن يهيج بنظراته فضول تلك السباع المقعية، والصلال الناشرة، فتعترض طريقه

"Allah bana onların samimisini ve şaibelisini ayırt edebileceğim feraset gücünü vermedi ki böylece samimi kimsenin ilminden istifade edebilmek için ona kulak vereyim, sahtekarlığından sakınmam için şaibeli kimseden yüz çevirebileyim. Ben onların arasında belirli bir sürede bitirmesi gereken bir merhaleyi katetmeye başlayan bir adamın yürüyüşü gibi yürüyordum. (Ki o adam) daha sonra gittiği yolun sağında dalların birbirine sarılıp, dolandığı bir bahçenin olduğu; yolun solunda ise aslanların kükrediği, kurtların uluduğu, yılanların tısladığı bir orman olduğunu anladı. Bu yüzden gördüklerinin ve duyduklarının onu amacından saptıracağı korkusuyla sağına; bakışlarıyla çömelerek oturan yırtıcı hayvanların, engerek yılanlarının dikkatlerini çekeceği ve yoluna engel olacakları korkusuyla soluna bakmadan doğruca yürüdü."⁵⁵

Burada müşebbeh havas ehlinin iyisini ve kötüsünü ayırt edebilme yeteneğine sahip olmayan Menfelûtî'nin durumudur. Müşebbeh bih ise bir tarafında dallarının birbirine dolandığı bol ağaçlı bir bahçenin olduğu diğer tarafında ise ürkütücü bir ormanın olduğu ancak sağına soluna bakmasının onu yolundan alacağı endişesiyle etrafa bakmadan dosdoğru yoluna devam eden adamın durumudur. Teşbih edatı kullanılmamıştır. Vechü's-şebbeh iyilerin ve kötülerin bir arada olduğu bir yerde doğru tercih yapamama ihtimalinden dolayı kendi yolundan gitme durumudur. Teşbihteki amaç ise müşebbehin durumunun zihinlere iyice yerleşmesini sağlamaktır. Bu yüzden Menfelûtî içinde bulunduğu durumu somut bir örnekle açıklayarak daha iyi anlaşılacak istemiştir.

Menfelûtî, *el-İslâm ve'l-Mesîhiyye (İslâm ve Hıristiyanlık)* adlı yazısında medeniyetin Hıristiyanlıktan doğmadığını ve medeniyetle Hıristiyanlık arasında bir ilgi bulunmadığını belirtir:

فإن المدنية الحديثة ما دخلت أوروبا إلا بعد أن زخرت المسيحية منها لتحل محلها كالماء الذي لا يدخل الكأس إلا بعد أن يطرد منه الهواء لأنه لا يتسع لهما

"Modern medeniyet şişeye girip her ikisini içine alamamasından dolayı ondan havayı dışarı atan su gibi Hıristiyanlığın yerini almak için Avrupa'ya onu yerinden ettikten sonra girdi."⁵⁶

Menfelûtî, Avrupa'daki modern medeniyetle Hıristiyanlık arasındaki zıt ilişkiyi bir şişedeki su-hava ilişkisine benzeterek anlatmaya çalışmıştır. Cümlede müşebbeh Avrupa'ya giren modern medeniyetin ikisinin bir arada bulunmasının mümkün olmamasından ötürü Hıristiyanlığı yerinden etmesi durumudur. Müşebbeh bih ise şişeye konulduğu zaman bir arada bulunmalarının imkansızlığından dolayı suyun oradaki havayı dışarıya çıkarması

⁵⁵ Menfelûtî, *en-Nazarât*, 1/183.

⁵⁶ Menfelûtî, *en-Nazarât*, 1/366.

durumdur. Görüldüğü üzere müşebbeh ve müşebbeh bih tek bir şeyden meydana gelmemekte, durum duruma benzetilmektedir. Teşbih edatı, (كاف)tır. Vechü's-şebeh ise çeşitli unsurlardan meydana gelmekte olup, birbirine zıt olan iki şeyin bir arada bulunamaması durumudur. Bu teşbihteki amaç ise müşebbehin durumunu ortaya koyup, anlaşılmasını sağlamaktır. Bu da insanların daha iyi anlamasını sağlamak için soyut olan bir durumun somutlaştırılmasıyla olmaktadır. Zaten teşbihin amaçlarından biri de daha önceden de ifade edildiği üzere soyut olan şeyleri somutlaştırarak daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır. Örnekte de modern medeniyetin Hıristiyanlığı yerinden ederek Avrupa'ya girmesi durumu şişeye giren suyun havayı dışarıya çıkarması gibi somut bir durumla açıklanarak müşebbehin daha anlaşılır olması sağlanmıştır.

Menfelûtî, *el-Hürriyye (Özgürlük)* adlı yazısında hürriyetin insan hayatı için önemine değindikten sonra hürriyetin yaşamın bizatihi kendisi olduğunu dile getirip onsuz bir yaşamı şu şekilde betimler:

الحرية هي الحياة ولو لاها لكانت حياة الإنسان أشبه شيء بحياة اللعب المتحركة في أيدي الأطفال بحركة صناعية
 "Hürriyet, hayattır. Şayet hürriyet olmasaydı insanın hayatı çocukların ellerinde iradeleri dışında hareket eden oyuncakların hayatına benzerdi."⁵⁷

Menfelûtî, bu ifadede insanın özgür yaşamadığı sürece başkasının boyunduruğu altında yaşayacağını anlatmak için teşbih-i temsile başvurmuştur. Müşebbeh insanın hürriyet olmayan bir hayat yaşaması durumudur. Müşebbeh bih ise oyuncakların çocukların ellerinde iradeleri dışında hareket etmeleri durumudur. Teşbih edatı, (أشبه)dir. Vechü's-şebeh, başkalarının güdümü altına girme ve kendi iradesini kullanamama durumudur. Bu teşbihteki amaç, müşebbehin durumunu zihinlere iyice yerleştirmek olabilir. Buna göre bu teşbihle insanın, hayatını özgürlük olmadan yaşaması durumu somut bir durumla izah edilmeye çalışılmıştır. Örnekte müşebbehin miktarını ortaya koymanın amaçlanmış olması da ihtimal dahilindedir. Zira bu teşbihle hürriyetten yoksun bir hayatın son derece kötü olduğu ifade edilerek bir miktar belirtilmiştir. Sadece müdahaleyle hareket edebilen oyuncak ne kadar bir hürriyete sahipse özgürlük olmadan yaşanan bir hayat da o derece özgür bir hayat olur.

Menfelûtî, *Medînetü's-sa'âde (Mutluluk Şehri)* adını verdiği ütöpik yazısında kendisini rüyada bir çölün ortasında bulur. Çöldeki kumlar ile okyanus dalgalarının görünüşleri arasında teşbihte bulunarak şöyle der:

قد انبسطت رمالها على سطحها متجعدة تجعد الأمواج المتكسرة على سطح القاموس المحيط
 "Kırık dalgaların Atlas Okyanusu'nun yüzeyinde dalgalanması gibi çölün kumları yüzeyde dalgalı bir şekilde yayılmıştı."⁵⁸

Menfelûtî, burada teşbih-i temsil aracılığıyla kumların çöldeki görünümünü vasfetmiştir. Bu örnekte müşebbeh, çölün yüzeyinde kumların dalgalı olması durumudur.

⁵⁷ Menfelûtî, *en-Nazarât*, 1/294.

⁵⁸ Menfelûtî, *en-Nazarât*, 1/217.

Müşebbeh bih ise kıyıya vuran dalgaların Atlas Okyanusu'nun yüzeyinde dalgalanması durumudur. Teşbih edatı zikredilmemiştir. Veshü's-şebbeh ise bir cismin yüzeyinde bulunan başka bir şeyin dalgalı gözükmeye durumu. Teşbihteki amaç, müşebbehin şeklini belirtmek, açıklamaktır. Bu sebeple somut olan bir şeyin görünümü kendisine benzeyen başka bir somut şeyle açıklanmıştır.

Menfelûti, *'İbratü'd-dehr (Zamanın İbreti)* adlı hikâyesinde yanına alıp yetiştirdiği genç hizmetçisi Bilal ile karısının ilişkisini öğrenen, oğlunun içinde bulunduğu durumdan ve ailesine gereken önemi vermediğinden esef duyan bir adamı konu edinir. Bu adam oldukça hastadır. Bir gün hizmetlisi Bilal'le arasında geçen diyalog sonunda ondan kendisini pencerenin yanına götürmesini ister. Pencereden dışarıyı seyrederken su çarkının yanında oturan bahçıvan ve karısını fark eder. Bahçıvan ve karısının dış görünüşleriyle ilgili bir teşbihte bulunur:

وقد برقت بوارق السعادة من خلال أثوابها البالية بريق الكواكب المنيرة من خلال السحب المتقطعة
*"Parçalı bulutların arasından ışıldayan yıldızların parlaklığının saçılması gibi eskimiş elbiselerinin arasından mutluluk parıltıları saçılmıştı."*⁵⁹

Bu teşbih-i temsil örneğinde müşebbeh, bahçıvan ve karısının eskimiş elbiselerinin arasından mutluluk parıltılarının saçılmasıdır. Müşebbeh bih ise parçalı bulutların arasından ışıldayan yıldızların parlaklığının saçılmasıdır. Burada bir durum başka bir duruma benzetilmiştir. Teşbih edatı kullanılmamıştır. Vechü's-şebbeh ise görünümü pek de hoş olmayan bir şey arasından sadır olan ışıltılı, parlak bir şeyin durumudur. Teşbihteki amaç ise müşebbehin durumunu zihinlere yerleştirmektir. Bahçıvan ve karısı maddi anlamda pek bir şeye sahip değillerken buna rağmen onların sahip oldukları mutluluk somut bir teşbihle ifade edilerek daha iyi anlaşılması sağlanmıştır.

Menfelûti, *eş-Şa'ratu'l-beydâ (Beyaz Saç)* adlı yazısında başında çıkan beyaz saç konu edinir. Bir sabah aynaya baktığında saçında fark ettiği beyaz saç hakkında şöyle der:

مررت صباح اليوم أمام المرأة، فلمحت في رأسي شعرة بيضاء تلمع في تلك اللمة السوداء، لمعان شرارة البرق في الليلة
الظلماء
*"Bu sabah aynanın karşısına geçtim. Sonra başımdaki siyah saç lülesinde karanlık gecede şimşek kıvılcımının parlaması gibi parlayan beyaz bir saç fark ettim."*⁶⁰

Menfelûti, beyaz saça yönelik yerinde bir teşbih kullanmıştır. Müşebbeh, siyah saçların arasında beyaz bir saçın parıldaması, çıkması durumudur. Müşebbeh bih ise karanlık gecede çakan şimşek kıvılcımlarının parıldaması durumudur. Burada durumun duruma teşbihi yapılmıştır. Teşbih edatı kullanılmamıştır. Vechü's-şebbeh tek bir şey değil, suretten oluşmaktadır. Bu da siyah renge sahip bir cisimden beyaz, parlayan bir şeyin sadır olmasıdır. Teşbihteki amaç müşebbehin durumunu zihinlere yerleştirmek, daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır.

⁵⁹ Menfelûti, *en-Nazarât*, 1/269.

⁶⁰ Menfelûti, *en-Nazarât*, 1/317.

Menfelûtî aynı yazısında saçlardaki beyazın zaman içinde artarak yayılması durumunu beyaz adam olarak nitelendirilen emperyalistlerin Afrika ülkelerine turist gibi gidip sonra yayılarak oraya hükmetmesi durumuna benzetmiştir.⁶¹ Teşbihteki amaç bir öncekiyle aynıdır.

Menfelûtî, *el-Ba'ûd ve'l-insân (Sinek ve İnsan)* adlı yazısında sinek ve insan arasında kıyaslama yaparak ikisinin arasında benzerliklerin olduğunu sineğin bazı davranışlarının insan davranışıyla benzeştiğini ifade ederek sineğin insana benzeyen yönünü şu benzetmeyle anlatır:

البعوض يمتص من الدم فوق ما يستطيع احتمالاه، فلا يزال يشرب حتى يمتليء فيتفجر، فهو يطلب الحياة من طريق الموت، ويفتش عن النجاة في مكامن الهلاك، وهو أشبه شيء بشارب الخمر يتناول الكأس الأولى منها، لأنه يرى فيها وجه سروره وصورة سعادته، فتطعمه الأولى في الثانية، والثانية في الثالثة، ثم لا يزال يلح بالشراب على نفسه حتى يتلفها ويودي بها، من حيث يظن أنه يُنعشها، ويجلب إليها سرورها وهناءها

"Sinek taşıyabileceğinden fazla kan emer. Dolup taşınca kadar içmeye devam eder de sonunda patlar. Ki o bununla helakin gizlenmiş olduğu yerde kurtuluşu, ölüm yoluyla hayatı (yaşamayı) arzu etmektedir. (Bu hâliyle) sinek, içki içene benzer. (O) içkisinden ilk kadehini yudumlar. Çünkü o, onda mutluluğun yüzünü, saadetin resmini görür. Sonra ilk yudum, ikinciyi; ikinci üçüncüyü almaya cezbeder. Sonra içmeye ısrarla devam eder. Sonunda (içtiği) içki onu mahvedip, yok eder."⁶²

Örnekte manidar bir teşbih yapılmıştır. Buradaki müşebbeh, yaşama amacı güderek gereğinden fazla kan içen ve bu sebeple yaşayayım derken ölen sivrisineğin durumudur. Müşebbeh bih ise mutlu olma amacıyla ilk kadehi yudumlayan kişinin onun ardından içme konusunda kendini kontrol edememesi ve mahvolması durumudur. Teşbih edatı (أشبهه)dir. Vechüş-şebeh ise bir canlının yaşama amacıyla kendisini ölüme götüren şeyin ardına düşmesi ve sonunda helak olmasıdır. Teşbihteki amaç, müşebbehin durumunu ortaya koymak, zihinlere yerleştirmektir.

Menfelûtî, yine aynı yazısında vızıltısıyla konuştuğu vücutta kendini belli eden sineğin durumunu siyasî isteklerini gizleyemeyen insanın durumuna benzeterek bir başka teşbih-i temsil örneği ortaya koymaktadır. Teşbihteki amaç bir öncekiyle aynıdır.

Menfelûtî, *en-Nübûğ (Deha)* adlı yazısında ilmi, ezberlenen ve kavranılan ilim olmak üzere ikiye ayırarak sadece ezberleyerek ilim öğrenenleri eleştirir ve bu yöntemi doğru bulmaz. Ona göre ezber yapanlar, doğru-yanlış her şeyi ezberler ve bunları insanlara aktarırlar. Bu yüzden Menfelûtî, onların doğru-yanlış ayırt etmeden her şeyi ezberleyen hafızalarının durumunu aktar dükkanına benzetir:

فكأن ذاكرته حانوت عطار اختلطت فيها الأدوية الشافية، بالعقاقير السامة

"Sanki onun hafızası şifalı ilaçlarla zehirli ilaçların karıştığı aktar dükkânı gibidir."⁶³

⁶¹ Menfelûtî, *en-Nazarât*, 1/319.

⁶² Menfelûtî, *en-Nazarât*, 1/427.

⁶³ Menfelûtî, *en-Nazarât*, 1/439.

Burada insan hafızası ile aktar dükkânı arasında teşbih-i temsil yapılmıştır. Müşebbeh doğru-yanlış demeden her şeyi ezberleyerek ilim öğrenen insan hafızasının durumudur. Müşebbeh bih, şifalı-zehirli ilaçların bulunduğu ve bunların kokularının birbirine karıştığı aktar dükkânının durumudur. Teşbih edatı, (كُن)dir. Vechü's-şebbeh, bir şeyin içinde iyi-kötü gibi zıt şeylerin yer alması ve bunların birbirine karışması, ayırt edilememesi durumudur. Teşbihteki amaç, müşebbehin durumunu açıklamaktır. Çünkü örnekte müşebbehin bilinmeyen özelliği teşbihle açıklanmıştır. Salt ezber yaparak doğru-yanlış demeden her şeyi ezberleyen insan hafızasının niteliği teşbihle ortaya konulmuştur.

Menfelûtî, *el-Bâisât (Sefiller)* yazısında henüz on iki yaşında ailesi tarafından kendisinden yaşça büyük, istemediği bir adamla evlendirilen ve eşinden gördüğü kötü muamele neticesinde ailesinin yanına giden ancak ailesi tarafından eşine geri iade edilen bir genç kızın durumunu hapisteki mahkûm benzetmesiyle açıklar:

وأعادوها إلى منزل زوجها كما يعاد المجرم الفار من سجنه إليه مرة أخرى

"Hapishaneden kaçan suçlunun oraya tekrar geri gönderilmesi gibi onu (kadını) eşinin evine geri gönderdiler."⁶⁴

Menfelûtî, genç kızın yaşadığı hayatı mapushane hayatına benzeterek teşbihle bu elim durumu ortaya koymuştur. Bu durumda müşebbeh evden kaçan genç kızın koca evine geri döndürülmesi durumu, müşebbeh bih ise hapisten kaçan suçlunun tekrar hapse gönderilmesi durumudur. Teşbih edatı, (كما)dir. Vechü's-şebbeh ise hoşlanılmayan yerden kaçışın ardından tekrar o yere geri döndürülme hâlidir. Teşbihteki amaç, müşebbehin suretini açıklamak ve bu sayede kadının vaziyetini insanların daha iyi tahayyül etmelerini sağlamaktır.

Menfelûtî, aynı yazıda genç kızların aileleri tarafından onlara hak ettikleri değeri vermeyen adamlarla evlendirilmeleri sonucunda kocasının kendisini her an boşamasını bekleyen kadının durumunu hâkimin her an kendisini idamla yargılamasını bekleyen katilin durumuna benzetmiştir.⁶⁵ Bu teşbihteki amaç bir öncekiyle aynıdır.

Menfelûtî, *ed-Du'â' (Dua)* adlı yazısında Victor Hugo'nun bir kasidesinin özetine yer verir ve yayımladığı bu özetle küçük çocukların anne babalarına dua etmelerinin ardından uyudukları zaman gördükleri hayali şu şekilde vafeder:

وناموا نوما هادئا مطمئنا تتطايير فيه الأحلام الجميلة حول أفواههم البائسة، كما تتطايير أسراب النحل حول أحواض الأزهار
"Arı sürüsünün çiçeklerin saksılarının etrafında uçuşması gibi gülümseyen ağızlarının etrafında hayallerin uçtuğu sessiz sakin bir uykuya daldılar."⁶⁶

Öncelikle belirtmek gerekir ki daha evvelden de ifade edildiği üzere Menfelûtî, eserlerinde yer verdiği yabancı kaynaklı yazıların tercümelerini ilk aşamada başkalarına yaptırmış daha sonrasında yapılan tercümeyle kendi üslubuna göre yeniden kaleme alıp,

⁶⁴ Menfelûtî, *en-Nazarât*, 1/441

⁶⁵ Menfelûtî, *en-Nazarât*, 1/444.

⁶⁶ Menfelûtî, *en-Nazarât*, 2/272.

yorumlamıştır. O yüzden dikkatli okunduğunda buralarda kullanılan edebî üslubun Menfelûti'ye ait olduğu fark edilecektir. Örnekte teşbih-i temsil kullanılarak çocukların güzel hayalleriyle bal arıları arasında benzerlik kurulmuştur. Bu bağlamda teşbihte yer alan müşebbeh çocukların ağızlarının etrafında güzel hayallerin uçması durumudur. Müşebbeh bih ise çiçek saksılarının etraflarında arı sürülerinin uçması durumudur. Teşbih edatı, (كما)dır. Vechü's şebeh ise bir suretten oluşmaktadır, bu da bir cismin etrafında bir şeylerin uçmasıdır. Teşbihteki amaç ise müşebbehin durumunu yerleştirmek, zihinlerde kalıcılığını arttırmaktır. Ağız kenarlarında hayallerin uçuşması gibi soyut bir durum çiçek saksılarının etrafında arı sürüsünün uçması durumuna benzetilerek somutlaştırılmış ve daha iyi anlaşılması sağlanmıştır. Aynı zamanda burada müşebbehin durumunu güzel gösterme amacının da yer aldığı söylenilebilir.

Menfelûti, *en-Nâşü's-sağîr (Küçük Çocuk)* adlı yazısını kendisine yöneltilen fakir veyahut zengin doğma durumlarından hangisinin insan için uygun olduğu sorusuna cevap niteliğinde kaleme almıştır. Burada Menfelûti, fakirliğin zenginlik karşındaki önemine değinerek ardında zengin bir evlat bırakmak istemediği kanaatini dile getirmektedir. Toplumda ortaya çıkan kaos ve karmaşaların varlığını, insanların malı kendileri için bir mutluluk olarak görmelerine bağlar. Mal uğruna karşı karşıya gelen insanların durumunu bir teşbihle açıklar:

ويتصارعون من حوله كما تتصارع الكلاب حول الجيف الملقاة

"Köpeklerin atılmış leşlerin etrafında boğuştukları gibi (malın) etrafında boğuşuyorlar."⁶⁷

Menfelûti burada insanların mal uğruna birbirleriyle olan mücadelesini uygun bir teşbihle açıklamaktadır. Teşbihte yer alan müşebbeh malın etrafında insanların birbirleriyle boğuşup, güreşmesi durumudur. Müşebbeh bih ise oraya buraya atılmış leşlerin etrafında köpeklerin boğuşması durumudur. Teşbih edatı, (كما)dır. Vechü's-şebeh ise birden fazla unsurdan meydana gelmiş bir surettir. Bu da çok da değerli olmayan ancak paylaşılabilen bir şey uğruna birbirine girme durumudur. Örnekte yer alan teşbihte iki amaç olduğunu söylemek mümkündür. İlki müşebbehin durumunu ortaya koymak ve zihinlere yerleştirmektir. İnsanların mal uğruna verdikleri mücadele köpeklerin leşler için boğuşması gibi somut bir teşbihle ifade edilerek daha iyi anlaşılması sağlanmıştır. Diğer amaç ise müşebbehin durumunun çirkinliğini göstermektir. İnsanların mal uğruna birbirleriyle mücadelesi hoş karşılanmayıp, onların bu durumu leş için birbirleriyle didişen köpeklerin durumuna benzetilerek olayın çirkinliği ortaya konulmuştur.

Menfelûti, *el-Ke'su'l-ûlâ (İlk Kadeh)* adlı yazısında içki müptelası olan arkadaşının başına gelecek kaçınılmaz sonu beklemesi durumunu gökbilimcinin yıldızların çarpışması ve güneşin tutulmasını beklemesi durumuna;⁶⁸ *Lâ hemeciyye fi'l-İslâm (İslâm'da Barbarlık Yoktur)* adlı yazısında insanlar arasında var olan ihtilafın normal bir şey olduğunu dile

⁶⁷ Menfelûti, *en-Nazarât*, 3/29.

⁶⁸ Menfelûti, *en-Nazarât*, 1/191.

An Example of 'Aqâid Nâma from the Classical Ottoman Period: A Poem prepared by Tâcizâde Sa'dî Çelebî on 'Aqâid al-Nasafî

Kamile UNLUSOY*

Mohammad Shakib ASIM**

Abstract

Tâcizâde Sa'dî Çelebî (d. 922/1516) is one of the Ottoman scholars who became famous for his mastery of the Arabic language in a period when the Ottoman Empire was superior in political, economic and scientific aspects. 'Aqâidu Manzûm, which he prepared on 'Aqâid al-Nasafî, is an Arabic Aqaid nama has 234 couplets that contains the basic acceptances of the Mâturidî tradition. 'Aqâidu Manzûm is valuable in that it is one of the two poems written on Aqâid al-Nasafî in Anatolia. In this study, two different copies of 'Aqâidu Manzûm in Topkapı Palace and National Library Manuscripts collection were tried to be examined. In the study, firstly, two copies were compared and transferred to computer environment and then translated. The last evaluated work has been presented to the service of the scientific world.

Keywords: Tâcizâde Sa'dî Çelebî, Maturidism, Ottoman, aqâidnâma, 'Aqâidu Manzûm.

Osmanlı Klasik Dönemine Ait Bir Manzûm Akâidnâme Örneği: Tâcizâde Sa'dî Çelebî'nin 'Aqâidü'n-Nesefî Üzerine Hazırladığı Manzûme

* Assist. Professor, University of Suleyman Demirel Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of History of Islamic Sects, Isparta, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye.

kamileunlusoy@sdu.edu.tr

ORCID 0000-0003-4279-768X.

** Assist. Professor, University of Suleyman Demirel Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and Rhetoric Studies, Isparta, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye.

mohammadasim@sdu.edu.tr

ORCID 0000-0003-0259-1986

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 31 May / Mayıs 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 16; **Pages / Sayfa:** 612-646.

Suggested ISNAD Citation: Kamile Ünlüsoy, Mohammad Shakib Asım, "Osmanlı Klasik Dönemine Ait Bir Manzûm Akâidnâme Örneği: Tâcizâde Sa'dî Çelebî'nin 'Aqâidü'n-Nesefî Üzerine Hazırladığı Manzûme", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16 (Temmuz-July 2021), 612-646.
www.dergipark.org.tr

Kamile ÜNLÜSOY

Mohammad Shakib ASIM

Öz

Tâcizâde Sa'dî Çelebî (ö. 922/1516), Osmanlı'nın siyasi, iktisâdî ve ilmî yönlerden üstün olduğu bir dönemde, Arap dilindeki ustalığıyla şöhret bulan Osmanlı alimlerinden biridir. Onun 'Akâidü'n-Nesefî üzerine hazırladığı 234 beyitlik 'Akâidü Manzûm, Maturidî geleneğin temel kabullerini ihtiva eden Arapça bir akâidnâmedir. 'Akâidü Manzûm, 'Akâidü'n-Nesefî üzerine Anadolu'da telif edilen iki manzûm eserden biri olması bakımından kıymetlidir. Bu çalışmada 'Akâidü Manzûm'un Topkapı Sarayı ve Milli Kütüphane Yazmalar koleksiyonunda bulunan iki farklı nüshası tahkik edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada iki nüsha karşılaştırılarak bilgisayar ortamına aktarıldıktan sonra tercümesi ve değerlendirmesi yapılmış ve ilim dünyasının hizmetine sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tâcizâde Sa'dî Çelebî, Mâtürîdililik, Osmanlı, Akâidnâme, 'Akâidü Manzûm.

GİRİŞ

Cahiliyye döneminden itibaren Arap edebiyatında önemli bir yere sahip olan şiir, İslamiyetin kabulünden sonra dinî, itikâdî ve mezhebî öğretilerin yaygınlaştırılmasına bir vesile olmuştur. Manzûm eserlerin ezberlenmesi ve zihinlerde muhafaza edilmesi daha kolay olduğu için dinî eğitim-öğretim faaliyetlerinde bu tür eserler büyük ilgi görmüştür.¹ Farklı mezhebî eğilimlere sahip olan âlimlerin kaleme aldıkları manzûm eserlerin uzun yıllar medreselerde okutulması Müslüman toplumun dinî hayatının şekillendirilmesine de katkı sağlamıştır. Bu bağlamda Sabit Kutna'nın *İrcâ Kasidesi* Mürciî görüşlerin yer aldığı en eski kasidelerdendir. Mu'tezilî gelenekte Bişr b. el-Mu'temîr'in (ö. 210/825) dinler-mezhepler üzerine yazdığı şiirleri, Maturîdî gelenekte, Ebû Muhammed Sirâcüddîn 'Alî b. Osmân el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) *Emâlî Kasidesi*, Tokatlı İshak Zencânî'nin (ö. 1100/1689) *Nazmu'l-Leâlî'si*, Eş'arî gelenekte el-Lekânî'nin (ö. 1041/1632) *Cevheretü't-Tevhîd'i* ve Ahmed ed-Derdîr'in (ö. 1201/1786) *el-Ĥarîdetü'l-Behiyye'si* akidevî-mezhebî içerikli meşhur manzûm eserlerdendir.²

Bu çalışmada inceleyeceğimiz eser, bu türün örneklerinden Tâcizâde Sa'dî Çelebî (ö. 922/1516)'nin Arapça olarak kaleme aldığı, Maturîdî geleneğe³ ait 234 beyitlik bir manzûm akâidnâmedir. Tâcizâde Sa'dî Çelebî'nin bu eseri, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-

¹ Hilmi Karaağaç, "Osmanlı'dan Bugüne Manzûm Akâid Risâleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 100-101.

² Ali İhsan Akçay, *Türk Edebiyatında Manzûm Akâidnâmeler: İnceleme Metin*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 6 vd.; Karaağaç, "Osmanlı'dan Bugüne Manzûm Akâid Risâleleri", 101 vd.; Kamile Ünlüsoy, "XVIII. Yüzyıl Eş'arî Geleneğinin Temsilcilerinden Ahmed ed-Derdîr ve Harîdetü'l-Behiyyesi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2018), 345 vd.

³ Maturîdî geleneğe ait geniş bir bibliyografya için bkz. Ömer Faruk Teber - Ahmet Tunahan Akgün, "İmam Mâtürîdî ve Maturidilik Hakkında Bibliyografya" *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 12/2, (2019), 688-847.

Nesefî'ye (ö. 537/1142) ait olduğu bilinen 'Akâidü'n-Nesefî'⁴ ismiyle meşhur metnin manzûma aktarılmış biçimidir. Konu sıralaması ve içeriği büyük ölçüde örtüşen bu eserde Tâcizâde Sa'dî Çelebî, ilave açıklamalarla itikâdî daha anlaşılır hale getirmeye çalışmıştır. Ancak o, bu manzûmesinin mukaddimesinde veya diğer fasıllarında ne Ömer en-Nesefî'den ne de onun eserinden hiç söz etmemiştir. Bu sebeple dışarıdan bakıldığında eser, Tâcizâde Sâ'dî Çelebî'nin kendi özgün eseri gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Ancak hem 'Akâidü'n-Nesefî' üzerine yapılan çalışmalardan⁵ hem de kendi karşılaştırmalarımızdan hareketle bu eserin 'Akâidü'n-Nesefî'nin manzûma aktarılmış bir versiyonu olduğunu söylememiz mümkündür.

Esâsen 'Akâidü'n-Nesefî'nin de Ömer en-Nesefî'ye nispeti hakkında bir takım ihtilafların olduğu, bu metni Burhaneddin en-Nesefî (ö. 687/1289)'ye nisbet edenlerin bulunduğu, ancak yaygın kanaatin yine de Ömer en-Nesefî'ye ait olduğu söylenmektedir.⁶ Tevhîd, nübüvvet ve meâd gibi temel konulara yer verilen eserde imâmet için de ayrı bir bahis açılmıştır. Y. Şevki Yavuz, II. Abdülhamid muhaliflerinin imâmetin Kureyşîliği faslını istismar etmelerinden dolayı, halife tarafından bu faslın metinden çıkartıldığını nakletmektedir.⁷ Ömer en-Nesefî'nin bu metni üzerine günümüze ulaşan on şerh ve yetmişin üzerinde haşiye vardır ve bunlardan Sa'duddîn et-Teftazânî'nin (ö. 792/1390) yazdığı şerh, *Şerhu'l-Akâid*,⁸ Osmanlı medreselerinde en çok okutulan kelâmî eserler arasındadır.⁹ 'Akâidü'n-Nesefî' üzerine, bu çalışmada incelenecek olan Tâcizâde Sa'dî Çelebî'nin eserinin dışında, kütüphanelerde Çorumlu Damatzâde Ebûbekir (ö. 1203/1788-89) tarafından hazırlanan başka bir Arapça manzûmenin bulunduğu bilinmektedir.¹⁰ Bu çalışmanın muhtevası, Tâcizâde Sa'dî Çelebî'nin eseriyle sınırlı olduğu için Damatzâde Ebûbekir'in eseri çalışmaya dahil edilmemiştir.

Eser Hakkında

Çalışmada Tâcizâde Sa'dî Çelebî'nin manzûm akâidinin iki farklı nüshası esas alınmıştır. Bunlardan ilki, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Koleksiyonu'nda 1777 no'da (1b-33a) kayıtlıdır. Eserin başında muhtemelen kitabın tasnifi esnasında farklı el yazılarıyla yazılmış 'Akâidü Manzûm, Manzûme-i -Akâidü Tâcizâde, Nazmu'l-Akâidi'n-

⁴ Ömer Muhammed en-Nesefî, *el-Akâidü'n-Nesefiyye* nşr. Bessâm Abdülvehhab el-Câbî (Lübnan: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1993). Ömer Nesefî'nin mezkûr eseri üzerine Türkiye'de de çok sayıda çalışma yapılmıştır. Ömer Nesefî, *İslâm İnancının Temelleri Akâid* haz. M. Seyyid Ahsen, (y.y.: Otağ Yay., 1975); Adam Hüdaverdi, *Necmü'd-Din Ömer en-Nesefî ve Akidesi* (Konya: Değişim Yay., 1987); *Ömer Nesefî Akâidi ve Tercümesi*, haz. Hüsameddin Vanlıoğlu vd., (İstanbul: Kitap Kalbi Yay., 2016).

⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 1989), 2/ 218.

⁶ Mevlüt Özler, "İki Akâid Metni; el-Fıkhu'l-Ekber ile en-Nesefî Akâidi'nin Muhteva Açısından Mukayeseli Bir Tahlili", *Ata.Ü.İ.F.D.* 14 (1999), 52.

⁷ Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî", 2/218.

⁸ Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yay., 2013).

⁹ Harun Çağlayan, "Şerhu'l-Akâid ve Kelâmî Değeri Üzerine Bir Deneme", *Bozok Ü.İ.F.D.* 14/4 (2018), 16-17.

¹⁰ Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî", 2/218.

Nesefiyye gibi farklı başlıklar bulunmaktadır. Eserdeki yazı stiline en uygun olanı '*Akâidü Manzûm* olduğu için çalışmada bu başlık kullanılacaktır. 150x100-100x40 mm. ölçütlerinde, sağlam bir cilde sahip olan eserin başında döneme ait güzel bir tezhib süslemesine yer verilmiştir. 33 varaktan oluşan bu eserin her bir varağında okunaklı, harekeli nesih yazı stiliyle yazılmış 16 dize bulunmaktadır. Lâm kafiyesiyle serî' vezninde yazılan eser, Şehzade Ahmed'e ait tuğralı bir mühürle mühürlenmiştir.¹¹ Eserin müstensihî hakkında bilgi yoktur.

Eserin diğer nüshası Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Mil Yz A 4800/4 no'da kayıtlıdır. Ancak bu eser burada Tâcizâde Ca'fer Çelebî b. Ahmed el-Amâsî (ö. 920/1514)'ye nispetle *Şasîdetü Kelâmiye* başlığıyla kayda geçirilmiştir. Müstensihî belirtilmeyen bu eser, mecmuânın 26a-30b varakları arasında yer almaktadır. 210x145-130x80 mm. ölçütlerinde olan eser, 3 sütun ve 17 satır şeklinde, tâlik kırmızı yazı stiliyle kaleme alınmış, söz başları kırmızı mürekkeble yazılmıştır. Bu kayıta eserin Ca'fer Çelebî'ye nisbet edilmesi gerçek müellifin Sâ'dî Çelebî mi yoksa ağabeyi Ca'fer Çelebî mi olduğu hakkında bir probleme neden olsa da, her iki eserin girişindeki

"Sa'dî Çelebî zayıftır, günahkârdır. Allah onu hayırla mükâfatlandırınsın."¹²

şeklindeki beyitler bu manzûmenin Sâ'dî Çelebî'ye olan aidiyetini kesinleştirmiştir. Kezâ bu eser, mukaddimeden hatimeye Topkapı nüshasının birebir aynısıdır.

Eserin Mil Yz A 4800/4 no'lu nüshasında, metnin sonunda 882 tarihi verilmiştir. Bu tarih, miladi 1477/1478'e tekabül etmektedir. Eserin tarihlendirilmesi noktasında her iki nüshada Tâcizâde'nin Sultan Bayezid'den yani II. Bayezid'den (ö. 918/1512) övgüyle söz edip onun için dua etmesi¹³ de göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. II. Bayezid'in 1481-1512 yılları arasında tahtta kaldığı dikkate alındığında eserin IX./XV. yy. sonunda telif edilmiş olması muhtemeldir.

Tâcizâde Sa'dî Çelebî'nin Hayatı

Tâcizâde Sa'dî Çelebî(ö. 922/1516) Osmanlı'nın siyasî açıdan üstün olduğu, ilim, edebiyat ve mimârî gibi alanlarda çok sayıda âlim ve şâirin yetiştiği bir dönemde, IX./XV.-X/XVI. yy.'larda yaşamış Amasyalı bir âlim ve münşîdir. İlmî ve edebî yönden güçlü bir aileden gelen Tâcizâde Sa'dî Çelebî'nin şair ve hattat olan babası Tâcîbey, aynı zamanda

¹¹ Suha Umur, *Osmanlı Padişah Tuğraları*, (İstanbul: Cem Yay., 2011), 128.

¹² Tâcizâde Sa'dî Çelebî, '*Akâidü Manzûm*, (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, III. Ahmed K., 1777), 3b; a. mlf., *Şasîdetü Kelâmiye*, (Ankara: Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 4800/4), 26b.

¹³ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, '*Akâidü Manzûm*, (III. Ahmed K., 1777), 4a; a. mlf., *Şasîdetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), 26b.

Şehzâde Bayezid'in defterdarlığı ve Amasya seraskerliği vazifelerinde bulunmuştur.¹⁴ Babası gibi döneminin meşhur münşilerinden, ağabeyi Tâcizâde Ca'fer Çelebî (ö. 921/1515)¹⁵ de müderris ve kadılık vazifelerinden sonra Divân-u Hümâyün'e nişancı olarak atanarak Osmanlı devletinde önemli görevler icra etmiş fakat sonraki yıllarda vuku bulan yeniçeri isyanlarında ismi geçtiği için padişah tarafından sorgulanarak idam edilmiştir.¹⁶

Kaynaklarda Tâcizâde Sa'dî Çelebî'yle ilgili kaynaklarda çocukluk hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Eğitim ve görev hayatıyla ilgili nakledilen bilgilerden, onun Hacı Hasanzâde, Kadızâde Mevlana Kasım ve Muhammed b. el-Hac gibi döneminin meşhûr âlimlerinden ders aldığı ve Gazi Murad, Çifte Başkurşunlu, II. Bayezid, Şehâbeddin Paşa, Ali Paşa ve Semâniye medreselerinde müderrislik yaptığı ve Amasya Müftülüğüne atandığı anlaşılmaktadır.¹⁷ Tâcizâde Sa'dî Çelebî'yi yaşadığı dönemde öne çıkan en önemli yönü, Arap şiirindeki başarısıdır. Nitekim tezkire sahibi Kınalızâde (ö. 1012/1604), Tâcizâde Sa'dî Çelebî'nin ilmî birikimini ağabeyi Tâcizâde Ca'fer Çelebî'ninkiyle kıyaslayarak "ma'ârif ve kemâletde biraderine müşârik ve müsâhim bil ki 'ilm-i Arabiyette ziyâde idüğü sahîh ve sâlimdir."¹⁸ ifadesini kullanmıştır. Tâcizâde Sa'dî Çelebî çoğunluğu edebî olmak üzere tarihî ve dinî muhtevalı önemli eserler kaleme almıştır. Eserlerinin çoğunu mensûr bazılarını ise manzûm bir şekilde hazırlamıştır. Mensûr olanlar, *Şerhu'l-Miftâh Hâşiyesi*, *Münşeât Mecmuası*, *Şerhu'l-Vikâye Hâşiyesi*, *Hilyetü'l-'Arûs*, *Semâ'î Müennes Kasidesi Şerhi*, *Hayru'l-Ahlâm*'dır. Manzûm olanlar, akâidle ilgili kasidesi ve bir şiir mecmuasıdır.¹⁹

Tâcizâde Sa'dî Çelebî devlet erkânı nezdinde kıymetli bir mevkîsi olan alimlerdenidir. Mısır'a gönderilmek üzere belağatlı bir üslûpla kaleme aldığı mektubu Yavuz Sultan Selim çok beğendiği için 30000 akçeyle ödüllendirilmiş ve bir süreliğine Kanûnî'nin şehzâdesi Mehmed'e de hocalık yapmıştır.²⁰ Taşköprülüzâde eserinde onun hakkında,

رسد بخدمت او هر کسی بمطلب خویش
رسد بهمت او طالبان بصوب سماء²¹

¹⁴ İsmail E. Erünsal, "Tâcizâde Câfer Çelebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/353.

¹⁵ Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şuarâ*, haz. İbrahim Kutluk (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 1/ 462.

¹⁶ Erünsal, "Tâcizâde Câfer Çelebî", 39/353-354.

¹⁷ Taşköprülüzâde Ahmed b. Mustafa, *Şekâiku Nu'mâniyye ve Zeyleri Hadeiku's-Şekâik*, haz. Mecdî Muhammed Efendi, nşr. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yay., 1989), 1/43; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, haz. Ezel Erverdi vd., Dergah Yay., İstanbul 1998, VIII, 194; Ömer İshakoğlu, "Tâcizâde Sa'dî Çelebi ve Semâ'î Müennes Kasidesi", *Şarkiyat Mecmuası* 12/1 (2008), 60-61; İsmail E. Erünsal, "Tâcizâde Sâdi Çelebi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/ 356.

¹⁸ Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şuarâ*, 1/ 462.

¹⁹ İshakoğlu, "Tâcizâde Sa'dî Çelebi", 62-63.

²⁰ İshakoğlu, "Tâcizâde Sa'dî Çelebi", 61.

²¹ Taşköprülüzâde, *Şekâiku Nu'mâniyye*, 1/ 43.

"Onun yanında iken herkes kendi maksadına ulaşır. Öğrencilerin mertebesi de onun sayesinde göklere ulaşır."

övgü ifadelerine yer vermiştir. Hocalık görevlerinden sonra Hacca gitmiş, oradan kendi memleketine dönmüş ve 922/1516 yılında vefat etmiştir.²²

Manzûmenin Muhtevâsı

Diğer klasik eserlerde olduğu gibi eserine hamdele ve salveyle başlayan Tâcizâde Sa'dî Çelebî, itikadî meseleleri fasıllar halinde açıklar. Metninin ezberlenmesini kolaylaştırma gayesiyle sade ve akıcı bir üslup takip eder ve sözünü gereksiz yere uzatmaz. Okuyucunun îtidalden sapmaması için yeri geldikçe "Artık bunu tasdik et."²³ "Ona yaklaşma",²⁴ "Cedelden uzak dur."²⁵ gibi tavsiye ve uyarılarda bulunur. Fasıllara geçmeden önce en faydalı ilmin kelâm ilmi olduğunu, bu ilmin kişiyi şüpheli şeylerden koruyarak kolay bir şekilde yakîne ulaştırdığını ve bu bağlamda kelâm ilmiyle uğraşanların kolay bir şekilde istifade edebilmeleri için manzûm bir akâid metni hazırladığını ifade eder.²⁶ Mukaddimeden sonra Tâcizâde her konuyu ayrı bir başlık altında ele alır. Eşyânın hakikatleri faslında bütün eşyanın hakikatlerinin sabit olduğunu, zarûfî ve irticâlî olarak bilinen bu hakikate sofistlerin muhalefet ettiğini söyler.²⁷ İlim elde etme yolları başlığında havâs-ı selîme, akıl ve kavlü sâdik olmak üzere üç çeşit ilim elde etme yolu olduğunu ifade ettikten sonra kavlü sâdıkın tevâtür kavli ve Rasûl'ün haberleri olarak iki ayrıldığını; akılla sabit olan ilmin, ya hemen hâsıl olduğunu ya da aklın istidlâliyle elde edildiğini söyler ve ilhamı ilim elde etme yolu olarak kabul etmez.²⁸

Alemin bütün cüz'leriyle hâdis olduğunu belirten Tâcizâde Sa'dî Çelebî, bu kısımda ayn, cevher, ferd, ârâz ve cismin mahiyetine değinir.²⁹ Bundan sonra Allahu Teâlâ'nın sıfatlarının izahına geçerek alemin muhdisi, tek ilah, Allahü Teâlâ'nın sıfatlarının zâtıyla kâim olduğunu belirtir ve bunun akabinde sırasıyla ilim, kudret, hayat, semî', basâr, irâde,

²² Taşköprülüzâde, *Şekâiku Nu'mâniyye*, I/ 43; Erünsal, "Tâcizâde Sâdî Çelebi", 356.

²³ Bk. Tâcizâde Sa'dî Çelebî, "Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 28b; a.mlf., *Şasîdetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), 30a.

²⁴ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 19a; a.mlf., *Şasîdetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), 28b.

²⁵ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 10b; a.mlf., *Şasîdetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), 27b.

²⁶ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 2b; a.mlf., *Şasîdetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), 26a-26b.

²⁷ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 6a; a.mlf., *Şasîdetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), 26b-27a.

²⁸ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 6a-8a; a.mlf., *Şasîdetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), 27a.

²⁹ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 8a-8b; a.mlf., *Şasîdetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), 27a.

meşîyyet ve kelâm sıfatlarına yer verir. Tüm sıfatların Allahu Teâlâ'nın zatıyla kâim ve kadîm olduğunu, zâtın aynısı da gayrısı da olmadığını ifade eder.³⁰ Kelâm sıfatı bağlamında sözü Kur'ân'ın mahlûkluğu meselesine getirerek bu hususta Kur'ân'ın kesinlikle kadîm bir vasfıyla, sonradan söylenmiş bir şey olmadığını, mushafların varaklarına yazılıp, kulakla işitilip, dille okunduğunu, zihinlerde muhafaza edilmiş olmasına rağmen, ona mahlûk denilemeyeceğini söyler.³¹ Selbî sıfatları bağlamında, bütün noksan sıfatlardan, berî olan Allahu Teâlâ'nın arâz, şekillendirilmiş, sınırlandırılmış, kısımlara veya cüzlere bölünmüş ve birleştirilmiş olmadığını, keyfiyet ve kemmiyetle vasıflandırılmayacağını ve herhangi bir mekânda karar kılmadığını belirtir.³²

Ru'yetullah konusunda Allahu Teâlâ'nın ahirette görülmesinin hak olduğunu mü'minlerin O'nu keyfiyetsiz bir biçimde göreceğini söyler³³ ve "Kahrolsun i'tizâl ehli!" diyerek Mu'tezile'ye karşı çıkar.³⁴ Ef'âlü'l-'ibâd hakkında Allahu Teâlâ'nın kulun bütün fiillerinin yaratıcısı olduğunu, O'nun iradesinin bütün fiilleri, meşîyetinin zihinlerde planlananları bile kapsadığını, bütün fiillerin O'nun takdiri, kazâsı ve hükmü ile meydana geldiğini ifade eder. Bu bağlamda kulun sevap kazanacağı veya cezalandırılacağı ihtiyârî fiillerinin de olduğunu söyler.³⁵ Tâcizâde Sa'dî Çelebî'ye göre "Şerrin yaratılmasında bir kubûh yoktur. Kubûh ancak onunla meşgul olmaktır."³⁶

Kulun istitâati faslında, kulların istitâatinin fiilleriyle birlikte olduğunu, söyleyen Tâcizâde Sa'dî Çelebî bu hususta, "Kulların güç yetiremeyeceği şeylerde itâate teklif yoktur." der.³⁷ Ecel hakkında öldürülmüş bir kimsenin öldürülme esnasında eceliyle ölmediğini söyler.³⁸ Ona göre Allahu Teâlâ'ya kul için aslâhı yaratması vacip değildir ve bu hususta cedelden uzak durulmalıdır.³⁹ Kâfirler için kabir azabı, itaâtkâr mü'minlere nimet

³⁰ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 9a-12a; a.mlf., *Şasîdetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), 27a-28a.

³¹ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 11a; a.mlf., *Şasîdetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), 27b.

³² Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 12a-13a; a.mlf., *Şasîdetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), a.y.

³³ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 13a; a.mlf., *Şasîdetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), 28a.

³⁴ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 13b; a.mlf., *Şasîdetü Kelâmiye*, 1(06 Mil Yz A 4800/4), 3b.

³⁵ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 13b-14a; a.mlf., *Şasîdetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), 28a.

³⁶ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 14a; a.mlf., *Şasîdetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), a.y.

³⁷ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 15a; a.mlf., *Şasîdetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), a.y.

³⁸ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 16a; a.mlf., *Şasîdetü Kelâmiye*, 2(06 Mil Yz A 4800/4), 8a-28b.

³⁹ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 17a; a.mlf., *Şasîdetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), 28b.

bahşedilmesi haktır. Aynı şekilde Münker Nekir, amellerin tartılması vb. ahiret halleri haktır, cennet ve cehennem noksansız bir şekilde mevcuttur.⁴⁰ Şirkin dışındaki günahları Allahu Teâlâ'nın dilerse affedebileceğini söyleyen Tâcizâde, bütün peygamberlerin şefaateceğini kabul eder ve küfrün dışında büyük günah işleyen cehennemde kalmayacağını ifade eder.⁴¹ İmânın kalple tasdik olduğunu ve amellerin imânın bir cüz'ü olmadığını kabul eder.⁴² Allahu Teâlâ'nın peygamber göndermesinin bir hikmet üzere olduğunu, Hz. Adem (as)'den Hz. Muhammed (sas)'a kadar çok sayıda peygamber geldiğini ve onların sayısının net olmadığını ifade eder.⁴³ Rasûlullah (sas)'ın Mirac'ının cismen gerçekleştiğini söyleyen Tâcizâde, evliyânın kerâmetinin hak olduğunu, örneklerle izah etmeye çalışır.⁴⁴

Ashâbın mertebeleri bahsinde Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla dört halifeyi sayıp onların vasıflarından bahseder ve sonrasında zorba imâretin geldiğini söyler.⁴⁵ Bundan sonra imâmet bahsine yer vererek, din ehlinin işlerinin yürütecek bir imâma ihtiyaç olduğunu ve imâmetin Kureys'ten olduğunu söyleyen Tâcizâde, Şiîlerin imâmet inancına reddiye mahiyetinde imâmın gâib değil, zâhirde görünür olması gerektiğini, onun Ali soyundan olmasının zorunlu olmadığını söyler ve yine bu bağlamda imâm olmak için ismet sıfatına haiz olması ve bütün insanların en faziletlisi olması şartının bulunmadığını açık bir şekilde ortaya koyar. Yine bu bahiste imâmın zulmü ve fışıklığı yüzünden azledilemeyeceğini savunur.⁴⁶

Muhtelif konularla ilgili ayrı bir fasıl açarak burada, Ashâbı hayırla yad ettiklerini, onları kötülemenin insaftan yoksun bir şey olduğunu, Aşere-i Mübeşşere ve Hz. Peygamber'in (sas) Âli'nin cennetlik olduklarına hükmettiklerini söyler.⁴⁷ Bu bahiste fikhî meselelere de yer vererek mestler üzerine meshin tercihe bağlı bir durum olduğunu, sarhoşluk vermeyen kübün şirasının haram olmadığını belirtir.⁴⁸ Bundan sonra velînin

⁴⁰ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, "Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 17b-18a; a.mlf., *Şasidetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), a.y.

⁴¹ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, "Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 18b-19a; a.mlf., *Şasidetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), a.y.

⁴² Tâcizâde Sa'dî Çelebî, "Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 19b; a.mlf., *Şasidetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), 29a.

⁴³ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, "Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 21a-22a; a.mlf., *Şasidetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), a.y.

⁴⁴ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, "Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 23b-24b; a.mlf., *Şasidetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), 29b.

⁴⁵ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, "Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 25a-25b; a.mlf., *Şasidetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), 29b.

⁴⁶ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, "Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 28b; a.mlf., *Şasidetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), 30a.

⁴⁷ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, "Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 28b; a.mlf., *Şasidetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), a.y.

⁴⁸ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, "Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 28b-29a; a.mlf., *Şasidetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), a.y.

nübüvvet makamına ulaşamayacağını, nassların zâhirler üzerine hamledildiğini, günahları helâl görmenin yada hafife almanın aynı şekilde şeriatî hafife almanın küfür olduğunu ifade eder.⁴⁹ Kıyametin alametleri, Dâbbe, Ye'cüc ve Me'cüc, Deccâl, İsa'nın nüzulü, güneşin batıdan doğması gibi alametler hakkında Rasulüllah'ın haber verdiklerinin hak olduğunu söyler ve bunların tasdik edilmesini ister.⁵⁰ Müctehidin içtihadında hata yapabildiği gibi isabet de edebileceğini söyler.⁵¹ Yine bu bahiste beşer ve melek karşılaştırması yaparak beşerin rasûllerinin meleklerin rasûllerinden, beşerin avâmının meleklerin avâmından üstün olduğunu söyler⁵² ve eserini Allah'a hamd, Hz. Peygamber'e, onun Âline ve Ashâbına salât ve selamla sonlandırır.⁵³

Manzumenin Metni

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عَلَى اللّٰهِ الْمُقَدِّرِ ذِي الْجَلَالِ	تَوَكَّلْنَا بِصِدْقِ كُلِّ حَالٍ
وَحَلَاقِ الْخَلَائِقِ ذُو التَّعَالِي	هُوَ الْعَلَامُ لِلْأَسْرَارِ كُنَالَا
هُوَ الْحَقُّ الْعَزِيزُ بِلَا مِثَالِ	هُوَ اللّٰهُ الْعَلِيُّ بِلَا عَدِيلِ
عَقِيبِ الْإِبْتِطَالِ وَإِخْضَالِ	بُزَيْنُ بِإِخْضَارِ طَرْفِ رَوْضِ
بِأَصْنَافِ النَّتْرِ وَالتَّغَالِي ⁵⁴	أَوْحَدُ ذَاتَهُ مَا دُمْتُ حَيًّا
نَبِيِّ هَاتِهِ مِي ذِي جَمَالِ	أَصَلِّي بِالصَّلَاةِ عَلَى رَسُولِ
كَرَامِ خَيْرِ أَصْحَابِ وَآلِ	وَأَصْنَحَابِ أَوْلِي كَرَمِ وَآلِ
لِأَرْبَابِ الْفَضَائِلِ وَالْكَمَالِ	وَبَعْدُ فَإِنْ أَنْفَعُ كُلِّ عَالِمِ
جَلِيلِ الشَّانِ عِنْدَ اللّٰهِ عَالِي	هُوَ الْعِلْمُ الْمُسَمَّى بِالْكَلامِ

⁴⁹ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 29a-29b; a.mlf., *Şasidetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), a.y.

⁵⁰ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 30b; a.mlf., *Şasidetü Kelâmiye*, 3(06 Mil Yz A 4800/4), 0b.

⁵¹ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 31a; a.mlf., *Şasidetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), a.y.

⁵² Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 31a; a.mlf., *Şasidetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), a.y.

⁵³ Tâcizâde Sa'dî Çelebî, 'Akâidü Manzûm, (III. Ahmed K., 1777), 31b-33a; a.mlf., *Şasidetü Kelâmiye*, (06 Mil Yz A 4800/4), a.y.

⁵⁴ مثل التعالی

وَمِنْ ظَلَمَاتٍ وَهَمٍّ أَوْ خِيَالٍ
وَيَحْمِي رَاغِبِيهِ مِنَ الضَّلَالِ
عَلَى غُرْرِ الْفَوَائِدِ كَالْأَلِي
وَيَحْتَمِلُ الْفَرَائِدَ فِي خِلَالِ
وَأَلْفَاظٍ سَلِيَسٍ كَالزُّلَالِ
الْأَنْسَاءِ وَصَارَ مَعْتَبُولَ الْمَوَالِ
وَأَحْوَجُهُمْ إِلَى اللَّهِ الْمُعَالِي⁵⁵
جَزَاءَ اللَّهِ خَيْرًا فِي الْمَثَالِ
بَدِيعِ الطَّرِيقِ كَالسَّخْرِ الْخِلَالِ
فِرَارًا وَاحْتِرَازًا مِنْ مَطَالِ
وَتَحْصُلَ مِنْهُ أَصْنَافُ الْمَنَالِ
لِسُلْطَانِ جَلِيلِ ذِي الْمَعَالِي
مَلِيكَ عَادِلٍ حَسَنُ الْخِصَالِ
لذَاتِهِ مِنْ ضَرِيْبٍ أَوْ مِثَالِ
وَمُزْنِ هَاطِلٍ وَقِيَتِ التَّوَالِ
وَصَارَ مَلَادًا مُلَّاكٍ أَعَالِ
لَعْمَرِي غَيْرِ ذَلِكَ لَا مُنَالِ
وَبَاسٍ مَا أَتَى مَعْنَى بِيَالِ
وَمَا اهْتَرَّ الْعُصُونُ مِنَ الشَّمَالِ
لِضَيْقِ السُّوْرِنِ فَأَخَذَ عَنْ جِدَالِ
لِعُنْدِ جَزَّ عُنْدَ أَوْلِي فَعَالِ⁵⁶
وَتَبَيَّنَّ دِي الْمُبَاجِثِ حَسْبَ حَالِ

وَيُنْجِي عَنْ غِيَاهِبِ كُلِّ شَاكٍ
وَيُوصِلُ لِلْيَقِينِ بَغِيْرَ عُسْرِ
وَمَثْنُ عَقَائِدٍ مِنْ ذَاكَ يَخْوِي
وَيَنْتَمِلُ اللَّبَابَ بَغِيْرَ قِشْرِ
وَيَنْتَمِلُ رَائِقَاتٍ مِنْ مَعَانِ
فَحَتَّى سَارَ سَائِرُهُ خِلَالِ
وَفِي ذَا الْحَالِ أَفْقَرُ كُلِّ نَاسِ
ضَاعِفٌ مُذْنِبٌ سَعْدِي بِنُ تَاجِي
تَتَبَّعَ نَظْمَهُ نَظْمًا سَلِيَسًا
وَأَفْرَزَ مَا تَكَرَّرَ مِنْهُ مَعْنَى
لَيْسَ هُلَّ حَفْظُهُ أَرْبَابَ شُغْلِ
وَوَشَّخَ صَدْرَهُ بِجَمِيْلِ وَصَفِ
وَذَا السُّلْطَانُ سُلْطَانُ بَايَزِيدُ
مَلِيكَ لَا يُرَى بَيْنَ الْبَرَايَا
كَبْرَقِ بَارِقٍ فِي يَوْمِ حَرْبِ
فَأَضْحَى بِأَبْنِهِ مَأْوَى فُخُولِ
مُنَايَ مِنْ الْإِلَهِ دَوَامَ عُمْرِهِ
وَقِيَاهُ اللَّهُ مِنْ هَمٍّ وَغَمٍّ
وَمَا هَدَلَ الْهَدِيلُ عَلَى عُصُونِ
فَفِي التَّرْتِيْبِ إِنْ وَقَعَ اخْتِلَافُ
وَإِنْ وَقَعَ التَّكْرُرُ فِي الْقَوَافِي
فَتَشْرُغُ مَا هُوَ الْمُقْصُودُ عِنْدِي

⁵⁵ معاون

⁵⁶ كَرَم

وَفَضَّلُ اللّٰهَ يَكْفِينِي وَحَسْبِي وَعَلَيْهِ اعْتَمَدُ اَدِي وَ اَتَكْتَمِلُ

القول في حقائق الأشياء

لِكُلِّ حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ ثُبُوتٌ وَتَعَلُّمٌ بِالضَّرُورَةِ وَارْتِجَالٌ
وَخَالَفَ فِيهِ سُوقُ طَاءٍ جَهْلًا أَضَاعُوا الْعُمَرَ فِي قَوْلٍ مُحَالٍ

القول في أسباب العلم

لِإِلْمِ الْخَاسِقِ أَسْبَابٌ ثَلَاثَةٌ حَوَاسِنٌ سَلِيمَةٌ، وَالْعَقْلُ ثَانٍ
وَتَنَقُّسُهُمُ الْخَوَاسِنُ بِخَمْسِ جِسِّ فَسَمِعُ ثُمَّ ذُوقُ ثُمَّ لَمَسُ
وَقَوْلُ صَادِقٍ يَنْقَسُهُمْ أَيْضًا فَسَمِعُ مَا تَوَافَرَ فِيهِ قَوْلُ
فَهَذَا الْقِسْمُ يُوجِبُ فِيكَ عِلْمًا كَعِلْمِ ثَابِتٍ بِوُجُودِ مَصْرٍ
وَتَانِي الْقِسْمِ أَخْبَارُ الرَّسُولِ وَأَيْضًا ذَاكَ يُوجِبُ فِيكَ عِلْمًا
وَلَكِنْ فِي التَّيَقُّنِ مِثْلَ عِلْمِ وَعِلْمُ ثَابِتٌ بِالْعَقْلِ أَيْضًا
فَإِنْ يَبُكُ بِالْبِدَاهَةِ فَهُوَ عِلْمٌ وَإِنْ يَحْصُلُ بِاسْتِدْلَالِ عَقْلٍ
وَمَا الْإِلَهَامُ مِنْ أَسْبَابِ عِلْمِ

سَأَنْظِمُهَا بِتَنْظِيمِ كَاللَّيْلِ وَقَوْلُ صَادِقٍ فَاسْمَعُ مَقَالِي
سَأَتَلُوها عَلَيكَ بِإِغْتِيالٍ وَإِبْصَارٍ وَشَمُّ يَا أَهْلَ خَالٍ⁵⁷
عَلَى قِسْمَيْنِ يَا أَهْلَ الْخِلَالِ⁵⁸ مِنْ أَقْوَامٍ كَثِيرٍ بِالتَّوَالِي
ضَرُورِيًّا عَدِيمِ الْإِخْتِيالِ وَأَسْلَابِ الْمُلُوكِ ذَوِي الْمَعَالِي
صَدُوقِ الْقَوْلِ عِنْدَ اللَّهِ عَالِي بِاسْتِدْلَالِ عَقْلٍ ذِي اجْتِيالٍ
ضَرُورِيٍّ عَدِيمِ الْإِزْتِحَالِ عَلَى ضَرَبَيْنِ يَا زَمَرَ الْأَهَالِي
ضَرُورِيٍّ غَنِيٍّ عَنِ مِثَالِ فَكَسْبِيَّ بِإِغْتِيالٍ وَقَالِ
بِصِحَّةِ شَيْءٍ عِنْدَ ذَوِي الْكَمَالِ

القول في حدوث العلم

57 هو الغلُّ
58 افعال حسنة

وَيَخْدُتْ عَالَمَ بِجَمِيعِ جُزْءِ
وَذَا إِنْ قَامَ ذَاتًا فَهِيَ وَغَيْبِ
وَعَيْنٌ إِنْ تَرَكَتْ فَهِيَ وَجِسْمٌ
يُسَمَّى جَوْهَرًا فَزِدْ أَوْ لِكِنْ
وَهَذَا الْعَرَضُ لَا يَبْقَى زَمَانًا
فَيَخْدُتْ فِي الْجَوَاهِرِ وَالْجُسُومِ
كَالْوَانِ وَأَكْوَانِ وَطَعْمِ

فَلَا تَسْمَعُ أَبَاطِيْلَ الْمُقَالِ
وَأَلَا فَهِيَ وَغَرَضُ ذُو زَوَالِ
وَأَلَا فَهِيَ وَجُزْءُ يَا أَهْلَ حَالِ
قَدْ أَنْكَرَهُ الْحَكِيمُ بِإِلَاحِدَالِ
بِحَالٍ وَلَا يَقُومُ بِإِلَاحِدَالِ
عَلَى نَهْجِ الْخُلُوعِ وَاخْتِلَالِ
وَأَصْنَافِ الرِّوَايَةِ يَا بَيْنَ خَالِ

الْقَوْلُ فِي إِثْبَاتِ الصَّانِعِ وَصِفَاتِهِ

وَمُخْدِتْ عَالَمِ رَبِّ السَّمَاءِ
إِلَهُ وَاحِدٌ لَا شَكَ فِيهِ
قَدِيمٌ لَا يَنْبَالُ لَهُ فَنَاءُ
بِذَاتِ اللَّهِ قَدْ قَامَتْ صِفَاتُ
لَهُ عَالَمٌ يُحِيطُ بِكُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ عَمَّ قُدْرَتُهُ تَعَالَى
بِقُدْرَتِهِ تَوَرَّدَ خَدُّ وَرِدِ
بِقُدْرَتِهِ بَدَا فِي الْمَسْأَلِ عَرْفُ
وَخَيْئٌ لَا يَمُوتُ وَلَا يُفْوتُ
قَوِيٌّ جَلَّ قُوَّتُهُ تَعَالَى
سَمِيعٌ يَسْمَعُ الدَّعَوَاتِ كَمَا
بَصِيرٌ وَهُوَ يُبْصِرُ رَجُلَ نَمَلِ
وَأَلِلَّهُ الْإِرَادَةَ وَالْمَشِيئَةَ

إِلَهُ الْخَلْقِ بَرُّ ذُو الْجَلَالِ
وَمُنْكَرُهُ عَنِ الْإِيمَانِ خَالِي
عَدِيمُ الْمَثَلِ رَبُّ ذُو التَّغَالِي
أَعْبُدُ عَلَيْكَ إِنْ تَسْمَعُ مَقَالِي
وَيَخْشَوِي كَلَّ سِرِّي فِي الْخِيَالِ
عَلَى كَلِّ الْأَسْفَالِ وَالْأَعَالِي
وَعَرَدَ بَلْبُلٌ فَوْقَ السَّيَالِ
فَإِنَّ الْمَسْأَلِ بَعْضُ دَمِ الْعَرَالِ
وَيُحْيِي مَيِّتًا وَالْعَظْمُ بِبَالِي
وَأَتَصَفَّتْ بِأَوْصَافِ الْكَمَالِ
وَأَوْ خَيْفَتُ مِنْ أَسْمَاعِ الرِّجَالِ
خِلَالِ الْمَشْيِ فِي غَسَقِ اللَّيَالِي
فَصَدَّقَ ذَلِكَ وَاخْتَدَرَ عَنْ جِدَالِ

فَإِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَلِمُ مَا يُرِيدُ بِلا إغْتِمَالٍ⁵⁹
مُكْمُونَ كُلِّ أَفْلاكٍ وَأَرْضٍ وَمَا فِيهَا كَأَصْنَافِ الرَّجَالِ
كَلِمَةٍ قَدْ تَكَأَمَ بِالكَلَامِ المَجِيدِ بِلا اِزْتِيَابٍ وَ اِخْتِيَالٍ⁶⁰
فَيَأْمُرُنَا بِهِ بِجَسَدَانِ فِعْلٍ وَيَنْهَيْنَا مِنْ أَنْواعِ الفِعَالِ⁶¹
وَمَا الْقُرْآنُ إِلَّا وَصَفُ ذاتٍ قَدِيمٍ لَيْسَ مِنْ جِنْسِ المَقَالِ
وَمَكْتُوبٌ عَلَى أوراقِ صُخْفٍ وَمَحْرُومٌ وَ مَحْفُوظٌ بِبِالِ
وَمَسْمُوعٌ وَمَقْرُوعٌ بِبِالِ وَأَسْبَابٌ وَلَكِنْ غَيْرُ حَالِ⁶²
يُنَافِي لِلسُّكُوتِ وَكُلِّ أَقْصَا فَصَّ دِقَّةً وَنِزْلَ كُلِّ المَنَالِ
وَقَالُوا فَهِيَ وَ مَحْذُوقٌ فَحاشَا صَفَاتِ اللَّهِ قَائِمَةً بِذاتِ
وَلَكِنْ لَيْسَ عَيْنِ الذَّاتِ طَرِيءٌ تَعَالَى شَأْنُهُ مِنْ ذَا المَحَالِ
قَدِيمَاتٍ مَصُونَاتِ السَّرْوَالِ وَلَا غَيْرَ رَأْسِ سِوَاهُ ذَا اِنْفِصَالِ

القول في الصفات السلبية

لذاتِ اللَّهِ تَنْزِيهَاتٍ أَيْضًا يُنَزَّهُ ذَاتُهُ فِي كُلِّ حَالِ
فَلا عَرْضٌ وَلا جِسْمٌ وَجُرْءٌ وَلا ذُو حَـدٍّ أَوْ عَدِّ فَحاشَا
وَلا مُتَرَكِّبٌ أَوْ ذُو تَتَابُحٍ وَلا مُتَجَمِّعٌ لِمُتَمَكِّنَاتِ
وَلا فِي حَيْزٍ أَوْ فِي مَكَانٍ وَلا يُجْرِي عَلَيْهِ زَمَانٌ أَصْلًا
وَلا ذُو صُورَةٍ يَبْأُ ذَا الخِصَالِ وَلا مُتَعَبِّدٌ ذُو اشْتِمالِ
تَبَرُّرٍ مِنْ سِمَاتِ الإخْتِلالِ وَلا مُتَكَيِّفٌ فَخُذُوا مَقَالِي
تَعَالَى اللَّهُ أَصْنَافِ التَّعَالِي عَدِيمِ الذِّمِّ مُمْتَنِعِ المِثَالِ

القول في رؤيته تعالى

59 اي بلا اضطراب
60 احتيال: شك
61 هو فعل قبيح
62 اي غير حالي فيها

وَرُوَيْتَهُ يُعْقَبِي الدَّارَ حَقًّا تَدُنُّ عَلَيْهِ أُخْبَارُ عَوَالِي
يُـرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ بَعِيرَ كَيْفِ فَيَاسُ حَقًّا لِأَهْلِ الإِعْتِزَالِ

الْقَوْلُ فِي أفعالِ العِبَادِ

وَيَخَافُ كُلَّ أفعالِ لِعَبِيدِ هِدَايَتُهُ مُهْتَدٍ وَضَلالَ ضَالِ
إِرَادَتُهُ تُعْطَمُ لِكُلِّ فَعْلٍ كَمَا عَمَّ المَشِيئَةُ كُلَّ بَالِ⁶³
يُقَدِّرُهُ وَيَقْضِيهِ بِهِ وَيَحْكُمُ فَخُذْ هَذَا وَوَدِّعْ كُلَّ قَالِ⁶⁴
وَأَلْفِي خَلْقِ شَرِّ الفَعْلِ قُبْحِ وَأَلَيْسَ القُبْحُ إِلَّا فِي اشْتِغَالِ
وَفِعْلٍ لِحَيْثُ أَرِي لِعَبِيدِ يُثَابُ بِهِ وَيُوَخَّذُ بِالنِّكَالِ⁶⁵
يُرِيدُ حَسَنَ أفعالِ وَيَرْضَى وَيُرْفِدُ⁶⁶ أَهْلَهُ عِظَمَ النَّوَالِ⁶⁷
يُرِيدُ الشَّرَّ لِكِنْ لَيْسَ يَرْضَى وَيُـدْخِلُ أَهْلَهُ دَارَ اشْتِغَالِ⁶⁸

الْقَوْلُ فِي اسْتِطَاعَةِ العَبْدِ

مَعَ الفَعْلِ اسْتِطَاعَةُ كُلِّ عَبْدِ هُوَ المُخْتَارُ عِنْدَ أُولِي كَمَالِ
وَمَا هُوَ غَيْرَ قُدْرَةَ كُلِّ عَبْدِ عَلَيَّ فَعْلٍ جَمِيدٍ أَوْ فَعَالِ
بِاسْمِ الإِسْتِطَاعَةِ قَدْ تُسَمَّى سَلَامَةً أَلْسَةً قَبْلَ إِفْتِعَالِ
وَهَذَا كَانِ عِلَّةَ كُلِّ فَعْلٍ وَمُعْتَمَدًا لِتَكْلِيْفِ الفَعَالِ⁶⁹
وَلَا تَكْلِيْفَ قَطَّ عَلَيَّ عِبَادِ بِمَا لَمْ يَقْدِرُوا بِإِمْتِنَالِ
فَأَلَمْ بَعْدَ ضَرْبِ وَأَنْكِسَارِ الزُّجَاجِ عَقِيْبَ كَسْرِ وَانْفِلالِ
وَمَا يُشْبِهُهُمَا مِنْ غَيْرِ ذَلِكَ بِخَلْقِ اللّهِ يَأْزَمَرُ الخِلالِ⁷⁰

63 اي كُلِّ فَعْلٍ
64 اي كُلِّ عَدُوِّ الحَقِّ
65 عِقَابٍ
66 اي يُعْطَى
67 هو العطاء
68 وهي الجحيم
69 هو الفَعْلُ الحَسَنُ
70 احباب

Expectations in Regards to Religious Institutions and Social Integration

From The Postmodern Society's Point of View

Nural SAVCI*

Abstract

In the world where everything shifts so fast and we are becoming more and more individual, the needs for social solidarity and integrations are felt more and more strongly day by day. In the concept of social solidarity and integrations, the role of religion is the gospel truth. We are going to analyse the concepts of religion, modernity and postmodernity and the evolution of expectations along the line of these concepts socially in our study the aim of which is to show whether wishing to see the need for religion and clergymen in the hopes of religion's giving meaning to life as well with the models driven by postmodern concepts and to that end, in order to integrate society, bringing the position of religion and clergymen up for discussions on different platforms and the urge underlying these discussions are traditional attempts for going back to true self or the positivist perception's point of view to religious institutions in the process of our country and the world evolving from modernity to post modernity.

Keywords: Religion, Social Integration, Modernity and Postmodernity, Sense of Us, Charisma

Postmodern Toplum Algısında Din Kurumu ve Toplumsal Bütünleşmeye Dair Beklentiler

Nural SAVCI

Öz

Değişimlerin çok hızlı yaşandığı ve gittikçe bireyselleştığımız dünyada, Toplumsal dayanışma ve bütünlüğe duyulan ihtiyaçlar kendisini günden güne daha net bir şekilde hissettirmektedir. Toplumsal dayanışma ve bütünleşme kavramlarında din mefhumunun rolü yadsınamaz bir gerçekliktir. Dünyamızın ve ülkemizin moderniteden postmoderniteye doğru evrildiği şu süreçlerde

* Assist. Professor, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Branch of Sociology of Religions, Kars, Turkey.

Dr. Öğretim Üyesi, Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

nuralsavci@gmail.com

ORCID 0000-0002-7536-3143

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 31 May / Mayıs 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 16; **Pages / Sayfa:** 647-661.

Suggested ISNAD Citation: Nural Savcı, "Postmodern Toplum Algısında Din Kurumu ve Toplumsal Bütünleşmeye Dair Beklentiler", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16 (Temmuz-July 2021), 644-658. www.dergipark.org.tr

dinin yaşama anlam kazandırılmasına yönelik beklentilerinde de, dine ve din görevlilerine duyulan ihtiyacın postmodern kavramların yüklediği modellemelerle görme isteği ve bu amaçla toplumu bütünleştirme adına din, din adamlarının konumunun farklı platformlarda tartışılmaya açılması ve bu tartışmaların arkasındaki itkinin geleneksel öze dönüş çabası mı, yoksa pozitivist algı ile din kurumuna bakış mı, olduğuna dair çalışmamızda, sosyolojik olarak din, Modernite ve postmodernite kavramları ile bu kavramlar doğrultusunda beklentilerin evrilmesi sürecini incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Din, Toplumsal Bütünleşme, Modernite ve Post Modernite, "Biz" Olma Şuuru, Karizma.

GİRİŞ

İnsanlık tarihi boyunca bir arada yaşama kültürünün, toplumla bütünleşmenin ne kadar önemli olduğu ve bu bütünleşmeyi sağlayan unsurlardan belki de en önemlisinin bir inanç etrafında bütünleşen insanların oluşturduğuna şahit olunmuştur. Toplumun her döneminde önemini koruyan "Din birçok modernleşme teorilerinin paranteze alarak zamanın akışı içerisinde önemini kaybedeceğini düşündüğü fenomen olarak gündeme gelmekle birlikte, bugün gündelik pratik hayat bu teorileri yanlışlamış görünmektedir."¹ Sosyolojik araştırmalar, dinlerin inanç, ibadet ve muameleleri çerçevesinde, farklı zamanlarda ve farklı toplumlarda icra edilmiş biçimleri ve yorumlanmaları ile ilgilenirler. "Dine dair farklı yorumlar, dinin toplumla buluşmasından itibaren ortaya çıkan zihniyet, din anlayışı, mezhep, yönelim, cemaat vb kavramların tartışılmasının da temel zeminini oluşturmaktadır. Öte yandan dini hayatın ekonomi, siyaset, kültür vb unsurlarla yakın bağlantısı, gündelik hayatımızın içinde deşifre olan ve sıklıkla tartıştığımız bir duruma tekabül etmektedir. Dolayısıyla "dini hayat" çok geniş bir tayf içinde görünür."²

Batı dillerinde birbirine bağlanmak anlamına gelen *latincere ligaire* fiilinden türemiş olan din kavramı, toplumsal kurumlar arasındaki önemli kurum olmuştur. Din törensel ve ayinsel faaliyetleri ile toplumları bir araya getirerek, toplumsal dayanışmayı arttırmakta ve güçlendirmektedir. Din psikolojik doyum sağlamanın yanında aidiyet duygusu taşıyan bireyler üretir. Batıda genellikle Aydınlanma Dönemi ile başlatılabilecek değişimler sanayi devrimi ve sonrasında pozitivism olgusunu açığa çıkararak, modernite olarak isimlendireceğimiz sürecin kapısını açmıştır. Modernite, modernlik bizlere güç, coşku, gelişme ve dünyayı dönüştürme olanakları vaad ederken, aynı zamanda sahip olduğumuz her şeyi yok etmekle de tehdit eden bir ortam sunmaktadır. Akıl ve bilimi öncü olarak ele alan modernitede dünyevi olan itibar görmüştür. Postmoderniteyi ise modernite karşıtlığı doğurmuştur. "Postmodern durum ya da söylem modernlik eleştirileri üzerine kendisine yer belirlemeye çalışmaktadır. Bu durum çağımız insanların yaşadıklarında yeni bir anlam dünyası keşfetmelerinden çok, var olan anlam dünyasının daha da bulanıklaşmasını ve belirsizleşmesini gündeme getirmiştir. Böylesine bir belirsizlikte din ve geleneğin postmodernlikle birlikte yeniden ele alınışı da sorunlu bir alana girmek olarak görülebilir."³ Çünkü postmodernizm veya postmodernite dediğimizde öncelikle post önekinde bakarak modernliğin devamı gibi düşündüğümüz bu kavram içerik

¹ Mustafa Tekin, "Türkiye'de Toplumun Dini Hayatında Postmodern Tezahürler, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25/25 (2011), 5.

² Tekin, "Türkiye'de Toplumun Dini Hayatında Postmodern Tezahürler", 6-7.

³ Erkan Perşembe, "Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14/14-15 (Haziran 2003), 39.

ve meşruluk olarak tartışmalı bir kavrama dönüşmektedir. Postmodernizm ve Postmodernite arasında kavramsal bir ayırımın gerekli olduğunu söyleyen Byran S turner'a göre "postmodernizmle, büyük anlatıların felsefi eleştirisine gönderme yapılırken, postmodernite kavramıyla enformasyon teknolojileri, globalleşme, yaşam tarzlarının parçalanması yüksek düzeyde tüketici kültürü, malipiyasalar, kamu mallarının serbest bırakılması, ideolojik devletin demode oluşu ve geleneksel yaşamın aşınması gibi özneliklere vurgu yapılır. Turner'ın geleneksel yaşam vurgusu, modernlikle biçimlenene ve olgun mahsullerini bireyselleşme, sekülerleşme, endüstrileşme, kültürel farklılaşma, metalaşma, kentleşme, bürokratikleşme ve rasyonelleşme olarak ortaya çıkaran bir toplumsal durumdur ve Turner, postmodernlikle, modernlikle inşa olan kurumsal yapılaşmaların parçalandığı inancındadır.⁴ Postmodernlik, modernliğin tektiplilik ve evrenselcilik gibi değerlerin uygulanamazlığını kabul eden modernlik olarak da görülmektedir. "Postmodern kuramın ortaya koymuş olduğu çoğulcu toplum tasarımı, bir zamanlar modernliğin yıkmaya çalıştığı şeyler olan cemaat, gelenek, kendi türüne ve kkklerine bağlılık, milliyet gibi bir kısım anti modern unsurları kınayan şeyler olmaktan çıkararak tam tersine dönüştüren bir süreci başlatmıştır."⁵ Tüm bu bakış açılarını göz önüne aldığımızda, postmodernizmin herkesin mutlak hakikat olarak kabul ettiği bir kavramdan daha ötesi olduğunu görüyoruz. Modernitenin dine bakışının fikirsel boyutunun daha da üst düşünce versiyonu ya da dünyevileşmiş şekli olduğuna dair bir algıya sahip olunması da, çalışılan konunun yanlış anlaşılma rezervini tetikleyecek niteliktedir. Çünkü Türkiye'de ve dünyada postmodernite, modernite sonrası düzen olarak algılanmakta ve bu yüzden ülkemizin postmodern bir topluma evrildiği yönündeki anlayışlar dahi felsefi platformda değerlendirilerek, tek yönlü bakış açısı ile bu anlayışın tartışmalı olduğu iddia edilmektedir. Oysaki kendi içerisinde dahi kavramsal bir ayırma ihtiyaç duyulan anlatımlarda, evrilme sürecini enformasyon teknolojileri, globalleşme, tüketici kültürü vs üzerinden ele aldığımızda, bu çerçeveden baktığımızda, ülkemizin postmoderniteye doğru evrildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Postmoderniteyi, dağınık toplumun bütünleşme hamlesi olarak gören anlayış üzerinden, dinin bütünleşmeye olan etkisinin de tartışmaya açıldığı bu çalışmada din ve dine yüklenen anlamlar ele alınarak batılılaşma serüveni, ve bu serüvenin kırılma noktası olarak adlandırabileceğimiz Tanzimat hareketi ile birlikte dinin gelişmeye, değişmeye, modernleşmeye engel teşkil edip etmediği konusu günümüze dek uzayan bir problematiğe dönüştü. "Osmanlıdan bu yana dini hayatta ciddi değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Bu değişimlerin ne kadar ve nasıl postmodern süreçten etkilendiği tartışmasını da yapmak gerekmektedir. Bu durum bir anlamda bugünkü dini yaşamın Türkiye toplumuna özel postmodernlik bağlamında teorisini yapmak anlamına da gelecektir."⁶

Dijital platformlardaki bilgi akışının, yapay zekânın, yaşamımıza olan etkisinin gittikçe artan etkilerini konuştuğumuz günlerde, dijital platformlarda paylaşılan bilgi akışının kitlelere çok hızlı ve rahat ulaştığı süreçleri yaşıyoruz. Bilgiye ulaşmada sadece ana akım medya ile sınırlı değiliz. Sosyal paylaşım platformlarındaki bilgi ve yorumlar, her ne kadar zaman zaman asparagas olduğu değerlendirilmelerine maruz kalsa da, etki

⁴ Cem Özkurt, "Postmodernlik ve Çağdaş Toplumsal Yaşantı", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12/25(Ekim 2020), 288.

⁵ Mustafa Kemal Şan, "Zygmunt Bauman: Modernlik ve Postmodernlik Arasında Bir Sosyolog", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3/11, (2004), 79-80.

⁶ Tekin, "Türkiye'de Toplumun Dini Hayatında Postmodern Tezahürler", 7-8.

alanının gücü toplumsal gerçekliğimiz olarak kabul edilebilir. Toplumun her kesiminden, her yaş grubundan, farklı sosyal statüdeki insanların bir araya geldiği sosyal medya platformları adeta tabii bir saha çalışmasına ev sahipliği yapmaktadır. Bu durum direkt sahaya inmeden, gözlemleyerek, paylaşımların içeriği, verilmeye çalışılan mesajlar, hangi konulara nasıl ve ne oranda tepkiler verildiğini gözleme şansı yaratıyor. Bu durum belki de ileride sosyolojideki sayısal verilerle yapılan analizlerin kolaylaşmasının ön sesleri olabilir. Bizde çalışmamızda bir sosyal paylaşım platformunda imajine edilen din adamı profili üzerinden, halkın beklentilerinin ne yönde olduğunu, hangi yöne evrildiğinin gözlemlenmesi ve bu gözlemlenin postmodern algının bütünleşmeye dair bağlantısı üzerinden okunarak anlamlandırılması noktasında değerlendirildi. Gözleme dayalı bir çalışma olması, net sayısal veri analizleri ile değerlendirilmemesi çalışmayı iddialı kılmamakla birlikte, belki de geleceğin çalışmalarında daha pratik tutumlar sergilenmesi adına önemli olabilir. Ayrıca postmodernite kavramını algoritmayı tersten okuyarak ele almanın, toplumsal beklentilerin hangi yöne doğru evirildiğine dair dikkat çekmeye yönelik bir çalışma olması hedeflenmiştir. Çalışmada zayıf halka, Türkiye’de henüz bırakın postmoderniteyi, modernite kavramının dahi sonuçlarına ulaşmadığı gerçeğinden yola çıktığımızda, toplumsal bir sorunsal postmodernlik algısı üzerinden değerlendirmenin ne kadar doğru olduğu düşünülebilir. Öngörülen bu anlayışın doğruluğu daha net bir kavram olarak karşımıza çıkmakla birlikte yukarıda da ifade edildiği gibi, toplumsal beklenti ve dönüşümlerin evrilme yönüne dikkat çekmeye çalışan, gözleme dayalı bir çalışma olarak ele alınmıştır. Makale boyunca gittikçe yalnızlaşan, bireyselleşen insanın, “biz”lik duygusunun etrafında kenetlenmesinin verebileceği iç huzuru ve bu huzurun ihdasında, dinin bütünleştiriciliği ve bu bütünleşmede “karizma” olarak din adamının rolünün sınanması yönünde olmuştur.

“Biz” olgusunun keşfedilmesi ve etrafında kenetlenilmesi için Weber’in ifadesi ile karizmaya ihtiyaç vardı. Freyer ve Weberyaklaşımında karizma cevher ve menşeyle dine aittir ve yukarıda da ifade ettiğimiz gibi din adamının rolü önemlidir. Dünyevileşenlerin dünyasında “Biz” olgusundan ziyade “Ben” olgusu daha ön plana çıkmıştır. Oysa ki “Biz” temelli düşünmek, kolektifin hayrına olanı istemek kavramları günümüz söylemlerinde sıkça dile getirilmektedir. İslam inanç esasları çerçevesinde de bu konunun önemine binaen birlikte dua etme kavramının önemi vurgulanırken, Enes radiyallahuanh’den rivayet edilen bir hadis-i şerifte Muhammed (sav) “Sizden biriniz, kendiniz için arzu edip istediği şeyi, din kardeşi için de arzu edip istemedikçe, gerçek anlamda iman etmiş olamaz” derken “biz” olabilmenin, aidiyet duygusu ile kenetlenmenin inancımızdaki yerini göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

Bireyselleşen insanların, yalnızlığının gittikçe ciddi sorunları beraberinde getirebileceği öngörüsü, toplumsal bütünleşmeye ,paylaşım ve dayanışma ruhunu aktive ederek olası sorunları çözebilme yetisine kavuşma isteğini ön plana çıkarırken, yeni arayışları da gündeme getirmektedir. Modernite bireyi ve insanları yabancılaştırarak, sadece kendisi için yaşayan, hazzı batağına saplanmış, topluma ve toplum sorunlarına karşı duyarsız bireyler yaratmıştır. Modernitenin ürettiği bu insan tipine karşı bir aksülamel olarak postmodernite doğmuştur. İçerik ve meşruluk olarak kullanımı tartışmalı olan postmodernizm, kimilerine göre, dağınık toplumu, yeni bir mitosla bütünleştirecek yapı olarak kabul edilmektedir. Postmoderniteyi bu kabul edilmiş içinde ele alarak, günümüz toplumlarında, gönüllülük esasına dayalı olarak kurulan, sivil toplum kuruluşlarının bu amaca yönelik olarak birçok faaliyeti başarılı ile yürüttüklerini

görebilmekteyiz. Bizim amacımız moderniteden, postmoderniteye doğru evrilen toplumumuzda toplumsal dayanışma ve bütünleşmede hemen her devirde öncü rol oynayan din kurumu ve bu kuruma dair postmodernist algı içindeki beklentilerin gözlenmesi yönünde olacaktır.

Geçtiğimiz dönemlerde, özellikle batıda sanayi devrimi, pozitivist akım ve modernite kavramları etkili olmuştur. Pozitivizmin ve modernitenin ortaya koyduğu kavramlar doğrultusunda din kurumunun varlığı ile bu kurumun insanlar ve toplum üzerindeki etkilerinin sorgulandığı bir dönem olarak tanımlayabileceğimiz bu devre, bizimde batı toplumları ile modernite adına ilk ciddi temaslarımızın başladığı döneme denk gelmektedir. Bu dönemin düşünsel yapısı, Osmanlı entelijansiyaasını da yakından etkileyerek, toplumumuz üzerindeki yansımaları uzun yıllar devam etmiştir. Din ve din kurumunun varlığı ve yapısının sorgulandığı dönemlerle, bu sorgulamanın, belli kesimler tarafından günümüze dek devam edegeldiğini görmekteyiz. Fakat bir farkla, artık bu tarz konular sadece kendini entelijansiya olarak addeden gruplar tarafından değil de, sosyal medyanın kullanımındaki artışla doğru orantılı olarak, bazen ironi içeren söylemlerde, bazen de sloganvari söylemlerde kendini göstermektedir. Din ve din kurumunun varlığına ve çalışanlarına dair gittikçe artan bu tarz paylaşımların daha detaylı incelenmesi gerekmektedir. Toplumsal haritamızda din kurumunun nerede olduğu ile ilgili çalışmaların, gerek değerlerimizin yaşatılmasına yönelik sorunsalımızda, gerekse de toplumsal dayanışma ve bütünlüğümüzün devamı noktasında ciddi önem taşımaktadır.

Bu önemi anlatma adına çıktığımız yolda, moderniteden postmoderniteye evrilen toplumumuzda, din kurumu ve din adamlarına yönelik olarak yapılan paylaşımların arka planında "ironi" içerenlerde dahil olmak üzere, dinin karizmasına duyulan ihtiyacın yansımaları mı olarak göreceğimizi, ya da modernitenin dünyevileştirdiklerinin, dine ve din adamlarına yüklemeye çalıştıkları olumsuz argümanlar ile dine duyulan ihtiyaç ve güven algısının sorgulanması gereken bir hareket olduğu izlenimini uyandırarak, verilmeye çalışılan sübliminal mesajlar olarak mı okumamız gerektiği, ya da halen ülkemizde katı pozitivism algısının devam ettiğine yönelik mi okumamız gerektiğini tartışmaya açmak istedik.

1.Dinin Tanımı ve Önemi

Tarihsel süreçte insanın var olma çabası içinde, birliktelik ruhunun ne kadar önemli olduğu, yaşamı anlamlı kılan üretmenin ve paylaşmanın var olma bilinci içinde gerçekleştirilebildiği, gerçeğinden hareketle birbirinden farklı özellikler gösteren biz insanların toplumsal bütünleşme içinde, birbirleri ile uyum içinde yaşama çabasında olduğumuz aşikardır.

Bu bütünleşmeyi sağlamada din mefhumu kuşkusuz çok önemlidir. Batılı bakış açısı ile ilk din sosyoloğu olarak kabul edilen Emile Durkheim 'e göre din "kollektif olan ne varsa hepsini içinde barındıran bir yapıdır ve bu nedenle tahlil edilmeyi hak eden kurumların başında yer alır."⁷⁸⁹ Böylesine başat bir konumda yer alan din kavramının tanımlanmasında farklılıklar olmakla birlikte genel kaniya göre din, insanlık için bir ihtiyaç olup, toplumu ayakta tutan temel esasların başında yer almaktadır. "Din sözcüğü

⁷ Kaan Polatlar, *Durkheim'in Din Sosyolojisi* (İstanbul, Doğu Kitabevi, 2019), 9.

⁸ Muammer Tuna(ed), *Sosyolojiye Giriş* (Ankara: Detay Yayıncılık, 4.Basım, 2018), 245.

⁹ Zeki Arslantürk, *Din Sosyolojisine Giriş* (İstanbul, Çamlıca Yayınları,2015)52

batı dillerinde birbirine bağlanmak anlamına gelen "religaire" fiilinden türemiştir. Sözcüğün Arapça kökeni ise, hükmetmek, idare etmek, boyun eğmek, ibadet etmek anlamlarında kullanılmaktadır. Din temelde iki ana unsur üzerine kuruludur. Kendisine inanılan "kutsal "ve ona inanan "örgütlü insan kümesi" Nitekim E.Durkheim'a göre din, kutsalla, yani diğerlerinden ayrılmış ve yasaklanmış şeyle ilgili inançlar ve amellerden oluşan tutarlı bir sistemdir."⁸

Dinin tanımlanmasındaki çok çeşitliliğin arkasında, her toplumun kendi kültür potasındaki anlayış ve birikimlerini, yaşam biçimlerini göz önüne alarak bir değerlendirme içine girmesinden kaynaklanmaktadır. "Çok eskiden beri din toplumun ayakta kalması, istikrarı ve işleyişi konularında çok önemli görevler üstlenmiş; belirli dönemlerde dini kurumlar, toplumun her alanında yol gösterici olmuştur. Din insanların tabiat ve toplumla ilgili olguları açıklama çabalarında onlara yardımcı olmuştur. İnsanlar arası ilişkileri düzenlemek için birçok dini norm ortaya çıkmıştır. Bu normlar zamanla kristalleşerek, kemikleşerek, sistemleşerek dini kurumları oluşturmuşlardır."⁹

Toplumsal dayanışma ve bütünleştirmede "geleneksel toplumda, toplumsal örgütlenişin temel dayanaklarından birini oluşturan din, sosyolojinin de temel çalışma alanlarından birisini oluşturmaktadır. Modern kapitalizmin ortaya çıkarmış olduğu sorunlardan birisi olan yabancılaşma olgusu ile birlikte bireysel ve toplumsal yaşantının anlamsızlaştığı yönündeki yorumlar, yaşama(yeniden) anlam kazandırılması eğilimlerini ön plana çıkarmıştır. Bu bağlamda dine, yaşama anlam kazandırılması beklenen bir anlam atfedilmiş ve bundan dolayı din modern sonrası dönemde, yeniden toplumsal düzeyde önem ve ağırlık kazanmaya başlamıştır."¹⁰ Dinin toplumsal kurumlar arasında en önemli kurum olduğunu Durkheim gibi Giddens da ifade etmektedir. Giddens' a göre "Tüm dinler, düzenli olarak inananların bir araya geldikleri törensel ve ayinsel faaliyetler içerir. Bir araya getirme özelliği bulunan bu törenler ve adetler toplumsal dayanışmayı artırmakta ve güçlendirmektedir"¹¹

1.2.Sosyolojik Olarak Din

Toplumunu inceleyen bir bilim olarak sosyoloji ise dinin ne olduğu ile değil, dinin toplumsal yapısı ile ilgilenmektedir. Din sosyolojisi dini kurumların farklılaşması ve örgütlenme yapılarının nasıllığı ile ilgilenirken, din toplumsal dayanışmanın ana kaynağı olarak görülür. Hatta sosyologlarca din, insanların kişisel, manevi ve psikolojik öğelerinden ziyade, toplumsal güç elde etmek adına, bir arada bulduklarını ve daha dünyasal amaçlarla bir araya geldikleri anlayışını kabul etmektedir.

Tüm vecheleri ile ele aldığımızda din sosyologlarınca toplumsal bir kurum olan dinde, "tüm dinler, düzenli olarak inananların bir araya geldikleri törensel ve ayinsel faaliyetleri içerir. Bir araya getirme özelliği bulunan bu törenler ve adetler toplumsal dayanışmayı arttırmakta ve güçlendirmektedir."¹²

Din toplumsal bütünleşme ve dayanışmayı güçlendirmesinin yanında toplumların kendilerini tanıma ve tanıtmaya aracı olması ile de önemlidir. "insanların kendi varlıklarının ve kendi varlıklarını çevreleyen toplumsal ortam bilincine varma yollarından biridir.

¹⁰ Tuna, *Sosyolojiye Giriş*, 191.

¹¹ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Eren Rızvanoğlu, Mehmet Ali Sarı(İstanbul: Kırmızı Yayınları,) 1.Basım, 2001), 581.

¹² Giddens, *Sosyoloji*, 585.

Toplumlar başka toplumlarla karşılaşır, farklılıklarının bilincine vardıkça, dinler her şeyden önce toplumların kendilerini tanıma ve tanıtmaya aracı olmuşlardır."¹³

1.3. Toplumsal Bütünleşme ve Din

Toplumsal bütünleşme, farklılaşma, İşbirliği, Zıtlık, Adaptasyon gibi kavramları içinde barındırır. Bütün insanlık tarihi boyunca insanın diğer canlılardan farklı olarak "üniform, yani tek tip bir yapı arz etmediğini göstermektedir. Bu çeşitli oluşun, vücut yapısı, cinsiyet, yaş, zekâ düzeyi ve benzeri doğal özelliklere ek olarak gelir durumu, eğitim, şöhret-bilinirlik, soy gibi toplumsal nitelikleri de kapsamaktadır. Rousseau'ya göre "tabii" ve "toplumsal" farklılıklar biçimindeki bu ayırımın, en sonunda sosyal bir mahiyet arz ettiği bilinmektedir. Sonuçta bu farklılıkların tümü, toplumlara hiyerarşik bir karakter kazandırma hususunda yardımcı olmaktadır."¹⁴ Sosyolojide "toplumsal farklılaşmayı konu alan çalışma alanı toplumsal tabakalaşmadır. Tüm toplumlar tarihi boyunca toplumsal farklılaşmaların olduğu bir gerçektir. Bununla birlikte içinde yaşadığımız kapitalist toplumda toplumsal farklılaşma, toplumsal sınıflar adıyla anılmaya başlamış ve kısmen daha sistematik bir hal almıştır."¹⁵

Farklılaşmanın, toplumsal sınıflar, tabakalaşma kavramı ile anıldığı günümüz dünyasında, toplumsal bütünleşme kavramının gelişimi ve devamına yüklediği anlam daha bir dikkat çekmektedir. "Bütünleşme süreçleri sosyalleştirme süreçleri olarak da ifade edilmektedir. Bu anlamda sosyalleştirme, grupla bütünleşmeyi sağlamak için ferde hedefli ve amaçlı, dış ve iç davranış örneklerinin aktarılmasını sağlayan, belli şahıslar arasındaki etkileşim sürecidir. Bu aktarma ile fert içinde bulunduğu toplum ve kültürün normlarını öğrenerek o toplum ve kültürde kendisine düşen sosyal rolleri yerine getirmesini sağlayacak bilgi, görgü, beceri ve alışkanlıklara sahip olur. Böylece ferdin belli bir toplumun sosyo-kültürel normlarını benimsemesi ile o topluma üyeliği gerçekleşir. Ferdin belli bir toplumun ve kültürün davranış kalıplarını öğrenmesi, benimsemesi ve davranış haline dönüştürmesi bir etkileşim sürecinde gerçekleşir."¹⁶

Sosyalleştirme veya bütünleştirme süreçleri içerisinde din mefhumu oldukça önemlidir. "dinler kendisine inanan insanlara ihtiyaç duyduğu kadar, insanlarda çeşitli nedenlerle dine ihtiyaç duymaktadırlar. Bu demektir ki din ve ilişkisi tek yönlü değil, aksine birçok nedenden dolayı karşılıklı olmaktadır. Dinler inanan insanlara, başta psikolojik doyum sağlamak gibi bireysel olanların yanı sıra, onu birçok bakımdan aşan daha geniş çerçeveye sahip işlevlere sahiptirler. Şöyle ki dinler, mevcut toplulukta veya toplumda insanlara mensubiyet şuuru, birlik hissi ve grup şuuru sağlamaktadır. Bunun yanı sıra Andrew Greely' in işaret ettiği gibi;

Din üyelerinin nihai bağlılıklarını paylaştıkları ve vasıta ile birbirlerine temel güçlü dayanaklar sağladıkları genel gruba ait olma duygusunu taşıyan şahıslar üretir"¹⁷

¹³ Ertan Eğribel-Ufuk Özcan, Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı* (Sosyoloji Yıllığı 25)-Baykan Sezer Kitapları-3(İstanbul: Doğu Kitabevi, I.Baskı, 2017), 23.

¹⁴ Zeki Arslantürk-Niyazi Akyüz, "Sosyal Süreçler ve Sosyoloji", *Din Sosyolojisi*, ed. Emine Öztürk (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020), 173.

¹⁵ Tuna, *Sosyolojiye Giriş*, 192.

¹⁶ (Arslantürk-Akyüz, 2020).

¹⁷ Hasan Şen, "Din Sosyolojisi", *Sosyolojiye Giriş*, ed. Muammer Tuna (Ankara: Detay Yayıncılık, 4. Baskı, 2018, 245.

2.Modern ve Postmodern kavramlar Doğrultusunda Dinin Bütünleşmedeki Rolünden Beklentiler

2.1.Modernite

Postmoderniteyi merkeze alarak yapılan çalışmalarda, modernliğe uğramadan sağlıklı analizler yapmanın zor olduğu, moderniteyi anlamak için moderniteye gitmenin gereklilik olduğu düşüncesi öncelikle bu kavramı açıklamayı zorunlu kılmaktadır.

İngilizceye Fransızca moderne kelimesinden geçen "modern" sözcüğü Latince'de "hemen, şimdi" anlamında *moda* ve aynı dildeki *modernus* kelimesinden gelmektedir.¹⁸

Latince modernus kelimesinden gelen "şimdide olan, hâlihazırda bulunan" anlamına gelen *moderniteantique*(eski, kadim) kelimesi ile karşıt anlamlıdır. "modernliğin paradoksal doğasını en iyi ifade eden çalışmalardan biri Mashall Berman'ın "Kati Olan Her şey Buharlaşıyor" isimli kitabıdır. Berman'a göre bir dünya karma etkinliği olarak modernlik insanın önüne serilen birçok imkân ve zorluk arasında kendi hikâyesini kaleme almasıdır. Yaratım ve yıkım, ilerleme ve çürüme yan yana yürürken, Marx'ın deyişiyle "nesnelerin üzerindeki kutsal hale" çekip alınmıştır. Modernlik insanın *feth* etmesi ve kendi elleriyle boşaltması ve yeniden doldurması gereken bir evren tahayyülüne hayat verir. Modern olmak bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaad eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi".¹⁹

Aydınlanma hareketi ile birleşerek, Descartes' le felsefi temelini bulan *modernite* insanlığa eşitlik, özgürlük, refah vs gibi unsurları vaad etmiştir. "kendine akıl ve bilimi öncü olarak alan bu anlayışta, dünyevi olan büyük bir itibar görmüş, özne iradesi ile dünyasını tesisi eden bir konuma yükselmiştir. Zaman içinde toplumsal yaşamda ortaya çıkan problemler, modernitenin gerek bilgi teorisini gerekse de pratik alandaki uygulamalarını tartışmalı hale getirmiştir. Söz konusu tartışmalar, problemlerin tespiti ve çözümünü noktasında birçok düşünsel ve politik akımı beraberinde getirmiştir."²⁰ Fakat içlerinde en dikkat çekici olanı *moderniteyi* neredeyse reddeden *postmodern* paradigmadan gelmiştir.

2.2 Postmodernizm

Modernitenin biricik doğruluk olduğu savının sorgulanmasına ve "modernitenin doğal sınırlara eriştiği düşüncesine"²¹ dayanan bu anlayış 1960'lı yıllarda yeni bir mimari akımı tarif etmek amacıyla ortaya çıkmış olsa da, ilerleyen dönemlerde anlam genişlemesi ile moderniteye yönelttiği eleştirilerle tanınmıştır. Başındaki post ekine bakarak modernliğin devamı gibi düşündüğümüz postmodernizm kullanımı aslında modernite karşıtlığı, büyük anlatıların ideolojilerin insanlığa trajik deneyimler yaşattığı iddiasından yola çıkarak onları rededer. Fakat yerlerine bir şey koymaz. İşte tamda burada onu özel kılan taraf ortaya çıkar. Çünkü insanlığa bütünün hayrına çıktığını iddia eden düşüncelerin hüsrarla sonuçlandığını bu yüzden herhangi bir düşünceyi alternatif olarak sunmanın

¹⁸ Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 251.

¹⁹ Mehmet Emin Balcı, *Modernliğin Sosyolojisi*, (İstanbul üniversitesi Açık ve Uzaktan eğitim Fakültesi, Sosyoloji Lisans Programı Ders Kitabı), 7.

²⁰ Hasan Şen, "Modernite Sonrası Sosyoloji Teorileri", *Sosyolojiye Giriş*, ed. Muammer Tuna (Ankara: Detay Yayıncılık, 2018), 81.

²¹ Hasan Şen, "Postmodernizm", ed. Muammer Tuna (Ankara: Detay Yayıncılık, 2018), 85.

doğru olmadığı anlayışı onu moderniteye göre özel kılmaktadır. Bauman'a göre, postmodernlik, tektiplilik ve evrenselcilik gibi modernliğin merkezi değerlerinin işaretlerini tersine çevirirken, bir bakıma kendi orijinal projesinin uygulanamazlığını kabul eden modernliktir.

"Postmodern teorisyenler, modernitenin bireyi ve toplumu yabancılaştırdığını iddia etmişlerdir. Onlara göre insanların artık daha yüksek amaçları uğruna ölmeye değercek bir şeyleri yok. Çünkü insanlar sadece kendisi için yaşayan ve hazcılık batağına saplanmış ve başkalarına ya da topluma karşı daha kayıtsız hale gelen hep bana kuşağı ortaya çıkarmıştır."²² Modernite de insanların yaşadıkları çevreye ve kendisine karşı yabancılaştığına inanılmaktadır." Alain Toureine'e göre, modernlik gelmiş olduğu noktada anlamsızlığa boğularak yitmektedir. Dahası insanlar Pazar merkezli düşünmeye endekslenmekte, bunun sonucu olarak ne eşitsizlik ile ne de ekolojik ve toplumsal yıkımla ilgilenmektedir."²³

Postmodernizm kullanımı aslında tartışmalı bir deyim olup, "içerik ve meşruluk olarak da bu tartışmalı çağı, kimine göre çevreci veya yeşilci, bazılarında göre çoğullaşma ve parçalanma ve nihayet bir gruba göre de yeni mitosla dağılık toplumun yeni bir bütünleşmesidir."²⁴ Farklı bakış açısına sahip düşünürler dini, modernliğin parçalayıp kırılğan hale getirdiği toplumsal gerçekliği onarmanın çaresi olarak görmekteler. Bu anlayış çerçevesinde dinin bütünleştirici, dönüştürücü etkisini yeniden ihdas etmek adına postmodernizm dine dönüğe imkân tanıyan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır." Postmodernite, dine şahıslar arası bir konum tayin etmektedir. Bu anlamada postmodernite, dini özel alana inhisar ettirmektedir. Çünkü postmodernite, özel alana rağbet ederek, dinsel canlanmayı da teşvik etmektedir. Modernizm, sekülerizasyon yoluyla dinsel inançların kaybolacağını öngörürken postmodernizm ise bu anlayışı reddederek, dinsel canlanmanın sekülerizasyonun ortadan kalkması sonucunu doğuracağını kabul etmemektedir."²⁵

Modernite ve postmodernite kavramlarının ortaya koyduğu yapılar ışığında dinin bütünleştirici ve yaşama anlam kazandırıcı beklenti noktalarını, bu kavramlara yüklenen anlamlar doğrultusunda ele alarak, Türk toplumundaki "biz" olma şuuru ve dine yüklenen misyonun, postmodern kavramlar ışığında, dini kurumlardan beklenen çevreci yaklaşım ile gittikçe kabuğuna çekilen bireylerin kabuklarını kırarak, yardımlaşma ve bütünleşme adına sergiledikleri *ironi* bazlı hikâye üzerinden ele almaya çalışacağız.

3. Biz Olabilme Kavramı ve Din

3.1."BİZ" Olgusu

Organizasyon gerektiren, işbirliğine ve işbölümüne dayalı işlerin icrasında, omuz omuza vererek, güç birliği yapmanın, başarıya ulaşmada ve sosyalleşmedeki katkısı tartışma götürmez bir gerçekliğimizdir. "Biz" şuuru," ben" duygusuna nispetle Allah rızasına daha yakın olup, dualarda dahi sadece kendin için değil "herkesin iyiliği için dua etmenin" ya da günümüz söylemlerinde sıkça dillendirilen kolektifin hayrına istemenin önemine vurgu yapılmaktadır. Birlikteliğin, yardımlaşmanın biz olabilme şuurunun

²² Şen, "Postmodernizm", 85.

²³ Şen, "Postmodernizm", 86.

²⁴ Hasan Yıldız, "Postmodernizm Nedir", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13.

²⁵ Perşembe, "Modernlik ve Postmodernite Din Problemi".

verdiği mutluluğun günümüz görüntüleme teknikleri ile de görülebiliyor olması *biz olabilme ve aidiyet duygusunun ne denli önemli olduğunu göstermesi açısından önemlidir*. "insanın geçici değil, kalıcı, sürdürülebilir keyif halini hissedebilmesi için biz sorumluluğuyla ilgili bir şey yapması lazım. Beyin üzerine yapılan araştırmalarda gösteriyor ki, kişi ne zaman "biz" ile ilgili bir şey yaparsa beyin dopamin salgılamaya başlıyor. Tek koşulu bu "biz" in onun içinde, var oluşunda yer alması. Biz' in karşı tarafında "ben" var. Peki, o "ben"le ilgili bir şey yaptığında amacın ne? Muhtemelen sosyal kimliğinin, mevki makamının, malının, mülkünün, itibarının güçlenmesi vs Bunların verdiği haz geçici Halbuki "biz" temelli mutluluk kolay bitmez"²⁶ diyen Doğan Cüceloğlu, paylaşmanın sağladığı mutluluk içinde, veren-alan ilişkisine ihtiyaç duyulduğu, paylaşma azminde ve isteğinde olanın, bu isteğini fiiliyata dökmek için paylaşılan duyulan ihtiyaç ile, alma-verme dengesi içinde mutluluğun sağlandığını ifade etmektedir. Yine "Bireysel çıkarlarının sınırları içinde kaldığı sürece insan, hayatında anlam bulamaz. Anlam için "biz"i keşfetmesi lazım. Biz'i keşfeden ve kendi potansiyelini geliştirerek olabileceğinin en iyisi olma yoluna girmeye niyet eden insan ise hiçbir zaman çıktığı yolculuktan pişmanlık duymaz"²⁷

3.2. "Biz"i Oluşturmada Karizmanın Önemi

Karizma Yunanca asıllı bir kelime olup "dilimizde bir tür ilahi ilham yeteneği veya ilahi hediye, kutsal ya da Tanrı vergisi, bağış, doğuştan gelen bir armağan/saygınlık, serbestçe bağışlama, lütuf, inayet, kerem, hidayet ve bir kimsenin müstesna, deruni güce sahip olması gibi anlamlara gelmektedir."²⁸

Bu kavram sosyal bilimlere Weber tarafından kazandırılmıştır. Tanrı vergisi, olağandışı güçlerle donatılmış olmak gibi ifadeler içermekte, aşkın olmayı ve karizmanın özgün boyutunu meydana getirmektedir. "Weber' in karizma tartışması baştan sona, gizli yada açık şekilde hem liderin özellikleri hem de misyona bir aşkınlık atfeder. Liderin özellikleri noktasında doğüstü, insanüstü ya da istisnai tanımı yapılırken, misyonuna yönelik yeni, günlük rutinin dışına çıkma, sıra dışı devrimci nitelermeleri yapılır."²⁹

Weberkarizma kavramını egemenliğin üç içsel gerekçesi ve meşrulaştırması bağlamında ele alır. Ona göre "Olağanüstü ve tanrı vergisi kişiliğin (karizma) otoritesi, yani kişiye duyulan mutlak bağlılık ve güvene, onun kahramanlığına ya da başka niteliklerine inanmaya dayanan otoritedir. Bu karizmatik otoritedir. Peygamberlerin otoritesi böyledir."³⁰ Weber'e göre karizma her türlü patrimonyal egemenliğin, rasyonel yönetime bağlı olan bütün tekdüzeliklerinin karşısında olup "karizmatik kahramanları ve peygamberleri tarihin gerçek devrimci güçleri olarak görmüştür. Çünkü egemenlik bir şekilde bütün geleneksel ve rasyonel normları bozmak ve bütün değerleri dönüştürmek

²⁶ Doğan Cüceloğlu, "Kendini Keşfetmeye Zorluklarla Başa Çıkmaya Var mısın" (Deniz Bayramoğlu), *Varmısın* (İstanbul: Kronik Kitap, 4.Basım, 2021), 43-44.

²⁷ Cüceloğlu, "Kendini Keşfetmeye Zorluklarla Başa Çıkmaya Var mısın", 59.

²⁸ Sefer Yavuz, "Bir karizmatik Otorite Örneği Olarak İmamet ve Mehdi Anlayışı: Türkiye Caferileri" (İğdır Örneği), *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/25 (Ocak 2015), 1-35.

²⁹ Yavuz, "Bir karizmatik Otorite Örneği Olarak İmamet ve Mehdi Anlayışı: Türkiye Caferileri" (İğdır Örneği", 11

³⁰ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev, Taha Parla, (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 3.Baskı, 1993), 81.

olup, devrimci bir tavrıdır."³¹ Karizma ve karizmatik şahsiyet tiplerinde dini liderlik en temel olanıdır. "Freyer, Weberyen yaklaşımda karizmanın cevher ve menşe itibarıyla, dine ait olduğunu belirtir."³²

3.3. Postmodern Algılarda Dini Liderlerden Beklentiler

Dinin toplumu bütünleştirmedeki rolü, birleştiriciliği ile dini söylemlerde yardım etmenin paylaşmanın, sosyal adaletin tesisine hizmet etmenin önemi sık sık vurgulanmaktadır. Fakat kolektif yaşamın, artık gittikçe kalabalıklar içinde yalnızlaşmaya doğru evrilmekte olması da ciddi sorunlar olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanlarda asıl olan "ben" duygusu yerine "biz" duygusu ile hareket etmek ve bu duygunun, insan psikolojisine olan olumlu etkisi ve bu etkinin devamı niteliğinde "biz"lik olgusunun oluşturulmasında din ile ilişkilendirilen bir figüre duyulan ihtiyaç yani "karizma, alışılmadık (rutin ve gündelik olan şeylerin dışında), kendiliğinden (yerleşik toplumsal formlara zıt olarak) ve yeni hareketlerle yeni yapılar için yaratıcı etkileri olan bir"³³ insana duyulan ihtiyaçtan söz ediyoruz. Kavramların yeniden değiştiği, moderniteden postmoderniteye doğru evrildiği süreçlerde, bu karizmanın inanç ve geleneğin de etkisi ile din adamlarından beklenmesinin nedenselliği tartışılacak konu olsa da, realitede böyle bir beklentinin varlığından söz edebiliriz.

Postmodernite kavramı ve kullanımı her ne kadar tartışmalı olsa da, çalışmamıza esas aldığımız tanım, moderniteye karşıt olarak ortaya çıkan, içerisinde yeşilci, çevreci anlayışlar ile dağınık toplumların yeni bir şekilde bütünleşmesine imkân sağlayan kavram şeklinde ele alarak bu tanım doğrultusunda yolumuza devam ediyoruz.

Kent kültürü ve sosyolojisinde, sosyal çözülmeyi ve bu çözülmelerin beraberindeki bireyselleşmenin ve "ben" duygusunun egemen olduğu yapının hızla yükselişe geçtiğini gözlemlemekteyiz. İşte tam de bu noktada, bir sosyal medya platformunda paylaşılan yazının ilgimi çekmesi ile başlayan süreci kaleme almaya niyet ettim. Yazıda "Bizim Mahallenin İmamı" başlığı ile "imamın cuma namazı sonrası toplanan sadakalarla her yıl, cemaati ile birlikte karar verdikleri ve seçtikleri bir bölgeye giderek ağaçlandırdıkları, sonra camiinin altındaki yeri mutfağa dönüştürerek, orayı aşevi olarak kullandıklarını ve mahalledeki hanımların gönüllülük esasına dayalı olarak bu aşevinde dönüşümlü olarak hizmet verdikleri vs gibi bir anlatım ve yazının sonunda o mahalle nerede merak ettiniz değil mi? O imam kim diye merak ediyorsanız, o imam yok, öyle bir mahalle hiç olmadı " derken, her ne kadar ironi yapılmış olsa da, genel kanı olarak baktığımızda son dönemlerde Ülkemiz insanların her şeyi çalاکalem ele aldığı dijital platformlarda, bilhassa din adamlarının mesleki kimliğini sorgulama noktasına gittiklerini gözlemlemekteyiz. Tabi ki burada bilinçli olarak bir serzenişten mi yoksa kitle psikolojisindeki söylemlerle çalاکalem bir serzenişten mi bahsettiklerini bilmiyoruz.

Her ne açıdan bakarsak bakalım düşünceler olumlu ya da olumsuz olsa da bir beklentinin var olduğu, o beklentinin de postmodern dünyada her şeyin dijital platforma döküldüğü ve gittikçe yalnızlaştığımız dönemlerde, aslında "ben" şuurundan sıyrılarak "biz" şuru içinde olmanın, başkaları içinde bir şeyler yapabilmeyi hazzını ve bu hazzı

³¹ Yavuz, "Bir karizmatik Otorite Örneği Olarak İmamet ve Mehdi Anlayışı: Türkiye Caferileri" (İğdır Örneği", 5.

³² Yavuz, "Bir karizmatik Otorite Örneği Olarak İmamet ve Mehdi Anlayışı: Türkiye Caferileri" (İğdır Örneği", 11.

³³ (Marshall, 1999).

yaşamada ve devam ettirmede de bir lider etrafında kenetlenmeye duyulan özlem yatmaktadır. "Weber'e göre dinden etkilenen hareketler çarpıcı toplumsal değişimlere neden olmuşlardır."³⁴

Aslında yukarıda ifade ettiğimiz tarzdaki yapılanmaların oluşumunda ve devamında birçok sivil toplum kuruluşunun aktif bir şekilde rol aldığını biliyoruz. Bu kurumların toplum yararına yaptığı çalışmalar, takdire şayan çalışmalar olup, *bizlik* bilincinde olma ve bütünleşmeyi sağlamada önemli bir görevi ifa etmektedirler. Bu tarz kurumlarla tanışmamış olan çok sayıda insanımızın da olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, çoğu insanda var olan yardımlaşma ihtiyacı, verme-alma dengesinin yarattığı huzuru sağlamada din kurumunun devreye girmesini beklemeye dair gizil bir isteğin ironi içeren bu anektotla dile getirildiğini düşünmekteyiz. Biliyoruz ki insanlarımızın "biz" olma duygusunu en rahat kendi kimliklerinde ifade ettikleri alan hiç kuşkusuz ki mensubu olduğu din ve o dinin yardımlaşma, paylaşma ölçütleriyle insanlara verdiği güven ve huzurdur.

Sivil toplum kuruluşları, toplumsal yapıyı etkileyen, dönüştüren ve hareket ettiren, ona ivme katan bir faktör olarak modern dünyada etkisini hissettiren sosyal bir kurumdur. "sivil örgütlenmenin esasında dostluk, arkadaşlık, birlikte bir şeyler başarma duygusu, kolektiflik ve insanların gönüllü olarak bir araya gelip bir şeyler yapmaya çalışması gibi etkenler vardır. Bir sinerji ve güç birliği duygusu içeren Sivil Toplum, insanların tek tek yapamadıkları şeyleri beraber yapması anlamına gelen bir şey. O anlamda, sivil toplum, bir birlikteliği, gönüllülüğü, dayanışmayı temsil ediyor. Bu sebeple bu tür kuruluşlar, büyük oranda faydacı ve paracı olmaktan çok dayanışmacı, gönüllü ve idealist çalışma yapabilecek insanlardan kadro kurmaktadır. Çünkü altından kalkılabilmesi güç olan işleri başarmak için bu bir zorunluluktur."³⁵ Sivil Toplum Kuruluşları aktiviteleri ile taban bularak varlıklarını devam ettirirler. Bu aktiviteler eğitimden sağlığa, çevre sorunlarından, gelişme ve ilerleme çalışmalarına değin geniş bir yelpazede kendilerini hissettirirler. Ekosistemin korunmasına yönelik aktiviteler yaparak, ağaç dikim etkinlikleri düzenleyerek, hem tabiata hem de kendi ruhlarına güzellik tohumlarını ekmekteler. İşte tam da burada, bu tarz faaliyetler zincirinin organizasyonlarında, imajine edilen camii imamının fidan ekimine önyak olduğu, ihtiyaç sahiplerinin karınlarını doyurabildikleri mekânları açarak, hayırlı işlere vesile olunan çalışmalarda, en önemlisi de alma-verme dengesinde alanlar kadar, verebildikleri için, dinimizin emrettiği hayırlı işlerde buldukları için, yaptıkları işlere dört elle sarılan insanlar ile bu birliktelik ruhunun organize edildiği, güvenilir bir kimlik ve kurum çerçevesinde gerçekleştirmenin arayışı olabilir.

Ya da ironi içeren bu anlatımlarda din adamlarının vazifeleri ve yaptıkları itibarsızlaştırılmaya mı çalışılmakta? Çünkü bu tarz paylaşımlar hangi meslek grubu çalışanı olursa olsun yaptıkları fedakârca çalışmaların göz ardı edilerek birkaç konu üzerinden eleştiriliyor olunmalarına sıcak bakmazlar. Bu tarz olumsuz imaj oluşturulma çabaları, çalışma şevklerinin kırılmasına vesile olabilir. Toplum nezdinde oluşturulan ya da oluşturulmaya çalışılan olumsuz algıyı nötralize etme çabası içerisine girebilirler, bu da asıl yapmaları gereken işlerine odaklanmada onları sıkıntıya sürükleyebilir.

³⁴ Giddens, *Sosyoloji*, 586.

³⁵ Mustafa Talas, "Sivil Toplum Kuruluşları ve Türkiye Perspektifi" *Türklük Bilimi Araştırmaları XXIX /Bahar (2011)*, 389 <<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tubar/issue/16970/177312>>,Tubar, XXIX/2011, 389.

Tabi ki varlık sınırlarının zedelendiği hiçbir şeye kayıtsız kalınması doğru değildir. Asıl olan algoritmanın tersten okunması olabilir mi? Ruhu besleyen kanalların paylaşım, faydalı olma, kendinin dünyaya gelmesindeki anlamı bilme ve kendini gerçekleştirme yolunda, iç yolculuğunda sana yol gösteren, önünü açan, ışığıyla karanlığa derman olan yapısal süreçlerde bulunma isteği olabilir mi?

Ya da, moda akımlarla sloganvari söylemlerle hareket etmenin, birey olarak kabul görmenin ön şartı olarak sloganlaştırılmış anlayışlarla hareket ederek beğenilme arzusunda mı yatmakta? Veya latent bir işlevsellikle kendini bulma yolunda rehberini ararken dinin ve din adamının önemini anlatma gayreti mi? Ruhunu mutmain etme yolundaki arayışta, rehberini istediği adreste bulamıyor olmanın serzenişi olarak mı düşünülmeli?

Veya imajine edilen camii imamı üzerinden, rehber eşliğinde kendini bulma yolculuğunda, ekosistemin ahenkli çalışması yönünde çaba harcayan, insanlara yardım edilmesi ve paylaşımın önemini vaz' ederek, bunu bizzat, cemaati ile organize ettiği faaliyetler zinciri ile hayata geçiren, söylemlerini eyleme dönüştüren, rol-model olan din adamlarına duyulan ihtiyacın farklı anlatımlarla tezahürü olarak mı okumalıyız.

Bu ve bunun gibi dijital platformlardaki paylaşımların arkasında modern ve post modern toplumun, kitle psikolojisinde ortaya koyduğu argümanlarla hareket eden ve evrilen bir din adamı görme eğilimi mi yatmakta? Yoksa çağımızın en büyük sorunlarından olan gittikçe yalnızlaşan bir dünyada "ben" duygusundan "biz" olma şuuruna evrilmeye çalışan grupların içte güvenilir lidere duydukları ihtiyaç mı yatmakta. Anthony Giddens "toplumsal dayanışmanın kaynağı olarak din inananlarına genel kurallar ve değerler sağlarsa, toplumsal dayanışmanın önemli bir kaynağı olur"³⁶ derken, dayanışma ve bütünleşmeye etki edecek en önemli bir kurum olarak din kurumuna vurgu yapmaktadır.

SONUÇ

Toplumsal bütünleşme ve dayanışma ruhunu içinde barındıran en önemli sosyal kurumların başında din kurumu gelmektedir. Dinin ne olduğu ile ilgili çok net bir tanım olmamakla birlikte, din sosyolojisinde din toplumsal dayanışmanın ve bütünleşmenin ana kaynağı olarak görülürken, kimi sosyologlarca din, insanların manevi ve psikolojik tatmin öğelerinden ziyade, toplumsal güç elde etmek adına bir arada buldukları bir sosyal kurum olarak kabul edilmektedir.

Süreç içinde pozitivizm olgusu ve beraberindeki modernite kavramlarının daha dünyevi bir vizyon çerçevesinde yaşamı ele almaları, teknolojinin insanları bireyselleştirmeye, yalnızlaşmaya götürdüğü ve bu duruşun mutluluğun tesis ve devamında sakıncalı olduğu yaygın bir kanaat haline dönüşmektedir. Mutluluk adına "Biz" duygusunun önemi ve bu duygu etrafında şekillenen paylaşım, yardımlaşma, ekosistemin ahenkli işleyişine devam etmesine katkıda bulunacak projelerde yer alma, adeta iç huzurun sağlanmasına yönelik çalışmalar gönüllülük esasına dayalı çalışmalardır. Tüm bu

³⁶ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, 583.

çalışmalar içinde demokratik toplumların vazgeçilmez kurumlarından olan Sivil Toplum Kuruluşlarının güç işleri başarmak adına bir araya geldiği kurumlardır.

Postmodernist düşünsel yapıya uygun aktivitelerin ve kurumların çalışmaları arasında ülkemiz sosyal paylaşım platformunda imajine edilen din adamının, yani cami imamının, islam dininde olması gerektiği gibi cemaatine liderlik ederek yönlendirmesinin beklentisi olarak mı, algılamamız gerektiğini sorgulamalıyız. Ayrıca postmodern düşünsel yapıya evrilen toplumlardaki anlayışların, geleneksele doğru pozitif bakış açılarını arttırmasının, daha insani duruşlar sergilemenin, modernitenin acımasız, "hep bana hep bana" neslini büyüttüğü anlayışa karşı, postmodernitedeki paylaşım, yardımlaşma, birliklilik ruhunun hayata geçirilmesine yönelik faaliyetlerin, en güvenilir kurumlardan olan din kurumu çatısı altında ve dinin karizmasından yararlanarak yapabilmeyen önemi olarak mı okumalıyız?

Sonuç itibariyle din her devirde toplumsal bütünlük adına işlevselliği en yüksek kurum olup, din kurumunun hemen her devirdeki birleştirici rolüne olan inanç ve ihtiyacın postmodernitedeki izdüşümü bizim toplum yapımızda imajine edilen camii imamı ile vücut bulmaktadır.

KAYNAKÇA

- Arslantürk Zeki-Akyüz Niyazi, *Sosyal Süreçler ve Din*, Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020.
- Arslantürk, Zeki, *Din Sosyolojisine Giriş*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2. Basım, 2015 .
- Balcı, Mehmet Emin, *Modernliğin Sosyolojisi*, İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, Sosyoloji Lisans Programı Ders Kitabı.
- Cüceloğlu, Doğan "Kendini Keşfetmeye Zorluklarla Başa Çıkmaya Varmısın"(Deniz Bayramoğlu).*Varmısın*, İstanbul: Kronik Kitap, 4. Basım, 2021.
- Giddens, Anthony, *Sosyoloji*. çev Eren Rızvanoğlu-Mehmet Ali Sarı. İstanbul: Kırmızı Yayınları, I. Basım, 2012
- Marshall, Gordon vd. *Sosyoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1999.
- Polatlar, Kaan, *Durkheim'in Din Sosyolojisi*, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2019.
- Perşembe, Erkan, "Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/14-15 (Haziran 2003), 5-28.
- Şan Mustafa Kemal, "Zygmunt Bauman: Modernlik ve Postmodernlik Arasında Bir Sosyolog", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3/11(2004), 63-90.
- Şen, Hasan, *Din Sosyolojisi*, Ankara: Detay Yayıncılık, 4. Basım, 2018.
- Şen, Hasan, *Modernite Sonrası Sosyoloji Teorileri*, Ankara: Detay Yayıncılık, 4. Basım, 2018.
- Şen, Hasan, *Postmodernite*, Ankara: Detay Yayıncılık, 4. Basım, 2018.
- Talas, Mustafa, "Sivil Toplum Kuruluşları ve Türkiye Perspektifi" *Türklük Bilimi Araştırmaları*, XXIX/(Bahar 2011), 387-401.
- Tekin, Mustafa, "Türkiye'de Toplumun Dini Hayatında Postmodern Tezahürler", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25/25(2011), 5-28.
- Tuna, Muammer, (ed.) *Sosyolojiye Giriş*, Ankara: Detay Yayıncılık, 4. Basım, 2018.

Yavuz, Sefer "Bir Karizmatik Otorite Örneği Olarak İmamet ve Mehdi Anlayışı Türkiye Caferileri (İğdır Örneği)", *Hitit üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/25(2011), 1-35.

Yıldız, Hasan, "Postmodernizm Nedir", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*,13/(Haziran 2015), .2

Williams Raymond, *Anahtar Sözcükler*, Çev. Savaş Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

Examination, Critical Edition and Translation of the Risâlah of Hayatî Ahmad Afandî's Entitled Risâlah al-İrada al-Juz'ıyyah

Coskun BORSBUGA*

Mustafa BORSBUGA**

Abstract

The study aims to evaluate the content of the risâlah named *Risâlah al-İradah al-Juz'ıyyah* by Hayatî Ahmad Afendî (d. 1229/1814), as well as to draw attention to the original and contributing sides of the risâlah. In addition, in this study, the critical edition and translation of the risâlah will also be done. It is known that a writing circle of various qualities about the *al-irâdah al-juz'ıyyah* from the Ottoman intellectual circle found and developed. This summary (*mukhtaşâr*) risâlah, which aims to ground the views on human actions, seems to try to summarize the issue without getting into intense discussion points. It can be said that the risâlah aims to make the subject understandable in general terms and to determine the approaches on the subject.

Keywords: Kalâm, Free Will (*al-irâdah al-juz'ıyyah*) *Af'âl al-'ibâd*, Kasb, Ahmad Hayatî Afandî

Hayati Ahmed Efendi'nin Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'ıyye Adlı Risalesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi

Coşkun BORSBUĞA

Mustafa BORSBUĞA

* Research Assistant, University of Harran Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of History of Islamic Sects, Sanlıurfa, Turkey.

Arş. Gör., Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye.

coskunborsbuga@harran.edu.tr

ORCID 0000-0001-6258-306X

** Research Assistant, University of Ankara Social Sciences Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Kalam, Ankara, Turkey.

Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelâm Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye.

mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr

ORCID 0000-0001-8556-0661

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 12 May / Mayıs 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt: 8; Issue / Sayı: 16; Pages / Sayfa: 662-679.

Suggested ISNAD Citation: Coşkun Borsbuğa, Mustafa Borsbuğa, "Hayati Ahmed Efendi'nin Risâletü'l-İrâdet'ül-Cüz'ıyye Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16 (Temmuz-July 2021), 662-679. www.dergipark.org.tr

Öz

Çalışma, Hayâtî Ahmed Efendi’nin (ö. 1229/1814) Risâletü’l-Îrâdeti’l-Cüz’iyye adlı risâlesinin muhtevasını değerlendirmeyi hedeflediği gibi risâlenin özgün ve literatüre katkı sağlayıcı taraflarına dikkat çekecektir. Ayrıca risâlenin tahkik ve tercümesi de yapılmak suretiyle risâle literatüre kazandırılacaktır. Osmanlı ilim çevresinden irâde-i cüz’iyye hakkında muhtelif nitelikte bir yazım halkasının neşvünema bulduğu ve geliştiği malûmdur. İşte çalışmamıza konu olan bu risâle söz konusu yazım halkasından bir nüve konumundadır. İnsan fiilleri hakkındaki görüşleri temellendirmeye yönelik olan muhtasar hüviyetteki bu risâlenin, yoğun tartışma noktalarına girmeden konuyu derlemeye çalıştığı görülmektedir. Risâlenin genel anlamda konuyu anlaşılır kılma ve konu hakkındaki yaklaşımları belirlemeyi hedeflediği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İrade-i Cüz’iyye, Efal-i ‘ibâd, Kesb, Hayâtî Ahmed Efendi.

A. TAHLİL

Giriş

Osmanlı ilim coğrafyasında insan fiillerine ilişkin önemli bir literatürün geliştiği bilinmektedir. Bu literatürün büyük bir kısmı henüz el yazması nüshalar şeklinde kütüphanelerde bulunmaktadır. Bu risâlelerin ve eserlerin tahkikli neşri, tercüme ve incelemelerinin yapılması ilahiyat ve dinî çalışmalar için büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Zira meselenin gerek teorik gerekse pratik açılara dair uzanımlarının olmasının yanı sıra aktüelliğini koruması da meselenin önemini göstermesi açısından dikkatleri celb etmektedir.

Efâl-i ‘ibâd yahut halk-ı a‘mâl meselesi, İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren tartışma konusu olmuş ve kısmen farklı açılardan kelâm, fıkıh usulü, tasavvuf ve felsefe gibi birçok ilmî disiplinin inceme alanına girmiştir. Dolayısıyla bu ilmî disiplinler, konuyu kendi zâviyelerinden değerlendirerek, kendi ontoloji ve epistemolojileri bağlamında makul bir çözüm sunmaya çalışmışlardır. İşte bu bağlamda önemli bir yazım mirası ortaya koyan kelâm geleneği de bu minvâlde önemli bir pâyeye sahiptir. Meselenin hem pratik ve teorik yönlerinin olması hem de doğrudan insan ve yaratıcıyla bağlantılı olması dikkatlerin buraya teksif edilmesine neden olmuştur. Meselenin hem varlık hem de yaratma konularıyla da bağlantılı olması meselenin önemini daha da artırmıştır.¹

Meselenin çözümüne yönelik kelâm tarihinde genel itibariyle üç yaklaşımın neşet ettiği bilinmektedir. Bu taraflardan birisi naslarda Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğu²

¹ Meselenin önemine dair çalışmalar için bk. Asım Cüneyd Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-43; Hatice K. Arpağuş, “Mâtürîdîlik ve Osmanlı’da İrâde-i Cüz’iyye Yorumu”, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 243-247; Mehmet Fatih Soysal, “Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi’nin el-Mebâhisü’l-Defniyye fi Hakkı’l-Îrâdetü’l-Cüz’iyye Adlı Eserinin Neşri”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 31-40.

² Söz konusu âyetler için bk. “(oku) attığında da sen atmadın, Allah attı.” [el-Enfâl 8/17], “De ki hepsi Allah’tandır” [en-Nisâ 4/78], “Sizler ancak rabbinizin (bunu) dilemesi sayesinde dileyebilirsiniz” [el-İnsan 76/30]

belirtilen temel ilkeyi³ itibara alarak insanın kendi eylemlerindeki rolünü etkisiz kılmış, insanın irâde ve dolayısıyla ahlâkî sorumluluğuna hâlel getirmiştir. Bu yaklaşım Cebriyye olarak meşhur olmuştur.⁴ Diğer yaklaşım ise insanı ve irâdesini ön plana çıkararak Allah'ın naslarda belirtilen ve her şeyin yaratıcısı olduğunu ifade eden prensibe hâlel getirmiştir. Bu yaklaşım Kaderiyye yahut Mu'tezile olarak bilinmektedir.⁵ Her iki taraf da meseleye ilişkin makul ve bütünlüklü bir çözüm ortaya koyamamıştır. Bu iki yaklaşımın ihmal ettikleri cihetler ilk olarak selef âlimleri tarafından "Ne cebir ne de tefvîz vardır sadece bu ikisi arasında bir şey vardır."⁶ şeklinde aşılıma çalışılmıştır. Bu söylem sonraki süreçte Müttekaddimûn âlimleri tarafından fiilin cihetleri veya fiilin itibarları şeklinde geliştirilmiş ve fiilin yaratma yönü Allah'a ait kılınmış ve fiilin kesb yönü de insana ait kılınarak bu çözüm şekli geliştirilmiştir.⁷ Müteahhirûn döneminde ise özellikle Mâtürîdî kelâmcısı Sadrüşşerf'a es-Sânî (ö. 747/1346) tarafından geliştirilen fiil doktrini meselenin metafizik temellendirmesi açısından önemli bir adım olmuştur. Zira Sadrüşşerf'a fiilin anlamları ve bu anlamların varlık modu ve alanlarının tespitinden hareketle insanın irâdî fiillerinde yaratmaya konu olmayan itibarî alanların veya unsurların varlığını kabul etmiş⁸ ve yaklaşım özellikle Osmanlı Mâtürîdî ve hatta bazı Eş'arî kelâmcıları tarafından kabul görmüş ve kısmen revize edilerek de geliştirilmiştir.⁹

Çalışmamıza konu olan Hayâtî Ahmed Efendi'nin insan fiilleri ve irâde konusunu ihtiva eden bu risâlesi Osmanlı döneminin bu konuyla alakalı nüvelerinden birini temsil

³ Varlıkta Allah'tan başka gerçek yaratıcı ve müessirin olmadığına ilişkin açıklamalar için bk. Tâşkoprîzâde, Risâletü'l-kazâ ve'l-kader, 48; Celâluddin Devvânî, "Halku'l-a'mâl", *er-Resâilu'l-Muhtâra*, thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî (İsfahân: Kütüphanesi-i Umûmî-yi İmâm Emîrû'l-Mü'minîn 'Alî, 1405/1984), 64.

⁴ Cebriyye'nin ileri sürdükleri delilleri ve bunlara yönelik eleştiriler için bk. Dâvûd b. Muhammed Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâtü'l-cüz'iyye ve'l-irâdeti'l-kalbiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey, 720), 16b-17b; Ahmed Âsım Efendi, *Risâle-i irâde-i cüz'iyye* (İstanbul: Darü't-Tibâ'ati'l-Ma'mûre, 1285/1868), 12-13; Muhammed b. Mustafa Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'iyye* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 939), 138a-138b; İbrâhîm b. Mustafa el-Halebî, *el-Luma'tu fi tahkiki mebâhişi'l-vucûdi ve'l-hudûs ve'l-kader ve ef'âli'l-'ibâd* (Kâhşre: Dâru'l-Basâ'ir, 1429/2009), 45.

⁵ Mu'tezile'nin ileri sürdükleri delilleri ve bunlara yönelik eleştiriler için bk. Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâtü'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17b-18b; Ahmed Âsım Efendi, *Risâle-i irâde-i cüz'iyye*, 13-14; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'iyye* (Yazma Eserler, 939), 139a-139b.

⁶ Bu ifade hem bazı makâlât ve fırak kitaplarında Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) nispeti edilmektedir. Abdulkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1404/1983), 2/253. Ayrıca bunun Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispeti için de bk. Hacı Hasanzâde Efendi, *Hâşiye 'ale'l-Muqaddimâtü'l-Erba'a* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 706), 137b.

⁷ Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûci (Ankara: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1423/2003), 357-361; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Neseî, *Tebşîratu'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1423/2003), 2/173-182; Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Şerhu'l-Umde*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâîl (Kâhire: el-Mektetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2012/1432), 286-290 Ayrıca bk. Ebû Bekir Bâkîllânî, *Temhîdül-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il* (Beyrût: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfe, 1407/1987); Ebû Mânsûr Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1346/1928).

⁸ 'Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerf'a es-Sânî, *et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-tenkîh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1435/2014), 347-348; Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerf'a es-Sânî, *Şerhu Ta'dili'l-ulûm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Muradmolla, 1333), 113b-114a.

⁹ Mehmed Efendi Saçaklızâde, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 306), 4b Buna ilişkin bir değerlendirme için bk. Hayrettin Nebi Güdekli, "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 93-94.

etmektedir. Bu çalışmada risâlenin literatüre ve meseleye katkısı üzerinde durulacak, risâlenin özgün taraflarına dikkat çekilecektir.

1. Müellifin İsmi, Künyesi ve Hayatı

Hayâtî Efendi olarak bilinen Elbistan müftüsü Seyyid Ahmed Efendi'nin oğlu Hayâtî Ahmed Efendi hicrî 1166/1753 yılında Elbistan'da dünyaya gelmiştir. Eğitimi Elbistan'da tamamladıktan sonra kendi memleketinde on yıl kadar müftülük yapmış sonra İstanbul'a taşınmış ve Büyük Ayasofya Medresesi'nde müderris olarak görevlendirilmiştir. Ayasofya müderrisliği görevinden müteakiben Bosna'da Hayâtî Efendi'ye kâdîlık vazifesi tevdi edilmiş ve bu görevinin nihayete ermesinden sonra 1225/1810 yılında İstanbul'a dönmüş ve kısa bir süre sonra İstanbul'da Köprülü Dârülhadîs Medresesi'ne müderris olmuştur. Yine hicrî 1226/1811 yılında kâdîlık için Bağdâd'a tayin edilmiş ve burada iki sene kaldığı ifade edilmektedir. Buradaki görevini ifa eden Hayâtî Ahmed Efendi, önce memleketi Elbistan'a geçmiş ve burada kısa bir süre kaldıktan sonra İstanbul'a gitmiş ve 1229/1814 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir. Kelâm, fıkıh usulü, mantık disiplinlerde dersler vermiş ve ayrıca astronomi, usturlap, zîc gibi teknik ve pratik alanlarda bilgi birikimi olduğu ve dersler verdiği bilinmektedir. Hayâtî Efendi'nin mezarı Üsküdar'da Seyitahmet deresindeki kabristanda bulunmaktadır.¹⁰

1.1. Müellifin Hocaları ve Öğrencileri

Terceme ve kaynak kitaplarda hayatı hakkında fazla bilgi olmaması nedeniyle Hayâtî Ahmed Efendi'nin net olarak kimlerden ders alıp eğitimini tamamladığına ilişkin detaylı bir malûmata sahip değiliz. Ancak onun memleketi Elbistan'da Cirîdzâde Hasan,¹¹ Kayserili Ömer ve amcasının oğlu Seyyid Ömer'den dersler okuduğu kaydedilmektedir. Yine Onun Elbistan, İstanbul, Bağdât ve Bosna gibi önemli merkezlerde hem kâdî hem de müderris olarak bulunduğu halde kimlerin kendisinden dersler aldığına dair bir bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte Hayâtî Efendi'nin oğlu Hayâtîzâde Şeref Halil Efendi'ye bazı dersler okuttuğu bilinmektedir.¹²

1.2. Müellifin Eserleri

Hayâtî Ahmed Efendi başta kelâm, mantık, dil ve edebiyat gibi alanlar olmak üzere birçok disiplinde kitap ve risâleler telif etmiştir. Burada onun günümüze ulaşan eserleri ve hangi disipline ait olduğu hakkında kısaca bilgi verilecektir. Burada müellifin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bir inceleme yapan C. Akpınar'ın DİA maddesi olarak yazdığı maddeden istifade edilmiştir.

1. *Tehâfüt-i Müstahrece*: Türkçe olan eser hadislerdeki bir takım kıyâmet alâmetleri ve mehdînin zuhuru hakkındaki rivâyetlerden hareketle bazı kehânetler ileri süren kimseleri reddetmek için telif edilmiştir. Eser sultan III. Selim'e takdim edilmiştir. 2. *İs'âfu'l-minne fî serhi İthâfi'l-cenne*: Arapça olan bu eser, yine kendisinin yazmış olduğu fakat nüshası

¹⁰ Muhammed Tâhir Bursevî, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul, 1333/1914), 3/213-214; Cemil Akpınar, "Hayâtî Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/14-16; Âkîfzâde, *el-Mecmû' fi'l-meşhûd ve'l-mesmû'* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, 2527), 1b-3a.

¹¹ es-Siyâhî lakaplı Cirîdzâde Hasan'nın de insan fiilleri ve irâde-i cüzîyye hakkında bir muhtasar risâlesi bulunmaktadır. Risâle tarafımızdan inceleme, tahkik ve tercüme şeklinde hazırlanmış yayım aşamasındadır. Hasan el-Carîdî es-Siyâhî, *Risâle fî ef'âli'l-ihdiyâriyye* (Ankara: Milli Kütüphane, Tokat İl Halk Kütüphanesi, 60 Hk 125/5), 85b.

¹² Akpınar, "Hayâtî Ahmed Efendi", 17/15.

günümüze ulaşmayan *İthâfî'l-cenne* isimli çalışmasının şerhidir. Kitap bir mukaddime, iki makâle/bölüm ve bir hâtimededen meydana gelmektedir. Pedagojik konuların ağırlıkta olduğu eserde mukaddime kısmında ders ve tadrîs bilgisinin tanımı, konusu, gayesi ve faydası ele alınmaktadır. Üç fasıldan teşekkül eden birinci makâlede öğrenme meselesi, ikinci makâlede ise öğretim metotları işlenmiştir. Hâtimedede ise konuya ilişkin birçok mesele üzerinde durulmuştur. Aynı şekilde bu eser de III. Selim'e takdim edilmiştir. 3. *Hâşiye 'alâ Şerhi Risâleti'l-kıyâsi'l-Mûseviyye*: Mûsâ el-Pehlevânî'ye ait *Risâletü'l-kıyâs* adlı eserine Muhammed b. Mustafa Erzurûmî tarafından yazılmış şerhe Arapça bir haşiyedir: Müellifin *Tehâfüt-i Müstahrece*, *İs'âfu'l-minne fî şerhi İthâfî'l-cenne* ve *Hâşiye 'alâ Şerhi Risâleti'l-kıyâsi'l-Mûseviyye* eserleri 1281 yılında İstanbul birlikte basılmıştır. 4. *el-Şâşîdetü'n-nûniyye fî'l-mantık ve'l-âdâb*: Arapça bir kaside olan eser yine müellif şerh edildiği ifade edilmişse de bu şerhin nüshaları günümüze ulaşmamıştır. 5. *Şerh-i Tuhfe-i Vehbî*: Bu eser Sünbülzâde Vehbî'nin Farsça'dan Türkçe'ye manzum luğatının Türkçe şerhidir. Müellifin, çağdaşı sadrazamı Koca Yûsuf Paşa'ya ithâf ettiği bu eserin birkaç baskısı yapılmıştır. 6. *Şerh-i Nuhbe-i Vehbî*: Sünbülzâde Vehbî'nin *Nuhbetü'l-luga* adlı Arapça-Türkçe manzum luğatına yapmış olduğu Türkçe bir şerhtir. Bu eser de Sultan Abdülmecid'e takdim edilmiş.¹³

2. Risâlenin Tanıtımı

2.1. Risâlenin İsmi

Mukaddime kısmında Hayâtî Efendi, risâle için herhangi bir isim belirlememiştir. Ancak büyük ihtimalle müstensihin hâtimedeki "temmet *er-risâletu li'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* li-Hayâtî Efendi."¹⁴ şeklindeki ifadesinden hareketle risâlenin ismi *Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'iyeye* olarak kütüphane kataloğuna kaydedilmiştir.

2.2. Risâlenin Müellifine Aidiyeti

Risâlenin Hayâtî Ahmed Efendi'ye aidiyetini ifade eden bir malûmat, ne müellifin tercemesini ihtiva eden *Osmanlı Müellifleri*'nde ne de başka bir kaynakta bulunmaktadır. Ancak risâlenin müellife aidiyetini ifade eden biricik kaynak risâlenin kendisidir. Nitekim Hayâtî Efendi, risâlenin dibâcesinde hamdele ve salveleden sonra kendi ismini zikrederek meseleye giriş yapmaktadır.¹⁵ Bunun yanı sıra risâleyi istinsâh eden müstensih aynı şekilde ferâğ kaydında bu risâlenin Hayâtî Ahmed Efendi'ye ait olduğunu zikretmesidir.¹⁶

2.3. Risâlenin Konusu ve Önemi

Risâlenin konusu genel itibariyle insan fiilleridir. Özelde ise irâde-i cüz'iyeye meselesidir. İslâm düşünce geleneğinin ilk çağlarından itibaren gelişen literatür muhtevanın nitelik ve nicelik açısından farklılık göstermektedir. Risâlenin muhtasar bir hüviyette olması ve meseleyi bütünlüklü ve derli toplu şekilde özetlemesi risâlenin en önemli niteliklerindedir.

2.4. Risâlenin Yöntemi ve Kaynakları

Risâle, nicelik olarak dikkate alındığında muhtasar niteliktedir. Bir varak şeklinde olan risâle, meselenin ayrıntılarına ve tartışma noktalarına girmeksizin bir anlatım metodu

¹³ Detaylı bir bilgi için bk. Akpınar, "Hayâtî Ahmed Efendi", 17/15.

¹⁴ Hayâtî Ahmed Efendi, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp., 665/1), 2a.

¹⁵ Hayâtî Ahmed Efendi, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp., 665/1), 1b.

¹⁶ Hayâtî Ahmed Efendi, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp., 665/1), 2a.

dikkate almaktadır. Böylece müellif, mesele hakkındaki yaklaşımları konumlandırdıktan sonra bazı yaklaşımların birbirinden ayrışma noktalarını ve farklılıklarını ön plana çıkarır. Öyle görülüyor ki bu risâlede Hayâtî Efendi, meseleye ilişkin özet bir çerçeve çizmeye ve konuyu anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Müellifin kaynaklarına baktığımızda ise risâlede alıntı yaptığı tek isim Eş'arî kelâmcısı Seyfuddin el-Âmidî'dir (ö. 631/1233).¹⁷

2.5. Risâlenin Muhtevâ Analizi

Çalışmamıza konu olan Hayâtî Ahmed Efendi'ye ait bu risâlenin iki aşamadan teşekkül ettiği görülmektedir. Muhtasar nitelikteki bu risâlenin ilk aşamasında insan fiilleri ve irâde-i cüz'iyeye hakkındaki görüş ve yaklaşımlar ortaya konularak bunların konuları belirlenmeye çalışılır. Hayâtî Ahmed Efendi, ilk aşamada mesele hakkındaki yaklaşımların görüşlerini detaylı bir anlatımını yapmadan bu yaklaşımların temel fikrini ortaya koyar. İrade-i cüz'iyeye ve insan fiilleri başlığı altında muhtasar nitelikte bu tür bir yazım metodunun konuyu özetlemeye ve anlaşılır kılmaya matuf olduğu söylenebilir. Buradaki temel sâikin muhataplara mesele hakkında bütünlüklü bir bakış açısı kazandırmak olduğu ifade edilebilir.¹⁸

Hayâtî Ahmed Efendi, irâde-i cüz'iyeye hakkında yedi yaklaşım dikkate alarak risâlesinin örgüsünü inşa eder. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki irade-i cüz'iyeye ve insan fiilleri hakkında yazılan risâlelerde farklı tasnifler yapıldığı gibi, farklı sayılara da ulaşılmıştır. Örneğin bu tasniflerden bir tanesi aklî ihtimaller çerçevesinde insan fiilleri konusunda muhtemel yaklaşımlar sebr ve taksim yöntemiyle belirlenmektedir.¹⁹ Ayrıca insan fiilleri hakkındaki yaklaşımlar hususunda net ve kesin bir sayı olmamakla birlikte bu sayı bazen sekiz,²⁰ bazen on üç²¹ ve hatta on altı²² tane olduğu kaydedilmiştir.²³

Hayâtî Ahmed Efendi, ilk olarak Cebriyye yaklaşımını açıklayarak başlar. Cebriyye'ye göre ister ihtiyârî ister ıztırârî olsun kullara ait bütün fiiller mutlak surette Allah'ın kudretiyle meydana gelirler.²⁴ Naslarda Allah'ın her şeyin yaratıcısı oluşunu vurgulayan bağlamlara referansla²⁵ Cebriyye, bu durumu insanın bütün fiillerine teşmil ederek insanı kendi fiillerinde bir dahlinin olmadığını ve hatta cansız varlıklar gibi olduğunu kabul etmiştir. Nitekim Cebriyye, bu durumu rüzgarda savrulan yaprak metaforuyla izah etmiştir. Ancak bu yaklaşım, başta peygamberliğin gayesi olmak üzere, imtihan, cevap-ceza, övgü-yergi ve adalet gibi gerçeklikleri anlamsızlaştırdığı gerekçesiyle itham edilmiş ve

¹⁷ Hayâtî Ahmed Efendi, *Risâletu'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp., 665/1), 1b.

¹⁸ Muhtasar denilebilecek özellikteki risâleler için bk. Mûsâ Efendi et-Tokâdî Pehlevânî, *Risâletu'l-ihtimâlâtî'l-vâkı'a fî ef'âli'l-ibâd* (Ankara Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141/28), 170b-171a; Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî ef'âli'l-ibâd* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk), 26b-26a; es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fî ef'âli'l-ibâd* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Elmalı Halk, 2824), 47b-48a; Mehmed Efendi Tarsûsî, *Ta'dîlu'l-akvâl fî mes'eleti halkî'l-a'mâl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşîd Efendi, 1017), 195b-196a; Hasan el-Carîdî es-Siyâhî, *Risâle fî ef'âli'l-ihtiyâriyye* (Tokat İl Halk Kütüphanesi, 60 Hk 125/5), 85b.

¹⁹ Celâluddin Devvânî, "Halku'l-a'mâl", *er-Resâilu'l-Muhtâra* içinde, thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî (İsfahân: Kütüphanesi-i Umûmî-yi İmâm Emîrû'l-Mü'minîn 'Alî, 1405/1984), 63-64.

²⁰ es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fî ef'âli'l-ibâd* (Elmalı Halk, 2824), 47b-48a.

²¹ Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî ef'âli'l-ibâd* (Burdur İl Halk), 26b-26a.

²² el-Halebî, *el-Lumâ'tu*, 46.

²³ Söz konusu bu yaklaşımlar niçin bk. Devvânî, "Halku'l-a'mâl", 63-76; Pehlevânî, *Risâletu'l-ihtimâlâtî'l-vâkı'a fî ef'âli'l-ibâd* (Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141/28), 170b-171a.

²⁴ Hayâtî Ahmed Efendi, *Risâletu'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp., 665/1), 1b.

²⁵ Örneğin söz konu âyet ve bağlamlar için bk. ez-Zümer 39/62, es-Sâffât 37/96, el-Fâtır 35/3.

birçok âlim tarafından tekfir edilmiştir.²⁶ İnsan fiillerini bir bütün olarak "şey" kategorisinde değerlendiren Cebriyye, bütün şeylerin Allah tarafından yaratılması sebebiyle insan fiillerinin meydana getirenin Allah olduğunu ileri sürmüştür.²⁷

Hayâtî Efendi, Cebriyye'nin mukabilinde Mu'tezilî yaklaşımı zikrederek Mu'tezile'nin, insan fiillerinin meydana gelişini, insana verili olan kudreti ve irâdesiyle meydana geldiğini kabul ettiklerini ifade eder.²⁸ Cebriyye'nin bu tutumuna karşı alternatif bir duruş sergileyen Mu'tezile'ye göre insan fiillerinin de diğer şeyler gibi Allah tarafından yaratılması düşüncesinin, netice itibariyle insanı fiillerinde mecbur kılacağı gibi irâde özgürlüğünü de ortadan kaldıracığını ve bu nedenle insanın davranışlarında sorunlu olmayacağını savunmuştur. Bundan dolayı eğer insan eylemlerinde özgür değilse aklâkî olarak sorumlu da olmayacaktır. Bu durum ise insanın kendisine ait olmayan eylemleri sebebiyle cezalandırılması anlamı taşıdığından Allah'ın adaletine hâlel getirmektedir. Mu'tezile'ye göre sorumluluğun temellendirilebilmesi için insanın kendi fiillerinin gerçek fâili olması gerekir, aksi durumda fiillerin Allah tarafından yaratılması, sorumluluğu sekteye uğratmış olur. Bunlara dayanarak Mu'tezile, insanın özgürlüğü ve dolayısıyla sorunluluğunun temellendirilmesi için insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olması gerektiğini benimsemiştir.²⁹ Ancak Mu'tezile'nin bu yaklaşımı, özellikle Allah'ın her şeyin yaratıcı olması ilkesi göz ardı etmesi nedeniyle eleştirilmiş ve hatta taddîl ve tekfire de nispet edilmiştir.³⁰

Hayâtî Efendi birbirine karşıt bu iki yaklaşımın temel fikrini kısaca izah ettikten sonra meseleye Mu'tezile ve Cebriyye'nin ihmal ettikleri cihetleri birleştiren yaklaşımları ele almaya devam eder. Zira Cebriyye insan tarafını ihmal ederken Mu'tezile ise Allah'ın her şeyin yaratıcısı olmasını ihmal etmişti.³¹ Böylelikle burada ifade edilen yaklaşımların bu iki cihet arasındaki ikilemi aşmaya çalıştıkları görülmektedir. Hayâtî Efendi, Mu'tezile ve Cebriyye'den sonra Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) yaklaşımı ele alır. İsferâyînî'ye göre insanın fiilleri iki kudretle hâsil olmaktadır ve her iki kudret birlikte fiilin aslına/zâtına taalluk etmektedir. Ancak Hayâtî Efendi, İsferâyînî'nin bu ifadesindeki kastının, her iki

²⁶ Örneğin Dâvûd-i Karsî bu konuda şöyle demektedir: Cebriîler, *et-Tâtârhanîyye* sahibi [Âlim b. Alâ] gibi **(bazı muhakkik âlimler tarafından tekfir edilmişlerdir.)** Nitekim İmâm Birgivî *et-Tarîkat* isimli eserinde: "*et-Tâtârhanîyye*'de Cebriyye'nin asıl itibariyle kullara ait fiili kabul etmemelerinden dolayı tekfir edilmeleri gerektiği yer alır." der. **(Zira Cebriyye'nin bu sözleri)** ki senin de gördüğün gibi **(söz gelimi Allah'ın "...herkesin kazandığı iyilik kendi yararına; yaptığı kötülük de kendi zararınadır" sözünde olduğu gibi kulun kendi fiillerindeki dahline işaret eden nasları reddetme ve yalanlamadır.)** Ayrıca Cebriyye'nin bu sözleri Allah "Yaptıklarına bir karşılık olarak..." , "...dileyen îman etsin, dileyen inkâr etsin." şeklindeki bu âyetlerini de reddetme ve yalanlamadır. Bu âyetlerin benzerleri Kur'an'da çokça olup, hem cebirin geçersizliğine hem de bu cebir görüşünü benimseyenlerin küfrüne açık şekilde işaret etmektedir. Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâtü'l-cüz'üyye* (Mehmet Asım Bey, 720). Bu alıntıdaki parantez içinde bold şekilde olan metin normal olan ise şerhtir. Ayrıca bk. Muhammed b. Pîr Alî Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız en-Nedvî (Dimeşk: Darü'l-Kalem, 1432/2011), 200.

²⁷ Abdülbâkî b. Muhammed b. Abdülhalîm el-Bursevî Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimîyye fi'l-irâdeti'l-cüz'üyye* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 607), 43b; Ahmed Âsım Efendi, *Risâle-i irâde-i cüz'üyye*, 12-13; Devvânî, "Halku'l-a'mâl", 68.

²⁸ Hayâtî Ahmed Efendi, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'üyye* (Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp., 665/1), 1b.

²⁹ Sa'deddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988), 58; Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî, *el-İfâdatu'l-medeniyye fi'l-irâdeti'l-cüz'üyye*, thk. Ali b. Abduh Ali el-Elmâ'î (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1428/2007), 143-145.

³⁰ Neseî, *Teşîratu'l-edille*, 2/164; Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Şerhu'l-Umde*, 343; Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* (Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 1397/1977), 2/211.

³¹ es-Sindî, *el-İfâdatu'l-medeniyye fi'l-irâdeti'l-cüz'üyye*, 130-131.

kudretin tesir hususunda müstakil/bağımsız olmadığıdır. Zira tek bir eser/ma'lûl üzerinde iki müstakil müessirin tesiri imkânsızdır. Ayrıca ona göre İsferyâînî'nin kastının, tesir hususunda Allah'ın kudretinin insanın kudretine muhtaç olduğu da değildir çünkü bu durum, Allah'a aciyeti gerekli kılmaktadır.³²

Müellif, İsferyâînî hakkında bir yanlış anlamının önüne geçmek için gerekli izahları yaptıktan sonra Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) mesele hakkındaki görüşlerini açıklamaya girişir. Aynı şekilde İsferyâînî'de olduğu gibi Bâkılânî'ye göre de insan fiilleri iki kudretle meydana gelir. Ancak Bâkılânî'ye göre Allah'ın kudreti fiilin aslına yani zâtına müteallık iken insanın kudreti ise tâat ve masiyet olarak fiilin niteliğine yani vasfına müteallıktır. Hayâtî Efendi'ye göre kulun kudretinin fiilin niteliğine müteallık olması, kudretinin; fiilde Eş'arî'nin dediği gibi sırf mahal olma ve fiille eş zamanlı olması değil -ki aksi durumda fiil, iki kudretin toplamıyla hâsıl olmazdı- aksine kula ait kudretin fiile ait bu vasıfta bir dahlinin (medhâl) olduğu anlamındadır. Dahası bu, kulun küllî iradeyi fiil ve terk tarafına doğru sarf etmesiyle olur ve bu "sarf etme" ise kendi ihtiyârıyla kuldan sâdır olmaktadır.³³ Yine bu sarf etme, itibârî şeylerden veya hâl kabilinden olması nedeniyle ne kul ne de yaratıcı tarafından yaratılmıştır.³⁴ İşte Hayâtî Efendi tam olarak bu görüşün aynıyla Mâtürîdî görüşü gibi olduğunu kaydeder.³⁵

Hayâtî Ahmed Efendi'nin bu meselede Mâtürîdî görüşü, Bâkılânî'nin görüşleriyle özdeşleştirdiği görülmektedir. Şunu ifade etmek gerekir ki Osmanlı düşüncesinde özellikle insan fiilleri hususunda Mâtürîdî yaklaşımın Bâkılânî, İsferyâînî, Eş'arî ve hatta Mu'tezilî yaklaşımına³⁶ aynı olup olmadığına ilişkin bir tartışmanın varlığı bilinmektedir. Bu meselede Mâtürîdîlerle Eş'arîlerin her ne kadar birbirinden kısmen farklı olsa da ortak bir kesb anlayışını kabul etmeleri ve Mâtürîdîler ile Bâkılânî ve İsferyâînî'nin fiilin husulünde biri Allah'ın diğeri ise kulun olmak üzere iki kudreti kabul etmeleri hususu, özellikle Mâtürîdî görüşün bunlarla benzer olduğu veya aynı olduğu kanaatinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak öyle görülüyor ki özellikle Birgivî (ö. 981/1573) sonrası büyük oranda Mâtürîdîliğin ön plana çıkarılarak vurgulandığı görülmektedir.³⁷ Hatta Dâvûd-i Karsî, bu

³² Hayâtî Ahmed Efendi, *Risâletu'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp., 665/1), 1b. İsferyâînî'nin bu görüşüne yönelik detaylı detaylı açıklama ve eleştiriler için bk. Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'iyeye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15a; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmût Ömer ed-Dimyâtî (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1433/2012), 8/165; Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahmân Umeyra (Beyrût: 'Âlemu'l-Kütüb, 1422/2001), 4/218.

³³ Detay için bk. Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'iyeye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15a.

³⁴ Hâl kavramını fiiller konusuna taşıyarak fiilde itibari durumların veya şeylerin varlığını iler süren Sadruşşerî'a, kendisinden sonraki birçok kelâmcıyı özellikle Mâtürîdî kelâmcıları etkilemiştir. Bk. Sadruşşerî'a es-Sânî, *et-Tavzîh*, 1/347-348; Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'iyeye* (Mehmet Asım Bey, 720); Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'iyeye* (Yazma Eserler, 939); Esîrîzâde, *Risâletu'l-hâkimiyeye* (Yazma Eserler, 607); Ahmed Âsım Efendi, *Risâle-i irâde-i cüz'iyeye*; Mehmed Efendi Kâdîzâde, *Mümeyyizetu mezhebi'l-Mâtürîdiyye 'an mezhebi'l-ğayriyye* (Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 9667/14); Hâcî Mahmûd, *Naẓmu'l-ferâ'id fî tehzîbi'l-'akâ'id* (Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 9667/4); Tarsûsî, *Ta'dîlu'l-aqvâl fî mes'eleli halkî'l-'a'mâl* (Reşîd Efendi, 1017); Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 57.

³⁵ Hayâtî Ahmed Efendi, *Risâletu'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp., 665/1), 1b.

³⁶ Örneğin Divrîkî bu meseleyi şöyle ifade etmektedir: "âlimlerden bazıları bu hak mezhep olan Mâtürîdî mezhebini Mu'tezile'ye, bir kısmı Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî ve diğeri bir kısmı da Ebû İshâk el-İsferyâînî'ye yakınlaştırmıştır." İzzet Ahmed b. Hüseyin Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 1287), 40a.

³⁷ Arpağuş, "Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrâde-i Cüz'iyeye Yorumu", 245-246. Söz konusu tartışmanın olduğu risâlelerden bir kısmı için bk. Pehlevânî, *Risâletu'l-ihtimâlâti'l-vâkı'a fî ef'âli'l-'ibâd* (Adana İl Halk

bağlamda İsferyânî’nin fiiller hakkındaki görüşünü yorumlamak suretiyle Mâtürîdî görüşe râci olabileceğini ifade eder:

Ebû İshâk el-İsferyânî ve ona tabi olanların “İhtiyârî fiillerimizdeki müessirin, iki tercih yoluyla gerçekleşen iki kudretin toplamı olmasından” kasıtlarının şöyle olduğu söylenmek suretiyle Mâtürîdiyye mezhebine dahil edilmesi mümkündür: Allah’ın kudreti, hâriçte mevcûd masdarla meydana gelen eser/etki olan fiilde müessirdir. Yani Allah’ın kudreti o fiili var kılandır. Kulun kudreti ise masdar manasında olan fiilde müessirdir. Yani kulun kudreti mevcûd ve ma’dûm arasında bir vasıta olan mastar manasındaki fiilde müessirdir. Böylelikle kulun kudreti, âdetin akışına göre, bu fiili gerektirici olur.³⁸

Müellif, insan fiilleri konusundaki bu yaklaşımları serdettikten sonra İmâm Eş’arî’ye ait görüş üzerinde durur. Ona göre fiilin meydana gelişinde Allah’ın kudreti yaratma şeklinde taalluk ederken kulun kudreti ise kesb olarak taalluk etmektedir. Eş’arî’ye göre kesbin anlamı ise kula ait kudret ve irâdenin bir tesir olmaksızın fiille eş zamanlı (mukârin) olmasıdır. Dolayısıyla fiile mahal olması dışında kula ait bir tesir (medhal) söz konusu değildir.³⁹ Müellif bu noktada İmâm Eş’arî’nin insana ait tesiri kabul etmemesi nedeniyle cebir ihsâs ettiren bu görüşünü dikkate alarak Mu’tezile’nin Eş’arî’ye yönelik eleştirisini Seyfuddin el-Âmidî’ye (ö. 631/1233) referansla açıklamaya çalışır. Âmidî’ye göre kula ait kudretin temel fonksiyonu tesirdir ve hatta öyle ki şayet Allah’ın kudreti kulun kudretini öncelememiş olsa da kulun kudreti yaratma (îcâd) hususunda yeterli olur. Hayâtî Efendi, buradan hareketle Mu’tezile’nin Eş’arî’ye yönelik olarak onun, ortaya koyduğu kesb anlayışının bir ıstılahtan öteye gitmediği ve Eş’arî ile Cebriyye’nin söyledikleri şeylerin aynı olduğu ve ayrıca Eş’arî’nin kudret ile ilim sıfatları arasında bir fark gözetmediği şeklindeki eleştirilerinin doğru olmadığını, ki zaten Âmidî’den yaptığı alıntının bu itirazları geçersiz kıldığını ifade eder.⁴⁰ Hayâtî Ahmed Efendi’nin bu yaklaşımıyla Devvânî’ye (ö. 908/1502) yakınlaştığı söylenebilir. Zira Devvânî de aynı şekilde Mu’tezile’nin Cebriyye hakkında ileri sürdükleri gerekçelerin Eş’arî hakkında geçerli olmadığını ileri sürer. Şöyle ki Devvânî, Eş’arîlerin aslında mutlak surette kudret ve irâdeyi reddetmediklerini hatta bu ikisini kul için kabul edip, tespit ettiklerini ancak fiillerde bu ikisine ait bir “tesiri” reddettiklerini söyler.⁴¹ Ayrıca Devvânî’ye göre bu konuda zorunlu ve gerekli ölçü, kul için irâde ve kudretin tespit edilmesidir, fakat bu irâde ve kudretin fiilde gerçek anlamda müessir olması ise asıl itibarıyla zorunlu değildir. Çünkü irâde ve kudretin sıradan sebepler konumunda olması mümkündür.⁴² Müellifin, Eş’arî’ye dair bu savunusunun yanı sıra Eş’arî’nin bu yaklaşımını “cebr-i mütevassıt” şeklindeki nitelemeyi dillendirmemesi, onun Eş’arî yaklaşımını benimsediği şeklinde bir izlemi ima etmektedir. Ancak risâlede bunu teyit edecek başka bir delil bulunmamaktadır.

Eş’arî’ye göre ihtiyârî eylemler de diğer şeyler gibi bir şey olduğundan aynı şekilde diğer şeyler gibi ademden varlığa getirilirler. Bu yokluktan varlığa getirme, Allah’a ait

Kütüphanesi, 1141/28), 70a-70b; Muhammed b. Hasan Rizevî, *Hâşiye ‘alâ Risâleti’l-kıyâs li-Mûsâ et-Tokâdî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 710), 72a. Ayrıca bk. Divrîkî, *Şerhu risâleti’l-irâdeti’l-cüz’iyye* (Yazma Eserler, 1287), 40a.

³⁸ Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârî’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15a.

³⁹ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 8/167-169.

⁴⁰ Hayâtî Ahmed Efendi, *Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye* (Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp., 665/1), 1b.

⁴¹ Devvânî, “Halku’l-a’mâl”, 70.

⁴² Devvânî, “Halku’l-a’mâl”, 70.

hususî fiil olduğundan bu yaratma fiili sadece Allah’a özel bir sıfat konumundadır. Böyle bir nitelikte ise ortaklık (iştirâk) söz konusu değildir. Bu temel prensibi dikkate alan İmâm Eş’arî, bir fiil için lazım olan kudret ile irâdenin de ademden vücûda getirildiğini söyleyerek bu irâde ve kudreti Allah’ın yaratmasına bağlamıştır. Fiilin temelinde olan bu kudret ve irâdenin Allah tarafından var kılınması; yani yaratılması Eş’arîlerin fiil konusunda cebirle ithâm edilmesinin nedeni olmuştur. Fakat Eş’arî âlimler bu sorunu aşma gayesiyle her ne kadar fiilin ve fiilin temelinde rol oynayan irâdenin eş zamanlı olarak yaratıldığını benimsemiş olsalar da irâdî fiilin, Allah tarafından mahlûk olan irâdeye bağlı şekilde tahakkuk ettiğini söylemişlerdir. Böylece insan, Allah’ın kendisinde yarattığı irâdeyle kendi fiilini özgürce dileyebilmektedir. İşte Eş’arîler buna “kesb” adını vermektedirler.⁴³ Dolayısıyla bu, eylemi gerçekleştirme anında kulun, kendisinde mahlûk olan dileme gücüyle fiilinin yaratılmasını murât ettiği anlamına gelmektedir.⁴⁴

Hayâtî Efendi, fiillere ilişkin yaklaşımlardan son olarak hükemânın görüşü üzerinde durur. Müellif burada hükemânın meşhûr/zâhir ve tahkik olmak üzere iki görüşünün olduğunu ifade eder. Ona göre hükemânın meşhûr yani zâhir görüşü, Mu‘tezile’nin görüşüyle aynıdır.⁴⁵ Zira bu, hem Mu‘tezile’nin ve hem de hükemânın vasıtaları itibara almaları ve Mu‘tezile’nin vücûbu ve hükemânın ise îcâbı itibara almaları nedeniyledir.⁴⁶ Hayâtî Efendi’ye göre hükemânın tahkik görüşü ise Eş’arî mezhebiyle aynıdır. Ancak Eş’arîler ihtiyârî itibara alırken hükemâ ise zorunluluğu (îcâb) itibara alırlar. Ayrıca Hayâtî Efendi, hükemânın varlıklarını ileri sürdükleri “kozmetik akıllar” gibi şeylerin yalnızca şartlar ve âletler konumunda olduğunu yani bunların gerçek müessir olmadığını da ifade eder.⁴⁷ Müellif bu açıklamalarından sonra konuyla bağlantılı olan vücûb ile îcâb kavramları arasındaki ayrıma işaret ederek, vücûbun îcâbtan farklı olduğunu zira hükemâyâ göre îcâb her ne kadar ihtiyârîyle çelişirse de fakat bu, hem kadîmi hem de hâdis olanı kapsayıcıdır.⁴⁸

Müellif, irâde-i cüz’iyye ve insan fiilleri hakkındaki yaklaşımların görüşlerini ve bunların birbirinden ayrışma noktalarını ifade ettikten sonra ikinci aşamada ise söz konusu bu yaklaşımları özetlemeye ve ortak noktalarını belirlemeye çalışır. Hayâtî Efendi, fiilin meydana gelişinde iki kudretin varlığını kabul edenlerin Bâkîllânî, İsfereyînî ve Eş’arî olduğunu ve fiilin tek bir kudretle meydana geldiğini kabul edenlerin ise Mu‘tezile ve Cebriyye olduğunu kaydeder. Yine müellif, Cebriyye hariç bütün yaklaşımların kulda yaratılmış verili bir kudretin varlığını kabul ettiklerini ifade eder. Ancak şu var ki Eş’arîler’e göre bu kudret, fiille eş zamanlı olarak kuvvet ve istitâat anlamındadır. Çünkü bunlara göre arazlar, iki zaman biriminde varlıklarını sürdüremezler. Mu‘tezile’ye göre ise kudret fiilden öncedir, çünkü bunlara göre arazlar, iki birim zamanda varlıklarını sürebilirler.⁴⁹

⁴³ Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârîti’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 7b; Muhammed b. Ahmed Gümülçinevî, *Risâle fi’l-irâdeti’l-cüz’iyye ve ef’âli’l-ibâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3570), 25a; Veysi Ünverdi, “İslâm Kelâmında Kesb Doktrini”, *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*, ed. Bülent Cercis Tanrıtanır - Amenah Manafidizaji (Mardin: İksad Yayınları, 2018), 510.

⁴⁴ Cağfer Karadaş, “İnsan Fiilleri”, *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 407; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 71-73.

⁴⁵ Alternatif bir yaklaşım için bk. Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârîti’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15.

⁴⁶ Hayâtî Ahmed Efendi, *Risâletu’l-irâdeti’l-cüz’iyye* (Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp., 665/1), 1b.

⁴⁷ Hayâtî Ahmed Efendi, *Risâletu’l-irâdeti’l-cüz’iyye* (Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp., 665/1), 1b.

⁴⁸ Hayâtî Ahmed Efendi, *Risâletu’l-irâdeti’l-cüz’iyye* (Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp., 665/1), 1b-2a.

⁴⁹ Hayâtî Ahmed Efendi, *Risâletu’l-irâdeti’l-cüz’iyye* (Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp., 665/1), 2a.

Sonuç

Osmanlı ilim mirasında insan fiilleri başlığı altında kaza-kader, irâde-i cüz'iyeye, mukaddimât-ı erba'a, ef'âl-i 'ibâd, halk-ı a'mâl gibi geniş bir skalada çok katmanlı bir yazım literatürünün geliştiği ve bunların büyük bir kısmının da henüz el yazması şeklinde olduğu bilinmektedir. Hayâtî Ahmed Efendi'nin çalışmamıza konu olan bu risâlesi de bu başlık altında telif edilen irâde-i cüz'iyeye risâlelerinden bir halkadır. Muhtasar nitelikteki bu risâle, geniş ölçekteki irâde-i cüz'iyeye risâlelerinde görülen derin ölçekli tartışmalara girmediği ve zaten temel gayesinin bu olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak müellifin bu risâle ile hedeflediği şeyin konunun anlaşılır ve bütünlüklü bir resminin ortaya konulmasıdır. Genel olarak bakıldığında risâlenin bu konuda başarılı olduğu söylenebilir. Nitekim müellifin yaptığı tespit ve ayrımlar bunun ortaya koymaktadır. Risâlede müellif, kendi görüşünü ve benimsediği yaklaşım veya mezhebine herhangi bir imada bulunmamaktadır. Bu tavrın mezhepler üstü bir söylemi ihtiva etmesi ihtimali olsa da bunu teyit edecek herhangi bir kaynak ve delil elimizde bulunmamaktadır. Ayrıca müellifin Mâtürîdîlerin insan fiilleri ve irâde-i cüz'iyeye konusundaki yaklaşımını Bâkîllânî'nin görüşüyle aynileştirmesi veya Mâtürîdî yaklaşımı Bâkîllânî'nin görüşüne indirgemesi bu noktada dikkat çekicidir. Bu yönüyle risâle Osmanlı dönemi Mâtürîdî mezhebin bu meselede Bâkîllânî veya İsferyânî'nin yaklaşımlarıyla aynileştirilmesi veya bunlara indirgenmesi yönüyle bir numune konumundadır.

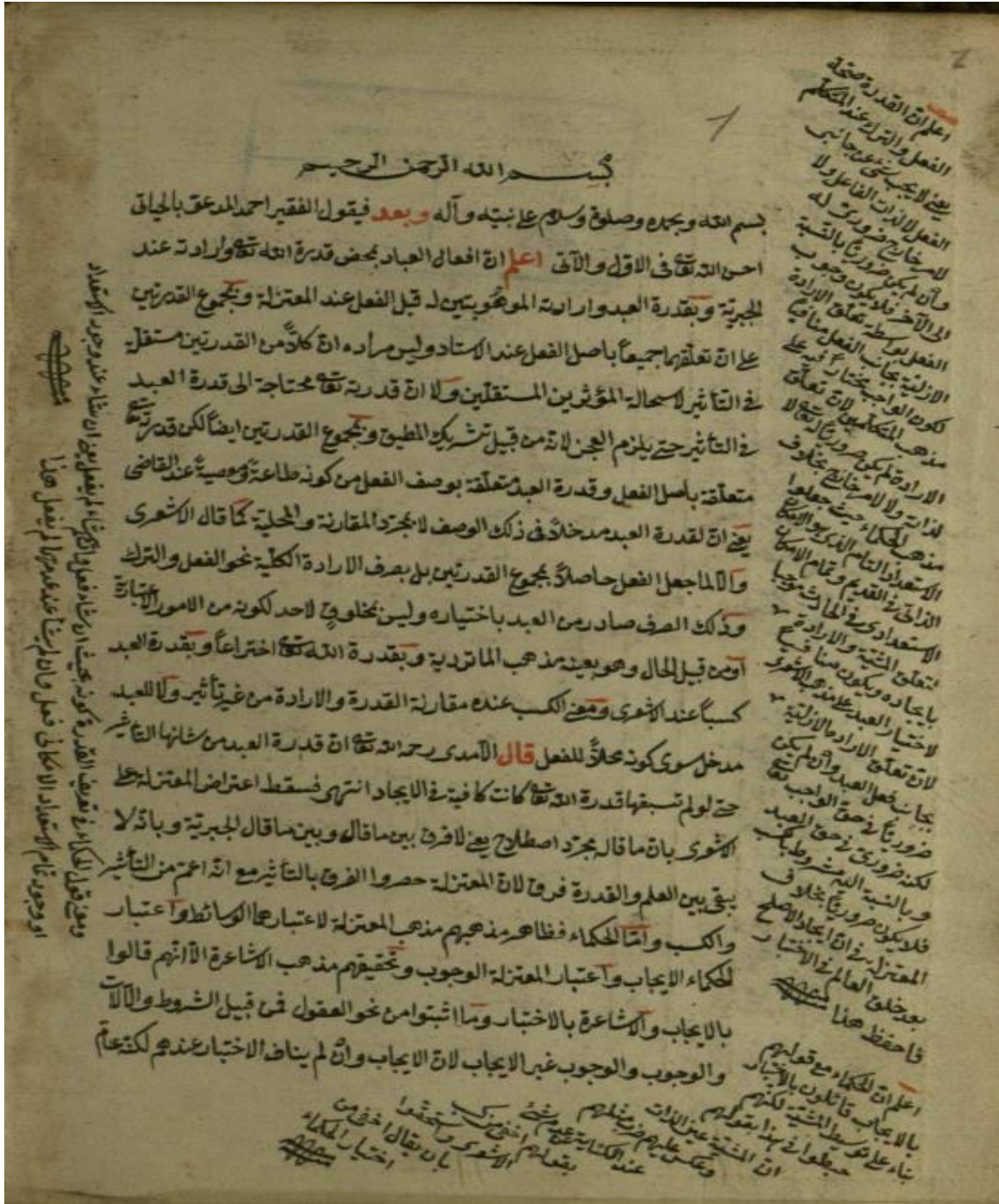
2.6. Risâleye Ait Nüshalarının Tanıtımları ve Neşirde kullanılan Nüshalardan Örnekler (İlk ve Son Sayfalar)

1. Milli Ktp., Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp. Koleksiyonu, nr. 665/1.

Hayâtî Ahmed Efendi'nin *Risâletu'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* risâlesine ait tek bir nüshaya erişebildik. Nüsha, bir mecmûanın 1b-2a varakları arasında olan nüsha okunaklı bir nesih hattıyla yazılı olup, tek varaktan müteşekkildir. Bu nüsha neşirde (!) harfiyle gösterilmiştir. Nüshada "kâle" ve türevlerinin kırmızı mürekkeple yazılmış ve ayrıca cümle başlarının üzeri kırmızı mürekkeple işaretlenmiş. Risâleye ait bu nüshanın hâmişlerinde birçok minhüvât ve açıklamalar bulunmaktadır. Nüshanın ferâğ kaydında müstensih ve istinsâh tarihine ilişkin herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Suyolu filigranlı kağıt türüne yazılmış olan nüsha herhangi bir deformasyona uğramamış ve ölçümü 210x150-150x90 mm'dir.

3. Tahkikli Metin Neşirinde İzlenilen Yöntem

1. Çalışmamızda İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) dikkate alınmıştır.
2. Risâlenin tahkiki sırasında bu nüshaların hâmişlerinde bulunan tashih, minhüvât ve kayıtlar da tespit edilmiştir



Milli Ktp., Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp. Koleksiyonu, nr. 665/1, vr. 1^b İlk Sayfa

2
2

عامه وشامل للقديم والحادث جميعا والموجود والعرض كقوله بخلافه الوجوب لانه
خاص بالاصلح والعرض وبالجملة انه من قال بالقدرتين الاستاد والقاضى والأشركى
وبالقدره الواحدة المعتزله والجبرية وان كلهم يشيرون القدره الموهوبه المخلوقه
في العبد لا الجبرية الا ان الاشاعره يقولون بالقدره بمعنى القوه والاستطاعه
مع الفعل لعدم بقاء الاعراض في آئين عندهم والمعتزله يقولون بالقدره قبل
الفعل بقاء الاعراض عندهم والخبره ربت العالمين آمين يا معين.

مت الرسالة للدراسة الجزئية لحياقي اخذى.

فان قيل جاز ان يكون عكس مذهب وهو اصل الفعل بقدره العبد وصفته بقدره
انتهى **قلت** لم يقبله احد والمتصور ضبط المذاهب دون الاحتمال العقلي

شرح مواقف

في الافعال الصادرة متا بالاختيار مذاهب الاول انها صادرة بقدره الله
وحدها وليس لقدره العبد تأثير فيها بل الله سبحانه وتعالى اجري عاداته ان يوجد
الافعال حين صرف العبد اختيار الجزئي الذي هو امر اعتباري في العبد وليس
مخلوقه الله ولا العبد كصوريته تعالى زيدا وعمرا كما هو ذلك الماترئيه والي
الله تعالى عاداته ان يوجد في العبد قدرة واختيارا ثم يوجد على وفقه الافعال
كما هو ذلك الاشعري ولا يخلص لهذامن الجبر والثاني انها صادرة بقدره العبد
وحدها بالاختيار على سبيل الاستقلال كما هو اكثر مذهب المعتزله والثالث
بجميع القدرتين المتعلقين باصل الفعل جميعا وهو مذهب الاستاد والرابع
بجميع القدرتين قدرة الله تعالى متعلقة باصل الفعل وقدرة العبد بصفته وهو
مذهب القاضى والخامس بقدره الله تعالى وجوبا ان اقارنت الشرطه وارتفاع
الموانع وهو مذهب الحكماء وامام الحرمين **نثارى على القاضى على قاضى**

Milli Ktp., Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp. Koleksiyonu, nr. 665/1, vr. 2^a Son Sayfa

B. TAHKİKİ METİN NEŞRİ

[رسالة الإرادة الجزئية لحياتي أفندي]

[1ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله، وبحمده، وصلاة وسلام على نبيّه، وآله.

وبعد فيقول الفقير أحمد المدعوّ بالحياتي -أحسنه الله تعالى في الأوّل والآتي-: اعلم [1] أنّ أفعال العباد بمحض قدرة الله تعالى، وإرادته عند الجبريّة، [2] وبقدرة العبد⁵⁰ وإرادته الموهوبتين له قبل الفعل عند المعتزلة، [3] وبمجموع القدرتين على أنّ تعلّقهما جميعاً بأصل الفعل عند الأستاد؛ وليس مراده أنّ كلّاً من القدرتين مستقلّة في التأثير لاستحالة المؤثرين المستقلين، ولا أنّ قدرته تعالى محتاجة إلى قدرة العبد في التأثير حتّى يلزم العجز؛ لأنّه من قبيل تشريك المطيق، [4] وبمجموع القدرتين أيضاً؛ لكنّ قدرته تعالى متعلّقة بأصل الفعل، وقدرة العبد متعلّقة بوصف الفعل من كونه طاعةً، ومعصيةً عند القاضي؛ يعني أنّ لقدرة العبد مدخلاً في ذلك الوصف لا بمجرد المقارنة والمحليّة كما قال الأشعريّ وإلا لما جعل الفعل حاصلًا بمجموع القدرتين؛ بل بصرف الإرادة الكلّيّة نحو الفعل والترك، وذلك الصّرف صادر من العبد باختياره، وليس بمخلوق لأحد لكونه من الأمور الاعتباريّة أو من قبيل الحال وهو بعينه مذهب الماتردية، [5] وبقدرة الله تعالى اختراعًا، وبقدرة العبد كسبًا عند الأشعريّ، ومعنى الكسب مقارنة القدرة والإرادة من غير تأثير، ولا للعبد مدخل سوى كونه محلاً للفعل، قال الأمدّي -رحمه الله تعالى-:

«إنّ قدرة العبد من شأنها التأثير حتّى لو لم تسبقها قدرة الله تعالى كانت كافية في الإيجاد». انتهى.⁵¹ فسقط اعتراض المعتزلة على الأشعريّ بأنّ ما قاله مجرد اصطلاح؛ يعني لا فرق بين ما قال، وبين ما قاله الجبريّة، وبأنّه لا يبقى بين العلم والقدرة فرق؛ لأنّ المعتزلة حصروا الفرق بالتأثير مع أنّه أعمّ من التأثير والكسب، [6] وأمّا الحكماء⁵² فظاهرٌ مذهبهم معتزلة لا اعتبارهما الوسائط، واعتبار الحكماء الإيجاب، واعتبار المعتزلة الوجوب.

⁵⁰ وفي هامس م: اعلم أنّ القدرة صحّة الفعل والترك عند المتكلم؛ يعني لا يجب شيء عن جانبي الفعل لا لذات الفاعل، ولا لأمر خارج ضروريّ له، وإن لم يكن ضروريّاً بالنسبة إلى الآخر فلا يكون وجوب الفعل بواسطة تعلّق الإرادة الأزليّة بجانب الفعل منافياً لكون الواجب مختاراً فيه على مذهب المتكلمين؛ لأنّ تعلّق الإرادة لم يكن ضروريّاً له تعالى لا لذاته، ولا لأمر خارج بخلاف مذهب الحكماء حيث جعلوا الاستعداد التامّ الذي هو الإمكان الذاتيّ في القديم، وتامّ الإمكان الاستعداديّ في الحادث موجّباً لتعلّق المشيئة والإرادة بإيجاده، ويكون منافياً لاختيار العبد على مذهب الأشعريّ؛ لأنّ تعلّق الإرادة الأزليّة بجانب فعل العبد، وإن لم يكن ضروريّاً في حقّ الواجب تعالى لكنّه ضروريّ في حقّ العبد، وبالنسبة إليه مشروط بالكسب فلا يكون ضروريّاً بخلاف المعتزلة في أنّ إيجاد الأصلح بعد خلق العالم في الاختيار. فاحفظ هذا. «منه».

⁵¹ لم نجد مصدر هذا الاقتباس من كتب سيف الدين الأمدّي.

⁵² وفي هامس م: اعلم أنّ الحكماء مع قولهم بالإيجاب قائلون بالاختيار بناء على توسيط المشيئة؛ لكنهم حبطوا في هذا بقولهم: إنّ المشيئة عين الذات، وعكس عليهم ضرب مثلهم عند الكناية عن عدم شيء بقولهم: «أخفى من كسب الأشعريّ» واستحقّقوا بأن يُقال: «أخفى من اختيار الحكماء». «منه».

وتحقيقهم⁵³ مذهب الأشاعرة إلا أنهم قالوا: بالإيجاب، والأشاعرة بالاختيار، وما أثبتوا من نحو العقول فمن قبيل الشروط والآلات.

والوجوب⁵⁴ غير الإيجاب؛ لأن الإيجاب وإن لم يناف الاختيار عندهم لكنه عام [2و] وشامل للقديم والحادث جميعاً، والجوهر والعرض كلاً بخلاف الوجوب؛ لأنه خاص بالأصلح والعرض.

وبالجملة أن من قال بالقدرتين الأستاذ، والقاضي والأشعري، وبالقدرة الواحدة المعتزلة، والجبرية، وأن كلهم يثبتون القدرة الموهوبة المخلوقة في العبد لا الجبرية إلا أن الأشاعرة يقولون: بالقدرة بمعنى القوة والاستطاعة مع الفعل لعدم بقاء⁵⁵ الأعراض في أنين عندهم، والمعتزلة يقولون: بالقدرة قبل الفعل لبقاء الأعراض عندهم.

والحمد لله رب العالمين، أمين يا معين. {تمت رسالة الإرادة الجزئية لحياتي أفندي}.

C. TAHKİKLI METNİN TÜRCÜMESİ

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla, Allah'ın adıyla ve O'na hamd ederek [bu risâleye] başlıyorum. O'nun Peygamberine ve ailesine de salât ve selâm olsun. Bu hamdele ve salveleden sonra el-Hayâtî diye çağrılan fakir Ahmed -Allah dünya ve ahirette kendisine iyilikte bulunsun!- bu konu hakkında şöyle der: Bilesin ki Cebriyye'ye göre insan fiilleri sırf Allah'ın kudreti ve irâdesiyle olur. Mu'tezile'ye göre ise, fiilden önce kula verili olan kulun kudreti ve irâdesiyle olur.

Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye göre kulun fiili, iki kudret beraberce fiilin aslına ilişmesi suretiyle iki kudretin toplamıyla olur. Ancak Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin buradaki murâdı, tesir konusunda her iki kudretin bağımsız/*müstakil* olması değildir. Zira [tek bir malûle] iki bağımsız/*müstakil* müessirin tesiri imkânsızdır. Yine Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin buradaki murâdı, Allah'ın kudretinin tesir hususunda kulun kudretine muhtaç olduğu değildir ki Allah'a acziyet zorunlu olsun. Çünkü bu aslında güç yetirilen şeye ortak kılmalıdır.

Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî'ye göre de aynı şekilde kulun fiili iki kudretin toplamıyla hâsıl olur. Ancak Allah'ın kudreti fiilin aslına ilişirken kulun kudreti ise fiilin tâat ve masiyet olması hususunda fiilin vasfına ilişir. Diğer bir ifadeyle kulun kudretinin, fiilin vasfında bir dahli/*tesiri* vardır. Yoksa bu tesir, Eş'arî'nin dediği gibi, kudretin sırf/pür mahal yahut eş zamanlılığının olması da değildir. Aksi durumda fiil, iki kudretin toplamıyla meydana gelmezdi, bilakis küllî/tümel irâdenin eyleme ve terk etmeye doğru sarf edilmesiyle olurdu. Bu sarf etme ise kulun kendi ihtiyârıyla kuldân sâdır olur. Ayrıca bu sarf etme, *itibârî* durumlardan yahut *hâl* kabilinden olması sebebiyle hiç kimse tarafından yaratılmış değildir. İşte bu aslında aynısıyla Mâtürîdî mezhebinin kendisidir.

⁵³ يعني تحقيق مذهب الحكماء.

⁵⁴ م + والوجوب.

⁵⁵ وفي هامس م: ومعنى قول الحكماء في تعريف القدرة كونه بحيث إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل يعني إن شاء عند وجود الاستعداد أو وجود تمام الاستعداد الإمكانى فعل، وإن لم يشأ عند عدمهما لم يفعل هذا. «منه».

Eş'arî'ye göre kula ait fiil, yaratma olarak Allah'ın kudretiyle ve kesb olarak kulun kudretiyle hâsıl olur. Burada kesbin anlamı ise tesir olmaksızın kudret ve irâdenin eş zamanlılığıdır/beraberliğidir. Ayrıca burada kulun fiile mahal olması dışında bir dahli/*tesiri* yoktur. Nitekim Âmidî -Allah kendisine rahmetiyle muâmele buyursun- bu konuya ilişkin şöyle demiştir: "Tesir etmesi insana ait kudretin niteliğidir. Öyle ki şayet Allah'ın kudreti insana ait bu kudreti öncelemese bile insanın kudreti var kılmada (icâd) yeterli olur." Dolayısıyla bu açıklama sebebiyle Mu'tezile'nin Eş'arî'ye yönelik itirazını çürütülmüş olur. Öyle ki Mu'tezile Eş'arî'ye yönelik itirazda; Eş'arî'nin ifade ettiği şeyin sırf bir ıstılâh olduğu, diğer bir anlatımla Eş'arî'nin, söylediği şeyle Cebriyye'nin söylediği şey arasında bir farkın olmadığı ve Eş'arî'nin söylemiş olduğu şeyle birlikte bilgi ve kudret sıfatları arasında bir fark kalmadığını ileri sürmüştür. Çünkü Mu'tezile, hem tesir hem de kespten daha genel olmasına rağmen bu farkı tesire hasretmiştir.

[İnsan fiilleri konusunda] Hükemâ mezhebinin yaygın kanaati, her iki taraf da vasıtaları benimsemesi sebebiyle, Mutezile mezhebinin kanaatiyle aynıdır. Fakat filozoflar *icâbı* itibara alırken Mu'tezile ise *vücûbu* itibara almıştır. Filozofların tahkik görüşü ise Eş'arî mezhebiyle aynıdır. Ancak hükemâ icâbı benimserken Eş'arîler ise ihtiyârı kabul etmişlerdir. Ayrıca Hükemânın varlığını kabullendikleri [kozmetik] akıllar ise şartlar ve aletler kabilinden şeylerdir. Yine buradaki vücûb ise icâbtan farklıdır. Zira hükemeyâ göre icâb her ne kadar ihtiyârla çelişen bir şey olmasa da fakat kadîm ve hâdis; cevher ve araz olanı birlikte kapsar ve bunlara şâmil olur. Çünkü bunların her biri vücûbun zıddına olan şeylerdir. Şu sebeple ki vücûb aslah ve araz olana özeldir.

Özetle, insan fiilinin iki kudretle olduğunu söyleyenler Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî, Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî ve Eş'arî'dir. İnsana ait fiilin tek bir kudretle olduğunu benimseyenler ise Mu'tezile ve Cebriyye'dir. Ancak Cebriyye dışında bu mezheplerin tümü insanda yaratılmış ve verili olan (*mevhûbe*) kudretin varlığını ispat ederler. Ancak şu kadar var ki Eş'arîler, kudretin fiille beraber olan kuvvet/*güç* (kuvve) ve istitaât anlamında olduğunu kabul ederler. Filler beraber (*m'a'l-fi'l*) olmasının sebebi, Eş'arîlere göre, arazların iki ânda bulunmasının imkânsızlığından ötürüdür. Mu'tezile ise onlara göre arazların iki ânda kalması mümkün olduğundan kudret, fiilden öncedir.

Bütün hamdler, âlemlerin rabbi Allah'a aittir. Âmin! Ey yardıma muhtaç olana yardım eden! Hayâtî Efendi'ye ait irâde-i cüz'iyeye risâlesi bitmiştir.

KAYNAKÇA

Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mânsûr. *Uşûlü'd-dîn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1346/1928.

Ahmed Âsım Efendi. *Risâle-i irâde-i cüz'iyeye*. İstanbul: Darü't-Tıbbâ'ati'l-Ma'mûre, 1. Basım, 1285/1868.

Âkifzâde. *el-Mecmû' fi'l-meşhûd ve'l-mesmû'*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, 2527, 1b-114a.

Akkirmânî, Muhammed b. Mustafa. *Risâle-i irâde-i cüz'iyeye*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 939, 138a-160b.

Akpınar, Cemil. "Hayâtî Ahmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/14-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Arpaguş, Hatice K. "Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrâde-i Cüz'iyeye Yorumu". *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim. 243-262. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 1. Basım, 2019.

A Didactic Poetry About Arūd: Yūsuf al-Nabhānī's Nazmu

Evvâni'l-Buhûr fî Medhi'r-Rasûl

Ahmet SEN*

Abstract

Didactic poetry, the first examples of which are encountered in ancient Greek and Indian, finds its correspondence in Arabic literature as is *al-shi'r el-ta'limi*. The type of *rajaz* and *urjûza* seen in the early period is considered as the first manifestation of didactic poetry in Arabic literature. When it comes to didactic poetry, the first thing that comes to mind in Arabic literature is the *alfiyya*. It can be said that many works have been given in the style of didactic poetry on the science of 'arūd and rhyme. Born in 1265/1849 in Haifa, in the north of Palestine, Yūsuf al-Nabhānī met many famous thinkers at al-Azhar University in Egypt, where he was for education. Having a close relationship with Sultan Abdul Hamid, al-Nabhānī worked as the editor of *al-Jawā'ib* newspaper, as well as serving in various judicial organs of the state. The author's work titled *Nazmu evvâni'l-buhûr fî medhi'r-Rasûl* by the author, who has written many works in various branches of Islamic sciences, is a didactic work that has a very small volume in which he gave praise about the Prophet by using all of the poetic prosodies. In the work, each prosody is mentioned with the example of a two couplet eulogy. The work, which offers those who want to learn 'arūd prosodies the opportunity to remember easily with the technique of memorization, includes some literary arts along with a plain language.

Keywords: Arabic language and literature, al-Nabhānī, didactic poetry, elegy, 'arūd.

Aruza Dair Didaktik Bir Manzûme: Yusuf en-Nebhânî'nin Nazmu

Evvâni'l-Buhûr fî Medhi'r-Rasûl'ü

Ahmet ŞEN

* Asist. Professor, University of Erzincan Binali Yıldırım Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and Rhetoric, Erzincan, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Erzincan, Türkiye.

ahsen5224@gmail.com.

ORCID 0000-0003-4370-6962

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 28 May / Mayıs 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 9 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt: 8; Issue / Sayı: 16; Pages / Sayfa: 680-691.

Suggested ISNAD Citation: Ahmet Şen, "Aruza Dair Didaktik Bir Manzûme: Yusuf en-Nebhânî'nin Nazmu Evvâni'l-Buhûr fî Medhi'r-Rasûl'ü", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16 (Temmuz-July 2021), 680-691. www.dergipark.org.tr

Öz

İlk örneklerine eski Yunan ve Hint'te rastlanan didaktik şiir, Arap Edebiyatında eş-şi'ru't-ta'limî olarak karşılık bulur. Erken dönem görülen recez ve urcûze türü, didaktik şiirin Arap edebiyatındaki ilk tezâhürü olarak değerlendirilir. Didaktik şiir dendiğinde Arap edebiyatında ilk olarak elfiyeler akla gelir. 'Aruz ve kafiye ilmine dair didaktik şiir tarzında birçok eser verildiği söylenebilir. Filistin'in kuzeyindeki Hayfa'da 1265/1849 yılında dünyaya gelen Yûsuf b. İsmâ'îl en-Nebhânî, eğitim için bulunduğu Mısır'daki el-Ezher Üniversitesi'nde birçok ünlü düşünürle tanışmıştır. Sultan Abdulhamid'le yakın bir ilişki içerisinde olan en-Nebhânî, devletin çeşitli yargı organlarında görevler üstlenmekle beraber el-Cevâib gazetesinde de editörlük yapmıştır. İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında birçok eser veren müellifin Nazmu evzânî'l-buhûr fî medhi'r-Rasûl'ü on altı 'aruz bahriyle Hz. Peygamber (sav)'e dair methiyeler dizdiği oldukça küçük hacimli didaktik tarzda yazılmış bir eseridir. Eserde her bir bahir, iki beyitlik methiye örneğiyle zikredilmiştir. 'Arûz bahirlerini öğrenmek isteyenlere ezber tekniğiyle kolayca akılda tutabilme imkânı sunan eserde sade bir dil kullanılmakla birlikte bazı edebî sanatlara da yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve edebiyatı, en-Nebhânî, didaktik şiir, methiye, 'arûz.

GİRİŞ

Arap edebiyatında beyit sayısı, aruz ölçüsü, şiir türü gibi hususlar göz önünde bulundurularak elfiye, urcuze, manzume gibi isimlerle zikredilen didaktik şiir için didaktik tabiri, modern dönem edebiyatında tercih edilen bir ifade olup, bu terimin karşılığı Fransızca'da "Poeme Didactique", İngilizce'de "Didactic" ve bu iki kullanımın esası olan Yunanca karşılığı "Didaktikos" şeklindedir¹.

Bu türün ilk örneklerine Araplardan önce antik Hint ve Yunan'da rastlanmaktadır. Antik Hint'te matematikle kurallarının akılda daha kolay tutulabilmesi için manzum şekilde yazıldığı bilinmektedir. Yunan edebiyatında, Truva savaşını konu alan, Homeros'un *İlyada* ve *Odyssea* destanları da bu türden eserlerdir. Homeros'un bu destanları, anlatım üslubundan dolayı bazı edebiyatçılar tarafından ilk roman örnekleri olarak kabul edilmiştir².

İnsanları eğitmeye yönelik ahlaki, dini, felsefi veya genel anlamda diğer ilmî meseleleri de ele alan edebiyatın bir çeşidi olarak da tarif edilen didaktik şiir, terim olarak klasik Türk edebiyatında "hikmet" kavramı ile ifade edilir³.

1. Arap Edebiyatında Didaktik Şiir

Birçok Arap dili ve edebiyatı araştırmacısı didaktik şiirin Arapça karşılığının "et-ta'limî" olduğunu belirtir ve didaktik şiir için "eş-şi'ru't-ta'limî" terimini kullanır⁴ ve bu şiiri "ezberi kolaylaştırmak için din, dil, hikmet, ahlâk, edebiyat, felsefe ve astronomi gibi konularda nazmedilen bilgilendirici şiir" şeklinde tarif ederler⁵.

¹ Fatih Yediyıldız, *Arapça Öğretiminde Nazım Geleneği Ve İbn Mu'tî'nin Elfiyyesi* (Samsun: Basılmamış Doktora Tezi, 2020), 84.

² Kemal Tuzcu, "Klasik Arap Şiirinde Didaktik Şiirler", *AÜDTCFD* 47/2 (2007), 147.

³ Abdülhadioğlu, Ahmet . "Arap Edebiyatında Didaktik Şiirin Ortaya Çıkışı ve Arap Grameri Konusunda Yazılan Başlıca Manzumeler", *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi* 3/1 (Temmuz 2018), 21.

⁴ Hâlid el-Halbûnî, "eş-Şi'ru't-ta'limî: Bidâyetuhû, Tatavvuruhû ve Simâtuhû", *Mecelletu Câmi'atu Dimaşk* 22/7 (2006), 87.

⁵ Kadri Yıldırım, "Didaktik Şiirin Abbasiler Döneminde Ortaya Çıkışı ve Gelişimi Üzerine Bir İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/ 1(Ocak 2009), 173.

Bu şiir türünü Taha Huseyin (ö. 1973) ile Şevki Dayf (ö. 2005) Arapların icat ettiğini ileri sürmüşlerdir. Tâhâ Hüseyin, Arap edebiyatında Ebân b. Abdulhamîd el-Lâhikî (ö. 200/815-16)'nin bu şiir türünü ilk icat eden kişi olduğunu iddia etmiştir. Şevki Dayf ise, öğretici şiirin Emevi devletinin sonlarında yani h. I. asrın sonu II. asrın başlarında Araplara has bir olgu olarak ortaya çıktığını söylemektedir⁶.

Arap-İslam kültüründe gerek toplum hayatında gerek eğitim hayatında önemli bir iletişim aracı olan didaktik şiirler, Arap edebiyatında recez adı verilen, çoğu zaman şiirden bile sayılmayan konuşma havası içindeki şiirsel anlatımın zamanla gelişerek çeşitli edebî ve bilimsel eserleri aktarım yöntemi haline gelmesi şeklinde tezâhür etmiştir. Anlatımda alışılmışın haricinde bir edebî estetik arayan yazarlar receze dayanan ve urcûze olarak isimlendirilen uzun didaktik şiirlerle eserlerinin akıllarda çok daha kalıcı olmasını amaçlamışlardır⁷.

Arap edebiyatı'nda didaktik şiir dendiğinde akla ilk gelen elfiyyelerdir. Elfiyye, bin mısralık manzume anlamında olup, çoğunlukla recez bahrinde müzdevic olarak, yani her iki şatr bir kâfiye üzerine ve diğer beyitlerin kâfiyeleri farklı olarak gelen şiir türüdür. Bu manzumelerin bin beyitten oluşması, Araplar'ın bin sayısına duyduğu ilgiden kaynaklanıyor olabilir. Ancak elfiyye diye isimlendirilen bu tür öğretici şiirlerin bazıları binden fazla beyitten ya da binden daha az beyitten oluşabilmektedir⁸.

Aruz ilmi, sarf ve nahiv ilminden sonraki dönemlerde ortaya çıkmış bir ilim dalı olması ve özellikle şiirle ve şiir diliyle ilgili olanların ilgilenebileceği bir konu olması hasebiyle, bu alanda yazılan manzumeler diğer türlerde yazılanlarla kıyaslandığında oldukça sınırlıdır. Kâfiye ilmi ile ilgili bilgiler ise, aruz ilmine göre daha eski sayılır. Ancak bu iki ilim dalı adeta birbirinden ayrılmaz bir parça gibi klasik kitaplarda da aynı anda zikredilen iki konu olarak geçmektedir⁹.

Arap edebiyatçılarından el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791)'nin kurallarını ortaya koyduğu ve bahirlerini sistemli olarak ortaya çıkardığı aruz ilmi, şiirde uzun ve kısa, kapalı ve açık hecelerin muntazam bir şekilde dizilmeleri esasına dayalı bir vezin sistemidir. Arap edebiyatında ortaya çıkan bu ilim, Fars ve Türk edebiyatında da bazı değişikliklere uğrayarak kullanılmıştır¹⁰.

Arap Edebiyatı tarihine baktığımızda, aruz ve kafiye ilmine dair çok sayıda didaktik manzum eserin kaleme alındığı görülmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır:

Ebu Muhammed 'Abdullah b. Muhammed el-Ensari el-Endelusî(ö. 459/1065)'nin *'Aruzu'l-Endelusî*

Diyâuddin Ebu Muhammed 'Abdullah el-Mâlikî el-Endelusî (ö. 626/1228)'nin *Manzumatu'r-Râmize*

İbnu'l-Hâcib Cemaluddin Ebu 'Amr Osman b. Ömer b. Ebi Bekr (ö. 646/1248)' *el-Maksadu'l-Celîl fî 'İlmi'l-Halil*

Eminuddin Muhammed b. Ali el-Mahallî (ö. 673/1274)'nin *el-'Unvân fî Ma'rifeti'l-Evzân*

Muhammed b. Ali es-Sabbân (ö. 1206/1791)'in *el-Kâfiye ve's-Şâfiye fî 'İlmey el-'arûzi ve'l-kafiye*

⁶ Fatih Yediyıldız, *Arapça Öğretiminde Nazım Geleneği Ve İbn Mu'tî'nin Elfiyye'si*, 84.

⁷ Tuzcu, "Klasik Arap Şiirinde Didaktik Şiirler", 169.

⁸ Fatih Yediyıldız, *Arapça Öğretiminde Nazım Geleneği Ve İbn Mu'tî'nin Elfiyye'si*, 86.

⁹ Ahmet Abdülhadioğlu, *Arap Edebiyatında Didaktik Şiir* (Erzurum: Basılmamış Doktora Tezi, 2013), 131.

¹⁰ İbrahim Yılmaz, *Arap Edebiyatında Aruz* (Ankara: Araştırma Yay., 2009), 2.

2. Yûsuf en-Nebhânî'nin Hayatı

Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, 1265/1849 yılında Filistin'in kuzeyindeki Hayfa'ya bağlı İczim köyünde doğmuştur. Bâdiye Araplarından Benî Nebhân kabilesine mensup olduğu için Nebhânî nisbesiyle anılmıştır¹¹. İlk eğitimini babası İsmail b. Yusuf'tan almıştır¹².

On yedi yaşlarında iken Ezher Üniversitesi'nde okumak için Mısır'a gitmiştir. Mısırdaki ilerleyen yıllarda şiddetli bir şekilde muhalefet edeceği Cemâleddîn-i Efganî ve Muhammed Abduh gibi ünlü bilginlerle tanışmış ve bu sırada özel ders gördüğü hocası Şeyh İbrâhim es-Sekka'dan icazet alma imkânı bulmuştur. Ezher Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra (1873) babasının tavsiyesine uygun olarak vatanına dönüp Akkâ'daki Cezzâr Ahmed Paşa Camii'nde ders vermeye başlamıştır. 1876'da İstanbul'a gidip el-Cevâib gazetesinde editör ve redaktör olarak çalışmıştır¹³.

1880'de İstanbul'a dönüp ve ilk eseri olan *eş-Şerefu'l-muebbed li-Âli Muhammed*'i telif etmesi Bağdat ve Şam'a gerçekleştirdiği kısa ziyaretlerden sonrasına denk gelmektedir. Sultan II. Abdülhamid'in yakın muhitinde yer almış ve önce Lazkiye, sonra Kudüs ceza mahkemelerinin başına getirilmiştir. 1888 senesinde yeni kurulan Beyrut Yüksek Hukuk Mahkemesine başkanlık yapmıştır. II. Merutiyet ilan edildikten sonra Sultan Abdülhamid'le yakınlığı vesilesiyle bu vazifesinden azledilmiştir (1909). Bunun üzerine Medine'ye yerleşen ve tüm mesaisini eser telifi ve ilmî çalışmalara ayıran en-Nebhânî birçok talebe yetiştirmiştir. Akâid, Siyer ve Hadis başta olmak üzere birçok ilim dalında çok sayıda eser telif eden Yusuf en-Nebhânî, 1932 yılında Beyrut'ta vefat etmiştir¹⁴.

3. Yusuf en-Nebhânî'nin Didaktik Medh-i Nebî'si

Yusuf en-Nebhânî'nin *Nazmu evzânî'l-buhûr fi medhi'r-Rasûl* adlı didaktik manzumesi 16 altı aruz bahrini Hz. Peygamber medhiyle birleştirdiği eseridir. Manzume 32 beyitten oluşur. Her bir bahir için iki beyit söz konusu bahirle nazmedilmiştir. Aşağıda bu bahirlere dair beyitleri ele alacağız.

3. 1. Tavîl

Tavîl bahri, Halîl b. Ahmed'in aruz sisteminde "muhtelif" şeklinde isimlendirilen birinci dâirenin ilk bahrini oluşturur¹⁵. Fe'ûlun-mefâ'îlun-fe'ûlun-mefâ'îlun şeklinde birinci şatırda dört ikinci şatırda da dört olmak üzere sekiz tefileden oluşur. Tavîl bahrinin aruzu hiçbir zaman sâlim (mefâ'îlun) şeklinde gelmez, daima makbûz (mefâ'îlun) şeklinde gelir¹⁶. İbn Manzûr bu bahrin tavîl olarak isimlendirilmesinin nedenini şöyle izah eder: "Tavîl

¹¹ Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn 2002), 8/218.

¹² İsmâ Muhammed Mâdî, *Yusuf en-Nebhânî eş-Şairu'l-filistîniyyu'r-râid* (Kahire: Basılmamış Doktora Tezi, 1977), 1/140.

¹³ Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/218; M. Sait Özervarlı, "Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/471.

¹⁴ Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mar'aşlî, *Nesru'l-cevâhir ve'd-durer fi 'ulemâi'l-karnî'r-râbi'a 'aşer ve bi zeylihi 'ikdu'l-cevher fi 'ulemâi'r-rub'i'l-evvel mine'l-karnî'l-hâmise 'aşer* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2006), 2/1683; Özervarlı, "Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî", 32/471.

¹⁵ Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî, *Kitâbu'l-Arûz* nşr. Ahmed Fevzî, (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1987), 59; Ebû Alî el-Hasen b. Raşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fi Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbih* nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 2/302.

¹⁶ Muhammed b. Ali el-Mahallî, *Şifâu'l-galîl fi ilmi'l-Halîl* (Beyrut: Daru'l-Cil, 1991), 216.

bahrinin aslı kırk sekiz harften müteşekkildir. Arap aruzunda diğer dört dâirede bulunan bahirlerin harf sayısı birinci dâireye göre daha azdır, en fazla olanı kırk iki harften meydana gelir. Öte yandan tavîl vezninin tef'ileleri vetedle başlayıp ve sebeple devam etmektedir. Vetted sebepten daha uzundur¹⁷".

Yusuf en-Nebhânî'nin tavîl bahriyle ilgili makbûz olarak gelen ikinci darba dair beyitleri şu şekildedir¹⁸: (Tavîl)

أَجَلٌ لَيْسَ لِلَّهِادِي الشَّفِيعِ مُمَاتِلٌ هُوَ الْبَحْرُ لَمْ يُعْرِفْ لَهُ قَطَّ سَاجِلٌ
فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ (طَوِيلُنْ) نَجَادِ السَّيْفِ أَرْوَعُ بَاسِلٌ

Tabii ki şefaatchi ve yol gösterici olarak benzeri yoktur. O sahili asla bilinmeyen bir denizdir.

Fe'ûlun-mefâ'îlun-fe'ûlun-mefâ'îlu. Kılıcının kemeri uzundur mükemmel bir yiğittir.

3. 2. Medîd

Klasik genel sıralamada ikinci bahir, Halîl b. Ahmed'in sisteminde ise "muhtelif" denilen birinci dairede yer alır. Pratikte meczû' (iki tefilesi hazfedilerek) olarak kullanılan medîd bahri, aslında veznin tam ve sahih şekli bir mısradaki iki defa "fâ'ilâtun fâ'ilun" tef'ilelerinin tekrarıyla meydana gelir¹⁹.

Yusuf en-Nebhânî, medîd bahrini uygulamayla paralel olacak şekilde meczû' olarak şu şekilde vermiştir: (Medîd)

أَيَّدَتْ خَيْرَ الْوَرَى مُعْجِرَاتُ كَلَّهَآ آيَاتُهَا بَيْنَآ
فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُ (مَدِيدُ) حُكْمُهَا دَائِمَاتُ

Mucizeler varlıkların en hayırlısını teyit etti ki o mucizelerin her birinin işaretleri apaçıktır.

Fâ'ilâtun-fâ'ilun-fâ'ilatu. O mucizelerin geçerliliği sürekli, daimidir.

3. 3. Basît

Halîl'in sisteminde üçüncü bahir olup ilk dairede yer alır. Müstefilun failun müstefilun failun tefilelerinin bir beyitte iki defa tekrarıyla sekiz tefilesi bulunur. Basît bahrinin üç arûzu ve altı darbı vardır²⁰.

Yusuf en-Nebhânî'nin, basît bahrine dair beyitleri şu şekildedir²¹: (Basît)

لِلْمُصْطَفَى مِلَّةٌ دَانَتْ لَهَا الْمَلَلُ وَشَرَعُهُ أَشْرَقَتْ مِنْ نُورِهِ السُّنُّنُ
مُسْتَفْعَلُنْ فَاعِلَاتُنْ مُسْتَفْعَلُنْ فَعِلُ بَحْرُ (بَسِيْطُ) بِهِ بَحْرُ الْوَرَى وَشَلُ

¹⁷ Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, "Tvî", *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1993), 11/411.

¹⁸ Yûsuf b. İsmâ'îl en-Nebhânî, *Nazmu evzânî'l-buhûr fî medhi'r-Rasûl*, nşr. Muhammed Reşîd-Mustafa el-Hulvânî (Beyrut: el-Matba'atu'l-edebiyye, 1319/1902), 167.

¹⁹ İbn Cinnî, *Kitâbu'l-Arûz*, 64; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Omer ez-Zemahşerî, *el-Kistâs fî 'ilmi'l-'arûz* nşr Fahrudin Kabâve, (Beyrut: Mektebetul-ma'ârif, 1989), 74; İbn Raşîk, *el-'Umde fî mehâsini's-şi'ri ve âdâbih*, 2/302.

²⁰ Ebû Omer Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. 'Abdi Rabbih, *el-Ikdu'l-ferîd* (Beyrut Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1983), 6/295; İbn Raşîk, *el-'Umde fî mehâsini's-şi'ri ve âdâbih*, 2/302.

²¹ Nebhânî, *Nazmu evzânî'l-buhûr fî medhi'r-Rasûl*, 167.

Mustafa'nın bir dini vardır tüm dinlerin kendisine tabi olduğu. Onun şeriatı de nuruyla yolları aydınlatmıştır.

Mustefîlun fâ'ilun mustefîlun fâ'îlu. O doğal bir denizdir varlıkların denizinin kendisiyle aktığı.

3. 4. Vâfir

Vâfir, "dâire" adı verilen beş aruz bahri grubundan ikinci dairenin (dâiratu'l-mu'telif) ilk bahridir. Tefilesi mufâ'aletun olup beyitte altı defa tekrarıyla bahir oluşur²². Vâfir bahrinin hiçbir zaman bütün tefileleri sâlim olarak gelmez. Bahrin arûz'u daima فَعُولُنْ şeklinde maktûf olarak gelmektedir²³.

Yusuf en-Nebhânî'nin, pratiğe uygun şekilde aruzu maktuf olarak vafir bahrine dair beyti şu şekildedir²⁴: (Vâfir)

عَلِمْتُ اللَّهَ لَيْسَ لَهُ مَثِيلٌ وَأَنَّ مُحَمَّدًا نِعْمَ الرَّسُولُ
مُفَاعَلْتُنْ مُفَاعَلْتُنْ فَعُولٌ (بِوَأْفِر) نُورُهُ إِتْضَحَ السَّيْلُ

Bilirim ki, Allah eşi benzeri olmayandır. Muhammed de ne güzel bir peygamberdir. Mufâ'aletun-mufâ'aletun-fe'ûlu. Onun bol nuruyla yol aydınlandı.

3. 5. Kâmil

Kâmil, Halîl b. Ahmed tarafından bir beyitte "mutefâilun"un altı defa tekrar etmesiyle meydana gele bahre isim olarak verilmiştir. Bu bahir, genel sıralamadaysa beşinci bahir, Halîl'in sisteminde "mu'telife" denilen ikinci dâirenin ikinci bahri olarak geçer. Arap şiirinde kâmil bahrinin bir beyitte "mutefâ'ilun"ün altı defa tekrarından oluşan "tam/müseddes" ve dört defa tekrarından meydana gelen "mezcû'/murabba'" denilen şekilleri kullanılmıştır²⁵. Kâmil bahri, çoğu araştırmacı tarafından Arap şiirinde en yaygın bahir olarak kabul edilir²⁶. Kâmil bahrinin üç aruzu ve dokuz darbı vardır²⁷.

Yusuf en-Nebhânî'nin, kâmil bahrine dair beyti şu şekildedir²⁸: (Kâmil)

بِمُحَمَّدٍ نُورِ الْمَعَارِفِ شَائِلٌ لَوْلَاهُ مَا عَرَفَ الْفَضَائِلَ فَاضِلٌ
مُتَّفَاعِلُنْ مُتَّفَاعِلُنْ مُتَّفَاعِلُنْ كَمَلَتْ صِفَاتُ غَلَاةٍ فَهُوَ (الْكَامِلُ)

Marifetin ışığı Muhammed'le kapsayıcıdır. O olmasaydı hikmet sahibi hikmetleri bilemezdi.

Mutefâ'ilun mutefâ'ilun mutefâ'îlu. Yüceliğinin sıfatları tamamlandı ve O kamil oldu.

3. 6. Hezec

²² İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Arûzi'l-Varaka* (ed-Dâru'l-beydâ: Dâru's-sekâfe, 1984), 30.

²³ İbn Raşîk, *el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbih*, 2/303; Hüseyin Tural, *Arap Edebiyatında Aruz* (İstanbul: Ensar neşriyat, 2011), 93.

²⁴ Nebhânî, *Nazmu evzânî'l-buhûr fî medhi'r-Rasûl*, 167.

²⁵ Cevherî, *Arûzi'l-Varaka*, 34; Zemahşerî, *el-Kıştâs fî 'Ilmi'l-'arûz*, 88; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Kamil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/280; İbn Raşîk, *el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbih*, 2/303.

²⁶ Gazî Yemût, *Buhûru's-Şi'ri'l-'arabî 'arûzu'l-Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 35.

²⁷ Mahcûb Musâ, *el-Mîzân 'ilmu'l-'arûd kemâ lem yu'rad min kabl* (Kahire: Mektebetu medbûlî, 1997), 170.

²⁸ Nebhânî, *Nazmu evzânî'l-buhûr fî medhi'r-Rasûl*, 167.

Halîl'in aruz sisteminde "mu'telif" denilen üçüncü dairedaki üç bahirden ilki olup genel sıralamada altıncı bahir olarak geçer²⁹. Mefâ'ilun tefilesinin bir beyitte altı defa tekrarından oluşan hezec bahri daima meczû' olarak gelir. Bahrin bir aruz iki darbi vardır³⁰.

Yusuf en-Nebhânî, hezec bahrini uygulamayla paralel olacak şekilde meczû' olarak şu şekilde vermiştir³¹: (Hezec)

أَتَى الْمُخْتَارَ تَنْزِيْلُ بِهِ قَدْ جَاءَ جَبْرِيْلُ
مَفَاعِيْلُنْ مَفَاعِيْلُنْ (فَاهْرَاجُ) وَتَنْزِيْلُ

Seçkin kişiye Cebrâil'in getirmiş olduğu Kur'an geldi.

Mefâ'ilun, mefâ'ilu. (Kur'an), kelimeleri bir biriyle uyumlu bir sözdür makamlı okunandır.

3. 7. Recez

Recez, Halîl'in sisteminde üçüncü dairedaki üç bahirden ikincisi olup genel sıralamada yedinci bahirdir. Mustef'ilun tefilesinin altı defa tekrarından oluşan bir bahirdir. Recez bahrinin dört aruzu beş darbi vardır³².

Yusuf en-Nebhânî, recez bahrini işlediği beyitleri şunlardır³³: (Recez)

خَيْرُ الْوَرَى طَرًّا وَأَعْلَى أَفْضَلُ نَبِيُّنَا الْمُتَيَّبُ الْمُرَمَّلُ
مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُ (بِرَجَزِي) فِي مَدْحِهِ أَتْبَهُلُ

Tüm yaratılmışların en hayırlısı en faziletlisi ve en yücesidir. Nebîmiz el-Müddessir ve el-Müzzemmil'dir.

Mustef'ilun-mustef'ilun-mustef'ilu. Recezimle onu medhederek Allah'a niyazda bulunurum.

3. 8. Remel

Halîl'in aruz sisteminde üçüncü dairedaki üç bahirden üçüncüsü olup genel sıralamada sekizinci bahirdir. Fâ'ilâtun tefilesinin bir beyitte altı defa tekrarından oluşan bu bahrin iki aruzu altı darbi vardır³⁴.

طَيِّبَةَ طَابَتْ وَهَاتِيكَ الْجَهَاتِ شَمْلَتْهَا بِالنَّبِيِّ الْبَرَكَاتِ
فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتِ رَمَلًا سَارَتْ إِلَيْهَا الْيَعْمَلَاتِ

Medine güzelleşti ve çevresi Nebî ile bolluk ve berekete kavuştu.

Fâ'ilâtun-fâ'ilâtun-fâ'ilâtu. Develer (kervanlar) oraya koşa koşa (şevkle) giderler.

3. 9. Serî'

Halîl'in sisteminde "muştebihe" denilen dördüncü dairedaki altı bahrin birincisi olup genel sıralamada dokuzuncu bahir olarak geçer. Serî' bahri, mustef'ilun-mustef'ilun-

²⁹ İbn Raşîk, el-'Umde fi mehâsini's-sî'ri ve âdâbih, 2/303.

³⁰ 'Abdulkerîm 'Abdûn, *el-Mûsikâ's-şâfiyye li'l-buhûri's-sâfiye* (Kâhire: el-'Arabî, 2001), 58.

³¹ Nebhânî, *Nazmu evzânî'l-buhûr fî medhi'r-Rasûl*, 167.

³² İbn Cinnî, *Kitâbu'l-Arûz*, 105;

³³ Nebhânî, *Nazmu evzânî'l-buhûr fî medhi'r-Rasûl*, 167.

³⁴ İbn Cinnî, *Kitâbu'l-'arûz*, 110.

mef'ûlâtü tefilelelerinin her bir şatırda tekrarıyla altı tefileden oluşur³⁵. Bahrin dört aruzu altı darbı vardır³⁶.

Yusuf en-Nebhânî'nin, serî' bahrini ele aldığı beyitleri şunlardır³⁷: (Serî')

- 1- مَا تَحْتِ تَهْدِيدِ الْعِدَا طَائِلٌ نَبِيُّنَا الْهَادِي أَنَا كَافِلٌ
2- مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلٌ وَهُوَ سَرِيعٌ خَيْرُهُ شَامِلٌ

Düşmanların tehditleri boşunadır. Doğru yola yönelten Nebîmiz bizim koruyucumuzdur.

Mustef'ilun-mustef'ilun-fâ'ilu. O iyiliği seri ve kapsayıcı olandır.

3. 10. Munserih

Munserih, Halîl'in ortaya koyduğu vezinlerden olup onun aruz sisteminde dördüncü dâirede ikinci, klasik genel sıralamada ise onuncu bahir olarak yer alır. Bu bahir mustef'ilun-mef'ûlâtü- mustef'ilun tefileleri iki şatırda birer kez tekrarlanacak şekilde altı tefileden oluşur. Munserih bahrinin dört aruzu beş darbı vardır³⁸.

Yusuf en-Nebhânî'nin, munserih bahrini ele aldığı beyitleri şunlardır³⁹: (Munserih)

- خَيْرُ الْوَرَى بِالْكَفَالِ مُشْتَمِلٌ بِفَضْلِهِ الْجَمُّ يُضْرَبُ الْمَثَلُ
- مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلَاتٌ مُفْتَعِلٌ مُنْسَرِحُ الْجُودِ لَيْسَ يَنْعَقِلُ

Yaratılmışların en hayırlısı kemal ile mücehhezdir. Bol faziletiyle darb-ı mesel olur. Mustef'ilun, fâ'ilâtü, müfte'lu. Cömertliğe dalmıştır. Cimrilik yapmaz.

3. 11. Hafif

Halîl b. Ahmed'in aruz sisteminde "muştebihe" denilen dördüncü dairenin üçüncü bahri olup genel sıralamada on birinci bahir olarak geçer. Bahrin tefileleri fâ'ilâtun-mustef'ilun-fâ'ilâtun şeklindedir. Altı tefileden oluşan hafif bahrinin üç aruzu beş darbı vardır⁴⁰.

Yusuf en-Nebhânî'nin, hafif bahrini ele aldığı beyitleri şunlardır⁴¹: (Hafif)

- 1- مِنْ هَدَى الْمُصْطَفَى اسْتَفَادَ الْهُدَاةَ وَأَسْتَنْارَتْ بِوَرِهِ النَّيِّرَاتُ
2- فَاعِلَاتُنْ مُسْتَفْعِلُنْ لَنْ فَاعِلَاتُ (بِخَفِيْفٍ) أَمْدَاخُهُ رَاَجَحَاتُ

Mustafâ'nın hidayetinden önderler faydalanır. Onun nuruyla nur saçanlar aydınlatır. Fâ'ilâtun-mustef'ilun-fâ'ilâtü. Hafif bahriyle (yazılmış) ona yönelik medihler tercih edilir.

3. 12. Mudârî'

³⁵ Mahallî, Şifâu'l-galîl fi 'ilmi'l-Halîl, 240.

³⁶ İbn Cinnî, Kitâbu'l-'arûz, 119.

³⁷ Nebhânî, Nazmu evzânî'l-buhûr fi medhi'r-Rasûl, 168.

³⁸ İbn Cinnî, Kitâbu'l-'arûz, 126.

³⁹ Nebhânî, Nazmu evzânî'l-buhûr fi medhi'r-Rasûl, 168.

⁴⁰ Mahallî, Şifâu'l-galîl fi 'ilmi'l-Halîl, 253.

⁴¹ Nebhânî, Nazmu evzânî'l-buhûr fi medhi'r-Rasûl, 168.

Halîl'in sisteminde dördüncü dairede dördüncü, klasik genel sıralamada ise on ikinci bahir olarak yer alır. Bahrin adı, "benzemek" anlamındaki muzaraat masdarından türemiş bir sıfat olup "benzeyen" manasına gelir⁴².

1 عُـلَا طَـطَـة تَهـا مِخَاثُ
عَلَى الرَّهْرِ عَالِيَاثُ

2 مَفْعَايُنُ فَاعِلَاثُ
بُنُورٍ (مُضَارِعَاثُ)

Tâhâ'nın şerefi (ulviyeti) yücelerdedir. Çiçeklerin üzerinde yükselmiştir. Mefâ'ilun-fâ'ilâtu. O'nun ulviyeti aydınlığa benzer.

3. 13. Muktedab

Muktedab, Halîl'in aruz sisteminde dördüncü dairenin beşinci, klasik genel sıralamada ise on üçüncü bahir olarak yer alır. Bahrin adı "kesip koparmak, budamak" anlamındaki kadb kökünden "iftial" kalıbının sıfat şekli olup "kesilip koparılmış" demektir⁴³. Teoride mef'ûlâtu-mustef'ilun-mustef'ilun üçlü tefilesinin bir beyitte iki defa tekrar edilmesiyle altı tefileden oluşan muktedab bahri, pratikte meczû' olarak kullanılır. Bu bahrin bir aruzu ve bir darbı bulunur⁴⁴.

Yusuf en-Nebhânî'nin, muktedab bahrini ele aldığı beyitleri şu şekildedir⁴⁵: (Muktedab)

شَرْعَ طَـطَـة مَكْتَمِلُ
وَهُوَ عَـءَـدْلُ مُعْتَمِلُ

فَاعِلَاثُنْ مُفْتَعِلُ
لَا (أَقْتَضَى أَب) لَاعِلَاثُ

*Tâhâ'nın yasası (Kur'an) tamdır. O haktır, orta yoldur.
Fâ'ilâtun-mufte'ilu. Onda kesip koparıma ve noksanlık yoktur.*

3. 14. Muctes

Halîl'in ortaya koyduğu vezinlerden olup onun sisteminde dördüncü dairede altıncı ve klasik genel sıralamada on dördüncü bahir olarak yer alır. Sözlükte "kesmek, koparmak" anlamındaki cess (جث) kökünün "ifti'âl" kalıbından türetilen müctess "kesilip koparılmış" demektir⁴⁶. Aslı itibarıyla mustef'ilun-fâ'ilâtun- fâ'ilâtun üçlü tefilesinin iki defa tekrarıyla altı tefileden oluşan bahir daima meczû' olarak kullanılmıştır⁴⁷.

Yusuf en-Nebhânî'nin muctes bahrini ele aldığı beyitleri şu şekildedir⁴⁸: (Muctes)

1- أَيْمَةَ الشَّرِكِ مَآتُوا
بَسَّ يَفِ طَـطَـة وَفَآتُوا

2- مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلَاثُ
جَثَّ (بِ) بِمِهِ النَّائِيَاثُ

*Şirkin önderleri Tâhâ'nın kılıcıyla öldüler ve geçip gittiler.
Mustef'ilun-fâ'ilâtu. Onunla musibetler kökünden sökülüp atıldı.*

⁴² Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Muzâri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 31/421.

⁴³ İbn Manzûr, "Kdb", *Lisânu'l-Arab*, 1/678.

⁴⁴ İbn Cinnî, *Kitâbu'l-'arûz*, 141.

⁴⁵ Nebhânî, *Nazmu evzânî'l-buhûr fî medhi'r-Rasûl*, 168.

⁴⁶ İbn Manzûr, "Ces", *Lisânu'l-Arab*, 2/127.

⁴⁷ İbn Cinnî, *Kitâbu'l-'arûz*, 143;

⁴⁸ Nebhânî, *Nazmu evzânî'l-buhûr fî medhi'r-Rasûl*, 168.

3. 15. Mutekârib

Halîl b. Ahmed'in ortaya koyduğu vezinlerden olup onun sisteminde beşinci dairede birinci, klasik genel sıralamada on beşinci bahir olarak yer alır. Fe'ûlun tefilesinin bir beyitte sekiz defa tekrarıyla sekiz tefileden oluşur. Bu bahrin iki aruzu altı darbı vardır⁴⁹.

Yusuf en-Nebhânî'nin mutekârib bahrini ele aldığı beyitleri şu şekildedir⁵⁰:
(Mutekârib)

سَمَا فَوْقَ هَامِ السَّمَاءِ الرَّسُولُ دَنَا فَتَدَلَّى فَتَمَّ الْوَصُولُ
فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ (تَقَارِب) حَيْثُ نَأَى جِبْرِيْلُ

Resûl, gökyüzünün en üst tabakasına yükseldi. Ona yaklaştı ve nihayet buluşma gerçekleşti.

Fe'ûlun-fe'ûlun-fe'ûlun-fe'ûlu. Cibrîl'in uzaklaştığı yere O yaklaştı.

3. 16. Habeb

Halîl b. Ahmed'in sisteminde "muttefik" veya "mutekârib" denilen beşinci dâireye ikinci bahir olarak öğrencisi el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) tarafından ilâve edildiği görüşü genel kabul görmektedir. Bu bahrin birçok ismi olmakla beraber en yaygını mutedârek'tir⁵¹. Bahir, fâ'ilun tefilesinin bir beyitte sekiz defa tekrarıyla sekiz tefileden oluşur. Habeb bahrinin dört aruzu altı darbı bulunur.

Yusuf en-Nebhânî'nin habeb bahrini ele aldığı beyitleri şu şekildedir⁵²: (Habeb)

1- الْفَضْلُ تَقَاسَمَهُ الرَّسُولُ وَالْأَكْلُ بِأَحْمَدٍ مُكْتَمِلُ
2- فَعْلَانُ فَعْلَانُ فَعْلَانُ فَعْلَانُ وَأَلَهُ (حَبِيبًا) تَعْدُو الْإِبِلُ

Peygamberler, fazileti aralarında paylaştılar. Hepsi Ahmed'de eksiksiz bulunur.

Fa'lun-fa'lun- fa'lun-fa'ilu. Onun için develer eşkin koşar.

Sonuç

Yusuf en-Nebhânî, *Nazmu evzânî'l-buhûr fi medhi'r-Rasûl* isimli manzum didaktik methiyesinde Hz. Peygamberi methetmiştir. Methiyeyi incelediğimiz bu çalışmamızın ardından şu sonuçlara vardık:

en-Nebhânî, medh-i Nebi ve didaktik şiiri bir araya getirerek Arap edebiyatı tarihinde çok fazla benzerine rastlanmayan farklı bir manzum eser ortaya koymuştur.

Nâzım aruz bahirlerine yer verdiği beyitlerde bahirlerin yaygın kullanımında olan formlarını vererek eserin öğreticilik yönünü ön plana çıkarmıştır.

Tasavvufî yönü ağır basan en-Nebhânî medh-i Nebi ile aruz bahirlerini didaktik şiirde ustalıkla mezmetmiştir. Bu durum dördüncü mısraların başında bahir isimlerini sözlük anlamıyla kullandığı yerlerde özellikle göze çarpmaktadır.

Yusuf en-Nebhânî başta Arap Fars ve Türk edebiyatları ile ilgilenenler olmak üzere aruza ilgi duyan herkesin ezber veya farklı bir yöntemle faydalanabilecekleri bir manzume ortaya koymuştur.

⁴⁹ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî, *el-Kâfi fi'l-'arûz ve'l-kaşâfi* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1994), 129.

⁵⁰ Nebhânî, *Nazmu evzânî'l-buhûr fi medhi'r-Rasûl*, 168.

⁵¹ Mahallî, *Şifâu'l-galîl fi 'ilmi'l-Halîl*, 181.

⁵² Nebhânî, *Nazmu evzânî'l-buhûr fi medhi'r-Rasûl*, 168.

en-Nebhânî'nin aruz bahirlerine dair söz konusu eseri sadece bahirleri örneklendirerek öğretme metodunu takip etmiş aruzun diğer bahislerine dair herhangi bir malumat vermemiştir.

Eserin bu alanda ortaya konan diğer eserlerle kıyaslandığında küçük hacimli bir eser olduğu görülmektedir.

Manzumenin bir medh-i Nebi olmasının yanı sıra nâzımının da tasavvuf ehli olması dolayısıyla معرفة نور، فضل، gibi tasavvufi terimlerin eserde yer bulduğu görülmektedir.

Beytin her iki mısraını kafiyeli yapma sanatı olan tasrî', açık bir şekilde manzumede göze çarpmaktadır. Öte yandan ﴿دَنَا فَتَدَلَّى﴾ şeklinde Kur'an'dan yapılan iktibas örneğinde ve kılıcının kemerinin uzunluğunun yiğitliğinden kinaye yapılmasında görüldüğü gibi az da olsa bir takım edebi sanatlar bu veciz eserde yer bulmuştur.

KAYNAKÇA

- Abdûn, Abdulkerîm. *el-Mûsîkâ's-şâfiyye li'l-buhûri's-sâfiye*. Kâhire: el-'Arabî, 2001.
- Abdülhadioğlu Ahmet. *Arap Edebiyatında Didaktik Şiir*. Erzurum Basılmamış Doktora Tezi, 2013.
- Abdülhadioğlu, Ahmet. "Arap Edebiyatında Didaktik Şiirin Ortaya Çıkışı ve Arap Grameri Konusunda Yazılan Başlıca Manzumeler". *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi* 3/1 (Temmuz 2018), 20-34.
- Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd. *'Aruzi'l-Varaka*. ed-Dâru'l-beydâ: Dâru's-sekâfe, 1984.
- Halbûnî, Hâlid. "eş-Şi'ru't-ta'limî: Bidâyetuhu, Tatavvuru ve Simâtuhu". *Mecelletu Câmi'atu Dimaşk*, 22/7 (2006), 85-101.
- İbn 'Abdi Rabbih, el-Fakîh Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî. *el-'Ikdu'l-ferîd*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1983.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *Kitâbu'l-'arûz*. nşr. Ahmed Fevzî. Kuveyt: Dâru'l-kalem, 1987.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. "Ces". *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru sâdır, 1993.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. "Kdb". *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru sâdır, 1993.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. "Mdh". *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru sâdır, 1993.
- İbn Raşîk, Ebû Alî el-Hasen el-Kayrevânî. *el-'Umde fî mehâsini's-şî'ri ve âdâbih*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1981.
- Mâdî, İsmâ Muhammed. *Yusuf en-Nebhânî eş-Şâ'iru'l-Filistîniyyu'r-Râid*. Kahire: Basılmamış Doktora Tezi, 1977.
- Mahallî, Muhammed b. Ali. *Şifâu'l-galîl fi ilmi'l-Halîl*. Beyrut: Daru'l-cîl, 1991.
- Mar'aşlî, Yûsuf b. Abdurrahmân. *Nesru'l-cevâhir ve'd-durer fî 'ulemâi'l-karni'r-râbi'a 'aşer ve bi zeylihi 'ikdu'l-cevher fî 'ulemâi'r-rub'i'l-evvel mine'l-karni'l-hâmise 'aşer*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2006.
- Musâ, Mahcûb. *el-Mîzân 'ilmu'l-'arûd kemâ lem yu'rad min kabl*. Kahire: Mektebetu medbûlî, 1997.
- Nebhânî, Yûsuf b. İsmâ'îl. *Nazmu evzânî'l-buhûr fî medhi'r-Resûl*. nşr. Muhammed Reşîd-Mustafa el-Hulvânî. Beyrut: el-Matba'atu'l-Edebiyye, 1319/1902.
- Özerverli, M. Sait. "Yûsuf b. İsmâ'îl en-Nebhânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 32/471-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Tebrîzî, Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb. *el-Kâfi fî'l-'arûz ve'l-kavâfi*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1994.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Kamil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/280-281. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Muzârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/421-422. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Tural, Hüseyin. *Arap Edebiyatında Aruz*. İstanbul: Ensar neşriyat, 2011.
- Tuzcu, Kemal. "Klasik Arap Şiirinde Didaktik Şiirler". *AÜDTCFD*, 2007 47 (2), 147-171.
- Yediyıldız, Fatih. *Arapça Öğretiminde Nazım Geleneği ve İbn Mu'tî'nin Elfiyye'si*. Samsun: Basılmamış Doktora Tezi, 2020.
- Yemût, Gazî. *Buhûru's-ş-ri'l-'arabî 'arûzu'l-Halîl*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.
- Yıldırım, Kadri. "Didaktik Şiirin Abbasiler Döneminde Ortaya Çıkışı ve Gelişimi Üzerine Bir İnceleme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Ocak 2009), 171-207.
- Yılmaz, İbrahim. *Arap Edebiyatında Aruz*. Ankara: Araştırma Yay., 2009.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Omer. *el-Kıstâs fî 'ilmi'l-'arûz*. nşr. Fahreddin Kabâve. Beyrut: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1989.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-'ilmi li'l-melâyîn 2002.

الصورة الفنية في شعر الخال الطالوي

(دراسة تحليلية نقدية)

Mohamad HAMIDO*

Akeel Shawakh MOHAMAD**

ملخص

تُعَدُّ الصورة الفنية من أهم وأبرز الأدوات والإشارات التي يستعملها الشعراء في كتابة وبناء وتدوين قصائدهم الشعرية، وقد ركَّز واحتفى الشعراء بالصورة الفنية احتفاءً كبيراً، واهتموا بطريقة تشكيلها ونظمها وبنائها وخصائصها أيما اهتمام. جاءت الدراسة لتوضِّح خصائص الصورة الفنية في شعر الخال الطالوي من حيث مفهومها وأهميتها في أغراضه الشعرية (المدح، الغزل، الهجاء، الوصف). ثمَّ عرض الخصائص الفنية من خلال الألفاظ والتراكيب، والأوزان والقوافي، والتضاد، والأسلوب، والخيال والعاطفة، وتناولت كل ذلك بالتحليل والنقد؛ لإبراز قيمة هذا الشعر فنياً، واستشراف الصورة الفنية وآثارها القريبة والبعيدة في الشعر العربي، كما بينت ووضَّحت مناهج دراستها عند القدماء والمحدثين، ثم عرض عناصرها وخصائصها ووظائفها وعلاقة الخيال والعاطفة والأسلوب والموسيقا الداخلية والخارجية بها. وتناولت الدراسة أيضاً تعريفاً بالشاعر وحياته وأغراضه الشعرية.

الكلمات المفتاحية: الصورة الفنية، شعر، الخال الطالوي، الأغراض الشعرية، الأسلوب.

el-Hâl et-Tâlevî'nin Şiirindeki Sanatsal İmge (Analitik ve Eleştirel Araştırma)

Mohamad HAMIDO

Akeel Shawakh MOHAMAD

* Instructor, University of Mardin Artuklu Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and Rhetoric, Mardin, Turkey.

Öğr. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye.

muhammedartuklu83@gmail.com

ORCID 0000-0001-6450-8602

** Instructor, University of Ankara Social Sciences School of Foreign Languages, Branch of Arabic, Ankara, Turkey.

Öğr. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, Arapça Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye.

akeelshawakhmohamad@gmail.com

ORCID 0000 0003 2436 7061

Received / Geliş Tarihi: 31 March / March 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 16 May / May 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt: 8; Issue / Sayı: 16; Pages / Sayfa: 692-713.

Suggested ISNAD Citation: Mohamad Hamido, Akell Shawakh Mohamad, "el-Hâl et-Tâlevî'nin Şiirindeki Sanatsal İmge (Analitik ve Eleştirel Araştırma)", Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 8/16 (Temmuz-July 2021), 692-713. www.dergipark.org.tr

Öz

Sanatsal imge, şairlerin şiirlerini yazarken, inşa ederken ve kaydederken kullandıkları en önemli araç ve işaretlerden biri olmuştur. Şairler, sanatsal imgeye son derece önem vermekte ve onun oluşumuna, yapımına ve özelliklerine çok özen göstermektedirler.

Bu çalışma, el-Hâl et-Tâlevî'nin şiirindeki sanatsal imgenin özelliklerini ve bu imgedeki övgü, gazel, hiciv ve betimleme gibi edebî türlerin önemini ortaya koymaktadır. Şiirlerde kullanılan kelimeler, terkipler, vezinler, kafiyeler, üslup, hayal ve duygu ile ilgili sanatsal özellikler de yine bu çalışma kapsamında ele alınmaktadır. El-Hâl et-Tâlevî'nin şiirindeki sanatsal imgenin, Arap şiiri üzerindeki etkilerini ortaya çıkarmak için bu özellikler eleştirel bir analize tabi tutulmaktadır. Yine bu çalışma, el-Hâl et-Tâlevî'nin şiirindeki sanatsal imgenin özelliklerini, işlevlerini, hayal ile duygu arasındaki ilişkiyi, üslubu, iç ve dış ahengi incelemektedir. Bu çalışmada, şairin hayatı ve şiirlerinde işlenen temalardan da ayrıca bahsedilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sanatsal İmge, Şiir, el-Hâl et-Tâlevî, Şiirin Temaları, Üslup.

مُدخل

يمكننا أن نعتبر الصورة الفنية جزءاً مهماً وأساساً في بناء القصيدة الشعرية؛ لذلك حري بالشعراء والنقاد أن يهتموا بها وبجمالها وخصائصها وأغراضها، لأنها أصبحت مقياساً ومعياراً يُقاس به جيد الشعر من رديئه، وجميله من قبيحه.

لا يمكن الحكم على شعر شاعرٍ بأنه مبدعٌ فيه إلا من خلال بعض التقنيات الفنية والجمالية التي تُسهم في جعلنا نشعر باللذة والاستمتاع والجمال بهذا الشعر؛ لذلك حاولتُ في بحثي هذا إبراز الصورة الفنية في شعر الخال الطالوي التي تميّزت عنده بالقيم العاطفية والمعرفية والجمالية؛ لتثير في نفس المتلقي جملةً من الأحاسيس والانفعالات والعواطف، محققةً في ذلك أثراً عميقاً في إيصال المعاني بوضوح، وعليه تكون الصورة الفنية أسلوباً من الأساليب البيانية، ووجهها من أوجه الدلالة على المعنى ووضوحه، وإحياءاً للوظيفة الجمالية التي تؤدّيها الصورة الفنية في شعره. وبهذا نكون قد وضّحنا للمهتمين بالأدب الذين يجهلون حياة الشاعر الخال الطالوي وخصائص شعره الفنية، وأغراضه الشعرية التي تناولها في ديوانه؛ لإبراز بعض القيم المستقاة منها، للوصول إلى دلالات المعنى في شعره، وإضافة إلى تحليل هذه الصور وبيان مدى توظيف الشاعر لها.

أسئلة البحث

- 1- ما مفهوم الصورة الفنية في شعر الخال الطالوي؟
- 2- ما الأغراض الشعرية التي تناولها الخال الطالوي في شعره؟
- 3- ما خصائص وسمات الصورة الفنية في شعر الخال الطالوي؟

أهداف البحث

- 1- يهدف البحث إلى الوقوف على الصورة الفنية في شعر الخال الطالوي.
- 2- تبيان قدرة الشاعر على توظيف هذه الصورة في إيصال المعنى المراد.
- 3- إظهار سمات وخصائص الصورة الفنية في شعر الخال الطالوي.

4- الوقوف على الأغراض الشعريّة التي استخدمها الخال الطالوي في شعره.

منهج البحث

اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي في الدراسة، من خلال الوقوف على الأغراض الشعريّة لدى الشاعر، وتحليل الأبيات وفق رؤية بلاغية فنية، لاستخراج الجوانب الجمالية فيها، والوقوف على الأبعاد النفسية والجمالية في الصورة الفنيّة في شعره. كما عرض لحياة الشاعر وعصره وفق المنهج التاريخي.

خطة البحث

جاءت الدراسة في مدخل، وأربعة مباحث، وخاتمة:

ففي المبحث الأول تناول البحث حياة الشاعر الخال الطالوي وأغراضه الشعريّة، وفي المبحث الثاني عرض مفهوم الصورة وأهميّتها، وعقد موازنة ومقارنة بين النقاد القدامى والمحدثين ووجهة نظر كل فريق منهم حول بناء الصورة الفنيّة في الشعر العربي. وتناول المبحث الثالث الصورة الفنيّة في الأغراض الشعريّة في شعر الخال الطالوي، وذكر الأغراض التي استخدمها في ديوانه الشعري، ووقف على أهمّ السمات الجمالية للأبيات التي تمّت دراستها، أمّا المبحث الرابع فيعد دراسة نقدية في بيان أهم خصائص وسمات الصورة الفنيّة عند الخال الطالوي.

المبحث الأول: حياة الشاعر الخال الطالوي وأغراضه الشعريّة.

المطلب الأول: حياته ومكانته.

هو عبد الحي بن عليّ الطالوي (الخال) الحنفيّ الدمشقيّ، المتوفى سنة ١١١٧ هـ، ١٧٠٥ م، من شعراء عصره، برع في المواليا والموشح، وكان هجاءً وماجناً، له ديوان شعر مخطوط، وكتاب في الأدب أسماه "مرور الصبا والشمول وسرور الصبا والشمول"¹، وقد كان مولده ووفاته في دمشق. وقد ذكرت بعض المصادر أن أباه كان جندياً في جيش السلطان سليم إبان قدومه إلى دمشق، حيث أقام فيها وتزوج، وفيها نشأ ابنه درويش ومال إلى العلم، وخدم قاضي القضاة بدمشق وناب عنه وارتحل معه إلى آسيا الصغرى، ثم رجع إلى دمشق بعد أن زار مصر وبلاد الحرمين وغيرها، وتولّى مناصب علميّة حتى مات في دمشق، وله كتاب "سانحات دمي القصر في مطارحات بني العصر"، ويُسمّى أيضاً "السانحات الطالوية" جمع فيه أشعاره وما دار بينه وبين معاصريه. تعود أصول الخال الطالوي إلى عائلة تركية كانت تسكن في جنوب بلاد الأناضول وشمال بلاد الشام، ومن أسرة ارتقوا المعروفة والمشهورة².

المطلب الثاني: أغراضه الشعريّة.

1 رتب الكتاب المذكور على عشرة أبواب جمع به كل نادرة مستحسنة وحكاية لطيفة ومطارحة رشيقة وأشعار رائقة رقيقة.

2 يُنظر "الزركلي، خير الدين، ترتيب الأعلام على الأعوام: علق عليه ورتبه زهير ظاظا، (لبنان: دار الأرقم، بيروت، د. ط، 1990)، ص 614." و "أبو الفضل، محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد مراد الحسيني، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، (لبنان: دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم، ط 3، 1408 / 1988)، 244/2." و "زيدان، جرجي، تاريخ آداب اللغة العربية، (مصر: هندواي، 2012)، ص 1083."

غلب على شعر الخال الطالوي خمسة أغراض رئيسية، هي: المدح، والغزل، والهجاء، والوصف، والتهنئة، إضافة إلى بعض المقطعات والمطارحات والمناسبات والمؤاليات والمُربعات. كما نجد له مراسلات نثرية، وقد ذكر ذلك صاحب كشف الظنون بقوله: "جمع فيه كل نادرة مستحسنة، وحكاية لطيفة، ومطارحة رشيقة، وأشعار رائقة رقيقة"³.

المبحث الثاني: مفهوم الصورة الفنية وأهميتها.

يُعد مفهوم الصورة الفنية من أكثر المفاهيم تداولاً في الدراسات الشعرية الحديثة؛ فهي من أكثر الوسائل التي تعبر عن تجربة الشاعر الشعرية والجمالية، والصورة الشعرية تكبر في أعماق الشاعر وتتمو ويتم إخراجها من خلال النص الشعري والصورة الفنية، وبها يستطيع الشاعر أن ينقل تجربته وأحاسيسه وعواطفه إلى الآخرين، لذلك عبر محمد غنيمي عن قوتها في الشعر، وتأثيرها في النفوس بقوله: "الإيحاء يكون عن طريق الصورة الشعرية لا في التصريح بالأفكار مجردة، ولا المبالغة في وصفها، تلك التي تجعل المشاعر والأحاسيس أقرب إلى التعميم والتجريد منها إلى التصوير والتخصص، ومن ثم كانت للصورة الفنية أهمية خاصة"⁴.

وبهذا نُعدُّ الصورة الفنية عند النقاد المحدثين شريان كل إنتاج شعري وأدبي، وعماد وعصب كل قصيدة بهدف تنبيه وجذب ذوق المتلقي وإمتاعه، لأنَّ الشعر ما هو إلا تعبير وتصوير في آن واحد، فمفهوم الصورة الفنية له باع طويل في مسيرة النقد الأدبي عامة. أمّا عند القدماء فكان الهدف والغرض منها الوقوف على قضية اللفظ والمعنى، وهذا ما ذكره وذهب إليه الجاحظ في كتابه الحيوان حيث يُعدُّ في طليعة النقاد الذين تطرقوا إلى مفهوم الصورة الفنية، ورسوموا بدايات ومعالم هذه الصورة ومفرداتها لتفضيل اللفظ على المعنى حين قال: "المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي، والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك، وإنما الشعر صناعة، وضرب من النسخ، وجنس من التصوير"⁵.

على هذا يُعدُّ الجاحظ أول من ألقى شرارة هذه الفكرة، تعلقاً منه بمذهب الصناعة، وتعصّباً للفظ، ومشايعة للصياغة سواء فيما رآه وقرره، أو بما نقله وأقحمه من آراء العلماء والأدباء والنقاد، وهو في كل ذلك يضع الأناقة والجودة والجمال في الألفاظ، فالمقياس عنده للقيمة الأدبية إنما يكون ذلك في جزالة اللفظ وقوته، وجودة السبك، وحسن التركيب والصياغة⁶.

أما عبد القاهر الجرجاني فقد وضع منهجاً في دراسة الصورة الفنية، حيث حدّد عناصرها ومفرداتها. ويقترب منهج عبد القاهر الجرجاني الذي وضعه من المفهوم المعاصر للصورة الفنية. فقد وضح ذلك في كتابه أسرار البلاغة ودلائل الأعجاز. لم ينظر عبد القاهر إلى الشعر على أنه معنى ومبنى يسبق أحدهما الآخر، بل نظر إليه على أنه

3 خليفة، حاجي (١٠٦٧هـ)، *نيل كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*، (تركيا: المطبعة البهية بإسطنبول، المجلد الأول، 1362)، ص 500.

4 هلال، محمد غنيمي، *دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده*، (مصر: دار النهضة، القاهرة، ط1، 197)، ص ٦٠.

5 الجاحظ، عمرو ابن بحر، *الحيوان*، تح: عبد السلام هارون، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، ١٩٦٥)، ١٣١/1-١٣٢.

6 يُنظر "صمود، حمادي، *التفكير البلاغي عند العرب*، (تونس: الجامعة التونسية، د.ط، 1981)، ص 158 وبعده. و "رامي جميل سالم، *الصنعة الشعرية من منظور النقد العربي القديم من ابن سلام إلى عبد القاهر الجرجاني*، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، المجلد التاسع، العدد: 2، عام: 2012، ص 1116-1117).

معنى ومبنى ينتظمان في الصورة، لا مزية لأحدهما على الآخر، فيقول في هذا الإطار: "واعلم أنّ قولنا "الصورة"، إنما هو تمثيلٌ وقياسٌ لما نَعَلَمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا، فلما رأينا النيئونة بين أحاد الأجناس تكوّن من جهة الصورة، فكان تبيين إنسانٍ من أنسانٍ وفرسٍ من فرسٍ، بخصوصيةٍ تكوّن في صورةٍ هذا لا تكوّن في صورةٍ ذاك"⁷.
فبذلك وضع الجرجاني أسس وقواعد جمال الصورة الفنيّة للشعر بإرجاعها إلى النظم والصياغة والتصوير. وجاء هذا الاهتمام من قبل النقاد المحدثين بالصورة الفنيّة، متأثرين باهتمام بعض النقاد القدماء بها تحت اسم الصورة أو التصوير.

لا يمكن تصوّر فكرة في عقل إنسان بغير كلمة تدل عليها، ولا توجد المعاني في العقل إلا باللغة، فلا بدّ أن ترتبط الصورة الفنيّة بقدرة الشاعر اللغويّة، ومعجمه اللّفظي، ومقدرته على التلاعب بالألفاظ وصياغتها، لتأدية معانٍ جديدة مبتكرة، ترتبط بخيال الشاعر الخصب⁸. والصورة الفنيّة تتكوّن من عناصر محسوسة؛ الخطوط، والألوان، الحركة، والظلال، إلى جانب أنّها تحمل فكرة وعاطفة، تضاف إلى القيمة الجمالية. يقول شوقي ضيف في ذلك: "الصورة من يد صنّاع يعرف كيف يضم الخط إلى الخط، واللون إلى اللون، والضوء إلى ضوء، والظل إلى الظلّ، فلا تحسّ نشازًا، بل تحسّ استواءً وائتلافًا"⁹.

ومن هنا يُعدّ القرآن أعظم مرجع في مجال التصوير الفني، فقد عبّر القرآن بالصور الفنيّة المحسوسة والمتخيّلة عن المعاني الذهنيّة والنفسية، كقوله تعالى: (وَهِيَ تُجْرِي بِهَمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ)¹⁰. وقد ارتفعت الصورة في القرآن الكريم إلى الحدّ الذي جعلها شكلاً من أشكال الإعجاز البيانيّ والبلاغيّ في كتابه العزيز. لذلك نالت الصورة الفنيّة هذا النصيب الوافر من البحث والدراسة. ومع ذلك ظل مفهوم الصورة يلقه الغموض حيناً، وتحيط به الظلال حيناً آخر، وظل النقاد والدارسون بين مدّ وجزر في تحديد مفهوم الصورة الفنيّة.

تستمد الصورة الفنيّة أهميتها ممّا تمثّله من قيم جمالية وذوقية خاصة، ترتقي بذوق المتلقي وحسّه اللغوي والفني، فمن خلال الصورة يستطيع الشاعر استحداث حالة فنيّة، مقرونة ببناء شعر متميّز، وتبرز أهمية الشاعر للتجديد الشعري، وبها يُعرف مدى نجاحه في إقامة العلاقات والصلّات والترابطات الوجدانية المتناغمة، وتبقى الصورة الفنيّة أفضل وسيلة للتعبير عن التجربة العاطفية، وعن الحالة الشعورية للشاعر، وعن مدى قدرته على تقديم المعنى في قلبٍ فنيّ جميل، وإبرازها إلى المتلقّي في حلّة جديدة بقصدٍ أو دون قصدٍ، وبها يميز النقاد شاعرًا عن آخر.

المبحث الثالث: الصورة الفنيّة في الأغراض الشعريّة في شعر الخال الطالوي.

المطلب الأوّل: المدح.

المدح لغة هو حُسْنُ الثناء، لهذا لاقى المدح أرضاً خصبةً في كلّ الآداب، وإنّ الإنسان بطبيعته يميل إلى الثناء ويسعد بألفاظ المدح. والمدح من أكثر الفنون الأدبية شيوعاً، مال إليه معظم الشعراء، ونظموا فيه القصائد

7 الجرجاني، عبد القاهر، *دلائل الإعجاز*، تح: محمود محمد شاكر، (مصر: مكتبة الخانجي، القاهرة، 1984)، ص 208.

8 التطاوي، عبد الله، *الصورة الفنيّة في شعر مسلم بن الوليد*، (مصر: دار الثقافة، القاهرة، 1997)، ص 12.

9 ضيف، شوقي، *دراسات في الشعر العربي المعاصر*، (مصر: دار المعارف، ط 10، 2003)، ص 239.

10 سورة هود، الآية 42.

الكثيرة التي تعدد مآثر الفرد أو الجماعة¹¹. يعرفه سامي الرهان بقوله: "المدح هو إظهار المحبة للممدوح والإشادة بذكوره، وهو فنُّ الثناء والإكبار والاحترام، قام بين فنون الأدب العربي مقام السجل لجوانب من حياتنا التاريخية"¹². تناول الخال الطالوي هذا الغرض في شعره، وكان من أهم الأغراض الشعريّة التي أخذت حيّزًا في ديوانه، وخصّ بمدائحه أعلام عصره من الباشوات والأفندية، والأمراء، والعلماء، والفقهاء، والقضاة بالإضافة إلى المديح النبوي. وسنقتصر في بحثنا على المدائح النبويّة. ومن ذلك طلبه ممن يؤدّ زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلّم وقبر صاحبيه أن يقدّم التحية من مكان بعيد قيل أن يصل إليهم. يقول:

[من الوافر]

وفي باب السّلام إذا نَحَلْتُمْ تروا الغمرين بينهما الرسول
فحيوا حضرةً مُلِئَتْ وقارًا عليها كان يهبطُ جبرئيل¹³

يريدُ الشّاعر من أصدقائه أن يؤدّوا التّحية على خير الأنام، وأن يدعوا الرسول صلى الله عليه وسلم، شفيع الخلق جميعًا، وهنا تقوم بنية الصّورة الفنّيّة على الكلمة الموحية ودلالاتها، من خلال علاقتها بالموصوفات الماديّة والمعنويّة، وتجسيد تلك الأشياء الماديّة وإعطائها روحانية الإنسان وأفعاله، والتجسيد: "هو تقديم المعنى في جسد شيئي أو نقل المعنى من نطاق المفاهيم إلى الماديّة الحسيّة"¹⁴. ثمّ يبيّن للسامعين مكانة النبي صلى الله عليه وسلّم، ويعيد مآثره:

وقولوا: يا شفيع الخلق يا مَنْ به عَنَّا العنا أبدأ يــــزول!
ويا سنَدَ المخوفِ، إذا رَمَتْهُ سهامُ الذَّنْبِ وانقطع الوَسيل!
ويا كهف الضعيف وملتجاه إذا ما راعه خطبُ جليل!
ويا عونَ الغريب ويا رجاء إذا ما اختلَّ للخلّ الخليل!
رؤوفٌ أنت، بل وينا رَحِيمٌ عنِ الرَّحمنِ أروي ما أقولُ
رسولَ الله قد أصبحت نضواً من الأوجاع منطرح عليل!¹⁵

تشتمل بنية الصّورة الفنّيّة في هذه الأبيات على صور متعدّدة (يا سنَدَ المخوف)، و(يا كهف الضعيف)، و(رَمَتْهُ سهامُ الذَّنْبِ) هذه الصّور كلّها لها مرجع معنوي يتجلّى في إظهار حالة الضّعف للمذنب الذي تناوشته الذنوب كما تتناوش سهام الصياد أو المقاتل الضّحيّة، وقد وقع فريسة هذا الذَّنْبِ على حين غفلةٍ منه، والشّاعر ركّز في هذه الصّور على المعنويّات لا الماديّات لأنّه يبحث عن علاجٍ للقلوب والأرواح التي تبقى عامرةً بمحبّة خالقها، لا الأجساد التي تقنى في سبيل الحياة فتُهلك نفسها، وتُهلك القلب، وتُتعب الرّوح التي من حقّها أن تعمُر بذكر الله تعالى.

11 محمد، سراج الدين، *المديح في الشّعر العربي*، (لبنان: دار الراتب الجامعة، بيروت، ط1، 2000)، ص6.

12 الرهان، سامي، *المديح*، (مصر: دار المعارف، ط1، 1968) ص15.

13 مخطوطة الديوان الخال الطالوي، ورقة 8.

14 الرباعي، عبد القادر، *الصّورة الفنّيّة في شعر أبي تمام*، (لبنان: المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، د.ط، 1978)، ص209.

15 مخطوطة الديوان الخال الطالوي، ورقة 8. منطرح عليل: حقّها النّضب، ولكن الشّاعر أبقى عليها مرفوعة لتستقيم القافية.

نرى الشاعر يكرر النداء بـ (يا) سِتَّ مَرَّاتٍ في أربعة أبياتٍ، وهذا يدلُّ على أن الشاعر يريد من ممدوحه أن يكون سندًا وعودًا للذين غدر بهم الدهرُ وخان بهم الأصدقاء، وألمَّتْ بهم الأسقامُ؛ لذلك كرَّر الشاعر أداة النداء في كل الأبيات، ثمَّ أسقطها في البيت الأخير إيمانًا منه بالقرب، وقد اتَّبَعَ الخال الطالوي أساليب الشعراء القدامى في المديح، من حيث إسباغ صفات الكرم والشجاعة والسند، والسخاء والبطولة على ممدوحيه؛ ليصل إلى رضا الله ورسوله¹⁶.

[مِن الرَّمَلِ]

ويخاطب الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله:
 أَنْتَ إِنْ جِئْتَ آخِرًا فَكَلِّ الْفَضْلُ
 أَنْتَ مِنْ بَشَّرْتُ بِهِ الرِّسْلُ فِي الْكُتْ
 يَا شَفِيعَ الْأَنَامِ يَا قُرَّةَ الْعَيْفِ
 إِنْ تَقَنَّتْ فِي امْتِدَاكَ حَقًّا
 لَمْ عَلَى الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ
 بِ وَجَاؤُوا بِفَضْلِهِ مُخْبِرِينَ
 مِنْ وَعَوْنَ الضَّعِيفِ وَالْعَاجِزِينَ
 لَسْتُ فِي ذَاكَ الْحَقِّ السَّابِقِينَ¹⁷

يظهر التشخيص جليًا في الصورة الفنيَّة التي استخدمها الشاعر في هذه الأبيات، حيث وظَّفها لأغراض بيانيَّة، لأنَّه يرى أنَّ التعبير الحقيقي لا يفي بالمراد، ولا يوضِّح الغرض المقصود، ولا يصل إلى سحر البيان، وهذه الصورة الفنيَّة تعطي النصَّ الشعريَّ جمالًا وسحرًا. وفي الأبيات السَّابِقة يتضح من نبويته أنَّه لم يلحق حقًا السَّابِقين كما يقول، إنما كان يسبِّح معانيه في إطار النعوت التقليديَّة، وهذا يدلُّ على صدق النَّجْرَةِ الشَّعْرِيَّة. لقد عبَّر عن أفكاره بأسلوب سهل بسيط، ولم يستخدم الخيال في عرض صفات ممدوحه؛ فجاءت ألفاظه فصيحة سهلة قريبة من القارئ، مثل: أَنْتَ إِنْ جِئْتَ- يا قُرَّةَ الْعَيْنِ ... إلخ. كثرت صيغة الماضي التي توكِّد على حقيقة واقعة، وأحداثٍ جرت للعيان، بشكل لا يخالجه الشُّكُّ والرَّيب. كما استخدم الشاعر الطَّباق: التَّضَاد، ومن أمثلة ذلك (الأولين/ الآخريين) لبيان المعنى ووضوحه، وإعمال العقل في المتناقضات، وهذا يُظهِرُ العنصرَ الجماليَّ في الطَّباق على ما فيه من التَّلَاوُمِ بينه وبين تداعي الأفكار في الأذهان، باعتبار أنَّ المتقابلات أقربُ تخاطرًا إلى الأذهان من المتشابهات والمتخالفات¹⁸.

المطلب الثاني: الغزل والنسيب.

يختلف الغزل عن غيره من الأغراض الشَّعْرِيَّة -كالممدح والوصف والهجاء والفخر- من حيث إنَّه يشكِّل طريقة عمليَّة للتعبير عن عاطفة الحبِّ، وتصوير نفسيَّة المحبِّ. كما يتَّسَمُ بالصدِّق الشعوري البعيد عن التكلُّف الذي نجده في غيره من أغراض الشَّعْرِ السَّابِقة، والتي يغلب عليها التملُّق أو الادِّعاء. ومن سماته أيضًا الصدق الفني، حيث نجد الشاعر وهو يتغزَّل كأنَّه يصور لقائه وسامعيه عاطفته وانفعالاته تصويرًا حيًّا ومباشرًا، ما يجعل القارئ يشعر بأن هذا ليس تعبيرًا عن عاطفة الشاعر وحده، بل تعبير عن العاطفة الإنسانيَّة الخالدة¹⁹.

[مِن الْكَامِلِ]

يبدأ شاعرنا بالغزل المطوَّل، فنجد أنَّه يتحدَّث عن النسيب في قصيدته القافيَّة:

16 ينظر 'باشا، عمر موسى، تاريخ الأدب العربي "العصر العثماني"، (سورية: دار الفكر العربي، ط 1، 1989)، ص 418.

17 مخطوطة الديوان الخال الطالوي، ورقة 9.

18 يُنظر "(الميداني، عبد الرّحمن حسن حبنكة، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها (سورية: دار القلم، دمشق. لبنان: الدَّار الشَّامِيَّة، بيروت، ط 1، 1416/ 1996)، 378/1".

19 يُنظر "الحوفي، أحمد محمد، الغزل في العصر الجاهلي، (مصر: مكتبة نهضة مصر، ط 1، 1950)، ص 13".

قسماً وحقّ مصارعِ العُشاقِ بين الخدودِ الحمرِ والأحداقِ
وبكلِّ قلبٍ مولعٍ شَبَّتْ به شُعْلُ الغرامِ فصار في إحراقِ
وتَحْمُلي المكروةِ في طُرُقِ الهوى من كلِّ مَلَأقِ ومنْ مَدَّاقِ
ما كُنْتُ إِلَّا في المحبَّةِ صادقاً للصادقِ المولى على الإطلاق²⁰

تمتزج في هذه الأبيات الكثير من المشاعر العاطفية، حيث عبّر الشاعر عن حبه الشديد وعشقه وتعلقه بمحبوبه حتى وصل إلى مرحلة الجنون والشroud المستمر، كما عبّر عن معاناته المريرة وحزنه الكبير وحسرتة؛ بسبب ما يقاسيه من بعدٍ وهجران، وهذا ما دفعه إلى التفاؤل وعدم اليأس والاستسلام للحزن، فلا بُدَّ أن تأتي ساعة الفرج. وأبرز ما يميز هذا النسيب والحب توفيق الشاعر في وصف حبه العذري، وحسن اختياره الجزل من ألفاظ الهوى والجوى، ولم يزد تكرار شبه الجملة (وبكل) ثلاث مَرَّات إلا أصالة في التعبير الذاتي. لقد امتزج النَّصُّ بأسلوبٍ يدلُّ على الاضطراب وعدم السكون. ونجد في الأبيات تصريحاً في قوله:

قسماً وحقّ مصارعِ العُشاقِ بين الخدودِ والحمرِ والأحداقِ

استخدم الشاعر التصريح في هذا البيت ليضفي على موسيقا النص إيقاعاً جميلاً. كما استخدم الشاعر التشبيه في أكثر من موضع، ففي البيت الثالث من القصيدة (قلب مولع شَبَّتْ به شُعْلُ الغرام) يشبه الشاعر قلبه بِشُعْلِ الغرام نظراً لكلِّ ما يفعله الاثنان بالإنسان؛ ليزيد من إيضاح صورته وإبراز قوَّة المشبه وأثره في القلب. وقد استخدم الشاعر التجسيد في أكثر من صورة ففي قوله: (مصارع العُشاق) شبه الشاعر العشق بالإنسان الذي يملك يدًا لمصارعة الرجال ويفعل بهم ما يشاء، فقد ذكر المشبه به: العُشاق، وحذف المشبه وترك شيئاً من صفاته (المصارعة)، وهي صورة استعارية نوعها تصريحية. كأنَّ الشَّاعر يريد من استخدامه لهذه الاستعارات التعبير عن حزنه الشديد وبُعده ووحده، فراح يشخِّص الأشياء لعلها تؤنسه وتبديد همومه. وهنا نجد أنفسنا أمام عدَّة صور فنيَّة قدَّمتها الشَّاعر في هذه الأبيات، وهي على الشُّكل الآتي:

1- صورة مَضْرَعِ العاشِقِ الذي ذهب ضحيَّة هذا الحبِّ.

2- صورة الوداع التي تحزن قلبَ المحبِّ وتجعله مطرُقَ الرأسِ ذليلاً لا يدري ما هو صانعٌ لذلك.

3- صورة القلب الذي احترق بالحبِّ، بعد أن اشتعلت في كلِّ جوانبه نار الحبِّ.

تأتي هذه الصُّور للتعبير عن صدق العاطفة لديه، وبيان أنَّه لم يكن مثل شعراء الهوى الذين يسعون وراء لحظة حبِّ عابرة، أو لقاءٍ لإرواء الغريزة. وهكذا تحوَّل النسيب عند الشَّاعر إلى غزلٍ؛ لأنَّه استخدم المعاني التقليديَّة في النسيب. ويبدو أنَّ الخال الطالوي تحلَّى قليلاً عن عذريَّته في الحب. ولم يكن الشاعر مطيلاً دوماً فقد يغدو النسيب

مجمالاً بحسب مقتضى الحال والممدوح. ومن هذا النسيب قوله في مستهل قصيدة:

قف بالطلول الساميا ت النيرات على الكواكب
وأنخ مطيِّك حادي الـ أظعان في دار الحبايب

20 مخطوطة الديوان الخال الطالوي، ورقة 39.

وأرْحُ قِلاصًا أرقِلاثَ في السير ما فيهنَّ رايب
 وارْحُ النُّسوعَ وحُلِّها والقي الزَّمَامَ على الغوارب
 وانزِلْ حِمًا من في حما ة بنورهم تُجلى الغياهب²¹

يُلاحظ أنَّ الشَّاعر استخدام المعاني التقليديَّة المعروفة في مستلزمات النسب في القصيدة العربيَّة، من وقوف على الأطلال، ووصف الأحبة والخلان والأطعان. نستطيع أن نقول: إنَّ الشَّاعر نجح في التعبير عن حالة الحبِّ والاضطراب التي كان يعيشها، كما نجح في رسم صورة المحبِّ الذي يعيش في حالة من العشق والهيام، والذي أصبح يشكو من ألم الفراق والبُعد وهو ينتظر أن يلوح له طيف المحبوب في الأفق متمسكًا بالأمل والتفاؤل بأنَّ الشَّدة ستزول وبأنَّ الفرج قد أصبح قريبًا وأن ساعة اللقاء قاب قوسين أو أدنى، لا بُدَّ أن تأتي مهما طال الزمن. لكنَّ هذا التقدُّم جاء على شكلٍ مقدِّمة للغرض الأساس الذي هو مدح السيِّد علي أفندي، ومنها قوله: **[من مجزوء الكامل]**

ولمجدِه فخرٌ على فخرِ المَشارِقِ والمغاربِ²²

ولعلنا لا نجدُ فيما كتب ما يدلُّ على الغزلِ الصَّريح، إلا نادرًا، وأغلب النَّسب عنده مقدِّمة لغرضٍ يغلب عليه

المدح، ومن الغزلِ اللطيف قولُه: **[من مجزوء الكامل]**

كالغصنِ ماست في غلائلِ ومصت ولم تشفِ غلائلِ
 مالت كحوطِ أراكِةٍ لعبتُ بها أيدي الشَّمائلِ
 نزلتُ بأكنافِ الحِمَا لثظُّها تلكَ الحَمائلِ
 فتعطرُ النّادي ونا دي أهله أهلاً منازلِ
 وزنت إليَّ بطرفِها فرأيتُ شخصَ الموتِ جائلِ
 وتكلمتُ فتكلمتُ أحشاي وازدادتُ بلايلِ
 فعلمتُ أن حديتُها سحرٌ يقصِّرُ عنه بايلِ²³

هذه القصيدة لوحة فنيَّة متكاملة، تجسّد حالة المرأة التي تملك هالةً من الجمال، وهذه المرأة مبهِمة، وتملك من صفات التأثير ما لا تملكه أيَّة امرأة. والشَّاعر استعمل صورة حركيَّة انتقل فيها بين الماديِّ والمعنويِّ، من خلال نظرتها وحديثها، وأثرهما فيه، ولا أدلَّ على ذلك من تشبيهه نظرتَه بالموتِ حين يقدِّم ملك الموتِ على من تمَّ أجله، وانتهت حياته. وهذا يعني أنَّ هذه المرأة ليست امرأة عاديَّة، بل هي فائقة الجمال، إلى درجة أنَّ الشَّاعر قد أصيب بنظرتها في مقتلِه. وهذا يذكِّر بقول جرير المشهور في وصف العيون:

[من البسيط]

21 مخطوطة الديوان الخال الطالوي، ورقة 10.

22 المصدر نفسه، ورقة 10.

23 المصدر نفسه، ورقة 33.

إِنَّ الْعَيْونَ الَّتِي فِي طَرْفِهَا حَوْرٌ قَتَلْنَا ثُمَّ لَمْ يُحْيَيْنِ قَتَلْنَا
يُضْرَعْنَ ذَا اللَّبِّ حَتَّى لَا حَرَكَ بِهْ وَهَنْ أضعف خلق الله أركاناً²⁴

ثم نجده يشبّه حديثها بسحرِ بابل، بل هو أكثرُ فتكاً وأشدُّ تأثيراً؛ فأن يكونَ حديثها لا يدانيه أخطر أنواع السّحر فهذا يعني أنّ الشّاعر بلغ في التشبيه الحدّ الأعلى، ووصل به التأثير إلى أقصى درجاته.

هذا الانتقال في التعزّل بالمادّي والمعنويّ من تنبّئها في مشيتها، وطيب رائحتها، وفتك عيونها، وسحر حديثها يجعلنا أمام مشهدٍ يموج بالحركة، وكأنّنا بالشّاعر وهو ينظرُ إلى تلك المرأة قد تسمّر في مكانه، وفتح عينيه نحوها، لا ينظر إلى سواها، واضطرب قلبه، وظلّ ينتظرها أو يراقب حركاتها.

المطلب الثالث: الهجاء والشكوى.

التهجاء نقيض المدح، وفيه تبرز العواطف الإنسانيّة والصّور والانفعالات لدى الشّاعر تجاه مهجّوه. والتهجاء أدب غنائي يصور عاطفة الغضب أو الاحتقار والاستهزاء، سواء في ذلك أن يكون موضوع العاطفة هو الفرد أم الجماعة أم الأخلاق أم المذاهب²⁵.

كان الباعث الأول على الهجاء شكوى الشّاعر من الدهر وبناته، وهذا بعض ما تمثّله الشّاعر في تصوير

[مَنْ الوافر]

قصته مع الدهر وبناته. يقول:

رأيت الناس أول ما ارعويت فغرّتني القوالب مذ رأيت
ودارت خمرة الأكدار صرفاً عليّ ومن مرارتها ارتويت²⁶

وتحدث من خلال القصيدة عن هجائه (لأكبر الأشخاص) وموقفه منه ومن هجائياته له: [مِنْ مجزوء الكامل]

قولوا لِمَنْ هو في البشّر رجُلٌ يُعدُّ من البقر²⁷

[مِنْ مجزوء الكامل]

وقد استطرّد بعد سنّة أبيات، فقال:

يا كَلْبُ إِنَّكَ لَمْ تزلْ مُتجسِّساً حَبْرَ البشّر
أكليبُ خُذْهَا مِنْ يدي حَبَّاس ترمي بالشّرر؟!
ولقد خبرتُكَ فاطمَ على مساوي كالبعر
فحمدتُ شخصاً بيننا بظُبا القطيعة قد عَبر²⁸

تظهر الصّورة الفنيّة جليّة في هجاء الشّاعر الخال الطالوي، فقد سيطرت عليها وحدة نفسية شعورية قامت أساساً على هيمنة شعور نفسي واحد على جميع عناصرها. لقد امتاز أسلوب الشّاعر بالسهولة والوضوح والبعد عن التكلّف والغموض، حيث كانت كلماته موجهة إلى الشعور أكثر من العقل. وردت بعض الجمل الإنشائية كما في

24 جرير، ديوان جرير، شرح: محمد بن حبيب، نج: د. نعمان محمد أمين طه، (مصر: القاهرة، دار المعارف، ط 3، د.ت) 163/1.

25 ينظر "حسين، محمد، الهجاء والتهجاءون في الجاهلية، (مصر: مكتبة الآداب، 1947)، ص 11".

26 مخطوطة الديوان الخال الطالوي، ورقة 36.

27 المصدر السابق، ورقة 31.

28 المصدر السابق، ورقة 31.

الإنشاء الطلبي، حيث استخدم أسلوب الأمر (قولوا) الذي خرج به إلى الالتماس، وفي قوله: (خذها من يدي...) الذي خرج به إلى الرجاء. وكالإنشاء غير الطلبي الذي استخدمه في جملة واحدة (ياكلب...) والذي عبّر من خلاله عن التحقير. والملاحظ أن الشاعر كان يعتمد على التصوير التهكمي، لكي يبرز المهجو بشكله العاري من كل فضيلة ومروءة. يضاف إلى ذلك اللفظ الفاحش الذي أغرق فيه إغراقاً لم نعهد له مثيلاً عند شعراء الهجاء السابقين.

لم يقف الشاعر عند هذا الهجاء، بل تجاوزه في أكثر من موضع إلى التصريح المباشر بالمهجو، والتعريض

[من الوافر]

به، والنيل منه. ومن ذلك قوله:

بليتُ بصاحبٍ وله شقيقٌ شهابُ الدين ذو شكلٍ كرية
كلا الرّحلين ضراطٌ، ولكن شهابُ الدين أضرتُ من أخيه²⁹

ومن الهجاء قوله يهجو أحد الأشخاص الذين ملأ الجشع قلوبهم، وسيطر على كياناتهم، وكان همّه بطنه. من غير أن

[من الطويل]

يعبأ بالمصاعب التي تحيط به جزاء هذا الجشع. يقول:

رأيتُ علي الوزان يسعى لعدوة ولو سُدَّتِ الدنيا من البرد والتلج
إذا قيل في أرضِ الحجازِ وليمةٌ يقولُ لنا: حتماً نويثُ على الحجّ³⁰

ولعلّ الشاعر هنا لا يذمّ أو يهجو شخص عليّ نفسه، بل يقصدُ الصفة الذميمة التي تمثلها، وبالرغم من سوء

هذه الصفة، إلا أن المبالغة فيها تمنحها جماليّة تظهر للقارئ في روح الدعابة التي ينطوي عليها المعنى.

ونجده يذمّ المنافق على ما يبطنه من كفرٍ ونفاقٍ، فهما أظهر الخير وأتته على خير ما يكون المسلم فإنّ

[من الوافر]

الباطن مظلمٌ لا يضيء أبداً. اقرأ قوله:

وربّ منافقٍ باطنه قنبرٌ وظاهره مضيءٌ كالسراج
كمثدنةٍ فظاها قويمٌ وباطنها ظلامٌ في إعجاج³¹

أنّ يكون قلب المرء معتمًا كالقبر فهذا يعني أنّه ميت وهو على قيد الحياة، والموت أرحم له، وصورة المنافق

وهو -في الظاهر- حسن الشكل مضيئه، مظلم القلب كالقبر، لا يجيئه ضوء، ولا يتسلل إليه نفس، تُشبهه صورة المثدنة

التي تبدو للرأي أنّها مستقيمة، حتّى إذا جاءها ليدخل إليها ويرى باطنها وجدها معتمّة لا يستطيع أن يلجها، فضلاً عن

إعجاجها.

المطلب الرابع: الوصف والطبيعة.

يُعدّ الوصف - في حقيقة الأمر - عمود الشعر وعماده؛ فنمّة من يدخل جميع فنون الشعر وأغراضه تحت

غرض الوصف، فهو على هذا الوضع كالدوحة الملتقة الأغصان³².

29 المصدر السابق، ورقة 28.

30 المصدر السابق، ورقة 31.

31 المصدر السابق، ورقة 31.

32 ينظر "قناوي، عبد العظيم علي، الوصف في الشعر العربي (مطبعة مصطفى البابي الحلبي: مصر، ط1، 1949)، 1/ 43".

أما بالنسبة إلى شعر الطبيعة فإنه فنٌّ من الفنون التي كانت معروفة لدى الشعراء العرب وأدبائهم في التراث العربي القديم بأشكاله وخصائصه، ولاسيما في العصر الأندلسي، وقد برز شعراء مثيرون، منهم: ابن زيدون، ابن خفاجة، ابن شهيد، ابن زمرك، وإليهم يرجع الفضل في إيجاد هذا الفنِّ وتطويره، كالمزج بين شعر الطبيعة والغزل، ونقلوا عن العصر العباسي في هذا الموضوع³³.

وهكذا نجد أنَّ الشاعَرَ الخال الطالوي كان يعبر عن أحواله ويتحدَّث عن حقيقة ذاته في شعره، ذلك لأنَّ طبيعة العصر حتمت عليه أن يلتفت إلى أعماق نفسه، وقد بلغ القمة في وصف شخصين في وقت السَّحر، وهو يسري ساعياً لإدراك حاجته واقفاً أمام باب الله قائلاً:

إني سرُّت مع الظَّلام حاجةٍ
فرأيتُ شخصاً وجهه كالبردٍ في
أودى السقام بحسنه لكننه
وأتيثُ باب الله في وقت السَّحَر
أوج الكمال بحسن شكلٍ قد بهر
عادي المصاب ومن بعفته اشتهر

ثمَّ انتقل إلى مشهد جديد من قصته الشَّعرية الرمزية ليحل لنا عقدها بقوله:

فتكلم الرجل الشريف وهذه
ومرادنا نمضي إلى البحر الذي
هي زوجتي (الفتوى) فلا تُفش الخبر
منه جرينا في الأنام على قدر³⁴

يتضح من هذه القصة الشَّعرية الرمزية أن الشاعر تمثَّلها في أكثر من مشهد بأسلوب متميز ينبئ عن أنَّ الشاعَرَ كان مبدعاً وخلّاقاً في توليد هذا المعنى الجديد.

يبدو أنَّ اهتمامَ الشاعَرَ بالوصف الداخلي والتعبير الذاتي أضعف الاهتمام عنده بالطبيعة والوصف، كما عرفناها عند الشعراء السابقين له، ولا يعني هذا الرأي أنه لم يتعرَّض لهما في شعره، ويكفي أن نقف عند قصيدتين، تتناول في الأولى وصف الرِّبيع، وتتاول في الثَّانية وصف حمامة بانة الوادي. أما الرِّبيع، وهو المعنى المتجدد في كل ربيع، فقد ورد ذكره عرضاً غير مقصود لذاته، ولكنه قد خصَّه بقصيدة مؤلَّفة من سبعة أبيات، هي قوله: [مِن الوافر]

جاء الرِّبيع فمرحباً بقدومه
وإلى الرِّيا فكأنما آياؤه
ونسَمِيه يُحيي النفوس بنشره
والغصنُ يعطفه النسيمُ كأنه
وتدبجُ الروضُ الزهْيُ بزهره
من أصفر في أبيض مع أسود
والوردُ يفتحُ للندى من لحظه
أحيا رسوماً للحمي برسومه
فيها كعيسى حين جاء لقومه
إذ صمَّخ الأذنيال من مشوميه
نشوان مئله العُفار لنوميه
وتتورثُ أرجاؤه بنجوميه
في أحمر قد مال في تهويميه
صاداً ليسقي شمسه من ميميه³⁵

33 ينظر "ضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربي "عصر النُّول والإمارات - الأندلس"، (مصر: دار المعارف، د.ط، 1981)، ص 294.

34 مخطوطة الديوان الخال الطالوي، ورقة 40.

35 المصدر السابق، ورقة 6.

أرادَ الخال الطالوي أن يصف ويضفي صفاء لون محبوبته وبياض ونعومة جسدها وإشراقها، فما كان منه إلا أن يرسم لنا في مخيلته لوحة جميلة من تلك الطبيعة الساحرة، حيث لجأ إلى أسلوب التفضيل لينتزع التشبيهات من خلال الصور والتعبيرات بكل ما تحمله من جمال في الطبيعة.

ولم يكن وصف الطبيعة فناً مقصوراً على عصر من العصور، لقد اشتهر بعض الشعراء في العصر الجاهلي بوصفهم للطبيعة والبيادي والأطلال والماء والكلأ ورائدهم في ذلك امرؤ القيس، ويُعدُّ العصر العباسي عصرًا ذهبياً لشعر الطبيعة، ومن أهم من تحدّث عن هذا الغرض البحترى وابن الرومي اللذان فاقا من سبقهم من الشعراء الجاهليين وغيرهم في شعر الطبيعة، ولم يقلَّ العصر العثماني عن بقية العصور في وصف الطبيعة.

وكان الشاعر يجد سروراً في أيام الشتاء لأنه ينتظر أن ينبعث منه الربيع كما في قوله: **[من الوافر]**

ومن ولّدته أمنةً تنثياً كما زهر الربيع وفي ربيع
سروري بالشتا أبداً لأنني به أشتم رائحة الربيع³⁶

وعلى الرغم من هذه الصور التي ولّدها الشاعر، فإنه يبقى مقصراً عن معاصريه من شعراء العصر العثماني كابن النقيب والأمير منجك وغيرها. أما القصيدة الثانية فهي أكثر عمقاً من سابقتها، لأنه اتخذها وسيلة لشرح أعماق ذاته، وفيها يقول:

[من الوافر]

حمامة بانة الوادي تأتي صدعت القلب حسيك لا تنني
لمن تبكين يا ورقاء قولي مصرحة بعيشك لا تكّني
فلو فارقت إلفك مثلما قد كواني البين في حلو التجني
لم طوّقت جيدك بل وكنت على دعواك كفاك تحني
فها أنا لم أقل للعين لماً نأى قرّي بنومك واطمئني
ولكن كلما فكرت فيهم عضضت أناملي أسفا بسني³⁷

ينقل لنا في هذه المقطوعة الشعرية صورة بديعة يشارك فيها الحمامة همها، ويدعوها إلى الهدوء وعدم الجزع على مفارقة إلفها؛ فحال هذه الورقاء لا تختلف عن حاله بعد أن أدمع البعد عينيه، وجافاهما الكرى. واستدعاء الحمامة لمشاركتها الهموم والأوجاع ليس من المعاني الجديدة؛ ففي الشعر العربي صورة مماثلة لهذه الصورة. وذلك قول أبي فراس الحمداني:

[من الطويل]

أقول وقد ناحت بقربي حمامة أيا جرتي هل تشعرين بحالي
معاذ الهوى ما نقت طارقة الهوى ولا خطرت منك الهموم ببال
أتحمل محزون الفؤاد قوادم على غصن نائي المسافة عالي؟
أيا جارتا ما أنصف الدهر بيننا تعالي أفاصمك الهموم تعالي

36 المصدر السابق، ورقة 8.

37 المصدر السابق، ورقة 6.

تعالى تری روحاً لدي ضعيفة
أيضك مأسور وتبكي طليقة
لقد كنتُ أولى منك بالدمع مقلّة
تردّد في جسم يعذب بالي
ويسكت محزون ويندب سالي
ولكن دمعي في الحوادث غالي³⁸

ولكنّ المعنى الجديد في قصيدة الخال الطالوي يتجلى في صورة الشّاعر وهو يعضّ على أطراف أصابعه تعبيراً عن مدى الألم الذي يقاسيه جرّاء البعد عن الأحبّة، وهذه الصّورة مقترنه بصورة العيون التي لم تقرّ بنوم، فتتضاعف الآلام وتتعاظم الأوجاع. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الفرق بين النّصين هو أنّ أبا فراس أسير العدو، وبعيداً عن أحبّته، بينما شاعرنا يعاني من البعد وحده، وهو أسير هذا البعد والحبّ.

المطلب الخامس: التّهنئة.

تعدّ ظاهرة التّهنئة ظاهرة اجتماعية قديمة بين المجتمعات، وهي لونها من ألوان التكافل الاجتماعي بين الناس، وقد عرفتھا معظم الأمم الأخرى، ومع تطوّر هذه المجتمعات بدأت هذه الظاهرة تتعمّق في الشعر العربي حتى نضجت، وأصبحت غرضاً من أغراض الشعر الذي يعبر عن عواطف الإنسان وما يختلج من مشاعره وأحاسيسه. ظهرت في مناسبات المجتمع على تنوعها: اجتماعية، وسياسية، ودينية³⁹.

وقد حفل شعر الخال الطالوي ببعض قصائد التّهنئة، ومن ذلك تهنئته عبد الرّحمن أفندي بعد قدومه من الحجّ، ولكن هذه التّهنئة انقلبت إلى مديح، وقد غلب على قصيدته المديح؛ إذ لا تشكّل التّهنئة إلا جزءاً بسيطاً منها، وعبر عنها باللفظ الصّريح. يقول:

بلغ أخي تحيتي وسلامي
مولاي أهلاً ثم أهلاً مرحباً
إنّ الذي شاهدتني أسعى به
فأهناً بما قد نلتّه من
ما قال مشتاق الفؤاد لخلّه
لقلايص حملت شمس الشام
شرفت قطر الشام بالإمام
كي ألتقيك الطرف لا الأقدام
زورة الهادي ونيلك حجة الإسلام
بلغ أخي تحيتي وسلامي⁴⁰

انتهاز الشّاعر فرصة لتقديم التّهاني للتعبير عن مدى اهتمامه بعبد الرّحمن أفندي، ولعلّه يسعى بذلك إلى التقرب منه أكثر، لتكون له حظوة عنده. وتظهر الأبيات ملامح الفرح والشّور لدى الشّاعر بقدوم الأفندي من الحجّ. وقد نوع في أسلوب التّهنئة من الخطاب غير المباشر (بلغ) إلى الخطاب المباشر (مولاي - إنّ الذي شاهدتني)، فضلاً عن ذلك فقد ختم أبياته بما بدأها به، وهو قوله (بلغ أخي تحيتي وسلامي). ثمّ إنّ استعمال لفظة "أخي" بالتصغير تؤكد على مدى مشاعر المحبّة التي يكتّنها الشّاعر تجاه الأفندي.

38 الحمداني، أبو فراس، ديوان أبي فراس الحمداني، شرح: د. خليل الذّويهي، (لبنان: بيروت، دار الكتاب العربي، ط2، 1994/1414)، ص 282.

39 ينظر "الخرزاعلة، أحمد محمّد خالد، شعر التّهاني في العصر العبّاسي حتّى نهاية القرن الرّابع الهجري، (الأردن، جامعة آل البيت، د. ط، 1429-2008)، ص 1".

40 مخطوطة الديوان الخال الطالوي، ورقة 35.

ومن التّهاني في شعر الخال الطالوي تهنئته صديقه بشفائه من مرض ألمّ به، وبصيامه الشهر الفضيل، في قصيدة طويلة اخترنا منها قوله:

[من الوافر]

فيا	مولى	بصحته	تعافى	زمان	كان	في	دا ⁴²	دوي
تسريل	ثوب	عافية	دواماً	مع	العمر	المديد	السرمدي	
وقد	وافى	الصيام	فضم	كما	تختار	بالبال	الرّضي	
ودم	واسلم	وعش	وابقي ⁴¹	من	الرّحمن	باللطف	الخفي	
قريز	العين	ما	سجعت	على	فّنن	بروض	نيربي ⁴³	

ففي هذه الأبيات يدعو الشاعر لمن يهئّه بدوام الصّحة والعافية، وطول العمر، وأن يحبطه الله بعنايته ورعايته، وأن يمنحه مزيداً الطمأنينة كي يرتاح قلبه. لكن نلاحظ على الأبيات أنّ الشاعر قدّم لها بمقدّمة طويلة مدح فيها عبد الرّحمن أفندي، بل جعلها آخر أبيات القصيدة، وبالغ كثيراً في وصفه، متجاوزاً بذلك النمط التقليدي في بنية القصيدة العربيّة.

نخلص من دراسة أغراض الشّاعر الأربعة إلى القول إنّه كان يعبرُ أصدق التعبير عن ذاته ومشاعره ومجتمعه، وقد لاحظنا تقدّمه في بعض الأعراض بالإضافة إلى استخدامه المواليات المزوجة وغيرها في ذات الأعراض التي لم نتطرق إليها بالبحث والدراسة. حيث توجد البنى الصورية الفنيّة في شعره بكثرة، بحيث تكون مثيراً أسلوبياً، وتسهم كذلك في إظهار ملامح السياق الأسلوبية والبيانية في شعره.

المبحث الرابع: خصائص الصّورة الفنيّة في شعر الخال الطالوي.

اتّسمت الصّورة الفنيّة في شعر الخال الطالوي بسماتٍ وخصائص كثيرة، حيث إنّه كان ذا ثقافة لغويّة واسعة، بالإضافة إلى أنّ أسلوبه تميّز في غاية جزالة الألفاظ والتراكيب، واختيار الأوزان والقوافي والموسيقا العذبة والخيال والعاطفة بعناية ودقّة. ربما لا نرى شاعراً مثله في العصر العثماني يمتلك هذه الأدوات اللغويّة والأسلوبية التي اتّسم بها في ديوانه الشعري.

المطلب الأوّل: الألفاظ والتراكيب.

كان ينتقي الشّاعر ألفاظه وتراكيبه ويرتّب بها معانيه، ويتحاشى الغريب والتعقيد في اختيار الألفاظ ونظمها في القصيدة الشعريّة، بحيث تكون قريبة من القارئ، كما أنّه كان يفضل الانسجام والسهولة في شعره، فلم نجد له تكلفاً في الصنعة البيانية والبدعية، وقد نجده يختار المفردات والألفاظ بدقّة بعيدة عن العاميات والأحاجي والألغاز. وقد حرصنا على إبراز خصائص الصّورة الفنيّة في شعر الخال من خلال ديوانه، كما في قوله:

[من الطّويل]

41 الأصل "وابق" بحذف حرف العلة.

42 الأصل "داء" ولكن الشّاعر حذف الهمزة.

43 مخطوطة الديوان الخال الطالوي، ورقة 19.

إليك أتت خودٌ من الفكر أنتجت معانٍ لها حتى القديم يولدُ
فخذها كحور الخاد حسناً ورونقاً خريديه والذكر فيها مخلصاً⁴⁴

نراه يتحدث عن شعره وقصائده، وهذه ظاهرة معروفة في العصر العثماني، وقد لاحظنا مبالغة الشعراء في هذا المجال، ولا سيما خاتمة القصيدة، إذ لا بُدَّ للشاعر في معظم الأحيان من استخدام المصطلح الشعري (إليك) وما يتفرع منه من نعوت قصائد الشاعر.

يضاف إلى ذلك أنه كان يكثر من استخدام الضرائر الشعرية، فيسكن فيما حقه التحريك أو الإعراب، كقوله وكان لا يتحاشى استخدام بعض المفردات في غير ما وضعت له أصلاً:

وقولوا: يا شفيع الخلق يا مَنْ به عتًا العنا أبداً يــــزلو!
ويا سنَدَ المخوفِ، إذا رَمَتْهُ سهامُ الذَّنْبِ وانقطع الوصيل!
ويا كهف الضعيف وملتجأه إذا ما راعه خطبٌ جليل!
ويا عونَ الغريب ويا رجاءه إذا ما اختلَّ للخلِّ الخليل!
رؤوفٌ أنت، بل وبنّا رَحِيمٌ عنِ الرَّحمنِ أروي ما أقولُ
رسولُ اللهِ قد أصبحت نضواً من الأوجاع منطرح عليل!⁴⁵

فكلمة "الوسيل" في البيت الثاني يُريد بها "الوسيلة"، وعلى هذا سيؤنث الفعل قبلها "وانقطع"، ما يؤدي إلى خلل في الوزن والقافية، كما نجد حذف الهمزة في كلمتي "وملتجأه" في البيت الثالث، و"رجاه" في البيت الرابع للتخفيف، والأصل فيهما "وملتجأه" و"ورجاؤه". أما في البيت الأخير فقد رفع ما حقه النصب، وهو قوله "منطرح عليل"، والأصل "منطرحاً عليلًا" تماشيًا مع ضرورة القافية، والتزامًا منه بحرف الرّوي "اللّام المضمومة".

كما أنه يصور كثيرًا من الأحوال الاجتماعية مستخدمًا بعض ما يراه مناسبًا ولا يقدح في جوهر الأصالة اللغوية. جاءت الألفاظ سهلة مفهومة قريبة من لغة القارئ اليومية، ويغلب على أبيات القصيدة الأسلوب الخطابي المباشر فيه الكثير من التعليمات والنصائح والنواهي والمطالب.

المطلب الثاني: الهياكل والأوزان والقوافي.

نرى شكل وهيكله القصيدة الشعرية في ديوان الخال الطالوي تعتمد على منهجين أولهما: المنهج التقليدي في القصيدة، وقد لاحظنا أن الشاعر كان أمينًا على هذا النهج في قصائد المدح وغيرها، حيث كان يبدأ بالنسب في معظم الأحيان، وقد يطول النسب عنده، وقد يقصر أحيانًا أخرى، ولكنه لم يتخل عنه إلا في قصائد قليلة جدًا. وأما النهج الثاني فقد كان محدودًا نظمه الشاعر تسليّةً ولهواً لم يتقيد بشكل القصيدة التقليدية. لذلك نراه في النسب المطول يتجاوز نصف القصيدة، ولا يبقى للممدوح إلا القليل. أما في النسب المجمل فلا يتجاوز البيت أو البيتين، كما في قوله يمدح الشيخ إبراهيم السعدي حين قدم من مصر:

[من مجزوء الكامل]

44 المصدر السابق، ورقة 28.

45 مخطوطة الديوان الطالوي، ورقة 8.

هل	كان	بدر	التمّ	غائب ⁴⁶ ؟	فبدا	وأشرقتِ	الكواكب
أم	وجهُ	ليلى	قد	بدا	من	تحت	الذوائب
خطرت	فأزورُ	بالشمو	س	بالبدرِ	وبالكواكب	حلالٌ	الصعائب ⁴⁷
مهلاً	فهذا	نورُ	إبـ	بالبدرِ	بالبدرِ	حلالٌ	الصعائب ⁴⁷

ونتجاوز هنا عمود وشكل القصيدة لنتحدّث عن الأوزان والقوافي فنجد أنّ الشّاعر استخدم الموشحات في شعره، متجاوزاً الأوزان المعروفة، وقد اتّضح لنا أنّه نظّم ثلاثة موشحات، أحدها في المدح، واثنين في الغزل. نلاحظ في باقي الأغراض قد أهمل فيه قواعد الإعراب بالإضافة إلى التجاوز اللغوي بيد أننا لو تجاوزنا هذا الاتجاه، لرأينا أنّ الشّاعر كان محافظاً في شعره الفصيح على قدسية اللّغة وقواعدها وأوزانها. من المؤكّد أنّه لم يلتزم استخدم الصنعة البلاغية في شعره، وأنّه كان يفضل الانسجام والرقّة في مذهبه الفني. ومن مظاهر هذه الرقّة كثرة الحوار الشّعري بفعل القول، وما أكثر ما ذكر (قال) ليشفعها بـ(قلت) في معظم شعره، وذلك يضيفي على المعنى حركة وحيوية، ويبعد الأسلوب الرتيب، أو ما ندعوه بالرتابة الشّعري. واستخدام الشّاعر للتكرار في شعره إحدى الأدوات الجماليّة في النصّ الشّعري. فالشّاعر عندما يكرر يعكس أهميّة اللّفظ أو المعنى؛ ولهذا قسّم البلاغيون التكرار إلى قسمين: لفظي ومعنوي. ولو عدنا إلى مسألة استخدام القول في ديوانه وجدنا أنّه قد ذكرها في مقدمته النثرية خمس مرّات، وفي القصيدة المذكورة اثنتي عشرة مرة في الحوار بين (قال) و(قلت)، وأنّه لمن المفيد دراسة هذا المذهب الفني وتقصّيه في شعره، حيث يُعدّ ظاهرة مميزة في ديوانه. نستطيع أن ننتيها من خلال أساليب عدّة. منها أسلوب السؤال بفعله (سأل) والجواب بفعل (قال)، كما في قوله:

[مِنَ الكامل]

ولقد	(سألت)	البحر	حين	رأيتَه	من	فيضه	قد	عمّ	كل	فريق
ممنُ	تعلمت	السّخاء	(فقال لي):		من	غير	إهمال	على	التحقيق	
إني	تعلمت	الندى	من	راحتي	كنز	المواهب	أسعد	الصدّيق ⁴⁸		

[مِنَ الكامل]

إني	سمعتُ	(منادياً):	كيف	العلا	وسلوكتُ	مجدّ	المجدّ	مع	إتهامه
ف(أجبتُه):	مهلاً!	رويداً!	ما	الذي	حاولت	يا	من	لجّ	في إبراهيم ⁴⁹ ؟

بيد أن هذا النهج الحواريّ قد يكون في جزء من القصيدة، وقد يكون طاغياً على معظمها، ولم يكن استخدم أسلوب القول سلبيّاً وإيجابياً أمراً عارضاً، وإنما كان في اعتقادنا التزاماً تعمده الشّاعر في كثير من قصائده. وكان في

46 حقّ الكلام هنا النّصب على أنّه خبر "كان"، ولكن الشّاعر سكّن لضرورة الشّعر.

47 المصدر السابق، ورقة 27.

48 المصدر السابق، ورقة 52.

49 المصدر السابق، ورقة 39. وقد وردت "الصعائب" بالهمز والتّسهيل.

ذلك يجري على سنة الشعراء في العصر المملوكي والعصر العثماني كما يتضح لنا في شعر صفي الدين الحلي وابن النقيب وغيرها من الشعراء في العصرين المذكورين.

تتوَّعت القوافي عند الشَّاعر، ولم يلتزمَ بحرًا واحدًا، وأكثر -إلى حدِّ ما- من استعمال المجزوء من البحور، ولا سيَّما مجزوء الكامل، ولعلَّ هذا يشير إلى رغبته في إيصال المعنى بالجمال الشَّعريَّة القصيرة التي لا تتعب القارئ في فهمها وقراءتها.

وقد كثرت قافيتا الرِّاء الساكنة والقاف، وهذا يعطي مسحة جمالية للشَّعر؛ لعذوبة هاتين القافيتين، وهو لا يغفل باقي القوافي، ما يعني أنَّ الشَّاعر استعمل معظم القوافي الشَّعريَّة. ومن البحور الشَّعريَّة نجد الوافر والطَّويل والكامل، وغيرها.

المطلب الثالث: التَّضاد.

يأتي التَّضاد ليزيد في وضوح الصُّورة، وتأكيد المعنى. حيث يقول الشَّاعر: **[من مشطور البسيط]**⁵⁰

غابت	شموس	الأفق	وأسود	ضوء	الفلق
وعاد	نور	دا	ج	أسودًا	كالغسق ⁵¹
وأظلم	الغرب	كما	أن	حال	لون المشرق ⁵²

طابق الشَّاعر بين النُّور والظلم، الشروق والغروب، حيث نلاحظ التَّضاد بين اللَّيل البهيم، وما توحى به هذه الصُّورة السوداوية، مقابل ضياء الصبح بما توحى به هذه الصُّورة من الأمل والإشراق والتفاؤل. ونلاحظ أن الشَّاعر استغلَّ الألوان لما فيها من إحياءات ودلالات نفسية تكشف عن عاطفة الشَّاعر، فهذا الحزن الذي صوره بالسواد أوحى هنا بالإحباط والياس الذي سيطر على نفسية الشَّاعر، وكان الفرح والسرور من خلال ذكره للون الأبيض. وينوع الشَّاعر في طباقه، فيلجأ إلى طباق السلب، ليزيد وضوحًا في ذهن المتلقي؛ وليكشف عن المعاني التي يريد توصيلها، فيقول في ذلك:

[من الكامل]

قد طال	فيك	تسنُّري	وتموَّهي	فأذيع	ما	أخفيته	بتأوَّهي
وزجرت	قلبي	عنك	قلت: لعله	أن	ينتهي	فأجابني:	لا أنتهي
حمامة	بانة	الوادي	تأنِّي	صدعت	القلب،	حسُّبك	لا تتنِّي ⁵³

إذ يطابق بين (ينتهي، لا أنتهي، تأنِّي، لا تتنِّي)، طباق سلب، ليظهر رؤيته في التعامل مع بواعث الهيام ونوافج المحبة ولوافح الغرام التي يعيشها. إنَّ التَّضاد وسيلة من وسائل التنوع في الألفاظ والأساليب، ويُعدُّ خصيصة من خصائص اللُّغة العربيَّة، إذ يكشف عن مرونتها وطواعيتها في التنقل بين السلب والإيجاب وهنا ندرك المقارنة الواضحة بين الحالتين، ومنها ندرك أثر الحبِّ على الإنسان. لقد استطاع الشَّاعر رسم صورة المحبِّ العاشق الذي يكابد ما تفعل

50 هذا الوزن من الأوزان الشَّاذة في العروض.

51 ذكرها الشاعر (داج) بالرَّفْع، والوجع الصَّحيح هو النَّصب، كما أنَّه صرف الممنوع من الصَّرف (أسود).

52 مخطوطة الديوان الخال الطالوي، ورقة 16.

53 المصدر السابق، ورقة 6.

The Wisdom of the Attribution of Names and Verbs to Each Other in the Quran

Sabgatullah TAYFUR*

Abstract

The Quran is a book in Arabic downloaded by Allah, who created all languages with their rules and taught them to humanity. Therefore, the most important measure for speaking this language in a regular and literary way is the word of Allah. Of course, in this case, it is expected that the sequences of words in it will comply with the rules of the Arabic language. However, it is seen that this harmony is ignored in some verses. Since the Quran is protected from all kinds of distortions and changes, it cannot be claimed that these are wrong, mistakes or slip of the tongue. For example, the main thing in Arabic is the attribution of the noun to the noun and the verb to the verb. Because the noun and verb are two separate types and have some unique characteristics in terms of meaning and grammar. However, it is possible to come across some examples in the Quran where the noun is attributed to the verb and the verb to the noun, albeit rarely. It is often possible to make them homogeneous with some linguistic interpretations and bring them together on a common denominator. But it is obvious that this style, whether interpreted or evaluated in its original form, contains some wisdom, such as renewing the word, removing monotony in the mind, and transmitting rich content messages. We think that this study, which we have written with the aim of determining these issues, has importance and we hope that it will contribute to the understanding of the Quran to some extent.

Keywords: Quran, Noun, Verb, Attribution, Wisdom.

Kur'ân'da İsim ve Fiillerin Birbirine Atfedilmesinin Hikmeti

Sabgatullah TAYFUR

Öz

Kur'ân-ı Kerîm, kaideleriyle beraber bütün dilleri yaratan ve insanlığa öğreten Allah tarafından Arapça indirilmiş bir kitaptır. Dolayısıyla bu dili kurallı ve edebî bir şekilde konuşmak için en önemli ölçü Allah'ın kelâmıdır. Tabi bu durumda ondaki söz dizilimlerinin, Arap dili kurallarıyla uyumlu olması beklenmektedir. Fakat bazı âyetlerde bu uyumun göz ardı edildiği görülmektedir.

* Doctor, Presidency of Religious Affairs (Preacher), Sur District Mufti, Diyarbakir, Turkey.

Doktor, Diyanet İşleri Başkanlığı (Vaiz), Sur İlçe Müftülüğü, Diyarbakır, Türkiye.

s.tayfur56@hotmail.com

ORCID 0000-0002-0920-4451

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 24 May / Mayıs 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 11 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt: 8; Issue / Sayı: 16; Pages / Sayfa: 714-735.

Suggested ISNAD Citation: Sabgatullah Tayfur, "Kur'ân'da İsim ve Fiillerin Birbirine Atfedilmesinin Hikmeti", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8/16 (Temmuz-July 2021), 714-735.
www.dergipark.org.tr

Kur’ân-ı Kerîm’in her türlü bozma ve değiştirmeden korunmuş olmasından dolayı bunların yanlış, hata veya sürçülisan olduğu iddia edilemez. Örneğin Arapçada esas olan ismin isme, fiilin de fiile atfedilmesidir. Çünkü isim ve fiil iki ayrı tür olup, anlam ve gramer açısından kendine has bazı özelliklere sahiptir. Ama nadiren de olsa Kur’ân-ı Kerîm’de ismin fiile, fiilin de isme atfedildiği bazı örnekler rastlamak mümkündür. Çoğu zaman birtakım dilsel yorumlar yapılarak bunları türdeş hale getirmek ve ortak bir paydada buluşturmak imkân dâhilindedir. Fakat bunlar, ister yorumlansın ister ise orijinal haliyle değerlendirilsin bu üslûbun; sözü yenileme, zihindeki monotonluğu giderme ve zengin içerikli mesajlar iletme gibi bazı hikmetler barındırdığı aşikârdır. Bu hususları tespit etme amacıyla kaleme aldığımız bu çalışmanın önem arz ettiğini düşünmekte ve bir nebze de olsa Kur’ân-ı Kerîm’in anlaşılmasına katkı sunacağını ummaktayız.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân, İsim, Fiil, Atf, Hikmet.

GİRİŞ

Kur’ân-ı Kerîm, her alanda olduğu gibi dil ve edebiyat alanında da Arapça eserler arasında temayüz etmiş ve onları gölgede bırakmıştır. Bu ilâhî kelâm, nâzil olduğu günden beri bu dilin konuşma kurallarıyla alakalı telif edilen eserler için mihenk taşı olmuş ve bu konuda örneklerin en çok seçildiği kitap olma özelliğini korumuştur. Buna rağmen zahiren de olsa Arap Dilinin gramer kurallarıyla aykırılık teşkil eden veya bu dilin belagatiyle çelişen bazı âyetler bulunmaktadır. Örneğin Arapçada esas olan ve daha çok kullanılan, ismin isme fiilin de fiile atfedilmesidir.¹ Fakat Kur’ân’da ismin fiile fiilin de isme atfedildiği bazı örnekler de bulunmaktadır. Adından da anlaşılacağı üzere bu çalışmamızın amacı, müfessirlerin de bu konudaki görüşlerini inceleyerek genel kullanımın dışına çıkan bu örneklerin ilâhî hikmetini araştırmak ve bu üslûpla muhataba iletilmek istenen mesajları ortaya çıkarmaktır.

Kur’ân’da atf ile alakalı yapılan bir takım çalışmalar ve tefsir kitaplarında konumuzla alakalı satır arası bazı bilgiler bulunmaktadır. Fakat araştırabildiğimiz kadarıyla ne Türkiye’de ne de Arap dünyasında doğrudan Kur’ân’da isim ve fiillerin birbirine atfedilmesi konusunda müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bundan dolayı çalışmamızın önemli olduğunu düşünmekteyiz. Öte yandan çağdaş Arap dili bilginlerinden Yûsuf Muhammed el-Anzî ve Râid Sa’d eş-Şilâhî, kaleme aldıkları el-Udûl ani’l-muṭâbakati fi’l-cümleti’l-arabiyye adlı makalede isim ve fiillerin birbirine atfedilmesi hususunu, i’râb açısından aynı olması gereken öğeler arasındaki muhalefetten saymışlar ve buna âyetlerden birkaç örnek vermişlerdir.² Kezâ Arap akademisyenlerden Dr. Muhammed Halîl de, el-Udûl fi’l-atf ve eṣeruhu fi’l-delâle dirâseten fi’l-Ḳur’ân-il-Kerîm adlı çalışmasında Kur’ân’dan bazı misaller zikrederek isim ve fiillerin birbirine atfedilmesini, olması gereken bir üslûptan başka bir üslûba geçiş yapma örneklerini konu edinen “udûl üslûbu” bünyesinde ele almıştır.³ Yine son dönem bilginlerden olan Sâsî Muhammed Mânite de, el-Atfu ale’l-ma’nâ evi’t-tevehhüm adlı makalesinde isim ve fiillerin birbirine atfedilmesine

¹ Hibbetullah b. Hamza b. eş-Şecerî, *Mâ lem yünşer mine’l-emâli’s-şeceriyye*, thk. Hatem Sâlih Dâmin (Beyrut: Müessetü’r-Risâle, 1984), 84-85.

² Yûsuf Muhammed el-Anzî-Râid Sa’d eş-Şilâhî, “el-Udûl ani’l-muṭâbakati fi’l-cümleti’l-arabiyye”, *İmadetü’l-Bahsi’l-İlmî* 44/2 (Şubat 2014), 563 vd.

³ Udûl için bk. Abdullâh Hıdır Hamed, *el-Udûl fi’l-cümleti’l-Ḳur’âniyye* (Beyrut: Dâru’l-Kalem, ts.), 16-17; Muhammed Şükri Halil es-Seyyid, “el-Udûl fi’l-atf ve eṣeruhu fi’l-delâle”, *Havliyyetü külliyyeti’l-luğa* 33/7 (Temmuz 2020), 7592.

değınmiş ve bunu lafızdan ziyade anlama veya zihinde tahayyül edilen mefhumlara yapılan atflar olarak kabul etmiştir. O da bu konuya verdiği örnekleri çoğu zaman âyetlerden seçmiştir.⁴

1. Atf ve Çeşitleri

Atf, lügatte bir şeyden vazgeçtikten sonra ona meyletme ve tekrar ona dönmeyi ifade etmektedir. İstılâhta ise belli bazı harf veya yöntemlerle önceki kelimelere tabi olan ve hüküm açısından bunlarla ortak olan lafızları ifade etmektedir.⁵ Diğer bir tanıma göre ise atf, ismin isme, fiilin fiile, cümlelerin de cümleye hamledilmesidir.⁶ Atfın iki çeşidi vardır: atf-u beyân ve atfu’n-nesek. Atf-u beyân, “ أقسم بالله أبو حفص عمر /Ebu Hafs Ömer, Allah’a yemin etti” örneğinde olduğu gibi bir ismin başka bir isimden sonra gelip onu açıklamasıdır. Bu ismin, câmid yani başka bir şeyden türememiş olması gerekmektedir. Aksi takdirde bu, sıfat olacaktır. Atf-u beyân olan öge, açıkladığı ögeye i’râb, ta’rîf-tenkîr (belirlilik-belirsizlik), tezkîr-te’nîs (erillik-dişillik) ve ifrâd-tesniye-cem’ (tekillik, ikillik, çoğulluk) açısından uyum sağlaması gerekiyor.⁷ Atfu’n-nesek ise, bir ögenin başka bir ögeye başta “و” olmak üzere belirli bazı harflerle atfedilmesi, hüküm ve i’râb açısından ona tabi olmasıdır. Atfu’n-nesakta -i’râb hariç- atf-u beyândaki kurallara uyma zorunluluğu yoktur.⁸

Meshûr dil bilgini İbn Mâlik (ö. 672/1274), atf-u nesakin “و”, “ف”, “ثم”, “أم”, “حتى”, “أو”, “بل”, “لا” ve “لكن” olmak üzere dokuz harf ile sağlandığını söylemektedir. “و”, varlıkları beraber veya ardışık olmak üzere aynı hükümde birleştirmektedir. “ف” ve “ثم” ise bunları sıralı bir şekilde hükme bağlamaktadır. Fakat “ثم” ile atfedilen şeyin “ف”ye nispeten daha gecikmeli bir şekilde hükme tabi olma anlamı bulunmaktadır. “أم”, genellikle istifhâm (soru) ve tesviye (eşitleme) hemzesinden sonra gelmekte ve muhataba soru eşliğinde iki seçenek sunarak hangisini tercih ettiğini öğrenmeye veya bunlardan hangisinin bağlamda geçen hükme tabi olduğunu ortaya çıkarmaya yaramaktadır. “حتى”, hükme en son tabi olan veya amaç niteliği taşıyan öğelerin atfı için kullanılmaktadır. “أو”, seçenekler arasında özgür bırakma, iki seçeneğin hüküm açısından eşit olduğunu belirtme, iki şeyden hangisinin hükme tabi olduğu hususunda şüphe oluşturma işlevini görmektedir. “بل”, bir

⁴ Sâsî Muhammed Mânite, “el-Atfu ale'l-ma'nâ evi't-tevehhüm”, *el-Mecelletü'l-Câmia* 1/8 (Ağustos 2006), 18 vd.

⁵ Ebû Abdırrahmân el-Halîl el-Farâhîdî, *Kitâbu'l- Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmîrânî (b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.) 2/17; Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetü's-şabbân şerhu'l-Eşmûnî alâ elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (b.y.: el-Mektebetü'-Tevfikîyye, ts.) 3/125; Muhammed Mustafâ b. Hasen el-Hudârî, *Hâşiyetü'l-ḥudârî alâ şerhi İbn Akîl alâ elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 2/145.

⁶ Ebû İshak İbrâhîm b. Musâ eş-Şâtîbî, *el-Makâşidü's-şâfiye fî şerhi ḥulâşeti'l-Kâfiye* (Mekke: Ma'hedü'l-Buhûs, 2007) 5/185.

⁷ Abdullah b. Abdırrahmân el-Akîlî el-Hemedânî, *Şerhu İbn Akîl alâ elfiyyeti İbn Mâlik* (Kâhire: Dâru't-Türâs, 1980), 3/218-220; Ayrıca bk. Muhammed Meshud Hakçoğlu, “Bedel ve Atf-ı Beyân Kavramlarının Tanımı, Çeşitleri ve Aralarındaki Fonksiyonel Farklar”, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 48 (2020), 127.

⁸ Hemedânî, *Şerhu İbn Akîl*, 3/244-245.

önceki şeyden vazgeçildiğini iletme, “لا” bir şeyi hükme tabi olmaktan menetmek, “لكن” ise hükme tabi olabileceği düşünülen bir şeyi istisna etmek için kullanılmaktadır.⁹

1. 1. Arapçada İsim ve Fiillerin Birbirine Atfedilmesi

Biz, bu çalışmamızda isim ve fiillerin atfu'n-nesak yöntemiyle birbirine atfedilmesini inceleyeceğiz. Arap dili uzmanları bu atfı, cümle içindeki öğelere tabi olan sözleri konu edinen “tavâbi” bâbında ele almaktadırlar. Onlara göre bu atf sayesinde amilin kendi ma'mûlunda bıraktığı lafzî veya manevî eser diğer bir ma'mûla aktarılmaktadır. Bunun için ma'tûf-u aleyh, hangi konumda ise ma'tûfun da o konumda olması gerekmektedir. Bundan dolayı bu iki ögenin fiil veya isim olma açısından birbiri ile mutabık olmaları gerekmektedir. Çünkü fiilin de ismin de kendine has bazı özellikleri bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi ismin sabitlik ve durağanlığı, fiilin de değişkenlik ve yinelenmeyi ifade ediyor olmasıdır.¹⁰ Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 816/1413), bu konuda “هل من خالقي غير الله يرزقكم من السماء والأرض”/Allah'tan başka size gökten ve yerden rızık verecek bir yaratıcı var mı?¹¹ ve “وكلبهم باسطة ذراعيه بالوصيد”/Köpekleri de mağaranın girişinde iki ayağını uzatmış halde idi¹² âyetlerini zikrederek konuyu izah etmeye çalışmıştır. Zira birinci âyette ifade edilen Allah'ın insanlara rızık vermesi, kesintisiz bir şekilde sürmesi hasebiyle fiil olan “يرزقكم” ile ifade edilmiştir. İkinci âyette ise, zikri geçen köpeğin ayağını uzatmış halde durması ve yıllarca bu pozisyonda kalmasından dolayı bu durum isim olan “باسطة” sîgasıyla tabir edilmiştir.¹³

Arapçada ismin isim, fiilin de fiil üzerine atfedilmesi gerekmektedir. Dil bilginleri, bu uygulamaya aykırılık teşkil eden örnekler konusunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Nahivcilerin çoğu bir takım takdîr ve te'vîllerle ortak bir noktada birleştirilebilen isim ve fiillerin birbirine atfedilmesini câiz görmüşlerdir. Bunu, fiilin isimle ve ismin fiille te'vîl edilmesi olmak üzere iki kategoride ele almak mümkündür. Fiilin isimle te'vîl edilmesi, daha çok başında “ان” harfinin takdîr edilmesiyle gerçekleşmektedir. Örneğin, “إني وقتلي سليكا ثم أعقله ... كالثور يضرب لما عافت البقر”/Süleyk'i öldürmem sonra da diyetini verecek olmam ... inekler sudan tiksindiklerinde dövülen boğanın durumuna benziyor¹⁴ şiirinde böyle bir durum vardır. Çünkü “ثم” vasıtasıyla “قتلي”ye atfedilen “أعقله” fiilinin başında onu “إعقالي إياه” şeklinde masdarla te'vîl edilmesine sebep olan “ان” harfi mukadderdir. İsmi fiille te'vîl edilmesi ise farklı şekillerde gerçekleşmektedir. Bunlardan en önemlisi ismin ism-i fâil kalıbında olup başında elif-lâm-mevsûlenin

⁹ Muhammed b. Cemâlidîn b. Mâlik el-Endelüsî, *Elfiyyetü İbn Mâlik*, thk. Süleymân b. Abdilazîz (Riyâd: Mektebetü Dari'l-Minhâc, ts.) 132 vd; Abdullah Hacibekiroğlu, *Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 81 vd.

¹⁰ es-Seyyid, “el-Udûl fi'l-atf”, 7592.

¹¹ el-Fâtır 35/3.

¹² el-Kehf 18/18.

¹³ Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, *Kitâbü delâli'l-i'câz* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 175 vd.; Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/227.

¹⁴ Şâtibî, *el-Makâşidü's-şâfiye*, 6/68.

bulunmasıdır. Zira bu edat onu fiil te’viline sokmaktadır. Buna “الطائر فيغضب زيد” örneğini vermek mümkündür. Zira “الطائر”, başında bulunan edat sayesinde “الذي يطير” şeklinde bir anlam kazanmıştır.¹⁵ Şâtıbî’ye (ö. 730/1388), göre ism-i fâilin iki yönü vardır. Birincisi isim olma yönüdür. Örneğin, ism-i fâil olan “كاهل” ve “غارب” at veya devenin omuz ile boyun arasındaki vücudunun ismi olarak kullanılmaktadır.¹⁶ Eğer fiil böyle bir isme atfedilirse isim ile te’vîl edilmesi gerekiyor. Bunun diğer bir yönü de isimleşmemiş ism-i fâillerdeki fiil anlamıdır. Bu durumda fiil, “إعمالا لمعناه وإعمالا للفظه”, “lafzını göz ardı etme” kaidesi gereği te’vîl edilmeden direkt ism-i fâile atfedilir.¹⁷

Fiil ile ismin birbirine atfedilmesi hususunda bunun gibi bazı şartları öne sürmek gâyet tabiidir. Çünkü ismin isim, fiilin de fiil üzerine atfedilebilmesi için de bazı şartların arandığını görmekteyiz. Örneğin böyle bir atıfta fiillerin zaman dilimi açısından ortak olması, isimlerin de durum açısından müttefik olması gerekmektedir. Fiiller arasındaki ortaklık “إن قام زيد ويخرج عمرو يقيم خالد” örneğinde olduğu gibi “إن” vb. bazı edatlar ile sağlanabilir. Çünkü bu edat mâzî olan birinci fiili ikinci ve üçüncü fiil gibi muzâri’â çevirmiştir.¹⁸ İsimlerin birbirine atfedilmesine gelince, “قام زيد و عمرو” cümlesindeki atfın câiz olduğu söylenebilir. Fakat Güneş’in insanlar gibi ölüme maruz kalması mümkün olmadığı için “بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على مات زيد والشمس/Zeyd ve Güneş öldü” denilemez.¹⁹ Beyân ilmi bilginleri, ma’tûf ve ma’tûf-u aleyhin aynı gramer kurallarına tabi olması gerektiği savından yola çıkarak bunların hüküm açısından da aynı olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre bu gereklilik, ma’tûf ve ma’tûf-u aleyhin zaman ve gerçekleşme bakımından da aynı olmasını iktiza etmektedir. Bu bilginler, buradan yola çıkarak olmuş ya da olmakta olan bir şeyi ifade eden haber cümlelerinin ve herhangi bir şeyin olmasını talep eden inşa cümlelerinin birbirine atfedilmesini caiz görmemişlerdir. Onlar, bu yüzden “بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد” şeklinde kurulan bir atfın gramer açısından yanlış olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü besmele haber, salât ise inşâ cümlesidir.²⁰ Ma’tûf ve ma’tûf-u aleyh arasında bu derece sıkı bir irtibat ve benzerlik olmasını şart koşan bu bilginlerden, isim ve fiilin birbirine atfedilmesini câiz görmelerini beklemek biraz zordur.

Ebu’l-Kasım es-Süheylî (ö. 581/1185), fiilin isme atfedilmesini câiz görmeye beraber, ismin fiile atfedilmesine olumlu yaklaşmamaktadır. Zaten isim ve fiillerin birbirine atfedilmesi çerçevesinde Kur’ân’ı incelediğimizde daha çok fiilin isme atfedildiği

¹⁵ Şâtıbî, *el-Maķāşidü’s-şâfiye*, 6/90.

¹⁶ Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-İfrîkî el-Mısrî, “ġ-r-b”, “k-h-l”, *Lisānū’l-Arab* (Beyrut: Dāru Sādır, ts.),1/637; 11/600.

¹⁷ Şâtıbî, *el-Maķāşidü’s-şâfiye*, 6/91.

¹⁸ Osmān b. Cinnî el-Mūsılî, *Kitābū’l-lūme’ fi’l-arabiyye*, thk. Fâiz Fâris (Kuveyt: Dāru’l-Kitāb, 1972) 95; Muhammed b. Yūsuf b. Ahmed Muhibbuddîn el-Halebî, *Temhîdu’l-ķavāid bi şerhi teshîli’l-fevāid*, thk. Ali Muhammed Fâhir (Mısır: Dāru’s-Selām, 2007) 7/3515.

¹⁹ İbn Cinnî, *Kitābū’l-lūme’*, 95.

²⁰ Bedrüddîn b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulūmi’l-ķur’ân*, thk. Muhammed Ebū’l-Fadl (Beyrut: Dāru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1957), 4/102-103.

örnekler karşımıza çıkmaktadır.²¹ Fakat Zeccâc (ö. 337/949) başta olmak üzere çoğu dil bilgini ismin de fiile atfedilmesini câiz görmüştür.²² İbn Cinnî (ö. 392/1002) ise, isim ve fiilin birbirine atfedilmesinin caiz olmadığını aktarmaktadır. Çünkü ona göre ma’tûf, ma’tûf-u aleyh ile aynı konumda olduğu için birbirinden farklılık arz eden isim ve fiili atf vasıtasıyla aynı kefeye koymak mümkün değildir. Ayrıca birbirine atfedilen şeyler tesniye yani ikil hükmündedir. Farklı tekillerin ikil haline getirilmesi için bunların aynı türden olması gerekmektedir.²³

İbn Cinnî’nin bu tespitlerden yola çıkarak şunları söyleyebiliriz: Ma’tûf, ma’tûf-u aleyh ile aynı konumda olduğu için fail, yani eylemi gerçekleştiren özne konumunda olan bir ismin yerine bir fiil konulamaz. Kezâ haber yani bir varlığa herhangi bir eylemi isnat etme konumunda olan bir fiilin yerine bir isim konulamaz. Ayrıca “زيد وزيد” örneği “زيدان” şeklinde; “قرأ وقرأ” örneği ise “قرأتا” şeklinde ikil haline getirilebilir. “بكر” ve “زيد”in doğrudan ikil haline getirilmesi mümkün olmasa da isim ve cins itibarıyla ortak oldukları için “رجالان” şeklinde ikil haline getirilebilir. “قرأ” ve “قال”nin de doğrudan ikil haline getirilmesi mümkün olmasa da fiil olma noktasında ortak olduklarından dolayı “فعلا” şeklinde ikil haline getirilebilir. Lafızların aynı olmadığı durumlarda, her ikisinin de anlamının baki kalması için isim ve fiiller ayrı ayrı zikredilir ve kendi aralarından birbirine atfedilir. Fakat farklı türden olduğu için “زيد” ile “قرأ” ikil haline getirilemez. İbn Cinnî, bundan dolayı isim ve fiillerin birbirine atfedilmesini uygun görmemektedir.

İsmail Hakkı Bursevî de (ö. 1137/1725) İbn Cinnî’ye katılarak fiilin isim üzerine atfedilmesini caiz görmemektedir. O, bu görüşünü desteklemek için “فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ سَاهُونَ/كuşkusuz biz sana Kevser'i verdik. Şimdi sen Rabbinde kulluk et ve kurban kes. Asıl soyu kesik olan, şüphesiz sana hınç besleyendir”²⁴ âyetini delil olarak göstermektedir. Zira ona göre atf harfi kullanmak yerine “الَّذِينَ”nin tekrar edilmesinin hikmeti “يُرَاءُونَ” fiilinin “سَاهُونَ” ismi üzerine atfedilebilmesinin önüne geçmektir. Aynı şeyin “يُرَاءُونَ”ye ma’tûf olan “يَمْتَنِعُونَ”nin başında zikredilmemesinin hikmeti ise ikisinin fiil olması ve birbirine atfedilmesinde bir sakınca bulunmamasıdır.²⁵ Fakat İbn Cinnî’nin bu konu hakkında birtakım istisnaları vardır. Zira ona göre bazı durumlarda arada irtibat sağlayan harfin “و” olması durumunda isim ve fiilin birbirine atfedilmesi câizdir. Çünkü “و”,

²¹ Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-maşûn fi ilmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Şam: Dâru'l-Kalem, ts.), 10/390; Ömer b. Alî b. Âdil ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 19/251.

²² Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtiçâfü'd-ğarbi min Lisâni'l-Arab*, thk. Receb Osman Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 4/2022; Ahmed b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhîşi'l-miftâh*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 1/546; Ahmed Matlûb es-Sayyâdî, *Esâlibun belâgiyye* (Kuveyt: Vekâletü'l-Metbûât, 1980), 202.

²³ Muhammed b. Sehl b. es-Sirâc en-Nahvî el-Bağdâdî, *el-Uşul fi'n-naḥv* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 1/184-185; İbn Cinnî, *Kitâbü'l-lüme*, 1/263.

²⁴ el-Kevser 107/1-3.

²⁵ İsmâil Hakkı Bursevî, *Tefsîru ruḥi'l-beyân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 10/404; Muhammedü'l-Emîn b. Abdillâh el-Uramî el-Herâfî, *Tefsîru ḥadâiki'r-ravḥi ve'r-reyhân*, thk. Hâşim Muhammed Alî (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), 32/238.

diğer atf harflerine göre daha kullanışlı ve daha esnek bir yapıya sahiptir.²⁶ Aynı şeyi “ف” ve “نم” harfleri için söylemek mümkün değildir. Zira bunlarla atfedilen öğelerin hükme tabi olması belli bir sıralamaya göredir. Bunlarla gerçekleşen atf örneklerinde ma’tûfun, ma’tûf-u aleyhten sonra hükme tabi olması gerekmektedir. Hatta “نم”de bunun daha da gecikmeli olması anlamı vardır. Bundan dolayı “ف” için “hemen ardından gelme” anlamına gelen “تعقيبية” nitelemesi, “نم” için de gecikmeyi ifade eden “تراخية” vasfı kullanılmaktadır. Fakat “و”da bu ve buna benzer sınırlamalar bulunmamaktadır. Çünkü “الواو لمطلق الجمع” tabirinden de anlaşıldığı gibi onun en önemli işlevi iki varlığı genel olarak bir hükümde birleştirmektir.²⁷

İsim ve fiilin birbirine atfedilebileceğine dair yapılan diğer bir istisna da Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987) ve Dussûkî (ö. 1230/1815) gibi meşhur dil bilginleri tarafından yapılmıştır. Zira bunlara göre isim ve fiilin, birbiri ile yer değiştirmesinin dilsel açıdan bir sakınca teşkil etmediği durumlarda birbirine atfedilmesi câizdir.²⁸ Örneğin “زيد يتحدث” ve “زيد ضاحك” ifadelerindeki ikinci kelimeler dilsel açıdan bir engel olmadan yer değiştirebilir ve aynı mübtedâya haber olabilir. İşte bu gibi örneklerde bunların birbirine atfedilmesi câizdir.²⁹ Öte yandan “سيتحدث زيد وضاحك” örneğinde ise “ضاحك”un, “يتحدث” üzerine atfedilmesi durumunda başına yakın geleceği ifade eden “س” harfinin takdîr edilmesi gerekiyor. Belli bir zaman göstergesi olarak muzâri’ fiiline eklenen bu harfin ism-i fâilin üzerine dâhil edilmesi mümkün olmadığı için böyle bir atf caiz değildir. Ayrıca “مررت بجالس ويتحدث” örneğinde de böyle bir atf mümkün değildir. Çünkü “يتحدث”nün “جالس”nin üzerine atfedilmesi durumunda başına cer harfi olan “ب”nin takdîr edilmesi gerekiyor ki bu da caiz değildir.³⁰

Ebu Hayyân da (ö. 745/1344) isim ve fiilin birbirine atfedilebilmesi konusunda bir istisnaya gitmektedir. Ona göre cümle bazında böyle bir şeyin gerçekleşmesi için ikisinin de müfredle yorumlanma özelliğine sahip olması gerekmektedir. Onun müfreden kasti, cümlenin zıddı olma, ikil veya çoğul olmasına bakılmaksızın tek başına müstakil bir anlam ifade edememe halidir. Örneğin “وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ/Nice memleketler var ki biz onları helâk ettik. Azabımız onlara geceleyin yahut gündüz istirahat ederlerken geldi”³¹

²⁶ Şecerî, *Mâ lem yünşer mine'l-emâlî's-şecerîyye*, 84-85.

²⁷ Muhammed b. Ebî Bekr b. Kayyim el-Cevziyye, *İrşâdü's-sâlik ilâ ḥalli elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed b. İvaz (Riyâd: Edvâü's-Selef, 1954), 2/622.

²⁸ Muhammed b. Cemâlidîn b. Mâlik el-Endelüsî, *Şerhu teshîli'l-fevâid*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid-Muhammed Bedvî el-Mahtûn (b.y.: Hicr li't-Tibâa, 1990), 3/338; Halebî, *Temhîdu'l-kavâid*, 7/3515; Muhammed b. Arefe ed-Dussûkî, *Hâşiyetü'd-Dussûkî alâ muhtasaru'l-meânî*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.) 125; Muhammed Abdulhâlik Adîme, *Dirâsâtün li üslûbi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 3/528-529.

²⁹ Hibbetullah b. Hamza b. eş-Şecerî, *Emâlî İbni's-Şecerî*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1991), 2/438. 3 Cilt.

³⁰ Halebî, *Temhîdu'l-kavâid*, 7/3515; Endelüsî, *İrtişâfü'd-ḍarb*, 4/2023.

³¹ el-A'râf 7/4.

âyetindeki “هَمْ قَاتِلُونَ” ifadesi, isim cümlesi olmasına rağmen “قاتلين” şeklinde yorumlanabildiği için “باتئين” te’vîlinde olan “بياتا” atfedilmiştir.³²

Bazı yerlerde ise bu zikrettiğimiz şartların hiçbiri olmadan da ismin fiile, fiilin de isme atfedildiğini görmekteyiz. Buna şu örnekleri vermek mümkündür. “... فآلفيته يوما يبير عدوه ...” /Bir gün onu, düşmanını yenmekte iken ... ve geçim vasıtalarını hafifleten bir yardım denizi olarak gördüm³³ ve “وما أنا للشيء الذي ليس نافعِي ... ويغضب منه صاحبي بقَوْلٍ” /Bana fayda sağlamayacak şeyi yapacak ve arkadaşımın kızacağı sözü söyleyecek değilim.³⁴ Çünkü birinci şiirde “بحر” ismi, “يبير” fiiline; ikinci şiirde ise “يغضب” fiili, “شيء” ismi üzerine atfedilmiştir.³⁵ Bunları birbiri ile bağdaştırma noktasında her hangi bir te’vîlin bulunmaması hasebiyle bunun seci’ düzeni için meydana gelmiş olabileceği söylenebilir.

2. Kur’ân’da İsim ve Fiillerin Birbirine Atfedilmesi

Daha önce de dile getirdiğimiz gibi Arap Dili ve Edebiyatı bilginlerinin çoğuna göre fiilin fiil, ismin de isim üzerine atfedilmesi gerekmektedir. Kur’ân’da çoğunlukla buna uyum sağlanmış olmakla beraber ismin fiile, fiilin de isme atfedildiği bazı örnekler de görmek mümkündür. Muhammedü’l-Emîn el-Herârî (ö. 1348/1930) bunun Kur’ân’ın belâğat vecihlerinden olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu yöntem söze güzellik katmakta ve saklı anlamların keşfedilmesine yardımcı olmaktadır. Böylece âyetlerde iletilmek istenen mesajın somut bir şekilde muhatabın zihninde canlanması sağlanmaktadır.³⁶

Kur’ân’da isim ve fiillerin birbirine atfedildiği yerlerde değişik yorumlar yapılmıştır. Buralarda ismi fiille veya fiili isimle yorumlayarak aralarında mutabakat sağlama çabalarının olduğunu görmekteyiz. Bunların bir kısmı Arap dili kurallarına uygun bir tarzda ve gramer kurallarının gerektirdiği şekilde yapılmış yorumlardan, bir kısmı da sadece anlamsal olarak yapılan mutabakatlardan oluşmaktadır. Muhibbuddîn el-Halebî (ö. 778/1376) gibi bazı âlimlerin de bu gibi yerlerde yorum yapmaktan kaçındıklarını görmekteyiz. Zira onlara göre bu üslup değişikliği, mutabakata gerek kalmaksızın çok zengin anlamların muhataba iletilmesine vesile olan bir belagat yöntemidir. Bundan dolayı Halebî, isim ve fiilin birbirine atfedilmesi etrafındaki tartışmaların bir kenara bırakılmasını söylemektedir. Zira ona göre bunun Kur’ân’da geçmesi, böyle bir atf türünün câiz olması için başlı başına bir delil teşkil etmektedir.³⁷ Bedruddîn ez-Zerkeşi (ö. 794/1392) de, “فَاخْتَلَفَ الْأَخْرَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ” /Sonra gruplar kendi aralarında ayrılığa düştüler. Büyük güne şahit olunduğu zamanda vay o kâfirlerin haline!³⁸ âyetini örnek vererek isim ve fiillerin birbirine atfedilmesi için herhangi bir şart

³² Endelüsî, *İrtişâfü’l-d-ğarb*, 4/2023.

³³ Şâtübî, *el-Makâşidü’s-şâfiye*, 5/189.

³⁴ Cemâlüddîn b. el-Hâcib el-Kürdî el-Mâlikî, *Emâlî İbni’l-Hâcib*, thk. Fahr Sâlih Süleymân (Ürdün: Dâru Ammâr, 1989), 1/305.

³⁵ Şâtübî, *el-Mekâşidü’s-şâfiye*, 6/68-69.

³⁶ Herârî, *Tefsîru hadâiki’r-ravhi ve’r-reyhân*, 32/263.

³⁷ Halebî, *Temhîdu’l-kavâid*, 7/3516 vd.

³⁸ Meryem 19/37.

koşmamaktadır.³⁹ Zira bu âyette isim olan ve fiil ile te’vîl edilmesi mümkün olmayan “وَيَلِّ” , “إِخْتَلَفَ” fiiline atfedilmiştir.

2.1. İsm-i Hâlis ve Fiilin Birbirine Atfedilmesi

İsm-i hâlis; fiil, sıfat-ı müşebbihe, ism-i fâil ve ism-i mef’ûl olmayan, fiile benzemeyen, onunla te’vîl edilemeyen ve fiil anlamı kastedilmeyen isim demektir.⁴⁰ Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210), ism-i hâlis ve fiilin birbirine atfedilmesini caiz görmüyor. O, bu görüşüne istinaden Allah ismi zikredilmeden boğazlanan hayvanın etinin yenilmeyeceğini öne sürenlerin görüşünü, “وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ”/Üzerine Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük günahdır⁴¹ âyetiyle çürütüyor. O, bunu şu şekilde açıklıyor: “وَأِنَّهُ لَفِسْقٌ”nun üzerindeki “و”, atf için değildir. Çünkü bu durumda ism-i hâlis olan “فِسْقٌ”, fiil olan “لَا تَأْكُلُوا”ye atfedilmiş olacaktır ki bu câiz değildir. Bu harf yeni bir başlangıcı ifade eden isti’nâf için de olamaz. Çünkü bu sözün, öncesinden koparılması mümkün değildir. O halde söz konusu harfin, durum belirteci işlevini gören “واو” olmasa gerekiyor. Bu durumda âyetteki yasaklama sadece fıskın söz konusu olduğu durumlarda geçerlidir. Allah, fıskı ise “أَوْ فِسْقًا أَهْلًا لِعَيْتِرِ اللَّهِ بِهِ”/Ya da günah işlenerek Allah’tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka⁴² âyetinde kesim esnasında Allah dışındaki bir varlığın ismini anma olarak açıklamaktadır. Buna göre âyetten, ister Allah adı anılsın ister anılmasın, kesim esnasında Allah adı dışında bir adın zikredilmediği hayvanların etlerinin yenilebileceği anlaşılmaktadır.⁴³

Çoğu âlime göre fiil ile ism-i hâlisin birbirine atfedilmesi câizdir. İsm-i hâlis masdar da, nesne ve varlıkların adları da olabilir. Şâtübî (ö. 790/1388) ise kendi bünyesinde fiil anlamını barındırdığı için masdarın ism-i hâlis olmadığını iddia etmektedir. Bu yüzden o, “أعجبتني قراءتك وتفهم”/Okuyuşunu ve anlıyor olmanı beğendim” örneğinde olduğu gibi fiilin masdara atfedildiği durumlarda fiili isimle te’vîl etmek yerine masdarı (قرائة), fiille (أن تقرأ) te’vîl etmeyi tercih etmektedir. Çoğunluğa göre masdar da ism-i hâlise dâhil olduğu için bunu masdar olmayan ve masdar olan ism-i hâlis olmak üzere iki kategoride ele almak mümkündür.⁴⁴ Mâzî fiilinin masdar olmayan ism-i hâlise atfedilmesine “وَالسَّمَاءُ وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضُ وَمَا سَوَّاهَا”/Gökyüzüne ve onu inşa edene, yere ve onu döşeyene, nefse ve onu şekillendirene (yemin ederim)⁴⁵ âyetini örnek olarak gösterebiliriz. Zira burada bazı fiillerin masdar olmayan ism-i hâlise atfedildiğini görmekteyiz. Çünkü “و” harfinden sonra gelen fiillerin, bazı varlıkların adlarına atfedildiğini görmekteyiz. Bunlar arasında uyum sağlamak isteyen Ferrâ’ (ö. 458/1060), Zeccâc, ve Müberred (ö. 286/900) gibi bazı

³⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/109-110.

⁴⁰ Şâtübî, *el-Makâşidü’s-şâfiye*, 6/90.

⁴¹ el-En’âm 6/121

⁴² el-En’âm 6/145.

⁴³ Anzî - Şilâhî, “el-Udûl ani’l-muṭâbaḳati fi’l-cümleti’l-arabiyye”, 563 vd.

⁴⁴ Şâtübî, *el-Makâşidü’s-şâfiye*, 6/90.

⁴⁵ eş-Şems 91/5-7.

âlimlere göre atf harfinden sonra gelen “ما”, bu fiilleri “بناؤها/İNŞASI”, “طحوها/dÖŞEMESİ” ve “تسويتها/ŞEKİLLENDİRMESİ” şeklinde masdar te’vîline sokan “masdariyye mâsî”dir. Yalnız, Âlûsî bu yoruma bir itirazda bulunmuştur. Zira ona göre mezkûr üç fiilin isim te’vîline sokulması durumunda bile fiilin isim üzerine atfedilmesi önlenmemiş olacaktır. Çünkü bu takdîrde âyetin devamında gelen “فَأَلَّهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا”/ardından ona, isyanını ve itaatini öğretene” âyetindeki “أَلَّهَمَّ” fiili, kendisi gibi bir fiile değil belki de masdara çevrilmiş olan “سَوَّأَهَا” kelimesine atfedilmiş olacaktır. Ayrıca bu fiillerin masdar te’vîline sokulması sonucu ortaya çıkacak diğer bir problem de onlarda gizli olan ve Allah’a râcî’ olan fâil zamirinden yoksun kalacak olmalarıdır.⁴⁶ Hâlbuki burada sadece mezkûr varlıklarla ve onlarda yapılan tasarruflarla değil, onları yaratan ve faaliyetlerini idame etmesini sağlayan fail-i mutlak olan Allah ile de kasep edilmektedir. Fakat âyette kullanılan üslûb, iyice incelendiğinde bu fiillerin isimle te’vîl edilmesinde ısrarcı olmaya ve bu konuda yorumlara gitmeye pek de ihtiyaç olmadığı görülecektir. Zira tartışmanın odağındaki ifadelerle bakıldığından bunların iki yönlü olduğu görülecektir. Birincisi, zâhîren göründükleri gibi fiil olmalarıdır. Bu kalıpta zikredilmelerinin sebebi, kendilerinden sonra gelen fiillerin onlara atfedilebilmesi ve barındırdıkları zamirin fâil-i mutlak olan Allah’a dönebilmesidir. İkincisi, bu fiillerin takdîrî olarak isim olmalarıdır. Bunun da hikmeti kendilerinden önce geçen isimlere atfedilebilmeleridir. Bu şekilde bir üslûb kullanmanın diğer bir hikmeti de içinde bulunulan âyet grubuyla seci’ açısından uyum sağlanmasıdır. Zira bu ifadelerin yer aldığı suredeki bütün âyetlerin son kelimesinin son harfinin “ها” ile bittiğini, sondan bir önceki harflerinin ise harf-i medd olan “ا” ile uzatılmış olduğunu görmekteyiz.

Mâzî fiilinin masdara atfedilmesine gelince bu konuda “كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعَدَ إِيمَانِهِمْ كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعَدَ إِيمَانِهِمْ”/İman etmelerinden, Resûl’ün hak olduğuna şahadet getirmelerinden ve kendilerine apaçık deliller gelmesinden sonra inkârcılığa sapan bir kavmi Allah nasıl hidayet eder?”⁴⁷ âyetini örnek olarak gösterebiliriz. Zira “إِيمَانِهِمْ”, “شَهُدُوا”, “شَهُدُوا”e ma’tûftur. Bunun, âyetin başındaki “يَهْدِي”ye ma’tûf olması mümkün değildir. Çünkü böyle olduğu takdîrde Allah, inkârcıların kendilerine gönderilen peygambere nasıl hak olduğuna şahitlik ettiklerine dair soru sorduğu anlaşılacaktır. Hâlbuki burada iletilmek istenen mesaj bu değildir. Belki de Allah, istifhâm üslûbunu kullanarak, kendilerine gönderilen peygambere iman edip onun hak olduğuna şahitlik ettikten sonra küfre girenleri hidâyete erdirmeyeceğini ifade etmektedir. Ma’tûf ve ma’tûf-u aleyh arasında denklik sağlamaya gelince bu konuda iki yorumun olduğunu görmekteyiz. Birincisi, “شَهُدُوا”nun başında “ان” harfi takdîr edilerek “شَهَادَتِهِمْ” şeklinde isim te’vîline sokulmasıdır. İkincisi “شَهُدُوا”nun “إِيمَانِهِمْ”e atfedilmeyip “قَوْمًا”e hâl yani durum belirteci olmasıdır.⁴⁸ Birinci te’vîle göre ma’tûf ve ma’tûf-u aleyh arasında -biri isim diğeri de fiil suretinde zikredilerek- değişikliğe gidilmesinin hikmeti bunların itikadî açıdan farklı olmalarından kaynaklanmaktadır. Zira iman kalp ile tasdik, şahadet ise dil ile ikrardır.⁴⁹

⁴⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 30/143.

⁴⁷ Âl-i İmrân 3/86.

⁴⁸ Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râgıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdülazîz Besyûtfî (Riyad: Câmîatu Tantâ, 1999), 2/698-699.

⁴⁹ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (b.y.: Daru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2000), 8/111.

Kur’ân’ın bazı yerlerinde muzâri’ fiilinin de masdar olan ism-i hâlise atfedildiğini görmekteyiz. Buna “ وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَتَنْطَمِعُونَ بِهِ فُلُوبِكُمْ /Allah bunu sadece müjde olsun ve onunla kalbiniz yatışsın diye yapmıştı”⁵⁰ âyetini örnek verebiliriz. Zira burada “تَنْطَمِعُونَ” fiili, masdar olan “بُشْرَى”ya atfedilmiştir. Bu yüzden Râzî, bunu “إطمئنانا” şeklinde te’vîl ederek masdara çevirmektedir. Burada yapılan diğer bir yorum da “بُشْرَى”nın “لبيشركم/size müjde vermesi için” veya “لتستبشروا/ müjdelenmeniz için” şeklinde fiile çevrilerek ma’tûf ve ma’tûf-u aleyh arasında mutabakat sağlamaktadır. Yapılan bu yorumlardan anlaşıldığı üzere bu ikisini fiil veya isim olarak zikretmek mümkündür. Buna rağmen bu şekilde bir kullanımın tercih edilmemesinin hikmetine dair bir takım görüşler öne sürülmüştür. Bilindiği gibi Allah, bundan önce zikredilen “إِذْ تَسْتَعِينُونَ رَبَّكُمْ فَأَسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُزِدِّينَ /Hatırlayın ki, siz Rabbinizden yardım istiyordunuz. O da, ben peş peşe gelen ‘bin melek ile size yardım edeceğim’ diyerek duanızı kabul etti”⁵¹ âyetinde bin melekle Müslümanlara yardım ettiğinden bahsetmektedir. Daha sonra bu yardımın müjde ve kalbin yatışması olmak üzere iki amacı olduğunu açıklamaktadır. Fakat ikinci amaç; sahâbenin savaştan çekilmesini önleme, onları cesaretlendirme, onlara güven verme ve böylece onların savaşta galip gelmesine vesile olması açısından birinci amaçtan daha üstündür. Söz konusu iki amacın arasındaki bu önem farklılığı ayrı üslûplarla ifade edilmesini iktiza etmiştir. Râzî’nin belirttiğine göre bu yardımın illetini belirten “lâm” harfinin sadece ikinci amacın başında zikredilmesi bunun daha önemli olduğunu gösteren diğer bir husustur. “وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً”⁵² âyetinde de buna benzer bir metot izlenmiştir.⁵³ Zira burada zikredilen hayvanların binek olarak kullanılma ve süs teşkil etme olmak üzere iki yaratılış amacı olduğu ifade edilmiştir. Fakat bunların en önemli işlevi, binek olarak kullanılma olduğu için bunu ifade eden lafzın başında illet lâm getirilerek ve fiil kalıbında zikredilerek bunun, diğer yaratılış amacından daha önemli olduğuna işaret edilmiştir.

Buradaki atfın mevzi’ (موضع) veya tevehhüm üzerine atf olduğunu iddia eden âlimler de mevcuttur. Mevzi’ üzerine atf, herhangi bir kelimenin diğer bir kelimenin zahirine değil de cümle içindeki aslî konumuna atfedilmesi ve buna göre i’râb almasıdır. Örneğin “مررت بإبراهيم وزيد” misalinde munsarif olan -yani cer ve tenvîn dâhil olmak üzere bütün hareketleri alabilen- “زيد”, gayr-i munsarif olan -yani cer ve tenvîn alamayan- “إبراهيم” lafzına atfedilmiştir. Normal şartlarda “زيد”, “إبراهيم”e ma’tûf olduğu için onun gibi üstün ile hareketlenmesi gerekiyor. Fakat “إبراهيم”in bu hareketi gayr-i munsarif olması hasebiyle zaruretten doğan bir harekedir. Bu ismin, asıl hareketi başında cer harfi bulunmasından dolayı esredir. Bu sebeple ona atfedilen “زيد”in de hareketi esre olmuştur.⁵⁴ İşte bu görüşe göre “تَنْطَمِعُونَ”nin

⁵⁰ el-Enfâl 8/10.

⁵¹ el-Enfâl 8/9.

⁵² en-Nahl 16/8.

⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/188; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 5-525; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhtâ*, thk. Âdil Ahmed - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 3/55.

⁵⁴ Cemâlüddîn b. el-Hâcib el-Mâlikî, *el-Kâfiye fî ilmi'n-naḥv*, thk. Sâlih Abdulazîm (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010), 1/12.

başındaki illet “lâm”ın dan sonra onu “طمأنينة” olarak isim formuna sokan bir “أَنْ” mukadderdir. Bu isim, mef’ûlu leh olması hasebiyle takdîrî olarak “البشرى” şeklinde mecrûr olan “بشرى”ya ma’tûftur. Bu şekilde, atfın tarafları arasında hem i’râb hem de isim olma açısından denklik meydana gelmektedir. Tevehhüm üzerine atf ise bir kelimenin bulunduğu şekilden başka bir şekilde tahayyül edilen bir kelimeye atfedilmesi ve bundan dolayı i’râb ve şekil açısından aralarında farklılık olmasıdır. Örneğin burada bir fiil, zâhiren bir isme atfedilmiş olsa da aslında “تَطْمَئِنُّ” fiili “بشرى” değil, onun fiil olarak tahayyül edilmesi sonucu zihinlerde beliren “لستبشروا” fiiline ma’tûftur. Bu takdîrde de ikisi aynı paydada buluşmaktadır.⁵⁵ Kur’ân’da zâid yani silinmesi durumunda herhangi bir anlam kaybına yol açmayan harflerin varlığını kabul eden Kûfe Ekolüne tabi olanlara göre, “لِتَطْمَئِنُّ”nin başındaki “و” zâiddir. Bu durumda “بشرى”, “جَعَلَهُ”, “بشرى”nun; “لِتَطْمَئِنُّ”de “بشرى”nin illetidir. Çünkü müjde de kalbin yatışmasına vesile olmaktadır. Tabi bu durumda atf harfi işlevsiz hale geleceğinden ma’tûf ve ma’tûf-u aleyh arasında mutabakat sağlama çabalarına da gerek kalmayacaktır.⁵⁶

Muzârî’ fiilinin masdara atfedildiği diğer bir örnek de “قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ/Dedi ki: Keşke benim size karşı bir gücüm veya güçlü bir dayanağa sığınma imkânım olsaydı”⁵⁷ âyetidir. Zira atf edatı olan “لَوْ” vesilesi ile “آوِي” fiili, “قوى يقوى”nın masdarı olan “قُوَّة”e atfedilmiştir. Bunlar arasında mutabakat sağlamak için değişik yorumların yapıldığını görmekteyiz. Birincisi, “أحبُّ إليَّ من لبس الشُّفوف”/Aba giymek ve sevinçli olmak ... bana ince elbise giymekten daha sevimidir” şiirinde yer alan ve “عَبَاءة”e ma’tûf olan “تقرَّ” fiilinin başında mukâdder olan “ان”ın aynısını, “آوِي” fiilinin üzerinde de takdîr edip “أويا” şeklinde isim te’vîline sokulmasıdır.⁵⁸ İkincisi “أَنَّ” den önce “يستقرَّ” fiilinin takdîr edilip “آوِي”nin buna atfedilmesidir. Buna göre anlam şu şekildedir: “Keşke bende size karşı bir güç karar kılsa veya sağlam bir dayanağa sığınsam.” Başka bir görüşe göre ise âyetteki “أَوْ”, “بل”, anlamındadır. Buna göre “آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ”, gramer açısından öncesinden bağımsız bir cümledir. Bu nedenle “لَوْ” edatından anlaşılan olumsuzluk ve temennî bunun için geçerli değildir. Bu sözün sahibi olan Hz. Lût’un (a.s.), kavmine karşı koymayı başaramaması ve “رحم الله أخي لوطاً كان يأوي إلى ركن شديد”/Allah kardeşim Lût’a merhamet etsin. O, sağlam bir dayanağa sığınmıyordu” hadisinden de anlaşıldığı üzere Allah’a sığınmayı başarmış olması, bu görüşü desteklemektedir.⁵⁹ “قُوَّة” ve “آوِي”nin birbirinden farklı olarak ilkinin fiil diğerinin isim olarak zikredilmesinin hikmeti “لَوْ” edatının hazfedilmiş cevaplarında saklıdır. Zira “لَوْ” edatının ayrı iki fi’luş-şartı olan “أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً” ve “آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ” ifadeleri, birbirinden farklı cevâbuş-şartların varlığını gerektirmektedir. Birincisi güç unsurunu barındırdığı için bunun kullanılmasını ifade eden “لمنعكم/size engel olurum”

⁵⁵ Halebî, *ed-Durru'l-maşûn*, 5/567; 920; Sâsi, “el-Aţfu ale'l-ma'nâ evi't-tevehhüm”, 18 vd.

⁵⁶ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 5/525.

⁵⁷ Hûd 11/80.

⁵⁸ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 10/535

⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 18/29.

şeklinde bir cevâbu’ş-şarta delâlet etmektedir. İkincisi Allah’a sığınma hususunu içerdiği için bunun sonucunda elde edilecek bir kazanım olan “لتحصنت منكم/sizden korunurdum” şeklinde bir cevâbu’ş-şartın varlığına ihtiyaç duymaktadır.⁶⁰

Kur’ân’da muzâri’ fiilinin isimleşmiş bir masdara atfedildiği de görülmektedir. Örneğin “أوتوا العلم الذي أنزل إليكم من ربك هو الحق ويهدي إلى صراط العزيز الحميد/Kendilerine bilgi verilenler, Rabbinden sana indirilenin gerçek olduğunu bilir; onun, mutlak galip ve övgüye lâyık olanın yoluna ilettiğini görürler”⁶¹ âyetinde böyle bir durum söz konusudur. Nitekim “يُهدي” fiili, âyetin başındaki “يُرى”nin ikinci mef’ûlu olan “الحق”a ma’tûftur. Aslında ikinci mef’ûl “هو الحق”dur. Fakat “هو” zamîru’l-fasl yani müstakil bir cümle ögesi olmayıp pekiştirme amaçlı cümle öğelerinin arasına konan bir lafız olduğu için buradaki gerçek mef’ûl “الحق”dir.⁶² Dolayısıyla “يُهدي”, direkt ona ma’tûftur. Fiilin ona atfedilmesinin sebebi ise aralarında bazı ortak noktaların olmasıdır. Çünkü fiil kökünde bulunan bütün harfler masdarda da vardır. Türeme konusunda da aralarında sıkı bir ilişki mevcuttur. Zira bu konuda fiilin masdardan ya da masdarın fiilden türetildiğine dair iki temel görüş bulunmaktadır.⁶³ Bundan dolayı İbn Âşûr (ö. 1284/1868), “يُهدي” fiilini “هادياً” ile te’vîl edip “الحق”ya atfetmektedir. O, bu âyette sıfat yerine fiilin tercih edilmesinin sebebini ise hidâyetin teceddüt ve tekerrür etmesi olduğunu dile getirmiştir. Zira bu iki özelliğin fiilde mevcut olduğunu daha önce ifade etmiştik.⁶⁴

Kur’ân-ı Kerîm’de emir fiilinin de masdara atfediliğini görmekteyiz. Buna “قُلْ أَمَرَ رَبِّي قُلْ بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ/De ki: Rabbin adaleti ve her secde ettiğinizde yüzlerinizi ona çevirmenizi emretti”⁶⁵ âyeti örnek olarak verilebilir. Zira burada emir sîgası olan “أَقِيمُوا”, “القِسْطِ”ye atfedilmiştir. Aralarında denklik sağlamak için “أَقِيمُوا”, “القِسْطِ” şeklinde te’vîl edilmiştir.⁶⁶

2.2. Fiil ile İsm-i Fâilin Birbirine Atfedilmesi

Kur’ân-ı Kerîm’i incelediğimizde daha çok fiil ve ism-i fâilin birbirine atfedildiğini görmekteyiz. İbn Mâlik’in “واعطف على اسم شبه فعل فعلا ... وعكسا استعمل تجده سهلا”/File benzeyen ismin üzerine fiili atfet ... tam aksini de kullan, kolay gelecek sana”⁶⁷ şeklindeki sözlerinden de anlaşılacağı üzere bunun en önemli sebebi aralarındaki benzerliklerdir. Zira ism-i fâil gibi

⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 18/29; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 10/535.

⁶¹ es-Sebe’ 34/6.

⁶² Ebu’l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufaşşal fî şinaati’l-i’râb* (Beirut: Mektebetü’l-Hilâl, 1993), 172.

⁶³ Ahmed b. Ömer b. Müsâid el-Hâzimî, *Fethu rabbi’l-berrîyye fî şerhi nazmi’l-Âcurrûmiyye* (Mekke: Mektebetü’l-Esedî, 2010), 189.

⁶⁴ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1997), 22/146.

⁶⁵ el-A’râf 7/29.

⁶⁶ Adîme, *Dirâsât*, 3/530.

⁶⁷ Hemedânî, *Şerhu İbn Akil*, 3/244-245.

muzâri’ de mu’rebdir.⁶⁸ İsm-i fâilin de muzâri’ gibi i’mal yani ma’mûlunu hem i’râb hem de anlam açısından etkileme ve onu mef’ûl ve muzâf-u ileyh konumuna sokma özelliği vardır. İkisinde de hâl ve istikbâl anlamı mevcuttur.⁶⁹ İşte fiil ve ism-i fâilin sahip olduğu mezkûr benzerlikler bunların birbirine atfedilebilmesini daha da kolay hale getirmektedir. İbn Âşûr, aralarında böyle benzerlikler bulunan fiil ve isimlerin birbirine atfedilmesini cümle örüntüsünün edebî güzelliklerinden saymaktadır.⁷⁰ İbn Âdil ed-Dımaşkî (ö. ?) de bu yöntemin kelâma fesâhat ve edebî bir güzellik kattığını ifade etmektedir.⁷¹

Hibbetullah b. Hamza b. eş-Şecerî (ö. 542/1147), ism-i fâil ile mâzî arasında, muzâri’de olduğu gibi benzerlikler bulunmadığı için bunların birbirine atfedilmesinin câiz olmadığını söylüyor. Fakat mâzînin üzerinde onu hale tahsis edecek ve muzâri’de olduğu gibi ona şimdiki zaman anlamını kazandıracak “د” edatı dâhil olması durumunda bunun câiz olduğu ileri sürülmektedir.⁷² Ayrıca ism-i fâilin mâzî fiili ile yorumlanmasının mümkün olduğu yerlerde de aralarında atf ilişkisinin meydana gelebileceği iddia edilmektedir. Bu konuda “إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا”/Şüphesiz sadaka veren erkekler, sadaka veren kadınlar ve Allah'a güzel bir ödünç verenler...”⁷³ âyeti delil olarak öne sürülmektedir. Zira “أَقْرَضُوا” fiili, ikisi de ism-i fâil olan “الْمُصَدِّقِينَ” ve “الْمُصَدِّقَاتِ”ye atfedilmiştir. Böyle bir atfın câiz görülmesinin sebebi söz konusu isimlerin fiil anlamında olmasıdır. Çünkü söz konusu kelimelerin başındaki elif-lâm-ı mevsûle, bunların “الَّذِينَ تَصَدَّقُوا” ve “اللاتي تصدقن” şeklinde mâzî olarak yorumlanmasına sebep olmaktadır. Bu takdîrde hem ma’tûf hem de ma’tûfu aleyh fiil olduğu için böyle bir atıfta herhangi bir beis görülmemektedir.⁷⁴ Ebû Ali el-Farisî, “أَقْرَضُوا”nun “الْمُصَدِّقِينَ” üzerine atfedilmesini câiz görmemektedir. Zira ona göre mevsûlun sılası olan öğeye (مُصَدِّقِينَ) atfedilen öğe de (أَقْرَضُوا) sıla hükmündedir. Bu durumda mevsûl ve atf ile oluşan sılası arasında bir fasıla (الْمُصَدِّقَاتِ) girmiş olacaktır. Sübkî (ö. 771/1370), bunun bir sakınca teşkil etmediğini öne sürse de Ebû Ali el-Farisî, böyle bir kullanımın câiz olmadığını iddia etmektedir. Ona göre söz konusu fiilin “الْمُصَدِّقَاتِ” üzerine de atfedilmesi caiz değildir. Zira bunların zamirleri farklıdır. “الْمُصَدِّقَاتِ”nin dişi “أَقْرَضُوا” ise eril zamiridir. Buna şu şekilde bir cevap verilmiştir: Burada lafız üzerinde değil mana üzerinde bir atf söz konusudur. Buna göre biri eril diğeri dişi zamire sahip olan bu iki ism-i fâilden ortak bir mâzî fiili takdîr edilmiş ve bu fiil ona atfedilmiştir. Takdîr edilen bu fiilin zamiri erkeklere de dişilere de racidir. Bu iki sığanın aynı kökten olması böyle bir takdîri daha da kolay hale getirmektedir. “إِنَّ الضَّارِبِينَ وَالضَّارِبَاتِ” örneğinde ise bunların aynı kökten olmaması böyle bir takdîre gitmeyi zorlaştırmaktadır.⁷⁵ Râzî’nin bu konudaki yorumlarına

⁶⁸ Mu’reb, başındaki amile göre sonundaki hareketin değiştiği kelimeleri ifade etmektedir; bk. Cemâlüddîn b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu kaṭri’n-nedâ ve belli’s-şadâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: y.y., 1964), 13.

⁶⁹ Şecerî, *Emâlî*, 2/438.

⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 29/38.

⁷¹ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 19/251.

⁷² Şecerî, *Emâlî*, 2/438.

⁷³ el-Hadîd 57/18.

⁷⁴ Abdulkâhir el-Cürçânî, *Dercü’-d-dürer fi tefsîri’l-âyi ve’s-süver*, thk. Velîd b. Ahmed-İyâd Abdullatîf (İngiltere: Mecelletü’l-Hikme, 2008), 4/1598.

⁷⁵ Sübkî, *Arûsu’l-efrâh*, 1/546-547.

baktığımızda onun, isim ve fiillerin birbirine atfedilmesine sıcak bakmadığı için buradaki atfa, çözülmesi gereken dilsel bir problem olarak baktığını görmekteyiz. Ona göre bu isimlerin başındaki elif-lâm vasıtasıyla onları fiil ile yorumlamak, bunu çözmekten uzak bir yorumdur. Zira o; bu elif-lâmın, mevsûl değil belki de ahd-i zihnî anlamını ifade etmek için bu kelimelere eklendiğini söylemektedir. Buna göre Allah, âyette sadaka verme hususunda temâyüz etmiş belli bir kesimden bahsetmektedir. O, buradaki atfın hikmetini şu şekilde açıklamaktadır: Allah Taâla fakirlere tasadduk eden bu belli zümreden bahsettikten sonra “أَقْرَضُوا” diyerek onların, bu sadakalarını en güzel sadaka çeşidi olan karz-ı hasen ile taçlandırdıklarını ifade etmek istemiştir.⁷⁶

Mâzî fiili ile ism-i fâil arasında atf ilişkisinin olduğu diğer bir örnek de “ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا ” Onları ancak fasıklar inkâr eder. Ne zaman bir antlaşma yaptılarsa, kendilerinden bir grup onu bozmadı mı?”⁷⁷ âyetidir. Zira burada mâzî olan “نَبَذَ” fiili “فَاسِقُونَ”ye atfedilmiştir. Bu iki ifade arasındaki atfın nasıl meydana geldiğini şu şekilde açıklayabiliriz: Âyetteki “وَأُو”, hemze-i istifhâm ve atf harfinden müteşekkildir.⁷⁸ Ondandır sonra gelen “كَلَّمَا” edatı ise iki şeyden meydana gelmiştir. Birincisi, elif-lâm ve tenvînsiz olduğu sürece kendisinden sonra gelen lafza izafe edilen, onun gibi i’râb alan ve ona “umumiyyet” anlamını katan “كَلَّمَا”⁷⁹ lafzıdır. İkincisi, eklendiği cümleyi masdar te’vîline sokan ve ona zaman anlamını katan “masdariyye” ve “zemâniyye” “مَا”sıdır. Bu iki harfin birleşmesi sonucu fi’lu’s-şart ve cevâbu’s-şart olmak üzere iki öge iktiza eden “كَلَّمَا” edatı ortaya çıkmıştır.⁸⁰ Fi’lu’s-şart “عَاهَدُوا”, cevâbu’s-şart ise “نَبَذَ”dur. Cümlelerin te’vîli ise “نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ” şeklindedir. Çünkü “كَلَّمَا”, fi’lu’s-şart olan “عَاهَدُوا”ye izâfe olup onu masdar te’vîline sokarak cevâbu’s-şart olan “نَبَذَ”ye zaman zarfı yapmıştır. Bunun neticesinde ise “نَبَذَهُ”, lafız olarak arkada olsa da hükmen “الْفَاسِقُونَ” ye atfedilen cümlelerin başında bulunmaktadır. Böylece “الْفَاسِقُونَ”ye atfedilen şeyin “نَبَذَهُ” olduğu anlaşılmaktadır. Bu yorumlardan anlaşıldığına göre âyette bahsi geçen kişilerin her söz verdiklerinde bunu bozduklarından bahsedilmektedir. Bu aşamadan sonra ise “نَبَذَهُ” ile “الْفَاسِقُونَ” arasında denklik sağlamak gerekmektedir. Bu ise “الْفَاسِقُونَ”nin başındaki takı sayesinde mümkündür. Çünkü bu takı, elif-lâm-ı mevsûle olup eklenmiş olduğu ism-i fâili “إِلَّا الَّذِينَ فَسَقُوا” şeklinde mâzî te’vîline sokmaktadır. Buna göre mâzî fiili olan “نَبَذَهُ”, yine kendisi gibi mâzî fiili olan “فَسَقُوا”ye atfedilmiştir. Ahmed b. Muhammed el-Harrât’ın el-Müctebâ min müşkili i’râbi’l-Şur’âni’l-Kerîm adlı eserinde “كَلَّمَا” edatını içeren “كَلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَسَنُوا فِيهِ”/Onlara etrafi aydınlattıkça onda

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 29/201.

⁷⁷ el-Bakara 2/99-100.

⁷⁸ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 2/319.

⁷⁹ Diwanalarab, “كَلَّمَا، كَلَّمَا، كَلَّمَا، كَلَّمَا”, (Erişim 21.02.2021).

⁸⁰ Halebî, *Temhîdu’l-kavâid*, 9/4428; Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Şerhu ebyâti muğni’l-lebbib*, thk. Abdulazîz Rabâh-Ahmed Yûsuf Dakâk (Beyrut: Dâru’l-Me’mûn, 1994), 4/245; Ebu’l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, “küllemâ”, *el-Külliyât*, thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998), 1/1184.

yürürler”⁸¹ âyetini “مَشَوْا فِيهِ كُلَّ وَاقْتِ إِضَاءَةٍ/Etrafın her aydınlatılmasında ışığında yürürler” şeklinde te’vîl etmesi, bütün bu yorumları destekler mahiyettedir.⁸²

Hatırlanacağı üzere İbn Cinnî’nin, fiilin isme atfedilmesi daha kullanışlı olduğu için “و” harfi ile olabileceğine yönelik bir iddiası vardı. Fakat “وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا”/Harıl harıl koşanlara, kıvılcım saçanlara, (ansızın) sabah baskını yapanlara, orada tozu dumana katanlara (yemin ederim ki)”⁸³ âyetinde “ف” harfiyle de fiilin isme atfedildiğini görmekteyiz. Zira burada mâzî olan “أَتْرُونَ” fiili, ism-i fâil olan “الْمُغِيرَاتِ”ye atfedilmiştir. Bu fiilin, atfedildiği sîgalar gibi “فَالْمُغِيرَاتِ” şeklinde ism-i fâil olarak zikredilmesi mümkün olmasına rağmen bu yönde bir kullanımın tercih edilmemesinin elbette ki bir hikmeti bulunmaktadır. Bilindiği gibi fiiller hareketliliği isimler ise durağanlığı ifade etmektedir. Dolayısıyla isim formunda olan ve zengin anlamlar içeren âyetteki üç sıfatın muhatabın zihninde güzel bir şekilde canlanabilmesi için bunların arkasından eylem ve hareketi ifade eden bir fiil tercih edilmiştir. Ayrıca isimden fiile geçiş yapmak suretiyle kelâmda değişiklik yapmak muhatabın zihnindeki monotonluğun giderilmesine vesile olur. Böylece bu üslup değişikliği ile muhatabın dikkatinin toplanması ve anlatılanlara odaklanması sağlanır.⁸⁴ Âlûsî (ö. 1270/1854), Muhyiddin ed-Dervîş (ö. 1982) ve Muhammed el-Herarî (ö. 2008), “عَادِيَاتٍ”, “مُورِيَاتٍ”, ve “مُغِيرَاتٍ” kelimelerinin başındaki takıların elif-lâm-ı mevsûle olduğunu ileri sürüp bunları “عدون”, “أورين”, ve “أغرن” şeklinde mâzî fiiliyle yorumlayarak ma’tûf ve ma’tûf-u aleyh arasında bir denklik sağlamaktadır.⁸⁵ Neseffî (ö. 710/1310) de, bu yoruma katılmakla beraber onun bu konuda izlediği metot bundan farklıdır. Zira o, bu üç isimde takdîr edilen fiillerin elif-lâm-ı mevsûle sayesinde değil, belki de daha önce de değindiğimiz gibi ism-i fâilin iki cihetinden biri olan fiil olma özelliğinden ve “أَتْرُونَ”nin bunlara ma’tûf olmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir.⁸⁶

Kur’ân-ı Kerîm’in bazı yerlerinde tıpkı mâzî gibi muzârî’ fiilinin de ism-i fâile atfedildiğini görmekteyiz. Örneğin, “أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ”/Üstlerinde kanatlarını açıp kapatarak uçan kuşları görmediler mi?”⁸⁷ âyetinde muzârî’ olan “يَقْبِضْنَ”, ism-i fâil olan “صَافَّاتٍ”ne atfedilmiştir. Bunların arasında mutabakat sağlamak için değişik yorumlara gidildiğini görmekteyiz. Bunlardan birisi “يَقْبِضْنَ”nin “قابضات” şeklinde ism-i fâil olarak te’vîl edilmesidir. Fakat Ebu’l-Bekâ el-Kefevî’ye (ö. 1095/1684) göre burada tam tersi bir yorum söz konusudur. Çünkü o; ma’tûf olan fiili, ism-i fâil ile yorumlamak yerine ma’tûf-u aleyh olan ism-i fâili, fiil ile yorumlamaktadır. Ona göre “صَافَّاتٍ”, “يَقْبِضْنَ” te’vîlindedir. Böylece atfın

⁸¹ el-Bakara 2/20.

⁸² Ahmed b. Muhammed el-Harrât, *el-Müctebâ min müşkili i’râbi’l-Ḳur’âni’l-Kerîm* (Medine: Mecme’u’l-Melik Fahd, 2005), 1/37-38.

⁸³ el-Âdiyât 100/1-5.

⁸⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 30/216; Muhyiddin ed-Dervîş, *İ’râbü’l-Ḳur’ân ve beyânühü* (Suriye: Dâru’l-İrşâd, ts.), 10/559; Herarî, *Tefsîru hadâiki’r-ravhi ve’r-reyhân*, 32/263.

⁸⁵ Mahmûd b. Abdirrahîm es-Sâfi, *el-Cedvel fî i’râbi’l-Ḳur’ân* (Şam: Dâru’r-Reşîd, 1997), 30/389; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-münîr* (Şam: Dâru’l-Fikr, 1997), 30/367.

⁸⁶ Ebu’l-Bekâ Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseffî, *Tefsîru’n-neseffî*, thk. Mervân Muhammed (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2005), 4/549 vd.

⁸⁷ el-Mülk 67/19.

tarafı arasında mutabakat sağlanmış olmaktadır. Fakat ilk önce isim zikredildiği için orijinal halini koruma önceliğinin ona ait olması hasebiyle bu görüş eleştirilmiştir.⁸⁸

Fiilin isme atfedildiği bu âyette, şöyle bir soru akla gelmektedir: Burada verilmek istenen mesajda değişiklik olmaksızın “يُفِيضُنْ”nin ism-i fâile veya “صَافَاتٍ”nin fiile çevrilerek zikredilmesi mümkün olduğu halde niçin böyle bir üslûp kullanılmadı? Buna değişik cevaplar verilmiştir. Örneğin Kefevî’ye göre bunun hikmeti mevzubahis olan iki ifade arasında anlam açısından bazı farkların olması ve bunun lafızlarına yansımış olmasıdır. Çünkü “يُفِيضُنْ” sîgası, nesnelere etkileyen mütaaddî bir fiildir. Bu nedenle ona kanat anlamına gelen “اجْحَتُّهُنَّ” mef’ûlü takdîr edilmektedir. Zira kapatma olayının gerçekleşmesi için kuşlardan sadır olan bu fiilden kanatların etkilenip devreye girmesi ve bedeninin sağına ve soluna çarparak bu bölgeleri etkilemesi gerekiyor. “صَافَاتٍ”nin muzâri olan “يُصَنَّفُنْ” fiili ise herhangi bir nesneyi etkilemeyen, fâilin fiilinden yine fâilin kendisi etkilendiği lâzîmî bir fiildir. Çünkü kuş sürüsü içerisinde saf oluşturmak için sürü üyelerinin diğer elemanlarla senkronize olması gerekiyor. Bu da bütün azaların belli bir pozisyona girmesiyle mümkündür. Bu ise ayaklarının aynı hizaya gelmesi ile anlaşılacaktır ki sürünün bu pozisyonu “صَافَاتٍ” ile tabir edilmektedir. İşte bu farklılıklar sebebiyle bu iki ifade değişik formlarda zikredilmiştir.⁸⁹ Bunların sadece isim veya sadece fiil olarak zikredilmemesinin diğer bir sebebi de tıpkı yüzmede olduğu gibi havada saf oluşturmak için de öncelikli olan şeyin kanatları veya kolları açma ve yayma olmasıdır. Hareket etme veya yön değiştirme maksadıyla bu organların yumulması ve kapatılması ise ikincil bir hamledir. Bu nedenle uçuş esnasında saf düzenini korumak için devamlılık arz eden kanatları açma eylemi, sabitliği ifade eden isimle; buna nispetle daha az ve geçici olarak gerçekleşen kanatları yumma eylemi ise, zamanla sınırlı olan ve değişkenliği ifade eden fiil ile ifade edilmiştir.⁹⁰ Ayrıca kuşlar, kanatlarını açarak sürünün diğer üyeleriyle aynı görüntüyü verdikleri için sanki hareketsiz ve sabit bir şekilde duruyorlarmış gibi bir tablo oluşuyor. Öte yandan kanatları kapatmayla birlikte bu manzaranın bozulması sonucu hareketlilik meydana geliyor. İşte birinci safhanın sabitlik ifade eden isimle, ikincisinin de hareketliliği ifade eden fiil ile tabir edilmesinin diğer bir hikmeti de budur.⁹¹

“فَإِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا”/İnşallah beni sabırlı bulacaksın. Hiçbir işte sana karşı da gelmem dedi”⁹² âyetinde de muzâri’ fiilinin ism-i fâile atfedildiği ileri sürülmüştür. Zira “صَابِرًا”nin “سَتَجِدُنِي” fiiline ma’tûf olduğu iddia edildiği gibi “صَابِرًا” vasfına ma’tûf olduğu da dile getirilmiştir. İkinci görüşü iddia edenler, ma’tûf ve ma’tûf-u aleyh arasında mutabakat sağlamak için “لَا أَعْصِي” cümlesini “غَيْرِعَاصٍ” şeklinde isim tamlaması ile yorumlamaktadır.⁹³ Fakat böyle bir yorumu iktiza edecek dilsel bir husus olmadığından

⁸⁸ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 19/251.

⁸⁹ Muhammed b. Ahmed eş-Şerbinî, *Tefsîru’s-sirâci’l-münîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1907), 4/250; Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi’ li aḥkâmî’l-Ḳur’ân* (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003), 18/217; Dervîş, *İ’râbü’l-Ḳur’ân*, 10/156.

⁹⁰ Endelüsî, *Tefsîru’l-baḥri’l-muḥîṭ*, 8/297; Bursevî, *Tefsîru ruḥi’l-beyân*, 10/70; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 19/251. Herarî, *Tefsîru ḥadâiki’r-ravḥi ve’r-reyḥân*, 30/40; Dervîş, *İ’râbü’l-Ḳur’ân*, 10/159.

⁹¹ Endelüsî, *Tefsîru’l-baḥri’l-muḥîṭ*, 8/297.

⁹² el-Kehf 18/69.

⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 15/373.

dolayı birinci görüşün daha doğru olduğu kanaatini taşımaktayız. Zira böyle bir yorum, fiili isme çevirecek “masdariyye mâsi” veya ism-i fâilin başında onu fiile çevirecek elif-lâm-ı mevsûle bulunması ya da buna benzer bir durumun varlığı sonucu mümkün olabilir. Bu olanaklardan yoksun olan bu görüşün sahipleri bunu “صَافَاتٍ وَيَقْبِضُونَ” âyetiyle kıyaslamakta ve sadece anlamsal bazda mutabakat sağlamaya çalışmaktadırlar. Fakat “صَافَاتٍ وَيَقْبِضُونَ” âyetinde bu şekilde bir üslûbun neticesinde anlatılan mesajın anlaşılır bir şekilde muhatabın zihninde tasvir edilmesi sağlanmış olmakla beraber mevzubahis olan bu âyette ise böyle bir hususun olmadığını görmekteyiz. Meşhûr Müfessir Kuşeyrî (ö. 465/1072), bu âyette şu şekilde bir yorumda bulunmuştur: Hz. Musa (a.s.) burada iki vaadde bulunmuştur: sabırlı olma ve Allah’ın emirlerine isyan etmeme. Sabırlı olmayı, “inşallah” diyerek Allah’ın dilemesine bağladığı için başarmıştır. Diyalogda bulunduğu kişinin işine karşı çıkmamayı ise Allah’ın dilemesiyle kayıtlamadığı için bunu başaramamıştır.⁹⁴ İşte bu, “صَابِرًا”e ma’tûf olduğu iddia edilen “لَا أَعْصِي” ifadesinin “سَتَجِدُنِي” fiiline ma’tûf olduğu görüşünü güçlendirmektedir. Bu durumda ma’tûf ve ma’tûf-u aleyh arasında muhalefet olmadığı için herhangi bir takdire ihtiyaç duyulmamaktadır. Bazen de ism-i fâilin muzâri’ fiiline atfedildiğini görmekteyiz. Örneğin “إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ”/Şüphesiz Allah, tohumu ve çekirdeği yarandır. Ölüden diriyi, diriden de ölüyü çıkarandır⁹⁵ âyetinde böyle bir durum söz konusudur. Zira ism-i fâil olan “مُخْرِجٌ” kelimesinin muzâri’ olan “يُخْرِجُ” fiiline atfedildiğini görmekteyiz. Müfessir Hâzin (ö. 741/1341) bunu önlemek için “مُخْرِجٌ” kelimesini kendisi gibi isim olan “فَالِقٌ”ye atfetmekte, “يُخْرِجُ”yu ise “فَالِقٌ” için açıklayıcı bir kayıt olarak göstermektedir. Çünkü o, tohumun ve çekirdeğin geçirdiği biyolojik evreleri de bir nevi canlanma olarak addetmektedir.⁹⁶ Âlûsî, burada ism-i fâilin muzâri’ fiiline atfedilmesinde bir sakınca olmadığını dile getirmektedir. Zira ona göre bu her iki sîganın karşılıklı olarak birbiriyle te’vîl edilmesi mümkündür. Öte yandan o, burada ismin fiile atfedilmesinin hikmetini şu şekilde açıklamaktadır: Ölüden diriyi çıkarmak yani varlıklara hayat vermek daha çok özen gerektirmesi hasebiyle hareketliliği ifade eden fiil kalıbı ile; buna mukabil, diriden ölüyü çıkarmak yani canlılığı sonlandırmak, nispeten daha az itina gerektirdiği için durağanlığı ifade eden isim ile ifade edilmiştir.⁹⁷

2.3. Fiil ile Sıfat-ı Müşebbihenin Birbirine Atfedilmesi

Kur’ân’da muzâriin sıfat-ı müşebbiheye atfedildiği cümleler de bulunmaktadır. Buna “فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ”/Allah’ın, onlara fazlından verdiği ile sevinirler ve müjde alırlar⁹⁸ âyeti örnek verilebilir. Nitekim burada “يَسْتَبْشِرُونَ” fiili, sıfat-ı müşebbihe sîgasının çoğulu olan “فَرِحِينَ”ye atfedilmiştir. O yüzden İbn Âdil, bu fiili ilk etapta “مستبشرين” şeklinde ism-i fâil olarak yorumlamaktadır. Çünkü ism-i fâil ile sıfat-ı müşebbihe arasındaki

⁹⁴ Abdülkerîm b. Havâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. Abdullatîf Hasen Abdurrahman (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 2/227; Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhtâ*, 6/140.

⁹⁵ el-En’âm 6/95.

⁹⁶ Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te’vîl fi maâni't-tenzil*, thk. Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2/162.

⁹⁷ el-Kehf 18/18; Sübkî, *Arûsu'l-efrâh*, 1/547.

⁹⁸ Âl-i İmrân 3/170.

benzerlik fiil ile sıfat-ı müşebbihe arasındaki benzerlikten daha çoktur.⁹⁹ Kefevî, ise “فَرِحِينَ”yi “يَفْرَحُونَ” şeklinde fiil ile te’vîl etmektedir. Fakat İbn Âdil’e göre birinci takdîr daha evlâdır. Çünkü burada ilk olarak isim zikredildiği için asıl halini koruma önceliği onundur. Ona uyum sağlaması gereken –daha sonra zikredildiği için- fiildir. İbn Âdil’den nakledilmiş olan diğer bir görüşe göre “يَسْتَبِيرُونَ”den önce onun mübtedâsı olan “هم” zamiri mahzûftur. Bu durumda isim cümlesi, isim yönü ağır basan bir sîgaya atfedilmiş olacağı için ma’tûf ve ma’tûf-u aleyh arasında kısmen de olsa denklik sağlanmış olacaktır.¹⁰⁰

2.4. İsim Cümlesi ile Fiil Cümlesinin Birbirine Atfedilmesi

Kur’ân’da isim cümlesinin fiil cümlesine atfedildiği örnekler de bulunmaktadır. Örneğin, “سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ/Onları çağırırsanız da, sussanızda da sizin için birdir”¹⁰¹ âyetinde böyle bir durum söz konusudur. Zira burada zamir ve ism-i fâilden müteşekkil bir isim cümlesi olan “أَنْتُمْ صَامِتُونَ” ifadesi, “دَعَوْتُمُوهُمْ” fiiline ma’tûftur. Bu ikisi arasında denklik sağlama amacıyla “صَامِتُونَ”, “صَمْتُمْ” şeklinde fiil olarak te’vîl edilmiştir. Böylece mübtedâ olan “أَنْتُمْ” zamiri, haberiyle kaynaştırılıp munfasıldan muttasıla çevrilmiş ve bunun sonucunda fiil ve failden oluşan bir cümle ortaya çıkmıştır.¹⁰² Dua için fiilin, susmak için de ismin seçilmesinin hikmeti ise şu şekilde açıklanmaktadır: Zorluk ve meşakkatler, âyette sözü edilen kişileri sahte ilâhlarına dua etmeye sevk ediyordu. Her hangi bir sıkıntının olmadığı durumlarda ise onlarda derin bir sessizlik hâkim oluyordu. Dua, sözel veya bedensel bir hareket olarak tezahür ettiği için eylem ifade eden fiille, suskunluk ise durağanlık ve pasiflik olduğu için sabitliği ifade eden isimle anlatılmıştır.¹⁰³ Bunun bir diğer hikmeti de bu âyetin, içinde bulunduğu âyet grubuyla uyum sağlamasıdır.¹⁰⁴ Zira bundan önceki ve sonraki âyetlere baktığımızda son kelimelerinin son harfinin “ن” olduğunu görmekteyiz. Hatta bu âyetle beraber 205 âyet daha barındıran A’râf Suresini genel olarak incelediğimizde 13’ü hariç bütün âyetlerinin son kelimesinin son harfinin “ن” ile bittiğini görmekteyiz.

SONUÇ

Atfın en önemli işlevlerinden birisi, ismi isme atfederek farklı varlıkları bir hükümde birleştirmek ya da fiili fiile atfederek bunlara farklı hükümler isnat etmeyi sağlamaktır. Arapçada, yapısal ve anlamsal açıdan birbirinden farklılık arz ettiği için isim ve fiillerin birbirine atfedilmesi çok nadirdir. Bu örnekler, seci’ düzenini korumak için daha çok şiirlerde görülmektedir. Kur’ân’da ise isim ve fiilin birbirine atfedildiği pek az

⁹⁹ Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musâ el-Aynî, *el-Mağâşidi’n-naḥviyye*, thk. Ali Muhammed Fâhir vd. (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2010), 1/245.

¹⁰⁰ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 6/51.

¹⁰¹ el-A’râf 7/193.

¹⁰² İbn Âdil, *el-Lübâb*, 9/424.

¹⁰³ Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali, el-Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basîṭ* (Suudi Arabistan: İmâdetü’l-Bahsi’l-İlmî, 2009), 9/525.

¹⁰⁴ Endelüsî, *Tefsîru’l-baḥri’l-muḥîṭ*, 4/439.

Ghassanid-Sassanid Relations from the Establishment of the Ghassanids to the Dissolution

Ercan CENGİZ*

Yusuf CANPOLAT*

Abstract

In the Middle Ages, two great powers, the Roman and Sâsâni empires, were in constant competition to dominate Anatolia, Syria, Iraq and Mesopotamia. Political competitions for the domination of the above mentioned regions later turned into military struggles. In the period of political rivalry and military struggles, commercial relations were also established, which are peaceful activities between countries.

Two small Arabian kingdoms, the Ghassanids and the Lâhmîs, who were in the region where the struggles for the domination were taking place, were also involved in these struggles due to their positions. The Ghassanids, which were founded in Syria and were in the position of a buffer zones between these two empires, allied with the Romans, while the Lâhmîs, which were founded in Iraq allied themselves with the Sassanids.

Since the wars that took place previously between the Sassanids and the Romans spread over a larger area and lasted for a long time, both empires were damaged militarily and economically. For this reason, they preferred continuing their struggles for domination through the Ghassanids and the Lâhmîs in order to prevent the border conflicts from turning into long and weary wars. However, even if this policy was implemented for a certain period of time, the military forces of the two empires came into play later on.

In accordance with the applied policies, the Ghassanids and Lâhmîs frequently fought for the interests of the empires. However, the Sassanids and the Romans were also involved in these struggles upon one of the parties gaining dominion over the other one and the defeated kingdom began to expand its territory against its patron. This situation caused the start of long-lasting wars. Ghassanids and Lâhmîs reached a more advanced level in the field of civilization compared to other Arab states due to their intense interactions with the Sassanids and Romans in the military, commercial and cultural fields.

* Assist. Professor, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Branch of History Islamic, Kars, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslâm Tarihi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

ercancengiz1976@gmail.com

ORCID 0000-0002-9528-6878

* Teacher, Ministry of Education, Alpaslan Anatolian High School, Kars, Turkey.

Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı, Alpaslan Anadolu Lisesi, Kars, Türkiye.

yusufcanpolat3644@hotmail.com

ORCID 0000-0003-4905-0175

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 31 May / Mayıs 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 21 July / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt; Issue / Sayı; Pages / Sayfa: 736-753.

Suggested ISNAD Citation: Ercan Cengiz, Yusuf Canpolat, "Gassânilerin Kuruluşundan Yıkılışına Kadar Gassâni-Sâsâni Münasebetleri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16 (Temmuz-July 2021), 736-753. www.dergipark.org.tr

Keywords: Ghassanids, Sâssânids, Roman Empire, Lâhmîs, Şapur II.

Gassânilerin Kuruluşundan Yıkılışına Kadar Gassâni-Sâsâni Münasebetleri¹

Ercan CENGİZ

Yusuf CANPOLAT

Öz

Orta çağın iki önemli gücü olan Romalılar ile Sâsânilerin Anadolu, Suriye, Irak ve Mezopotamya'nın hâkimiyeti için sürekli rekabet halinde olması, toprak hâkimiyeti için yaşanan askeri mücadelenin ticari alana da yansımaya sebep olmuştur. Bölgede bulunan Arap krallıkları da konumları itibarıyla bu mücadeleye dâhil olmuştur. İki imparatorluk arasında tampon devlet konumunda bulunan bu devletlerden Suriye'de kurulmuş olan Gassâniler Romalılar ile Irak'ta kurulmuş olan Lâhmîler ise Sâsâniler ile ittifak yapmıştır.

Sâsâniler ile Romalılar arasında meydana gelen savaşlar geniş bir alana yayıldığından ve uzun sürdüğünden gerek askeri gerekse ekonomik olarak her iki devleti de yıpratmaktaydı. Sınır çatışmalarının uzun süreli savaşlara dönüşmesinin önüne geçebilmek için mücadelelerini daha çok Gassâniler ile Lâhmîler üzerinden sürdürmüşlerdir.

Bu politika doğrultusunda Gassâniler ile Lâhmîler vasalı oldukları devletin çıkarları doğrultusunda sık sık karşı karşıya gelerek savaşmışlardır. Fakat taraflardan birinin üstünlük sağlaması ve yenilen devletin hamisi aleyhine topraklarını genişletmeye başlaması üzerine Sâsâniler ve Romalılar da bu mücadeleye dâhil olunca uzun süren savaşlar kaçınılmaz olmuştur. Gassâniler ile Lâhmîler, vasalı oldukları Sâsâniler ve Romalılar ile askeri, ticari ve kültürel alanda yoğun etkileşimde bulunmalarından kaynaklı olarak medeniyet alanında diğer Arap devletlerine nazaran daha ileri seviyeye ulaşmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Gassâniler, Sâsâniler, Roma İmparatorluğu, Lâhmîler, II. Şapur.

GİRİŞ

Kuzey Arabistan'da Irak ve Suriye sınırları içerisinde kurulmuş olan Arap devletleri Roma ve Sâsânî imparatorluklarının aralarında giriştikleri üstünlük mücadelelerinde sınır yakınlıkları itibarı ile her iki imparatorlukla da çeşitli münasebetlerde bulunmuştur. Nitekim Roma ve Sâsâni mücadelesinin ezeli bir rekabete dönüştüğü Anadolu, Mezopotamya, Suriye ve Irak bölgeleri üzerinde kurulan Arap krallıkları tercihlerini her iki imparatorluktan birisine daha yakın olacak şekilde kullanmıştır.

Kuzey Arabistan'da kurulan Arap krallıklarından birisi de Kahtanilerin Kehlân koluna mensup olan Gassânîlerdir. Yemen'de bulunan Me'rib seddinin yıkılmasının ardından Gassâniler kabile reisleri Amr Müzeykîyâ b. Amr Mâüssemâ liderliğinde Suriye'ye göç etmek üzere ellerinde bulunan arazi ve malları Himyerilere satmışlardır.² Amr Müzeykîyâ b. Amr Mâüssemâ'nın ölümünün ardından oğlu Cefne b. Amr öncülüğünde miladi III. asırda Suriye'ye yerleşmişlerdir. Cefne b. Amr'ın Gassânîlerin kurucusu ve ilk hükümdarı

¹ Bu makale Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı'nda 2019 yılında tamamlanmış olan "Sâsânilerin Kuruluşundan Hz. Muhammed Döneminin Sonuna Kadar Arap-Sâsâni İlişkileri" isimli Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

² Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *Siret'ün-Nebeviyye*, çev. İzzet Hasan - Neşet Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971). 1/47; Ahmet Ağırakça, "Gassâniler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Mayıs 2021). 13/397; İbn Hişâm, *Siret'ün-Nebeviyye*. 1/51.

olması hasebi ile Gassânîlere Cefneoğulları da denilmektedir.³ Gassâni isminin kaynağına dair Me'rib Seddi yakınlarındaki Cuhfe kasabası civarında bulunan Müşellel Dağı'nda akmakta olan Gassan Pınarı'ndan bu adı aldıklarını rivayet edilmektedir.⁴ Başka bir rivayette ise Tihâme çölünde yer alan Gassân Suyu'ndan bu adı aldıkları belirtilmektedir.⁵

Gassâniler, Suriye'de ilk olarak Şam (Dımaşk) yakınlarında bulunan Belka ve Havran bölgelerine yerleşmişlerdir. Suriye'ye yerleşmelerinin ardından bir süre hâkimiyetleri altında yaşadıkları Kudâa kabilesinin Dâcaim koluna mensup Selim kabilesi ile giriştikleri üstünlük mücadelesinden galip ayrılmışlardır. Daha sonra Şam ve Tedmûr bölgelerini ele geçiren Gassâniler buldukları bölgede hâkimiyet kurmuşlardır.⁶ Gassâniler, Şam ile Me'rib şehirleri arasında uzanan ve ticari açıdan nakliye yolu olarak kullanılan güzergâhın kuzey kısımlarına yerleşmiş olduklarından bölgedeki konumlarını sağlamlaştırmışlardır.⁷

Milattan sonra birinci asırda Nabati Krallığını ortadan kaldırarak Suriye'yi ele geçiren Roma İmparatorluğu daha sonraki süreçte tüm çabalarına rağmen bedevi olarak yaşayan Arap kabilelerinin, kendi ticaret kervanlarını ve şehirlerini yağmalamalarının önüne geçememişlerdir. Roma İmparatorluğu bu durumu ortadan kaldırma gayesi ile Suriye'de bulunan Araplar içerisinde önemli bir nüfuza sahip olan Gassâniler ile iyi ilişkiler kurmak için adımlar atmıştır. Romalıların Gassâniler ile yakınlaşmasında etkili olan diğer bir husus ise ezeli rakipleri Sâsânilerin Lâhmî Arapları ile aralarında tesis etmiş oldukları iyi ilişkilerin Roma İmparatorluğu sınırlarının güvenliğini tehdit eder bir hal almış olmasıdır. Bu durum sınır güvenliğinin sağlanması açısından Gassâni Araplarının tampon bir devlet olarak desteklenmesini de beraberinde getirirken aynı zamanda Roma- Gassâni yakınlaşmasında Gassâni Arapları ve hükümdarlarının bir kısmının monofizit Hristiyanlığa bağlı bulunmaları da etkili olmuştur. Roma ile gerçekleşen bu yakınlaşma aynı zamanda her iki tarafa askeri açıdan da menfaat sağlamıştır.⁸ Nitekim Gassâniler ve Romalılar arasında yapılan anlaşmaya göre Gassâniler diğer Arap toplulukları ile giriştikleri savaşlarda Roma İmparatorluğu kendilerine 30-40 bin arasında değişen askeri destek sağlamayı taahhüt ederken Gassâniler de Romalıların Sâsâniler ile yapacakları savaşlarda Romalılara en az 20 bin kişiden oluşan bir destek sağlayacaktı.⁹ Böylelikle hem Gassâniler hem de Roma İmparatorluğu ortak düşmanları olan Lâhmîler ve Sâsânîlere karşı önemli bir ittifak gerçekleştirmişlerdir.

Miladi 226 ile 651 yılları arasında İran'da kurulmuş olan ve kendilerinden önce aynı topraklarda hüküm sürmüş olan Perslerin devamı kabul edilen Sâsâniler adını devletin

³ Ağırakça, "Gassâniler". 13/ 397.

⁴ Neşet Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1957). s. 52.

⁵ Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1991). s. 62.

⁶ Philip Khuri Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989). s. 117-118; Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016). s. 54; Ağırakça, "Gassâniler". 13/397; Muhammed Abdülkadir Hüreysât, "Belkâ", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 22 Mayıs 2021). 5/ 419.

⁷ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. s. 118.

⁸ Ira M. Lapidus, *İslam Toplulukları Tarihi*, çev. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005). s. 47; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. s. 119-120.

⁹ İbrahim Hasan Hasan, *Siyasi-Dini-Sosyal-Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Komisyon (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987). 1/61.

kurucusu olarak kabul edilen I. Erdeşîr-i Bâbekân'ın(216-242) dedesi Sâsân'dan almıştır.¹⁰ Kurulduğu coğrafya itibari ile doğu ile batı ticaretinin merkezinde yer alan Sâsâniler bu konumları sayesinde Hindistan, Arap Yarımadası ve Doğu Akdeniz arasında gerçekleştirilen ticareti kontrol ederek büyük ekonomik kazançlar sağlamışlar ve ticari alandaki üstünlüklerini siyasi alanda rakiplerine karşı bir koz olarak da kullanmışlardır.¹¹

Sâsâniler, İran toprakları üzerinde yer alan ve Fars nüfusunun yoğun olarak yaşadığı Persis Bölgesi'nde kurulmalarına karşın Anadolu ve Ortadoğu'yu kontrol altında tutabilmek için devletin merkezini Irak topraklarında yer alan ve Fırat ile Dicle nehirlerinin birbirlerine en çok yaklaştığı noktada yer alan Tisfun şehrine taşımışlardır. Sâsâniler Romalılarla askeri mücadeleye girerek hâkimiyet alanlarını II. Hüsrev zamanında Anadolu, Suriye, Yemen ve Mısır'ı kapsayacak şekilde genişletmişlerdir.¹²

II. Hüsrev'in(590-628) ölümünün ardından taht mücadeleleri sebebiyle zayıf düşen Sâsâniler III. Yezdicerd(632-651) döneminde İslâm akınlarının hedefi haline gelerek Müslüman Araplar tarafından ortadan kaldırılmıştır.¹³

1. Siyasi ve Askeri Açından Sâsâni-Gassâni Münasebetleri

Sâsâniler, Roma İmparatorluğu ile girmiş oldukları mücadelede Lâhmî Arapları ile iyi ilişkiler geliştirerek sınırları açısından tampon bir Arap krallığı ile müttefiklik sağlamışlardır. Sâsâni hükümdarı II. Hürmüz (302-309) tahta çıktıktan sonra Suriye bölgesindeki Araplar üzerinde hâkim bir güç olan Gassânilere elçi göndererek kendisine bağlılıklarını bildirmelerini ve yıllık belirli bir miktar haraç ödemelerini istemiştir. Bu teklifi reddeden Gassâniler, aralarındaki anlaşma gereği Roma İmparatorluğu'ndan yardım talebinde bulununca Romalılar ezeli rakipleri Sâsânilere karşı müttefikleri olan Gassânilerin yardım çağrısına kayıtsız kalmayarak bölgeye bir ordu sevk etmiştir. Roma ordusunun gelmesiyle Sâsânilerle Gassâniler arasında savaş meydana gelmiştir.¹⁴

Sâsânilerin Gassâniler ile savaşmasını fırsat bilen Bahreyn'deki Arap kabileleri ayaklanarak Sâsânilerin burada bulunan ticaret kolonilerini yağmalamışlardır.¹⁵ Bahreyn'de yaşanan ayaklanmalar ile birlikte I. Şapur döneminde körfezde sağlanan asayiş de bozulmuştur.¹⁶ Gassâniler ile yapılan savaşın ardından körfezde yeniden düzeni sağlamak amacıyla harekete geçen II. Hürmüz, Gassânilerin civardaki Arap kabilelerinden oluşturduğu bir birlik ile pusuya düşürülerek yaralanmıştır. Aldığı yaranın etkisi ile yaşamını yitiren II. Hürmüz'ün ardından Sâsânilerde miladi 309 ile 325 yılları arasında on altı yıl sürecek bir iktidar boşluğu yaşanmıştır. İktidar boşluğunun yaşanmasında II.

¹⁰ Muhammed b. Cerfîr b. Yezîd Taberî, *Tarih-i Taberî*, çev. M. Faruk Gürtunca (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2010). 2/426-433; Tahsin Yazıcı, "Erdeşîr", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mayıs 2021). 11/284; Esko Naskali, "Sâsâniler", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 24 Mayıs 2021). 36/174

¹¹ Osman Karatay, *İran ve Turan- Hayali Milletler Çağında Avrasya ve Ortadoğu* (Ankara: Karam Yayınları, 2003). s. 18-19.

¹² Naskali, "Sâsâniler". s. 175; Ahmet Altungök - Taner Yıldırım, *Siyasi Açından Arap İran İlişkileri* (İstanbul: Mutlu Basımevi, 2015). s. 3; Esko Naskali, "İran", *TDV İslam Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 23 Mayıs 2021). 22/394; Yazıcı, "Erdeşîr". 11/284.

¹³ Naskali, "Sâsâniler". 36/175.

¹⁴ Taberî, *Tarih-i Taberî*. 2/448.

¹⁵ İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, çev. Ahmet Ağrakça (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2016). 1/354.

¹⁶ Altungök - Yıldırım, *Siyasi Açından Arap İran İlişkileri*. s. 43; Naskali, "Sâsâniler". 36/175.

Hürmüz'ün ardından tahta geçecek olan oğlu II. Şapur, henüz kundakta bir bebek olduğundan bu süre zarfında ülkeyi vezirler ve yönetimde etkili olan asiller yönetmiştir.¹⁷

Sâsâni tahtında kundakta bir bebeğin bulunması yönetim zafiyeti oluşturmuş, bu durum ülkeyi düşman saldırılarına karşı savunmasız bıraktığından durumu değerlendirmek isteyen düşmanların Sâsâni topraklarına saldırıya geçmesine sebep olmuştur. Nitekim Abdulkays ve Beni Ayyar Arapları Bahreyn'de bulunan Arap kabileleri ile birlikte Erdeşir-i Hürre¹⁸ sahillerinde bulunan Sâsâni köy ve kasabalarına saldırarak yağmalamışlardır. Sâsânilerin bu saldırılara karşı mukavemet gösterememeleri üzerine saldırılar, müttefikleri olan Lâhmi Araplarının topraklarından başlayarak Sâsâni başkenti Tisfûn'a kadar uzanmıştır. İyâd kabilesi Sevâd bölgesini ele geçirerek burada yaşayan çiftçileri haraca bağlamıştır.¹⁹ Suriye'de bulunan Gassâniler ise bu dönemde ekseriyetle el-Cezire üzerine akınlar gerçekleştirmişlerdir.²⁰

1.1. II. Şapur Döneminde Gassânilerle Siyasi Münasebetler ve Araplar Üzerine Düzenlenen Askeri Seferler

II. Hürmüz'ün Araplarla girişmiş olduğu savaşta pusuya düşürülerek öldürülmesinin ardından kundakta bir bebek olan II. Şapur'un tahta çıkarılarak Sâsâni hükümdarı ilan edilmesinden kaynaklanan boşluğu başta bedevi Arap kabileleri olmak üzere Gassâniler de fırsata çevirmiştir. Dolayısıyla II. Şapur'un çocukluk yılları Arapların Sâsâniler üzerine gerçekleştirdiği yağma ve baskınların etkisiyle yaşanan sıkıntılara tanıklık etmekle geçmiştir.²¹ Arapların saldırı ve yağmaları II. Şapur'un, Araplara karşı büyük bir nefret ve kinle büyümesine neden olmuştur.²² Sâsâni şehirlerine saldıran Abdulkays ve Beni İyar gibi bedevi hayatı yaşayan Arap kabileleri, saldırdıkları şehirleri işgal etme ve yönetme gibi kabiliyetlere haiz olmamaları nedeniyle saldırılarını yağma ve ganimet elde etme amaçlarıyla gerçekleştirmişlerdir. Yağmaladıkları şehir, kasaba ve köylerde ele geçirdikleri insanları ise köle pazarlarında satmışlardır.²³

II. Şapur on altı yaşına geldiğinde yönetimi aldığı ilk iş olarak devletin ileri gelenleri ile bir araya gelerek Arapların gerçekleştirdiği baskın ve yağmalara son vermek adına Araplar üzerine yürüme niyetini ortaya koymuştur. Kendisi ile birlikte Araplar üzerine yürüyecek ordunun sayıca az fakat savaş ve hareket kabiliyeti açısından yetenekli ve üst düzeyde donanımlı olacak şekilde hazırlanmasını istemiştir.²⁴ Yanındaki az sayıda kuvvetle yağma faaliyetlerinde bulunan Araplar üzerine yürüyen II. Şapur, esir almaksızın

¹⁷ Taberî, *Tarih-i Taberi*. 2/448; İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*. 1/354.

¹⁸ I. Erdeşir tarafından kurulan Hürmüzd Erdeşir, Ram Erdeşir, Veh Erdeşir gibi kendi adıyla anılan şehirleri ihtiva eden ve bugünkü Gür Fîrûzâbâd ile Aşağı Mezopotamya'da kurulan şehirlerin bulunduğu bölgeye verilen isim. Bkz. Yazıcı, "Erdeşir". 11/285.

¹⁹ İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*. 1/354; Taberî, *Tarih-i Taberi*. 2/449.

²⁰ Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*, çev. Zekeriya Akman - Hüseyin Siyabend Aytemur (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017). s. 101-102; Altungök - Yıldırım, *Siyasi Açından Arap İnan İlişkileri*. s. 45.

²¹ İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*. 1/354; Taberî, *Tarih-i Taberi*. 2/449; Ahmed b. Ebî Yakub Yakubî, *Târîhu'l-Yakubî*, thk. Abdülemir Mehennâ (Beyrut: Şirketü'l-A'lemî, 2010). 1/63; Percy Molesworth Sykes, *A History of Persia* (Londra: Macmillan Company Press, 1921). 2/411.

²² Taberî, *Tarih-i Taberi*. 2/449.

²³ Altungök - Yıldırım, *Siyasi Açından Arap İnan İlişkileri*. s. 45.

²⁴ Ebü'l Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzi, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmiyye, 1992). 2/84; Taberî, *Tarih-i Taberi*. 2/450; İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*. 1/354; Yakubî, *Târîhu'l-Yakubî*. 1/63.

bütün Arapların öldürülmesini emretmiştir. Fars Körfezi'nde Arapların kontrolüne geçen kolonileri Araplardan temizleyerek güvenliği sağlamak amacıyla Huzistan²⁵ ve Fars²⁶ eyaletleri üzerine seferler düzenlemiştir. Huzistan ve Fars eyaletlerini Araplardan temizleyen II. Şapur böylelikle Fars Körfezi'nin doğu kıyılarını güvence altına almış ve bölgedeki Arap etkisini tamamen kırmak için yerleşik vaziyette bulunan Araplar da dâhil olmak üzere burada bulunan tüm Arapları çıkarmak için harekete geçmiştir.²⁷ Bu amaçla ordusundaki asker sayısını arttıran II. Şapur donanma vasıtası ile Fars Körfezi'nin batı kıyılarında bulunan Araplara yönelik saldırılar düzenlemiştir.²⁸ Fars Körfezi'ndeki Arap etkisini tamamen kırmak amacıyla ilerleyişini sürdüren II. Şapur, rotasını Bahreyn'e çevirerek Hatt şehrini ele geçirmiştir. Buradan Temim ve Abdulkays kabilelerinin bir kısmının bulunduğu Hecer Bölgesi'ne ilerleyerek birçok Arabı kılıçtan geçirmiştir,²⁹ ardından Abdulkays kabilesinin üzerine saldırıya geçerek birçoğunu öldürmüştür. Bununla da yetinmeyen II. Şapur, bölgedeki tüm Arapları yerlerinden sürmek amacıyla su kuyularının birçoğunu da tahrip etmiştir. Bundan sonra Medine yakınlarına kadar ilerleyerek saldırılarına devam etmiş, pek çok Arabı öldürürken bir kısmını da esir almıştır. Medine'den sonra yönünü Yemen'e çeviren II. Şapur, Yemen ve Hicr'de bulunan Arap kabilelerine düzenlediği baskınlarla büyük katliamlar gerçekleştirmiş ve bölgedeki birçok su kaynağı tahrip ederken birçoğunu da toprakla kapatmıştır.

Yemen'den sonra Irak ve Suriye topraklarında yaşayan Bekr ve Tağlib kabilelerini hedef alan II. Şapur, burada da çok sayıda Arabı kılıçtan geçirdiği gibi birçoğunu da esir almıştır.³⁰

Sâsânî müttefiki Lâhmi Arapları Gassâniler ile savaşırken II. Şapur da el-Cezire toprakları üzerinde yer alan Dayzen el-Gassâni'ye doğru ilerleyerek Rakka³¹ şehri yakınlarında bulunan Fırat Nehri kıyısındaki şehri muhasara ederek almıştır.³² İlerleyişini sürdüren II. Şapur el-Cezire Bölgesi'ne yerleşerek Sevâd Bölgesi'nde baskın ve yağma faaliyetlerine devam eden Beni İyâd³³ kabilesi üzerine sefere çıkmış, meydana gelen kanlı

²⁵ İran'ın güney batısında yer alan Hûzistan eyaleti antik dönem Yunan kaynaklarında Uxii toprakları olarak adlandırılmıştır. Batısında Irak, kuzeyinde Zagros sıradağları ve güneyinde ise Basra Körfezi yer almaktadır. Bkz. Recep Uslu, "Hûzistan", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mayıs 2021). 18/436-439.

²⁶ Yunanlıların Antik dönemde Persis olarak adlandırdıkları bölge doğusunda Kirman, batısında Hûzistan, güneyinde İran Körfezi ve kuzeyinde İsfahan şehri ile çevrili olan alanı kapsamaktadır. Bkz. Jevad Heyat, "Fars", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 22 Mayıs 2021). 12/174-176.

²⁷ İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*. 1/354-355; Ahmet Altungök, *İslâm Öncesi İran'da Devlet ve Ekonomi-Sâsâni Dönemi* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015). s. 75.

²⁸ Taberî, *Tarih-i Taberi*. 2/451; İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*. 1/354; Yakubî, *Târîhu'l-Yakubî*.1/63; Altungök - Yıldırım, *Siyasi Açından Arap İran İlişkileri*. s. 46.

²⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali Mesûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2017). s. 225; Taberî, *Tarih-i Taberi*. 2/451.

³⁰ el-Cevzi, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. 2/85; Taberî, *Tarih-i Taberi*. 2/451; İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*. 1/354-355; Casim Avcı, "Tağlib", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 21 Mayıs 2021). 39/374.

³¹ Anadolu, Suriye ve Mezopotamya'yı birbirine bağlayan Rakka, el-Cezire bölgesinde yer almaktadır. "Diyârimudar" olarak anılan şehir Mudaroğullarının üssü olarak kullanılmıştır. Şehir Fırat Nehri'nin artan sularına bağlı olarak sürekli sel baskınları yaşamıştır. Bu yüzden Arapçada su baskınları manasına gelen "Rakka" ismiyle anılmıştır. Bkz. Gülay Ögün Bezer, "Rakka", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 19 Mayıs 2021). 34/432-433.

³² Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tıvâl*. 102.

³³ Adnanilere mensup bir Arap kabilesi olan Beni İyâd Miladi 3. yüzyılda Mudar kabilesi ile aralarında yaşanan mücadelelerden mağlup olarak ayrılarak Mekke'den çıkmak zorunda kalmışlardır. Bkz. İbrahim Sarıçam, "Beni İyâd", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 24 Mayıs 2021). 23/496.

savaşlardan sonra Beni İyâd kabilesi itaat altına alınırken sağ kalanlardan bir kısmı kaçarak Roma topraklarına sığınmışlardır.³⁴ Sâsâniler ile Beni İyâd kabilesi arasında yaşanan çarpışmalarda öldürülen çok sayıda kişinin kafatasının gömüldüğü bölge daha sonraları Araplar arasında "Deyrül-cemâcim" (Kafatası Manastırı) olarak anılmıştır.³⁵ II. Şapur, Beni İyâd kabilesinin ardından Abdulkays Arapları ile birleşerek Sâsâni toprakları üzerine baskınlar gerçekleştiren Beni Bekr Araplarının yaşadığı Diyar-ı Bekr³⁶ üzerine yönelmiştir. 330 yılında Sâsânilere karşı ağır kayıplar veren Beni Bekr Arapları da itaat altına alınmıştır.³⁷

Araplara karşı büyük bir nefretle saldıran II. Şapur gerek yaptığı katliamlar gerekse yakalanan Arapların omuzlarındaki kürek kemiklerini çıkartarak işkence edip öldürdüğü için kendisine "Zül Ektâf" (Omuzlar Sahibi) lakabı verilmiştir. Şapur ele geçirilen esirlere hiçbir şekilde acımazken Araplar üzerinde izlediği sindirme politikası Araplar arasında büyük bir panik ve korkuya sebep olmuştur.³⁸ Irak, Bahreyn ve el-Cezire Bölgesi'ndeki Araplar üzerinde yapılan saldırı ve katliamlardan en fazla Abdulkays, Beni Bekir, Beni İyâd, Temim ve Tağlib Arapları etkilenmiştir.³⁹ Sâsânilerin Araplar üzerine yapmış olduğu seferler müttefikleri olan Lâhmi Araplarının bu durumu fırsata çevirerek sınırlarını genişletmek için Gassâniler'in topraklarına saldırmasına sebep olmuştur. Lâhmilerin Gassâniler ve Romalılar ile mücadele içinde olması, II. Şapur'a diğer Arap topluluklarının üzerine yürümesi açısından önemli bir fırsat sunmuştur.⁴⁰ II. Şapur itaat altına aldığı Arap kabileleri içerisinde Mecusi olan Araplar hariç diğerlerini farklı bölgelere sevk ederek Arapların toparlanıp yeniden bir tehdit unsuru olmasını engellemeye çalışmıştır.⁴¹ Irak, Bahreyn ve el-Cezire'de itaat altına alınan Araplar ise Sâsânilerin müttefikleri olan Lâhmi hükümdarı I. İmrûlkays'ın hâkimiyetine bırakılmıştır.⁴²

Sâsâniler müttefikleri olan Araplar ile Mecusi inancına sahip Araplar dışında diğer tüm Araplara karşı tarih boyunca sert bir tutum içerisinde olmuşlardır. II. Şapur dönemi ise Araplara karşı izlenen sertliğin zirvesinin yaşandığı yıllar olmuştur.⁴³ Sâsâni hükümdarlarının Araplara karşı bu sert tutumlarının sebebi ise İranlı münecim ve din adamlarından kaynaklanan, Araplar içerisinde çıkacak birisinin İran medeniyetini ortadan kaldıracığına dair ortaya atılmış olan kehanetlerden kaynaklanması olarak gösterilmiştir.⁴⁴ Nitekim İran uygarlıklarında astronomi bilimi gelişmiş bir durumdayken bazı peygamberlerin doğumlarının dahi önceden bilindiğine dair rivayetler mevcuttur.⁴⁵ Yine de Araplara karşı sert bir tutum içine girilmesinin her dönem için özel sebepleri olabileceği

³⁴ İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*. 1/355; Mesûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*. s. 225.

³⁵ Nuri Ünlü, "Deyrül-cemâcim", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mayıs 2021). 9/270.

³⁶ Günümüzde Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yer alan Diyarbakır şehridir. Şehirde yaşayan Beni Bekr Araplarının reisi Bekr b. Vâil'e nispetle Diyar-ı Bekr olarak adlandırılmıştır. Bkz. Nejat Göyünç, "Diyarbakır", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 20 Mayıs 2021). 9/464-469.

³⁷ Ahmet Önkal, "Bekir b. Vâil", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 24 Mayıs 2021). 5/362.

³⁸ İbn Said el-Endülisi, *Neşvetü't-tarb fi tarihi cahileyeti'l-Arab* (Ürdün: Mektebetül Aksa, ts.). 153; İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*. 1/355.

³⁹ Önkal, "Bekir b. Vâil". 5/362; Altungök - Yıldırım, *Siyasi Açından Arap İnanışları*. s. 47.

⁴⁰ Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. s.56; Mehmet Ali Kapar, "Lâhmiler", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 23 Mayıs 2021). 27/55.

⁴¹ Taberî, *Tarih-i Taberî*. 2/451.

⁴² Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. s. 56; Kapar, "Lâhmiler". 55.

⁴³ Altungök - Yıldırım, *Siyasi Açından Arap İnanışları*. s. 49.

⁴⁴ Mesûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*. s. 226.

⁴⁵ Muhammed Hamidullah, *İslâm Tarihine Giriş*, çev. Ruhi Özcan (İstanbul: Beyan Yayınları, 1999). s. 45.

gibi, genel sebep olarak Sâsâni topraklarında ve komşu bir millet olarak yaşayan Arap nüfusunun Fars milletinin doğal bir rakibi olarak görülmesi etkili olmuştur.⁴⁶

1.2. Roma ve Gassâni İttifakına Karşı Sâsâni ve Lâhmi İttifakı

II. Şapur'un Araplardan intikam almak için gerçekleştirdiği sindirme politikasının büyük katliamlara dönüşmesi Araplar arasında korku ve panik oluşturduğu gibi bu durum aynı zamanda Sâsânilere karşı büyük bir nefreti de beraberinde getirmiştir.⁴⁷

Roma İmparatoru Iulianus(361-363), Sâsâniler üzerine düzenleyeceği seferlerde Arapların Sâsânilere karşı duyduğu nefreti kullanarak onların desteğini sağlamıştır.⁴⁸ Nitekim Iulianus, Sâsâniler üzerine yürümeden önce Irak, Şam ve Bahreyn'e elçiler göndererek Sâsânilerden intikam almak isteyen tüm Arapları Gassâniler vasıtası ile bir araya toplamıştır.⁴⁹ Iulianus'un çağrısına II. Şapur'un katliamlarından kaçan ve farklı bölgelere dağıtılan Araplar kayıtsız kalmayarak Iulianus'un Sâsânilere karşı düzenlediği seferde 70 bin kişilik kuvvetle onu desteklemişlerdir. Sonuçta meydana gelen kanlı savaşların ardından yenilgiye uğrayan Sâsâniler geri çekilmek zorunda kalmıştır.⁵⁰ Sâsânileri takip eden Iulianus, Dicle Nehri'ne ulaştığında nehri aşmak için inşa ettirdiği bin tekne üzerinden Tisfun'a çıkarma yapmıştır.⁵¹ Roma ordusu ile birlikte hareket eden Araplar Sâsâni başkenti Tisfûn'u ele geçirirken Tisfûn'a bağlı birçok köy ve kasaba da yağmalanmıştır. II. Şapur imparatorluğun diğer vilayetlerinden gelecek askeri destekler ulaşmaya kadar Arap ve Roma saldırılarını sokak savaşları ile durdurmaya çalışırken bir yandan da Romalıların hareketleri hakkında detaylı bilgi alabilmek için Roma birlikleri içerisine casuslar göndermiştir. Ancak Romalılar gönderilen casuslardan birini yakalayarak II. Şapur'un saklandığı yeri öğrenmiş ve onu yakalamak için harekete geçmiştir. Gönderilen casuslardan birinin durumu zamanında bildirmesi üzerine II. Şapur yakalanmaktan son anda kurtulmuştur.

Destek kuvvetlerinin gelmesi ile birlikte durumu düzelen Sâsâniler, Roma ve Arap kuvvetlerini yenilgiye uğratarak onları Behüresir'e⁵² kadar geri çekilmek zorunda bırakmıştır.⁵³ Bundan sonra iki taraf arasında karşılıklı olarak elçiler gidip gelmeye başlamış, ancak II. Şapur, karşı tarafa gönderdiği elçiler arasına yerleştirdiği bir okçu ile Iulianus'u okla öldürtmüştür.⁵⁴

Iulianus'un öldürülmesi Romalılar ve Araplar arasında tedirginlik yaratmış, Romalıların başına geçen Iovianus'un(363-364) Sâsâniler ile gerçekleştirdiği müzakereler sonucunda iki devlet arasında barışın tesis edilmesine yönelik bir anlaşma imzalanmıştır. Yapılan anlaşmaya göre Romalılar yağmalanan şehir, kasaba ve köyler için tazminat

⁴⁶ Mesûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*. s. 226-227; Altungök - Yıldırım, *Siyasi Açından Arap İnan İlişkileri*. s. 49.

⁴⁷ İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*. 1/355.

⁴⁸ Yakubî, *Târîhu'l-Yakubî*. 1/63; İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*. 1/356; Taberî, *Tarih-i Taberi*. Taberi, Tarih-i Taberi, c. II, s. 451.

⁴⁹ Dineveri, *el-Ahbâru't-Tivâl*, s. 103; Taberî, 2/451.

⁵⁰ Taberî, *Tarih-i Taberi*. 2/451; Sykes, *A History of Persia*. 1/434.

⁵¹ Abû'l Farac Gregory, *Abû'l Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: TTK, 1999). s. 79.

⁵² Behüresir, Sâsâni başşehri Medain'e bağlı bulunan yedi şehirden birisidir. Dicle nehrinin sağ kıyılarında yer alan şehrin tarihi Selevkoslar dönemine kadar ulaşmaktadır. Nesturi piskoposunun ikamet ettiği şehirde ise VI. yüzyıldan itibaren yaşanan toplu göçlerle Yahudi nüfus artmıştır. Bkz. Casim Avcı, "Medain", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 21 Mayıs 2021). 28/289-291.

⁵³ İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*. 1/356; Yakubî, *Târîhu'l-Yakubî*. 1/63.

⁵⁴ Yakubî, *Târîhu'l-Yakubî*. 1/63; Taberî, *Tarih-i Taberi*. 2/453; İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*. 1/356.

ödeyecek ve Nisibis Sâsâniler'e bırakılacaktı.⁵⁵ Ayrıca Romalılar, Araplar ile hiçbir surette ittifak içerisine girmeyecekleri gibi Araplar Roma vilayetlerinde istihdam edilmeyecekti.⁵⁶ Romalıların Sâsâniler ile anlaşmasının ardından II. Şapur'dan intikamlarını alamayan Araplar da Romalılar ile birlikte geri çekilmiştir. Romalıların çekilmesinin ardından yeniden Araplar üzerine yürüyen II. Şapur, Arapların bir araya gelmemeleri için Beni Sa'lebe, Beni Bekr ve Abdulkays kabilelerini Kirman'a⁵⁷ sürmüştür.⁵⁸

Yaklaşık yetmiş yıl boyunca Sâsâni tahtında kalan II. Şapur'un ölümünün ardından yerine kardeşi II. Erdeşir geçmiştir.⁵⁹ Sâsâni hükümdarları içerisinde en fazla tahtta kalan II. Şapur döneminde imparatorluk en güçlü yıllarını yaşarken onun ölümünün ardından Sâsâniler için yaklaşık elli yıl sürecek bir duraklama dönemi başlamıştır.⁶⁰

1.3. Gassâni-Lâhmi Çatışması ve Sâsâni-Bizans Barışının Sona Ermesi

Bizans İmparatoru Iustinionus ile Sâsâni hükümdarı I. Hüsrev (Enûşirvan) arasında 532 yılında yapılan barış anlaşmasına göre Bizans, Sâsânilere her yıl vergi vermeyi kabul ederek doğu sınırlarını güvence altına almıştır. Anlaşmanın ardından Bizans, imparatorluk hazinesini güçlendirmek amacıyla Batı Avrupa ve Afrika toprakları üzerinde istila faaliyetlerine girişmiş ancak Batı Avrupa ve Afrika'da yapılan savaşlar imparatorluğun doğu sınırlarının zayıflamasına yol açmıştır. Bizans sınırlarının savunmasız kalması üzerine Lâhmi hükümdarı III. Münzir, Sâsâni hükümdarı I. Hüsrev'in de telkinleriyle Bizans'ın doğu sınırlarını da içine alacak şekilde çeşitli faaliyetlerde bulunmuştur.⁶¹

I. Hüsrev'in de gizli desteği ile harekete geçen Lâhmi hükümdarı III. Münzir, başta bedevi Araplar olmak üzere bütün Arap kabilelerini içine alacak şekilde kendisinin yöneteceği bir Arap birliği tesis etme amacındaydı. Bu amaçla komşu Arap şehir ve beldelerine düzenlediği seferlerle siyasi ittifaklarda kurmuştur.⁶² Lâhmilerin faaliyetlerinin Bizans İmparatorluğu'nun doğu sınırlarını tehdit eder hale gelmesi Bizans İmparatorluğu'nda hoşnutsuzluğa neden olmuştur.⁶³ III. Münzir'in bu mücadelesinde en büyük engeli Bizans ile müttefik olan Gassâni Arapları oluşturmuştur.⁶⁴ Gassâniler ile Lâhmi Arapları arasında 539 yılında yaşanan savaşta Lâhmiler ağır bir yenilgiye uğrarken Gassâniler ise pek çok esir ve ganimet elde etmiştir.⁶⁵ Gassânilerin Lâhmi Arapları karşısında elde ettikleri başarı Bizans tarafından büyük bir sevinçle karşılandığından Bizans İmparatoru Iustinionus, Gassâni hükümdarı Haris b. Cebele'yi mükâfatlandırmak

⁵⁵ Yakubî, *Târîhu'l-Yakubî*. 1/63; el-Cevzi, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. 2/85; İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*. 1/356-357; Taberî, *Tarih-i Taberî*. 2/454; Altungök - Yıldırım, *Siyasi Açından Arap İnan İlişkileri*. s. 52.

⁵⁶ Taberî, *Tarih-i Taberî*. s. 455.

⁵⁷ İnan'da bulunan Deştilût çölünün güneybatısındaki dağlık şehirdir. Sâsâni hükümdarı I. Erdeşir döneminde savunma şehri olarak kurulmuştur. Bkz. Marcel Bazın, "Kirman", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 19 Mayıs 2021). 26/62-63.

⁵⁸ Taberî, *Tarih-i Taberî*. 2/456-457.

⁵⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali Mesûdî, *Kitabü't-Tenbih ve'l-İşraf*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2018). s. 80; Esko Naskali, "Şâpûr", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 24 Mayıs 2021). s. 346.

⁶⁰ Naskali, "Sâsâniler". 36/175.

⁶¹ Ahmed Tefazzülî, "Enûşirvân", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 24 Mayıs 2021). 11/255; Altungök - Yıldırım, *Siyasi Açından Arap İnan İlişkileri*. s. 72-73; Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. s. 54.

⁶² Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. s. 57.

⁶³ İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*. 1/397.

⁶⁴ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. s. 120; Ağırakça, "Gassâniler". 13/397.

⁶⁵ Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*. s. 123; Kapar, "Lâhmiler". s. 55.

amacıyla Suriye'deki bütün Arap kabilelerinin başkanı atayarak ona imparatorun sonra en yüksek unvan ve mevki olan patrik (patricius) ve filark (phylarch) derecelerini vermiştir.⁶⁶

III. Münzir'in uğradığı yenilginin ardından Sâsânilerden yardım istemesi üzerine I. Hüsrev Bizans İmparatoruna gönderdiği elçiler vasıtası ile aralarındaki sulhu hatırlatarak Lâhmilere ait esirlerin ve malların iadesi ile öldürülenlerin diyetlerini talep etmiştir. Ancak Bizans tarafından istediklerine dair somut bir adım göremeyen I. Hüsrev bunun üzerine Suriye ve Bizans topraklarına doğru 70 bin kişilik bir ordu ile harekete geçmiştir. Böylelikle Sâsâniler ve Bizans arasında 532 yılında imzalanan barış anlaşması 539 yılında Gassâni ve Lâhmi çatışmasının bir sonucu olarak sona ermiştir.⁶⁷

Sâsâni kuvvetleri ilk olarak Mezopotamya'yı hedef alarak Bizans hâkimiyetinde bulunan Dârâ (Dura)⁶⁸ ve Ruha⁶⁹ şehirlerini ele geçirmiştir. Daha sonra müttefikleri Lâhmi Arapları ile birlikte Suriye'ye saldıran Sâsâniler, Münbic, Halep ve Humus şehirlerini işgal etmiştir.⁷⁰ Toprakları Sâsâniler ve Lâhmiler tarafından işgal edilen Gassâni hükümdarı Haris b. Cebele Bizanslılardan yardım isterken ilerleyişini sürdüren I. Hüsrev Bizanslıların uzun süren direnişlerine rağmen Antakya'yı ele geçirmiştir.⁷¹ Antakya halkını Sevâd topraklarına gönderen I. Hüsrev mimarisinden etkilendiği Antakya'nın bir benzerinin Tisfûn yakınlarında inşa edilmesini istemiş ve şehir tamamlandıktan sonra Rûmiyye olarak adlandırılmıştır.⁷²

I.Hüsrev'in Gassâniler ve Lâhmi Arapları arasındaki çatışmaları bahane ederek Bizans ile tesis ettikleri sulh anlaşmasını sonlandırmasında Bizans'ın Batı Avrupa ve Afrika'da elde ettikleri başarılar etkili olmuştur.⁷³ Sâsâniler karşısındaki yenilginin ardından Bizans, imzalamak zorunda kaldığı barış anlaşmasına göre Sâsânilere her yıl vergi vermeyi kabul etmiştir.⁷⁴

Sâsâniler ve Bizans arasında yaşanan savaşlar aralıklarla devam ederken onların müttefiki olan Gassâniler ve Lâhmiler arasındaki çatışmalar da devam etmiştir. Lâhmi hükümdarı III. Münzir, 544 yılında Gassâniler ile yapılan savaşta Gassâni hükümdarı Haris b. Cebele'yi mağlup ederek oğullarından birisini esir almış ve intikam amacıyla onu Uzza putunun önünde kurban etmiştir.⁷⁵

⁶⁶ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. s. 120; Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay (Ankara: TTK, 2002). s. 6; Ağırakça, "Gassâniler". 13/397.

⁶⁷ İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*. 1/397; Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*. s. 123.

⁶⁸ Fars Kralı Dârius (Dârâ) İskender'i yendikten sonra Fırat ve Dicle nehirleri arasında kalan Mardin ile Nusaybin yakınlarında inşa ettirdiği şehirdir. Daha sonraları Bizanslılar tarafından alınan şehir, uzun yıllar Sâsâniler'e karşı bir üs olarak kullanılmıştır. Bkz. Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*. s. 123; Ebû Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004). s. 338.

⁶⁹ Günümüzde Şanlıurfa olarak adlandırılan şehir. Bkz. Ahmet Nezih Turan, "Şanlıurfa", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Mayıs 2021). 38/336

⁷⁰ Raymond Furon, *İran*, çev. Galib Kemali Söylemezoğlu (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1943). s. 99; Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*. s. 123.

⁷¹ Gregory, *Abû'l Farac Tarihi*. s. 147; Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, çev. Zâkir Kadiri Ugan - Ahmet Temir (İstanbul: MEB Yayınları, 1991). 3/239.

⁷² İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*. 1/398; Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*. s. 123; Tefazzülî, "Enûşîrvân". s. 255.

⁷³ Altungök - Yıldırım, *Siyasi Açından Arap İnan İlişkileri*. s. 72-73.

⁷⁴ Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*. s. 124; İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*. 1/398.

⁷⁵ Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. s.54; Ağırakça, "Gassâniler". s. 397; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. s. 120.

Oğlunun intikamını almak isteyen Haris b. Cebele, 554 yılında Halep yakınlarında Kinnesrin mevkiinde gerçekleşen ve kaynaklarda "Yevmü'l Halime"⁷⁶ olarak geçen savaşta Lâhmileri büyük bir bozguna uğratarak III. Münzir'i öldürmüştür.⁷⁷ Gassâniler ve Lâhmiler arasındaki çatışmaların ardından Sâsâniler ve Bizans arasında patlak veren savaşlar 561 yılında yapılan bir anlaşma ile son bulmuştur. Yapılan anlaşma aynı zamanda Gassâniler ve Lâhmiler için de bağlayıcı nitelikteydi. Anlaşma gereği Gassâniler ve Lâhmiler arasında çatışmalar sona erecek ve her iki devletin tüccarları belirlenen güzergâhları kullanarak ilgili devletin yetkililerinden izin almak suretiyle seyahat edebilecekti.⁷⁸

1.4. II. Hüsrev Döneminde Münasebetler ve Gassânilerin Dağılışı

IV. Hüzmüz'ün, Behrâm Çûbin tarafından tahttan indirilmesinin ardından oğlu II. Hüsrev ile Behrâm Çûbin arasında taht kavgası yaşanmıştır. II. Hüsrev Behrâm Çûbin'e karşı Bizans İmparatorluğu'na sığınarak yardım istemiştir. Bunun üzerine Bizans İmparatoru Mavrikios oğlu Theodosius komutasında gönderdiği bir ordu ile II. Hüsrev'in tahta çıkması için kendisine yardımcı olmuştur. Azerbaycan eyaletinden gelen kırk bin kişilik ordu ile Bizans ordusunun birleşmesinin ardından II. Hüsrev, Behrâm Çûbin'i ve destekçilerini ortadan kaldırarak Sâsâni tahtına çıkmıştır.⁷⁹

II. Hüsrev taht mücadelesinde Bizans İmparatoru Mavrikios'un kendisine verdiği desteğin ardından iki İmparatorluk arasında bir yakınlaşma gerçekleşmiş ve bu durum II. Hüsrev'in Bizans İmparatoru Mavrikios'un kızı Meryem ile evliliği ile taçlanmıştır. Ancak 602 yılında Bizans İmparatoru Mavrikios ve ailesinin Bizans komutanlarından Phokas tarafından öldürülmesi II. Hüsrev'in Bizans İmparatorluğu'na karşı büyük bir savaş başlatmasına sebep olmuştur.⁸⁰

Bizans üzerine harekete geçen II. Hüsrev ilk olarak Suriye toprakları üzerine yürümüştür. Sâsâni saldırılarının, Gassânilerin içinde bulunduğu sıkıntılı durumlar ve Bizans İmparatorluğu ile olan ittifaklarının koptuğu bir döneme gelmesi Sâsânilerin Suriye topraklarında ilerleyişini kolaylaştırmıştır. Nitekim Gassâni Kralı Münzir'in, müttefiki olduğu halde Bizans'ın Suriye komutanı Magnus tarafından esir edilerek İmparator I. Konstantinos'a gönderilmesi, Gassâniler ve Bizans arasındaki ittifakın da son bulmasına sebep olmuştur. Daha sonrasında Münzir'in oğlu Numan tarafından Anadolu'daki Bizans topraklarına gerçekleştirilen saldırılar neticesinde Münzir'in de yakalanıp esir edilmesi Gassânilerde bir otorite boşluğunun ortaya çıkmasına yol açmıştır.⁸¹ Gassânilere bağlı Arap kabilelerinin her birinin kendi reislerini seçerek birliktelikten uzaklaşmaları Gassânilerin dağılma sürecini hızlandırmıştır. Bizans İmparatorluğunun Sâsânilere karşı en büyük müttefiki olan Gassâniler ile yaşadığı sıkıntı ve anlaşmazlıklar Gassânilerin dağılmasına yol açtığı gibi Bizans'ın doğu sınırlarını da Sâsânilere karşı savunmasız bırakmıştır. Bu durumu

⁷⁶ Savaşa bu ismin verilmesinin sebebi savaş öncesinde Haris b. Cebele'nin kız kardeşi Halime'nin III. Münzir'in öldürülmesi için yüz kişiden oluşan ve intikam için seçilen yüz askere zırhlarına ilave olarak kefen giydirip güzel kokular sürerek yeğenin intikamını almaları için savaş meydanına göndermesidir. Bkz. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. s. 121.

⁷⁷ Ağırakça, "Gassâniler". s. 397; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. s. 120-121; Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. s. 57; Kapar, "Lâhmiler". s. 55.

⁷⁸ Kapar, "Lâhmiler". s. 55.

⁷⁹ Taberî, *Tarih-i Taberî*. 3/28-90; İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*. 1/429-430.

⁸⁰ İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*. 1/431.

⁸¹ Ali Aktan, *İslam Tarihi Başlangıcından Emeviler'in Sonuna Kadar* (Ankara: Nobel Yayınları, 2010). s. 31; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. s. 122; Ağırakça, "Gassâniler". s. 398.

fırsata çeviren II. Hüsrev, müttefikleri olan Lâhmi Arapları ile birlikte 614 ve 616 yılları arasında Suriye'yi işgal ederek Bizans ile aralarında tampon bir devlet pozisyonundaki Gassânileri ortadan kaldırmıştır.⁸²

2. Gassânilerle Sâsâniler Arasında Ticari Münasebetler

Ticari faaliyetlerin yoğun olarak yaşandığı Akdeniz Havzası ve Basra Körfezi gibi bölgelere yakın bir konumda yer alan Gassâniler, Sâsâniler ile Romalılar arasında yaşanan ticaret temelli mücadelelerde taraf olmuşlardır.⁸³ Nitekim Gassâniler, Romalılar ile tesis ettikleri ittifakın ve kendi menfaatlerinin de bir gereği olarak Roma'dan yana tavır almışlardır. Ancak Sâsâniler ile olan coğrafi yakınlıkları siyasi ve askeri alanlarda olduğu gibi ticari alanda da etkileşim yaşanması sonucunu doğurmuştur.

Bu durum Gassâni Araplarının Romalılar tarafından tampon bir devlet olarak desteklenmesi ve ticari faaliyetlerde ortak adımlar atılmasını da beraberinde getirmiştir. Roma-Gassâni yakınlaşmasında Gassâni Arapları ve hükümdarlarının bir kısmının monofizit Hristiyanlığa bağlı bulunmaları da etkili olmuş bu yakınlaşma Gassânilere ticari ve ekonomik açıdan menfaat sağlamıştır.⁸⁴ Roma ile ittifakları süresince Romalılara bağlı olarak varlıklarını sürdüren Gassâniler, bu süreçte ortak menfaatleri doğrultusunda Sâsâniler ile mücadelelerinde Romalılar yanında yer alarak⁸⁵ karşılığında onlardan düzenli olarak mali yardımlar almıştır.⁸⁶

Roma İmparatorluğu da diğer devletler gibi ticaretin bir gereği olarak ihtiyaç duyduğu ürünleri dışarıdan temin ederek halkın ihtiyaçlarını karşılamak ve fazla ürünlerini dışarıya satarak ekonomik manada gelir elde etmek için ticari faaliyetlerde bulunmuştur. Ancak Sâsânilerin konumlarından dolayı ticaret yolları üzerinde artan etkinlikleri Romalıların ticari faaliyetlerini olumsuz etkilemiş ve Roma pazarları canlılığını yitirmiştir.⁸⁷ Sâsânilerin bütün çabalarına rağmen Romalılar, Tedmûr Arapları ile tesis ettikleri ittifak sayesinde Asya ve Uzak Doğu ile gerçekleştirdikleri ticareti sürdürmeyi başarmışlardır.⁸⁸ Roma İmparatorluğu, Sâsânilere karşı Doğu Akdeniz kıyılarının ticaret güvenliğini sağlamak için Tedmûr'un ticari konumundan istifade ederek kendi topraklarına Doğu'dan gelen malların ulaşmasını sağlamayı başarmıştır.⁸⁹ Tedmûr Krallığının yıkılmasının ardından bu durumu fırsata çeviren Gassâniler, Tedmûr şehrinin tüm ticari potansiyelini başkentleri Bûsra şehrine aktarmış ve Tedmûr Arapları'nca yapılan kervan taşımacılığının yeni üstlenicileri olmuşlardır.⁹⁰ Bûsra, ticaret yollarının kesiştiği konumu sayesinde Uzak Doğu, Asya, Avrupa ve Sâsânî mallarının toplandığı önemli bir ticari merkez haline gelmiştir.⁹¹

⁸² Ağırakça, "Gassâniler". s. 398.

⁸³ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. s. 118; Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. s. 51-52; Ağırakça, "Gassâniler". s. 397.

⁸⁴ Lapidus, *İslam Toplumları Tarihi*. 1/47; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. s. 119-120.

⁸⁵ Mehmed Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013). s. 45-46.

⁸⁶ Mahmut Kelpetin, *İslam Öncesi Kuzey ve Güney Arabistan* (İstanbul: Kuramer, 2016). s. 159.

⁸⁷ Altungök, *İslâm Öncesi İnan'da Devlet ve Ekonomi-Sâsâni Dönemi*. s.319.

⁸⁸ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009). s. 49.

⁸⁹ Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*. s.6; Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. s. 49; Kelpetin, *İslam Öncesi Kuzey ve Güney Arabistan*. s. 143.

⁹⁰ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. s. 118.

⁹¹ Mustafa Fayda, "Bûsra", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 26 Mayıs 2021). İstanbul 1992, s. 470-472.

Sâsânî topraklarında "vazar" olarak isimlendirilen, farklı coğrafyalardan gelen tüccarların alışveriş yaptığı ve Sâsânî ticaretinin ana damarları durumunda bulunan pek çok büyük pazar yeri bulunmaktaydı.⁹² II. Hürmüz, Gassânîleri hâkimiyeti altına alarak Romalıların onlar sayesinde elde ettiği siyasi ve ticari kazanımları ortadan kaldırmak istediye de Bahreyn'de yaşayan Arap kabilelerinin ayaklanarak Sâsânîlerin Bahreyn'de bulunan ticaret kolonilerini yağmalaması üzerine II. Hürmüz bu düşüncesini gerçekleştirememiştir.⁹³ Sâsâni tahtında henüz kundakta olan II. Şapur'un bulunması İpek Yolu ticaretinde Sâsânîlerden kaynaklanan sıkıntıların giderilmesinde Romalılara önemli bir fırsat sunmuştur. Gassânîler Sâsânîlerin içinde bulunduğu sıkıntılı durumu değerlendirip Abdulkays, Beni Ayyar ve Bahreyn'de bulunan Arap kabilelerini de yanlarına çekerek Erdeşir-i Hürre sahillerinde bulunan Sâsânî köy ve kasabalarını yağmalamıştır. Bu durum karşısında fazla direnemeyen Sâsânîler Basra Körfezinde bulunan limanlar üzerindeki hâkimiyetlerini tamamen kaybetmiştir.⁹⁴ Bundan sonra körfez ticareti II. Şapur'un, Basra Körfezi'nde hâkimiyeti sağlayacağı yıllara kadar Gassânîlerin kontrolünde kalmıştır. Gassânî saldırıları Sâsânîlerin ticari faaliyetlerine ağır bir darbe vurarak onları ekonomik açıdan istikrarsızlığa sürüklemiştir.⁹⁵

II. Şapur büyüüp yönetime hâkim olunca Gassânîlerin eline geçen ticaret yollarını tekrar kontrol altına alarak Romalıların Asya'dan gelen ticari ürünlere kolay ulaşmalarını engellemek için harekete geçmiştir. Bu amaçla Sâsânîler, Romalıların ithal ettiği ürünlerin başında gelen ham ipeğe uyguladıkları vergiyi arttırıp kendi üretimleri olan işlenmiş ipek ürünlerini Roma'ya hem yüksek fiyatla satmayı hem de ipek konusunda Roma'yı kendilerine bağımlı kılmayı amaçlamıştır. Fakat Sâsânîlerin bu hamlesine karşı Romalılar, başta ham ipek olmak üzere birçok ürünü Gassânîler ve Habeşliler vasıtası ile tedarik edip bu malları daha ucuza mâl etmiştir.⁹⁶ Gassânîler, Romalıların Sâsâni pazarları ve ticaret yollarında yaşadıkları sıkıntılara alternatif olarak Yemen ve Hicaz üzerinden Asya pazarlarına ulaşan ürünleri kervanlar vasıtası ile Roma topraklarına ulaştırmıştır. Özellikle Busrâ ve Havran gibi Gassâni şehirleri Asya ve Avrupa mallarının yer aldığı önemli birer ticaret şehri olarak ön plana çıkmıştır.⁹⁷ Böylelikle Gassânîler ham ipeği işleme işini üstlenerek Sâsânîlerin sağlayacakları kazancı kendileri elde etmiştir. Gassânîler Sâsânî pazarlarından tedarik ettikleri ham ipeği işledikten sonra Fransa'ya kadar uzanan ticaret ağı vasıtasıyla satıp büyük gelir elde etmiştir.⁹⁸

Bu dönemde dikkat çeken önemli bir durum ise Sâsânîlerin özellikle ülkenin batı kesiminde gerçekleştirilen ticari faaliyetlerin yoğunluğundan kaynaklı olarak aşırı miktarda biriken parayı kontrol altına almak amacıyla bankacılık faaliyetlerinde bulunmuş olmalarıdır. Bu bankalar devletin güvendiği şahısların idaresine verilerek borç verme, diğer devletlere ait paraları Sâsâni parasına çevirme ve resmi belgeler karşılığında para mübadelesinde bulunurdu. Sâsânî pazarlarına ürün temin etmek için gelen yabancı tüccarlar paralarını Sâsânî parasına çevirmek için bankalara müracaat ederdi. Ancak

⁹² Altungök, *İslâm Öncesi İran'da Devlet ve Ekonomi-Sâsâni Dönemi*. s. 309-311.

⁹³ İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*. 1/354; Taberî, *Tarih-i Taberi*. 2/448.

⁹⁴ Taberî, *Tarih-i Taberi*. 2/449; İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*. 1/354.

⁹⁵ Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*; s. 56; Taberî, *Tarih-i Taberi*; 2/451; Kapar, "Lâhmiler". s. 55.

⁹⁶ Mehmet Ertan Bamyacı, *Bizans İmparatorluğu'nda Ticaret (VI-VII. Yüzyıllar)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2013). s. 34-35.

⁹⁷ Kelpetin, *İslâm Öncesi Kuzey ve Güney Arabistan*. s. 164-165.

⁹⁸ Wilhelm Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. Enver Ziya Karal (Ankara: TTK, 2001). s. 23-24.

yabancı tüccarların bahsi geçen işlemleri yapabilmeleri için kendi devletlerinden almış oldukları resmi beratı taşımaları zorunlu bir uygulamaydı. Sâsânîlerin bu beratlar için kullandıkları "çek" ve "senet" tabirleri Avrupa dillerine geçerek günümüze kadar bankacılık sektöründe kullanılmaya devam etmiştir. Bu tabirlerin Avrupa'ya ulaşarak bankacılıkta kullanılması Gassânî tüccarları aracılığıyla gerçekleşmiştir.

Gassânîlerin, Sâsânîler ile olan ticaretinde öne çıkan ürünler genellikle kendi imatları olmayan nakliyesini üstlendikleri ürünlerdir. Bu iki devlet arasında gerçekleştirilen ticari faaliyetlerde ticareti en fazla yapılan ürünler işlenmiş kıymetli taşlar, altın, bakır ve demir gibi madenlerden üretilen madeni eşyalar, ipek, yün, deri ve pamuktan üretilen kıyafet ve kilimler ile birlikte ilaç ve güzel kokulardır.⁹⁹ Bu ürünler arasından Avrupa'da işlenen kıymetli taşlar, altın, bakır ve demir gibi ürünler ile Yemen topraklarından getirilen koku, yün, deri ve pamuk gibi ürünler Gassânîler tarafından kervanlarla Basra Körfezine taşınırken Sâsânî pazarlarından alınan başta ham ipek ve çeşitli baharatlar olmak üzere çoğu Asya menşeli ürünlerde yine Gassânîler vasıtasıyla Avrupa'ya ulaşmaktaydı.¹⁰⁰

3. Kültürel ve Dini Açıdan Gassâni-Sâsâni İlişkileri

Romalılar ile Sâsânîler arasında tampon bir devlet vazifesi gören Gassânîler, Sâsânîler ve müttefikleri olan Lâhmiler ile sürekli olarak savaş halinde olmalarına karşın buldukları Suriye bölgesinde önemli bir medeniyet ortaya koymayı başarmıştır.¹⁰¹ Gassâni şehirlerinde inşa edilen çok sayıda kilise, hamam, tiyatro, saray, bazalt taşlarından yapılmış ev ile zafer takları onların medeniyet açısından Sâsânîlerin müttefikleri olan Lâhmilerden daha ileri düzeyde olduğunu göstermektedir.¹⁰²

Gassânî topraklarında İslam öncesi dönemde Araplar arasında yaygın olan putperestliğin aksine Hristiyanlık daha yoğun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumun ortaya çıkmasında Gassânîlerin Roma İmparatorluğu ile olan yakınlıkları etkili olurken bölgede misyonerlik faaliyetlerinde bulunan Hristiyan din adamlarının çalışmaları büyük önem taşımaktadır. Yapılan misyonerlik faaliyetleri neticesinde Suriye Araplarının büyük bir kısmı arasında Hristiyanlık yayılmış ve Gassânîler inanç olarak Monofizit Hristiyanlığı benimsemişlerdir.¹⁰³ Gassânîlerin Roma ile olan siyasi ve dini yakınlıkları, aynı siyasi zeminde buluşamayan Gassânîler ile Sâsânîler arasında dini etkileşimlerin sınırlı bir düzeyde kalmasına sebep olduğu gibi Araplar ve Farslar arasında yaşanan hoşnutsuzluklarda etkili olmuştur.¹⁰⁴

Gassânîler Hristiyanlığı benimsemelerinin ardından gerek buldukları Suriye bölgesinde gerekse Arap Yarımadası'nın diğer kısımlarında Hristiyanlığın yayılması için misyonerlik faaliyetlerine destek olmuş ve çok sayıda kilise inşa etmişlerdir.¹⁰⁵ Monofizit

⁹⁹ Altungök, *İslâm Öncesi İnanç ve Devlet ve Ekonomi-Sâsâni Dönemi*. s. 309-312.

¹⁰⁰ Nihal Şahin Utku, *Kızıldeniz'de Denizcilik, Ticaret ve Yerleşim (VII. - XI. Yüzyıllar)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 2005). s. 288-299.

¹⁰¹ Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*. s. 45-46.

¹⁰² Kelpetin, *İslâm Öncesi Kuzey ve Güney Arabistan*. s. 164; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. s. 122-123; Ağırakça, "Gassânîler". s. 398.

¹⁰³ Ağırakça, "Gassânîler". s. 398.

¹⁰⁴ Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*. s.6; Lewis, *Tarihte Araplar*. s. 41; Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. s. 49; Kelpetin, *İslâm Öncesi Kuzey ve Güney Arabistan*. s. 143.

¹⁰⁵ Zekeriyâ Sönmez, *İslâm'ın Oraya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hristiyanlık* (Ankara: TDV Yayınları, 2012). s. 101.

Hristiyan olan Gassâni Kralı Hâris b. Cebele Kostantiniye'yi ziyaretinde Urfa monifizit piskoposu Ya'kûb el-Berâda'i'yi de beraberinde götürmüştür. Bu ziyaret ile birlikte Ya'kûb el-Berâda'i Suriye Araplarının dini lideri olarak atanırken, Monofizit Hristiyanlar ile Bizans İmparatorluğu arasındaki sorunların azalmasında Gassânîler önemli bir rol üstlenmişlerdir. Ancak Gassânîler Bizans'ın menfaatleri doğrultusunda hareket etmelerine ve Hristiyanlığı benimsemiş olmalarına rağmen çoğu kez Bizanslılardan benzer yaklaşım görememişlerdir. Babası gibi Monofizit Hristiyan olan Münzir b. Hâris'in Suriye bölgesinde artan nüfuzu bazı Bizans idarecilerince hoş görülmemiştir. Nihayetinde Münzir b. Hâris dini bir ayin esnasında Bizans komutanı Magnus tarafından yakalanarak Sicilya'ya sürgüne gönderilmiştir.¹⁰⁶ Gassâni Araplarının siyasi birliğinin dağılmasıyla oluşan otorite boşluğu Sâsânilerin Suriye'yi işgali ile sonuçlanmıştır.¹⁰⁷

SONUÇ

İslâm öncesi dönemde Arap Yarımadası, Suriye ve Irak'ta yaşayan Araplar arasında Arapların tamamını bir çatı altında toplayan siyasi bir oluşum söz konusu değildir. Arap Yarımadası'nın kuzeyinde kurulan Gassâni, Tedmûr, Lahmi gibi devletler bir yandan Sâsâni ve Roma/Bizans İmparatorluğu ile siyasi, ticari ve sosyal etkileşimde bulunurken diğer yandan bu devletlerin yayılmacı politikalarıyla karşı karşıya kalmışlardır. İki büyük güç arasında kalan Arap devletleri varlıklarını sürdürebilmek için Sâsânîler ve Roma/Bizans arasında bir tercih yaparak iki devletten biriyle ittifak yapmak zorunda kalmıştır.

Bu bağlamda, Irak ve Mezopotamya arasında bulunan Lâhmîler konumlarından dolayı Sâsânîler ile ittifak yaparken, Suriye'de bulunan Gassânîler ise aynı sebepten dolayı Romalılar ve akabinde ardılları Bizans ile ittifak kurmuşlardır. Yapılan ittifaklar daha çok siyasi ve ticari nedenlere dayanırken aynı zamanda ittifak yapan devletlerin karşılıklı çıkar ilişkisine de dayanmaktaydı. Örneğin Sâsânîler, Roma/Bizans ile olan mücadelelerinde Lâhmî Araplarından tampon bir devlet olarak yararlanırken Lâhmîler ise bu ittifakla Gassânîler ve Romalılara karşı yaptıkları savaşlarda Sâsânîlerden askeri ve mali yardım olarak uzun yıllar tarih sahnesinde kalmışlardır.

Romalıların Gassânîler ile tesis ettikleri ittifak Lâhmî-Sâsâni ittifakın da olduğu gibi siyasi ve ticari çıkarlara dayanmaktaydı. Doğu sınırlarının güvenliğini sağlamak isteyen Romalılar dindaşları Gassânîler ile kurdukları ittifak neticesinde Sâsânîler ve Lâhmîlerin saldırılarını onların vasıtasıyla engellemeye çalışmıştır. Romalıların bölgeye gerçekleştirdikleri seferlerde Gassânîler, onlara her türlü yardımı sağlarken Romalılar da müttefiklerine askeri ve mali konularda destek olmuşlardır. Gassânîlerin, Roma ve Bizansla olan ittifakı onların sürekli Sâsânîler ve Lâhmîler ile savaş içerisinde olmasına sebep olmuştur. Romalılar Asya ve Uzak Doğu ile olan ticari faaliyetlerinde yaşanan Sâsânî engellemelerini Gassânîler vasıtası ile aşmaya çalışmışlardır. Bu amaçla Gassânîler, Sâsânî pazarlarından temin ettikleri Asya mallarını Roma/Bizans'a ulaştırmışlardır. Ayrıca Sâsânîlerin yüksek fiyatlarla Avrupa'ya sattıkları ipek ürünlerin üretimini üstlenerek daha uygun fiyatlarla Avrupa'ya satarak büyük kazançlar elde etmişlerdir. Bütün bu ekonomik faaliyetler neticesinde de başkentleri Bûsra önemli bir ticaret merkezi hâline gelmiştir.

¹⁰⁶ Sönmez, *İslam'ın Oraya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hristiyanlık*. s. 99-100; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. s. 121-122; Aktan, *İslam Tarihi Başlangıcından Emevîler'in Sonuna Kadar*. s. 31; Ağırakça, "Gassânîler". s. 398.

¹⁰⁷ Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. s. 46; Ağırakça, "Gassânîler". s. 398.

Romalıların etkisiyle Hristiyanlığı benimseyen Gassânîlerin, Sâsâniler ile dini açıdan etkileşimi ise Sâsânîlerin mensubu oldukları Mecusiliği yayma amacının bulunmaması ve II. Şapur döneminde Araplar üzerinde gerçekleştirilen kıyımların etkisiyle sınırlı düzeyde kalmıştır.

KAYNAKÇA

Ağırakça, Ahmet. "Gassâniler". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gassaniler>

Aktan, Ali. *İslam Tarihi Başlangıcından Emeviler'in Sonuna Kadar*. Ankara: Nobel Yayınları, 2010.

Altungök, Ahmet. *İslâm Öncesi İnan'da Devlet ve Ekonomi-Sâsâni Dönemi*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.

Altungök, Ahmet - Yıldırım, Taner. *Siyasi Açından Arap İnan İlişkileri*. İstanbul: Mutlu Basımevi, 2015.

Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2016.

Avcı, Casim. "Medain". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 21 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/medain>

Avcı, Casim. "Tağlib". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 21 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/taglib>

Bamyacı, Mehmet Ertan. *Bizans İmparatorluğu'nda Ticaret (VI-VII. Yüzyıllar)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2013.

Bazın, Marcel. "Kirman". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 19 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kirman>

Bezer, Gülay Öğün. "Rakka". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 19 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/rakka>

Brockelmann, Carl. *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay. Ankara: TTK, 2002.

Cevzi, Ebü'l Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 19 Cilt. Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmîyye, 1. Basım, 1992.

Çağatay, Neşet. *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1957.

Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *el-Ahbâru't-Tivâl*. çev. Zekeriya Akman - Hüseyin Siyabend Aytemur. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Endülisi, İbn Said el-. *Neşvetü't-tarb fî tarihi cahileyeti'l-Arab*. Ürdün: Mektebetü'l Aksa, ts.

Fayda, Mustafa. "Bûsra". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 26 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/busra>

- Furon, Raymond. *İran*. çev. Galib Kemali Söylemezoğlu. İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1943.
- Göyünç, Nejat. "Diyarbakır". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/diyarbakir>
- Gregory, Abû'l Farac. *Abû'l Farac Tarihi*. çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: TTK, 1999.
- Günaltay, Mehmed Şemseddin. *İslam Öncesi Araçlar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Tarihine Giriş*. çev. Ruhi Özcan. İstanbul: Beyan Yayınları, 1999.
- Hasan, İbrahim Hasan. *Siyasi-Dini-Sosyal-Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Komisyon. 14 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987.
- Heyat, Jevad. "Fars". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 22 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fars>
- Heyd, Wilhelm. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*. çev. Enver Ziya Karal. Ankara: TTK, 2001.
- Hitti, Philip Khuri. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1991.
- Hüreysât, Muhammed Abdülkadir. "Belkâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 22 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/belka>
- İbn Battûta, Ebû Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî. *İbn Battûta Seyahatnamesi*. çev. A. Sait Aykut. 2 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *Siret'ün-Nebeviyye*. çev. İzzet Hasan - Neşet Çağatay. 2 Cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971.
- İbnü'l Esir, İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târih*. çev. Ahmet Ağırakça. 10 Cilt. İstanbul: Ocağ Yayınları, 2016.
- Kapar, Mehmet Ali. "Lâhmiler". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 23 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/lahmiler>
- Karatay, Osman. *İran ve Turan- Hayali Milletler Çağında Avrasya ve Ortadoğu*. Ankara: Karam Yayınları, 2003.
- Kelpetin, Mahmut. *İslam Öncesi Kuzey ve Güney Arabistan*. İstanbul: Kuramer, 2016.
- Lapidus, Ira M. *İslam Toplamları Tarihi*. çev. Yasin Aktay. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Lewis, Bernard. *Tarihte Araçlar*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Mesûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali. *Kitabü't-Tenbih ve'l-İşraf*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bilge Yayınları, 2018.

Mesûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali. *Mürûcü'z-Zeheb*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2017.

Naskali, Esko. "İran". *TDV İslam Ansiklopedisi*, ts. Erişim 23 Mayıs 2021

Naskali, Esko. "Sâsâniler". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 24 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sasaniler>

Naskali, Esko. "Şâpûr". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 24 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sapur>

Önkâl, Ahmet. "Bekir b. Vâil". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 24 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bekir-b-vail-beni-bekir-b-vail>

Sarıçam, İbrahim. "Benî İyâd". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 24 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/iyad-beni-iyad>

Sönmez, Zekeriya. *İslam'ın Oraya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hristiyanlık*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Sykes, Percy Molesworth. *A History of Persia*. 2 Cilt. Londra: Macmillan Company Press, 1921.

Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*. çev. Zâkir Kadiri Ugan - Ahmet Temir. 5 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1991.

Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Tarih-i Taberi*. çev. M. Faruk Gürtunca. 4 Cilt. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2010.

Tefazzülî, Ahmed. "Enûşirvân". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 24 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/enusirvan>

Turan, Ahmet Nezihi. "Şanlıurfa". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sanliurfa>

Uslu, Recep. "Hûzistan". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/huzistan>

Utku, Nihal Şahin. *Kızıldeniz'de Denizcilik, Ticaret ve Yerleşim (VII. - XI. Yüzyıllar)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 2005.

Ünlü, Nuri. "Deyrû'lcemâcim". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/deyrulcemacim>

Yakubî, Ahmed b. Ebî Yakub. *Târîhu'l-Yakubî*. thk. Abdulemir Mehennâ. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü'l-A'lemî, 1. Basım, 2010.

Yazıcı, Tahsin. "Erdeşîr". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/erdesir>

Niyâzî-i Mısırî and the Characteristics of the Period in which he lived

Bilal GOK*

Abstract

Although Niyâzî-i Mısırî is thought to be Egyptian due to the Egyptian relative in his name, he is actually a Turkish mystic and poet who was born in Malatya and received his first education here. Niyâzî, who started to be interested in Sufism at a young age, did not neglect his teaching at the same time while he was teaching madrasah sciences in al-Azhar in Cairo, where he went to learn science. After returning to Anatolian lands again, he joined Halvetî sheikh Elmalılı Ümmî Sinan and completed his course in the sect from him. Niyâzî, who was rewarded with the caliphate by his Sheikh, became the head of the Halvetî Sufism school after the death of his sheikh. In this respect, it has been instrumental in the development of spiritually mature people for centuries. In this respect, he is a person of great importance in the history of Turkish Sufism. Niyâzî was compared to Muhyiddin Ibnu'l-Arabi in terms of his knowledge and intellectual depth and Yunus Emre in terms of his poetry. Misri's poems in the Divan are immortal works that have been read for centuries. Mısırî, who seems not to be indifferent to the political and social events of the period he lived; He made original comments on issues related to Sufism. In this study, Mısırî's ideas on science, wisdom and qualities, the relationship between sharia-tarikat-truth, seyr-i sulûk, the levels of the soul, worship and ihlâs, dhikr and good morals will be discussed. On the other hand, in order to make correct determinations about the world of thought of Mısırî, the political and social structure of the period in which he lived will be outlined.

Keywords: Niyâzî-i Mısırî, Ottoman Empire, Halvetiyye, Malatya, Cairo

Niyâzî-i Mısırî ve Yaşadığı Dönemin Özellikleri

Bilal GÖK

Öz

Niyâzî-i Mısırî, isminde yer alan Mısırî nisbeti sebebiyle Mısırlı olduğu zanni uyandırır da aslında O, Malatya'da dünyaya gelmiş, ilk eğitimini burada almış bir Türk mutasavvıf ve şairidir. Genç yaşta tasavvufa ilgi duymaya başlayan Niyâzî, ilim öğrenmek amacıyla gittiği Kahire'deki el-Ezher'de medrese ilimlerini talim ederken, aynı zamanda tasavvuf terbiyesini de ihmal etmemiştir. Tekrar Anadolu topraklarına döndükten sonra Halvetî şeyhi Elmalılı Ümmî Sinan'a intisap ederek tarikattaki

* Associate Professor, University of Inonu Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Branch of Islamic History, Malatya, Turkey.

Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslâm Tarihi Anabilim Dalı, Malatya, Türkiye.

bgok38@gmail.com

ORCID 0000-0002-5346-252X.

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 29 March / Mart 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 03 May / Mayıs 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt: 8; Issue / Sayı: 16; Pages / Sayfa: 754-779.

Suggested ISNAD Citation: Bilal Gök, "Niyâzî-i Mısırî ve Yaşadığı Dönemin Özellikleri", Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 8/16 (Temmuz-July 2021), 754-779. www.dergipark.org.tr

seyri sülûkunu ondan tamamlamıştır. Şeyhi tarafından hilafetle taltif edilen Niyâzî, şeyhinin vefatından sonra Halvetî tasavvuf ekolünün başına geçmiştir. Bu yönüyle de asırlar boyunca manevi açıdan olgun insanların yetişmesine vesile olmuştur. O, bu yönüyle Türk tasavvuf tarihinde büyük öneme sahip olan bir şahsiyettir. Niyâzî, ilmi ve fikri derinliği açısından Muhyiddin İbnü'l-Arabî, şairliği yönüyle de Yunus Emre ile kıyaslanmıştır. Mısırî'nin Divan'ında yer alan şiirleri, yüzyıllar boyunca okunan ölmez eserler niteliğindedir. Yaşadığı devrin siyasi ve toplumsal hadiseleri karşısında ilgisiz kalmadığı görülen Mısırî; tasavvufu alakalı konularda orijinal yorumlar yapmıştır. Bu çalışmada Mısırî'nin ilim, arif ve nitelikleri, şariat-tarikat-hakikat ilişkisi, seyr-i sülûk, nefsin mertebeleri, ibadet ve ihlâs, zikir ve güzel ahlâk konularındaki fikirleri üzerinde durulacaktır. Diğer taraftan Mısırî'nin düşünce dünyası hakkında doğru tespitler yapabilmek için onun yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal yapısı ana hatlarıyla ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Niyâzî-i Mısırî, Osmanlı Devleti, Halvetiyye, Malatya, Kahire

GİRİŞ

Niyazi-i Mısırî, Osmanlı döneminde XVII. yüzyılın başlarında 1618'de Malatya'da dünyaya gelip, o zamanlar Osmanlı toprağı olan Limni adasında 1694'te hayata gözlerini kapatmıştır. Ancak ömrünün büyük bir kısmında, Bursa'da yaşamıştır. Mısırî, Osmanlı tarih araştırmacılarının Duraklama Devri olarak nitelendirdikleri bir devirde yaşamıştır. Mısırî'nin doğup büyüdüğü ortamın iyi bilinmesi, kişilik ve düşünce yapısının anlaşılması açısından büyük öneme sahiptir. Bu sebeple onun yaşadığı dönemin genel siyasi ve içtimai vaziyetinin ana hatlarıyla gözden geçirilmesi faydalı olacaktır.

1. Niyâzî-i Mısırî'nin yaşadığı dönemde siyasi ve sosyal hayat

Mutasavvıf Niyâzî-i Mısırî'nin yaşadığı devir (1618-1694) Osmanlı Devleti'nin gerilemeye yüz tuttuğu bir zaman dilimidir. Onun yaşadığı dönemde yedi Osmanlı padişahı hüküm sürmüştür. Bunlar: Sultan I. Mustafa (1617-1618 ve 1622-1623), II. Osman (1618-1622), IV. Murad (1623-1640), İbrahim (1640-1648), IV. Mehmed (1648-1687), II. Süleyman (1687-1691), II. Ahmed'dir (1691-1695).

Sultan I. Ahmed'in vefatından sonra kardeşi I. Mustafa tahta çıkarıldı. Osmanlı taht veraset usulüne göre hükümdar öldüğünde oğlu tahta geçiyordu.¹ Buna göre Şehzade Osman'ın tahta geçmesi gerekmektedir. Bu aşamada, Şehzade Mustafa'nın aklında hafiflik olduğu yönündeki ikazların dikkate alınmadığı anlaşılır. Onun halkla irtibata geçtiğinde zamanla düzeleceği ümit edilmiştir.² Bazı tarihçiler Mustafa'nın tercih edilmesinde Şeyhülislâm, Kaymakam ve Kösem Sultan'ın etkili olduğunu savunmuşlardır.³

¹ Mehmed b. Mehmed Edirnevî, *Nuhbetü't-Tevârih ve'l-Ahbâr, Târih-i Âl-i Osmân (Metinleri, Tahlilleri)*, haz. Abdurrahman Sağır (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000), 16; Joseph Freiherr von Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1992), 8/178; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011), 3/127.

² İbrahim Peçevî, *Târih*, sad. Bekir Sıtkı Baykal (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1981), 2/337; Mustafa Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, sad. Zuhuri Danışman (İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi, 1967), 2/699, 706.

³ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyic ül-Vukuat*, sad. Neşet Çağatay (Ankara: TTK, 1992), 1-2/215; Mücteba İlgürel, “Ahmed I”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/32; Yılmaz Öztuna, *Sultan Genç Osman ve Sultan IV. Murad* (Ankara: Ötügen Neşriyat, 2018), 18.

I. Mustafa, sürekli av merasimine çıkıyor, âlimlere, dervişlere ve fukaraya bolca ihsanlarda bulunuyordu. Ancak bir süre sonra sürekli denize seyre gittiği, balıklara altın attığı, bazı vezirlere karşı dengesiz hareketlerde bulunduğu görüldü. Bu zafiyet sebebiyle tahttan indirildi (1618). Yerine II. Osman başa geçirildi.⁴

Osman'ın saltanat döneminde Safevîler ile Osmanlıların lehine bir barış antlaşması imzalandı (1619).⁵ Lehistan'ın sınır ihlalleri yapması sebebiyle Hotin seferine karar kılındı (1621). Genç hükümdar sefere çıktı. Hotin kalesi otuz dört gün kuşatıldıysa da fethedilemedi. Komutan ve askerlerin ciddiyetsiz davrandıkları görüldü. Lehistan ile sulh akdedildikten sonra geri dönüldü.⁶ Dönemin tarihçileri, Sultan'ın Hotin seferi dolayısıyla askere kırgın olduğunu ve bu başarısızlığın intikamını onlardan almayı düşündüğünü belirtir.⁷ Modern tarih yazarlarına göre II. Osman, yenilikçi bir hükümdardı. Özellikle yeniçerilik ve ilmiye sınıfına el atmak istiyordu.⁸ Sultan Osman, gördüğü bir rüyanın etkisinde kalarak hacca gitmeye karar verdi. Payitahttan ayrılmaması yönündeki ikazlara aldırmadı. Hal böyleyken padişahın Yeniçeri ocağını kaldırmak için Anadolu'dan asker toplamak istediğine dair haberler yayılmaya başladı. Haberin sipahilerin kulağına gitmesinden sonra isyan gerçekleşti. Karışıklıkların önüne geçme çabaları bir türlü fayda vermedi. Osman'ı hal eden asiler, I. Mustafa'yı ikinci kez tahta çıkardıkları gibi genç hükümdarı Yedikule'ye götürüp katlettiler (1622).⁹

II. Osman gibi meziyetli genç bir hükümdarın öldürülmesi, halkı derin üzüntüye boğmuştu. Yurdun her yerinde padişah katiliğiyle suçlanan askerler nefretle anılmaya başlandı. Bu sebeple Antep, Trablusşam ve Erzurum'da yeniçerilere karşı fiilî hareketler görüldü. Erzurum'da asi Abaza Mehmed Paşa, Şebinkarahisar ve Sivas'tan sonra Ankara üzerine gelip şehri kuşattı. Trablusşam ve Maraş yönetimi de isyana destek verdiler.¹⁰ Bu

⁴ Abdülkâdir (Kadrî) Efendi Topçular Kâtibi, *Târih*, haz. Ziya Yılmaz (Ankara: TTK, 2003), 1/670; Peçevî, *Târih*, 2/338; Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 2/709-710; Hammer, *Osmanlı*, 8/179.

⁵ Peçevî, *Târih*, 2/344-345; Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 2/721-722; Hammer, *Osmanlı*, 8/181; Abdurrahman Şeref, *Osmanlı Devleti Tarihi: (Târîh-i Devlet-i Osmâniyye)*, sad. Musa Duman (İstanbul: Gökkuşbuğu, 2005), 233.

⁶ Peçevî, *Târih*, 2/351-354; Mehmed Hemdemi Çelebi Solakzâde, *Solakzâde Tarihi* (İstanbul: Maarif Nezâreti, 1880), 705; Edirnevî, *Nuhbe*, 17; Kâtib Çelebi, *Fezleke* (İstanbul: Cerîde-i Havâdis Matbaası, 1869), 1/407-412, 2/1-6; Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 2/737, 745-755; Hammer, *Osmanlı*, 8/203; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/129-133; Johann Wilhelm Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, ed. Erhan Afyoncu, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2011), 3/526.

⁷ Abdülaziz Karaçelebizâde, *Ravzatü'l-Ebrâr* (Bulak, 1248), 534-549; Hammer, *Osmanlı*, 8/211-212; Abdurrahman Şeref, *Osmanlı Devleti*, 234.

⁸ Kadir Kazalak - Tufan Gündüz, "II. Osman'ın Hotin Seferi (1621)", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 14 (2003), 144; Hasan Yaşaroğlu, "Osmanlı'da Bir Darbe ve Tahlili: Genç Osman Örneği", *Turkish Studies* 8-7/ (2013), 705-732.

⁹ Peçevî, *Târih*, 2/355-362; Edirnevî, *Nuhbe*, 18-19; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, 2/10-16, 22-24; Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 2/762-784; Hammer, *Osmanlı*, 8/227; Mustafa Nuri Paşa, *Netâyic*, 1-2/222; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/137-142.

¹⁰ Kâtib Çelebi, *Fezleke*, 2/26-35; Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 2/794-800, 810-811; Hammer, *Osmanlı*, 8/239; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/143-146.

sıkıntılı ortamda sadaret makamına getirilen Kemankeş Ali Paşa'nın girişimleriyle Mustafa'nın yerine IV. Murad tahta getirildi.¹¹

Osmanlı Devleti'nin kudretli sultanlarından birisi olan IV. Murad tahta geçtiğinde (1623), devlet siyasî ve ekonomik sıkıntılar içerisindeydi. Padişahın henüz çocuk olması, zorbaların cesaretini artırıyor, Abaza Mehmed Paşa gibi asilerin başkaldırısı devam ediyordu. Bu arada Bağdat, İran tarafından işgal edilmişti.¹² Sultan Murad, rüştüne erişinceye kadar annesi ve ümeranın vesayeti altında kalmıştı. Onun, devlet idaresinde hükmünü yürütmesi, Hüsrev ve Recep Paşaları ortadan kaldırmasıyla başladı.¹³

Bu dönemde, Balıkesir ve çevresindeki Saruca ve Sekbanların isyanı bastırıldı. Ayrıca Cebel-i Lübnan'daki asi Dürzîler yola getirildi. Yemen'de ise Zeydîler, Yemen valisini kuşatma altına almıştı.¹⁴ Diğer taraftan Padişah, İstanbul'da çıkan büyük yangın sebebiyle, İstanbul'daki bütün kahvehaneleri yıktırdı. Yerlerine bekârların kalması için odalar yaptırıp tütününü yasakladı.¹⁵

Osmanlı'nın iç karışıklıklarla uğraştığı bu dönemde İranlılar Van kalesini kuşattı (1633). Sadrazam Mehmed Paşa Van'a ulaşmadan, Diyarbakır valisi Murtaza Paşa İran ordusunu yenerek sınırdan uzaklaştırdı.¹⁶ Bilahare Sultan Murad bizzat sefere çıkarak Revan kalesini fethetti (1635). Padişahın, Revan Seferi'nden dönüşünden kısa süre sonra, İranlılar Revan'ı tekrar ele geçirdiler.¹⁷

Bu sıralar Sakarya'da, halktan haraç kesen Şeyh Ahmed idam edildi.¹⁸ Sultan Murad, Bağdat'ı yeniden fethetmek için sefere çıktı. Osmanlı ordusu bir aylık kuşatmanın ardından şehri teslim aldı (1638). Bundan sonra İranlılarla Türk-İran sınırını belirleyen Kasr-ı Şirin Antlaşması imzalandı. Devletini her açıdan geliştiren Sultan Murad'ın ölümünden sonra, İbrahim tahta geçti (1640).¹⁹

-
- ¹¹ Peçevî, *Târih*, 2/371-373; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, 2/38; Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 2/817-821; Hammer, *Osmanlı*, 8/258; Mustafa Nuri Paşa, *Netâyic*, 1-2/223; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/148.
- ¹² Peçevî, *Târih*, 2/375-376; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, 2/39-44, 46; Mehmed Halife, *Tarih-i Gilmânî*, sad. Ömer Karayumak (İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1976), 23-24; Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 2/824-829, 841-842, 859-876; Mustafa Nuri Paşa, *Netâyic*, 1-2/225-226; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/150-151.
- ¹³ Peçevî, *Târih*, 2/398; Edirnevî, *Nuhbe*, 19-20; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, 2/140-142; Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 3/1143-1148, 1161-1162; Hammer, *Osmanlı*, 9/135-136; Abdurrahman Şeref, *Osmanlı Devleti*, 235-239; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/183, 186.
- ¹⁴ Kâtib Çelebi, *Fezleke*, 2/111; Halife, *Gilmânî*, 29; Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 3/1186-1195, 1204-1211.
- ¹⁵ Kâtib Çelebi, *Fezleke*, 2/197; Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 3/1216-1222; Hammer, *Osmanlı*, 9/152-153; Mustafa Nuri Paşa, *Netâyic*, 1-2/235; Abdurrahman Şeref, *Osmanlı Devleti*, 240; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/191.
- ¹⁶ Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 3/1215-1216, 1224-1226; Mustafa Nuri Paşa, *Netâyic*, 1-2/236.
- ¹⁷ Peçevî, *Târih*, 403-404, 407-410; Edirnevî, *Nuhbe*, 21; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, 2/171-173, 179; Halife, *Gilmânî*, 31; Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 3/1282, 1285-1289, 1298-1309, 1324; Hammer, *Osmanlı*, 9/190-193, 204; Mustafa Nuri Paşa, *Netâyic*, 1-2/237-238.
- ¹⁸ Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 3/1380-1383; Hammer, *Osmanlı*, 9/222; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/200.
- ¹⁹ Peçevî, *Târih*, 2/413-421, 454; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, 2/192, 200-205, 219; Halife, *Gilmânî*, 34-36; Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 3/1371-1372, 1407-1422, 1471-1472, 1485-1492; Hammer, *Osmanlı*, 9/218-221, 230-240, 10/10; Mustafa Nuri Paşa, *Netâyic*, 1-2/241; Abdurrahman Şeref, *Osmanlı Devleti*, 241-242; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/203-205; Halil Sahillioğlu, "Dördüncü Murad'ın Bağdat

Sultan İbrahim, öncelikle komşularla barışı güçlendirme politikası yürüttü. Venediklilerle ticarî imtiyazları gözden geçirip tazminat borçlarını tahsil etti. Fransa, İngiltere, İran ve Avusturya yapılan muahedeler yenilendi.²⁰

Bu dönemde, devleti düzlüğe çıkarmak için paranın ıslahı, fiyatların belli bir düzene sokulması gibi konulara önem verildi. Dış politikada da bazı başarılar kazanıldı. Azak Kalesi Kazakların işgalinden kurtarıldı (1642). Akdeniz'deki stratejik Girit'e askeri sefer başlatıldı.²¹ Ancak Sultan İbrahim'in samur kürk merakı devlet bütçesini zora soktu. Şeyhülislâm Abdürrahim'in fetvasıyla tahttan indirildi. Sarayda kilitlendiği odada hayatına son verildi. Onun yerine Şehzade Mehmed yedi yaşında tahta çıkarıldı (1648).²²

IV. Mehmed döneminin ilk yıllarında Anadolu ve haricindeki zorbarlar nüfuzlarını artırdılar. Venedik'le yapılan savaşlar Osmanlılar aleyhine döndü. Hazinesinin para sıkıntısı ve yüksek enflasyon ekonomik darboğazın habercisiydi. Maaş ödemesinde, kendilerine züyük akçe verilen askerlerin başını çektiği, Çınar Vak'ası meydana geldi. Sultan IV. Mehmed, asilerin kendisinden asılmasını istediği kişileri onlara vererek canını kurtardı.²³

Bu sıralar, padişahın çocuk olması sebebiyle devlet yönetimi Valide Hatice Turhan Sultan'ın elindeydi. Ümeranın, Valide'ye telkinleri sonucunda Köprülü Mehmed Paşa sadarete getirildi (1656).²⁴ Köprülü iş başına geldikten sonra İstanbul'da sükûneti sağladı. Devlet, içte ve dışta eski kudretli günlerine dönmeye başladı. Abaza Hasan isyanı bastırıldı.²⁵ Toplumunu birbirine düşüren "Kadıızadeliler" hareketinin öncülerini bertaraf

Seferi Menzîlnâmesi (Bağdat Seferi Harp Jurnalı)", *Türk Tarih Belgeleri Dergisi* 2/3-4 (1965), 1-36; Mehmet İnbaşı, "Dördüncü Murad'ın Bağdat Seferi Masraf Defteri", *Erzurum Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 12 (1999), 277-287.

²⁰ Kâtib Çelebi, *Fezleke*, 2/236; Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 4/1549-1550, 1607-1608, 1612; Hammer, *Osmanlı*, 10/11-14; Sandor Papp, "Zitvatorok Antlaşması", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/472-474.

²¹ Kâtib Çelebi, *Fezleke*, 2/223, 246; Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 4/1503-1504, 1550-1551, 1661-1693; Hammer, *Osmanlı*, 10/15-17, 68; Mustafa Nuri Paşa, *Netâyic*, 1-2/243-245; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/216-222.

²² Kâtib Çelebi, *Fezleke*, 2/327; Halife, *Gilmânî*, 48-49; Fahri Çetin Derin, *Abdurrahman Abdi Paşa Vekâyi'nâme'si (Tahlil ve Metin Tenkidi)* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1993), 4, 71-74; Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 4/1823-1856; Hammer, *Osmanlı*, 10/105-110, 121-124; Mustafa Nuri Paşa, *Netâyic*, 1-2/247-248; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/233-237.

²³ Mehmed Ağa Silâhdar, *Zeyl-i Fezleke (Tahlil ve Metin)*, haz. Nazire K. Türkal (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 5-6, 20-21, 52-53, 57-58, 65-66; Halife, *Gilmânî*, 85-91; Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 5/2097-2098, 2108-2109, 2135-2138; Hammer, *Osmanlı*, 10/133-136, 143; Ahmed Refik, *Kadınlar Saltanatı* (İstanbul: Kitabhâne-i Hilmi, 1923), 4/198-211; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/290-293; İsmail Hâmi Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971), 3/420-421.

²⁴ Halife, *Gilmânî*, 103; Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 5/2145, 6/2636, 2706-2708, 2712; Sarı Mehmed Paşa Defterdar, *Zübde-i Vekayiât Tahlil ve Metin (1066-1116/ 1656-1704)*, haz. Abdülkadir Özcan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995), 3-4; Mehmed Ağa Silâhdar, *Silâhdar Tarihi* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 1/57; Silâhdar, *Zeyl-i Fezleke*, 68-69; Derin, *Vekâyi'nâme*, 83; Hammer, *Osmanlı*, 10/267-270; Abdurrahman Şeref, *Osmanlı Devleti*, 253-254; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/302-305.

²⁵ Halife, *Gilmânî*, 127; Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 6/2828-2839, 2874; Silâhdar, *Zeyl-i Fezleke*, 152-159, 170-177; Hammer, *Osmanlı*, 11/35-36; Abdurrahman Şeref, *Osmanlı Devleti*, 258-260; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/393.

etti.²⁶ Öbür taraftan Venedik güçleri mağlup edilip, boğaza yakın adalar istiladan kurtarıldı.²⁷ Erdel meselesi de çözüme kavuşturuldu.²⁸

Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa'nın sadrazamlığı döneminde büyük başarılar elde edildi. O, devletin kudretini denizlerde Venedikliler ile Fransızlara, Orta Avrupa'da Lehler ve Avusturyalılara gösterdi.²⁹ Uyvar fethedildi ve Avusturya ile Vasvar Antlaşması imzalandı (1664).³⁰ Çeyrek asırlık Girit meselesi halledildi.³¹ Türk ordusu Lehistan'ın en müstahkem kalelerinden biri olan Kamanıçe'yi fethetti (1672).³² Fâzıl Ahmed Paşa 1676'da vefat ettikten sonra, Köprülü ailesinin himayesinde yetiştirilen Merzifonlu Kara Mustafa Paşa sadarete getirildi.³³

Bu dönemde ilk Osmanlı-Rus savaşı başladı. Osmanlı ordusu, 1678'de Çehrin kalesini fethetti. İki sene sonra çıkılan sefer 20 yıllık barış anlaşmayla sona erdi.³⁴ Bu sıralar Avusturya İmparatoru I. Leopold, Macarlar üzerine taciz seferleri düzenliyordu. Vasvar antlaşması yürürlükte olmasına rağmen Sadrazam, Avusturya'ya savaş kararı aldı. Toplanan savaş meclisinde öncelik "Yanık ve Komaran kalelerine verilmiş, Viyana için ilkbaharın beklenmesi" istenmişti. Ancak Sadrazam bu kararı önemsemedi.³⁵ Osmanlı ordusu 14 Temmuz 1683 tarihinde Viyana'yı kuşattı. İki ay boyunca devam eden kuşatmada fetih gerçekleşmedi. Polonyalıların ve Bavyeralıların Tuna'yı geçerek Avusturyalılara yardıma gelmesi, Osmanlı ordusu için adeta sonun başlangıcı oldu. Avusturyalılar, 12 Eylül 1683 tarihinde genel bir taarruz gerçekleştirerek Osmanlı birliklerini Viyana'dan çıkardı.³⁶

²⁶ Silâhdar, *Zeyl-i Fezleke*, 69-71; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/364.

²⁷ Halife, *Gilmânî*, 108-110; Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 6/2776-2782; Silahdar, *Târih*, 1/91; Silâhdar, *Zeyl-i Fezleke*, 81-86, 107-118, 127-132; Hammer, *Osmanlı*, 11/23, 25; Abdurrahman Şeref, *Osmanlı Devleti*, 255-256; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/378.

²⁸ Halife, *Gilmânî*, 132; Naîmâ, *Naîmâ Târihi*, 6/2818, 2822, 2839-2842; Silahdar, *Târih*, 1/122; Silâhdar, *Zeyl-i Fezleke*, 121-123, 142-152, 216-230; Hammer, *Osmanlı*, 11/59-61; Abdurrahman Şeref, *Osmanlı Devleti*, 257; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/382-385.

²⁹ Silahdar, *Târih*, 1/412-415; Defterdar, *Zübde*, 7; Hammer, *Osmanlı*, 11/93-96.

³⁰ Halife, *Gilmânî*, 183-191; Defterdar, *Zübde*, 8; Silahdar, *Târih*, 1/249-254, 279-283, 357-360, 368-369; Hammer, *Osmanlı*, 11/98-101, 127-128; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/404-406, 411.

³¹ Defterdar, *Zübde*, 9; Hammer, *Osmanlı*, 11/155.

³² Defterdar, *Zübde*, 28-32; Hammer, *Osmanlı*, 11/243-255; Abdurrahman Şeref, *Osmanlı Devleti*, 263-269; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/423.

³³ Silahdar, *Târih*, 1/652; Derin, *Vekâyi'nâme*, 400; Hammer, *Osmanlı*, 12/8; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/428.

³⁴ Silahdar, *Târih*, 1/7590-602, 674-680, 702-707, 733-735, 752; Defterdar, *Zübde*, 86, 91-93, 119; Derin, *Vekâyi'nâme*, 412-418; Hammer, *Osmanlı*, 12/19-24, 37-38; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/429-432.

³⁵ Silâhdar, *Zeyl-i Fezleke*, 818, 829; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/437; Songül Çolak - Metin Aydar, "Savaş ve Propaganda: 1683 Viyana Kuşatması Üzerine Bir Değerlendirme", *Bellekten* 84/301 (11 Aralık 2020), 1045-1196.

³⁶ Silahdar, *Târih*, 2/44-51, 85-89; Defterdar, *Zübde*, 147, 152-154; Hammer, *Osmanlı*, 12/57-77; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/445, 450-452.

II. Viyana yenilgisinden sonra bilhassa Balkan toprakları asayiş ve iktisadi açıdan sıkıntıya düştü. Bu durum birçok yerin elden çıkmasına sebep oldu.³⁷ Estergon, Budin ve Mohaç yenilgilerinin ardından halk, askerler ve ulema padişaha karşı cephe aldı. Devlet erkânının ittifakıyla IV. Mehmed tahttan indirilerek yerine kardeşi II. Süleyman getirildi (1687).³⁸

Macaristan'da Eğri kalesi düştü. Bu sırada Venedikliler de bazı yerleri kuşatmaya başladı. Osmanlı, bir taraftan Avrupa'da varlığını korumaya çalışırken öbür taraftan malî zorluklar içinde kıvranıyordu. Çok fazla geçmeden Avusturyalıların Belgrad'a girdikleri haberi geldi. Bütün bunlara karşın Eğriboz kalesini kuşatan Venedikliler geri püskürtüldü. Venedik ve Lehistan'a karşı zaferler elde edilirken, Avusturya cephesindeki Avlonya, Vidin, Niş, Kanije elden çıktı. Hal böyleyken devlet merkezinde alınan kararlar Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa sadarete getirildi (1689).³⁹

Paşa, devletin iç nizamına çeki düzen verdi. Nitekim ağır vergileri hafifletti. Ortodoks halka ihsanlarda bulundu. Kısa süre içinde asilerin sultasını kırdı. Orta Macaristan'da düşmanın eline geçen Niş ve Semendire kaleleri fethedilerek Belgrad önlerine gelindi. Belgrad'ı ve bütün Sırbistan'ı hâkimiyeti altına aldı (1690). Fâzıl Mustafa'nın muhteşem başarılarından dolayı bütün Osmanlı ülkesi sevince boğuldu. Fakat iyice rahatsızlanan II. Süleyman (1691) yılında vefat etti.⁴⁰

II. Süleyman'dan sonra yerine, kardeşi Ahmed tahta geçti. Padişah, cephedeki Fâzıl Mustafa Paşa'yı görevinde bıraktı. Ancak ilerleyen süreçte sadrazamın şehit düştü ve ordu dağıldı.⁴¹ Fâzıl Mustafa'nın akabinde sadaret makamına Kadı Ali Paşa ve ardından Merzifonlu Hacı Ali Paşa getirildi. Osmanlı idaresinde sık sık yönetici değişiklikleri yaşanırken Varad Kalesi Avusturya'nın eline geçti. Memleketin dâhili vaziyeti de pek parlak değildi. Ancak Trablusşam ve Beyrut havalisinde eşkıyalık eden Râfizî ve Dürzîlerin yola getirilmesi başkentte memnuniyetle karşılandı.⁴² Sadrazam Bozoklu Mustafa Paşa çıktığı Belgrad seferinde, Avusturyalıları buradan çıkarmayı başardı (1693). Sadrazam, kaleleri tamir ettirip yeterli sayıda asker yerleştirdi.⁴³ Kazak ve Lehlilerin sınır tecavüzleri cezasız bırakılmadı. İçte ve dışta devlet işleri başarıyla yürütüldü. Sürmeli Ali Paşa'nın sadaret döneminde çıkılan Avusturya seferinde Varadin şehri kuşatıldıysa da mevsimin müsait

³⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/455-457; İlber Ortaylı, "İkinci Viyana Kuşatmasının İktisadi Sonuçları Üzerine", *Osmanlı Araştırmaları* 02/02 (01 Aralık 1981), 195-202; Mustafa Turan, "II. Viyana Muhasarası: Osmanlı Devleti'nde Siyasi, İdari ve Askeri Çözüm", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 9 (1998), 429.

³⁸ Silahdar, *Târih*, 2/211, 295; Defterdar, *Zübde*, 265; Halife, *Gilmânî*, 155; Hammer, *Osmanlı*, 12/125, 128-129, 138-139, 144-145; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/370, 471, 490-495.

³⁹ Silahdar, *Târih*, 2/315, 317, 381, 471; Defterdar, *Zübde*, 282, 297; Hammer, *Osmanlı*, 12/163-167, 182; Ahmed Cevdet Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* (İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, 2008), 1/49; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/511-512, 524.

⁴⁰ Defterdar, *Zübde*, 367-380, 395; Hammer, *Osmanlı*, 12/186-190; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/433, 524-528; Abdülkadir Özcan, "Süleyman II", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/75-80.

⁴¹ Silahdar, *Târih*, 2/572, 591; Defterdar, *Zübde*, 400-402; Hammer, *Osmanlı*, 12/192-194; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/530-536.

⁴² Silahdar, *Târih*, 2/596, 626, 669; Defterdar, *Zübde*, 410-411, 429.

⁴³ Silahdar, *Târih*, 2/703, 708-716; Defterdar, *Zübde*, 456-463, 465-466.

olmaması sebebiyle ordu geri çekildi.⁴⁴ Osmanlı ordusu Avusturya cephesinde çarpışırken Malta ve Papalık kuvvetleri, Sakız adasını istila ettiler. II. Ahmed, adanın düşmanlardan alınması için hazırlıklara başladı lakin ömrü bunu yapmaya yeterli gelmedi (1695).⁴⁵

İşte Şeyh Niyâzî-i Mısırî böylesine siyasi, askeri, idari, ekonomik ve içtimai şartlar içerisinde yaşadı. Müellifin içerisinde yaşadığı bu ortam, muhtemelen onun fikir ve şahsiyetinde derin izler bıraktı. Belki de onun devlet idaresini açıkça eleştirmesine ve defalarca sürgün hayatı yaşamasına sebep oldu. Mısırî'nin yaşadığı ortamı ana hatlarıyla ele aldıktan sonra burada onun hayat evrelerine yer verilecektir.

2. Niyâzî-i Mısırî'nin Hayatı

Niyâzî-i Mısırî (1618-1694), asıl adı Muhammed veya Mehmed'dir. Halvetiyye'nin Mısıriyye kolunun kurucusu mutasavvıf ve şairdir. 12 Rebülevvel 1027/9 Mart 1618 tarihinde Malatya'nın Aspozi köyünde dünyaya gözlerini açmıştır. Babası köyün ileri gelenlerinden ve Nakşibendiyye tarikatı mensuplarından Ali Çelebi'dir. Mısırî, kardeşi Ahmed ile birlikte ilim tahsiline başladıktan sonra Halvetî şeyhlerinden Hüseyin'e intisap etmiştir.⁴⁶

Şeyh Hüseyin'in Malatya'dan ayrılmasından sonra Niyâzî de babasından izin alarak şehirden uzaklaşmıştır. (1048/1638) tarihinde Diyarbakır'a gelmiş burada bir yıl kaldıktan sonra, oradan Mardin'e intikal etmiş ve burada bir yıl kalarak mantık ve akaid ilmini öğrenmiştir. Bilahare Bağdat ve Kerbelâ üzerinden (1050/1640) yılında Mısır'a ayak basmıştır. Mısır'a geldiğinde muhtemelen 23 yaşındadır. İskenderiye'de bir Kadiri şeyhinin tekkesinde belli bir süre kaldıktan sonra ilim tahsili için Kahire'ye geçmiştir. Burada Câmîu'l-Ezher'de derslere başlamış, aynı zamanda Şeyhuniyye külliyesindeki Kadiri şeyhine biat etmiştir. Mısırî, üç yıl boyunca gündüzleri medresede zahir ilimlerini öğrenmiş, geceleri ise kaldığı tekkede seyr-i sülûk ile manevi eğitimini sürdürmüştür. Ancak şeyhi, ondan zahir ilim talebinden vazgeçmesini, aksi takdirde tarikat ilminde mesafe alamayacağını söylemiştir. Mısırî, şeyhinin bu ikazı üzerine kararsız kalmış ve istihareye yatmıştır. Rüyasında gördüğü Abdülkâdir Geylânî, ona tarikat ilmini öğretecek şeyhin Mısır'da olmadığını haber vermiştir. Gördüğü rüyasını şeyhine anlattığında, şeyhi ona kendi halifeliğini teklif etmişse de o bunu kabul etmeyip Mısır'dan ayrılmıştır (1053/1643).⁴⁷

Mısırî, Arabistan ve Anadolu'nun farklı yerlerine uğramış buralarda şeyhler ve âlimlerle görüşmüştür. Ardından İstanbul'a gelerek Sokollu Mehmed Paşa Camii'nin hemen yanı başındaki tekkede kalmıştır (1056/1646). Bir süre sonra da İstanbul'dan Bursa'ya geçmiştir. Bursa'da önce Veled-i Enbiya Camii'nin kayyımının evinde, bilahare Ulu Camii yakınlarında bir medresede ikamet etmiştir. Akabinde yine gördüğü bir rüya üzerine Uşak'a gelmiştir. Burada Halvetî Şeyhi Ümmî Sinan'ın halifesi Muhammed'e misafir olmuştur. Bir

⁴⁴ Silahdar, *Târih*, 2/739-742, 748, 754-779; Defterdar, *Zübde*, 492-494; Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/554-555.

⁴⁵ Silahdar, *Târih*, 2/787, 795; Defterdar, *Zübde*, 496-497, 517; Hammer, *Osmanlı*, 12/219-220; Mücteba İlgürel, "Ahmed II", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/33-34.

⁴⁶ İbrahim Râkım, *Vâkîât-ı Niyâzî-i Mısırî (inceleme-metin)*, haz. Kâmil Beki (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 1-2; Mustafa Aşkar, *Niyazi-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), 64; Kenan Erdoğan, *Niyazi Mısri: Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanı (tenkitli metin)* (Ankara: Akçağ Yay., 2008), 43-46.

⁴⁷ Râkım, *Vâkîât*, 3-4; Aşkar, *Mısri*, 66-68; Erdoğan, *Mısri*, 47-48.

müddet sonra buraya gelen Şeyh Ümmî Sinan'a biat etmiştir. Mısri, şeyhiyle beraber onun yaşadığı Elmalı'ya geçmiştir. Dokuz yıl boyunca şeyhine hizmette bulunmuş, dergâhta imamlık, şeyhin oğluna hocalık yapmış ve camide halka vaaz etmiştir. Ayrıca tekkenin kışlık yiyecek ve yakacağını temin etmiştir. Zorlu çileler ve riyazet dolu yılların ardından seyr-i sülûkunu tamamladıktan sonra doğup büyüdüğü Malatya'yı ve ailesini şeyhinin oğluyla birlikte ziyaret etmiştir. Malatya'dan dönüşünde şeyhinin bilgisi dahilinde yaptığı kısa İstanbul seyahatinden sonra Elmalı'ya dönmüştür. Mısri, burada Şeyh Ümmî Sinan tarafından hilafetle taltif edilmiştir (1066/1655).⁴⁸

Mısri, şeyhinden icazet aldıktan sonra halkın dinî tasavvufî eğitimi için seferber olur. Bu maksatla Uşak, Çal ve Kütahya'da bulunur. Bir sene sonra Şeyhi Ümmî Sinan'ın ölüm haberini alarak Elmalı'ya döner (1067/1656-1657). Ancak Elmalı'da fazla durmayıp Uşak'a gelir. Burada bir süre kaldıktan sonra Bursa'ya gitmeye karar verir. Kendisini sevenlerle geldiği Bursa'da tekkesi yapılanaya kadar daha önce kaldığı yerlerde barınır. Ulu Camii'nde vaaz eder. Mum yapıp satarak maişetini sağlar. Halktan Hacı Mustafa'nın kızıyla evlenir. Söz konusu evliliğinden Fatma ve Ali Çelebi dünyaya gelmiştir. Bu sıralar IV. Mehmed'in saray hocası olan Kadızâdeli Vaiz Vanî Mehmed Efendi'nin (ö.1096/1685) telkinleriyle, devlet açık zikir ve deverânı yasaklamıştır. Bursa'da yeni tanınmaya başlayan Mısri, zikir ve deverandan geri adım atmamıştır.⁴⁹

Mısri, (1080/1669) senesinde tekke inşaatını bitirmiş ancak devlet yetkililerinin ve halkın tarikatlara karşı takındığı menfi tavır sebebiyle oturduğu mahalleyi terk etmek zorunda kalmıştır. Tepkilerin giderek artmasından sonra durumu devlet adamlarına anlatmak istemiş ve Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'nın daveti üzerine Edirne'ye gitmiştir. Burada 40 gün kalmış ve tarikatlarla ilgili genel vaziyeti devletin en üst merciine anlatma imkânı bulmuştur. Daha sonra Edirne'den İstanbul'a geçmiştir. Ayasofya Camii'nde IV. Mehmed'in de hazır bulunduğu cemaate verdiği Cuma vaazında zikrin faziletleri, tekkelerin birer ilim-irfan yuvası olduğu, ehli tasavvufun millet ve memleket için yaptıkları faydalı hizmetlerden bahsetmiştir. Padişah, sohbetten etkilenmiş ve henüz Mısri kürsüden inmeden zikir yasağını kaldırmıştır. Mısri, maksadına ermiş bir vaziyette Bursa'ya dönmüştür.⁵⁰ Ancak bu durum uzun sürmemiştir.

Osmanlı ordusunun Kamanıçe seferinde olduğu sıralar Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa, Niyâzi-i Mısri'yi ikinci defa Edirne'ye davet etmiştir (1083/1672-1673). Davete icabet eden Mısri'nin, bu defa sohbetinde cifre istinaden bazı çıkarımlar yaptığı söylenirse de o birtakım yolsuzluklardan bahsettiği ve yönetimi aşikâr şekilde eleştirdiği anlatılır. Mısri'nin dile getirdiği konular yönetimi rahatsız etmiş ve hakkında sürgün emri çıkartılarak Rodos adasına sürülmüştür. Rodos kalesinde bir süre ayağı zincirli vaziyette bir hücrede tutulmuş daha sonra zincirlerinden kurtulmuştur. Sürgün günlerinde ibadet, tesbihat ve zikirle meşgul olan Mısri, kendisi gibi adada sürgünde kalan Kırım Hanı Selim Giray ile dostluk bağı kurmuştur. Dokuz ay süren bu sürgünden sonra padişahın affına nail olarak Bursa'ya dönmüştür.⁵¹

⁴⁸ Râkım, *Vâkıât*, 5-9; Aşkar, *Mısri*, 71-81; Erdoğan, *Mısri*, 49-52.

⁴⁹ Râkım, *Vâkıât*, 10-13; Aşkar, *Mısri*, 82-92; Erdoğan, *Mısri*, 52-58.

⁵⁰ Aşkar, *Mısri*, 93-106; Erdoğan, *Mısri*, 59-60.

⁵¹ Aşkar, *Mısri*, 112-117; Erdoğan, *Mısri*, 60-62.

Rodos'tan dönüşünde faaliyetlerine devam eden Mısrî, ebced ile birtakım hesaplamalar yaparak Hz. Hasan ve Hüseyin'in peygamber olduklarını iddia etmiştir.⁵² Söz konusu açıklamalar sebebiyle Bursa kadısının durumu payitahta şikâyetinin ardından bu defa Limni'ye sürülmüştür (1088/1677). Mısrî, sürüldüğü adada etrafında büyük bir cemaat oluşturmuştur. Mısrî'nin iki yıl sonra affedildiği fakat burada kalmaya devam ettiği anlatılsa da aradan geçen 15 senede ruh ve beden sağlığının bozulduğu anlaşılmaktadır. Nihayet bizzat Köprülüzâde Mustafa Paşa'nın isteği üzerine adadan ayrılarak Bursa'ya dönmüştür (1103/1691-1692).⁵³

Niyâzî-i Mısrî, sürgün dönüşünde uzlete çekilmek yerine halkın içerisine karışmış, fakir fukaranın dertleriyle ilgilenmiştir. Ancak bu gelişinde şehirde sadece 16 ay kalabilmiştir. Mısrî, Osmanlı ordusunun Avusturya seferine hazırlandığı bir süreçte: "Bu sene Allah yolunda gazaya memur olduk" diyerek sefere katılacağını açıklamıştır (1104/1692-1693). Dönemin Osmanlı yönetimi, Mısrî'nin etrafında topladığı insanlarla ihtilale kalkışmasından endişe etmektedir. Şeyhin harekete geçmesine engel olmak maksadıyla, Bursa'da kalmasını ve hayır dua ile meşgul olmasını isteyen bir Hatt-ı Hümayun gönderilmiştir. Mısrî, mektuba karşılık olarak, başkaldırı niyetiyle değil padişaha destek olmak amacıyla geleceğini bildiren bir mektup yollamıştır. Şeyh, müridleriyle Bursa'dan harekete geçtiğinde Sultan II. Ahmed, gelenlerin Tekirdağ iskelesinde karşılanması maksadıyla adamlarından Beşir Ağa'yı görevlendirilmiştir. Dönemin tarihçileri, Şeyh'in binmesi için hususi bir bineğin gönderildiğini, ayrıca akçe tahsisatının da yapıldığını anlatmaktadırlar. Ancak Mısrî'nin Tekirdağ iskelesine ulaştığında sarf ettiği bazı rumuzlu sözlerin, halk arasında bir ihtilal olacağı yönünde yorumlandığı haber verilmiştir. Durumu haber alan Padişah, Şeyh Edirne'ye ulaşmadan Bursa'ya geri döndürülmesini emretmiştir. Lakin bu nakil işi gerçekleşmemiş ve Şeyh, 25 Şevval 1104/29 Haziran 1693 Pazartesi günü Edirne'ye intikal etmiştir. Mısrî, Selimiye Camii'nde halka vaaz ettikten sonra padişahla görüşmek niyetindedir. Bu amaçla camide beklerken; Vezir Osman Paşa ve Yeniçeri Ağası Abdullah Ağa yanına gelerek: "Sizi padişahımız davet buyurdular" deyip onu dışarı çıkartmıştır. Caminin avlusunda hazır bekletilen tahtırevana bindirilmiş ve Gelibolu'ya doğru götürülmüştür. Buradan Limni adasına sek edilen Niyâzî-i Mısrî'nin sürgünler ve türlü çilelerle dolu hayatı, 78 yaşında 1105/1694 yılında burada sona ermiştir.⁵⁴

3. Niyâzî-i Mısrî'nin Eserleri

Bursalı Mehmed Tahir, kitabında Niyâzî-i Mısrî'nin 14 eserine yer vermiştir.⁵⁵ Mısrî'yi bir doktora tezi çerçevesinde ele alan Mustafa Aşkar ise 5'i Arapça olmak üzere toplam 19 eserinden bahsetmektedir.⁵⁶ Niyâzî-i Mısrî'nin Divan'ını neşreden Kenan

⁵² Muhammed Niyâzî-i Mısrî, *Mevâidu'l-İrfân (İrfan Sofraları)*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Emel Matbaası, 1971), 156-166; Metin Yurdağur, "Cefr", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/215.

⁵³ Derin, *Vekâyi'nâme*, 406; Aşkar, *Mısrî*, 118-122; Erdoğan, *Mısrî*, 63-65; Hasan Kavruk, "Hatıraları Işığında Niyâzî-i Mısrî", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 39 (2009), 404.

⁵⁴ Defterdar, *Zübde*, 450, 475; Hammer, *Osmanlı*, 12/205; Aşkar, *Mısrî*, 127-135; Erdoğan, *Mısrî*, 66-75.

⁵⁵ Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınları, 1972), 1/162-163.

⁵⁶ Aşkar, *Mısrî*, 150-172.

Erdoğan ise müellife ait 14 risale, iki şerh, 5 Arapça eserden maada mektuplar ve mecmualardan oluşan 23 farklı esere yer vermiştir.

Mısri'nin eserleri arasında yer alan "Mevâidü'l-irfân" isimli eser; Arapça kaleme alınmış olup, bazı âyet ve hadislerin tasavvufi yorumlarını içerir. Eser, Süleyman Ateş tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.⁵⁷ "Divan-ı İlahiyyât"ı ise tarikat çevrelerinde büyük beğeni kazanmış, Osmanlı ve günümüz Türkçesiyle defalarca neşredilmiştir. Eserde 199 adet şiir mevcuttur.⁵⁸ "Tesbi'u Kasîde-i Bür'e" isimli eserine gelince müellifin şairlik maharetini ve Arap diline vukûfiyetini gözler önüne seren manzum bir eserdir. Müellif, İmam Busayrî'nin yazdığı Kasîde-i Bür'e isimli eserindeki ikili mısralara beşer mısra ekleyerek yedileme yapmıştır. Eser, günümüzde Musa Yıldız tarafından neşredilmiştir.⁵⁹

4. Halvetiyye Tasavvuf Ekolü

Halvetîlik tarikatı, Türk toplumu üzerinde en etkili tasavvuf ekollerinden birisidir. Her sınıf ve zümreye hitap edebilen bu tarikata, sanatkâr ve entelektüel gruplar fazla rağbet göstermiştir. Tarihte birçok kola ayrılmasıyla tanınan Halvetîlik, bilhassa Türklerin rağbet göstermesiyle ön plana çıkmıştır. Osmanlı padişahlarından neredeyse yarıdan fazlasının bu tarikata bağlı olduğu sanılmaktadır.⁶⁰

Halvet kelimesi "bir kimse ile yalnız kalmak", "ıssız yerde yalnız kalmak" gibi manalara gelmektedir. Tasavvuf edebiyatında halvet "çile" ve "erbain çıkarmak" yani 40 gün "Hiçbir insan veya meleğin olmadığı bir yerde, ruhun gizlice Allah ile konuşması" şeklinde tanımlanır. Halvetten maksadın, kişinin diğer insanlardan uzaklaşarak, zihnini Allah üzerinde yoğunlaşması olduğu ifade edilmektedir.⁶¹ Kuşeyrî, eserinde Yahya b. Muaz'dan naklen zühdün; mal ve mülkte azlık, halvet ve açlık olduğunu belirtmiştir.⁶² Bu tanımlamadan hareketle halvetin, ilk dönem sûflerinin önemle üzerinde durdukları ve onu zühdün bir parçası olarak telakki ettikleri anlaşılmaktadır.

Halvetin bir tarikat ismi olarak kullanılmaya başlanmasının Ebu Abdullah Siraceddin el-Lahicî ile birlikte olduğu dile getirilmiştir (ö.1349). Halvetiyye tarikatının Ömer Halvetî (ö.1349) ile başladığı da öne sürülmüş ise de tarikatın gerçek kurucusunun Seyyid Yahya Şirvânî (ö.1463) olduğu ve kendi temsilcilerini yetiştirip farklı beldelere gönderdiği belirtilmiştir.⁶³

Halvetiyye'nin temel karakteristik özelliği "ehlibeyt" sevgisine bağlıdır. Tarikatın bu özelliği muhtemelen tarikatın çıkış yerinin Horasan coğrafyası olmasından kaynaklanmaktaydı. Halvetiyye, Seyyid Yahya Şirvanî'nin yetiştirip Anadolu'ya gönderdiği halifeler tarafından Osmanlı toplumunda yayılmıştır. Bunlar arasında Muhammed Erzincanî (ö.1474), Dede Ömer Ruşenî (ö.1487), Molla Ali Halvetî ve Habib Karamanî

⁵⁷ Bu eserin, Ankara 1971 ve Malatya 2014 tarihli iki ayrı baskısı mevcuttur.

⁵⁸ Erdoğan, *Mısri*, 161-457.

⁵⁹ Niyazi Mısri, *Kaside-i Bürde Tesbi'i*, thk. Musa Yıldız (İstanbul: Elif Yayınları, 2007).

⁶⁰ Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (01 Nisan 1999), 535.

⁶¹ Aşkar, "Halvetiyye", 536.

⁶² Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Tasavvuf'un İlkeleri (Risâle-i Kuşeyri)*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1978), 1/73.

⁶³ Aşkar, "Halvetiyye", 541-142.

(ö.1497) isimleri öne çıkmıştır. Anadolu’da Halvetîlik’in ilk merkezi Amasya, en önemli şeyhi ise Çelebi Halife’dir (ö.1506). Halvetiyye tarikatı Çelebi Halife’den sonra Sünbül Sinan (ö.1529) ve Merkez Muslihiddin Efendi (ö.1551) eliyle sürdürülmüştür. Diğer taraftan bu tarikat, kurucusundan itibaren Türk kökenli şeyhler tarafından temsil edilmiştir.⁶⁴

Yükseliş dönemi padişahlarının çoğunun Halvetî tarikatına mensup olduğu, ayrıca Halvetî şeyhlerinin onlarla birlikte savaşlara katıldığı haber verilmiştir.⁶⁵ Türk toplumu üzerinde oldukça etkili olan Halvetîlik Anadolu dışında da etkilidir. Mesela Rumeli’nde hatta Afrika’nın içlerine doğru yaygınlık kazandığı dile getirilmiştir.⁶⁶

5. Niyâzî-i Mısırî’nin Tasavvufi görüşleri

5.1 İlim

İlim, ilâhî ve beşerî bilgi anlamında kullanılan bir terimdir.⁶⁷ İslâm literatüründe ilimlerin tasnifi üzerinde çok şey söylenmiştir. Batı dünyasına intikal eden Farabi’nin ilimler tasnifinde ilk sıra dil ilimlerine ayrılmış, ardından mantık, matematik, fizik ve metafizik ilimleri şeklinde bir sıralama takip edilmiştir.⁶⁸

Dinimizde ilmin önemi büyüktür. Peygamberimiz (s.a.s.) de hadislerinde ilmi övmüş ve ilim öğrenmenin nâfile ibadetten daha kıymetli olduğunu dile getirerek ümmetini ilme yönlendirmiştir.⁶⁹

Mısır’ye göre dünya hayatında ilim en üstün gayedir. Onun için insan, en kıymetli ve paha biçilemez hazinesi olan ömrünü ilme harcamalıdır. Âlim vefat ettiğinde ilim kendisiyle âhirete gelir. Bir insan âlim olduktan sonra, hayatının sonuna kadar her geçen gün ilmi derecesi ziyadeleşir.⁷⁰ Çünkü ilminin üzerine yenilerini ekleyerek ilimde derinleşir.

Mısır’ye göre ilimlerin en yücesi, insanı Allah’a yaklaştıran ilimdir. Bu ilmin de çeşitleri vardır. Allah yoluna koyulan kul için en uygun ve en faydalı ilim, ona yolunda azık olacak miktarda alınandır.⁷¹ Salık bu ilmi okuma ve dinleme yoluyla edinir. Artık bundan sonra işleyeceği sâlih amellerin yanında, nefsiyle mücadele ederek maksadına doğru yol

⁶⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı*, 3/346; Aşkar, “Halvetiyye”, 544-549; Nuran Çetin, “Halvetîlik’te Cehrî Zikir Usûlü ve Mûsikî -Amasya’daki Halvetî Tekkeleri-”, *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu*, (2017), 185-196.

⁶⁵ Hulusi Yılmaz, “Halvetilik ve Anadolu Aleviliği İlişkisi Çerçevesinde Pir Ahmet Efendi Ahfadına Genel Bir Bakış”, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 2/2 (25 Şubat 2014), 121.

⁶⁶ Aşkar, “Halvetiyye”, 550-551.

⁶⁷ İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/109.

⁶⁸ Eyüp Şahin, “Fârâbî’nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçişi ve Kabulü”, *Diyanet İlmî Dergi* 52/1 (01 Mart 2016), 151-166; Mahmut Kaya, “İhsâü’l-Ulûm”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/549-550; Hilal Kahraman - Şeref Günday, “Kâtip Çelebi Düşüncesinde İlim Kavramı ve Önemi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/4 (31 Aralık 2019), 1472-1473.

⁶⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İlim”, 19; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Mukaddime”, 17.

⁷⁰ Muhammed Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidu’l-İrfân (İrfan Sofraları)*, çev. Süleyman Ateş (Malatya: İnönü Üniversitesi, 2014), 86.

⁷¹ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), Zikir, 73.

almalıdır. Neticede elde edilen bu ilme veraset ilmi denilir. Bu tür ilim, peygamberlerin ve velilerin ilmidir. Çünkü peygamberler ve veliler okuyup öğrenme yoluyla değil veraset ilmiyle bu yüce makama ermişlerdir. Söz konusu ilme sahip olan kulun kalbinde Allah korkusu yer eder. Böylece o kulun, işitmesi, görmesi, konuşması ve yürümesi Allah'ın rızasına uygun olacaktır.⁷² Yani veraset ilmini bilen kişi, Allah'ın rızasına muhalif bir fiiliyatta bulunmaz.

Mısırî'ye göre âhiret yolcusuna lazım olan ilim ikidir. Bunlar zahir ve batın ilmidir. Zahir ilimden anlaşılın; evvela sarf ve nahivdir. Ayrıca mantık ve meânî eserlerini üstadından talim etmek gerekir. Batın ilime gelince; sâlih amel, güzel ahlâk, zikir ve Allah yolunda mücadele ederek kalbi arındırmak suretiyle öğrenilebilir. Zahir ilim, onu öğrenen kişinin cehaletini yok eder. Ancak kibir, kin, çekememezlik gibi kötü vasıflarını artırır. Batın ilmi ise ruhta, affetmek, eziyete tahammül, kötülük edene de iyilik etmek ve bütün insanların iyiliğini istemek gibi hasletleri yeşertir.⁷³

Müellife göre bir fert ilme dair hiçbir şey bilmese de bilenlerden dinleyerek öğrendiği hususları hayatına tatbik ederse, bu şahıs batın ilmine kavuşur. "Bildiğiyle amel edeni Allah, bilmediği ilme varis kılar"⁷⁴ hadisi şerifi buna delildir. İkinci ilim sahibi ümmi de olsa dinde fakih sayılır.⁷⁵

Zahir ilmi, amellerin tohumu olması hasebiyle çok güzeldir. Fakat zahir ilmin güzelliği, batın ilmiyle birlikte olduğunda ortaya çıkar. Sadece zahir ilmiyle yetinen şahıs melek tabiatlı da olsa katı kalpli, kaba saba bir insan haline gelir. Çünkü Allah meleklerle, Âdem'i yeryüzünde halife kıldığını haber verdiğinde, onlar bu işin sırrını bilmediklerinden: "Orada fesat çıkaracak, kan dökecek birini mi halife yapacaksın? Oysa biz seni hamd ile tesbih ediyoruz ve seni takdis ediyoruz"⁷⁶ sözleriyle Allah'a itirazda bulunmuşlardı. Batın ilmi ise sahibini yumuşak huylu, sevecen ve alçak gönüllü yapar. Hz. Âdem'in (a.s) "Ey Rabbimiz nefislerimize zulmettik"⁷⁷ sözü onun bu yüksek vasfını gözler önüne serer. Mısırî'ye göre; melekler söz konusu güzel hasletleri Hz. Âdem'den öğrendiler. Çünkü meleklerin, Cenabı Allah'a hitaben: "Seni tesbih ederiz, bizim senin bize öğrettiğin ilimden başka ilmimiz yoktur"⁷⁸ demeleri, Hz. Âdem'in, Allah'a karşı sarf ettiği kelimelerden sonradır.⁷⁹

⁷² Mısırî, *Mevâid*, 2014, 87.

⁷³ Mısırî, *Mevâid*, 2014, 83; İzzeddîn Mahmûd bin Ali Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye)*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 54; Ferzende İdiz, "Tasavvufta İlm-i Zahir-İlm-i Batın Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (30 Haziran 2006), 259-260; Ramy Mahmoud, "صورة الجنة والنار في الاعتقاد الإسماعيلي", *Kilitbahir* 17 (18 Eylül 2020), 204.

⁷⁴ İsmail b. Muhammed Aclunî, *Keşfü'l-Hafâ* (Beyrut: Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1351), 2/265.

⁷⁵ Mısırî, *Mevâid*, 2014, 84.

⁷⁶ el-Bakara 2/30.

⁷⁷ el-A'râf 7/23.

⁷⁸ el-Bakara 2/32.

⁷⁹ Mısırî, *Mevâid*, 2014, 88.

Mısırî, zahir ilmi ile batın ilmîni izah etmek üzere Kehf suresinde geçen Mûsâ ile Hızır kıssasını⁸⁰ misal olarak vermiştir. Allah Teâlâ, Kehf Suresi'nde: "Mûsâ uşağına demişti ki: Durmayıp ya iki denizin birleştiği yere varacağım veya uzun bir zaman yürüyeceğim"⁸¹ ifadesi geçmektedir. Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.s.) bildirdiğine göre, Hz. Mûsâ (a.s.) halkıyla sohbet ederken "insanların en bilgini kimdir?" şeklinde kendisine yöneltilen bir soruya cevaben "benim" demiştir. Hâlbuki bu soruya "Allah bilir" demesi gerekmektedir. Bunun üzerine Yüce Allah, Hz. Mûsâ'ya vahiy yoluyla "İki denizin birleştiği yerde bir kulum (Hızır) var. O senden daha bilgidir" buyurur. Hz. Mûsâ, "Rabbim, onu nasıl bulabilirim?" dediğinde Allah, "Bir balık al, sepete koy; balığı nerede yitirirsen işte kulum oradadır" der. Hz. Mûsâ kendisine emredilene yerine getirmek için yardımcısı Yûsâ b. Nûn ile yola koyulur. Mûsâ (a.s.) Hızır ile karşılaştıktan sonra birlikte çıktıkları bu yolculukta Hızır'ın; bindikleri sağlam gemiyi kusurlu yapması, sahilde oyun oynayan bir çocuğu öldürmesi, yıkılmak üzere olan bir duvarı düzeltmesi şeklinde üç hadise gerçekleşir.⁸²

Mısırî'ye göre iki deniz; şeriat ilmiyle, hakikat ilmidir. Hızır'ın, iki denizin birleştiği yerde bulunması, onun her iki ilme sahip olduğuna işarettir. Cenabı Allah'ın, Hz. Mûsâ'yı Hızır'a göndermesinin hikmeti, insanın kemal derecesine ledünnî ilimle ulaşabileceğini gösterir. Şeriat ilmi, ülû'l-azm peygamberlerin ilmidir. Ledünnî ilim ise mertebe açısından peygamberlerden aşağıda olan velilerde bulunsa da kemale ulaşma açısından önemlidir.⁸³

Mısırî, "Mûsâ-Hızır" kıssasına yer verdiği risalesinde bazı remizler kullanarak bu karşılaşmada yaşanan hadiseleri yorumlamıştır. Müellif; birinci vakada verâ-takva, ikincisinde mal ve makam sevgisi (hubb-i câh), üçüncüsünde ise kendini beğenme (ucb) mevzuları üzerinde yoğunlaşmıştır. Sağlam geminin ayıplı yapılması olayıyla ilgili olarak, takva ve verâ sahibi salah ehli riyadan uzak olmalıdır. Sâlih bir kişi olduğu halkın diline düşerse o bundan zarar görebilir. Bu sebeple kendisine bir kusur bularak gemisini kurtarmalıdır. Öldürülen oğlandan maksat, makam sevgisidir. Duvardan murat, ucb yani kemal sahibi kişinin kendisini beğenme sıfatıdır. Eğer şahıs bu huydan kurtulamazsa manevi anlamda helak olur.⁸⁴

Ehl-i sünnet âlimleri "Her ayetin, bir zahiri, bir batını, bir haddi ve bir matlaı vardır" sahih hadisi çerçevesinde ayetlerin, hüküm bildiren zahirî anlamları yanında, birtakım

⁸⁰ Muhammed b Ali b Atıyye el-Harisi Ebu Talib el-Mekki, *Kûtu'l-Kulûb: (Kalplerin Azığı)*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003), 1/99.

⁸¹ el-Kehf 18/60; Hadisede geçen iki denizin hangileri olduğu konusunda açıklık yoktur. Bunların Akdeniz'le Kızıldeniz, Hazar denizi ile Karadeniz, Beyaz Nil ile Mavi Nil veya Ürdün nehri ile Kızıldeniz olabileceği müfessirler tarafından dile getirilmiştir. Bk. Abdurrahman Kasapoğlu, *Carl Gustav Jung'un Kehf Suresi Tefsiri* (Malatya: Mengüceli Yayınları, 2006), 41-43.

⁸² Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid Taberi, *Taberi Tefsiri*, çev. Hasan Karakaya - Kerim Aytekin (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 5/368-369; Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihi'l-Gayb*, çev. Lütfullah Cebeci vd. (Ankara: Akçağ Yay., 1993), 15/238; *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 3/568-572; Ethem Cebecioğlu, "Niyâz-i Mısırî'ye Göre Hz. Musa ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi", *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (01 Aralık 2016), 49-78.

⁸³ Mısırî, *Mevâid*, 2014, 107; Batın ilminin zahir ilminden üstünlüğü hakkında bk. el-Mekki, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/45.

⁸⁴ Nurten Özler, *Tasavvufta Hızır Telakkisi ve Niyazi Mısri'nin Hızır Risalesi* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 109-110; el-Mekki, *Kûtu'l-Kulûb*, 3/308.

hikmetler içeren batınî yönlerinin olduğunu benimsemişlerdir.⁸⁵ Mısrî'nin yukarıdaki hadiseler üzerinde getirdiği yorumların, söz konusu ayetlerin zahiri anlamlarına halel getirmediği hatta anlam derinliği kazandırdığı söylenebilir.

5.2 Ârif ve nitelikleri

İrfân, ârif ve mârifet konuları tasavvufun temel mevzuları arasında yer alır. Mârifet, tecrübeye dayalı bilgiyi, yaşanan, his ve duygu ile sezilen irfânî bilgiyi ifade eder. İlim ise görme ve delil getirme yoluyla öğrenilerek elde edilen her türlü bilgi demektir.⁸⁶

Mısrî, Şeyhi Ümmî Sinan gibi eserlerinde "irfân" ve "ârif" kavramlarını sıkça kullanmıştır. Ona göre mârifet yolu manevi aşk ve tevhid ehli olmayı gerektirir. Mârifet yoluna ermek isteyen kişi yoluna baş koyduğu şeyhine sâdikâne bir şekilde bağlanmalıdır. Boş arzu ve isteklerinin kalbinde oluşturduğu pasları Allah'ı zikrederek cilalamalıdır. Bu dünyanın fani olduğunu aklından çıkarmayıp tıpkı bir garip gibi yaşamalı, Yüce Allah'a karşı kulluk görevlerini hassasiyetle yerine getirmelidir. Salık böyle davrandığı takdirde, Allah'ın lütfu ve inayetiyle vuslata erer. Vuslata eren kişi artık ârifdir. Ârifin gönül gözündeki perdeler açıldığından, bazı ilahi sırlara vakıf olduğu gibi her varlıkta Allah'ın nurlarını seyrederek.⁸⁷ Ârif-i billah olan mümin tıpkı güneş gibidir. Onun bakışının nuru bütün mahlûkatı kuşatır. Böylece nereye bakarsa baksın yalnız nur görür. İnsanlara iyi ve güzel duygular besler. Bu vasıflar sadece kâmil bir mürşîdin terbiyesi altında yürütülen manevi arınmayla mümkün olur. Zulmet, yani karanlık ise cehaletle kalbi kararmış kişiye benzer. Bu şahıs her nereye baksa bir eksiklik ve kusur görür. Aslında gördüğü ayıp kendi kusurudur. Cehaletinin siyahlığı nereye baksa oraya yansır.⁸⁸

5.3 Şeriat, tarikat, hakikat anlayışı

Tasavvufî akımların ortaya çıkışından itibaren şeriat-tarikat ve hakikat münasebeti sürekli tartışılan konulardan birisi olmuştur. Sûfiler, Allah tarafından insanlar için din olarak gönderilen şeriatı kabul etmekle birlikte, bundan başka hakikat denilen bir

⁸⁵ Dilaver Selvi, "Her Ayetin Bir Zahiri Bir Bâtını Vardır' Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (01 Nisan 2011), 7.

⁸⁶ Ebu Bekr Muhammed b İbrahim el-Buhari Kelabazi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1979), 93-97; Ali Yılmaz, "Elmalılı Ümmî Sinan Divanı'nda İrfan ve Ârif Kavramları", *Elmalı İrfan ve Sevgi Şehri (Sempozyum)*, (2009), 19; Bayram Ali Çetinkaya, "Hoca Ahmed Yesevî Öğretisinde Âlim ve Ârif Olguları", *Pîr-i Türkistân Hoca Ahmet Yesevî*, (2017), 213; İlhan Kutluer, "Makamâtü'l-Arifin: İbn Sina Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler I/* (2009), 29-50; İsa Çelik, "Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi V/12* (2004), 25.

⁸⁷ Kezban Paksoy, "Nişânî Nişânsızlık Olan Bir Figür Yâhut Niyâzî Mısrî Dîvânında Ârif", *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi 2/2* (31 Aralık 2018), 151-162.

⁸⁸ Mısrî, *Mevâid*, 18-19; Dilâver Güner, "'Süff' İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve 'Makâmâtü'l-Ârifin'i", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi II/6* (2001), 119-158; Hayrani Altıntaş, "İbn-i Sînâ Düşüncesinde Tasavvufî Kavram Olarak Ârif ve İrfan", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu*, (1990), 109-110; Adnan Karaismailoğlu, "Bilgin, Arif, Aşık ve Şair Mevlâna", *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu II/* (2010), 583.

mefhumun varlığına da inanırlar. Genellikle şeriat için dış yönü, hakikat ise esas ögesi sayılmıştır.⁸⁹

Niyâzî-i Mısırî, “Mevâid” adlı eserinde; şeriat ve hakikat ilişkisini: “O birbirine kavuşmak üzere iki denizi salıverdi. (Ama) aralarında bir engel vardır; birbirlerine karışmazlar”⁹⁰ ayetleriyle münasebet kurarak izah etmektedir. Mısırî, ayete getirdiği yorumda; “Allah suyu tatlı ve acı olan denizi birbirine kavuşmak üzere salıverdi. İki denizin yüzeyleri birbirine temas etti. Ancak aralarında birbirlerine geçmesine engel olan bir açıklık olduğundan birbirlerine karışarak özelliklerini bozmazlar” demektedir. Burada geçen iki denizden maksat şeriat ve hakikattir. Şeriat ve hakikatin birbirlerine karışmalarına engel olan şey ise iki taraf adamlarının kuruntularıdır. Aslında ayrı gibi görünen bu iki ilim birdir. Bu ikilik varsayımı, şeriatın ve hakikatin erbabı arasında ihtilafa sebep olmuştur. Her asırda şeriat ve hakikatin arasını bulan kişiler var olagelmıştır. Şayet bu tarz kişiler olmasaydı iki ilmin erbabı arasında savaşlar olurdu ve düzen bozulurdu.⁹¹

Mısırî’ye göre lezzet açısından ilimler; şeriat, tarikat ve hakikat şeklinde sıralanır. Hakikat ilmi; fiillerde, sıfatlarda ve zatta tevhide vâkıf olarak Allah’ın sırlarına ermek demektir.⁹²

5.4 Seyr-i Sülûk

Seyr-i Sülûk, tasavvuf terbiyesinde “bir şeyhin manevi gözetiminde, Allah'a ulaşmak için çıkılan manevî yolculuğa verilen isimdir”. Tasavvuf geleneğine göre bu yola talip olan kişi, bir şeyhe sıkı sıkıya bağlanmadan bu yolda mesafe alamaz. Şeyhe intisap ettikten sonra mürid adını alır. Mürid; iradesini yok eden ve yalnız Allah’ın dilediğini dileyen kişi anlamına gelir. Seyr-i sülûk’un mertebeleri: “Seyr ila’llâh, Seyr fi’llâh, Seyr ma’allâh ve Seyr ani’llâh” şeklinde isimlendirilmiştir. Tasavvuf düşüncesinde seyr-i sülûk eğitiminden geçen bir salikin, hakikate ulaşması için şeriatın ve tarikatın gereklerini yerine getirmesi gereklidir. Hakikat mertebesine ulaştıktan sonra ise mârifet derecesine nail olabilecektir.⁹³

Müellif, tasavvufta seyr-i sülûktan bahsederken kendi manevi yolculuğuyla ilgili çok kıymetli bilgiler vermektedir. Buna göre, ilk ilim öğrenmeye başladığında sûfilerin yolunu bilmeye merak duymuştur. Malatya’da bir Halvetî şeyhine biat etmiştir. Mısırî, Mısır’da Kâdirî tarikatından bir şeyhe intisap ederek ona üç yıl hizmet etmiştir. Mısır’dan ayrıldıktan sonra: “Göz bebeğim, kalbimin devası” dediği şeyhi Elmalılı Ümmî Sinan’ı bulmuş ve ona

⁸⁹ Aşkar, *Mısri*, 276; Talip Türcan, “Şeriat”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/571-574; Abdurrahman Güzel, “Ahmet Yesevi’nin Fakr-Name’si ile Hacı Bektaş Veli’nin Makâlâtı’nda Dört Kapı-Kırk Makam’ın Mukayesesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* II/2 (1995), 6-12.

⁹⁰ er-Rahmân 55/19-20.

⁹¹ Mısırî, *Mevâid*, 2014, 17.

⁹² Mısırî, *Mevâid*, 2014, 26.

⁹³ İsmâil Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfî Risâlesi (Muhtevâ ve Tahlîli)*, haz. Engin Söğüt (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 123; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 2009), 565; Ö. Faruk Altıparmak, “Tarikat Geleneğinde Mürit-Mürşit İlişkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2005), 37-38; Öncel Demirdaş, “Ahmed Yesevi’nin Divan-ı Hikmet’inde Şeriat, Tarikat ve Hakikat”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/4 (31 Aralık 2019), 2501.

bağlanmıştır.⁹⁴ Mısırî, seyr-i sülûk yolunda büyük çilelere katlandığını ve birçok manevi zevki de tattığını belirtmiştir.⁹⁵

Mısırî, seyr-i sülûkta beşinci merhale olan Nefs-i Râziyye'de⁹⁶ iken içerisinde bulunduğu halin şiddetinden dolayı bir halde ve bir yerde durmadığını hatta kendisini minare veyahut yüksek bir dağdan atmak istediğini belirtiyor. Sülûk günlerinin çoğunda gıdasının yirmi dirhem arpa ekmeği olduğunu söylüyor. Mısırî, sülûk günlerinin nihayetinde bazı haller müşahede eylemiş ve Şeyhi Elmalılı Ümmî Sinan'ın güzel iltifatlarına ve hususi dualarına nail olmuştur.⁹⁷

5.5 Nefsin mertebeleri

Mısırî, tasavvufun önemli konularından birisi olan nefsin mertebeleri üzerinde de durmuştur. Ona göre nefsin yedi mertebesi: Nefs-i Emmâre, Nefs-i Levvâme, Nefs-i Mülhime, Nefs-i Mutmainne, Nefs-i Râziyye, Nefs-i Marziyye, Nefs-i Sâfiyye olarak sırlanır. Son mertebeye ulaşan kişi nefsin bildiğinden o mârifetle Rabbini de bilecektir. Bu konuda "Nefsin bilen Rabbini bilir" sözünü esas almaktadır.⁹⁸

Mısırî'nin tasavvuf öğretisinde kâmil insan tiplmesi önemli yer tutar. Buna göre nasıl dünyada yiyecek, giyecek vb. uzun süre çalışmanın sonucunda kıvamını bulursa kâmil insan da faydalı iyi amel, güzel ahlâk, kalp temizliği, ruhunu ve dimağını Allah'tan başkasından arındırmak suretiyle kemale erer. Bu işler zordur ve uzun süreli ciddî çaba gerektirir. Amellerin en zoru küçük cihaddır. Çünkü bu cihad kâfirlerin elinde bulunan ruhu kurtarıp Allah'a teslim etmektir. Cihadın en zoru ve en büyüğü ise kişinin kendi nefsiyle savaşmasıdır. Çünkü bu savaşta her an ruhu feda etme tehlikesi mevcuttur. Bu mücadele esnasında nefis isyan ettikçe onu derhal öldürmek lazımdır. Yoksa asi nefis adeta ejderha gibi ruha zarar verir hatta onu öldürür.⁹⁹

Küçük savaşta nasıl askere komutan lâzımsa büyük savaş olan nefis cihadında da bir komutana ihtiyaç vardır. Çünkü nefisle yapılan savaş birçok açıdan diğerinden zordur. Nitekim Peygamberimiz (s.a.s): "Küçük savaşta büyük savaşa dönüyoruz"100 buyurmuşlardır. Nefisle yapılan cihadın kumandanı mürşîd, en güçlü silahı da mürşîdin verdiği Tevhîd virdidir. Sonra tarikat yolunun isteklisinin kabiliyetine göre mürşîdin

⁹⁴ Mısırî, *Mevâid*, 2014, 38-39.

⁹⁵ Mısırî, *Mevâid*, 2014, 68; Kâşânî, *Misbâhu'l-Hidâye*, 162; Mehmet Şirin Ayış, "Sünbül Sinan ve Atvâr-ı Seb'a Risalesi Bağlamında Nefis Mertebeleri", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/13 (30 Nisan 2017), 136.

⁹⁶ "Nefs-i râziyye: Kendi bireysel iradesinden ve isteğinden vazgeçen, celali ve cemali tecellileri gönül hoşluğuyla karşılayan, kaza ve kaderin her tür tecellisi karşısında mutlak olarak rıza durumunu koruyan, sızlanmayan, şikayetçi olmayan, lütfun da hoş, kahrın da hoş diyebilen ve böylece rıza makamına eren nefis." Bk. Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbûrî Attar, *Evlîya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabcacı Yayinevi, 2007), 742.

⁹⁷ Mısırî, *Mevâid*, 2014, 37.

⁹⁸ Mısırî, *Mevâid*, 2014, 31.

⁹⁹ Mısırî, *Mevâid*, 2014, 97; H. Kâmil Yılmaz, "Cihâd-ı Ekber En Büyük Cenk", *Altınoluk Dergisi* 285 (2009), 8.

¹⁰⁰ Tirmizî, *Sünen*, Fezâ'ilü'l-cihâd", 2.

yapılmasını istediği diğer nafîle ameller gelir. Fakat avam açısından “Büyük Cihad”, kâmil iman ile gösteriş yapmaksızın şeriatla amel eylemektir.¹⁰¹

5.6 İbadet ve ihlâs

İbadet kavramı; Kur’an-ı Kerim’de tevhit, boyun eğmek ve ubudiyet gibi anlamlara gelmektedir. Umumi anlamda ibadet, Allah’ın emir ve yasaklarından mükellef olan bir şahsın, yaratana karşı beslediği hürmetin ifadesi olarak, O’nu hoşnut edecek şekilde davranmasıdır. Böyle olduğu takdirde, Allah’ın rızasını elde etmek amacıyla işlenen her helal fiil ibadet niteliği kazanacaktır.¹⁰²

İhlâs, şirkin her türlüşünden, bâtıl inançlardan ve kalbe gelen kötü duygulardan uzak durmak, kullukta riyakârlıktan, insani ilişkilerde küçük menfaat hesaplarından sakınmaktır. Kısaca ihlâs, Allah’a yönelirken yalnız Hakk’ı ve onun rızasını gözetmek, araya gayrısını sokmamaktır. İhlas, Allah’a yapılan kulluğun, ibadetin esas unsurudur. İbadetler sadece samimiyetle yapıldığında Hak katında kıymetli olur.¹⁰³

Niyâzî-i Mısırî’ye göre kulun yaptığı ibadetlerin bütününde samimi olması esastır. Üşengeçlik gösterilerek yapılan ibadet, gidilecek uzak bir menzile vasıtasız gitmek gibidir. Kul, ibadette tembellik ederek Allah’a karşı kusur işlese de yaptığı bu günahın farkına varıp pişmanlıkla tövbe ederse Allah onu affeder. Çünkü kul, Allah’a karşı korku, hayâ ve pişmanlık duyguları içerisinde affedilmek ümidiyle tövbe etmektedir. Böyle bir durumdaki kulun misali gideceği yere uçarak giden kişi gibidir. Bu insan Peygamberimizin (s.a.s.) şefaatine de nail olur. Allah, sâlih kullarını cennetiyle mükâfatlandırır. Diğer taraftan kul Allah’a karşı muhabbet duyarsa, Allah o kulunda, sâlih amel işleme azim ve kararlılığı yaratır.¹⁰⁴ Sâlih amel işleyen kul, Allah’ın emir ve nehiyelerine göre hareket eder. Kendisinde mârifet nuru doğan kişi Allah’ın bahşettiği bu mârifet sayesinde kötü huylarını iyi huylara çevirir. Çünkü âlim olmak ilmiyle amel etmeyi gerektirir. Mârifet ilmüne sahip olan ise güzel ahlâka sahip olur.¹⁰⁵

Mısırî, Hac Suresi 11. Ayeti üzerinden Hz. Âdem ile İblîs’in Allah’a karşı muhabbet ve ibadetini kıyaslamaktadır. Yüce Allah: “İnsanlar içinde Allah’a bir yar kenarındaymış gibi kulluk eden vardır. Ona bir iyilik gelirse yatıştır, başına bir belâ gelirse yüzüstü döner. Dünya’yı da âhireti de kaybeder. İşte apaçık kayıp budur”¹⁰⁶ buyurmuştur. Asil olan kimse sapmaz. Hz. Âdem’in Allah Teâlâ’ya olan muhabbeti asıl ve köklüydü. İblîs’in ibadetiye zoraki ve gösteriş için yapılmıştı. İmtihan edildiklerinde her ikisinin içinde olan şey açığa çıktı. Hz. Âdem, tövbesini kabul edinceye kadar iki asır gözyaşı döktü. Ancak İblîs, Yüce huzurdan kovulduğunda hemen beniâdemi Allah’ın yolundan saptırmağa ant içti.

¹⁰¹ Mısırî, *Mevâid*, 2014, 98; Musa Kaval, “Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde Nefis Kavramı”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (02 Haziran 2011), 152-153.

¹⁰² Yusuf Çelik, “Kur’an’da İbadet”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (01 Temmuz 2014), 203; H. Mehmet Soysaldı, “Kur’an’da İbâdet ve Zikir Kavramları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1998), 1-32.

¹⁰³ Kelabazî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 149; el-Mekki, *Kûtu’l-Kulûb*, 1/487; H. Kâmil Yılmaz, “İhlâs Terbiyesi”, *Altınoluk Dergisi* 299 (2011), 8; Ahmet Özdemir, “Kur’an’da İhlas”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (01 Aralık 2015), 153.

¹⁰⁴ el-Mekki, *Kûtu’l-Kulûb*, 3/209.

¹⁰⁵ Mısırî, *Mevâid*, 2014, 99.

¹⁰⁶ el-Hac 22/11.

Kovulduktan sonra asla yaptığından pişmanlık çekmedi. Böylece önceki ibadetlerinin altında neyi gizlediğini ortaya çıkardı.¹⁰⁷

5.7 Zikir

Zikir, hatıra getirerek dil ile anmak, unutmamak için devamlı olarak hatırdaki bulundurmaya gibi manalara gelmektedir. İnsan, unutkan bir varlıktır. Allah Teâlâ, insanın unuttuğu ulvi gerçekleri ona yeniden hatırlatması için elçiler göndermiş ve onları vahiyle desteklemiştir. Kur'an'ın, zikrin en büyüğü olduğu ve Allah'ı hatırlayıp gereği gibi ibadet etmeye vesile olduğu asla unutulmamalıdır. ¹⁰⁸

Tasavvuf terminolojisinde: Lisanın, kalbin ve sırrın zikri olmak üzere üç tür zikirden bahsedilmektedir. Sırrın zikri, havâssu'l-havass'dan olan vuslat ehlinin zikridir. Bu tür zikirde zikreden zikredilene erimesi söz konusudur.¹⁰⁹ Söz konusu erime sayesinde zikredilen Allah, insanın gönül sarayına misafir olur. Böylece hane sahibinin ilâhî veçhesinin su yüzüne çıkmasına sebep olur. Bu yönüyle zikir, insanın ezeli ve ebedi benliğe ulaşmasına katkı sağlar.¹¹⁰ Zikrin başı tevhid yani Allah'ı birlemek, ortası tecrid yani O'nun dışındaki varlıklardan sıyrılmak, nihâyeti ise tefrid yani yalnız Allah ile baş başa kalmaktır.¹¹¹

Mısrî'ye göre zikir çok faziletli bir ameldir. Gizli icra edilen zikir, gösteriştenden uzak olduğundan daha faziletlidir. Riya vb. mahzurlardan uzak olursa cehri yani açık zikir de efdaldir. Çünkü böyle yapılan zikrin başkalarını da zikre teşvik etme ihtimali vardır.¹¹² Allah bir kimsenin kemal derecesine ulaşmasını murat ederse ona yollarının en güzelini ve bunların sebeplerini gösterir. Doğru yolu bulan kişi onunla meşgul olur ve yolundan sapmaz.¹¹³ Böyle davranmaya devam ederek yüksek manevi gayelere ve mertebelere ulaşır. Zikretmekte sebat göstermek yüce makamlara ulaşmaya sebep olur. Allah, bir insanı kemal sahibi insanların nail oldukları erginliğe çıkarmak isterse, ona zikretmenin güzelliklerini gösterir. Kişi böylelikle zikre devam eder ve Allah'ın zatını sürekli zikredenlere takdir ettiği büyük olgunluk seviyelerine ulaşır.¹¹⁴

5.8 Güzel ahlâk

¹⁰⁷ Mısrî, *Mevâid*, 2014, 80.

¹⁰⁸ Kelabazi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 154; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri*, 202; Cihat Tunç, "İslam Dininde Zikir ve Dua", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/5 (01 Ocak 1988), 31; Musa Bilgiz, "Kur'an'da Zikir Kavramının Anlam Alanı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (30 Haziran 2006), 209; Mahmut Kökver, "'Hatırlama' ve Kur'an'ı Bağlamda 'Zikir' İlişkisi", *Journal of Analytic Divinity* 2/3 (15 Aralık 2018), 48.

¹⁰⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, 1/118; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri*, 728; A. Azmi Bilgin, "Yesevîlikte Zikir ve Sema", *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu II/* (2016), 1378.

¹¹⁰ Ali Tenik - Vahit Göktaş, "Tasavvufi Düşüncede Zikir ve Zikrin Benlik İnşâsına Etkisi", *Toplum Bilimleri (Dergi)* VIII/15 (2014), 285.

¹¹¹ H. Kâmil Yılmaz, "Zikir ile Kullukta Takvâya Ermek", *Altınoluk Dergisi* 291 (2010), 11; Mehmet Yavuz Şeker, "İtminan Ayeti Özelinde Kalbin Zikri ve Sükûneti", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (03 Haziran 2013), 93.

¹¹² Mısrî, *Mevâid*, 2014, 133.

¹¹³ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, nşr. Abdüvehhâb Abdüllatif (Kahire: y.y., 1382/1962), Kader, 1.

¹¹⁴ Müslim, *Müslim*, Zikir, 2; Mısrî, *Mevâid*, 2014, 103.

Ahlâk, hulk ve hulûk kelimelerinin çoğuludur. Ahlâk, “insanın bir gayeye yönelik olarak kendi arzusu ile iyi davranışlarda bulunup kötülüklerden uzak olmasıdır” tarzında tanımlanabilir. İslâm’ın önemli gayelerinden birisi, insanların güzel ahlâk sahibi fertler olmalarını sağlamaktır. Ahlâkın hedefi olan mutluluğun kazanılması için mutlaka Allah, nübüvvet ve ahiret inancına sahip olmak ve İslâm dininin icaplarını yerine getirmek gerekir.¹¹⁵

Peygamberimizin (s.a.s.) en önemli özelliklerinden birisi “üsve-i hasene”¹¹⁶ yani güzel model olmasıdır. Peygamberler, gönderildiği toplumların rol modelleri ve ahlâkî açıdan kahramanlarıdır. Çünkü insanoğlu ahlâkî faziletleri, güzel davranışları teorik anlatımdan çok, fiilî tatbikattan öğrenir ve hayata geçirirler.¹¹⁷

Mısır’ye göre güzel ahlâk; iman, amel, ihlâs, zikir, ihsân, tevazu ve nasihattir. Ayrıca güzel ahlâk tasavvuf, cömertlik, mürüvvet, rıza, sabır, Allah’ı sevmek ve O’ndan korkmaktır. Bu sayılanlar ise ancak Hz. Âdem’in ilmüne sahip insanlara vergilidir. Bu ilim ledünnî ilimi olup amel-i sâlihînin neticesi olarak zuhur eder. Çünkü Peygamberimiz (s.a.s.): “Her kim bildiğiyle amel ederse, Allah onu bilmediği şeylerin ilmüne varis kılar”¹¹⁸ buyurmuşlardır. Bu noktadan yola çıkan müellif, Ahlâk-i hamîdenin ancak ledünnî ilme sahip olan kimsede bulunabileceğini söyler.¹¹⁹

Kalbin iyileşmesiyle bedenın fiilleri ve nefsin huyları da iyileşir. Kalbin ifsat olmasıyla beden ve nefis de ifsat olur. Çünkü imanın merkezi kalptir. İnsanın kalbi iman için muhkem bir kale gibidir. İblîs ise o kaleye girip ortalığı fesada vermeye çalışan çok azılı bir düşmandır. İnsanın iman kalesi mesabesindeki kalbin korunması, şeytanın oraya giriş yollarını iyi bilmek ve buna mâni olmaktan geçer. Şeytanın kalbe giriş yolları; öfke, şehvet, haset ve hırs, tamahkârlık, acelecilik, yoksulluk korkusu ve cimrilik şeklinde sıralanmıştır.¹²⁰ Peygamberimiz (s.a.s.): “Âdemoğlunun bedeninde bir et parçası vardır ki o düzelirse bütün beden düzelir, o bozulursa bütün beden de bozulur. Dikkat edin, o kalbdır”¹²¹ buyurmuştur.¹²² Kalpte zühd, takva ve ihlâs, var olduğu sürece beden sâlihî amelle, nefis ise güzel davranışlarla ile sıhhat bulur.¹²³

SONUÇ

¹¹⁵ Mustafa Çağrırcı, “Ahlâk”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/1-9; Hulusi Arslan, “Kınalızâde Ali Efendi’de Ahlâk-Din İlişkisi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (24 Mart 2014), 63; Erdoğan Köycü, “Âyet ve Hadislere Göre Ahlâk Din İlişkisi”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2017), 35.

¹¹⁶ el-Ahzâb, 33/21.

¹¹⁷ H. Kâmil Yılmaz, “Güzel Ahlâk ve Model”, *Altınoluk Dergisi* 278 (2009), 6.

¹¹⁸ Aclunî, *Keşfü’l-Hafâ*, 2/265.

¹¹⁹ Mısırî, *Mevâid*, 2014, 41.

¹²⁰ H. Kâmil Yılmaz, “Kalbi Şeytan ve Nefse Kaptırmamak”, *Altınoluk Dergisi* 270 (2008), 6; İsmail Kılıç, “Kur’an’da Şirk ve Acele Azap Talebi”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (24 Temmuz 2019), 300.

¹²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), İman, 39.

¹²² Mısırî, *Mevâid*, 2014, 106; H. İbrahim Şahin, “Kalbe Dâir”, *İslâm Medeniyeti Mecmuası (İslâm Medeniyeti)* III/29 (1973), 8-9.

¹²³ Mısırî, *Mevâid*, 2014, 107.

Mısırî nisbesiyle tanınan Malatyalı Muhammed/Mehmed Niyâzî-i Mısırî, Osmanlı duraklama döneminin mutasavvıf, şair ve din âlimidir. Anadolu'nun farklı şehirlerinde ve Mısır'ın başşehri Kahire'de şer'î ve tasavvufî ilimleri öğrenmiştir. Anadolu'ya döndüğünde Halvetî şeyhi Elmalılı Ümmî Sinan'a intisap ederek manevi yolculuğunu onunla ikmal etmiştir. Toplumun dertleriyle hemhal olan Mısırî'nin halk arasında seveni çok olduğu gibi düşmanları da çok olmuştur. Kadızâdeli Mehmed Vanî Efendi'nin etkisinde kalan IV. Mehmed döneminde açık zikir ve deveran yasaklanmıştır. Bu gergin ortamda Mısırî, önce Rodos'a akabinde Limni adasına sürgün edilmiştir. On beş yıl kaldığı Limni'den dönüşünde, bu defa II. Ahmed'in emriyle yeniden Limni'ye sürülmüştür. Şeyh Mısırî, 1105/1694 yılında Limni'de vefat etmiştir.

Şeyh Niyâzî-i Mısırî'nin mensubu olduğu Halvetiyye tarikatı, Ehlibeyt sevgisine bağlılığıyla bilinen bir tarikattır. Halvetîlik, ilk kurucusundan başlayarak Türk kökenli şeyhler tarafından temsil edilmiştir. Bu bağlamda Şeyh Mısırî de söz konusu tarikatın kendi adıyla anılan Mısırî kolunu kurmuştur. Mısırî, ilmi ve fikri derinliği bakımından Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye, şairlik kudreti açısından Yunus Emre'ye kıyaslanmıştır. Bazısı Arapça olmak üzere çok sayıda eser kaleme alması, onun ilimi derinliğini gözler önüne sermektedir.

Çalışmada; Mısırî'nin şahsiyeti ve düşünce yapısını daha iyi kavrayabilmek adına doğup büyüdüğü dönemin siyasi yapısına ana hatlarıyla temas edilmiştir. Yedi Osmanlı padişahının hüküm sürdüğü bu dönem Osmanlı tarih araştırmacıları tarafından Duraklama Dönemi olarak nitelendirilmiştir. Söz konusu dönem Osmanlı Devleti'nin fetih politikasını sürdürdüğü bir dönem olmuştur. Fetih gayesiyle başta İran ve Avusturya olmak üzere Rusya, Lehistan ve Venedik ile uzun süreli masraflı harpler gerçekleştirilmiştir.

XVII. yüzyılda dış politikada bu gelişmeler yaşanırken içte ekonomik ve siyasi istikrarsızlık mevcuttur. Söz konusu dönemde çok sık yaşanan cülus merasimleri, devlet hazinesini boşaltırken, devlet mekanizmalarında rüşvet ve suiistimaller de artmıştır. Ayrıca değişik sebeplerle askeri sınıfların başını çektiği isyanlar, devleti ve toplumu derinden sarsmıştır. Devletin içinde bulunduğu bu vaziyetten cesaret alan bazı çevreler isyan hareketlerine kalkışmışlardır. Köprülülerin sadaret makamına getirilmesinden sonra Osmanlı Devleti, içte ve dışta eski kudretli günlerinin sinyallerini verse de Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın attığı yanlış adımlar her şeyi altüst etmiştir. II. Viyana bozgunundan sonra yenilgiler ardı ardına gelmiş, yüzlerce yıllık Osmanlı yurtları birer birer elden çıkmıştır. Müellifimiz Mısırî böyle çalkantılı bir devirde yaşamıştır.

Bu çalışmada genellikle müellifin "Mevâidü'l-İrfân" adlı eserine bağlı kalmak suretiyle onun dini tasavvufî görüşlerine yer verilmiştir. Bu bağlamda Mısırî'nin ilim, ârif ve nitelikleri, şeriat-tarikat-hakikat anlayışı, seyr-i sülûk, nefsin mertebeleri, ibadet, zikir ve güzel ahlâk ile fikirlerine yer verilmiştir. Niyâzî-i Mısırî'ye göre güzel ahlâk, Hz. Âdem'in ilmi olan ledünni ilme sahip olan kişide tam anlamıyla zuhur eder.

Müellifin, tasavvufî akımların büyük ilgi gösterdikleri şeriat ve hakikat ikilemiyle alakalı orijinal değerlendirmeler yaptığı görülür. O, ayrıca nefsin mertebelerine de yer vermiş ve "nefsini bilen kişinin Rabbini bileceği" kanaatine varmıştır. Ona göre savaşta komutan gerekli olduğu gibi nefis cihadında da salike bir mürşid gereklidir. Müellif, nefisle mücadelenin, kâmil iman ile halisane şekilde şeriatla amel etmeyi gerektirdiğini ifade etmiştir. Ona göre üşengeçlik ve riyadan uzak, yalnız Hak Teâlâ'nın rızasını gözeterek yapılan ibadet gidilecek menzile uçarak gitmek gibidir.

Major Faqıhs Who Contributed To The Formation Of Zaidı Fıqh

Ahmet EKİNCİ*

Abstract

Zaydî fiqh whose first cores were laid with the work named al-Mecmû 'of Zayd b. Ali's (d. 122/740), has been developed by the scholars of the sect and passed on to the next generations, as in the natural process of other sects. In this context, there are jurists who played an important role in the establishment, development and systematization of Zaydî fiqh. Major scholars who have contributed to the formation of Zaydi fiqh, al-Kasim b. İbrâhim ar-Ressî (d. 246/860), Ahmed b. Isa (d. 247/861), Hasan b. Yahya (d. 260/873), Hasan b. Zayd (d.270/883), Muhammed Mansur al-Murâdî (d.290/913), Yahya b. Husayn (d. 298/911) and Abu Muhammad Hasan b. Ali (d. 304/917). In the Zeydîyye sect, which is the roof naming, fiqh schools such as Kasimiyya, Hâdeviyye, Nâsiriyye and Mansûriyye have been established in relation to the names of some of these imams. Of these schools that disappeared over time, the only Zaydi Fiqh School that has survived to the present day and still has followers is the Hâdeviyye. Although the Kasimiyye School, which has been established in relation to the name of Kasim al-Ressî, continued within the Hâdevi fiqh, the views of Kasim HAVE no longer the views of the "Kasimiyye Fiqh School" attributed to him, but HAVE fused with the al-Khadwi jurisprudence. In our study, after giving information about the lives of the main jurists who have contributed to the establishment and formation of Zaydî fiqh, It will be introduced briefly their main works and try to reveal their contributions to Zaydî fiqh.

Keywords: Zaydiyya, Fıqh, Faqih, Establishment, Corporation.

Zeydî Fıkhının Teşekkülüne Katkı Sağlayan Başlıca Fakihler¹

Ahmet EKİNCİ

* Assist. Professor, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Islamic Law, Kars, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

ahmedekinci@hotmail.com

ORCID 0000-0003-0803-6449

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 8 May / Mayıs 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 14 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt; Issue / Sayı; Pages / Sayfa: 780-802.

Suggested ISNAD Citation: Ahmet Ekinci, "Zeydî Fıkhının Teşekkülüne Katkı Sağlayan Başlıca Fakihler", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16 (Temmuz-July 2021), 780-802.

www.dergipark.org.tr

¹ Bu makale, 2019 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Hukuku Anabilim Dalı'na bağlı olarak tamamlanmış olan, "Zeydî Fıkhının Gelişiminde İmam Hâdî ve Hâdeviyye" İsimli Doktora Tezinin İlgili Bölümlerine Bazı İlaveler Yapılarak Hazırlanmıştır.

Öz

Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) *el-Mecmû'* adlı eseriyle ilk nüveleri atılan Zeydî fıkı, diğer mezheplerin doğal sürecinde olduğu gibi mezhep fakihleri tarafından geliştirilerek sonraki nesillere aktarılmıştır. Bu bağlamda Zeydî fıkının gerek kuruluşunda gerek gelişiminde ve gerekse sistematik hale kavuşmasında önemli rol oynayan fakihler bulunmaktadır. Zeydî fıkının oluşumuna katkı sağlayan başlıca fakihler Kâsım b. İbrâhim er-Ressî (ö. 246/860), Ahmed b. İsa (ö. 247/861), Hasan b. Yahya (ö. 260/873), Hasan b. Zeyd (ö. 270/883), Muhammed Mansûr el-Murâdî (ö. 290/913), Yahya b. Hüseyin (ö. 298/911) ve Ebû Muhammed Hasan b. Ali (ö. 304/917)'dir. Çatı isimlendirme olan Zeydiyye mezhebinde bu imamlardan bazılarının isimlerine nispetle Kâsımiyye, Hâdeviyye, Nâsiriyye ve Mansûriyye gibi fıkıh ekolleri kurulmuştur. Zamanla yok olan bu ekollerden günümüze kadar ulaşan ve halen müntesipleri bulunan tek Zeydî fıkıh ekolü Hâdeviyye'dir. Kâsım er-Ressî'nin ismine nispetle kurulan Kâsımiyye ekolü ise Hâdevî fıkı içerisindedir. Kâsım er-Ressî'nin görüşleri artık ona nispet edilen "Kâsımiyye fıkıh ekolü"nü görüşleri olmaktan çıkmış, Hâdevî fıkı ile kaynaşmıştır. Bu çalışmamızda Zeydî fıkının kuruluşuna ve teşekkülüne önemli katkıları bulunan başlıca fakihlerin hayatları hakkında bilgi verildikten sonra kısa bir şekilde başlıca eserleri tanıtılacak ve bunların Zeydî fıkına yaptıkları katkılar ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Zeydiyye, Fıkıh, Fakih, Kuruluş, Teşekkül.

GİRİŞ

Zeydî fıkının ilk nüvelerinin Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) *el-Mecmû'* adlı eseriyle atıldığı söylenebilir de Zeydî fıkının oluşumu Kâsım b. İbrâhim er-Ressî (ö. 246/860), Ahmed b. İsa (ö. 247/861), Hasan b. Yahya (ö. 260/873), Hasan b. Zeyd (ö. 270/883), Muhammed Mansûr el-Murâdî (ö. 290/913), İmam Hâdî-İlelhak lakabıyla bilinen Yahya b. Hüseyin (ö. 298/911) ve el-Utrûş ve Nâsır lakabıyla bilinen Ebû Muhammed Hasan b. Ali (ö. 304/917) tarafından gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla Zeydî fıkının oluşumunda bu imamların gayretleri önemli olmakla birlikte bunlar içerisinde Kâsım b. İbrâhim er-Ressî, Yahya b. Hüseyin ve Ebû Muhammed Hasan b. Ali'nin ön plana çıktığı ve mezhebin asıl kurucu imamlarının bunlar olduğu ifade edilmektedir. Zeydiyye içerisinde bu imamların isimlerine nispetle Kâsımiyye, Hâdeviyye ve Nâsiriyye fıkıh ekollerinin bulunması da bunu teyit etmektedir. Bu ekollerden Hâdeviyye, Kâsımiyye'nin devamı ve geliştirilmiş şekli olup günümüze kadar varlığını sürdüren ve halen müntesipleri bulunan tek fırkadır. Diğer iki fırka ise zamanla yok olmuştur.²

Diğer mezheplerde olduğu gibi Zeydiyye fıkı da kendi fakihleri tarafından geliştirilmiş, mezhep görüş ve eserleri korunup sonraki nesle aktarılmıştır. Her ne kadar ilk dönem Zeydî fıkının aktarılmasının Zeyd b. Ali'nin *Kitâbü'l-Mecmu'* ve *Kitâbü'l-Hadîs* gibi eserlerinin nakledilmesi ve İmam Zeyd'in gerek kendi oğulları gerekse öğrencileri tarafından görüşlerinin aktarılmasıyla gerçekleştiği ifade edilse de³ Kâsım er-Ressî ve İmam Hâdî gibi sonraki Zeydî imamların eserleri incelendiğinde bu bilginin tutarlı olmadığı görülmektedir. Nitekim bu imamların eserleri incelendiğinde Zeyd b. Ali'nin fıkı görüşlerine çok az yer verildiği görülmektedir. İmam Zeyd'in şehit edilmesinden sonra öğrencileri Emevîler'in takibinden kurtulmak için çeşitli beldelere kaçmışlardır. Genel

² Kazı A.K, "Notes On The Development of Zaidi Law", çev. Kadir Demirci, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/ (2014), 101 el-Ekva', Zeydî fıkı mezhepleri içerisinde Mansûriyye fıkını saymamıştır.

³ Ahmed Abdulbari Ehdel, *Kitâbü'l-fevâidi'l-fikhiyye fî mesâilî'l-hilâfi beyne mezhebi's-Şâfiyye ve'z-Zeydiyye* (Sana: Mektebetu Hâlid b. Velid, 2007), 2/87; Muhammed b. Ahmed Ebû Zehre, *İmam Zeyd hayâtühu ve asruhu ârâ'ühu ve fıkıhu* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2005), 236.

anlamıyla Zeydîlerin İslamî ilimler anlayışı özelde ise fikhî görüşleri bunların vasıtasıyla İslam beldelerine yayıldığı söylenebilir.⁴

Ebû Zehre, "Zeyd bir usûl eseri tedvin etmediği ve ondan içtihadın sınırlarını belirleyen herhangi bir metot rivâyet edilmediğine göre, Zeydîler de -Hanefiler gibi- imamdan gelen *el-Mecmu'*daki fûrû-i fikh üzerinde hareketle imamın usûl görüşlerini tespit için uğraşmışlar mı? Sorusuna, Zeydiyye mezhebinde, içtihat kapısının her daim açık olmasından, Zeydiyye usûl-i fikhının sadece İmam Zeyd'e ait olduğunu söylemenin doğru olmayacağını, çünkü Zeydîler'deki Ehl-i beyt imamlarının yapmış olduğu içtihadın sadece fûrû' bağlamında olmayıp usûl konularını da içerdiği" cevabını vermektedir.⁵ Bu tespit, Zeydî fikhının kurucusunun sadece Zeyd b. Ali olmadığı, onunla birlikte yukarıda isimleri zikredilen müçtehit âlimler tarafından ortaya konduğu ve daha sonraki fakihler tarafından geliştirildiği düşüncesini desteklemektedir. Aynı şekilde Zeydî fikh eserlerinde Zeyd b. Ali'nin görüşlerine çok az yer verilmesinin⁶ sebebi de yine müçtehidin başka bir müçtehid taklit etmesini câiz görmeyen⁷ Zeydî anlayıştan kaynaklandığı söylenmektedir. Fakat İmam Hâdî'nin *el-Ahkâm* adlı fikh eserinde yaklaşık üç yüz otuz altı yerde dedesi Kâsım er-Ressî'nin rivayet ve görüşlerine yer verip bunların neredeyse tamamını kabul etmesi, söz konusu taklit anlayışının öyle olmadığını göstermektedir. Aynı şekilde Ahmed b. İsa (ö. 247/861), Muhammed el-Mansûr (ö. 290/913) ve Nâsır el-Utrûş'un (ö. 304/917) eserlerinde diğer imamların görüşlerine yer vermeleri de bunu desteklemektedir. Kanaatimizce Zeydî fakihlerin eserlerinde Zeyd b. Ali'nin görüşlerine çok az yer vermelerinin sebebi, onların İmam Zeyd'in eserlerinden haberdar olmamalarından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı İmam Hâdî gibi Zeydî imamlar Zeyd b. Ali'nin fikhından ziyade kendi içtihat ve metotlarıyla ulaştıkları hükümler vermişler ve bu hükümlerin birçoğunda da İmam Zeyd'e muhalefet etmişlerdir.⁸

İçtihat kapısının her daim açık olması, müçtehitlerin diğer mezheplerden seçmeler yapmaları, mezhebin birbirinden farklı bölgelerde varlık göstermesi ve ilk asırdan sekizinci asra kadar mezhepte meşhur müçtehitlerin bulunması gibi sebeplerden dolayı Zeydî fikhı istikrar sağlayarak gelişmiş ve genişlemiştir.⁹ Zeydîler, içtihat konusunda mezhepte hakkında bir haber/hüküm bulunmayan fer'î meselelerin hükümlerini istinbât etmek ve mezhebin belirlediği usûllerle uyum sağladığı sürece hakkında hüküm bulunmayan mesele hakkında diğer mezheplerden seçmeler yapmak üzere iki yolu benimsemişlerdir. Bu bağlamda müçtehitler ilk önce diğer mezheplerden alıntı yapacağı meselenin deliline bakmış ve onun sağlam güvenilir bir delil olduğuna ikna olduklarında bu görüşle amel etmişlerdir.¹⁰

1. Zeydî Fıkhının Kuruluşuna Katkı Sağlayan Başlıca Fakihler

⁴ Ebû Zehre, *İmam Zeyd hayâtühu ve asruhu ârâ'ühu ve fikhıhu*, 239.

⁵ Ebû Zehre, *İmam Zeyd hayâtühu ve asruhu ârâ'ühu ve fikhıhu*, 338-339.

⁶ Örneğin Hâdevî fikhının kurucusu Hâdî-İlelhakk, *el-Ahkâm* adlı eserinde Zeyd b. Ali'nin fikh görüşlerine üç yerde atıfta bulunmuştur.

⁷ Ahmed Ali el-Me'ğazi, "ez-Zeydiyye el-fikh", *el-Mevsûatu'l-Yemeniyye* (Beyrut: Müessesetü'l-Affî's-Sekâfiyye, 2003), 2/1536; Zeyd b. Ali Fudaylî, *ez-Zeydiyye alâmâtun ve efkâr*, 2008, 2; Abdullah b. Muhammed b. İsmail Hamîdüddin, *ez-Zeydiyye kırâatun fi'l-meşrû' ve bahsün fi'l-mükevvinât* (Yemen: Râid, 2004), 101.

⁸ el-Me'ğazi, "ez-Zeydiyye el-fikh", 2/2/1538; Ebû Zehre, *İmam Zeyd hayâtühu ve asruhu ârâ'ühu ve fikhıhu*, 474-475; Ca'fer Sübhânî, *Buhûsun fi'l-Milel ve'n-nihal* (Kum: Müessesetü İmam Sâdık, ts.), 7/178; İsmail b. Ali Ekva', *ez-Zeydiyye neşetuhâ ve mu'tekaduhâ* (Sana, 2000), 30-31.

⁹ Ebû Zehre, *İmam Zeyd hayâtühu ve asruhu ârâ'ühu ve fikhıhu*, 490.

¹⁰ Ebû Zehre, *İmam Zeyd hayâtühu ve asruhu ârâ'ühu ve fikhıhu*, 484-485.

Bu başlık altında Zeydî fıkhının kuruluşuna ve teşekkülüne önemli katkıları bulunan Zeyd b. Ali (ö. 122/740), Kâsım b. İbrâhim er-Ressî (ö. 246/860), Ahmed b. İsa (ö. 247/861), Hasan b. Yahya (ö. 260/873), Hasan b. Zeyd (ö. 270/883), Muhammed Mansûr el-Murâdî (ö. 290/913), Hâdî-İlelhak Yahya b. Hüseyin (ö. 298/911) ve el-Utrûş Ebû Muhammed Hasan b. Ali'ye (ö. 304/917) yer verilecektir. Bunların hayatları hakkında bilgi verdikten sonra kısa bir şekilde başlıca eserleri tanıtılarak Zeydî fıkhına yaptıkları katkıları ortaya konmaya çalışılacaktır.

1.1. Zeyd b. Ali (ö. 122/740)¹¹

Zeyd 75-80 (694/699) yılları arasında Medine'de dünyaya gelmiştir. Babası, Hz. Hüseyin (ö. 61/680)'in oğlu, Zeynelâbidîn lakaplı Ali b. Hüseyin'dir (ö. 94/713). Annesi, Muhtâr es-Sakafî'nin ona hediye ettiği Ceydâ isimli Sindî bir cariyedir.¹² Zeyd, ilk ilim tahsilini babası Zeynelâbidîn'in yanında yapmıştır. Babasının vefatından sonra ise ilim tahsiline büyük kardeşi Muhammed el-Bâkır'ın (ö. 114/732) yanında devam etmiştir. Bununla birlikte Medine'de bulunan dönemin hadis, fıkıh ve tefsir gibi ilimlerinde yetkin tâbiinden ders almıştır. Zeyd b. Ali, esas ilim tahsilini Medine'de yapmış fakat bununla yetinmeyip Mekke, Kûfe, Basra ve Şam'a seyahatlerde bulunmuştur.¹³

Kendisine gelen bir grup; Kûfe, Basra, Şam ve Horasan'da yüz bin askerin bulunduğunu söyleyip Zeyd b. Ali'yi Kûfe'de kalması ve Emevî devletine başkaldırması (huruç) için ikna etmiştir.¹⁴ Bunun üzerine Zeyd, Kûfe ve Basra'da gizli bir şekilde halktan biat almaya başlamıştır. Bu bağlamda Kûfe halkının birçoğu ve fukahâsı¹⁵ ona biat etmiştir. Değişik bölgelere davetçiler (dâîler) gönderen İmam Zeyd, Kûfe dışında birçok bölgeden de biatler almıştır.¹⁶ Bu şekilde Kûfe'de yaklaşık on bir ay, Basra'da ise iki ay kadar kalıp halktan biat almaya devam etmiştir. İmam Zeyd, taraftarları ile Safer ayının ilk gecesi olan Çarşamba günü 9 Ocak 740'ta buluşup Emevî yönetimine karşı huruç etmek üzere sözleşmişlerdir.¹⁷ Ayaklanmaya kısa bir süre kala daha önce ona biat etmiş bir kısım Şîa ile İmam Zeyd arasında imamet konusunda tartışma çıkmıştır.¹⁸ Bunun üzerine İmam Zeyd'in Râfızî şeklinde isimlendirdiği bir grup İmam Zeyd'e olan biatini bozarak Ca'fer es-Sâdık'ın yanına gitmiş,¹⁹ diğer bir kısmı ise huruçtan haberdar olan Kûfe valisi Yusuf b. Ömer tarafından bir gün öncesinden Kûfe camisinde hapsedilmiştir.²⁰

¹¹ Zeyd b. Ali'nin hayatı ve eserleri hakkında Eren Gündüz tarafından, "İmam Zeyd b. Ali el-Mecmû'u'l-Fıkhî Adlı Eseri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri" başlıklı doktora tezi (Zeyd'in hayatı için bk. s. 74 vd) yapıldığından tekrara düşmemek için burada Zeyd'in hayatı ve eseri hakkında kısaca bilgi verilecektir.

¹² Ebû Tâlib Yahya b. el-Hüseyin Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde* (Yemen: Mektebetü Ehl-i Beyt, 2014), 39; el-Ğarîrî Sâmi, *ez-Zeydiyye beyne'l-İmâmiyye ve Ehli's-sünne* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2006), 146,148.

¹³ Abdüsselam b. Abbas Vecîhi, *A'lâmü'l-müellifne'z-Zeydiyye* (Sana: Müessesetü'l-İmam Zeyd, 1999), 439-440; Zeyd b. Ali'nin hocaları için bk. Sâmi, *ez-Zeydiyye beyne'l-İmâmiyye ve Ehli's-sünne*, 159 vd.

¹⁴ Hamîdü's-Şehîd b. Ahmed Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, thk. Murtaşâ b. Zeyd Mahatvarî (Sana: Mektebetü Merkezi Bedri'l-İlmî ve's-Sekâfî, 2002), 1/254; Ahmed b. İbrahim Ebû'l-Abbâs, *el-Mesâbîh*, thk. Abdullah b. Abdullah (Sana: Müessesetü'l-İmam Zeyd, 2002), 388.

¹⁵ Zeyd'e biat eden fukahâ için bk. Ebû'l-Abbâs, *el-Mesâbîh*, 400; Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 1/254-255.

¹⁶ Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, 40.

¹⁷ Ebû'l-Abbâs, *el-Mesâbîh*, 390; Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, 41; Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 1/254; Fuâd Seyyid Eymen, *Târihu'l-mezhâbi'd-diniyye fî bilâdi'l-Yemen hatta nihâyeti'l-karni's-sâdis el-hicri* (Kahire: Dâru'l-Misriyye el-Lübnâniyye, 1988), 213.

¹⁸ Tartışma konusu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Abbâs, *el-Mesâbîh*, 391.

¹⁹ Eymen, *Târihu'l-mezhâbi'd-diniyye fî bilâdi'l-Yemen hatta nihâyeti'l-karni's-sâdis el-hicri*, 216.

²⁰ Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 1/255; Ebû'l-Abbâs, *el-Mesâbîh*, 392; Eymen, *Târihu'l-mezhâbi'd-diniyye fî bilâdi'l-Yemen hatta nihâyeti'l-karni's-sâdis el-hicri*, 214.

İmam Zeyd, çarşamba günü 215 bazı rivayetlere göre ise 220 kişi ile birlikte Kûfe'de Emevî yönetimine karşı 122 (740) yılında başkaldırmıştır.²¹ İlk gün Zeyd ile Kûfe valisi Yusuf b. Ömer'in askerleri arasında şiddetli çatışmalar yaşanmış, Yusuf'un birçok askeri öldürülmüştür. İmam Zeyd ve taraftarları ilk gün başarılı olmuşsa da ertesi gün Şam'dan gönderilen orduya karşı koyamamış ve birçok taraftarı ile birlikte 122 (740)²² yılında şehit edilmiştir.²³ Taraftarları İmam Zeyd'in na'sını gizlemek için onu dere yatağına gömüp üzerinden su akıtmışlarsa da defnedilme esnasında orada bulunan Sindî bir köle tarafından kabrin yerinin Vali Yusuf'a haber verilmesi üzerine Zeyd'in na'sı gömüldüğü yerden çıkarılıp başı kesilerek Hişâm b. Abdülmelik'e gönderilmiş, cesedi ise Künâse denilen yerde asılmıştır. Bazı rivayetlere göre bir veya iki sene bazı rivayetlere göre ise altı ay veya daha kısa bir süre sonra cesedi indirilip yakılarak külleri Fırat nehrine saçılmıştır.²⁴ Birkaç evlilik yapan Zeyd b. Ali'nin biri kız dördü erkek olmak üzere beş çocuğu olmuştur.²⁵

el-Mecmû'u'l-Fikhî

el-Mecmû'u'l-fikhî adlı eserin Zeyd b. Ali'ye nispeti gerek bazı Şîî gerekse Sünnî cerh ve ta'dil alimleri tarafından sahih kabul edilmemiştir.²⁶ Nitekim Zeyd b. Ali'ye nispet edilen ve ilk fıkıh eseri olma özelliğine sahip *el-Mecmu'* adlı eserin tek râvisi Ebû Hâlid el-Vasitî'dir (ö. 150/767).²⁷

Fakat Ebû Hâlid el-Vâsitî'nin hakkında gerek İmâmiyye Şîa'sı gerekse Sünnî kesime mensup cerh ve ta'dil âlimlerinin büyük çoğunluğu bazı ithamlarda bulunmuş ve bu doğrultuda *el-Mecmu'*un Zeyd b. Ali'ye nispetini sahih bulmamıştır.²⁸ Ebû Hâlid el-Vâsitî hakkında yapılan ithamlar göz önünde bulundurulduğunda onun yalancılık ve hadis uydurmakla itham edildiği görülmektedir. Bunun yanında Hâlid'in *el-Mecmu'* adlı eserin tek râvisi olması, sayâdile denilen eczacılardan şifalı bitkileri anlatan sahifeler satın alıp bunları hadis olarak rivayet etmesi ve onun *el-Mecmû'da* Zeyd b. Ali'den yaptığı rivayetlerin tamamının uydurma olması şeklinde eleştiriler de bulunmaktadır.²⁹ Zeydiyye mezhebinin önemli imamlarından Ahmed b. İsa, Muhammed b. Mansûr ve İmam Hâdî-İlelhakk'ın rivayet ve eserlerinde Hâlid'e yer vermeleri onun Zeydîler tarafından muteber sika bir râvi olarak görüldüğünü, Sünnî ve Şîîlerin Hâlid'e yönelttiği eleştirilerin Zeydîlerce kabul edilmediğini

²¹ Ebû'l-Abbâs, *el-Mesâbîh*, 392.

²² Zeyd b. Ali'nin vefat tarihi ile ilgili rivayetler için bk. Sâmi, *ez-Zeydiyye beyne'l-İmâmiyye ve Ehli's-sünne*, 150.

²³ Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 1/257-259, 260; Ebû'l-Abbâs, *el-Mesâbîh*, 395-396; Vecîhi, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 440; Eymen, *Târîhu'l-mezâhibi'd-diniyye fî bilâdi'l-Yemen hatta nihâyeti'l-karni's-sâdis el-hicri*, 214.

²⁴ Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, 42-43; Ebû'l-Abbâs, *el-Mesâbîh*, 397-398; Sâmi, *ez-Zeydiyye beyne'l-İmâmiyye ve Ehli's-sünne*, 151-152; Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 1/260.

²⁵ Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, 42; Sâmi, *ez-Zeydiyye beyne'l-İmâmiyye ve Ehli's-sünne*, 149-150.

²⁶ Zeyd b. Ali'ye isnad edilen *el-Mecmû'u'l-fikhî* eserle ilgili tartışmalar için bk. Şerifüddin el-Hüseyn b. Ahmed Seyyâği, *er-Ravdun'n-nadîr şerhü Mecmû'i'l-fikhî'l-kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.), 1/25 vd; Saffet Köse, "Fıkıh Litaretürünün Tartışmalı İki Eseri; *el-Mecmû'u'l-Kebîr* ve *el-Mehâric Fî'l-Hiyel*", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 289; Eren Gündüz, *İmam Zeyd b. Ali el-Mecmû'u'l-Fikhî Adlı Eseri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2007), 233 vd; Ebû Zehre, *İmam Zeyd hayâtühu ve asruhu ârâ'ühu ve fikhîhu*, 233.

²⁷ el-Me'ğazi, "ez-Zeydiyye el-fikh", 2/1534-1535.

²⁸ Ebû Halid el-Vâsitî hakkında yapılan tartışmalar için bk. Seyyâği, *er-Ravdun'n-nadîr şerhü Mecmû'i'l-fikhî'l-kebîr*, 1/31 vd; Köse, "Fıkıh Litaretürünün Tartışmalı İki Eseri; *el-Mecmû'u'l-Kebîr* ve *el-Mehâric Fî'l-Hiyel*", 290-300; Gündüz, *İmam Zeyd b. Ali el-Mecmû'u'l-Fikhî Adlı Eseri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri*, 176 vd.

²⁹ Bk. Seyyâği, *er-Ravdun'n-nadîr şerhü Mecmû'i'l-fikhî'l-kebîr*, 1/31 vd.

göstermektedir. Ayrıca yapılan araştırma sonucu Zeydîler arasında *el-Mecmû*'un İmam Zeyd'e nispeti konusunda herhangi bir ihtilafın bulunmadığı da görülmüştür.

Zeyd b. Ali'ye nispet edilen *el-Mecmû'ul-fikhî* adlı eser, Zeydiyye'nin gerek fıkıh gerekse hadis kitapları arasında ilk kaynağı teşkil etmektedir. Eserin tamamı Ebû Hâlid'in İmam Zeyd'den yaptığı rivayetler ve ona isnat edilen görüşlerden oluşmaktadır. Eserde büyük çoğunluğu fıkıhla ilgili olmak üzere yedi yüze yakın rivayet ve Zeyd b. Ali'ye ait kaviller bulunmaktadır.³⁰ Yaklaşık üçte biri Zeyd b. Ali'nin sözlerinden oluşan³¹ *el-Mecmû*'da *tahâret, salât, cenâiz, zekât, savm* ve *hac* konuları ele alınmış ve bu konular hakkında Zeyd b. Ali'nin fikhî görüşlerine yer verilmiştir. Bu eser Zeydî fıkhının temelini atıldığı ilk kaynak olma özelliğine sahiptir.

1.2. Kâsım er-Ressî (ö. 246/860)

Tam ismi Ebû Muhammed Kâsım b. İbrahim b. İsmail b. İbrahim b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Talib er-Ressî (ö. 246/860)'dir. Annesi Hind b. Abdilmelik'tir.³² Kâsım'ın imamet öncesi hayatı hakkında kaynaklarda bilgiye rastlanılmamakla birlikte kardeşi Muhammed b. İbrahim'in (ö. 199/815) Kûfe'de şehit edilmesinden sonra Mısır'da on binden fazla kişinin ona biat ettiği ifade edilmektedir. Kâsım, biat aldıktan sonra dâîlerini değişik bölgelere göndermiş kendisi ise Abbâsî devletinin baskılarından ötürü gizlenmek zorunda kalmıştır. Dâîlerin davetleri sonucu Mekke, Medine, Kûfe, Rey, Kazvin, Taberistan ve Deylem halkı Kâsım'a biat etmiştir.³³ Kâsım'a ilki 199 (815) yılında olmak üzere farklı zamanlarda biat edilmiştir. Bunlar içerisinde 220 (835) yılında Ehl-i beyt önderlerinin ona yapmış olduğu biat ayrı bir öneme sahiptir. Zira Kûfe'de Muhammed Mansûr el-Murâdî'nin evinde Ehl-i beyt'in fakihi olarak bilinen Ahmed b. İsa b. Zeyd'in de aralarında bulunduğu Zeydîler'in önde gelenleri Kâsım'a biat etmiştir.³⁴ Böylelikle Kâsım, Ehl-i beyt'in üzerinde ittifak ettiği imam olmuştur.

Basra ve Ehvaz bölgelerinde bulunan Mu'tezilîler her ne kadar Kâsım'a destek verip onun davetini açıktan yapmasına dair mektuplar yazmışlarsa da o bunu kabul etmemiş ve gizli davete devam etmiştir. Abbâsî Halifesi Me'mûn'un vefatından sonra Mu'tasım zamanında huruç için müsait bir zemin olmuşsa da Mu'tasım'ın Türk komutanlardan Boğa Kebîr ve Eşnâs komutasında büyük bir orduyu Kâsım'ı yakalamak üzere bölgeye göndermesi sonucu huruç düşüncesi müsait bir zemin yakalayamamıştır.³⁵

Kâsım, üzerine gönderilen askeri birlikten kaçmak için Yemen'e gitmiştir. Buraya yerleşen Kâsım, dâîlerini değişik bölgelere göndermiştir. Yine aynı şekilde Kâsım, amcaoğullarını Belh, Talkân, Cüzcân ve Merverrûz'a gönderip kendi adına halktan biat almıştır. Kaynaklarda bölge halkının Kâsım'dan oğullarından birini kendilerine lider olarak göndermesini istediği bilgisi bulunmakla birlikte Kâsım'ın onların isteklerine olumlu veya olumsuz cevap verdiği hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Kâsım'ın bölgedeki

³⁰ Gündüz, *İmam Zeyd b. Ali el-Mecmû'u'l-Fikhî Adlı Eseri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri*, 128.

³¹ Gündüz, *İmam Zeyd b. Ali el-Mecmû'u'l-Fikhî Adlı Eseri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri*, 251.

³² Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, 75.

³³ Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, 81; Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 2/7; Ebû'l-Abbâs, *el-Mesâbîh*, 564; Mecduddin b. Muhammed b. Mansûr Murâdî, *et-Tühef şerhü'z-Zulef* (Sana: Mektebetü Bedr, 1997) İmâm Kâsım b. İbrahim er-Ressî.

³⁴ Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 2/7-8; Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, 82-83; Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Abbâs, *el-Mesâbîh*, 558.

³⁵ Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, 81-82.

nüfuzundan rahatsız olan Abbâsî halifesinin, askeri birlikleri Yemen'e göndermesi üzerine Kâsım, bedevî bir kabileye sığınıp onların arasında gizlenmek zorunda kalmıştır.³⁶

Kâsım daha sonra her ne kadar Medine'de huruç etmek istemişse de taraftarları, Medine'nin devlet merkezine yakın olmasından ötürü hızlıca müdahaleye açık olduğunu ve bölge halkının da savaştaki silah ve yiyeceği olmadığını ileri sürerek buna engel olmuşlardır. Bunun üzerine, Kâsım da bu düşüncesinden vazgeçmiştir.³⁷ Hicaz ve Tihâme bölgelerine giden Kâsım on yıl Mısır'da ikame etmiştir.³⁸ Vefatına az bir zaman kala Medine'nin 75 km yakınında bulunan ve kendisi tarafından kurulan Res köyüne giderek burada kısa bir süre sonra 246 (861) yılında 77 yaşında vefat etmiştir.³⁹

Kâsım er-Ressî'nin Zeydiyye mezhebi içerisinde kendi adına nispetle Kâsımiyye adlı fıkhn ekolu bulunmaktadır. Nitekim Kâsım'ın içtihatları etrafında birleşenlerden oluşan bu ekolün mensuplarının çoğu Hicaz ile Hazar denizinin güneyinde yer alan Gîlân (Cîl), Deylem ve Taberistan halkından oluştuğu bilinmektedir.⁴⁰ Bu ekolün müntesipleri zamanla içtihattan uzaklaşmış ve mezhep taassubuna başlamışlardır. Nitekim Kâsımiyye fıkhnın bazı müntesipleri zamanla Kâsım'ın fikhî içtihatlarıyla amel edilmesinin vacip olduğunu iddia etmiş ve onun içtihatlarına muhalefet edenleri sapkınlıkla itham etmişlerdir.⁴¹

Zeyd b. Ali'den sonra Zeydiler arasında şöret bulmuş ikinci ekol olma özelliğine sahip Kâsımiyye ekolü, zamanla yok olmuştur. Fakat bu ekolün birçok fikhî görüşü, İmam Hâdî'ye nispet edilen ve Hâdeviyye fıkhnın en önemli eseri *el-Ahkâm* içerisinde günümüze değin varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Yine aynı şekilde Ahmed b. İsa'nın *el-Emâli* ve Hâfız Ebû Abdillâh el-Alevî tarafından kaleme alınan *el-Câmiu'l-kâfi* adlı eserlerde de Kâsım'ın birçok görüşü günümüze aktarılmıştır.⁴² Bunlara ilaveten Nasır el-Utrûş'un rivayet ettiği *Mesâilü Ca'fer b. Muhammed en-Nirusî* ile *Abdullah b. Kellârî* adlı fikhî eserlerde Kâsım'ın fikhî anlayışının günümüze kadar ulaştırıldığından bahsedilmekte, bu eserlerin Kâsım er-Ressî'nin fikhî anlayışını göstermede önemli bir yere sahip olduğu belirtilmektedir.⁴³

İslâmî ilimlere dair birçok eseri⁴⁴ bulunan ve taraftarlarınca ikinci yüzyılın müceddidi⁴⁵ olarak görülen Kâsım er-Ressî'nin fikhî tüm konularını içeren bir eseri bulunmamaktadır. Bununla birlikte risale türü *Kitâbü't-tahâret*, *Kitâbü's-salâtü'l-yevm ve'l-leyl*, *Mesâilü'l-Ali b. Cahşiyâr* ile Muhammed'in babası Kâsım'dan rivayet ettiği *Kitâbü'l-menâsik* ve *Kitâbü'l-ferâiz ve's-sünen*⁴⁶ adlı eserleri bulunmaktadır.

³⁶ Ebü'l-Abbâs, *el-Mesâbîh*, 564; Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, 81; Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 2/7.

³⁷ Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, 81; Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 2/7; Ebü'l-Abbâs, *el-Mesâbîh*, 2/7.

³⁸ Ebü'l-Abbâs, *el-Mesâbîh*, 564; Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 2/7.

³⁹ Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, 86; Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 2/10; Murâdî, *et-Tühef şerhü'z-Zulef*, İmâm Kâsım b. İbrahim er-Ressî.

⁴⁰ Ahmed b. Süleyman b. Muhammed Mütevekkil-Alallâh, *Usûlü'l-ahkâm el-câmiu li edilleti'l-helâl ve'l-harâm*, thk. Abdullah b. Hamûd el-İzzî (Sana: Müessesetü'l-İmâm Zeyd, 2003), 12; Sârimuddîn İbrahim b. Muhammed İbnü'l-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lü'lü'iyye fî usûli fikhî'l-itrati'z-zekiyye ve a'lâmi'l-ümme'ti'l-Muhammediyye*, thk. Yahyâ Sâlim İzzân (Sana: Merkezü't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, ts.), 41.

⁴¹ İbnü'l-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lü'lü'iyye fî usûli fikhî'l-itrati'z-zekiyye ve a'lâmi'l-ümme'ti'l-Muhammediyye*, 41.

⁴² Mütevekkil-Alallâh, *Usûlü'l-ahkâm el-câmiu li edilleti'l-helâl ve'l-harâm*, 12.

⁴³ Murâdî, *et-Tühef şerhü'z-Zulef*, İmâm Kâsım b. İbrahim er-Ressî.

⁴⁴ Kâsım er-Ressî'nin İslâmî ilimlere dair eserleri için bk. Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, 75-76; Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 2/3-4.

⁴⁵ Murâdî, *et-Tühef şerhü'z-Zulef*, İmâm Kâsım b. İbrahim er-Ressî.

⁴⁶ Murâdî, *et-Tühef şerhü'z-Zulef*, İmâm Kâsım b. İbrahim er-Ressî; Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, 76; Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 2/4.

Kûfe'de Zeydîler'in en önemli âlimlerinden biri ve aynı zaman da Zeyd b. Ali'nin torunu olan Hasan b. Yahya b. Hüseyin b. Zeyd'in, Kâsım er-Ressî'den birçok rivayette bulunduğu nakledilmektedir.⁴⁷ Yine Ahmed b. İsa'nın *el-Emâlî'*, Ebû Abdillâh el-Alevî (ö. 445/1053) tarafından kaleme alınan *el-Câmiu'l-kâfî* ve Kâsım er-Ressî'nin torunu ve aynı zamanda Zeydî Hâdevî fıkhının kurucu imamı olan İmam Hâdî'nin *el-Ahkâm* adlı eserlerinde Kâsım er-Ressî'den birçok rivayette bulunduğu görülmektedir. Bu rivayetlerin kapsadığı konular, Kâsım'ın fıkıh risalelerinin ihtiva ettiği konulardan çok daha fazladır.⁴⁸ Bu durum, Kâsimiyye fıkhının yazılı olmaktan ziyade sözlü rivayete dayandığını göstermektedir.

Kâsım'ın öğrencileri başta oğulları; Muhammed, Hasan, Hüseyin ve Süleyman olmak üzere Zeydî fıkhına yazdığı eserleriyle önemli katkılarda bulunan ve kendi adına nispetle Mansûriyye fıkıh ekolü olan Muhammed b. Mansûr el-Murâdi ve Hasan b. Yahya gibi önemli simalardır.⁴⁹

1.2.1. Fıkıh Eserleri

Bu başlık altında Kâsım er-Ressî'nin fıkhı dair kaleme aldığı eserlerden "*Mecmû'u kutub ve resâil li'l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*" adlı eser içerisinde bulunan fıkıh risaleleri tanıtılacaktır.

1.2.1.1. Kitâbü't-Tahâre⁵⁰

Eser yirmi küsur sayfalık bir risaleden oluşmaktadır. Eserde her ne kadar "el-i'tikâd" adında bir başlık bulunsa da bu başlık altında; kişinin kılacağı her namaz için ayrı ayrı abdest alması gerektiği, mescit ve Allah'ın zikredildiği yerlerin bu hüküm dışında kaldığı, buralarda kalanların abdestlerinin devam ettiği ifade edilmiş ve bu konu aklî gerekçelerle izah edilmeye çalışılmıştır.⁵¹

Kâsım, eserine abdest konusuyla giriş yapmış, abdestin nasıl alınması gerektiğini sırasıyla anlattıktan sonra bu şekilde alınmayan abdestin yok hükmünde olduğunu ifade etmiştir. Abdest konusunu takiben müşrikleri ele almış ve onların gerek manen gerekse maddeten necis olduklarını,⁵² bundan dolayı onların temas ettikleri yerlerin de necis olduğunu, bu necasetin ancak yıkama yoluyla temizlenebileceğini, onların temas ettikleri yerlerin namazda kible ve sütte edinilmesinin de câiz olmadığını ifade etmiştir.⁵³

Eserde "... Hakkında kim şöyle sorarsa (men seele an...)" "şayet birisi şöyle sorarsa (fe in seele sâilun)" kalıplarıyla muhtemel sorular ve bunlara verilecek cevaplar şeklinde hükümler izah edilmiştir.⁵⁴ Muhtemelen bu tarzın bir gereği olarak sadece soru kapsamında cevaplar verildiği için bazı konulara genişçe yer verilmesine rağmen bazı konular kısaca anlatılmıştır. Örneğin iki yerde geçtiği halde hayız ve nifasın alt ve üst zaman sınırlarına hiç değinilmemiştir.⁵⁵

⁴⁷ Ebü'l-Abbâs, *el-Mesâbîh*, 565.

⁴⁸ İmâm Hâdî'nin *el-Ahkâm* adlı eserinde Kâsım er-Ressî'den yaptığı rivayetlerin konu dağılımı için bk. Ahmet İkinci, *Zeydî Fıkhının Gelişimi ve Hâdî-İlelhak* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2019), Ekler, Tablo 1.

⁴⁹ Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fi târîhi'l-eimmeti's-sâde*, 76-77; Murâdî, *et-Tühef şerhü'z-Zulef*, İmâm Kâsım b. İbrahim er-Ressî.

⁵⁰ Eser Kâsım er-Ressî'nin *Mecmû'u kütüb ve resâil Kâsım b. İbrahim er-Ressî* adlı eserin ikinci cildinde 496-518 sayfaları arasında yer almaktadır ve 23 sayfadan oluşmaktadır.

⁵¹ Bk. Kâsım b. İbrahim b. İsmail Ressî, *Mecmû'u kutub ve resâil li'l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*, thk. Abdülkerim Ahmed Cebdân (Sana: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 2001), 2/502.

⁵² Bk. Ressî, *Mecmû'u kutub ve resâil li'l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*, 2/497-498.

⁵³ Bk. Ressî, *Mecmû'u kutub ve resâil li'l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*, 2/498.

⁵⁴ Bk. Ressî, *Mecmû'u kutub ve resâil li'l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*, 2/506-507, 508, 509 vd.

⁵⁵ Bk. Ressî, *Mecmû'u kutub ve resâil li'l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*, 2/501-502, 507-508.

Eserde vaaz türü şiirsel edebi bir dil kullanılmıştır. Hükümlerin delillerine on sekiz yerde ayetle, iki yerde ise hadisle yer verilmiştir. Bunun dışında konuya delil getirilirken aklî çıkarımlara da başvurulmuştur.⁵⁶ Bazen konu hakkında ayet zikredilmeksizin “Allah’ın emrettiği/farz kıldığı şekilde ...” ifadesiyle Kur’ân’a atıfta bulunulmuştur. Kâsım’ın kendi görüşünü teyit etmek için konu hakkında delil olarak getirdiği ayeti tefsir ettiği,⁵⁷ muhalif görüşleri isim vermeksizin aklî ve naklî bilgiler doğrultusunda eleştirdiği görülmektedir.⁵⁸

Eserde ayetlerin zahir anlamına önem verildiği ve zahir manalar üzerine hükümler inşa edildiği görülmektedir. Örneğin; “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı mesh edin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın).*”⁵⁹ Ayetinin zahir manasından hareketle her namaz için ayrıca abdest alınmasının vacip olduğunu söylemektedir. Ancak mescitlerde namazı bekleyen veya Allah’ı zikredenleri bu hükümden hariç tutmakta ve onların her namaz için ayrı ayrı abdest almalarını gerekli görmemektedir. Bundan kaynaklı olacak ki eserde bu konu “Namaz dışında meşguliyet abdesti bozar” başlığı altında ele alınmıştır.⁶⁰ Bir diğer örnekte ise su bulamayan kişi her ne kadar fahiş fiyata dahi olsa suyu alacak kadar parası bulunması durumunda suyu satın alıp abdest alması gerektiğini ifade etmektedir. Delil olarak ise bu durumdaki kişinin, ayetin devamında “*Su bulamayan...*” şeklinde belirtilen ve su ile abdest almaktan istisna tutulan kişi kapsamında değerlendirilemeyeceği ve her ne kadar fahiş fiyata dahi olsa suyu satın alma gücünün olmasını, kişiyi ayette belirtilen hükmün dışında tutacağını belirtmektedir.⁶¹

Eserde Ehl-i beyt’e, Ehl-i beyt icmasına ve Hz. Ali’nin konu hakkında rivayet ve görüşlerine yer verilmemesi dikkat çeken bir husustur. Nitekim eserin Şiî fıkhına dair olduğu göz önünde bulundurulduğunda bunun normal bir durum olmadığı söylenebilir de eserin muhtemel sorulara verilen kısa ve öz cevaplardan oluştuğu göz önünde bulundurulduğunda burada bir anormalliğin bulunmadığı söylenebilir.

1.2.1.2.Salâtü'l-Yevm ve'l-Leyl

Eser yirmi dokuz sayfadan oluşan bir risaledir. Eserde evvelü'l-vâcibâtu'l-akliyye, el-vâcibâtu's-şerriyye, evkâtu's-salât, et-tehârât, haddu'l-mâi'l-mutahhir, et-teyemmüm, meshu'r-ra's, hivâr mea'l-kâilîne bi meshi'l-kademeyn, bâbu'l-vudû', ezkâr ve ed'iyetü'l-vudu' ve's-salât, es-sukûn ve'l-huşû' fi's-salât, şurûtu'l-imam ve et-taksîr başlıkları yer almaktadır.

Bir önceki eserde olduğu gibi bu eserde de vaaz türü şiirsel bir dil kullanılmıştır. Fakat bir önceki risalesinin aksine bu eserde ayet ve hadis dışında, Ehl-i beyt, Hz. Ali, Hz. Ömer, Ca'fer es-Sâdık, İbn Abbas ve Zeyd b. Ali'den rivayetlere yer verilmiştir. Kâsım, sıhhati hakkında bilgisi olmadığı hadis hakkında “şayet hadis doğruysa” dedikten sonra ilgili hadisi açıkladığı ve bununla hüküm verdiği de görülmektedir.⁶² Eser, söz konusu başlıklar altında Kâsım er-Ressî'nin belirlediği meseleler hakkındaki görüşlerini birtakım delillerle savunduğu, karşıt görüşleri tenkit ettiği, mezhebinin müdafaasına yönelik bir çalışma niteliğindedir. Nitekim o, bu risalede Sünnî fıkıh mezhepleriyle farklı düşündüğü birçok meseleye yer vermiş ve konuları uzun uzadıya tartışmıştır.

⁵⁶ Bk. Ressî, *Mecmû'u kutub ve resâil li'l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*, 2/510-511.

⁵⁷ Bk. Ressî, *Mecmû'u kutub ve resâil li'l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*, 2/513.

⁵⁸ Bk. Ressî, *Mecmû'u kutub ve resâil li'l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*, 2/500, 513-514.

⁵⁹ el-Mâide 5/6.

⁶⁰ Bk. Ressî, *Mecmû'u kutub ve resâil li'l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*, 2/502, 515.

⁶¹ Bk. Ressî, *Mecmû'u kutub ve resâil li'l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*, 2/515.

⁶² Bk. Ressî, *Mecmû'u kutub ve resâil li'l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*, 2/528.

Kâsım, esere “aklî vacipler”i, sayarak giriş yapmaktadır. O aklî vacipleri “tevhidü rubûbiyyet” ve “ihlâsu vahdaniyet” olarak vermekte ve konuyu ayetlerle temellendirerek açıklamaktadır.⁶³ Devamında ise “şer’î vacipler”e geçiş yapmakta ve bunların başında namazın geldiğini ifade etmekte ve konuyu önce namazın faziletine ve önemine vurgu yaparak ele almaktadır. Bu bağlamda eserin ana eksenini farz namazların vakitleri oluşturmaktadır. Çünkü kendisi namazların sayısının beş, namaz vakitlerinin ise üç olduğunu kabul etmekte ve farklı düşünenleri eleştirmektedir.⁶⁴ Kâsım, konu hakkındaki ayetleri tefsir edip aklî deliller ışığında bu görüşünü ispat etmeye çalışmaktadır.⁶⁵

1.2.1.3. Mesâilü'l-Kâsım

Bu eser, Muhammed’in babası Kâsım er-Ressî’ye yöneltilen üç yüz yirmi üç soru ve onun verdiği cevapları yazmak suretiyle ortaya koyduğu bir risaledir. Soruların büyük bir kısmı Kâsım er-Ressî’ye oğlu Muhammed tarafından yöneltilen sorulardan oluşmaktadır. Bu soruların büyük çoğunluğu namazla ilgilidir. Bunun yanında hadler gibi diğer fıkıh konuları ile imâmet, akâid ve tefsir meseleleri hakkında da sorular sorulmuştur. *Mecmû’u kutub ve resâil li’l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî* adlı eserin içinde tahkik edilerek basılan bu risale yüz on sayfadan oluşmaktadır. Kâsım’ın fûrû-i fıkıh anlayışını ve içtihatlarını en güzel şekilde ortaya koymaktadır.

Eserde sorulara genellikle kısa cevaplar verilmiştir. Az da olsa bazı sorulara uzun uzadıya cevaplar verildiği görülmektedir. Eser “seeltühü” (ona sordum) şeklinde Muhammed’in sorusuyla başlayıp “fekâle” (dedi) şeklinde Kâsım er-Ressî’nin cevabıyla devam etmektedir. Başkalarının sorduğu sorulara ise “suile” (soruldu) tarzında yer verilmiştir. Bu tarz sorular, Muhammed’in de hazır bulunduğu mecliste sorulmuş olabileceği gibi üçüncü şahısların Muhammed’e bildirmesiyle esere dâhil edilmiş de olabilir. Eserde delil olarak ayet, hadis ve Ehl-i beytten gelen rivayetler kullanılmıştır.

Kâsım er-Ressî’nin eserleri ve bu eserlerin ihtiva ettiği konular göz önünde bulundurulduğunda onun Zeydî fıkıh alanında hakkında hüküm bulunmayan birçok meseleyle ilgili hüküm verdiği ve böylelikle mezhebin zengin bir fûrû-i fıkıh birikiminin oluşmasına katkı sağladığını söylemek mümkündür. Nitekim Kâsım er-Ressî, Zeyd b. Ali’nin *el-Mecmû’u* adlı eserinde ele aldığı sınırlı sayıdaki fikhî hükümlere ilaveten mezhebin fıkıh alanında tüm konularını kapsamasa da başta ibadetler olmak üzere fikhın büyük bir bölümünün oluşmasına katkı sunduğu anlaşılmaktadır. Kâsım er-Ressî’nin Zeydî fûrû fikhına yapmış olduğu katkılar sonraki Zeydî fakihlerin fıkıh eserlerinde yer almış ve de aktarılmıştır. Bunların Zeydî fikhının sistematik haline kavuşmasına ve mezhebin teşekkülüne önemli katkılar sunduğu söylenebilir. Bu bağlamda Kâsım er-Ressî’nin kendi döneminde Zeydîlerin gerek usûlü’-d-din gerekse fûrû-i fikhîta dağınık halde bulunan görüşlerini toplayan ve kendi içtihatlarını da ekleyerek mezhebin sistematikleştirilmesinde ilk adımı atan imam olduğunu söylemek mümkündür.

1.3. Ahmed b. İsa (ö. 247/861)

Zeyd b. Ali’nin torunu olan Ahmed b. İsa 157 (774) yılında dünyaya gelmiş, rivayetlere göre on bir, on üç veya yedi yaşında iken babasını kaybetmiştir. Babasının vefatından sonra bazı rivayetlere göre kardeşi Zeyd b. İsa ile birlikte Musa b. Muhammed’in yanında kalmış, diğer rivayetlere göre Musa’nın yanında kalmamış ancak o bunlara erzak temin etmiştir. Ahmed, Musa’nın vefatından sonra Halife Harun Reşîd’in yanında kalmaya

⁶³ Bk. Ressî, *Mecmû’u kutub ve resâil li’l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*, 2/521.

⁶⁴ Bk. Ressî, *Mecmû’u kutub ve resâil li’l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*, 2/525.

⁶⁵ Bk. Ressî, *Mecmû’u kutub ve resâil li’l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*, 2/526, 531-532.

başlamış, bu durum onun devlete karşı başkaldırmaya kalkışıp hapsedilmesine değin devam etmiştir.⁶⁶ Irak'ta yetişen Ahmed, İslamî ilimler tahsilini burada yapmıştır. Dedesi İmam Zeyd gibi o da zulme karşı huruç etmeyi vacip görmüştür. Abbâsî halifesi Harun Reşid zamanında yakalanıp hapsedilen Ahmed'in kıyam ettiği veya kıyama teşebbüs ettiği hakkındaki rivayetler ihtilâfıdır. Hapisten çıktıktan, bir rivayete göre kaçtıktan sonra Basra'da gizlenmiş ve vefatına kadar bu şekilde gizli bir hayat sürdürmüştür.⁶⁷ Irak'ta yönetimden gizlenmek zorunda kaldığı altmış yıl boyunca siyasetten el çekmiş, hadis ve fıkıh ilimleriyle meşgul olmuştur. Bunun bir semeresi olarak Zeydiyye mezhebinin en önemli eserlerinden biri olan, Ahmed b. İsa'nın öğretileri doğrultusunda hadis ve fıkıh içerikli *el-Emâlî* adlı eser vücut bulmuştur.⁶⁸ Ahmed, 247 (861) yılında seksen küsur yaşında Irak'ta vefat etmiştir.⁶⁹ Ahmed'in 240 (854) yılında vefat ettiğine dair rivayetler bulunsa da oğlu Ali'den yapılan ve tercih edilen görüş onun 247 (861) yılında vefat ettiği yönündedir.⁷⁰

el-Emâlî

Ahmed b. İsa'ya nispet edilen bu eser, Muhammed b. Mansûr el-Murâdî tarafından derlenmiştir. Muhammed, eserde bulunan rivayetlerin bir kısmını Ahmed'in oğulları Ali ve Muhammed tarikiyle diğer kısmını ise bizzat Ahmed b. İsa'dan rivayet etmiştir.⁷¹ Bununla birlikte Muhammed b. Mansûr, eserde Ahmed b. İsa tarihi dışında birçok rivayete de yer vermiştir. Dolayısıyla eserdeki tüm rivayetlerin Ahmed b. İsa tarikiyle yapılmadığı anlaşılmaktadır. Eserde sadece Ahmed b. İsa'nın rivayetlerine yer verilmemesine rağmen eserin Ahmed b. İsa'ya nispet edilmesi, eserde bulunan rivayetlerin büyük çoğunluğunun ondan yapılmasından kaynaklanmaktadır. Yapılan bir araştırmaya göre Muhammed b. Mansûr, eserde Ahmed b. İsa'dan yaklaşık 601 rivayette bulunmuştur. Bunlardan 161 tanesi onun tarikiyle Hz. Peygamber'den, 117 ise yine onun tarikiyle Ehl-i beyt âlimlerinden yapılan rivayetlerden oluşmaktadır. Diğer rivayetler ise değişik fıkıh meselelerinde Ahmed'in fetva ve içtihatlarını içermektedir.⁷²

Ahmed b. İsa'nın yapmış olduğu rivayetlerin büyük çoğunluğunun iki tarikten yapıldığı görülmektedir. Bu tariklerin biri Hüseyin b. Ulvân diğeri ise Muhammed b. Bekr el-Alâî kanalıyla gelmektedir. Ahmed'in, Muhammed'den yapmış olduğu rivayetler senet zincirinde bulunan Ebû Cârûd kanalıyla genellikle Muhammed Bâkır'dan rivayet edilmiştir.⁷³ Onun Hüseyin b. Ulvân'dan yaptığı rivayetler ise Ebû Hâlid el-Vâsiti kanalıyla genellikle Zeyd b. Ali ve Ca'fer es-Sadık'tan yapılmıştır.

Eserde meseleler hakkında Peygamber, Ali ve diğer Ehl-i beyt imamlarından rivayetlere yer verilmiştir. Bu bağlamda eserde Hz. Ali, Muhammed Bâkır, Zeyd b. Ali, Ca'fer es-Sâdık, Kâsım er-Ressî ve Ahmed b. İsa gibi Ehl-i beyt'in önemli simalarının fikhî

⁶⁶ Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed İsfehânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, thk. Kazım Muzaffer (Mesâdirü'l-Hadîsi's-Şiiyye, 1965), 355, 357 vd. 492 vd.; Vecîhi, *A'lâmü'l-müellifine'z-Zeydiyye*, 152; Ahmed b. İsa Ahmed, *el-Emâlî*, thk. Ali b. İsmail Müeyyed (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1990), 1/9 vd.; Muhammed b. Ali b. Hüseyin Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfi fi fikhî'z-Zeydiyye* (Yemen: Müessesetü'l-Mustafa es-Sekafiyye, 2014), 1/185-186.

⁶⁷ Ahmed b. İsa'nın hapsedilmesi ve hapisten kurtulması hakkında detaylı bilgi için bk. İsfehânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 492 vd.

⁶⁸ Bk. Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfi fi fikhî'z-Zeydiyye*, 1/185; Ebû Zehre, *İmam Zeyd hayâtühu ve asruhu ârâ'ühu ve fikhîhu*, 496.

⁶⁹ Ahmed Hüseyin Şerifüddin, *Târîhu'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen ez-Zeydiyye eş-Şâfiyye, el-İsmâliyye* (Riyad: Mektebetu Tihâme, 1980), 23; Murâdî, *et-Tühef şerhü'z-Zulef*; Ebû Zehre, *İmam Zeyd hayâtühu ve asruhu ârâ'ühu ve fikhîhu*, 496; Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfi fi fikhî'z-Zeydiyye*, 1/194.

⁷⁰ İsfehânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 498; Vecîhi, *A'lâmü'l-müellifine'z-Zeydiyye*, 152; Ahmed, *el-Emâlî*, 1/20-21.

⁷¹ Ahmed, *el-Emâlî*, 1/19.

⁷² Bk. Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfi fi fikhî'z-Zeydiyye*, 1/193.

⁷³ Ahmed, *el-Emâlî*, 1/19.

görüşlerine yer verilmesi önemlidir. Zira bu eserde Muhammed Bakır ve Ca’fer es-Sâdık’ın gerek babaları vasıtasıyla Peygamber’den yaptığı rivayetlere gerekse kendi içtihatlarına yer verilmesi, eserin kaynaklık açısından Şîa fikhî, özellikle Ca’ferî fikhî için büyük bir önem arz ettiğini söylemeyi mümkün kılmaktadır. Fıkıh bablarına göre tasnif edilen eserde, üst-alt başlık sıralaması oluşturulurken ikili yöntem benimsenmiştir. Bu bağlamda belli bir konu ekseninde müstakil meseleleri “kitâb” başlığı altında toplarken müstakil meselelerin her birisini ise “bâb” başlığı altında ele alarak eserinde kitâb-bâb sistemi kullanılmıştır.

Ahmed’in Irak’ta ikamet etmesi, onun farazî fıkıhla hüküm vermesine ve bu yolla füru-i fıkıh meselelerini genişletmesine neden olmuştur. Bu şekilde Ahmed, dedesinden ve Ehl-i beyt’ten miras aldığı fıkha, bu fikhî da eklemiştir. Bazı araştırmalarda Ahmed’in Ebû Hanîfe’nin öğrencilerinden ders okuduğu ve Hanefî mezhebinden aldıklarıyla Zeydî fıkhının gelişmesinde ve zenginleşmesinde etkin rol oynadığı ifade edilmektedir.⁷⁴ Bunun yanı sıra o, sünnet ilmiyle Ehl-i beyt’in kaynak haberlerinin yanı sıra kıyas ve içtihatla fazla meşgul olduğu için kendisine “Ehl-i beyt fakihî” denilmiştir.⁷⁵ Ahmed’in *el-Emâlî* eseri de Zeydî hadis kaynak eserleri arasında önemli bir yere sahiptir. Zeydîler, eserin ihtiva ettiği Ehl-i beyt rivayetlerini göz önünde bulundurarak bu eseri “ulûmu âli Muhammed” şeklinde isimlendirmişlerdir.⁷⁶

1.4. Hasan b. Yahya (ö. 260/873)

Kûfe’de bulunan Zeydîler’in Hasan b. Yahya’nın mezhebine tabi olduğuna dair rivayetlerden ötürü onun Zeydiyye mezhebindeki şöhretinin Ebû Hanîfe’nin fakihler arasındaki şöhreti gibi olduğu ifade edilmektedir.⁷⁷ Hasan’ın kaleme aldığı bir fıkıh eseri bulunmamakla birlikte sözlü gelenek üzerinden fikhî görüşleri günümüze değin aktarılmıştır. Nitekim Ebû Abdullah el-Alevî, *el-Câmiu’l-kâfi* adlı eserinde Hasan b. Yahya’nın fikhî görüşlerine yer vermiştir. Onun fikhî görüşleri incelendiğinde Hanefî fıkhına yakın bir metot takip ettiği görülmektedir. Bu durum Hasan’ın Ehl-i rey ekolünün merkezi olan Kûfe’de yetişmiş olmasına bağlanabilir.⁷⁸

1.5. Hasan b. Zeyd (ö. 270/883)

Taberistan Zeydî devletinin kurucusu olan Hasan, önemli bir Zeydî âlim ve mücahit olarak bilinmektedir. Abbâsî halifesi Mütevekkil döneminde davette bulunmuş ve 250 (863) yılında Taberistan ve civarında huruç etmiştir. Bu bölgede nüfuzunu arttıran Hasan ile Abbâsîler arasında birçok şiddetli çatışma yaşanmıştır. 270 (883) yılında Taberistan’da vefat eden Hasan’ın fıkha dair *el-Câmi’ fi’l-fikh* adlı eserinin olduğu İbn Nedim tarafından nakledilmektedir.⁷⁹ Zeydî kaynaklar da İbn Nedîm’i kaynak göstererek Hasan’ın böyle bir fıkıh eserinin olduğunu nakletmektedirler. Fakat eserin günümüze ulaştığına dair bir bulguya rastlanmamıştır.⁸⁰

⁷⁴ Mânî’ b. Hammâd el-Cühenî, *el-Mevsûatü’l-müeyyere fi’l-edyân ve’l-mezheb ve’l-ahzâb el-muâsire* (Riyad: Dâru’n-Nedveti’l-Âlemiyye li’t-Tabâati ve’t-Tevzi’, 1999), 3/1/77.

⁷⁵ Ebû Zehre, *İmam Zeyd hayâtühu ve asruhu ârâ’ühu ve fikhühu*, 495-496.

⁷⁶ Murâdî, *et-Tühef şerhü’z-Zulef*, İmâm Ahmed b. İsa b. Zeyd; Şerifüddin, *Târîhu’l-fikri’l-İslâmî fi’l-Yemen ez-Zeydiyye eş-Şâfiyye, el-İsmâliyye*, 223.

⁷⁷ İbnü’l-Vezîr, *el-Fusûlü’l-lü’lü’iyye fi usûli fikhî’l-itrati’z-zekıyye ve a’lâmi’l-ümmeti’l-Muhammediyye*, 29.

⁷⁸ Bk. Alevî, *el-Câmi’u’l-kâfi fi fikhî’z-Zeydiyye*, 1 vd.

⁷⁹ Muhammed b. Ebi Yakub İshak b. Muhammed b. İshak İbnü’n-Nedim, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru’l-Marife, ts.), 273; Vecîhi, *A’lâmü’l-müellifîne’z-Zeydiyye*, 319-320; Murâdî, *et-Tühef şerhü’z-Zulef*, İmâm Hasan b. Zeyd; Ömer Rızâ Kuhâle, *Mu’cemü’l-müellifîn terâcimi musannifi’l-kutubi’l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesü’r-Risâle, 1993), 1/552.

⁸⁰ Hasan b. Zeyd hakkında detaylı bilgi için bk. Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydîleri* (Marmara Üniversitesi, Doktora, 1998), 68 vd.

1.6. Muhammed b. Mansûr el-Murâdî (ö. 290/902)

Muhammed'in doğum tarihi hakkında kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar onun 133-138 (750-755) yılları arasında bazıları ise 140-150 (757-767) yılları arasında Kûfe'de dünyaya geldiğini ifade etmektedirler.⁸¹ O, Yemen Muradî kabilesine mensup olmasından dolayı el-Murâdî nispetiyle meşhurdur. Aynı zamanda Ebû Ca'fer el-Kûfî lakabıyla da bilinmektedir.⁸² Abbâsî devletinin baskılarından ötürü Irak'ta gizli bir hayat sürdürmek zorunda kalan Muhammed, bu süre zarfında ilim ve telifle meşgul olmuştur. Kûfe'deki Zeydîler'in, Ahmed b. İsa, Hasan b. Yahya ve Muhammed b. Mansûr'un fikhî görüşlerine tâbi oldukları ifade edilmektedir.⁸³

Ehl-i beytten Kâsım er-Ressî, Ahmed b. İsa, Hasan b. Yahya ve Abdullah b. Musa'ya öğrencilik yapan,⁸⁴ Kâsım er-Ressî ile yirmi beş yıl arkadaşlık eden, Ehl-i beyt'in önemli simalarından olan Ahmed b. İsa ile birlikte yirmi küsur kere hacca giden Muhammed, muhaddis ve hâfızlardan rivayetler alıp gerek rivayet gerekse dirayet ilimlerini tahsil etmiştir.⁸⁵ Irak'ın önde gelen Zeydî âlimi olan Muhammed, daha önce de belirtildiği gibi, Ehl-i beyt imamlarının onun evinde Kâsım er-Ressî'ye biat etmeleri sebebiyle Zeydiyye tarihinde ayrıca bir öneme haizdir. Hafız ve muhaddis olan Muhammed'in rivayetlerinin büyük bir kısmını Kâsım er-Ressî'den yapmış olması, fıkıh ilmini çoğunlukla ondan aldığını göstermektedir.⁸⁶ Aynı şekilde Ahmed b. İsa ve Kûfe fakihi olarak bilinen Hasan b. Yahya'dan rivayetlerde de bulunmuştur. Muhammed, yüz altmış sekiz râviden rivayette bulunmuştur. Muhammed'den ise yirmi altı râvi rivayet etmiştir.⁸⁷ Bunlar arasında Zeydî imam Nâsır el-Utrûş ve *el-Müstedrek*'in müellifi Hâkim Ebû Abdillâh örnek olarak gösterilebilir.⁸⁸

Zeydîler'in en uzun ömürlü imamlarından olan Muhammed, yüz kırk yaşında 290 (902) yılında Irak'ta vefat etmiştir. Muradî gerek kendi fikhî görüşlerini gerekse kendisinden önceki Ehl-i beyt imamlarının görüşlerini yaklaşık otuz kitapta toplamıştır. Bu kitapları ise Ebû Abdillâh el-Alevî, *el-Câmiu'l-kâfî* adlı eserinde ihtisar etmiştir.⁸⁹ Bu bağlamda Muradî'nin eserlerinin İmam Hâdî öncesi Zeydiyye fikhına çok önemli katkılar sağladığı söylenebilir. Nitekim bu eserlerde önceki imamların fikhî görüşleri büyük oranda toplanıp derlenmiş ve sonraki Zeydîler'e aktarılmıştır.

Eserleri

İbnü'n-Nedim, Muhammed b. Mansûr'un *Kitâbü't-tefsîri'l-kebîr*, *Kitâbü't-tefsîri's-sağîr*, *Kitâbü Ahmed b. İsa (el-Emâlî)*, *Kitâbü sîreti'l-eimmeti'l-âdile* ile fıkıh alanında *Taharet ve salât* gibi eserleri olduğunu ifade etmektedir.⁹⁰ Yukarıda adı geçen tefsir eserleri ile *Kitâbü sîreti'l-eimmeti'l-âdile* adlı eserinin kayıp olduğu belirtilmektedir.⁹¹ Yukarıdaki eserlere ilaveten onun *Kitâbu'l-humûs*, *Kitâbü'z-zikr* adlı eserleri de bulunmaktadır. Zikir ve duaların yer aldığı bu eser Salim İzzân tarafından tahkik edilerek yayınlanmıştır. Toplam

⁸¹ Bk. Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfî fi fikhî'z-Zeydiyye*, 1/206-207; Vecîhi, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 1000.

⁸² Şerifüddin, *Târîhu'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen ez-Zeydiyye eş-Şâfiyye, el-İsmâiliyye*, 223.

⁸³ İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zebbi an sünneti Ebi'l-Kâsım* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 3/ 457-459; Eymen, *Târîhu'l-mezâhibi'd-diniyye fi bilâdi'l-Yemen hatta nihâyeti'l-karni's-sâdis el-hicri*, 239; Ekva', *ez-Zeydiyye neşetuhâ ve mu'tekaduhâ*, 34.

⁸⁴ Bk. Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfî fi fikhî'z-Zeydiyye*, 1/ 207.

⁸⁵ Bk. Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfî fi fikhî'z-Zeydiyye*, 1/ 207.

⁸⁶ Vecîhi, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 1000.

⁸⁷ Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfî fi fikhî'z-Zeydiyye*, 1/ 207-217, 223-224.

⁸⁸ Şerifüddin, *Târîhu'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen ez-Zeydiyye eş-Şâfiyye, el-İsmâiliyye*, 223.

⁸⁹ İbnü'l-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lü'lü'yye fi usûli fikhî'l-itrati'z-zekiyye ve a'lâmi'l-ümmeti'l-Muhammediyye*, 30.

⁹⁰ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 274; Kuhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimi musannifi'l-kutubi'l-Arabiyye*, 3/735.

⁹¹ Bk. Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfî fi fikhî'z-Zeydiyye*, 1/225.

536 rivayet bulunan eserde Peygamber ve Ehl-i beytten yapılan rivayetlerin yanı sıra diğer rivayetler de yer almaktadır.⁹² Bunlara ilaveten *Kitâbü'l-menâhî*, *Kitâbü'l-emâli* ve onun fıkıh üzerine yazdığı ve fıkıh bölümleri şeklinde isimlendirilen otuza yakın eseri vardır. Bunlar ve diğer eserleri Ebû Abdillâh el-Alevî (ö. 445/1053) tarafından "*el-Câmiü'l-kâfi fi fıkhi Âli Muhammed*" adlı eserde ihtisar edilerek toplanmıştır.⁹³ Yapılan araştırma sonucu Muhammed b. Mansûr'un *el-Emâli* dışında fıkıh eserlerinin günümüze kadar ulaştığına dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Kaynak eserlerde Muhammed'in fıkıh üzerine yazdığı eserlerin *el-Câmiü'l-kâfi*'de ihtisar edildiği bilgisi bulunmaktadır.

1.7. Yahya b. Hüseyin Hâdî-İlelhak (ö. 298/911)

Önemli Zeydî imamlardan olan Yahya, "el-Hâdî-İlelhak" lakabıyla bilinmektedir. Tam adı Yahya b. el-Hüseyin'dir. Gerek baba gerekse anne⁹⁴ tarafından Hz. Hasan soyundan gelmektedir. İmam Hâdî, dedesi Kâsım er-Ressî'nin vefatından önce 245 (859) yılında Medine'de dünyaya gelmiştir.⁹⁵ Bazı kaynaklarda İmam Hâdî'nin 220 (834)⁹⁶ yılında dünyaya geldiği ifade edilse de genel kabul gören görüş onun 245 (859) yılında doğduğu yönündedir.⁹⁷

İmam Hâdî başta babası olmak üzere amcaları vasıtasıyla dedesi Kâsım'ın fıkhını almış ve bunların tarikiyle dedesinden rivayetlerde bulunmuştur. İmam Hâdî'nin *el-Ahkâm* adlı eseri göz önünde bulundurulduğunda, onun dedesi Kâsım er-Ressî'den yaklaşık üç yüz otuz altı rivayette bulunduğu ve bu rivayetlerin yedisi istisna tutulacak olursa bunların tamamını babasının tarikiyle dedesi Kâsım er-Ressî'den rivayet ettiği görülmektedir. İmam Hâdî'nin, eserinde Kâsım er-Ressî'den yaptığı yedi rivayetin dördünü hem babası hem de amcaları Muhammed ve Hasan tarikiyle,⁹⁸ ikisini sadece amcası Hasan tarikiyle,⁹⁹ birisini ise "kâne yekûlu ceddî" (Dedem şöyle derdi) şeklinde babası ve amcaları olmaksızın doğrudan dedesi Kâsım er-Ressî'den rivayet ettiği görülmektedir.¹⁰⁰ İmam Hâdî'nin babasından sonra ikinci hocası ise İslâmî ilimlerde özellikle fıkıh alanında Ehl-i beyt imamları arasında önemli bir konuma sahip olan amcası Muhammed b. Kâsım olmuştur. Bununla birlikte diğer amcalarından ve bazı hocalardan da ders alarak kendini yetiştirmiştir.¹⁰¹

İmam Hâdî, ilim tahsilini ilerletmek amacıyla Medine'ye gidip fukahâ ve muhaddislerin meclislerinde bulunmuş, daha önce dedesi Kâsım er-Ressî ve amcası Muhammed'in yaptığı gibi o da Irak'a gitmiştir.¹⁰² Çünkü Irak o dönem için gerek usûlü'd-

⁹² Alevî, *el-Câmiü'l-kâfi fi fıkhi'z-Zeydiyye*, 224-225.

⁹³ Vecîhi, *A'lâmü'l-müellifine'z-Zeydiyye*, 1000-1001; Alevî, *el-Câmiü'l-kâfi fi fıkhi'z-Zeydiyye*, 1/225.

⁹⁴ Bk. Abdulfettah Şâyif Nu'man, *el-İmam Hâdî Yahya b. el-Hüseyin b. Kasım er-Ressî vâliyen ve fakîhen ve mücâhiden*, 1989, 73.

⁹⁵ Abdullah b. Muhammed Habeşî, *Hükkâmü'l-Yemen el-müellifüne'l-müctehidûn* (Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1979), 21; Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde*, 86; Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fi menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 2/25; Yahya b. Hüseyin Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, thk. el-Murtazâ b. Zeyd Mahatvarî (Yemen: Mektebetü Bedr, 2014), 1/7.

⁹⁶ Ebü'l-Abbâs, *el-Mesâbih*, 567; Fuat Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, çev. Mahmud Fehmî Hicâzî (Riyad: Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmî, 1991), 1 (3. cüz) 335.

⁹⁷ Şâyif Nu'man, *el-İmam Hâdî Yahya b. el-Hüseyin b. Kasım er-Ressî vâliyen ve fakîhen ve mücâhiden*, 68.

⁹⁸ Bk. Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/ 391-396.

⁹⁹ Bk. Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 2/ 220-221.

¹⁰⁰ Bk. Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 2/ 52.

¹⁰¹ Habeşî, *Hükkâmü'l-Yemen el-müellifüne'l-müctehidûn*, 21; Şâyif Nu'man, *el-İmam Hâdî Yahya b. el-Hüseyin b. Kasım er-Ressî vâliyen ve fakîhen ve mücâhiden*, 77; Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/7, Habeşî, Hâdî'nin amcası Hasan'dan ilim öğrendiğini ifade etmektedir.

¹⁰² Şâyif Nu'man, *el-İmam Hâdî Yahya b. el-Hüseyin b. Kasım er-Ressî vâliyen ve fakîhen ve mücâhiden*, 78.

din gerekse Ehl-i rey fıkıhını öğrenmek için en ideal ilim merkezi haline gelmiştir. Burası özellikle usûlü'd-din öğrenmek isteyenlerin uğrak yeri olmuştur. Nitekim Zeyd b. Ali de buraya gelerek Vâsıl b. Ata ile kelam konuları üzerinde müzakerelerde bulunmuştur.¹⁰³ İmam Hâdî, Irak'ta dönemin önemli Mu'tezilî âlimlerinden Ebü'l-Kâsım el-Belhî'ye¹⁰⁴ (ö. 319/886) öğrencilik yaptığı ve ondan kelam ilmi öğrendiği ifade edilmektedir.¹⁰⁵ Irak'ta kelam ilmi tahsilinden sonra İmam Hâdî'nin kelâmî görüşlerinin Mu'tezilî görüşlere yakın olduğu belirtilmektedir. Kelam ilmi tahsiline ilaveten İmam Hâdî'nin Irak'ta bulunduğu süre göz önünde bulundurulduğunda onun Ehl-i rey ekolünü temsil eden Hanefî fakihlerle görüşüp onlardan fıkıh okuduğu ve bunlardan Ehl-i rey görüşlerini aldığı da düşünülmektedir.¹⁰⁶

İmam Hâdî, Zeydiyye mezhebinde İmam Zeyd'den sonra ikinci büyük müceddid ve müctehit kabul edilmektedir.¹⁰⁷ Kelam ilmini Irak'ta Mu'tezilî âlim Belhî'den okuması sebebiyle Yemen'e Mu'tezilî görüşlerin onun vasıtasıyla girdiği söylenmektedir.¹⁰⁸ Hatta Zeydîlerin usûl konularında kendilerine özgü anlayışlarının olmadığı, mezhepte var olan kelâmî görüşlerin Mu'tezile'nin kelam anlayışından ibaret olduğu dillendirilmektedir. Nitekim aynı iddia Zeyd b. Ali (ö. 122/740) için de ileri sürülmüş ve Vasıl b. Ata ile görüşüp ondan Mu'tezilî kelam anlayışını aldığı, onun vasıtasıyla bu görüşlerin Zeydîler arasında yayıldığı iddia edilmiştir.¹⁰⁹ Bunun bir sonucu olacak ki “Zeydîler usûlde Mu'tezilîdir” sözü meşhur olmuştur.¹¹⁰

İmam Hâdî'nin erken yaşta ilimde önemli bir konuma gelmesi ve on yedi yaşında eser telif etmeye başlaması¹¹¹ otuz beş yaşına girdiğinde müctehit imamlar arasında yerini alması bakışları kendi üzerine çekmiştir. İmam Hâdî'nin bu durumunu gören babası, amcaları ve diğer Ehl-i beyt âlimleri, onun imam olduğu ve kendisine biat edilmesi gerektiği

¹⁰³ Bk. Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 1/ 162.

¹⁰⁴ Tam adı Ebü'l-Kâsım Ali b. Muhammed b. el-Hasen b. Kâs en-Neha'î el-Kûfî olan müellif, dedesinin babasına nispetle el-Kâsî olarak da bilinir. Kûfe asıllı olan İbn Kâs'ın hayatı hakkında fazla bir bilgi yoktur. Kaynaklarda sadece 300/912-3 yılından önce Kûfe'den ayrıldığı, Dimeşk'in de aralarında olduğu çeşitli şehirlerde resmi görevler yaptığı bildirilmektedir. 10 Muharrem 324/ 9 Aralık 935 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir. Hanefî bir aileden gelen, dönemindeki Hanefîlerin şeyhi sayılan İbn Kâs aynı zamanda İmam Zeyd'in (ö. 122/740) el-Mecmû' adlı eserinin önemli ravilerinden biri olup Zeydiyye mezhebi ile Hanefî mezhebi arasında köprü olduğu ifade edilmektedir. Bk. Huzeyfe Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği* (Konya: NEÜ. Kültür Yayınları, 2018), 157-158.

¹⁰⁵ Eymen, *Târîhu'l-mezâhibi'd-diniyye fî bilâdi'l-Yemen hatta nihâyeti'l-karni's-sâdis el-hicri*, 235-236; Şâyif Nu'man, *el-İmam Hâdî Yahya b. el-Hüseyn b. Kasım er-Ressî vâliyen ve fakîhen ve mücâhiden*, 78; Adil Bebek, “Kâ'bî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (02 Ağustos 2018); Belhî ile İmam Hâdî'nin arasındaki yaş farkından hareketle İmam Hâdî'nin Belhî'ye öğrencilik yapmasının mümkün olmadığını da ifade edilmektedir. Bk. Yusuf Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2006), 95.

¹⁰⁶ Şâyif Nu'man, *el-İmam Hâdî Yahya b. el-Hüseyn b. Kasım er-Ressî vâliyen ve fakîhen ve mücâhiden*, 78.

¹⁰⁷ Şevkî İbrahim Ahmed, *el-Hayâtü's-siyâsiyye ve'l-fikriyye li'z-Zeydiyye fi'l-meşriki'l-İslâmî (132-365/749-975)* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2000), 183.

¹⁰⁸ Bk. Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, 93.

¹⁰⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/ 162; Bu konuda bir değerlendirme için bk. Mehmet Ümit, *Zeydiyye Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2003), 72 vd.

¹¹⁰ Zeydîlerin bu iddialara verdiği cevaplar için bk. Şâyif Nu'man, *el-İmam Hâdî Yahya b. el-Hüseyn b. Kasım er-Ressî vâliyen ve fakîhen ve mücâhiden*, 78 vd.

¹¹¹ Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 2/28; Şâyif Nu'man, *el-İmam Hâdî Yahya b. el-Hüseyn b. Kasım er-Ressî vâliyen ve fakîhen ve mücâhiden*, 83; Eymen, *Târîhu'l-mezâhibi'd-diniyye fî bilâdi'l-Yemen hatta nihâyeti'l-karni's-sâdis el-hicri*, 236; Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/7.

hususunda açıklama yapmakta bir beis görmemişlerdir.¹¹² Nitekim İmam Hâdî'den dedesi Kâsım er-Ressî'nin halefi olarak imâmet makamına geçmesi istenmiş, İmam Hâdî'nin imâmeti kabul etmesi üzerine ona biat edilmiştir.¹¹³ İmam Hâdî, kendisine biat edildikten sonra faaliyetlerini sürdürmek üzere ailesi ve Ehl-i beyt'in önemli simaları olan babası ve amcalarıyla birlikte 270 (884) yılında Muhammed b. Zeyd'in hâkimiyetinde bulunan Taberistan'ın Âmül şehrine gitmiştir.¹¹⁴

İmam Hâdî, Taberistan'a geldiğinde Muhammed b. Zeyd ve ordu komutanı Nâsır el-Utrûş (ö. 304/917) Cürçân'da seferde olduklarından onlarla görüşmemiştir.¹¹⁵ İmam Hâdî'nin buraya gelişi halk tarafından coşkuyla karşılanmış ve kaldığı ev ziyaretçilerle dolup taşmıştır. Durumdan haberdar olan Muhammed b. Zeyd, tedirgin olmuş ve devlet yönetiminin kendi elinden çıkacağı korkusuna kapılmıştır.¹¹⁶ Bunun üzerine Muhammed, veziri Hasan b. Hişâm vasıtasıyla İmam Hâdî'yi tehdit etmiş ve İmam Hâdî'nin Taberistan'dan ayrılmasını istemiştir.¹¹⁷ Bu durum üzerine Taberistan'dan ayrılmak zorunda kalan İmam Hâdî, Hicaz'a geri dönmüş ve faaliyetlerini burada sürdürmeye devam etmiştir.

İmam Hâdî'nin Yemen'e ilk gidişi 280 (893) yılında gerçekleşmiştir.¹¹⁸ İmam Hâdî, Yemen'e vardığında Sa'de halkı ona biat etmiştir.¹¹⁹ Fakat kısa bir süre zarfında İmam Hâdî'nin tabileri arasında ona karşı itaatsizlik baş göstermiştir. Bunun üzerine İmam Hâdî insanların şeriata muhalif hareketlerini görünce¹²⁰ Yemen'den ayrılarak Medine'ye geri dönmüştür.¹²¹ İmam Hâdî'nin Yemen'den ayrılmasından sonra Yemen iç çekişmelere ve dış müdahalelere maruz kalmıştır. Nitekim gerek kabileler arası çekişmeler gerekse Karmatîlerin¹²² bölgede çıkarmış olduğu karışıklıklar ortaya çıkmıştır. Böylece Yemen halkı çıkan kargaşalarla uğraşmak zorunda kalmıştır. Bölgede yaşanan bu karışıklıklardan ötürü İmam Hâdî'ye olan ihtiyacı hisseden Yemen halkı, elçiler göndererek onu ikinci kez Yemen'e davet etmiştir.¹²³ İmam Hâdî, kendisine yapılan daveti kabul ederek 283 (896) yılının

¹¹² Şâyif Nu'man, *el-İmam Hâdî Yahya b. el-Hüseyin b. Kasım er-Ressî vâliyen ve fakîhen ve mücâhiden*, 84.

¹¹³ Şâyif Nu'man, *el-İmam Hâdî Yahya b. el-Hüseyin b. Kasım er-Ressî vâliyen ve fakîhen ve mücâhiden*, 122.

¹¹⁴ Eymen, *Târîhu'l-mezâhibi'd-diniyye fî bilâdi'l-Yemen hatta nihâyeti'l-karni's-sâdis el-hicri*, 233.

¹¹⁵ Ebü'l-Abbâs, *el-Mesâbîh*, 569.

¹¹⁶ Şâyif Nu'man, *el-İmam Hâdî Yahya b. el-Hüseyin b. Kasım er-Ressî vâliyen ve fakîhen ve mücâhiden*, 135.

¹¹⁷ Şâyif Nu'man, *el-İmam Hâdî Yahya b. el-Hüseyin b. Kasım er-Ressî vâliyen ve fakîhen ve mücâhiden*, 135; Ebü'l-Abbâs, *el-Mesâbîh*, 569.

¹¹⁸ Ali b. Muhammed Ubeydullah, *Sîretü'l-Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin*, thk. Süheyl Zekkâr, ts., 36, 63; Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fî'l-helâl ve'l-harâm*, 1/7-8.

¹¹⁹ Nâtik-Bilhak, *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, 92; Eymen, *Târîhu'l-mezâhibi'd-diniyye fî bilâdi'l-Yemen hatta nihâyeti'l-karni's-sâdis el-hicri*, 233.

¹²⁰ Konu hakkında farklı bilgiler için bk. Ebü'l-Abbâs, *el-Mesâbîh*, 570; Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 2/37; Nâtik-Bilhak, *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, 96-97; Şâyif Nu'man, *el-İmam Hâdî Yahya b. el-Hüseyin b. Kasım er-Ressî vâliyen ve fakîhen ve mücâhiden*, 141; İmam Hâdî, bu anlayışını bir ilke haline getirmiş ve fıkıh alanında yazmış olduğu el-Ahkâm adlı eserinde "imama uyanlar ona itaat etmez ve masiyete devam ederlerse imam halktan yüz çevirip o beldeden ayrılır." ilkesine yer vermiştir. Bk. Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fî'l-helâl ve'l-harâm*, 2/391-392.

¹²¹ Ubeydullah, *Sîretü'l-Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin*, 36; Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 2/37; Nâtik-Bilhak, *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, 96-97; Ebü'l-Abbâs, *el-Mesâbîh*, 570; Eymen, *Târîhu'l-mezâhibi'd-diniyye fî bilâdi'l-Yemen hatta nihâyeti'l-karni's-sâdis el-hicri*, 233; Habeşî, *Hükkâmü'l-Yemen el-müellifüne'l-müctehidün*, 21; Ahmed, *el-Hayâtü's-siyâsiyye ve'l-fikriyye li'z-Zeydiyye fî'l-meşriki'l-İslâmî (132-365/749-975)*, 179; Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fî'l-helâl ve'l-harâm*, 1/8.

¹²² Bk. Eymen, *Târîhu'l-mezâhibi'd-diniyye fî bilâdi'l-Yemen hatta nihâyeti'l-karni's-sâdis el-hicri*, 235; Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fî'l-helâl ve'l-harâm*, 1/8.

¹²³ Nâtik-Bilhak, *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, 96; Ahmed, *el-Hayâtü's-siyâsiyye ve'l-fikriyye li'z-Zeydiyye fî'l-meşriki'l-İslâmî (132-365/749-975)*, 179.

sonuna doğru Yemen’e gitmek üzere yola çıkmıştır.¹²⁴ İmam Hâdî, Yemen’e yaklaştığında Yemen meliklerinden Ebü’l-Atâhiyye ile birlikte bir grup onu yolda karşılamış ve ona biat etmiştir. Ebü’l-Atâhiyye, İmam Hâdî’ye biat ettikten sonra askerlerinin de ona biat etmesini istemiş ve onlar da bu isteğe olumlu cevap vererek İmam Hâdî’ye biat etmişlerdir.¹²⁵ Böylelikle İmam Hâdî 284 (897) yılında Yemen Sa’de şehrine varmış ve halkı şehir dışında toplayarak Kur’ân, sünnet, emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker gibi konularda kendisine tabi olacaklarına dair onlardan biat almıştır.¹²⁶

Yemen’de başta Karmatîler olmak üzere çeşitli gruplara karşı büyük mücadele veren ve kısa süreli inkıtalara uğrasa da 1962’lara kadar varlığını sürdürmüş en uzun ömürlü Zeydî devletini kuran İmam Hâdî yakalandığı hastalık sonucu 20 Zilhicce 298 (910/911) tarihinde elli üç yaşında Sa’de şehrinde vefat etmiştir.¹²⁷

1.7.1. Eserleri

İmam Hâdî’nin büyük çoğunluğu fıkıh ve kelam alanında olmak üzere birçok eseri bulunmaktadır. Yetmiş küsur olduğu ifade edilen bu eserlerin büyük kısmını ise küçük risaleler oluşturmaktadır. Bu başlık altında gerek İmam Hâdî’nin kaleme aldığı gerekse imla yoluyla öğrencileri tarafından derlenen fıkıh eserlerine ve risalelerine yer verilerek bazıları kısaca tanıtılacaktır.

1.7.1.1. Câmîü’l-ahkâm fi’l-helâl ve’l-harâm¹²⁸

Zeydî Hâdevî fıkıhı üzerine yazılmış en önemli eserdir. Hâdevî fıkıhında asıl kaynak sayılan bu eserin yazımına Medine’de başlayan İmam Hâdî, Yemen’de tamamlamıştır.¹²⁹ Eserde İmam Mâlik’in *el-Muvattâ’*’ında takip ettiği yöntem kullanılmıştır.¹³⁰ İmam Hâdî, eserinde üst-alt başlık sıralamasını oluştururken ikili yöntemi benimsemiştir. Bu bağlamda belli bir konu ekseninde müstakil meseleleri “kitâb” başlığı altında toplarken müstakil meselelerin her birisini ise “bâb” başlığı altında ele alarak eserinde kitâb-bâb sistemini kullanmıştır.

İmam Hâdî’nin eserinde konuları işlerken çok akıcı bir dil kullandığını belirtmek gerekir. Eserde özellikle ibâdetler bölümünde meseleler ele alınırken kolaylaştırma ilkesine birçok yerde vurgu yapılmış ve bu bağlamda “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar.”¹³¹ ve “Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez.”¹³² ayetlerine sık sık atıfta bulunulmuştur. Bununla birlikte bazı meselelerde kolaylaştırma ilkesinin göz ardı edildiği de görülmektedir.¹³³ İmam Hâdî, meseleleri işlerken çoğunlukla konu hakkında fıkıh

¹²⁴ İmam Hâdî’nin Yemen’e yolculuğu hakkında detaylı bilgi için bk. Ubeydullah, *Sîretü’l-Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin*, 37 vd.

¹²⁵ Ubeydullah, *Sîretü’l-Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin*, 206-207.

¹²⁶ Ubeydullah, *Sîretü’l-Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin*, 67; Habeşî, *Hükkâmü’l-Yemen el-müellifüne’l-müctehidûn*, 21; Usâme Şehâde - Heysem Kisvânî, *el-Mevsûatü’s-şâmîle li’l-fıraki’l-muâsire fi’l-âlem* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2009), 153; Eymen, *Târîhu’l-mezâhibi’l-diniyye fi bilâdi’l-Yemen hatta nihâyeti’l-karnî’s-sâdis el-hicri*, 234.

¹²⁷ Ubeydullah, *Sîretü’l-Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin*, 397; Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fi târihi’l-eimmeti’s-sâde*, 99-100; Eymen, *Târîhu’l-mezâhibi’l-diniyye fi bilâdi’l-Yemen hatta nihâyeti’l-karnî’s-sâdis el-hicri*, 236; Ebü’l-Abbâs, *el-Mesâbih*, 582; Hâdî-İlelhak, *Kitâbü’l-ahkâm fi’l-helâl ve’l-harâm*, 1/11.

¹²⁸ Vecîhi, *A’lâmü’l-müellifîne’z-Zeydiyye*, 1106; Ahmed, *el-Hayâtü’s-siyâsiyye ve’l-fikriyye li’z-Zeydiyye fi’l-meşriki’l-İslâmî (132-365/749-975)*, 178.

¹²⁹ Vecîhi, *A’lâmü’l-müellifîne’z-Zeydiyye*, 1106.

¹³⁰ Ebü Zehre, *İmam Zeyd hayâtühu ve asruhu ârâ’ühu ve fıkıhu*, 514-515.

¹³¹ Bakara 2/286. Bk. Hâdî-İlelhak, *Kitâbü’l-ahkâm fi’l-helâl ve’l-harâm*, 1/ 105, 124, 128, 146, 193, 195, 228, 431.

¹³² Bakara 2/185. Bk. Hâdî-İlelhak, *Kitâbü’l-ahkâm fi’l-helâl ve’l-harâm*, 1/ 50, 59, 128, 175, 206 vd.

¹³³ Bk. Hâdî-İlelhak, *Kitâbü’l-ahkâm fi’l-helâl ve’l-harâm*, 1/ 248, 258, 265-266, 370-371.

ilkelerini veya hükümlerini verdikten sonra meselenin daha kolay anlaşılması için örnekler getirmek suretiyle meseleyi açıklamıştır. Onun, meselenin hükmünü zikrettikten sonra “ve tefsîrû zâlike”¹³⁴ (Bunun açıklaması) diyerek örnek mesele üzerinden meseleyi izah etmek suretiyle konuyu ele aldığı ve daha anlaşılabilir hale getirdiği görülmektedir.

İmam Hâdî'nin eserinde istidlal amaçlı kullandığı delillerin başında ayetler gelmektedir. Eserde ayetlerden sonra kullanılan ikincil delil hadislerdir. En çok başvurulan delili hadisler oluşturmaktadır. İmam Hâdî, mesele hakkında zikrettiği hadisin sıhhatini tespit etmek için metin merkezli bir yaklaşım sergilemiş ve hadisi Kur'ân ve akla arz ederek, bunlarla çelişmeyenleri sahih kabul etmiştir. İmam Hâdî'nin başvurduğu üçüncül delil ise Ehl-i beyt icmasıdır. Mükerrerlerle birlikte eserde toplam yirmi yedi yerde Ehl-i beyt icmasına yer verilmiştir. Hz. Ali'nin mesele hakkında söz ve ameli de İmam Hâdî'nin başvurduğu deliller arasında yer almaktadır. Eserde, Zeydiyye mezhebinin kendisine nispet edildiği Zeyd b. Ali'ye (ö. 122/740) çoğunlukla râvi sıfatıyla yer verildiği, bununla birlikte üç meselede onun fikhî görüşüne de atıfta bulunulduğu görülmektedir. Eserde hadislerden sonra en çok yer verilen delil, herhangi bir mesele hakkındaki Kâsım er-Ressî'nin görüşleridir.

1.7.1.2. Kitâbü'l-müntehab

Eser *Kitâbü'l-ahkâm*'dan sonra İmam Hâdî'nin fikhî hükümlerini göstermede ikincil bir konuma sahiptir. *el-Müntehab*, Muhammed b. Süleyman el-Küfî'nin (ö. 322/934?) İmam Hâdî'ye sorduğu soru ve cevapları derlediği bir fıkıh eseri olması hasebiyle kaynaklık bakımından *el-Ahkâm*'dan sonra gelir. *el-Müntehab*'ın genelinde konu ve meseleler “bâb” üst başlığı altında ele alınmakla birlikte kitabın ilk kısımlarında “mesâil” üst başlığı da kullanılmıştır. Bunun yanı sıra “bâb” ve “mesâil” başlıklarının yer yer bir arada kullanıldığı, bir yerde ise farklı olarak üst başlığın “kitâb”¹³⁵ şeklinde verildiği de görülmektedir.

Esere *el-Ahkâm*'da olduğu gibi akâid konularıyla giriş yapılmakta, devamında ise fûrû-i fıkıh konuları ele alınmaktadır. Konu başlıklarının sıralanmasında *el-Ahkâm*'a nazaran farklı bir metot takip edilmiştir. Eserde meselelerin ele alınışı soru ve cevap şeklindedir. Fetva türü eserlerden farklı olarak belli bir konuya soru sorularak giriş yapılmış ve aynı minvalde sorular yöneltilerek mesele açıklanmıştır. Böylelikle konu hakkında bir bütünlük sağlanmaya çalışılmıştır.

Eserde ele alınan konuların *el-Ahkâm*'a nispetle daha muhtasar bir şekilde incelendiği görülmektedir. Fakat *el-Müntehab*, İmam Hâdî'ye sorulan soru ve cevaplardan oluştuğu için bazı konular bu eserde daha detaylı bir şekilde işlenmiştir. Ayrıca *el-Müntehab*'da değinilen bir hükmün *el-Ahkâm*'da ele alınmadığı görülmektedir.¹³⁶ Yani *el-Ahkâm*'da hakkında hüküm bulunmayan bir meselenin hükmüne *el-Müntehab*'da veya *el-Müntehab*'da bulunmayan bir hükmün *el-Ahkâm*'da bulunması mümkündür. Bununla birlikte iki eser arasında yapılan karşılaştırmalarda herhangi bir çelişkiye rastlanılmamaktadır.

1.7.1.3. el-Fünûn

Bu eser de Muhammed b. Süleyman el-Küfî'nin İmam Hâdî'ye sormuş olduğu soru ve onun vermiş olduğu cevaplardan oluşmaktadır. Bu eser *el-Müntehab*'tan farklı olarak

¹³⁴ Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/ 184, 186; 2/ 25,28, 33, 35, 37, 38, 46, 125, 279, 288, 290, 292, 296, 371.

¹³⁵ Bk. Yahya b. Hüseyin Hâdî-İlelhak, *el-Müntehab* (Sana: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1993), 405.

¹³⁶ Örneğin ezan konusu için bk. Hâdî-İlelhak, *el-Müntehab*, 30; Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/ 69-73.

fıkıh konularının tamamını kapsamamaktadır. *el-Fünûn*'da konular genellikle “mesele” veya “mesâil” üst başlığı altında ele alınmıştır. Eserde meselelerin ele alınışı *el-Müntehab*'da olduğu gibi soru ve cevap şeklindedir. Bu eserde de belli bir konuya soru sorularak giriş yapılmış ve aynı konu üzerinden sorular devam ettirilmiş, fakat *el-Müntehab*'ın aksine eserde konuların açıklanmasına girilmemiş, konuyla alakalı birkaç soru sorularak mesele tamamlanmıştır.

Bazı meseleler üzerinden *el-Fünûn* ile *el-Müntehab*'da yapılan karşılaştırma sonucu aynı soruların tekrar edilmediği aksine benzerlik arz etse de farklı soru ve cevaplara yer verildiği görülmektedir. Daha kapsamlı bir karşılaştırma için müstakil bir çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır. *el-Fünûn*, *el-Müntehab* ile birlikte Sâlim İzzân tarafından tahkik edilerek 1993 yılında bir cilt olarak Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye matbaası tarafından San'a'da yayınlanmıştır.

İmam Hâdî'nin diğer fıkıh eserleri ise *el-Mesâil fi'l-ilm*,¹³⁷ *Ümmehâtü'l-evlâd*,¹³⁸ *Kitâbü'l-menâhî ve'n-nehî*,¹³⁹ *Kitâbü'r-radâ*,¹⁴⁰ *Muhtasarun min kitâbi'n-Nehî*¹⁴¹ ve *el-Mesâil*'dir.¹⁴²

1.8. el-Utrûş Ebû Muhammed Hasan b. Ali (ö. 304/917)

Tam adı Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Hasan b. Ali'dir. Medine'de dünyaya gelmiştir. Tefsir, kelam, fıkıh ve hadis gibi İslami ilimlerde âlim birisi olan Utrûş, Kûfe meşayihıyla görüşmüş ve onlardan rivayette bulunmuştur. Dâî Hasan b. Zeyd zamanında Taberistan'a gitmiş ve Hasan vefat edinceye kadar onun yanında kalmıştır. Hasan'ın vefatından sonra yerine kardeşi Muhammed b. Zeyd'in geçmesi üzerine Utrûş onun yanında kalmaya devam etmiştir.¹⁴³ Utrûş, Muhammed b. Zeyd'in yanından ayrılarak Nisabur'a gitmiş ve burada dâiler aracılığıyla kendi adına gizlice biat toplamaya başlamış ve birçok kişi ona biat etmiştir. Bu durumdan haberdar olan Abbâsîler'in Nisabur valisi Muhammed b. Abdillâh Utrûş'u hapsederek ona işkence etmiş ve işkence sırasında kulağına vurulmasından dolayı Utrûş duyma yetisini yitirmiştir. Bundan dolayı da kendisine sağır anlamında “Utrûş” lakabı verilmiştir.¹⁴⁴ Utrûş, hapisten çıktıktan sonra tekrar Muhammed b. Zeyd'in yanına Taberistan'a gitmiştir. Muhammed her ne kadar Utrûş'un kendi adına biat toplama ve devlet kurma niyetinde olduğunu bilse de ona ikramda bulunmaktan geri durmamıştır.¹⁴⁵ Utrûş, Muhammed b. Zeyd'in Cürcan'da öldürülmesine kadar onun yanından ayrılmamıştır. Muhammed'in öldürülmesinden sonra Utrûş, ilk önce Dâmiğan daha sonra ise Rey şehrine kaçmıştır. Utrûş'un Rey şehrine geldiğini öğrenen Deylem meliki Cüstân, mektup yazarak ona biat edeceğini ve onunla birlikte huruç edeceğini Utrûş'a

¹³⁷ Vecîhi, *A'lâmü'l-müellifine'z-Zeydiyye*, 1104; Şâyif Nu'man, *el-İmam Hâdî Yahya b. el-Hüseyn b. Kasım er-Ressî vâliyen ve fakîhen ve mücâhiden*, 101.

¹³⁸ Vecîhi, *A'lâmü'l-müellifine'z-Zeydiyye*, 1105; Şâyif Nu'man, *el-İmam Hâdî Yahya b. el-Hüseyn b. Kasım er-Ressî vâliyen ve fakîhen ve mücâhiden*, 101.

¹³⁹ Vecîhi, *A'lâmü'l-müellifine'z-Zeydiyye*, 1109; Şâyif Nu'man, *el-İmam Hâdî Yahya b. el-Hüseyn b. Kasım er-Ressî vâliyen ve fakîhen ve mücâhiden*, 101.

¹⁴⁰ Vecîhi, *A'lâmü'l-müellifine'z-Zeydiyye*, 1108; Şâyif Nu'man, *el-İmam Hâdî Yahya b. el-Hüseyn b. Kasım er-Ressî vâliyen ve fakîhen ve mücâhiden*, 101; Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/11.

¹⁴¹ Şâyif Nu'man, *el-İmam Hâdî Yahya b. el-Hüseyn b. Kasım er-Ressî vâliyen ve fakîhen ve mücâhiden*, 102.

¹⁴² Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm* (132-365/749-975), 178; Şâyif Nu'man, *el-İmam Hâdî Yahya b. el-Hüseyn b. Kasım er-Ressî vâliyen ve fakîhen ve mücâhiden*, 102.

¹⁴³ Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde*, 100; Ebü'l-Abbâs, *el-Mesâbih*, 602.

¹⁴⁴ Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fi menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 2/56; Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde*, 101.

¹⁴⁵ Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde*, 102; Ebü'l-Abbâs, *el-Mesâbih*, 604.

bildirmiştir. Utrûş, her ne kadar ilk başta Cüstân'ın bu sözüne inanmamışsa da daha sonraki yazışmalarında onun ciddi olduğunu anlamış ve ailesiyle birlikte Deylem'e gitmiştir. Utrûş, kendine taraftar bulmak için Hazar denizinin kıyısında, henüz Müslüman olmayan Deylem halkı arasında İslâmlaştırma faaliyetine girişmiştir. Buradan da 287 (900) yılında Cîl şehrine gitmiş ve burada henüz Müslüman olmayanları İslam'a davet etmeye başlamıştır. Bir rivayete göre iki yüz bin bir diğer rivayete göre bir milyon¹⁴⁶ kişi Utrûş'un eliyle Müslüman olmuştur. Utrûş, yeni İslam'a girenlerden kurduğu orduyla birçok savaş yaparak Taberistan ve Cürçân'a hakim olmuştur.¹⁴⁷ Âlim, adaletli, tebliğ ehli, yumuşak huylu ve güzel ahlâklı biri olduğu ifade edilen¹⁴⁸ Utrûş, 304 yılı Şaban ayında Âmul şehrinde 74 yaşında vefat etmiş ve Cuma günü na'sı defnedilmiştir.¹⁴⁹

Utrûş'un kurduğu ilim meclislerinde kelim ve fıkıh gibi ilimleri anlattığı kaydedilmektedir. Utrûş'un ilim meclisine devam eden Ebû Abdillâh, ondan dinlediği değişik İslâmî ilimleri toplayarak "Elfâzu'n-Nâsir" adıyla bir kitap oluşturmuştur.¹⁵⁰ İslâmî ilimler alanında önemli eserler kaleme alan Utrûş'un Zeydî fıkhında kendisine özgü fikhî görüşlerinin bulunduğu ve kendi adına nispetle kurulan Nâsiriyye fıkıh ekolüne Cîl bölgesinde bulunan Zeydîlerin tabi oldukları belirtilmektedir. Ayrıca Utrûş'un görüşleri Müeyyeddillah tarafından kaleme alınan *el-Hâsır li fikhî'n-Nâsir* adlı eserde günümüze kadar ulaştırılmıştır. Utrûş'un Kitâbü'n-nizâm, Kitâbü'l-mûcez eserlerinin yanı sıra Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub el-Heysemî tarafından *Şerhu'l-İbâne 'alâ mezhebi'n-Nâsir-Lilhak* ismiyle dört ciltte şerh edilen *el-İbâne* adlı eseri de bulunmaktadır.¹⁵¹

Sonuç Yerine

Zeyd b. Ali'den (ö. 122/740) İmam Hâdî'ye kadar Zeydî muhitte fıkıh konularının tamamını içeren bir fıkıh eserinin yazılmadığını söylemek mümkündür. Zeyd b. Ali'ye nispet edilen ve fıkıh bablarına göre tertip edilen *el-Mecmu'* adlı eserin fıkıh konularının tamamını kapsamaması ve tespit edilen eserlerin çoğunlukla fıkıhın bazı konularını ele alan risalelerden oluşması bu tespiti doğrulamaktadır.

Kâsım er-Ressî'nin risale türü eserleri Zeydî kaynakların ilkleri olması bakımından önemlidir. Bunlar arasında *Kitâbü't-tahâre* adlı eser, delillere fazlaca yer verilmeden konuların kısa ve öz bir şekilde işlenmesi bakımından muhtasar fıkıh metinlerine benzemektedir. Kasım er-Ressî'nin (ö. 246/860) *Salâtü'l-yevm ve'l-leyl* adlı eseri, onun vaaz türü şiirsel bir dil kullanarak fıkıhın belli konuları hakkında kendi görüşünü savunduğu edebi bir eser niteliğindedir. Eserde Kasım'ın gerek Sünnî gerek Ca'ferî fıkıhından farklı olan görüşleri dikkat çekmektedir. *Mesâilü'l-Kâsım* ise er-Ressî'nin verdiği fetvalardan oluşmaktadır. Bu eser, onun fıkıhın çeşitli alanlarına dair görüşlerini içerdiği için fıkıh bakımından diğer eserlerine göre daha kapsamlıdır. Ayrıca fıkıh dışında onun imâmet, akâid ve tefsir meseleleri hakkındaki görüşlerini içermesi bakımından da önemlidir.

Kâsım er-Ressî'nin Zeydî fıkhına yapmış olduğu katkıların tespit edilmesi için onun eserleri, İmam Hâdî'nin "*Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*", Ahmed b. İsa'nın (ö. 247/861) *el-Emâlî*, Hâfız Ebû Abdillâh el-Alevî'nin el-Câmi'u'l-kâfi ve İbnü'l-Murtazâ'nın "*el-Bahrü'z-*

¹⁴⁶ Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fi menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 2/ 59, 67.

¹⁴⁷ Nâtik-Bilhak, *el-İfâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde*, 105-107; Ebü'l-Abbâs, *el-Mesâbih*, 602; Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fi menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 2/55-56.

¹⁴⁸ Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fi menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 2/60.

¹⁴⁹ Nâtik-Bilhak, *el-İfâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde*, 113; Ebü'l-Abbâs, *el-Mesâbih*, 603, 605; Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fi menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 2/78.

¹⁵⁰ Nâtik-Bilhak, *el-İfâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde*, 108; Ebü'l-Abbâs, *el-Mesâbih*, 603.

¹⁵¹ Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fi menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, 2/58.

zehlâr” gibi hacimli eserleriyle birlikte ele alınıp değerlendirilmelidir. Çünkü er-Ressî'nin fikhî görüşlerinin tamamı kendi eserlerinde yer almamış, İmam Hâdî ve diğerlerinin eserlerinde yer alıncaya kadar sözlü kültür içinde kulaktan kulağa aktarılmıştır. Bu sebeple söz konusu tespit ve değerlendirme, müstakil araştırmaların yapılmasını gerektirmektedir.

Diğer bir Zeydî imam olan Ahmed b. İsa'nın *el-Emâlî* adlı eseri, Ehl-i beyt fikhını aktarması bakımından önemli bir kaynaktır. Eserde birçok fikhî mesele hakkında Hz. Peygamber ve Hz. Ali'den gelen rivayetlere yer verilmiş, Ehl-i beyt imamlarının içtihatları aktarılmış ve görüş farklılıklarına dikkat çekilmiştir. Fıkıh konularına göre tasnif edilen rivayetleri içermesi bakımından eser “sünen” türüne benzemekle birlikte, fıkıhın tüm konularını derli toplu ve sistematik bir şekilde ele almaktan uzaktır. Yine görüş farklılıklarına yer verilmesi sebebiyle eserin tercih düzeyindeki fakih için başvuru kaynağı olduğunu söylemek mümkündür.

Muhammed b. Mansûr'un (ö. 290/913) fıkıh eserlerine gelince, bunların ihtisar yoluyla da olsa, Ebû Abdillâh el-Alevî'nin *el-Câmiü'l-kâfi* adlı eseri sayesinde günümüze ulaştığı görülmektedir. Muhammed'in ihtisar edilen eserleri gerek kendisinin gerekse kendisinden önceki imamların görüşlerinin aktarılması bakımından önemlidir.

Yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda İmam Hâdî-İlelhakk'a kadar Zeydî muhitte fıkıh konularını sistematik bir şekilde ele alan derli toplu bir fıkıh eseri yazılmadığı, onun dönemine kadar yaşayan Zeydîlerin müracaat ettikleri fıkıh kaynaklarının Zeydî imamların konu hakkındaki fetvaları olduğu anlaşılmaktadır. Bu fetvaların kahir ekseriyeti ise yazılı olmaktan ziyade sözlü gelenek üzerinden devam ettirilmiştir. Bundan dolayı sözlü gelenek dönemi için sistematik bir fıkıh mezhebinin kurulu olduğunu söylemek zordur.

KAYNAKÇA

Ahmed, Ahmed b. İsa. *el-Emâlî*. thk. Ali b. İsmail Müeyyed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1. Basım, 1990.

Ahmed, Şevkî İbrahim. *el-Hayâtü's-siyâsiyye ve'l-fikriyye li'z-Zeydiyye fi'l-meşriki'l-İslâmî (132-365/749-975)*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1. Basım, 2000.

A.K, Kazı. “Notes On The Development of Zaidi Law”. çev. Kadir Demirci. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/ (2014), 183-189.

Alevî, Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *el-Câmi'u'l-kâfi fi fikhî'z-Zeydiyye*. 2 Cilt. Yemen: Müessesetü'l-Mustafa es-Sekafiyye, I., 2014.

Bebek, Adil. “Kâ'bî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 02 Ağustos 2018. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kabi>

Cühenî, Mâmî' b. Hammâd el-. *el-Mevsûatü'l-müeyyere fi'l-edyân ve'l-mezheb ve'l-ahzâb el-muâsire*. Riyad: Dâru'n-Nedveti'l-Âlemiyye li't-Tabâati ve't-Tevzi', 4. Basım, 1999.

Çeker, Huzeyfe. *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*. Konya: NEÜ. Kültür Yayınları, 1. Basım, 2018.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed. *İmam Zeyd hayâtühu ve asruhu ârâ'ühu ve fikhıhu*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2005.

Ebü'l-Abbâs, Ahmed b. İbrahim. *el-Mesâbîh*. thk. Abdullah b. Abdullah. Sana: Müessesetü'l-İmam Zeyd, 2. Basım, 2002.

Ehdel, Ahmed Abdulbari. *Kitâbü'l-fevâidi'l-fikhîyye fi mesâili'l-hilâfi beyne mezhebi'ş-Şâfiyye ve'z-Zeydiyye*. Sana: Mektebetu Hâlid b. Velid, 1. Basım, 2007.

Ekinci, Ahmet. *Zeydî Fıkının Gelişimi ve Hâdî-İlelhak*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2019.

Ekva', İsmail b. Ali. *ez-Zeydiyye neşetuhâ ve mu'tekaduhâ*. Sana, III., 2000.

- Eymen, Fuâd Seyyid. *Târîhu'l-mezâhibi'd-diniyye fî bilâdi'l-Yemen hatta nihâyeti'l-karni's-sâdis el-hicri*. Kahire: Dâru'l-Mısriyye el-Lübânîyye, 1. Basım, 1988.
- Fudaylî, Zeyd b. Ali. *ez-Zeydiyye alâmâtun ve efkâr*, 2008.
- Gökâlp, Yusuf. "Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı". Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2006.
- Gündüz, Eren. "İmam Zeyd b. Ali el-Mecmû'u'l-Fıkhî Adlı Eseri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri". Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2007.
- Habeşî, Abdullah b. Muhammed. *Hükkâmü'l-Yemen el-müellifûne'l-müctehidûn*. Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1. Basım, 1979.
- Hâdî-İlelhak, Yahya b. Hüseyin. *el-Müntehab*. Sana: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1. Basım, 1993.
- Hâdî-İlelhak, Yahya b. Hüseyin. *Kitâbü'l-ahkâm fî'l-helâl ve'l-harâm*. thk. el-Murtazâ b. Zeyd Mahatvarî. 3 Cilt. Yemen: Mektebetü Bedr, 3. Basım, 2014.
- Hamîdüddin, Abdullah b. Muhammed b. İsmail. *ez-Zeydiyye kırâatun fî'l-meşrû' ve bahsün fî'l-mükevvinât*. Yemen: Râid, 1. Basım, 2004.
- İbnü'l-Vezîr, İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm. *el-Avâsım ve'l-kavâsım fî'z-zebbi an sünneti Ebi'l-Kâsım*. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1992.
- İbnü'l-Vezîr, Sârimuddîn İbrahim b. Muhammed. *el-Fusûlü'l-lü'lü'yye fî usûli fıkhi'l-itrati'z-zekiyye ve a'lâmi'l-ümmeti'l-Muhammediyye*. thk. Yahyâ Sâlim İzzân. 2 Cilt. Sana: Merkezü't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, ts.
- İbnü'n-Nedim, Muhammed b. Ebi Yakub İshak b. Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İsfehânî, Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed. *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*. thk. Kazım Muzaffer. Mesâdirü'l-Hadîsi's-Şüiyye, 2. Basım, 1965.
- Köse, Saffet. "Fıkıh Litaretürünün Tartışmalı İki Eseri; el-Mecmû'u'l-Kebîr ve el-Mehâric Fî'l-Hiyel". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 289-311.
- Kuhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimi musannifi'l-kutubi'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1993.
- Me'ğazi, Ahmed Ali el-. "ez-Zeydiyye el-fıkh". *el-Mevsûatu'l-Yemeniyye*. C. 2. Beyrut: Müessesetü'l-Affî's-Sekâfiyye, 2003.
- Muhallî, Hamîdü's-Şehîd b. Ahmed. *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*. thk. Murtazâ b. Zeyd Mahatvarî. 2 Cilt. Sana: Mektebetü Merkezi Bedri'l-İlmî ve's-Sekâfi, 2002.
- Murâdî, Mecduddin b. Muhammed b. Mansûr. *et-Tühef şerhü'z-Zulef*. Sana: Mektebetü Bedr, 3. Basım, 1997.
- Mütevekkil-Alallâh, Ahmed b. Süleyman b. Muhammed. *Usûlü'l-ahkâm el-câmiu li edilleti'l-helâl ve'l-harâm*. thk. Abdullah b. Hamûd el-İzzî. Sana: Müessesetü'l-İmam Zeyd, 2003.
- Nâtık-Bilhak, Ebû Tâlib Yahya b. el-Hüseyin. *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*. Yemen: Mektebetü Ehl-i Beyt, 4. Basım, 2014.
- Ressî, Kâsım b. İbrahim b. İsmail. *Mecmû'u kutub ve resâil li'l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*. thk. Abdulkerim Ahmed Cebdân. 2 Cilt. Sana: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 2001.
- Sâmi, el-Ğarîrî. *ez-Zeydiyye beyne'l-İmâmiyye ve Ehli's-sünne*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2006.
- Seyyâğî, Şerifüddin el-Hüseyin b. Ahmed. *er-Ravdun'n-nadîr şerhü Mecmû'i'l-fıkhi'l-kebîr*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.

Babylon Rules Of Law And Judaism

Hakan KELES*

Abstract

Babylon is one of the most important cities established in the Mesopotamia region. The remains of Babylon, which have survived to this day, give us various information about the culture, social structure and religious beliefs of that period. Bâbil culture and civilization, especially the laws of Hammurabi, were founded in the same region as him. The most important of these are the laws of Hammurabi, one of the written rules of law of Babylon influenced the belief, culture, civilization and social rules of other states and nations. This effect is best seen in Jewish law. Jews were influenced by the Harut and Marut narrative in Babylon. It is important that some of the rules of Judaism are also seen in the Babylon law rules to show the degree to which this effect is. The female figure in Judaism and the perception of women in Babylon law overlap. While explanations about the social status of women are notable in Hammurabi's laws, there is a depiction of women in Jewish law more through religion. However, in Hammurabi's laws, the subject of the woman's captivity during the war and her consubism, especially the divorce of the woman his adultery, his legacy, issues are similar, even more comprehensively in Judaism.

Keywords: Babylon, Law, Harut, Marut, Judaism.

Bâbil Hukuk Kuralları ve Yahudilik

Hakan KELEŞ

Öz

Bâbil, Mezopotamya bölgesinde kurulmuş en önemli şehirlerden biridir. Günümüze kadar ulaşmış Bâbil kalıntıları o dönemin kültürü, sosyal yapısı ve dini inanışları hakkında bize çeşitli bilgiler vermektedir. Bunlardan en önemlisi Bâbil'in yazılı hukuk kurallarından olan Hammurabi kanunlarıdır. Başta Hammurabi kanunları olmak üzere Bâbil kültürü ve medeniyeti onunla aynı bölgede kurulmuş diğer devlet ve milletlerin inanç, kültür, medeniyet ve sosyal kurallarını etkilemiştir. Bu etki en iyi

* PhD. Student, University of Necmettin Erbakan, Social Sciences Institute, Department of Basic Islamic Sciences, History of Islamic Sects, Konya, Turkey.

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye.

hknkls42@gmail.com

ORCID 0000-0002-5224-0896

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 21 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 21 May / Mayıs 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt: 9; Issue / Sayı: 16; Pages / Sayfa: 803-816.

Suggested ISNAD Citation: Hakan Keleş, "Bâbil Hukuk Kuralları ve Yahudilik", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8/16 (Temmuz-July 2021), 803-816. www.dergipark.org.tr

Yahudi hukukunda görülmektedir. Bâbil'deki Hârût ve Mârût anlatısı üzerinden Yahudilerin etkilenmesi söz konusu olmuştur. Yahudilikteki bazı kuralların Bâbil hukuk kurallarında da görülmesi bu etkinin ne derece olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Yahudilikteki kadın figürü ve Bâbil hukukundaki kadın algısı örtüşmektedir. Hammurabi kanunlarında kadının sosyal statüsü hakkında açıklamalar dikkat çekerken Yahudi hukukunda kadının daha çok din üzerinden bir tasviri söz yapılmaktadır. Fakat Hammurabi kanunlarında kadının savaş esnasında esir düşmesi ve cariyeliği konusu özellikle kadının boşanması, zina etmesi, mirası gibi konular daha kapsamlı şekilde Yahudilikte de yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bâbil, Hukuk, Hârût, Mârût, Yahudilik.

GİRİŞ

Klasik tarihi inceleyen araştırmacıların çoğuna göre insanlığın ilk tarihi Suriye, Irak, Ürdün ve Filistin'i içine alan Orta Doğu'da başlamıştır. Bu bölge kadim şehirlerin ve devletlerin bulunduğu Dicle ve Fırat nehirleri arasında kalmakta ve Mezopotamya (ما بين النهرين) olarak isimlendirilmektedir.¹ Burada pek çok kadim medeniyetin yaşamasının temel sebebi ise hiç şüphesiz Dicle ve Fırat nehirleriyle çevrenmesi ve verimli alüvyonlu topraklara sahip olmasıdır.²

Kentleri kurmadan önce yerleşik hayata geçmeye başlayan insanoğlunun serüveni M.Ö 10.000'li yıllara kadar uzanmaktadır.³ Fakat bu ilk yerleşim yerleri şehir olmaktan bir hayli uzaktır. İlk şehirler ise Mezopotamya üzerinde kurulmuştur. Söz konusu şehirlerin tarihleri M.Ö. 3500 ilâ 4000 yıllarına kadar götürülmüştür. Mezopotamya topraklarında yer alan şehirlerden en meşhuru ve akla ilk gelmesi gereken hiç şüphesiz Bâbil'dir. Bâbil tarihini yaklaşık M.Ö. 2500'lü yıllarda başlatan tarihçilerin varlığı söz konusu olmakla birlikte genel kabul görmüş eserler M.Ö.2300 ile 2400 yılları arasına işaret etmektedir. Bu durum şehrin geçmiş tarihte kurulan en eski site devletlerden biri olduğunun göstergesidir.⁴ Antik kentler arasında onun şöhretinin büyüklüğü sebebiyle pek çok tanınmış tarihçi onu "Dünya'nın Kalbi" olarak isimlendirmiştir.⁵

1. Bâbil'in Kısa Tarihi

Bâbil, Sümer eski dilinde "Ka-Dingira" veya "Ka Dingir-Ra" kelimesiyle ifade edilmektedir. Akkadca'ya geçen bu kelime "Tanrı'nın kapısı" anlamında Bâbil olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁶ Bu bilgi bize iki Bâbil olduğu yönünde fikir vermektedir. Nitekim Sami Akkad İmparatorluğunu kurmuş olan Kral Sargon M.Ö. 2400'lü yıllarda Eski Bâbil'i ve mabetlerini yıkmış, tanrı heykellerini ise Akkad yakınlarında kurduğu yeni Bâbil'e taşımıştır. Günümüzde arkeolojik araştırmalara konu olan şehrin de yeni Bâbil olması kuvvetle muhtemeldir.⁷

¹ Marguerite Rutten, *Tarihi Bâbil*, çev. Ziyet Azar - Mişal Ebî Fazıl (Beyrut-Paris: Menşûrat, 1984), 5; George Contino, *el-Hayatû'l-Yevmiyye fi Bâbil ve Asûr*, çev. Selim Taha et-Tikritî - Burhan Abd et-Tikritî (Daru's-Şuûnu's-Sekâfeti'l-Amme, 1986), 11.

² Mezopotamya'nın güneyinden başlayan bu iki akarsu güneyde birleşmekte, bu nokta ise "Şaddû'l-Arab" olarak isimlendirilmektedir. Bkz. Contino, *el-Hayatû'l-Yevmiyye fi Bâbil ve Asûr*, 12-13.

³ Âdem Işık, "İlk Şehirler ve Yazılı Medeniyete Geçiş", *Mavi Atlas* 6/2 (28 Ekim 2018), 48.

⁴ Sargon Erdem, "Bâbil" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1991), 4/392; Rutten, *Tarihi Bâbil*, 28.

⁵ Bu isimler arasında; İbn Haldun, Taberi, Hamevi vb. Geniş bilgi için bkz. Rutten, *Tarihi Bâbil*, 12.

⁶ Abdulkhakim ez-Zennun, *eş-Teşriâtû'l-Bâbiliyye* (Dimeşk: Daru Alaaddin, 1992), 14; Erdem, "Bâbil", 4/392.

⁷ Erdem, "Bâbil", 4/392.

Bâbil hakkındaki bilgilerimizin çoğu Keldaniler döneminden günümüze kadar gelen kil tabletler ve çivi yazılarından oluşmaktadır.⁸ Esasen bu bilgilerden önce Bâbil hakkındaki veriler sadece Tevrat'ın sunduğu bilgiler⁹ ve M.Ö. V. yüzyılda yaşamış antik Yunan tarihçisi Herodot'un verdiği bilgilerle sınırlıdır.¹⁰ Bâbil ile ilgili kil tablet ve çivi yazılarının okunması için yapılan ilk kazılar ise 1852 yılında başlamıştır.¹¹

Bâbil şehri, en az 2000 yıllık bir tarihe sahiptir. Bu süreçte farklı devlet ve hanedanlıkların hâkimiyeti altına girmiştir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir;

I. Akkad İmparatorluğu(M.Ö. 2334-1894): Bu imparatorluk Sümer hâkimiyeti altındaki Bâbil'i ele geçiren Kral Sargon tarafından M.Ö. 2334 yılında kurulmuştur.¹² Bâbil, Akkad İmparatorluğu döneminde en muhteşem dönemini ise Kral Şar-Kali-Şarri döneminde yaşamıştır.¹³

II. Amurrular(M.Ö. 1894-1595)[Birinci Bâbil Devleti]: Birinci Bâbil sülalesi olarak da anılmaktadırlar. Bu halkın soyu Akkadlar'la birlikte Sami kökenine dayanmaktadır. Halkın çoğunluğu ticaretle ve çobanlıkla meşgul olmuştur. Dönemin en ünlü kralı meşhur Hammurabi(1793-1750)'dir.¹⁴ Hammurabi kanunları da onun döneminde yazılmıştır.¹⁵

III.Kassitler(M.Ö. 1595-1174): Birinci Bâbil sülalesinin Kassitler'e yönetimi bırakması ile bu dönem başlamıştır. Hitit kralı Murşili'in yönettiği bir entrika ile Bâbil ele geçirilmiştir.¹⁶

IV.Asurlular(M.Ö. 745-626): Başkenti Ninova'dır. Keldaniler dönemine kadar Elamlılar'la işbirliği etmeleri de söz konusudur.¹⁷

V. Keldaniler(626-539)[Yeni Bâbil Devleti]¹⁸ Bu dönemin en önemli hükümdarı hiç şüphesiz II. Buhtunnasr(Nebukadnezar)'dır. Krallıkta bulunduğu en önemli faaliyeti ise M.Ö. 586 yılında Yahuda devletini ve Kudüs'te bulunan Süleyman Mabedi'ni yıkarak Yahudileri Bâbil'e sürgün etmesidir¹⁹

Keldaniler'den sonra Bâbil Pers hâkimiyeti (Ahameniler), Büyük İskender'in Pers İmparatorluğunu parçalamasıyla Selucia(Selekov) gibi krallık ve devletlerin hâkimiyetine girmiştir.²⁰ Bundan sonraki süreçte ise Bâbil hakkındaki bilgilerimiz sınırlı kalmıştır.

2. Bâbil Hukuk Kuralları

⁸ Gustave Lebon, *Hadâratu Bâbil ve Asûr* (Beyrut: Darulrafidain, 1947), 19.

⁹ Rutten, *Tarihu Bâbil*, 9.

¹⁰ Lebon, *Hadâratu Bâbil ve Asûr*, 21; Rutten, *Tarihu Bâbil*, 14.

¹¹ Rutten, *Tarihu Bâbil*, 21.

¹² Hasan Bahar, *Eskiçağ Uygarlıkları* (Konya: Kömen Yayınları, 2013), 44-46.

¹³ Rutten, *Tarihu Bâbil*, 28.

¹⁴ *Şeriatu Hammurabi*, ts., 7. Hammurabi'nin saltanat süresi hakkında ihtilaflar vardır. Tosun ve Yalvaç, onun saltanatının M.Ö.1728-1686 olduğunu (43 yıl) ifade etmektedir. Geniş bilgi için Bkz. Mebrure Tosun - Kadriye Yalvaç, *Sumer, Bâbil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, 2002, 3.

¹⁵ Rutten, *Tarihu Bâbil*, 32.

¹⁶ Rutten, *Tarihu Bâbil*, 29.

¹⁷ Rutten, *Tarihu Bâbil*, 29.

¹⁸ Erdem, "Bâbil", 4/932.

¹⁹ Ömer Faruk Harman, "Buhtunnasr" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1992), 6/380.

²⁰ Rutten, *Tarihu Bâbil*, 41.

Yakın zamana kadar yazılı hukuk kurallarının en eskisi Hammurabi kanunları zannedilmekteydi. Fakat onun öncesinde Lages kralına ait Urugakına Talimatnamesi (M.Ö. 2400), Sümerliler'e ait Ur kralı olan Ur-Nammu'nun yazdırdığı Ur-Nammu kanunları (M.Ö.2100), Ana İttişu kanunları, Lipit İştur kanunları (M.Ö. 1920) ve Eşnunna kanunlarının var olduğu artık bilinmektedir.²¹ Fakat insanlığın en derli toplu ve iç hukuku ilgilendiren en önemli, en sistemli hukuk kanunları Hammurabi kanunlarıdır. Nitekim Hammurabi kanunları, daha sonra gelen Asurlular, Hititliler ve İbraniler için bir kanun geleneği oluşturmaktadır. Öte yandan Hammurabi bu kanunlar ile rüşveti kaldırmış, toplumda adaleti sağlayarak onların sevgisini kazanmıştır.²² Şu da var ki Hammurabi, Sümer yasalarında bulunan ölüm gibi ağır cezaları biraz daha hafifletmiştir. Örneğin devletin maslahatına olan kısas, tazminat ve maddi para cezası vb. hükümleri önceliklemiştir. Nitekim Tosun-Yalvaç, Hammurabi kanunlarının daha önce yazılmış olan Sümer ve Akkad kanunlarının bir karışımı ve ıslah edilmiş versiyonu olduğunu ifade etmektedir.²³

Hammurabi kanunlarından sonra yazılmış olan kanunlar, Asur devrine ait olduğu düşünülen Asur kanunları ve Yani Bâbil kralı Ammi-şaduğa'ya atfedilen bir ferman şeklindeki kanunlardır.²⁴ Burada ilk olarak eski Bâbil devleti hükümdarı olan Hammurabi'nin hazırlattığı kanunlar incelenecektir.

2.1. Hammurabi Kanunları

Hammurabi kanunları, Eski Bâbil'in 6. Kralı Hammurabi tarafından 2.25m- 1.60-5m uzunluğundaki silindirik bir diorit taşı üzerine yazdırmıştır. Bu taş, parçalar halinde Fransızların 1901-1902 yıllarında Orta Doğu'da yaptığı çalışmalar sonucu Elamlılar'ın başkenti Sus'ta bulunmuştur.²⁵ Elam ve Bâbil devleti arasında yapılan savaş sonucunda bu taşlar Elam hâkimiyeti altındaki Sus'a götürülmüş olmalıdır. Bulunan dikit ve taşlar şu anda Paris'teki Louvre Müzesi'nde muhafaza edilmektedir.²⁶

Hammurabi kanunlarının şekil, biçim ve üslubu takdire şayandır. Kanunlar 303 satır prolog (ön söz) ve 495 satır epilog (sonuç) dâhil toplam 282 madde ve üç bölümden oluşmaktadır. Yazı dili Akkadcadır²⁷ ve dil üslubu yönünden ilahi ve destânî bir dil kullanılmıştır. Maddeler, araştırmacılar tarafından belli ölçütlere göre sınıflandırılmaya tabi tutulmuştur. Fakat bu sınıflandırmanın orijinal metninde olup olmadığı ile ilgili net bir bilgi yoktur.²⁸

Kanun maddelerinin yazılı bulunduğu stelin üzerinde Hammurabi ve Güneş Tanrısı Samas'ın sûreti resmedilmiştir. Samas (antropomorfik) tahtına oturmuş karşısında bulunan Hammurabi'ye yetki vermektedir. Bâbil'de baş tanrı olarak Marduk kabul edilirken

²¹ Tosun - Yalvaç, *Sumer, Bâbil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, 9-17.

²² *Şeriatu Hammurabi*, 7.

²³ Tosun - Yalvaç, *Sumer, Bâbil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, 10.

²⁴ Tosun - Yalvaç, *Sumer, Bâbil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, 9-17.

²⁵ *Şeriatu Hammurabi*, ts., 9.

²⁶ Tosun - Yalvaç, *Sumer, Bâbil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, 3; *Şeriatu Hammurabi*, 8; *Şeriatu Hammurabi*, 9. Tahsin Saygılı, "Bâbil Hukuku ve Hammurabi Kanunları", *Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Dergisi* 2/2 (2016), 3.

²⁷ İlknur Gürgen, "Hammurabi Kanunları'da ve Tevrat'ta Kadınla İlgili Hükümlerin Değerlendirilmesi", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/4 (30 Aralık 2018), 334-335; Tosun - Yalvaç, *Sumer, Bâbil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, 4; Mevrure Tosun, "Sümer Bâbil Asurlularda Hukuk Kanun ve Adalet Kavramları ve Bunlarla İlgili Terimler", *Belleten* 37/148 (1973), 571.

²⁸ Tosun - Yalvaç, *Sumer, Bâbil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, 4.

Samas'ın resmedilmesinin ana sebebi onun adalet tanrısı olarak telakki edilmesidir. Nitekim temsilde Hammurabi'ye adaletin ve yönetmenin ölçüsünü vermektedir.²⁹

Kanun maddelerine gelince, biz çalışmamızda 282 maddeyi zikretmek yerine Tosun'un işaret ettiği Driver-Miles'in The Babylonian Laws adlı çalışmasındaki kategorizasyonuna benzer bir sınıflandırma kullanacağız.³⁰

- | | |
|------------------------------|---|
| 1. (1-5 arası maddeler) | : Adalet; Yalancılık ve şahitlik. |
| 2. (6-25 arası maddeler) | :Mülk; Yağma, hırsızlık. |
| 3. (26-41 arası maddeler) | :Arazi, Ev; tımar, zeamet- ordu işleri. |
| 4. (42-100 arası maddeler) | :Bahçe, tarla ve evler. |
| 5. (100-126 arası maddeler) | :Alışveriş, Nakliye, Emanet, Meyhanecilik. |
| 6. (127-195 arası maddeler) | :Evlilik, aile hukuku ve fertler arası ilişkiler. |
| 7. (195-219 arası maddeler) | :Taarruz ve kısas hakkında. |
| 8. (215-240 arası maddeler) | :Meslek adamlarına ait suçlar. |
| 9. (241-273 arası maddeler) | :Tarımla ilgili. |
| 10. (274-277 arası maddeler) | :Sanatkârların ücret ve tarifeleri. |
| 11. (278-282 arası maddeler) | :Esirler ve köleler hakkında. ³¹ |

Hammurabi'den önce Bâbil'de teokratik bir devlet yönetim şeklinin bulunması onun dönemine de etki etmiştir. Nitekim daha önce zikrettiğimiz gibi diorit taşına kazınan bu maddelerin üzerinde tanrı Samas'ın resmedildiği ifade edilmiştir. Buradan çıkaracağımız sonuç kanunların ilahi bir yönünün bulunuyor olması ve devlet yönetim sisteminin monarşiye dayanmasıdır. Zaten stelde Hammurabi, tanrının kendisini toplumda hak ve adaleti hâkim kılmakla görevlendirdiğini ifade etmektedir. Ona bu görevi veren ise baş tanrı Marduk'tur.³²

Hammurabi kanunlarıyla daha önce vaz' edilmiş olan kanunlar arasında dil benzerliğinin olduğu görülmektedir. Tosun'un Driver ve Miles'tan naklen bildirdiğine göre bu kanunlar içerik olarak önceki kanunlarla benzerlik arz etmektedir. Hatta daha sonraki

²⁹ Tosun, "Sümer Bâbil Assur'lularda Hukuk Kanun ve Adalet Kavramları ve Bunlarla İlgili Terimler", 573. Sümer tanrı anlayışının devamı niteliğinde olan Bâbil teolojisi hakkında geniş bilgi için bkz.Umut Dinç, "Mezopotamya'da Tanrı Anlayışının Gelişimi", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (30 Ocak 2018), 64-75.

³⁰ Hammurabi kanununun ele aldığı bahisler umumiyetle mahkemeye karşı işlenen suçlar, hırsızlık ve yataklık suçları, çeşitli arazi ve ev işleri, ticaret ve alış veriş, evlilik-aile-mülkiyet, evlâtlık edinme, taarruz ve kısas, meslek adamlarına ait suçlar, ziraat konuları, çeşitli kira ücretleri ve nihayet esirler üzerinde toplanmaktadır" şeklinde özetlenmektedir. Emin Bilgiç, "Eski Mezopotamya Kavimlerinde Kanun Anlayışı ve An'anesi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 21/3-4 (1963), 113-114.Tosun - Yalvaç, *Sumer, Bâbil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, 4.

³¹ Çeşitli sınıflandırmalar için bkz. Tosun - Yalvaç, *Sumer, Bâbil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, 4-6; *Şeriatu Hammurabi*, ts., 11-12; ez-Zennun, *eş-Teşriâtü'l-Bâbiliyye*, 40-41.

³² Saygılı, "Bâbil Hukuku ve Hammurabi Kanunları", 2-3. Sümerliler döneminden itibaren krallar kendilerini kutsal bir soya dayandırma isteklerinde bulunmuşlardır. Örneğin Sümer kraları baş tanrı Enlil'in babaları, karısı Ninlil'in ise anneleri olduğunu söylemişlerdir. Nitekim Pekşen, Kramer'den naklen Hammurabi'nin tanrı Marduk'u babası olarak gördüğünü ifade etmektedir. Bkz.Okay Pekşen, "Bâbil Krallarının Siyasal Meşrulaştırma Aracı: Tanrı Marduk", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1 (26 Nisan 2017), 103.

Asur ve İbrani kanunlarında bile bu benzerlik fark edilmektedir.³³ Bu konuda Lipit İşter kanunu örnek gösterilebilir. Nitekim kral Lipit İşter, Hammurabi'nin görevi gibi büyük tanrılar olan Anu ve Enlil tarafından memlekette adaleti tesis etmek, şikâyetleri bertaraf etmek ve Sümer-Akkadlılar'a iyiliği getirmek üzere seçilmiştir. Yine Hammurabi'den hemen önce vaz' edilmiş olan Eşnunna'nın toprak kanunları ile Hammurabi'nin toprak kanunları arasındaki muhteşem benzerlikten söz edilmektedir.³⁴

2.2. Orta Asur kanunları

Esasen Asurlular, Eski Bâbil devleti ve Yeni Bâbil devleti arasında Sami soyundan gelen etnik bir kökeni ifade etmektedir. Bu hanedanın bizim açımızdan önemi Eski Bâbil (Amurrular) dönemi ile Yeni Bâbil (Keldaniler) arasındaki süreçte Bâbil'e egemen olmaları, uyguladıkları politikalar ve dini inanışları yönünden Bâbil dini geleneğini devam ettirmeleridir. Onların koymuş oldukları kanunlar Hammurabi kanun geleneğinin bir çeşit devamı niteliğindedir. Nitekim bu ara dönemde tanrı Marduk'un Asurlular tarafından siyasallaştırıldığı bilinmektedir.³⁵

Asur kanunlarıyla ilgili birçok mülahaza yapılmıştır. Bunlardan biri ise Asur kanunları için "Codex" ifadesinin kullanılıp kullanılmayacağıyla ilgilidir. Fakat bu ifade yerine "Asur Kanun Mecmuası" tabiri tercih edilmektedir. Çünkü bu kanunlar 54 paragrafı geçmemektedir. Kanunların başlıca teması suçlar ve kadınların mülkiyet haklarıdır.³⁶

2.3. Yeni Bâbil Kanunları ve Ammi-Şaduga Fermanı

Yeni Bâbil çağına -M.Ö. 632-539 yılları arasına- ait tek kırık tablet günümüzde British Müzesi'nde bulunmaktadır. Bu kırık tablette okunabilen kısımlar, aile ve veraset hukukuyla ilgilidir. Hammurabi kanunlarında hukuk kuralları "Eğer...ise..., olursa..." şeklinde başlarken Yeni Bâbil kanunlarının ilgili kısımları "Bir kadın..., bir erkek..." şeklinde başlamaktadır.³⁷ Yeni Bâbil krallarında Ammi-Şaduga fermanı elimizdeki bir diğer hukuk metnini oluşturmaktadır. Bu fermanın bulunduğu tablet yine British Müzesi'nde bulunmaktadır. Londra'da bulunan bu tablettten daha az kırıklara sahip nüshalardan biri de İstanbul'da olup fermanın Türkçesi 1958 yılında 260 sayfa olarak neşredilmiştir.³⁸

3. Bâbil Kültürünün Harût-Marût Anlatısına ve Yahudi Hukukuna Etkisi

Bâbil medeniyeti, pek çok açıdan bulunduğu dönem koşulları içerisinde çevresini etkilemiş ve çevresinden etkilenmiştir. Bâbil medeniyetine etki eden devletlerden en önemlisi Sümerliler olmalıdır. Zaten bunu yukarıda izah ettik. Bu etkiyi ortaya çıkarmanın, izah etmenin arkeolog ve antropologlardan oluşan bir bilim kurulu tarafından yapılması daha sağlıklı sonuçlar doğuracağı kanaatindeyiz. Çünkü Bâbil ve öncesi hakkında bilgilerimiz sınırlı olup kil tabletler ve diktler üzerindeki bilgilere dayanmaktadır. Bizim üzerinde çalışacağımız konu ise, başta hammurabi kanunları olmak üzere, Bâbil inançlarının Yahudi inanç ve kültürüne olan etkileridir.

³³ Mebrure Tosun, "Hammurabi'nin Toprak Kanunları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 21/3-4 (31 Ocak 2018), 128.

³⁴ Bilgiç, "Eski Mezopotamya Kavimlerinde Kanun Anlayışı ve An'anesi", 110.

³⁵ Pekşen, "Bâbil Krallarının Siyasal Meşrulaştırma Aracı", 106.

³⁶ Tosun - Yalvaç, *Sumer, Bâbil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduga Fermanı*, 15-16.

³⁷ Tosun - Yalvaç, *Sumer, Bâbil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduga Fermanı*, 17.

³⁸ Tosun - Yalvaç, *Sumer, Bâbil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduga Fermanı*, 17-18.

Kadim Bâbil bilgisinin Yahudiler üzerinde önemli tesirleri bulunmaktadır. Bu etkilerden biri mutlak olarak M.Ö. 1000'li yıllardan daha önce Yahudiler'in Kızıl Deniz'den Kudüs'e yaptıkları yolculukla başlamaktadır. Nitekim bu dönemde Bâbil devleti ve medeniyetinin bölge üzerindeki etkileri görülmektedir.

M.Ö. 4000'li yıllardan önce Kenanlılar'a ait olduğunu bildiğimiz Kudüs'te Davut peygamberin kurmuş olduğu İsrail Devleti (M.Ö. 996 yıllarında) yer almaktaydı. Ondan sonra ise Davut'un oğlu Kral Süleyman M.Ö. 960 yılında Beit-Ha-Mikdaş'ı (Yahudi Mabedi) inşa etmiş, Hz. Musa'ya ait olan Ahit Sandığı'nı buraya yerleştirmiş ve böylece Yahudilerin devlet tarihi başlamıştır.³⁹

İsrail devletinin tarihinde yaşadığı en önemli olaylardan biri hiç şüphesiz M.Ö. 598 yılında yaşamış olduğu Bâbil işgalidir. Bu işgalin sebebi İsrail devletinin Bâbil devletine vergi ödemeyi reddetmesi olarak ifade edilmiştir. Yine M.Ö. 586 yılında gerçekleşen ikinci işgalle birlikte burada yaşayan Yahudiler Bâbil'e sürgün edilmiş ve Yahudiler yaklaşık 40 yıl kadar Bâbilliler'in esareti altında yaşamak zorunda kalmışlardır.⁴⁰

Yahudiler üzerinde etkisi olan Bâbil Medeniyeti'nin tesirlerini Bâbil Sürgünü'nden önce ve sonra olarak incelemek mümkündür. Fakat biz Bâbil Sürgünü'nden önce olan kısmı Hârût ve Mârût hikâyesi üzerinden, Bâbil Sürgünü'nden sonra olan etkiyi ise hukuk kuralları üzerinden bir tahlile tutacağız.

3.1. Hârût ve Mârût Kıssası

Harût ve Marût hakkındaki ilk bilgiler Zerdüştlükte yer almaktadır. Bunun yanı sıra Yahudi kaynaklarında onlar hakkında efsanevi ve ilahî bir anlatım bulunmaktadır. Ayrıca bu iki şahsiyet Bâbil'de bulunan büyü ve sihir faaliyetleri ile ilişkilendirilmekte olup Bâbil kuyusu ve Bâbil kulesi ile de irtibatlandırılmaktadır. Bu konular, İsrâiliyat'tan gelen haberler sonucu Kur'an-ı Kerim'i tefsir eden müelliflerin eserlerinde kendine yer edinmiştir. Konuyla ilgili en önemli nokta Kur'an-Kerim'de (Bakara 2/102) Harût ve Marût'tan bahsediliyor oluşudur.

Kur'an-ı Kerim'de ; *"Onlar, Süleyman'ın hükümlerini hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri, Bâbil'de iki meleğe, Hârût'la Mârût'a indirilene öğretiyorlardı. Hâlbuki bu iki melek, "Biz ancak imtihan vasıtasıyız; sakın küfre sapma!" demedikçe hiç kimseye bilgi vermezlerdi. Fakat onlar bu iki melekten, karı ile koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı. Oysa Allah'ın izni olmadıkça onunla hiç kimseye zarar veremezlerdi. Yine de kendilerine fayda sağlayanı değil zarar vereni öğreniyorlardı. Andolsun onlar, bunu (sihir) satın alan kimsenin âhiretten nasibi olmadığını çok iyi biliyorlardı. Karşılığında kendilerini sattıkları şey ne kötüdür, bir bilselerdi!"* (Bakara 2/102) ifadelerine yer vermektedir.⁴¹ Hz. Peygamber'in Medine'de bulunan Yahudilerle büyü ve sihir üzerine tartışması bu ayetin nüzul sebebi olarak zikredilmektedir.⁴²

Sihir ve büyü hakkındaki ilk bilgilerimiz Cahiliye dönemine kadar gitmektedir. Nitekim Araplar büyü ve sihre ilgi duymuşlar, Hz. Muhammed'in getirdiğini büyü ve sihir

³⁹ Işık, "İlk Şehirler ve Yazılı Medeniyete Geçiş", 56.

⁴⁰ Harman, "Buhtunnasr", 6/381.

⁴¹ Hayreddin Karaman (ed.), *Kur'an yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı), 1/446-448.

⁴² Ekrem Sarıkçıoğlu, "Bâbil'de Hârut Ve Mârut'un Melekliği Meselesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (01 Aralık 2014), 141.

olarak nitelermeye çalışmışlardır. Fakat ayette geçen büyü ve sihir Yahudilerin Hz. Süleyman'a attettiklerinden ibarettir. Onlar; "Süleyman, Muhammed'in dediği gibi bir peygamber değildi. Sihirbaz bir hükümdardı fakat yaptığı sihirleri mucize gibi gösterdi" diyerek ona iftirada bulunuyorlardı. Zaten Yahudiler'in Hz. Süleyman hakkındaki düşünceleri de Kitab-ı Mukaddes'te geçtiği üzere onun ömrünün sonlarında putlara taptığı, Allah'a itaatten uzaklaştığı ve bu sebeple Allah'ın onun hükümlerine son verdiği yönündedir.⁴³

Ayeti incelediğimizde "Şeytanlar" ifadesi dikkat çekmektedir. Bunların Süleyman'ın mülkü hakkında konuştukları, İnsanlara Hârût ve Mârût'tan alınmaması gereken sihir gibi gizli bilgileri öğrettikleri bildirilmektedir. Burada geçen şeytanlar ifadesi hakkında müfessirler çeşitli yorumlar getirmişlerdir. Örneğin Reşit Rıza'nın "birtakım kıssalar ve masallar anlatan insanlar veya vesvese veren cinler veya her iki cinsten varlıklar" şeklinde tanımladığını ifade edilmiştir.⁴⁴ Bu konu hakkında Elmalılı; " Bu şeytanlar nasıl şeytanlardı ve takip ettikleri şeyler nelerdi? Bunlar hem cin şeytanı ve kötü ruhlar denilen gizli şeytanlara hem de insan şeytanlarına şamildir." ifadelerine yer vermektedir.⁴⁵

İster insan olsun ister cin olsun bu şeytanlardan daha çok dikkat şey Bâbil'de bulunan Hârût ve Mârût'tur. Bunlar gerçekte melek mi, insan mı? Ya da salih kişiler mi? Bunların öğrettiği şeyin mahiyeti nedir? vb. sorular müfessirlerinin zihinlerinde sürekli yer etmiştir. Söz konusu ayette Hârût ve Mârût'tan "Bâbil'deki iki melek" olarak söz edilmektedir. Fakat literatür incelemelerinde Hârût (Haurvatat) ve Mârût'un (Ameretat) dini kimliği olan varlıklar olarak ilk geçtiği yer Zerdüştlüğün dini metinleridir.⁴⁶ Bunun dışında Yahudi literatürüne ait Ariuk ve Mariuk adında iki melekten söz edilse de Hârût ve Mârût kıssası arasında pek benzerlik bulunmamaktadır. Hikâyenin İslam literatürüne geçişinin Yahudi yazar Midraş Avkir'in tefsir kitabı yoluyla geçtiği ifade edilmektedir. Efsanevî anlatıma göre Tûfân'dan sonra insanların hâlâ puta tapması Elohim'i (Tanrı) kızdırmıştır. Bunun sonucunda Şemhazai ve Azael adında iki melek yeryüzünde bozgunculuk yapan insanı yaratmasının kötü bir şey olduğunu tanrıya ifade ederek insanlar arasında tanrının hükmünü yaymak için yeryüzüne inmek isteklerini söylerler. Elohim de onlara izin verir. Fakat Şemhazai yeryüzünde Ester adında bir kıza âşık olur. Kız semaya çıkmak için Şemhazai'den tanrının adını zikretmeyi öğretmesini ister ve neticede isteği gerçekleşerek semaya çıkar. Elohim ise onu mübarek kılar ve yıldız haline getirir. Şemhazai ve Azael ise "İnsan kızları" ile evlenirler. Bu hikâye Yavuz'a göre Tekvîn'deki (6/2-4) Tanrı oğullarının insan kızlarıyla olan evliliklerini açıklamaya yöneliktir.⁴⁷

Hikâyenin görünen kısmına göre bu melekler cinsi suçtan dolayı günah işlemişlerdir. Şemhazai adlı meleğin tanrıya tövbe edip ceza olarak kendisini "gökle yer arasında baş aşağı astığı" Yahudi rivayetlerinde yer almaktadır. "Bâbil Kulesi" ve aynı bölgede yer alan "Bâbil Kuyusu"(?) bu olayla hikâye edilmektedir. Nitekim Bâbil Kulesi'nin Sumerce karşılığı "E-temen -an-ki" göğün ve yerin temeli anlamını taşımaktadır. Fakat Erdem, Bâbil Kuyusu ifadesini burada yapılan ahlaksızlıklar sebebiyle Bâbil batağı, Bâbil

⁴³ Hayreddin Karaman (ed.), *Kur'an yolu*, 1/446-448; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehra, 1992), 1/364.

⁴⁴ Hayreddin Karaman (ed.), *Kur'an yolu*, 1/444-448.

⁴⁵ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/364.

⁴⁶ "http://www.iranicaonline.org/articles/Harut-and-Harut", ts.

⁴⁷ "Hârût Ve Mârût" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1997), 16/262-264.

çukuru, Bâbil günahı anlamında daha sonra burada ortaya sıkın sahn çukuru sebebiyle efsanevi anlatımlarla kurgulanmış olabileceğini söylemektedir.⁴⁸

İslami Literatürde ise Hârût ve Mârût hakkında çeşitli tahlillerin yapıldığı görmekteyiz. Öncelikle bunların meleklığı konusu masaya yatırılmaktadır. Bu meleklerin sihir öğreterek, Allah'ın istemediği bir şeyi öğretmesi melekler hakkındaki dini verilerle örtüşmemektedir. Bu sebeple müfessir ve çağdaş araştırmacıların çoğu melek ifadesini te'vil ederek bunların “salih kişiler ya da insanlar” olduğunu dile getirmiştir.⁴⁹ İmam Maturidi, ayette geçen “وما أنزل على الملكين”⁵⁰ ifadesindeki (ما)nın menfi değil müsbet olarak “iki meleğe indilen şey” anlamında okuyanların olduğu gibi bu (ما)nın “وما كفر سليمان”⁵¹ ya atfederek (Bâbil’de Hârût ile Hârût adlı iki meleğe bir şey indirilmemiştir) menfi anlamında okuyanlarında da olduğu belirtmiştir.⁵² Dahhak Müzâhim ise mütevâtir kıraatlerde “ale’-Melekeyn” şeklinde okunan kelimeyi “ale’-Melikeyn” şeklinde okumuş ve onların iki kral yani iki insan olduğunu söylemiştir.⁵³ Sarıkçioğlu da Hristiyanların kiliselelerinde görevli olan rahipler için melek tabirinin kullanıldığına işaret edip, Hârût ve Mârût’un Bâbil mabedinde görevli iki aziz veya salih kişi olduklarını iddia etmektedir. Ona göre dini ve ilahi yönü ağır olan bu salih kişiler Kur’an’da (Bakara 2/102) melek olarak zikredilmektedir.⁵⁴ Elmalılı ise bu iki meleğin vahiy meleğinden (Cebrail) daha aşağı mertebede bulunan iki melek olduğunu, aldıkları şeylerinde vahiy değil ilham türü şeyler olduğunu, ilhamın da herkese gelebileceğini, dolayısıyla Bâbil’de bulunan ilahi kuvvet ve ilhama mazhar olan kimselerin bulunduğunu söyler. Fakat o öğretilen şeylerin sihir değil, sihir gibi kullanılabilecek şeyler olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵

Kur’an’da ifade edilen iki melek ile ilgili olarak zikredilmesi gereken bir diğer ifade Bakara Suresi’nin 248. ayeti olduğu kanaatindeyiz. Bu ayette Yahudiler tarafından “Ahid Sandığı” olarak bilinen “Tabut” tan bahsedilmektedir.⁵⁶ Bu tabutun içinde Hz. Musa’nın asası, on emir ve Hz. Musa ve kardeşi Harun ait eşyalar bulunmaktadır. Bu kutsal emanetler İsrailoğulları’na savaş esnasında sekinet, huzur ve güven vermektedir. Ayette Hz. Musa’nın İsrailoğulları’na hitaben Talut’un hükümrancılığının alametini söylediği, alametin ise kaybolan Tabut’un melekler tarafından getirilmesi olduğu ifade edilmiştir.⁵⁷ Bu ayette dikkatimizi çeken şey Tabut’u **meleklerin** taşımasıdır. Meleklerin taşımasından maksat, onların tabuta eşlik ettiği ya da Bakara Suresi’nin 102. ayetinde yapılan izahta olduğu gibi insanları tasvir etmek için kullanıldığı gibi farklı yorumlar bulunmaktadır.⁵⁸

Hârût-Mârût ve tabut hakkında anlatılan olayların ortak noktası Bâbil sürgününden önce olmasıdır. Ahit Sandığı ve bunu taşıyanların Hârût ve Mârût hikâyesiyle efsanevi bir anlatıma dönüşmesi kuvvetle muhtemeldir. Öyle ki Bâbil tanrı anlayışının yıldızlar ve felekler üzerinden tavsiri insan biçiminde tanrı anlayışlarının gelişmesine yol açmıştır.

⁴⁸ Erdem, “Bâbil”, 4/395.

⁴⁹ Ali Erbaş, *Melekler Alemi* (İstanbul: Nun, 1998), 220-230; Sarıkçioğlu, “Bâbil’de Hârut Ve Mârut’un Meleklığı Meselesi”.

⁵⁰ Bakara/102

⁵¹ Bakara /102

⁵² Ebu Mansur Maturidi, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar, 2015), 1/218-219.

⁵³ Yavuz, “Hârût Ve Mârût”, 16/262-264.

⁵⁴ Sarıkçioğlu, “Bâbil’de Hârut Ve Mârut’un Meleklığı Meselesi”, 145.

⁵⁵ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/370-371.

⁵⁶ Abdurrahman Küçük, “Ahid Sandığı” (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1988), 1/535.

⁵⁷ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/141-142.

⁵⁸ Sarıkçioğlu, “Bâbil’de Hârut Ve Mârut’un Meleklığı Meselesi”, 145.

Toplumda sihir, büyü ve ilahi vasıfları ile temayüz eden şahsiyetlere kutsiyet atfedilerek, onların melek olarak nitelenmesi söz konusu olmuştur. Hârût ve Mârût hikâyesinin Ahit Sandığı'nı taşıyan şahsiyetlerle benzeşmesi Bâbil medeniyetinin Yahudi inanç ve yaşayışa etkilerini göstermektedir.

3.2. Bâbil hukuku ve Yahudi hukuku

Asur kralı II. Buhtunnasr Bâbil'i iki defa işgal etmiştir. Özellikle M.Ö. 586 yılında gerçekleşen sürgün Yahudilik tarihi açısından bir dönüm noktası olmuştur. Nitekim bu sürgünle beraber Yahudiler'in mabedi Beit-Ha-Mikdaş yıkılmıştır. Yahudiler'in inançlarından ve devletlerinden kopmaları söz konusu olduğu gibi kültürel olarak da farklılıklara maruz kalmışlardır. Bâbil'de yaşadıkları süre içinde Yahudi sözlü geleneğinde önemli bir yere sahip olan Bâbil Talmud'u Bâbil diliyle(Aramca) yazılmıştır.⁵⁹

Hukuk kuralları insan hak ve ödevlerini düzenleyen bir bütünden oluşmaktadır. Bu anlamda ilk hukuk kuralları, örf ve adetten oluşan sözlü kurallar olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat yazının keşfi ile bu kurallar yazıya geçirilmeye başlanmıştır.⁶⁰ Esasen yirminci yüzyıla kadarki dönemde Hz. Musa'nın şeriatını içeren Yahudi hukuk kuralları ilk yazılı hukuk kuralları olarak bilinmekteydi.⁶¹ Fakat Hammurabi kanunları başta olmak üzere eski Mezopotamya hukuk kuralları ortaya çıkmış ve araştırmacılar bunlar hakkında çeşitli tahlillerde bulunmuştur. Bu kapsamda Tevrat'ın içeriği ve hükümlerinin Hammurabi kanunlarına benzemesi akıllara Tevrat'ın kaynağı sorusunu getirmiş ve bu konuda üç farklı görüş serdedilmiştir.

Bunlar;

1. *Tevrat'ın özellikle de "Antlaşma Kitabı" kısmının doğrudan Hammurabi Kanunları'ndan alındığını ileri sürenler.*
2. *Tevrat'ın doğrudan Hammurabi Kanunları'ndan alınmadığını ancak Tevrat'ın, her iki kanun metninden daha önce var olan ve Hammurabi Kanunları'na da örneklik etmiş başka bir hukuk metninden etkilenerek oluşturulduğuna inananlar.*
3. *Hem Tevrat'ın hem de Hammurabi Kanunları'nın birbirinden ilgisiz ayrı ayrı kaynaklardan geldiği ve zamanın gereklerine göre oluşturulmuş, birbirinden bağımsız iki ayrı metin olduğuna ilişkilendirenlerdir.*⁶²

Benzerlikler üzerinde duran araştırmacılar açısından Hammurabi kanunları ile Tevrat kanunlarının yazıya geçirildiği tarihler önem arz etmektedir. Buna göre Hammurabi Kanunları M.Ö 2000'li yıllara dayanıyor olmalıdır. Aslında tarih konusunda ihtilaflar vardır. Hz. Musa'nın ise M.Ö. 10-13 yüzyıllarda yaşadığı düşünülmektedir. Burada Tevrat'ın kurallarının ne zaman yazıya geçirildiği sorusu da önem arz etmektedir. Nitekim M.Ö. VIII

⁵⁹ Yusuf Altıntaş, "Yahudi Hukuku" (Karumer Konferansları II, İstanbul: Karumer, 2017), 338.

⁶⁰ Gürgen, "Hammurabi Kanunları'nda ve Tevrat'ta Kadınla İlgili Hükümlerin Değerlendirilmesi", 334.

⁶¹ Hamide Topçuoğlu, "Eski İsrail Hukukunun menşei, hususiyetleri ve Hammurabi kanunu ile olan münasebetleri", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/1 (01 Mayıs 1948), 285.

⁶² Gürgen, "Hammurabi Kanunları'nda ve Tevrat'ta Kadınla İlgili Hükümlerin Değerlendirilmesi", 337.

ila VII. Yüzyıllara işaret edildiği, bundan öncesinin şifahî gelenek olarak bulunduğunu ifade eden araştırmacılar mevcuttur.⁶³

Hukuk kuralları arasındaki benzerlikler dini normlar üzerinde değil beşeri yani daha çok sosyal hukuk kuralları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Dini benzerlikler olabileceği gibi Tevrat hukukunun Bâbil hukuku ile kaynaştığı yönünde bilgiler mevcuttur. Bu konuda Kautzsch: "*Bütün imkânlar içinde en büyük ihtimali haiz olan şudur ki Hamurabi kanunu, Kenanlılar'da milâdden evvel XV - XIV inci yüz yılların dönüm noktasında müessir olmuştu ve Kenanlılar kanalı ile de ihtiyaçların icabı nisbetinde İsraililere intikal etmiş, onlar tarafından benimsenmişti*" ifadelerini kullanmıştır. Buna istinaden Topçuoğlu, Tevrat hukukunun muhtelif an'ane ve görüşlerin bir mecmuası olduğunu ve asıl meselenin hangi normların Bâbil mahsulü olduğunu ortaya koymak olduğunu ifade etmektedir. Zaten İsrailoğulları'nın (İbranilerin) kendi cedlerinin Ur şehrinden yani Mezopotamya'dan geldiklerini iddia etmeleri Bâbil hukukunun etkilerinin fazla olmasına işaret etmektedir.⁶⁴

Temel benzerlikler aile hukuku, evlilik, kadının sosyal statüsü gibi konulardan oluşmaktadır. Kadın, İsrail hukukunda ilk günahın işlenmesine neden olan varlık olarak telakki edilir. Kendisine yasaklanan meyveyi yiyen kadın, erkeğin de bu meyveyi yemesine sebep olmuştur. Bu nedenle Rab tarafında cezalandırılan kadın, doğum esnasında acı çekmekte ve erkeğin yönetimine girmek durumunda kalmıştır. Dolayısıyla kadın, sosyal meselelerde de ikinci plana atılmıştır. Yahudi günlük ibadetlerinde erkeğin kendisini kadın yaratmadığı için Rabb'ine dua etmesi bile söz konusudur.⁶⁵ Zaten kadının erkeğin kaburga emiğinden yaratılması, onun ikinci sınıf rol üstlendiğinin göstergesi olarak kabul edilmiştir. Hristiyanlığın kutsal metinlerinde de aynı durum söz konusudur. Hatta benzer şekilde Pavlus'un metinlerinde ilk kadından sonra gelen en yüce kadının Hz. Meryem'in olduğu ve ilk kadının keffareti olduğu ifade edilir.⁶⁶ Yahudi ve Hristiyanlığın ortak tarihi dikkate alındığında bu durum daha iyi anlaşılabilir.

Hammurabi kanunlarında ise Yahudi hukukunda olduğu gibi kadının adetli iken necis sayılması, erkeğin kaburga kemiğinden yaratılması, cennetten kovulması gibi konular yer almamaktadır. Hammurabi kanunlarında kadının sosyal statüsü ön planda tutulmaktadır. Fakat Yahudi hukuku ile benzer yönleri mevcuttur. Yahudi hukukunda kadının savaşta esir düşmesi ve cariyelik konusu, çok benzer bir şekilde Hammurabi kanunlarında da yer almaktadır. Zina cezası, boşanma ve Miras konularında da benzerlik söz konusudur. Fakat Gürgen Bâbil'de kadın mefhumunun ataerkil anlayış çerçevesinde şekillendiğini ifade etmektedir.⁶⁷ Bu durumda Tevrat hukukunda kadın konusu nispeten daha fazla dini alana hamledilmiştir.

SONUÇ

Bâbil, Dünya üzerin var olan en eski şehir devletlerinden biri olarak tanımlanabilir. En azından günümüzde elimizde bulunan veriler bunu göstermektedir. Araştırmacılar

⁶³ Topçuoğlu, "Eski israil Hukukunun menşei, hususiyetleri ve Hamurabi kanunu ile olan münasebetleri", 292-330.

⁶⁴ Topçuoğlu, "Eski israil Hukukunun menşei, hususiyetleri ve Hamurabi kanunu ile olan münasebetleri", 286 ve 309.

⁶⁵ Yaratılış 3/1-20

⁶⁶ Musa Kaval, "İlahî Dinlerde Kadın'ın Kıymet Problemi", *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 55 (01 Eylül 2016), 308-309.

⁶⁷ Gürgen, "Hammurabi Kanunları'da ve Tevrat'ta Kadınla İlgili Hükümlerin Değerlendirilmesi", 333-348.

devlet geleneği olarak M.Ö. 4000 yılına kadar bir tarih varlığından bahsetse de bu tarihin en az M.Ö. 2500'lü yıllara kadar gerilediği söyleyebiliriz. Nitekim Hammurabi kanunları Bâbil'in en önemli bilgi kaynağıdır. Günümüzde Bâbil'in asma bahçeleri, Bâbil kulesi, Hammurabi kanunları hala araştırmacıların ilgisini uyandıran önemli unsurlardır.

Araştırmamızın önemli sacayaklarından birini Yahudi hukuk ile Bâbil hukuku arasındaki benzerlikler oluşturmaktadır. Bâbil kadim bilgisinin İslam'ın ilk yüzyıllarında etkisini aynı coğrafyada görmekteyiz. Buna istinaden tarihi veriler ile ispatlamaya çalıştığımız Bâbil ve İsrailoğulları arasında hukuk benzerliğinin olmaması düşünülemez. Çünkü İslam dönemi ve Bâbil devleti arasında olan tarihsel uzaklık ziyadesi ile fazla olduğu halde aynı coğrafyada yakın tarihlerde Yahudiler'in bulunuyor olması etkilenme sebeplerini de açıklamaktadır.

Özellikle araştırmamız esnasında rastlayıp, çalışmanın süresini uzatmamak için ifade edemediğimiz verilere de rastladık. Bunlardan biri H. II. Ve III. Asırlarda Irak coğrafyasında ortaya çıkan Şii-gulat fırkalarının inanç ilkeleridir. Fırka liderlerinin kullandığı önemli argümanlardan biri "*ism-i a'zamî*" (tanrının büyük ismi) bildiklerini iddia etmeleri ve bunu kullanarak gaybetten haber verme veya mucizevi olayları gerçekleştirebilme şeklinde zuhur eden inançlarıdır. Bu etkinin aynı coğrafyada yüzyıllar önce Hârût ve Hârût meleği kıssası olarak bilinen durum içinde söz konusu edildiğini görmekteyiz. Hatta bu bilgilerin Yahudi müfessirlerin eserlerinde zikrettikleri müşahade edilmektedir. Yapılacak yeni araştırmalarla bu etkilerin ortaya konması büyük önem arz etmektedir.

Bâbil hukuk kuralları ve Yahudi hukukuna gelince, aynı coğrafyayı paylaşan farklı medeniyetlerin birbirlerinden etkilenmemesi düşünülemez. Bu bakımdan Bâbil herşeyi ile İsrailoğulları'nın hayat anlayışını etkilemiştir. Bu etkiler Efsanevi dini şahsiyetler/kıssalar ve dini olmayan sosyal kurallar vasıtasıyla gerçekleşmiştir.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Yusuf. "Yahudi Hukuku". 333-352. İstanbul: Karumer, 2017.
- Arslan, Sema. "Çivi Yazısı Hukuku ve Toplumsal Hayatta Nadîtu(m) Kadınları". *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi* 4/8 (31 Ekim 2018), 80-99.
- Arslantaş, Yüksel - Septioğlu, Rüstem Kadri. "Çivi Yazılı Hukukî Belgelere Göre Mezopotamya'da Kadın". *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 12/1-2 (2016), 1-43.
- Bahar, Hasan. *Eskiçağ Uygarlıkları*. Konya: Kömen Yayınları, 2013.
- Bilgiç, Emin. "Eski Mezopotamya Kavimlerinde Kanun Anlayışı ve An'anesi". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 21/3-4 (1963).
- Contino, George. *el-Hayatû'l-Yevmiyye fî Bâbil ve Asûr*. çev. Selim Taha et-Tikritî - Burhan Abd et-Tikritî. Daru's-Şuûnu's-Sekâfeti'l-Amme, 2. Basım, 1986.
- Çimen, Elif. "Bir Resim Okuması: Bâbil Kulesi". *Sanat Dergisi* 11 (24 Ağustos 2010), 17-19.
- Dinç, Umut. "Mezopotamya'da Tanrı Anlayışının Gelişimi". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (30 Ocak 2018), 64-75.
- el-Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî. *Kitâbü'r-Ridde*. 1 Cilt. Beyrut: Darû'l-Garbû'l-İslamî, 1990.

- _____. *Şeriatu Hammurabi*. çev. Mahmûd el-Emin. Beyrut: el-Fırat, 1. Basım, 2007.
- Erbaş, Ali. *Melekler Âlemi*. İstanbul: Nun, 1. Basım, 1998.
- Erdem, Sargon. "Bâbil". C. 4. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1991.
- Florioti, H. Hande Duymuş - Demirci, Gözde. "Çivi yazılı kanun metinlerinde ilginç bir suç tespit ve cezalandırma yöntemi: suya atılma". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 32/54 (01 Ekim 2013), 1-16.
- Gürgen, İlknur. "Hammurabi Kanunları'nda ve Tevrat'ta Kadınla İlgili Hükümlerin Değerlendirilmesi". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/4 (30 Aralık 2018).
- Hamdi Yazır, Elmalılı. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehra, 1992.
- Harman, Ömer Faruk. "Buhtunnasr". C. 6. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1992.
- Işık, Âdem. "İlk Şehirler ve Yazılı Medeniyete Geçiş". *Mavi Atlas* 6/2 (28 Ekim 2018), 46-74.
- Karaman, Hayreddin (ed.). *Kur'an yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 5. baskı.
- Kaval, Musa. "İlahi Dinlerde Kadın'ın Kıymet Problemi". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 55 (01 Eylül 2016), 306-324.
- Kılıç, Yusuf - Eser, Elvan. "Eski Mezopotamya Hukukunda Dini Normlar". *Belgi Dergisi* 11 (01 Şubat 2016), 133-150.
- Küçük, Abdurrahman. "Ahid Sandığı". C. 1. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1988.
- Lebon, Gustave. *Hadâratu Bâbil ve Asûr*. Beyrut: Daralrafidain, 1947.
- Maturidi, Ebu Mansur. *Te'vîlâtü'l Kur'ân*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Ensar, 1. Basım, 2015.
- Pekşen, Okay. "Bâbil Krallarının Siyasal Meşrulaştırma Aracı: Tanrı Marduk". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1 (26 Nisan 2017), 102-111.
- Rutten, Marguerite. *Tarihi Bâbil*. çev. Ziyet Azar - Mişal Ebî Fazıl. Beyrut-Paris: Menşûrat, 3. Basım, 1984.
- Sarikçioğlu, Ekrem. "Bâbil'de Hârut Ve Mârut'un Melekliği Meselesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (01 Aralık 2014), 141-146.
- Saygılı, Tahsin. "Bâbil Hukuku ve Hammurabi Kanunları". *Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Dergisi* 2/2 (2016), 1-22.
- Sünbül, Nazan. "Eski Mezopotamya Hukukunda Aile Ve Evlilik". *OANNES - Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/1 (26 Mart 2020), 99-113.
- Tekin, Murat. "Eski Mezopotamya'da Coğrafi ve Etnik Yapı". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 9/2 (01 Haziran 2014), 111-125.
- Topçuoğlu, Hamide. "Eski israil Hukukunun menşei, hususiyetleri ve Hamurabi kanunu ile olan münasebetleri". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/1 (01 Mayıs 1948).

Toptaş, Koray - Kahya, Ömer. "Asurca Ve Bâbilce Metinlerde Yemin". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 23/2 (18 Ağustos 2019), 315-330.

Tosun, Mebrure. "Hammurabi'nin Toprak Kanunları". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 21/3-4 (31 Ocak 2018).

Tosun, Mebrure. "Sümer Bâbil Assur'lularda Hukuk,Kanun ve Adalet Kavramları ve Bunlarla İlgili Terimler". *Belleten* 37/148 (1973), 557-581.

Tosun, Mebrure - Yalvaç, Kadriye. *Sumer, Bâbil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, 2002.

Yalvaç, Kadriye. "Eski Bâbil'de Kız Evladın Miras Meselesi". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 23/1-2 (01 Şubat 2018).

Yavuz, Yusuf Şevki. "Hârût Ve Mârût". 16/262264. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1997.

Zennun, Abdulhakim. *eş-Teşrîâtü'l-Bâbiliyye*. Dımeşk: Daru Alaaddin, 1. Basım, 1992.

Bâkır, Tâhâ. el-Cumhuriyyetü'l-İrâkıyye: Bâbil-Borsiba. Bağdat: Matbaatu'l-Hukûmet, 1. Basım, 1959.

"<http://www.iranicaonline.org/articles/Harût-and-Marût>".

Analysis of the Concept of Mutashabih in Terms of its Limits in the Context of the 35th Verse of Surah Nur

Osman KABAKÇILI*

Abstract

In this article, the concept of mutashabih is evaluated in terms of its limits. The term meaning of the concept of mutashabih is generally considered in the context that only God knows the explanation of these verses. For this reason, it is emphasized that the points that should be evaluated within the context of Mushkilu'l-Qur'an shall not be evaluated within the scope of the mutashabih, and these are the points to be resolved by evidences. It is stated that the prophet's prayer to Ibn Abbas saying, "O Allah, teach him wisdom and the (correct) interpretation of the Book" cannot be an evidence that some people will know explanation of mutashabih verses. It is emphasized that the concept of knowledge in verse seven of Surat Al-Imran is ambiguous and it is not clear which knowledge is meant by. It is stated that the mutashabih may have different degrees. It is emphasized that while only one word of the verse can be mutashabih, the whole verse can be also mutashabih. In the same way, it is pointed out that there are different degrees in terms of the mutashabih of the verses. In this context, Kurtubî's interpretation of the verse "Allah is the Light of the heavens and the earth" is partly examined as an example of the subject of mutashabih

Keywords: Tafseer, Mutashabih, Qur'an, Taveel, Noor,

Nûr Sûresi 35. Âyet Bağlamında Müteşâbih Kavramının Sınırları Açısından Analizi

Osman KABAKÇILI

Öz

Bu makalede müteşâbih kavramı, sınırları açısından değerlendirilmektedir. Müteşâbih kavramının terim anlamı, genellikle müteşâbihleri sadece Allah'ın bileceği bağlamda ele alınır. Bu

* Associate Professor, University of Şeyhadabali Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Tafsir, Bilecik, Turkey,
Doç. Dr., Şeyhedevali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye.

osman.kabakcili@bilecik.edu.tr

ORCID 0000-0002-7952-769

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 29 May / Mayıs 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 16 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt: 8; Issue / Sayı: 16; Pages / Sayfa: 817-830.

Suggested ISNAD Citation: Osman Kabakçılı, "Nûr Sûresi 35. Âyet Bağlamında Müteşâbih Kavramının Sınırları Açısından Analizi", Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 8/16 (Temmuz-July 2021), 817-830. www.dergipark.org.tr

sebeple müşkilü'l-Kur'ân bağlamında değerlendirilmesi gereken hususların müteşâbih kapsamında değerlendirilemeyeceği üzerinde durularak, bunların karineler ile çözülecek hususlar olduğu belirtilir. Hz. Peygamber'in Abdullah b. Abbas hakkında "Allah'ım ona te'vili öğret" buyurmasının, müteşâbihleri bazı kişilerin bileceği konusuna delil olamayacağı belirtilir. Âli İmrân sûresi 7. âyette geçen ilim kavramının kapalı olduğu, bununla hangi ilmin kastedildiğinin tam olarak açık olmadığı belirtilir. Dolayısıyla buradaki ilim kelimesinin ma'rifetullah anlamında kullanılma ihtimalinden dolayı âyetin iman konusuyla ilgili olduğu üzerinde durulur. Böylece âyette ifade edilen "ilimde rusûh sahibi" ifadesinin kapsamı genişletilmiş olur. Müteşâbihin farklı derecelerde olabileceği belirtilir. Bir âyetin herhangi bir lafzının müteşâbih olabileceği gibi, âyetin tamamının da müteşâbih olabileceği üzerinde durulur. Aynı şekilde bir âyetin belli derecelerde müteşâbih olacağı da belirtilir. Bu bağlamda "Allah yerin ve göğün nûrudur" âyeti müteşâbih konusuna örnek olarak incelenir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Müteşâbih, Kur'ân, Tev'il, Nûr,

GİRİŞ

Tefsir ilmiyle uğraşanların daha ilk zamanlarda karşılaştığı sorunlardan biri müteşâbih konusudur. Müteşâbih konusundaki sıkıntılara bizzat âyette¹ işaret edilerek müteşâbihlerin peşine düşülmesinin sakıncaları ortaya konulur. Hz. Ömer'in (öl. 23/644) müteşâbihlerle ilgi soru soran birini kınaması da bu konuya kaynak oluşturmaktadır. Müteşâbih konusunda birçok şey söylenmesine rağmen, müteşâbihin sınırları ve müteşâbih âyetler tam olarak belirlenememiştir. Bu sebeple; müteşâbih kavramının sınırlarının belirlenmesi Kur'ân tefsiri açısından önemlidir. Müteşâbih kavramının kapsamı, tefsir usûlü kaynaklarında, kapsam açısından, bazen çok geniş tutulmaktadır. Bu durum, "Onun te'vilini Allah'tan başkası bilmez."² âyetinin anlaşılmasında, zorluk çekilmesine sebep olmaktadır. Çünkü müteşâbih lafızların peşine düşülmesinin, fitne olarak kabul edilmesi sebebiyle bundan uzak durulması yönünde tavsiyeler vardır. Halbuki müteşâbih kavramı, sınırları çerçevesinde tutulsa ve özellikle "muhkemler kitabın anası diğerleri müteşâbihtir. Onların te'vilini Allah'tan başkası bilmez"³ âyetinde kastedilen anlam dikkate alınsa âyetin devamı daha kolay bir şekilde anlaşılacaktır.

Bakara sûresi 2/189. âyeti incelediğimizde yukarıda sözü edilen durumu görmek mümkündür. Cerrahoğlu "Evlere arkalarından girmek iyilik değildir."⁴ âyetini müteşâbih âyetler içinde değerlendirmektedir.⁵ Halbuki bu âyetin müteşâbih olup olmadığı sorgulanmaya açıktır. Çünkü, âyetin nuzûl sebebi ve Arapların o dönemdeki gelenekleri dikkate alındığında âyette kapalılık bulunmamaktadır. Sadece kullanılan ifade gereğince âyette kapalılık vardır. Bu âyeti anlamak imkân dahilindedir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (öl. 1942) bu âyete, nuzûl sebebi bağlamında üç anlam vermektedir: "Birinci anlamda; cahiliye adetlerinin yanlışlığını açıkça ortaya koyarak evlere arkalarından girme adetin, hayırla bir ilgisinin olmadığı ortaya konulur. İkinci anlamda; cahiliye dönemindeki adetlerin bazı sahabe tarafından Müslüman olduktan sonra devam ettirilmesinin uygun olmadığı belirtilir. Üçüncü anlamda ise; cahiliye döneminde humus denilen, Kureyş gibi Mekke'nin ileri gelen kabileleri, umreden sonra takva gerekçesi ile gölgede oturmaz ve evlerine girmezlerdi. Aynı zamanda tereyağı gibi nefse hoş gelen

¹ Âli İmrân 3/7.

² Âli İmrân 3/7.

³ Âli İmrân,3/7.

⁴ el-Bakara, 2/189.

⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 132.

şeyleri de yemezlerdi. İşte bu âyette veciz bir şekilde Allah'ın emrine uygun olmayan davranışların, ibadet duygusuyla yapılmasının uygun olmadığı anlatılır. Bu bağlamda, Elmalılı'nın üzerinde durduğu her bir anlam, âyetin anlam derinliğine katkı sunmaktadır.⁶ Bu sebeple âyetin anlaşılacak bir yönü yoktur. Anlaşılması mümkün olan bir âyete müteşâbih demek âyetin anlam dairesi içinde bazı sıkıntıların oluşmasına sebep olmaktadır. Bu âyet Kurtubî'nin (öl. 671/1273) tefsirinde incelendiğinde; önceki âyetlerle irtibatlı olduğu, dinî kuralların kişinin aklına göre konulamayacağı, soru sorarken münasebetsiz soruları sormanın evin arkasından girmek gibi bir şey olduğu bağlamında değerlendirilebilir. Kurtubî, bu anlamı açıkça söylememiş olsa da âyeti tefsir ederken verdiği örneklerin ve seçtiği konuların bu sonuca ulaşmayı gerekli kıldığı söylenebilir.

Müteşâbih kavramını, âyette belirtildiği gibi "müteşâbihi Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği" sınırında tutmak, konunun çok açık olarak anlaşılmasını sağlayacaktır. Müteşâbih kavramının sınırlarını genişletmek, Kur'an'ın anlaşılmasında başka sorunlara sebep olmaktadır.

Müteşâbih konusu tefsir usulü kitaplarında ve değişik tefsirlerde ilgili âyetler bağlamında işlendiği gibi konuyla ilgili pek çok müstakil eser de yazılmıştır. Akademik bağlamda konuyla ilgili değişik çalışmalar yapılmıştır. Mesela, "Kur'an'da Müteşâbihât"⁷ Müteşâbih Âyetler Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme"⁸ "Kur'an-ı Kerim'de Lafzî Müteşâbihler"⁹ "Müteşâbihu'l-Kur'an'la İlgili Bir Tasnif Önerisi ve Müteşâbihlik Üzerine Yapılan Dil Tartışmaları."¹⁰ "Hz. İbrahim'in Konukları Bağlamında Kur'an'da Lafzî Müteşâbih"¹¹ "Lafzî Müteşâbih Âyetlerdeki Anlam Farklılığı"¹² "Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine"¹³ gibi çalışmalar bunlardan bazılarıdır.

Bu çalışmada; müteşâbih kavramı irdelenerek, müteşâbih kavramının sınırları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Konuyla ilgili gerekli analizler yapılarak, müteşâbih konusu detaylarıyla incelenecektir. Müteşâbih kavramı genellikle muhkem kavramı ile beraber ele alınmaktadır. Ancak konunun dağılması için muhkem kavramı konunun dışında tutulmaya özen gösterilecektir. Bu çalışmada, müteşâbih kavramının kelime anlamı ve terim anlamı üzerinde durulacaktır. Ayrıca; kelimedeki müteşâbih, lafızda müteşâbih ve manada müteşâbih bağlamında değerlendirmeler yapılacaktır. Konuyla ilgili olarak, Nûr sûresi 35. âyetin te'vil edilışı müteşâbih bağlamında ele alınacaktır.

Müteşâbih Kavramı

Müteşâbih kelimesinin kelime anlamı; şebihe kelimesinden türeyen müteşâbih lafzı, benzemek anlamında kullanılır. "Çocuk annesine benzedi" ifadesinde olduğu gibi.¹⁴

⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Zehraveyn Yayınevi, ts.), 2/24.

⁷ M. Zeki Duman, "Kur'an'da Müteşâbihât" *Bilimname* 9/3, (2005), 13-37

⁸ Enver Arpa, "Müteşâbih Âyetler Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme" *AÜİFD* 43/2 (2002), 151-168

⁹ Muhammed Aydın, *Kur'an-ı Kerim'de Lafzî Müteşâbihler* (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1998)

¹⁰ Bilal Deliser, "Müteşâbihu'l-Kur'an'la İlgili Bir Tasnif Önerisi ve Müteşâbihlik Üzerine Yapılan Dil Tartışmaları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2014), 12-17.

¹¹ Ramazan Şahan, "Hz. İbrahim'in Konukları Bağlamında Kur'an'da Lafzî Müteşâbih", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2019), 244-280.

¹² Haşim Özdaş, "Lafzî Müteşâbih Âyetlerdeki Anlam Farklılığı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2020), 215-243.

¹³ Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996)

¹⁴ Muhammed b. Mükrim b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414), 13/503.

Müteşâbih kelimesi, ihtimal anlamını da içermektedir. Bu bağlamda, Kurtubî âyete şu anlamı yükler:¹⁵ "İnekler bizim yanımızda çeşitli sınıflara ayrılır."¹⁶ Kurtubî, benzeme ve ihtimal manasındaki müteşâbih kavramının karşıtının muhkem kavramı olduğunu söyler ve Âli- İmrân sûresi 7. âyetteki müteşâbih lafzının, benzeme ve ihtimal manalarından farklı olduğunu açıklar.¹⁷ Bedreddin ez-Zerkeşî (öl. 794/ 1392) müteşâbih başlığı altında âyetlerin birbirine çeşitli yönlerden benzemesini detaylı olarak inceler.¹⁸ Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923) müteşâbih lafzına okuyuşta benzeyen, manada farklı olanlar anlamı verir.¹⁹ Müteşâbih kavramının birçok tanımı yapılmıştır fakat biz, bu tanımlar arasında âyette sınırlarının çizildiği, Allah'ın bilmeyi kendine has kıldığı tanımı dikkate alacağız. Bu bağlamda müteşâbih, "Allah'ın bilmeyi kendine has kıldığı kıyametin zamanı, deccalın çıkması, sûrelerin başlarındaki harufu mukattaalar gibi şeylerdir."²⁰ Müteşâbih kavramının bu tanımı, el-İtkân'da birinci sırada verilmektedir. Kurtubî, Câbir b. Abdullah'ın (öl. 78/697) görüşleri doğrultusunda müteşâbih kavramı hakkında şu açıklamaları yapar: "Müteşâbih, hiç kimsenin bilmeye yol bulamadığı ve Allah'ın bilmeyi kendisine has kıldığı şeydir.²¹ Kıyametin kopma zamanı, yecüc ve mecüc ve deccalın çıkma zamanı, Hz. İsa'nın gelme zamanı, surelerin başlarındaki harufu mukatta gibi şeylerin müteşâbih olduğunu söylemek en doğrusudur."²² Kurtubî, müteşâbihleri Allah'ın bilmeyi kendine has kıldığına dair şu rivayeti delil getirir: "İbn Heysem (öl. 432/1040) dedi ki: Allah bu Kur'ân'ı indirdi ve ondan dilediği şeyleri bilmeyi kendine has kıldı."²³

Yukarıda el-İtkân'dan verdiğimiz tanım ve Kurtubî'nin yaptığı açıklamalar çerçevesinde, müteşâbih kavramına yaklaşıldığında müteşâbih konusundaki birçok problem kendiliğinden kaybolmaktadır. Tefsir usulü kitaplarında müteşâbihin sınırlarını farklılaştıran birçok tanım verilmektedir. Bu doğrultuda müteşâbihin çeşitleri de çoğalmaktadır. Cerrahoğlu, müteşâbihin bilinip bilinemeyeceği konusu Râgıb el-İsfahani'ye (öl. 400/1010) dayandırarak üç kısımda değerlendirir: "Birincisi, bilinmesi mümkün olmayan müteşâbihler; kıyametin vakti gibi, bunları sadece Allah bilir. İkincisi, araştırma sonucunda bilinebilen müteşâbihler; Kur'ân'daki garip kelimeler ve muğlak hükümler gibi. Üçüncüsü, ilimde rusûh sahibi zevata tahsis edilmiş, diğerlerinden gizlenmiş ilim."²⁴ Cerrahoğlu, üçüncü maddeye örnek olarak Abdullah İbni Abbas'ı gösterir. Ancak, Abdullah İbni Abbas'ın bu üçüncü maddeye örnek teşkil edeceği fikrinin delilleri çok güçlü değildir. İlimde rusûh sahibi olma konusu da kendi içinde kapalıdır. Çünkü âyette geçen ilim kelimesi ile hangi ilmin kastedildiği belli değildir. İman bilgisi mi, âyetleri ve hadisleri bilmek mi, akaid ilmine vakıf olmak mı? Bu soruların cevapları açık değildir. Bundan dolayı âyetteki "ilimde rusûh sahibi olmak" ifadesi bu yönüyle müteşâbih derecesinde kapalıdır. İlimde rusûh sahiplerinin müteşâbihleri bileceği yönünde âyeti anlayanlar da vardır. Ancak, bu görüşte olanlar azınlıktır.²⁵ Müteşâbih âyetlere çeşitli anlamlar verilmiştir. Şüphesiz bu anlamlar sübjektif değerlendirmelerin ötesine

¹⁵ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru Kütüb el-Mısriyye, 1964), 4/10.

¹⁶ el-Bakara 2/70.

¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâm*, 4/10.

¹⁸ Ebû Abdillâh Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 1/113.

¹⁹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân* (Müessesetü'r-Risâle, 2000), 6/174.

²⁰ Celaleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: el-Heyhetü'l-Mısriyye, 1974), 3/4.

²¹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâm*, 4/9.

²² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâm*, 4/10.

²³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâm*, 1/156.

²⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 130.

²⁵ Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kelim et Tayyib, 1998), 1/238.

geçememektedir. Mâtürîdî, te'vil konusunu açıklarken; müteşâbihleri te'vil etmeye farklı bir boyut katarak, anlamı Allah'a isnat etmeden, muhtemel manalardan birini tercih etmek şeklinde açıklar.²⁶ Bu yaklaşım, müfessirlerin ve Kur'an ilmiyle uğraşanların önünü açan bir yorumdur. Mâtürîdî'nin bu yorumu, âyetleri farklı şekillerde yorumlamaya imkân sunar. Özellikle işârî, sosyolojik ve diğer tefsirlerin kolaylıkla yapılmasına fırsat verir. Çünkü kişisel olarak yapılan yorumları Allah'a isnat etmek, kişiyi vebal altında bırakır. Bu sebeple, kişisel yorumlarda muhkem âyetlerin çizdiği sınırları aşmamak çok önemlidir.

Kurtubî, tefsirinde müteşâbih kavramını müşkil anlamında kullanır. Bu sebeple, müteşâbih olarak değerlendirilen bazı âyetlerin müşkilü'l-Kur'ân bağlamında değerlendirilmesi, müteşâbihin sınırını genişletmemek açısından önemlidir.

Biz el-İtkân'da birinci tanım olan ve Kurtubî tarafından desteklenen tanım çerçevesinde, müteşâbihi üç çeşit olarak inceleyeceğiz. 1- Müteşâbihin lafızda olması 2- Müteşâbihin manada olması 3- Müteşâbihin hem lafızda hem de manada olması. Yani, âyetin kastettiği mana müteşâbih bir anlam olabileceği gibi, âyet içindeki bir kelime kendi başına da müteşâbih olabilir.

Lafızda Müteşâbih: Lafızda müteşâbih ile Kur'ân'daki herhangi bir kelimenin kullar tarafından bilinmeyecek bir konumda olması kastedilmektedir. Ancak, bazen gariplik ve benzeri durumlar sebebiyle kapalı olan lafızların da müteşâbih kavramına dahil edildiği görülmektedir. "Yed/el" ve "yemin/sağ taraf" kelimeleri²⁷ Allah için kullanıldıklarında müteşâbihlik kazanmaları sebebiyle bu konuya örnek teşkil eder. Çünkü, Allah'ın elini anlama imkânımız şu an olmadığı gibi, hiçbir zaman da olmayacaktır. Aynı şekilde, Allah için herhangi bir yönden bahsetmek de muhaldir.

Manada Müteşâbih: Allah'ın sıfatlarıyla ilgili cümleler ve kıyametin evsafıyla ilgili âyetler mana yönüyle müteşâbihtir. Çünkü, bunların hakikatini bilme imkânı yoktur.²⁸ Mesela, "Allah semaların ve yerin nûrudur."²⁹ ifadesi bazı anlamlar ifade etmesine rağmen, belli dereceden sonra insan anlayışının üzerine çıkmaktadır. Bu sebeple, bu âyetin anlamı karşısında "iman ettik" demekten başka çare kalmamaktadır. Âyetin anlam derinliği, insan anlayışının üzerine çıktığı yönüyle müteşâbihtir. Bu durumu bilen İslam alimleri, her âyeti tefsir ettikten sonra "muradını en iyi bilen Allah'tır" diyerek, bu konuya işaret etmiştir.

Lafız ve Manada Müteşâbih: Bir âyet, lafız yönüyle müteşâbih kelimeler içerdiği gibi; mana yönüyle de müteşâbih olabilir. Buna en güzel örnek, "Rahman arşa istiva etti."³⁰ âyetidir. Bu âyette geçen arş ve istiva kavramları müteşâbihtir. Çünkü, âyette geçen arş ve istiva kavramları Allah için kullanılması sebebiyle, mana yönüyle müteşâbihtir. Zira, arş ve istiva kelimeleri lügat anlamı olarak bir mana ifade etmesine rağmen, bu ayette onların hakiki manalarını anlama imkânımız yoktur. Rahman'ın arşa istivasi, tam olarak anlaşılamayacağına göre, bu âyetin mana yönüyle de müteşâbih olduğu açıktır.

Kapalılık Sebebiyle Müteşâbihlik

Kur'ân'daki bazı âyetlerin kapalılık sebebiyle müteşâbih kabul edilmesi, yukarıda verdiğimiz müteşâbih kavramının tanımına uygun değildir. Çünkü, kapalılık sebebiyle anlaşılması zor olan âyetleri, müteşâbih olarak değerlendirmek; müteşâbih kavramının sınırlarının genişletilmesine sebep olmaktadır. Âyetlere bu düşünce ile yaklaşmak, birçok

²⁶ Yazır, *Hak Dini*, 1/20; Mâtürîdî'nin muhkem ve müteşâbih ile ilgili görüşleri için bk. Galip Türcan, "Mâtürîdî'ye Göre Muhkem ve Müteşâbih Âyetler" *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 278-294.

²⁷ Suyutî, *el-İtkân*, 3/11.

²⁸ Suyutî, *el-İtkân*, 3/11.

²⁹ en-Nûr 24/35.

³⁰ Tahâ 20/5.

ayeti müteşâbih kabul etmeyi gerektirir. Bu anlayış, "müteşâbihi bilmenin Allah'a mahsus olduğu" fikriyle de çelişir.

Tefsirlerde müşkil ve müteşâbih kavramları, birbirine yakın anlamlarda kullanılır. Mesela, Kurtubî müşkilü'l-Kur'ân bağlamında şu ayetleri örnek gösterir: "Allah günahların hepsini bağışlar."³¹ "Şüphesiz ben tövbe edenleri çok bağışlayanımdır."³² "Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz."³³ Bu üç âyette de zahirde çelişkiler görülür. İlk âyette, Allah'ın günahların hepsini bağışlayacağı, ikinci âyette, Allah'ın tövbe edenleri bağışlayacağı, üçüncü âyette, Allah'ın kendisine ortak koşulmasını bağışlamayacağı ifade edilir. Kurtubî, bu örneği verdikten sonra şöyle der: "Mana açık olduktan sonra müşkillik kalmaz. Ancak, manaların veya terkiplerin anlaşılmasından birinde bozulmalar olduğu zaman, müteşâbih ve müşkil sorunu ortaya çıkar." Kurtubî'nin bu açıklamalarında, müşkil ve müteşâbih lafızlarını eş anlamlı olarak kullandığı görülür.³⁴ Bu tür kullanımlardan dolayı, kapalılık ve zıtlık sebebiyle âyetlerdeki anlaşılma hususlar, müşkil ve müteşâbih olarak ifade edilmektedir. Bu sebeple, bizim müteşâbih kavramının tanımında verdiğimiz anlam, bu gibi ayetlerde yoktur. Halbuki, müteşâbihi karıştırmadan, bu ayetlerdeki sorunun müşkil sorunu olduğunu dillendirmek, konunun anlaşılması açısından daha uygundur. Müteşâbih konusunu bu şekilde değerlendirmek, Âl-i İmrân sûresi 7. âyette ifade edilen "Onun te'vilini Allah'tan başkası bilemez" anlamına da uygun olur.

Mesela, Kur'ân kıssaları müteşâbih konusu bağlamında değerlendirildiğinde, kıssalarda birçok müteşâbih noktaların olduğu görülür. Hz. Üzeyr'in yüz yıl uyuması,³⁵ Ahab-ı Kehf'in üç yüz yıldan fazla uyuması³⁶ gibi birçok müteşâbih ifadeleri Kur'ân'da bulmak mümkündür. Ancak, bunların tamamen müteşâbih olduğunu da iddia edemeyiz. Çünkü, bunlar kısmen müteşâbihtir. Bu sebeple bu âyetler, inananlara belli oranda bazı anlamlar ifade eder. Ancak anlaşılmanın, yüzde yüz âyetin anlamı olduğu iddia edilemez. İşte bu bilinmeyen yönleriyle Kur'ân kıssalarını kısmen müteşâbih kapsamında değerlendirmek mümkündür.

Müteşâbih Kavramının Geçtiği Âli-İmrân Sûresi 7. Âyetin Analizi

Müfessirler ilk zamanlardan beri, Âli-İmrân sûresi 7. âyetteki müteşâbih kavramı ile neyin kastedildiği üzerinde durmuşlardır. Çünkü bu âyete verilecek anlam, Kur'ân'ın anlaşılma yöntemlerine doğrudan etki edecek derinliğe sahiptir.

Bu âyette iki konu dikkat çeker. Birincisi, nerede durulacağı meselesidir. Eğer Allah lafzında durulursa, "Müteşâbihlerin te'vilini Allah'tan başkası bilmez. İlimde rusûh sahibi olanlar biz ona iman ettik derler." anlamı verilir. Eğer ilim kelimesinde durulursa, "Müteşâbihlerin te'vilini Allah ve ilimde rusûh sahibi olanlardan başkası bilmez." anlamına gelir. İşte bu durumda ilim ve rusûh kavramları, kapalılık yönüyle izaha ihtiyaç duyar. İlim kavramıyla, hangi ilmin kastedildiği açık değildir. Râsih kavramı da ilimdeki derinliğin derecesi yönünden kapalıdır. Bu bağlamda "İlimde rusûh sahibi olanların iman ettik demeleri, meseleyi daha kolay hale getirmektedir. Çünkü, Allah'ı bilen ve iman eden herkes, Allah'ı bilme açısından, ilimde rusûh sahibi olanların sınıfına girebilir. Çünkü Allah'a iman, basit bir olay değildir. Kulun Allah'a iman etmesi çok önemli bir durumdur. Niceleri vardır ki basit meseleler sebebiyle imanını kaybetmektedir. Bu durum Bakara sûresi 26. âyette açıklanır. Allah bu âyette, sivri sineği misal vererek, bu tür misallerle birçok kimsenin Allah'ı anlayarak hidayete ermesini sağladığını, inkâr edenlerin ise bu misallerin hakikatini anlayamayıp; bu misallerle neyin kastedildiğini sorarak ve bu

³¹ ez-Zümer 39/53.

³² Tahâ 20/80.

³³ en-Nisâ 4/44.

³⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâm*, 4/11.

³⁵ el-Bakara 2/259.

³⁶ el-Kehf 18/25.

misalleri küçümseyerek dalalet içinde kaldıklarını bildirir. Bu hakikatleri anlamama ve dalalet düşme sebebi olarak, Allah'ın emrine karşı gelmeleri gösterilir.³⁷ Allah'ın yaratma gücünü ortaya koyan ve ilah diye tapılan putların acizliğini belirten Hac sûresinin 73. ve 74. âyetleri şöyledir:

"Ey insanlar! Size bir misal verilmekte; dinleyin onu: Allah'tan başka kendilerine yalvarıp yakardıklarınız var ya, hepsi bunun için bir araya gelseler bile bir sinek yaratamazlar! Hatta sinek onlardan bir şey kapsa, onu dahi ondan kurtaramazlar. İsteyen de âciz, kendinden istenen de! Onlar Allah'ı gereği gibi tanımadılar. Şüphesiz Allah çok güçlüdür, mutlak galiptir."³⁸

Bu âyetlerde de belirtildiği gibi Allah'ı gerektiği gibi tanımak önemlidir. Allah'ı tüm sıfatlarıyla tanımayanların Allah'a imanlarında sorunlar vardır. Hatta, günümüzdeki bazı soruların temelinde yatan sebep budur. Mesela, bazıları Allah'ın adalet sıfatını tam olarak anlayamamaları sebebiyle, dünyadaki bazı eşitsizlikleri ileri sürerek Allah'ı sorgulamaya kalkar. Yukarıda belirttiğimiz birçok sebebe istinaden, "ilimde rusûh sahibi olanlar" ifadesinin kapalı olduğunu söylemek mümkündür. Bu kavramın sınırlarını çizmek, imkânsız denecek derecede güçtür.

Müteşâbih konusunu açıklayan Âli İmrân sûresi 7. âyet, yukarıda değindiğimiz sorunlar sebebiyle, farklı şekillerde Türkçeye çevrilmiştir. Konuya misal olması için bazı mealleri aşağıda değerlendirdik.

Abdülbaki Gölpınarlı, âyetin mealinde "ilim" kelimesini bilgi olarak çevirir. Âyete, bizim sorun olarak göstermeye çalıştığımız anlama çok yakın olarak şu manayı verir: "Bilgide şüpheleri olmayacak kadar kuvvetli olanlarsa derler."³⁹ Bilgide şüpheleri olmayacak ifadesinin hangi bilgide olduğunu sorguladığımızda, "Allah'ı ve peygamberi tanıma bilgisi" cevabını almamız mümkün olabileceği gibi, başka bir cevap da olabilir.

Ali Fikri Yavuz âyete şu meali verir: "İlimde kökleşmiş ve metin olmuş kimseler ise: "- Biz ona (manâsı anlaşılmayan müteşâbihe) inandık, derler."⁴⁰ Bu çeviride de "ilimde kökleşmiş olanlar" kavramı kapalılığını korur.

Süleymaniye Vakfı meali, diğer meallerden biraz ayrılarak, âyeti şöyle çevirir: Bu ilimde sağlam duruş gösterenler de şöyle derler: "Biz, bu ilme inandık, hepsi (muhkem, müteşâbih ve te'vil) Sahibimiz katındandır."⁴¹ Bu mealde akla takılan soru şu: "Bu ilim" derken ne kastedilmiştir? Ma'rifetullah mı, iman esasları mı? Bu mealin çevirisinde de bu gibi soruların cevabı kapalı kalmaktadır. Ancak devamında "bu ilme inandık" ifadesi Kur'an'ın tamamı anlamında kullanılmıştır. O zaman ilim kelimesi, herhangi bir ilim değil, Kur'an'ın bildirdikleridir. Bu mealde "zıkr" kavramı, doğru bilgi şeklinde çevrilmektedir ve genelde Kur'an anlamında kullanılır. "Râsîhûn" kavramına da "sağlam duruşlu olanlar" şeklinde anlam verilerek, genelde verilen anlamın dışında bir anlam verilmiş olunur. Böylece "ilimde derinleşmiş olanlar" ifadesinin anlaşılmasındaki sıkıntılara işaret edilmiş olunur.

Meallerde "İlimde paye sahibi olanlar, biz inandık derler!" şeklinde çevrilen bu ifade, ilimde paye sahibi olmayanların "iman ettik" demedikleri anlamını içerir mi, sorusunu akla getirir. Bu çevirilerde görüldüğü gibi bu âyetin anlamından, rusûh sahiplerinin müteşâbihleri bildiği sonucuna varmak, kendi içinde birçok sorunu barındırmaktadır. Hurufu mukataanın anlam derinliğini kim nasıl açıklarsa açıklasın, verdiği bilgiler sübjektif kalacaktır. Bu harfler hakkında yapılan yorumlar, hiçbir zaman kesin bir anlam ifade etmeyecektir. Yani, bunlarla ne kastedildiği bilinmeyecektir. Buna

³⁷ bk. el-Bakara 2/26.

³⁸ el-Hac 22/ 73-74.

³⁹ Kur'an'ı Kerim ve Meali, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1955), Âli İmrân 3/7.

⁴⁰ Kur'an'ı Kerim ve Meal-i Âlisi, çev. Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Sönmez Neşriyat 1979), Âli İmrân 3/7.

⁴¹ <https://mealler.org/SureveAyeter.aspx?sureid=003&ayet=007> erişim 06.02.2020

rağmen Kur'ân'daki harufu mukattaa değerini koruyacak ve inananlara gerekli mesajları sunacaktır.

Âli İmrân sûresi 7. âyette iki guruptan bahsediliyor. 1- Kalbinde şüphe olup sapmaya meyilli olanlar; bunlar müteşâbihlerin peşine düşüp, fitne çıkarmak için uğraşırlar. 2- İlimde paye sahibi olanlar; bunlar, ilimde sağlam duruş gösterip, bilgide şüpheleri olmayanlar. "Bilgi" ifadesini Kur'ân olarak algılasak, bu ifadeyi, "Kur'ân'da şüpheleri olmayanlar" şeklinde anlamak mümkün olabilir. Bu anlam, âyetin kastettiği kişileri daha kapsamlı hale getirir. Âyetin devamını düşündüğümüzde, Kur'ân hakkında şüpheleri olmayan ve onun bilgisinin Allah katından olduğu fikrinde sebat edenler şöyle der: "Onun tamamı rabbimizin katındandır." Onlar bu sözleriyle, Kur'ân'a olan imanlarını açığa vurarak, fitne ve şüpheden uzak olduklarını beyan ederler.

Müteşâbih kavramının asıl anlamı, Âli-İmrân sûresi 7. âyetin manasıyla bağlantılıdır. Bu âyetin yorumu doğrultusunda, müteşâbih kavramı anlam kazanmaktadır. Kurtubî müteşâbih kavramının geçtiği bu âyetin tefsirinde, Şa'bî (öl. 104/722) ve Süfyân es-Sevrî'nin (öl. 161/778) görüşleri doğrultusunda, müteşâbihle ilgili şöyle der: "Müteşâbih; hiç kimsenin bilmeye yol bulamadığı ve Allah'ın bilmeyi kendisine has kıldığı şeydir."42 Hz. Peygamber'in Âli-İmrân sûresi 7. âyeti okuduktan sonra şöyle dediğini nakledilir: "Kur'ân'dan müteşâbih olanların peşine düşenleri gördüğünüz zaman onlardan sakınınız, Allah'ın isimlendirdikleri onlardır."43

Kurtubî, Âli İmrân sûresi 7. âyetin tefsirinde, hariciler tarafından çıkarılan fitne sebebiyle öldürülen kimselerin olduğuna delil olacak yönde nakillerde bulunur. Bunların, müteşâbih kavramların peşine düşmeleri sebebiyle, dinden çıktıkları düşüncesiyle öldürüldüklerini nakleder.

Kurtubî, bu âyetin tefsirinde dokuz konuya değinir. Birinci olarak, müteşâbih âyetlerin peşine düşmekten sakındırmaya yönelik açıklamalar yapar. Müteşâbih kavramların peşine düşmenin bazı fitnelere yol açacağı yönünde uyarılarda bulunur. Konuyu fırkalara ayrılmanın sakıncaları üzerinden değerlendirir. İslam ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı hadisini bu bağlamda değerlendirir.44 Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) de "kalplerinde hastalık olanlar" ifadesini bidat ehli olarak tefsir eder.45

Âyette geçen kavramlar, âyetin algılanmasıyla doğrudan ilgilidir. Özellikle müteşâbih, ilim ve râsihûn kavramları yerli yerine oturtulmadığında, âyeti anlamak güçleşmektedir. Bu âyetteki ilim kavramı, genellikle günümüzdeki ilim kavramıyla algılanmaktadır. Âyetteki ilim kelimesi, "Bugünkü ilim anlamında kullanılıyor mu?" sorusunu sordüğümüzde farklı cevaplar almamız mümkündür. İlim kelimesi "alime" fiilinden türemektedir. "Alime" kelimesi "bildi" manasına gelir ve mastar olarak "bilmek" demektir. Âyeti "bilmede râsih olanlar" şeklinde anladığımızda başka bir soru akla gelmektedir. "Neyi bilmede râsih olanlar?" İşte bu soruyu; Allah'ı bilmede, peygamberi bilmede, dinin açık emirlerini bilmede râsih sahibi onlar şeklinde cevaplamak mümkündür. Bu bağlamda müteşâbih hakkındaki âyete, "Onların hepsi rabbimizin katındandır, biz onlara iman ettik, derler." şeklinde anlam verildiğinde ayet hususilikten çıkararak, umumileşmiş olur. Böylece, Müslümanların tamamı âyetin bu övgüsüne mazhar olmuş olurlar. Aksi halde, hiç kimse kendini âyetin muhatabı göremeyecektir. İlimle meşgul olanlar dahi, "Ben ilimde rusûh sahibi miyim?" sorusuna "evet" cevabını vermekte zorlanacaktır. Ayrıca, müteşâbihlerin peşine düşülmesi Hz. Ömer gibi İslam'ın önde

42 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâm* 4/9.

43 Müslim İbn Haccâc Ebü'l-Hasan en-Nîsâbü'rî, *el-Müsnedü's-sahihi'l muhtasar* (Beyrut: Dâru Tûrasü'l-'Arabî, ts.), "İlim" 1.

44 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâm*, 4/9.

45 Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmidit-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 1/338.

gelenleri tarafından eleştirilirken, müteşâbihleri bilme hususunda iddiada bulunmak zordur. Bu sebeple, müteşâbihi kısmen bilinebileceği yönünde anlamak mümkündür. Cerrahoğlu, ilimde rusûh sahibi zevatın müteşâbihleri bilebileceği görüşünü desteklemek için, Hz. Peygamber'in, "Allah'ım onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret."46 hadisini delil olarak getirmektedir.47 Ancak "ona te'vili öğret" ifadesinin müteşâbihat ile ilgili olduğuna dair hiçbir karine yoktur. Ayrıca Hz. Abbas'ın, Kur'ân tefsirinde bir otorite olduğuna, kimsenin aklına gelmeyen te'villeri yapabildiğine şüphe yoktur. Allah'ın ona te'vili öğretmesi meselesini, Allah'ın bilmeyi kendine has kıldığı müteşâbihatin dışında tutularak, genel anlamda dinde anlayışlı olma ve Kur'ân'ı anlama şeklinde değerlendirmek mümkündür. Böyle bir yorum hadisin anlamıyla gayet uyumludur. Bu sebeple müteşâbihlerin tam anlamıyla bilinmeyeceği düşüncesi daha güçlü görünmektedir.

Müteşâbih Kapsamında Değerlendirilen Nûr Sûresi 35. Âyetin Te'vili

Müteşâbih olmadığı halde, açık olarak anlayamadığımız her âyeti, müteşâbih kavramı dairesinde değerlendirmek başka sorunlara yol açmaktadır. Öncelikle müteşâbih kavramının, anlam kaymasına sebep olmaktadır. Bu da müteşâbihin sınırlarının ve ölçüsünün kaybolması sonucunu doğurarak, birçok âyeti müteşâbih kabul etmemize sebep olmaktadır. Bu anlayışın neticesi olarak, birçok âyet müteşâbih kapsamına dahil edilebilmektedir. Halbuki müteşâbih kavramının tarifinde, müteşâbih Allah'ın bilmeyi kendine tahsis ettiği âyetler olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım bağlamında, müteşâbih konusunu şöyle değerlendirebiliriz: Âyetin anlamı tamamen müteşâbih olabilir. Âyetin anlamı kısmen müteşâbih olabilir. Âyetteki kelime ve deyimler kısmen veya tamamen müteşâbih olabilir. Âyetlerin müteşâbih kısımlarını oluşturan ifadeler; beyan ümidi kalmayacak derecede gizlidir. Onları idrak etmek asla mümkün değildir.48

Müteşâbih kavramını, Allah'ın bilmeyi kendine has kıldığı anlam ve lafızlar olarak algıladığımızda, Kur'ân'da, bu kapsam içinde değerlendirilecek kaç âyet olduğu düşüncesi akla gelmektedir. Böyle bir sınırlamayı kesin çizgilerle yapmak belki de imkansızdır. Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili âyetler, müteşâbih kavramı içinde değerlendirilirken;49 diğer bazı âyetlerin bu kapsamda olup olmadığı sorusu akılları meşgul etmeye devam etmektedir. Mesela, Bakara sûresi 245. âyette Allah şöyle buyurur: "Kim Allah'a güzel bir borç verirse Allah onun kat kat fazlasını öder." Bu âyette kat kat fazla diye çevirdiğimiz ifade *أَضْعَافًا كَثِيرَةً* / "ed'afen kesireten" dir. *كَثِيرَةً* / Çok ifadesi, karşılıksız olarak verilen borç karşılığı verilecek sevabın ne kadar çok olduğunu tam olarak açıklamaz. Burada kat kat fazla ifadesi, kaç kat sorusu sorulduğunda kapalı kalmaktadır. Bu konuda herhangi bir nas olmadan, bununla kaç katın kastedildiği bilinemez. Ebü'l-Berekât en-Nesefî (öl. 710/1310) bu âyeti tefsir ederken; "*كَثِيرَةً* / çok" ifadesinin kesin olarak ne kadar olduğunu, Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini belirtir. İkinci bir yorum olarak, "Kile/denildi" lafzı ile bu katın yedi yüz olduğunu nakleder. Ancak, bire yedi yüz şeklindeki yorumun, sübjektif bir yorum olduğu açıktır. Nesefî de bu yorumu, "kile/denildi" lafzı ile naklederek yorumun açık bir rivayete dayanmadığını gösterir. Ancak, biraz düşünüldüğünde, bu yorumun Bakara sûresi 261. âyette ifade edilen "Mallarını Allah yolunda harcayanların misali, her başağında yüz tane bulunan ve yedi başak bitiren bir buğday tanesi gibidir." âyetine dayandığı açıktır. Bu yorumun, âyetin âyetle tefsirinin güzel bir örneği olduğunda şüphe yoktur. Buna rağmen bu âyetin kesin anlamının bu olduğu iddia edilemez. Ancak, bu tür değerlendirmelerin müfessirlere geniş bir yorum imkânı sunduğu açıktır.

46 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 11/362.

47 Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 130.

48 Duman, *Kur'ân'da Müteşâbihât*, 24; Muhammed b. Süleyman Kafiyeci, *et-Teysîr fî kavâ'idi ilmi't-tefsîr*, tah. Nasır b. Muhammed el-Mâtürîdî, (Dımaşk: 1990), 19.

49 Mustafa Öztürk, "Müteşâbih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü"nü Mahiyeti ve Pratik Değeri" *Bilimname* 15/2 (2008), 40-41.

Kurtubî, "Müteşâbih bir kitap"⁵⁰ ifadesine dayanarak, Kur'ân'ın tamamının müteşâbih olduğunu iddia edenler hakkında, "Bu âyetin müteşâbihle bir ilgisi yoktur." diyerek bu görüşü eleştirir ve âyetin manasının, Kur'ân'ın bazısının bazısına benzer olduğu ve bazısının bazısını desteklediği yönünde olduğunu beyan eder.⁵¹ Bu bağlamda Allah'ın zat ve sıfatlarından bahseden âyetler müteşâbihtir. Ahiretle ilgili âyet ve kavramlar müteşâbihtir. Çünkü Kur'ân'ın bize bildirdiği bu konuları, bizim hakkıyla anlamamız imkansızdır. Buna rağmen, bize bazı anlamlar ifade ederler. Mesela ateş kelimesi, bizde bir algı oluşturur ve ne olduğunu biliriz. Ancak, cehennem ateşi dendiğinde bunun hakikatinin ne olduğunu tam olarak bilemeyiz. Buna rağmen bizde bir anlam oluşturur. Kur'ân'da geçen "Şehrin öteki ucundan koşarak bir adam geldi."⁵² ifadesindeki "geldi" kelimesini zahir yönüyle anlarız. Ancak "Rabbin geldi."⁵³ ifadesindeki "geldi" kelimesinin anlamını hakkıyla bilme imkânımız yoktur.⁵⁴

Bu değerlendirmelerden sonra, konunun anlaşılması, kavranması ve müteşâbihe örnek olması için kısmen müteşâbih olduğunu düşündüğümüz, te'vil konusunda önemli bir yeri olan Nûr sûresi 35. âyeti, müteşâbih kavramıyla alakalı olarak ve bu konudaki açıklamaları dikkate alarak izah etmek, konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Âyetin meali şöyledir: "Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciye andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir."⁵⁵

Âyetin son cümlesi, Allah'ın her şeyi hakkıyla bildiğini vurgulayarak, zımnen insanın her şeyi hakkıyla bilemediğine işaret eder. Kurtubî bu âyeti tefsir ederken önce "nûr" kavramını açıklar. Nûrun gözle idrak edilen ışıklar olduğunu belirttikten sonra "nûr" kavramının mecaz olarak kullanıldığını belirtir. "Aydınlatan kitap, falan bölgenin nûru, asrın güneşi ve ayı" ifadelerini "nûr" kavramının "ışık" kelimesinden farklı anlamda, mecazî olarak kullanıldığını örnek olarak verir. Böylece "nûr" kavramının anlaşılması amaçlanır. Ancak, "Allah için kullanıldığında, bu anlamlar ne kadar uygun olur?" sorusu meselenin zorluğunu ortaya koymaktadır. Bu sebeple, Kurtubî, Allah için "nûr" kavramının övgü amaçlı kullanılmasının caiz olduğunu belirtirken, her şeyin başlangıcının ve yaratılışının Allah'tan olduğunun altını çizer. Allah'ın idrak edilen bir ışık olmadığını belirtir. Yanlış anlaşılmalara sebep vermemek için mücessimenin düştüğü hatayı mantık kuralları çerçevesinde şöyle eleştirir: Mücessimeden bazıları "Allah nûrdur, nûrlar gibi değildir. Allah cisimdir, cisimler gibi değildir." der. Bu iddiaların tamamı akıl ve nakil yönünden imkânsız şeylerdir. Çünkü, kendi içinde çelişkiye düşer. "Nûrdur" ifadesi olumlu bir hüküm belirtir. "Nûrlar gibi değildir" ifadesi ise olumsuz bir hüküm ifade eder. Bu sebeple, birinci ifadede varlığı iddia edilen şeyin, ikinci ifadede yokluğu ortaya konulmaktadır.⁵⁶ Bu açıklamalardan da anlaşılacağı gibi "nûr" kavramı belli oranda bazı anlamlar ifade etmesi sebebiyle anlaşılmalıdır. Ancak, "nûr" kavramının anlaşılabilir kısmının ötesi müteşâbihtir. İmam Ebû Hamid el-Gazzalî (öl. 505/1111) "nûr" kavramını izah için bir kitap yazmıştır.⁵⁷ Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) aynı konuyu Gazzalî'den istifade ederek açıklar ve sonunda Gazzalî'nin söylediklerinin de yaratma anlamına

⁵⁰ ez-Zümer 39/23.

⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâm*, 5/10.

⁵² Yasin 36/20.

⁵³ el-Fecr 89/20.

⁵⁴ Geniş bilgi için bk. Zekeriya Pak, *Tefsir Usulü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 126-129.

⁵⁵ en-Nûr 24/35.

⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâm*, 12/256.

⁵⁷ Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Mışkâtü'l-envar* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1966).

geldiğini belirterek müfessirlerle aynı kanaatte olduklarını beyan eder.⁵⁸ Kurtubî, mücessimenin "nûr" kavramında hataya düşmesini zahire takılmalarına bağlar ve şu iki hadisi nakleder: 1- Hz. Peygamber teheccüde kalktığına "Ey Allah'ım hamd sana mahsustur. Sen yerin ve göklerin nûrusun."⁵⁹ 2- "Hz. Peygamber'e, "Sen Rabbini gördün mü? diye sorduklarında Nûr olarak gördüm."⁶⁰ buyurur. Kurtubî'ye göre mücessime bu ifadelerde geçen "nûr" kavramını olduğu gibi algılayarak yanılığa düşmektedir. Halbuki, "nûr" kavramın anlaşılmasında kısmı, müteşâbih olarak değerlendirilip, âyet "nûr" kavramını verdiği mesaj açısından değerlendirilse, konuda herhangi bir sorun görülmeyecektir.

Kurtubî, âyeti te'vil edenlerin "O'nun kudretiyle alemin ışıkları aydınlandı." şeklinde te'vil ettiklerini belirttikten sonra, "Allah semaların ve yerin nûrudur" ifadesinin zihinlere yakınlaştırıldığını belirtir. Bu cümlelerin anlaşılması için örnek verir. Mesela, "Melik bölgenin nûrudur." ifadesiyle kastedilen mana, melikin faaliyetleri ile bölgenin ıslah olduğudur.⁶¹ Bu açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, bu âyetlerin ifade ettiği anlamlar, zahir anlamın ötesinde mecâzî anlamları içerir.

Kurtubî, "nûr" kavramını, Allah'ın sıfatları açısından, sırf hakikat manasında kullanıldığını, onun bütün mahlukatı yarattığını belirttikten sonra Mücâhid b. Cebr'in (öl.103/721) âyeti "yeryüzü ve semaların işlerini düzenleyen" şeklinde tefsir ettiğini belirtir.⁶² O, "nûr" kavramının "Kur'ân", "resul" ve "hidayet" anlamında kullanıldığını belirtir. Bu düşüncesini desteklemek için şu âyetleri delil olarak getirir: "Ey insanlar! Şüphesiz size Rabbinizden kesin bir delil geldi ve size apaçık bir nûr indirdik."⁶³ "Ey Ehli Kitap! Resulümüz kitapta bulunup da gizlemekte olduğunuz birçok şeyi size açıklamak üzere geldi; birçoğunu da açığa vurmuyor. Şüphe yok ki size Allah'tan bir ışık, apaçık bir kitap geldi."⁶⁴ Allah bu âyetlerde resulünü "nûr" diye isimlendirir. Kurtubî "nûr" kavramının Allah'a izafe ile Allah'ın delilleri koyan ve delilleri açıklayan olduğu manasında kullanıldığını belirtir.⁶⁵ Taberî de yerde ve gökte olanlara hidayet eden şeklinde tefsir eder.⁶⁶

Kurtubî "nûr" kavramından sonra âyette geçen "mişkat" kavramını açıklar. Bu kavramın geçtiği cümleleri teşbih bağlamında değerlendirir. Allah'ın bu tür müteşâbih lafızlar ile anlaşılması zor anlamları zihinlerin anlayışına yaklaştırdığını belirtir.⁶⁷

Nûr sûresi 35. âyet, mecâzî bir anlatımı içermesi sebebiyle, çok yönlü olarak te'vil edilmiştir. Bazen âyete, işârî anlamlar diyebileceğimiz manaların yüklendiği de görülür. Kurtubî, tefsirinde âyete yüklenen işârî anlamları zayıf bulur.⁶⁸ Bu işârî anlamların bir grubu kalbin aydınlanmasıyla, diğer grubu Hz. Peygamber'in soy ağacıyla ilgilidir. Bu işârî anlamlara Abdullah b. Ömer'in (öl. 73/693) şu yorumunu örnek verebiliriz: "Mişkât, Hz. Peygamber'in göğsü; "zücâc" Hz. Peygamber'in kalbi; "misbâh" da Allah'ın Hz. Peygamber'in kalbine, mübarek zeytin ağacından tutuşturularak koyduğu nûrdur." Bu yorumla Hz. Peygamber'in aslının Hz. İbrâhîm'e dayandığı, Allah'ın Hz. İbrâhîm'in kalbinde nûru tutuşturduğu gibi, Hz. Muhammed'in kalbinde de nûru tutuşturduğunun kastedildiği belirtilir. Bu yorumlar bağlamında Muhammed b. Ka'b (öl. 108/726), Hz. Peygamber'in soy

⁵⁸ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru Türesi'l-'Arabî, 1420), 23/379.

⁵⁹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü'l-muhtasar* (Dâru Tavku'n-Necat 1422), "Teheccüd" 1.

⁶⁰ Müslim, "İman" 78.

⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâm*, 12/256.

⁶² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâm*, 12/257.

⁶³ en-Nisa 4/174.

⁶⁴ el-Mâide 5/15.

⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâm*, 12/257.

⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/177.

⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâm*, 12/264.

⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâm*, 12/264.

ağacını, dolayısıyla bütün peygamberlerin soy ağacını Hz. Adem'e dayandırır. Allah'ın Hz. Peygamber'i "misbâh" olarak isimlendirdiği gibi, "sirâc" olarak da isimlendirdiğini belirtir. Bu görüşünü desteklemek için, "Ey peygamber! Seni tanık, müjdeci, uyarıcı, izniyle Allah'a çağırıcı ve etrafını aydınlatan bir ışık olarak gönderdik"69 âyetini delil getirir.70

İsmail Hakkı Bursevî (öl.1137/1725), Üftade'nin (öl. 988/1580) "nûr" kavramına, "keşif yoluyla ilim" manası verdiğini belirtir. Bağlantıyı şöyle kurar: "Mahsusat nûrle açığa çıkar, aklî şeyler ise ilim ile açığa çıkar."71 Buradan hareket ile "ilimde derinleşenler" ifadesini değerlendirdiğimizde ilimsiz hiçbir makul şeyin bilinemeyeceği sonucuna ulaşabiliriz. Dolayısıyla bilmede de bir tedriciliğin olduğu açıktır. Bir şeyi anlama bilgi ile doğru orantılıdır. Bir şey hakkında, ne kadar çok bilgi varsa o kadar iyi anlaşılır. Bir şey hakkında yeterince bilgi yok ise, anlaşılması da o kadar zorlaşır.

Elmalılı'ya göre Nûr sûresi 35. âyet, te'vil açısından Kur'ân'da üzerinde durulacak en önde gelen âyetlerden biridir. Nitekim, bu âyet üzerinde müfessirler durduğu gibi, feylesoflar ve sofisteler de işrak nazariyesine istinaden bu âyet üzerinde durmuşlardır.72

Kur'ân'daki müteşâbih âyetler müfessirlerin ilgisini daima çekmiştir. Bu âyetleri farklı boyutlarıyla yorumlamışlardır. Bunların bilinemeyeceğini iddia ederek yorumlamayı terk etmemişlerdir. Kur'ân'ın bütünlüğü sınırları içinde gerekli yorumları yapmışlardır.

SONUÇ

Kur'ân'da karşımıza çıkan en önemli anlama sorunlarından biri, müteşâbih âyetler konusudur. Halbuki Kur'ân, anlaşılması ve uyulması için gönderilmiş kutsal bir kitaptır. O halde, Kur'ân'daki hiçbir âyet boşu boşuna indirilmemiştir. Nüzulüyle ve okunuşuyla mucize olan Kur'ân, belagatiyle de mucize olduğunu beyan eder. Bu sebeple, böyle muciz bir kitabı, tamamıyla anladığımızı iddia etmek imkansızdır. Ancak, tamamıyla anlamasak dahi, büyük oranda anladığımızda şüphe yoktur. Özellikle, ahkama ve akaide taalluk eden muhkem âyetleri, bu ilimle uğraşan alimler anlamışlar ve gerekli hükümleri çıkararak açıklamalar yapmışlardır.

Müteşâbih âyetler, Kur'ân'ı okuyup anlamaya çalışanlara belli manalar sunmasına rağmen, tamamen künhüne vâkıf olunamayan âyetlerdir.73 Bu bağlamda, müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında bir tedriciliğin olduğu açıktır. Bu sebeple müteşâbih âyetler, muhkem âyetlerin ışığında belli oranlarda anlaşılmaktadır. "Genelde aşkın olan Yüce Allah'ı insanlara tanıtılabilmek ve O'nun insanlarla olan ilişkisini anlatabilmek için kullanılan müteşâbih ifadeler, anlamlandırmada herhangi bir hataya düşülmemesi için muhkem olan âyetlerin ışığında anlaşılmak zorundadır."74 Anlama sınırını aşan konuları, akaid anlayışına zarar vermeyecek şekilde te'vil etmek, bu ilimle uğraşanların görevidir. Nitekim müfessirler, müteşâbih âyetlerden belli anlamlar çıkarmışlardır. Ancak, yaptıkları

69 el-Ahzâb, 33/46.

70 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâm*, 12/263.

71 İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr ts.), 6/154.

72 Yazır, *Hak Dini*, 6/49.

73 bk. Mesut Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'ân", *Tefsir*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 341-342.

74 İbrahim Yıldız, *İnsan, Kur'ân ve Yanılgı* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 360.

yorumun sonunda "En doğrusunu Allah bilir." demeyi ihmal etmemişlerdir. Müteşâbih âyetler, Kur'ân'a anlam zenginliği kattığı gibi, bu ilimle uğraşanlara da yeni ufuklar ve yorumlar açma imkânı sunar. O halde, müteşâbih âyet; kendilerinden hiçbir anlam çıkarılamayan âyet demek değildir. Sadece künhüne tamamen vâkif olunamayan âyettir. Nûr sûresi 35. âyet bu duruma açık bir örnektir. Bu ilimle uğraşanlar, müteşâbih âyetlerden gerekli anlamları hiç şüphesiz çıkarabilirler, hatta çıkarmalıdır. Kurtubî, Razî ve Bursevî gibi birçok müfessir, müteşâbih âyetlerle ilgili gerekli açıklamaları yapmıştır.

KAYNAKÇA

- Arpa, Enver. "Müteşâbih Âyetler Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme". AÜİFD 43/2 (2002), 151-168.
- Aydın, Muhammed. Kur'ân-ı Kerîm'de Lafzî Müteşâbihler. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1998.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. el-Câmi'u'l-müsnedü'l-muhtasâr. Dâru Tavku'n-Necât 1422.
- Bursevî, İsmail Hakkı. Rûhu'l-beyân. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. Tefsir Usulü. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Demirci, Muhsin. Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- Deliser, Bilal. "Müteşâbihu'l-Kur'ân'la İlgili Bir Tasnif Önerisi ve Müteşâbihlik Üzerine Yapılan Dil Tartışmaları". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18/1 (2014), 5-35.
- Duman, M. Zeki. "Kur'ân'da Müteşâbihât". Bilimname 9/3, (2005), 13-37
- Gazzali, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. Mişkâtü'l-envâr. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1966.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali. Lisânü'l-'Arab. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414.
- Kafiyeci, Muhammed b. Süleyman. et-Teysîr fî kavâ'idi ilmi't-tefsîr, tah. Nasır b. Muhammed el-Mâtürîdî, Dımaşk: 1990.
- Kur'ân'ı Kerim ve Meali. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1955.
- Kur'ân'ı Kerim ve Meal-i Âlisi. çev. Ali Fikri Yavuz. İstanbul: Sönmez Neşriyat 1979.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân. Kahire: Dâru Kütüb el-Mısriyye, 1964.
- Müslim, İbn Haccac Ebû'l-Hasan en-Nisâburî. el-Müsnedü's-sahihi'l muhtasar. Beyrut: Dâru Türesi'l-'Arabî, ts.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil. Beyrut: Dâru'l-Kelim et-Tayyib, 1998.

Okumuş, Mesut. "Ulûmu'l-Kur'ân". Tefsir. ed. Mehmet Akif Koç. 329-372. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

Özdaş, Haşim. "Lafzî Müteşâbih Âyetlerdeki Anlam Farklılığı". Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/13 (2020), 215-243.

Öztürk, Mustafa. "Müteşâbih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü" nün Mahiyeti ve Pratik Değeri". Bilimname 15/2 (2008), 29-46.

Pak, Zekeriya. Tefsir Usulü. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.

Râzî, Fahrüddin. Mefâtihu'l-gayb. Beyrut: Dâru Türesi'l-'Arabî, 1420.

Suyûtî, Celaleddin. İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân. Mısır: el-Heyhetü'l-Mısıriyye, 1974.

Şahan, Ramazan. "Hz. İbrâhim'in Konukları Bağlamında Kur'ân'da Lafzî Müteşâbih. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15 (2019), 244-280.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım. el-Mu'cemu'l-kebîr. Kahire: Mektebetü İbni Kayyime, 1994.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. Câmi'u'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân. Müessesetü'r-Risale, 2000.

Türcan, Galip. "Mâtürîdî'ye Göre Muhkem ve Müteşâbih Âyetler". Milet ve Nihal, 7, (2010), 278-294.

Yıldız, İbrahim. İnsan, Kur'ân ve Yanılgı. Bursa: Emin Yayınları, 2019.

Yazır, Elmalılı Hamdi. Hak Dini Kur'ân Dili. Sad. İsmail Karaçam vd. İstanbul: Zehraveyn Yayınevi, ts.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd. el-Keşşaf an hakâikı gavamidi't-tenzîl. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1407.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin. el-Burhân, fî ulûmi'l-Kur'ân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.

<https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=003&ayet=007> (Erişim 06.02.2021)

The Problem Of Trivialization Of The Quran Recitation While Prioritizing Its Meaning (Reading From Your Face)

Recep ERTUGAY*

Abstract

While the importance of understanding the Holy Quran is emphasized, unintentionally, its recitation is being trivialized. Likewise, the science of tajwid which ensures the correct realization of recitation in accordance with its methods, takes its share from this trivialization. Reading whole Quran which means pronunciation of the text is being identified as following sentences "recitation without understanding", "wasting time in vain", etc. Thus, perception of trivialization of the Quran recitation knowingly or unknowingly is being created. Terms of "qir'aat", "tarteel" and "tilâwah" are abstracted from the aspect of "recitation of the words" and the meaning of "understanding the text" is being restricted to understanding the context of the text. Isn't it possible to emphasize the necessity of understanding the Holy Quran without trivializing recitation? Is it not possible to present understanding as the complementary element of the recitation? Also, what is meant by understanding? Is the recitation of Quran meaningless as it is claimed? Is tajwid, the correct pronunciation of letters and words as patterns of meanings, unimportant? Could such approaches have a positive effect on the world of a person who has no talent left but to read or even to look at the pages of the Holy Quran? In this study, in the light of the verses and related hadiths, approaches that call the Quran's recitation as "reading without understanding" will be evaluated in terms of these questions and problems. What we mean by recitation is reading the Quran by looking on its pages.

Keywords: Tilâwah, Recitation, Tarteel, Muqabalah, Reading Complete Quran, Reading the Quran.

Kur'ân-ı Kerîm'i Anlamanın Önemi Vurgulanırken Kırâatinin (Yüzünden Okuma) Önemsizleştirilmesi Sorunu

Recep ERTUĞAY

* Assist. Profesör, University of Atatürk Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Hadith, Erzurum, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye.

recep.ertugay@atauni.edu.tr.

ORCID: 0000-0001-7289-0338.

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 18 March / Mart 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 21 May / Mayıs 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt: 8; Issue / Sayı: 16; Pages / Sayfa: 831-857.

Suggested ISNAD Citation: Recep Ertuğay, "Kur'ân-ı Kerîm'i Anlamanın Önemi Vurgulanırken Kırâatinin (Yüzünden Okuma) Önemsizleştirilmesi Sorunu", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16 (Temmuz-July 2021), 831-857. www.dergipark.org.tr

Öz

Kur'ân-ı Kerîm'i anlamanın önemi vurgulanırken, farkında olmadan/olarak kırâat önemsizleştirilmektedir. Aynı şekilde kırâatin usulüne uygun olarak gerçekleşmesini sağlayan tecvîd ilmi de bu önemsizleştirmeden payına düşeni almaktadır. Metnin telaffuzu anlamında daha çok "hatim okuma" yönüyle tezahür eden kırâat şekli "anlamadan okumak", "boş yere zaman harcamak" vb. şekillerde kurulan cümlelerle tanımlanmakta bilerek/bilmeyerek faydasız/gereksiz algısı oluşturulmaktadır. Konuyla ilişkili "tilâvet", "tertîl" ve "kırâat" kavramları, "lafzın terennümü" veçhesinden soyutlanmakta mana, "metnin içeriğini anlamak" anlamı ile sınırlandırılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasının gereğinin vurgulanması "kırâat" önemsizleştirilmeden yapılamaz mı? Anlamayı kırâatin ikmâl edici unsuru olarak sunmak mümkün değil mi? Ayrıca anlamadan kasıt nedir? İddia edildiği gibi lafzın terennümü olarak kırâat anlamsız mı? Manaların kalıpları olarak harflerin ve kelimelerin doğru telaffuzu olan tecvîd önemsiz mi? Okumaktan hatta Kur'ân-ı Kerîm'in sayfalarına bakmaktan başka bir yeteneği kalmamış bir insanın dünyasında bu tür yaklaşımların olumlu bir tesirinden söz edilebilir mi? Çalışmada âyetler ve ilgili hadisler ışığında bu sorular/sorunlar açısından Kur'ân-ı Kerîm'in kırâatini "anlamadan okuma" olarak isimlendiren yaklaşımlar değerlendirilecektir. Kırâatten kastımız Kur'ân-ı Kerîm'in yüzünden okunmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Tilâvet, kırâat, tertîl, mukabele, hatim, yüzünden okuma.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm, insanlık için; hayat kitabı, dünya ve ahiret saadetinin reçetesi, evrenle iletişimin, ferdî ailevî içtimâî ilişkilerin ve Allah'a karşı sorumlulukları bilmenin rehberidir. Hz. Peygamber Aleyhi's-Selâm da hidâyet rehberimiz olan yüce Kitâb'ı tebliğ etmek, tebyîn etmek ve hayata tatbîkinin nasıl olması gerektiğinin örnekliliğini yapmak üzere gönderilmiştir. Mümin kişi, Hz. Peygamber'in öğretmenliğinde Yüce Kitâb'la ilişkilerini canlı tutması ölçüsünde aydınlanacak, zulumattan Nûr'a ulaşacak, hak ve sorumluluklarını bilecek böylece iyiyi kötüden ayırma bilincine, bu bilinci eyleme dönüştürmesi neticesinde de güzel ahlâka ulaşma yoluna girecektir. Bu ulvî hedefe vasıl olmak Kur'ân-ı Kerîm'le iletişimin dinamik olmasıyla; okumak, anlamak, uygulamak ve bu eylemleri, halis niyet içerisinde gerçekleştirmekle mümkün olacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm, insana "salih" ve "muslih" olma, kendini ve çevresini ıslah etme yani amel-i salihle buluşma ve buluşturma görevlerini yüklemektedir. Çevresini ıslâh etme, iyiyi ve güzele yönlendirme görevi bütün Müminlere en başta da ilim sahiplerine düşmektedir. Bu sorumluluğun yani "muslih olma" görevinin bir gereği olarak Müminlerin Kur'ân-ı Kerîm'le ilişkilerini canlı tutmasını sağlamak üzere metni anlamanın gereği vurgulanmaktadır. Elbette bu vurgu önemlidir ve elzemdir. Fakat bazı kesimler tarafından cümleye lafzın terennümü olan kırâatten başlanılmakta ve kırâat önemsizleştirilmektedir. Öyleki Kur'ân-ı Kerîm'i okuma/dinleme anlamsız bir dinleme, anlamsız bir okuma, anlamsız bir seslendirme, elektronik bir cihazın kaydı seslendirmesi gibi olma,¹ şeklinde gösterilmektedir. Yüzünden okumak; anlamaksızın okuma, anlamaksızın Kur'ân lafızlarını ağızdan dışarı atma,² anlamadan okuma,³ sesi işiten koyun olma, musiki şölteni icra etme

¹ Mehmet Okuyan, "Bir Müslümana Ömrünün Sonuna Kadar Anlamadan Kur'ân Okumak Yakışmaz", *YouTube* (28 Mayıs 2017), 00:01:10-01:32:00; Caner Taslaman, "Kur'ân'ı Anlamak ve Hayatımıza Geçirmek İçin Okumalıyız", *YouTube* (13 Temmuz 2013), 1:44:00-1:59:00; Mehmet Okuyan, "Kur'ân'ı Anlamadan Okumanın Vehâmeti", *YouTube* (5 Kasım 2012), 00:30:00-3:05:00.

² Musa Bilgiz, "Kur'ân-ı Kerîm'i Anlamak", *YouTube*, (26 Aralık 2020), 05:032:00-05:56:00; Musa Bilgiz, "Kur'ân-ı Kerîm'i Yaşamak", *YouTube*, (9 Ocak 2021), 00:03:21-00:3:29.

³ Şehabettin Kırdar, "Kur'ân- Kerîm'i Anlamadan Okuma Sorunu", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (Haziran 2013), 47, 48.

olarak ileri sürülmektedir. Ayrıca Kur’ân’ın musiki için indiğini sanma,⁴ sırtında ne taşıdığını bilmeyen merkep olma,⁵ bal dolu kavanozu dışardan yalama ve Kur’ân’la irtibatı koparma⁶ olduğu iddia edilmektedir. Dahası Kur’ân’dan uzaklaşma, günaha girme,⁷ kelimeleri anlamadan tekrar edip sevabını bir yerlere postalama, faydasız işle meşgul olma, yalandan sevap kazanma⁸ ve benzeri yorumlar yapılmakta, Arapçasındansa mealini okumanın tercih edilmesinin gerektiği⁹ savunulmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’i okuma biçimlerini tanımlamak için “tilâvet”, “tertil” ve “kırâat” kavramları kullanılmaktadır. Metnin telaffuzu, terennümü anlamındaki okuma, ‘Kıraâtü’l-Kur’ân’ ‘Tilâvetü’l-Kur’ân’ ve ‘Tertîl İle Okuyuş’ olarak ifade edilmektedir. Manayı düşünerek, içeriği kavramaya gayret ederek okuma anlamında da belirttiğimiz isimlendirmelerin her birinin tercih edildiğine şahit olmaktayız. Kırâat, içerisinde manaya nüfuz etme tarafı da olmakla birlikte gelenekte “Kırâati Seb’â”, “Kırâat-i Aşere” şeklinde Kur’ân okuma biçimleri bu isimlendirmeye yapıldığından, ayrıca salt telaffuz ve terennüm anlamını daha yoğun olarak taşıdığından, bazı çevrelerin “anlamadan okuma” olarak varsaydıkları ve eleştirdikleri okuma biçimi için “kırâat” kavramını tercih edeceğiz. Âyet metnlerinin telaffuzu, terennümü şeklindeki okumalar için kırâat kavramını tercih etmemizden bu okuma biçimini ya da “kırâat” kavramını “anlamadan uzak okuma” olarak ele aldığımız zannedilmemelidir. Her bir okuma biçiminin derin manalar taşıdığını kabulde birlikte meselenin daha iyi anlaşılması adına “cüz cüz okuma”, “hizip hizip okuma”, “hatim okuma”, “mukabele okuma” vb. uygulamaları “kırâat” kavramı ile ifade etmiş olacağız.

Kur’ân-ı Kerîm’i içeriğini kavramaya yönelik yoğun bir çaba içerisine girmeden, ‘hatim okumak’, ‘mukabele okumak’ ‘aşrı şerif okumak’ ve sureleri kısmen ya da tamamen ezberlemek suretiyle Kur’ân hafızı olmak şeklinde bir okumamız bulunmaktadır. Okumayı güzelleştirebilmek için ‘Tevvîd’, ‘Talim’ ve ‘Aşere-Takrîb’ dersleri alınmakta/verilmekte, bölgesel, ulusal ve uluslararası düzeyde ‘Hafızlık’ ve ‘Kur’ân-ı Kerîm’i Güzel Okuma’ müsabakaları düzenlenmektedir. Diğer taraftan anlamayı ön plana çıkaran meal/tefsir okumalarını teşvik eden çabalar bulunmaktadır. Elbette bu çabalar, olması gereken, takdire şayan, elzem çabalardır. Fakat anlamının önemine ve gereğine vurgu yapalım derken kasıtlı/kasıtsız bilerek/bilmeyerek kırâati önemsizleştiren, gereksiz olarak gören ve kuru okuma olarak tanımlayan bir yaklaşım sergilenmektedir.

Kanaatimize göre anlamaya yeterince yoğunlaşmayan okumalar, okumayı geri plana atan anlama faaliyetleri her ikisi de yarım kalmış/sorunlu/eksik/ikmâl edilmeye muhtaç bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Bu çalışmada bu sorunlardan okumayı/kırâati ayrıca kırâatin önemli bir unsuru olan, okuma usûlü olarak tevvîd ilmini önemsizleştiren anlayışlar ele alınacak ve konu, ‘Kur’ân-ı Kerîm’de Kırâat’ ve ‘Hadislerde Kırâat’ düzleminde incelenecektir.

⁴ Mustafa Hocaoğlu, “Okuma ve Anlama Üzerine: Kur’ân Tilâvetiyle İlgili Bazı Kavram ve Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”, *Din Bilim Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (Haziran 2012), 236.

⁵ Muhammed Abduh, *Tefsiru’l-menar*, (Beyrût: Dâru İbn Kesir 1987), 1/369-370

⁶ Hasan Onat, “Din ve Şiddet Sempozyumu 2015 Rize Oturum 10 Değerlendirme”, *YouTube* (26 Kasım 2015), 00:16:00-00:16:06.

⁷ Abdülaziz Bayındır, “Kur’ân’ı anlamadan sadece Arapçasından okumak yeterli olur mu?”, *YouTube* (16 Aralık 2016), 00:38:00-00:49:00.

⁸ İbrahim Sarmış, “İnsanlar Kur’ân’ı Anlamadan Niçin Okurlar?”, *YouTube* (15 Kasım 2011), 00:02:54, 00:12:04, 00:13:01, 00:14:39, 00:14:41.

⁹ Taslaman, “Kur’ân’ı Anlamak ve Hayatımıza Geçirmek İçin Okumalıyız”, 00:01:50-00:01:80.

1. KUR'ÂN-I KERÎM'DE KIRÂAT/OKUMA

Okuma anlamında Kur'ân-ı Kerîm'de üç temel kavramın yer aldığı bilinmektedir. Bu kavramlar; "tilâvet", "tertil" ve "kırâat" kavramlarıdır. Söz konusu kavramların anlamları "okuma" manasından soyutlanmakta ve "okuduğunu anlama" manasına hasredilmektedir. Tam tersi yaklaşımlar da sergilenmektedir. Meselenin doğru anlaşılmasına katkı sunabilmek için tilâvet, kırâat ve tertil kavramlarının anlamlarına bakmak faydalı olacaktır.

1.1. Tilâvet

Sözlükte; okumak¹⁰ arkasını takip etmek, izini sürmek¹¹ peşinden gitmek¹² tabi olmak anlamlarına gelen tilâvet, terim olarak Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak ve gereğince davranmak üzere tecvîd ve tertil üzere dikkatlice,¹³ güzel sesle,¹⁴ yüksek sesle, usûlünce¹⁵ okumak olarak tarif edilmektedir. Tilâvet kavramı farklı türevleri ile Kur'ân-ı Kerîm'de altmış üç âyette geçmektedir.¹⁶ Âyetlerde okuma ve anlamanın iç içe olduğu, bir kısım âyetlerde "tabi olma", "anlama" manasının bazı âyetlerde de "kırâat" anlamının öne çıktığı görülmektedir.

"Kendilerine kitabı verdiğimiz ehliyetli kimseler onu, tilavetinin hakkını vererek okurlar. İşte onlar, ona iman ederler. Her kim de onu inkâr ederse, işte o inkârcılar hüsrân içindedirler." (Bakara 2/121) âyetinde "...يَتْلُوهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ..." / "...hakkıyla okumak..." olarak tercüme edilen kısımda hakkıyla vurgusuna dikkat etmek gerekir. "Hakkıyla tilâvet"; Câmîu'l-Beyân'da "tabi olmak", "helalini helal, haramını haram saymak", "tahrif etmemek", "Allah'ın indirdiği şekliyle okumak", "muhkemi ile amel etmek", "müşabihine iman etmek" olarak tefsir edilmiştir.¹⁷ İbn Kesîr Ebû'l-Fidâ, (ö. 774/1373) bu sayılanlara "Cennet zikredildiğinde cenneti istemek, cehennem zikredildiğinde cehennemden Allah'a sığınmak" açıklamalarını ilave etmiştir.¹⁸ Celâleyn'de "Allah'ın indirdiği gibi okumak"¹⁹, Beydâvî'de, "lafzını tahriften korumak", "manasını düşünmek ve gereği ile amel etmek",²⁰ Mâverdî'de; "Hakkı ile kırâat etmek" ve "gereği ile amel etmek", "helâlini helal, haramını haram saymak"²¹, Rûhu'l-Beyân'da "lafzını tahriften korumak", "manasını düşünmek", "içindeki ile amel etmek"²² açıklamalarına yer verilmiştir. Açıklamalarda "tilâvet" kavramında

¹⁰ İsmâ'il ibn Hammâd Jawharî vd., *Vankulu lügati* (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 2415.

¹¹ İbrahim Mustafa vd., *el-Mucemü'l-vesît* (Kahire: Dâru'd-Dave,ts.), 87.

¹² Muhammed b. Muhammed. Abdü'r-'Rezzâk ez-Zebîdî, *et-Tâcü'l-arus min cevâhiri'l-kâmûs*, (yy.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 37/249.

¹³ Abdurrahman Çetin, "Tilâvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/155.

¹⁴ Kubbe Altı Lügati (KAL), "Tilâvet" (Erişim 26 Nisan 2020).

¹⁵ Türk Dil Kurumu Sözlükleri (TDK), "Tilâvet" (Erişim 26 Nisan 2020).

¹⁶ Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 156.

¹⁷ Muhammed b. Cerir Yezid b. Kesîr Ebû Cafer et-Taberî, *Câmîü'l-beyân fî-tevîli'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 2/565-571.

¹⁸ Muhammed Alî es-Sabûnî, *Muhtasar-ı tefsîr-i İbn Kesîr* (Lübnan: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981), 1/113.

¹⁹ Celâlüddîn Mumahammed b. Ahmed - S. Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *Tefsîru celâleyn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 25.

²⁰ Nasırüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1992), 1/103.

²¹ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, nşr. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/182.

²² İsmail Hakkı el-İstanbûlî, *Tefsîrû rûhu'l-beyân* (Beyrüt: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/219.

“anlamak”, “vakıf olmak” anlamı belirgin bir şekilde öne çıkmakla beraber metnin telaffuzu manasındaki okumanın da kavrama dâhil olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kelimenin okumadan ziyade “anlamak ve gereğince davranmak” yönü ağır basmaktadır. Her ne kadar kırâatin etkisi ile de hidâyete ermek mümkün olsa da “ihtida” daha çok manaya vakıf olmanın neticesinde vücut bulur. Bu âyette de imanla sonuçlanan bir tilavetten bahsediliyor olması, kavramı okuduğunu anlama tarafıyla belirginleştirmektedir. Bir başka âyette; “Sizler kitabı okuduğunuz halde insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?” (Bakara 2/44) buyurulmaktadır. Âyet-i kerîme’de “تتلون الكتاب” ifadesi geçmektedir. İnsanlardan iyiliği emredip kendisini unutanların, Kitab’ı okuduğu halde böyle yapmaları kınanmaktadır. Burada okumanın, kişiye “ne yapması gerektiğini anlamasını sağlayacağı” sonucu çıkmaktadır. Haliyle “تلي” kelimesi âyette okuduğunu anlama tarafıyla ağırlık kazanmaktadır.

“Bir de sana Zülkarneyn’den soruyorlar. De ki: Size ondan bir hatıra okuyacağım.” (Kehf 18/83) âyetinde “سأتلوا” “okuyacağım” ifadesi geçmektedir. Kelimenin burada “haberi size okuyacağım” / “ulaştıracağım anlamını” taşıdığı zikredilmelidir. “Kur’ân’ı okumam emredildi.” (Neml 27/92.) ve “De ki: Geliniz, size rabbiniz neleri haram kıldı okuyayım...” (el-Enâm 6/151) âyetlerinde de kavramın okumak/tebliğ etmek/haberi ulaştırmak manasında olduğu anlaşılmaktadır. “Soyumuz içinden, onlara senin âyetlerini okuyacak, kitabı ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir elçi çıkar rabbimiz! Çünkü yalnız sensin kudret ve hikmet sahibi.” (el-Bakara 2/129) Âyet-i Kerîme’de “يتلوا” kelimesi geçmekte ve kelimenin Kur’ân’ın lafzını okuma anlamını kapsadığı anlaşılmaktadır. Burada Hz. Peygamber’in görevleri; âyetleri okumak, Kitab’ı öğretmek, hikmeti öğretmek ve tezkiye olarak belirtilmektedir. Âyetleri okumak, ardından kitabı öğretmek ve tezkiyenin yer almasından şu sonuç çıkarılabilir. Öğretmeye, anlamını kavratmaya ve gereği ile amel ettirmeye yönelik olan, tezkiye ve talimden önce yer alan tilavet, lafzı okumak yani kırâat etmek olarak düşünülebilir. Bakara sûresinin 129 numaralı ayetinde, “âyetlerini okur” dendiikten sonra “Kitab’ı öğretir” cümlesinin de yer alması, “يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ” kısmının, metnin telaffuzu şeklinde okumak anlamıyla ağırlık kazandığını düşündürmektedir. “İşte bunlar sana gerçek olarak okumakta olduğumuz/” تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ “Allah’ın âyetleridir ve sen şüphesiz Allah’ın elçilerinden birisin.” (Bakara 2/252) Bu âyette de ilahi vahyin Hz. Peygamber’e Cebrail tarafından aktarılması yani okunması ifade edilmiştir. Burada anlamanın yanında lafzın okunup aktarılmasının öne çıktığını söylemek mümkündür. “Sen bundan önce ne bir kitap okuyabiliyor/” تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ “ ne de onu kendi elinle yazabiliyordun; öyle olsaydı gerçeği çürütmeye çalışanlar kuşkuya düşerlerdi.” (el-Ankebût 29/48) âyet-i kerîmesinde Hz. Peygamber’in ümmi oluşuna daha önce okuduğu yazdığı bir kitap olmadığına işaret edilmiştir. Okuma ile yazmanın da bir arada kullanılması âyette yer alan “تتلوا” ifadesinin yazılı metinleri okumak anlamını da muhteva olduğunu düşündürmektedir.

Verilen örnekler, “tilâvet” kelimesinde düşünme, kavrama, anlama manalarının belirgin olduğunu fakat kelimeleri arka arkaya sıralama metni sürdürme, takip etme, yani lafzı kırâat etme anlamlarının da kavrama dahil olduğunu göstermektedir.

1.2. Kırâat

“Kırâat” kelimesi Arapça “k-r-e” kökünden “kırâeten” mastarının çoğuludur. Bir araya getirmek toplamak birbirine katmak anlamlarına gelmektedir. Arap şiirinde de “لم تقرأ” fiili gibi beytinde olduğu gibi “ذَرَاعِي غَيْطَلٍ أَنْمَاءَ بَكْرِ هَجَانَ اللَّوْنِ لَمْ تَقْرَأْ جَبِينًا”

"تجمع"/"toplayamadı"²³ anlamında kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'e, "Kur'ân' denmesinin bir sebebi de sureleri, âyetleri, bütün kıssaları, emirleri, nehiyleri, va'd ve va'dleri²⁴ ve bütün ilimlerin özünü/meyvesini²⁵ topladığı içindir. Kökünde taşıdığı anlamdan hareketle "kırâat" harflerin ve kelimelerin, mahreçlerinde/ağızda toplanıp birleştirilmek suretiyle telaffuz edilmesi, sesli veya sessiz, nağmeli veya nağmesiz okunması olarak da açıklanmıştır.²⁶ Kelimenin tefaul babında anlamak ve gereği ile amel etmek, tutunmak, yapışmak anlamına geldiği de belirtilmiştir.²⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de "قرأ" kelimesi ve türevlerinin geçtiği "89" âyet bulunmaktadır. Bu âyetlerden bir kısmına getirilmiş yorumlara bakmak "kırâat" kavramının taşıdığı anlamları kavramak açısından faydalı olacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'in ilk suresi olan Alak suresi, "اقرأ" emri ile başlamakta aynı emir üçüncü âyette de tekrar edilmektedir. Yazır, (1878-1942) "اقرأ" kelimesini tefsir ederken "...nazmını okumak ve yaratıcıyı tanıtmak..." Yaratana taniyarak okumak anlamını vermiş böylece telaffuza ve tefehhüme işaret etmiştir.²⁸ İlk beş âyette "okuma" kavramı yanında "Kalemle yazmayı öğretti." (el-Alak 96/4) âyeti ile kalem ve yazıya işaret edilmiştir. Okuma yanında yazma da geçmiştir. Yazma ile birlikte kullanılınca okuma, en başta yazılanı telaffuz etmek olarak da anlaşılmalıdır. Vahyin başladığı bu âyetlerde Hz. Peygamber, "اقرأ" / "Oku" hitabına "مَا أَنَا بِقَارِي" / "Ben okuma bilmem" şeklinde mükabelede bulunmuştur.²⁹ "اقرأ" fiilinin manası "anlamak" ile sınırlandırılırsa bu durumda Hz. Peygamber'in "مَا أَنَا بِقَارِي" ifadesi "ben anlayamam/kavrayamam" olur. Oysa Hz. Peygamber, "مَا أَنَا بِقَارِي" ifadesi ile metni seslendirme anlamında okuma bilmediğini belirtmiş olmalıdır. Haliyle ilk âyette yer olan "اقرأ" ifadesinin anlamadan ari olmamakla birlikte "lafzı okuma" anlamında ağırlık taşıdığı söylenebilir.

Hadis ilminde hadisin tahammül ve eda yollarından birisi de "kırâat" olarak tanımlanmıştır. Bir hadis terimi olarak kırâat, talebenin ezberinde olanları ya da yazılı bir metinde veya kitapta olanları hocasına okuması/sunması hocanın da gerekli hallerde müdahalelerde bulunması ve böylece talebenin hocanın kontrolünde hadisleri ahzetmesi/almasıdır.³⁰ Verilen örnek de kavramın okuma/kırâat anlamını hamil olduğunu güçlendirmektedir. Hz. Aişe (ö. 58/678) validemizin olduğu bir ortamda Hz. Cebrâil, vahyin ardından Hz. Aişe'ye "... يقرئك السلام..." selam okuyor/gönderiyor/ulaştırıyor³¹ demiş Hz. Peygamber' de bunu Hz. Aişe'ye bildirmiştir. Buradan hareketle fiilin "ulaştırmak, iletmek amacıyla okumak" anlamı taşıdığı da söylenmelidir. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.v.)

²³ Amr b. Külsüm'un kızı rahminde hiçbir cenini toplayamadı. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Maâni'l-Kur'ân ve l'râbuhû*, nşr. Abdülcélîl Abduh Çelebî (Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1969), 1/305; Necdet Çağıl, "Basra İmamlarının Kırâatları ve Hüccetleri" (Erzurum, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), 8.

²⁴ "... وسمي قُرْآنًا لأنه يجمع السُّور... وسمي القرآن لأنه جمع القصص والأمر والنهي والوعيد والآيات والسور..." , İbn Manzur, Cemalüddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab*, (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1990), 1/128.

²⁵ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi-garîbi'l-Kur'ân*, 520.

²⁶ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 1/128.

²⁷ "...وتقرأ نفقه وتقرأ تتسك..." İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 1/128.

²⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Yayınları, 1970), 8/5449.

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî (Beyrût: Dârü's-Selâm, 1419), "Bedü'l Vahy", 1; Ebu'l-Hüseyn el-Kureyşî en-Nisâbü'rî Müslüm, *Sahih-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî (Beyrût, Dâru l'hyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "İmân", 73.

³⁰ Yavuz Köktaş, *Hadis Tarihi ve Usûlü* (Rize: STS Yayınları, 2017), 179.

³¹ عن عائشة قالت : أوحى الله إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأنا معه فقامت فأجفت الباب بيني وبينه فلما رفعه عنه قال لي يا عائشة إن جبريل يقرئك السلام Ebû Abdirrahman b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "İşâretü'n-Nisâ", 3.

kendisine okunan Kur'ân'ı başkasına okuyup ulaştırmıştır. 'İkra' emrinde, "Sana vahyedileni insanlara oku/ulaştır" anlamının mevcut³² olduğu da anlaşılmaktadır.

Kıyâme sûresinde "Vahyi tam alma telâşî yüzünden dilini kımıldatma. Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu anlatmak elbette bize aittir." buyurulmaktadır. (el-Kıyâme 75/16, 17, 18) Âyetlerde "قُرْآنَهُ" "قُرْآنًا" "قُرْآنَهُ" kelimeleri geçmektedir. Kelimeler, "... okumanı, ... okuduğumuz, ... okunuşunu" olarak tercüme edilmiş lafzın kırâati kastedilmiştir. Âyetlerin sıralanışına bakıldığında da verilen anlamların isabetli olduğu anlaşılabilmektedir. Son sırada "ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتَهُ" / "Sonra onun açıklaması da bize aittir." âyeti gelmektedir. Son âyette açıklamadan bahsedilmesi bundan önceki âyetlerde geçmekte olan "قُرْأ" kökenli kelimelerin kırâat/okuma/telaffuz anlamında olduğunu akla getirmektedir. Önceki âyetler manayı kavratmak olsaydı son âyetteki 'açıklamak bize aittir' vurgusuna gerek kalmayacaktı. Tefsirlerde âyet yorumlanırken; "telif etmek" (harfleri ve kelimeleri bir araya getirerek okuma), "okunuşunu öğretmek", "okumak" olarak aktarılmıştır. Âyetin "فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ" kısmına, "Kur'ân'ın emirlerine uymak", "Kur'ân'ın helal ve haramına tabi olmak" ve "Kur'ân'ın okunuşunu takip/taklit etmek" şeklinde anlamlar verilmiştir.³³ Buradan da kırâat kavramının okumak ve anlamak manalarının her ikisini de ihtiva ettiği fakat okumanın baskın olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Kırâat ve Kur'ân kelimelerinin birlikte geçtiği "Artık Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun" (el-Müzzemmil, 73/20) âyeti, "Geceleri kolayınıza gelen miktarda teheccüt namazı kılın", "Gece namazında Kur'ân'dan kolayınıza gelen miktarda okuyun", "Namazla ilişki kurulmaksızın, Sadece Kur'ân'dan kolayınıza gelen miktarı okuyun" şeklinde yorumlanmıştır.³⁴ Âyette geçen "Okuyun" ifadesinin namazda okumak ve namaz dışında okumak olarak açıklandığını görüyoruz. Elbette namaz esnasında ve namazdan ayrı olarak okuyan kişi, anlamını da tefekkür etmelidir/edecektir. Haliyle bu âyette kavramın, okumak ve anlamak manasında kullanıldığı belirtilmekle birlikte lafzın telaffuzu anlamında okuma şeklinin daha önde olduğu düşünülmelidir. Aynı şekilde "وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ" "Vahiy sana tam olarak gelmeden okumakta acele etme!" (Taha 20/114) âyetinde içeriği ötelemeden telaffuz anlamıyla okumanın vurgulandığı kabul edilebilir. "Kur'ân okuduğunuz zaman istiâzede bulunun" / "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ" (Müzzemmil 73/20) "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" "Kur'ân okunduğu zaman onu dinleyiniz ve sessiz durunuz ki rahmete nâil olasınız." (Araf 7/204) âyetlerinde de metnin telaffuzu anlamındaki kırâatin öne çıktığı söylenebilir.

"Kur'ân'ı Kerîm'i insanlara sindire sindire okuyasın diye kısımlara ayırdık ve biz onu yavaş yavaş indirdik." / "وَرُتْنَا فَرَقْنَا لِتَفْرَاهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مَكَّةٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا" (el-İsra 17/106) âyeti, Kur'ân-ı Kerîm'in indiriliş sürecine işaret edilmesi, kısımlara ayrıldığı hatırlatılması ve dura dura okuyasın vurgusu ile "لِتَفْرَاهُ" kelimesinde kavrama anlama manasının bariz olduğunu görmekteyiz. Peyderpey indirdik niçin "لِتَفْرَاهُ" insanlara okuyasın yani anlatasın diye. Görüldüğü gibi "قُرْأ" kelimesi burada anlamak/anlatmak manası ile kullanılmıştır.³⁵ İbni

³² Yusuf Ziya Kurtuluş, "Kur'ân-ı Kerîm'de Kırâat Tilavet ve Tertil Kavramları" (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 7.

³³ Taberî, *Câmiü'l-beyân fi-tevîli'l-Kur'ân*, 24/69.

³⁴ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 5/489-490.

³⁵ Taberî, *Câmiü'l-beyân fi-tevîli'l-Kur'ân*, 17/573, 574.

Kesîr bu âyeti, tebliğ etmek ve ağır ağır okumak olarak da yorumlamıştır.³⁶ "Şayet sana indirdiklerimizden şüpheden varsın, senden önce Kitâb'ı okuyanlara sor..." (Yunus 10/94.) âyetinde şüpheden çıkış için daha önce Kitâb'ı okuyanlara "يَقْرُونَ الْكِتَابَ" sorulma yolu işaret ediliyor. Şüphe anlama/anlayamama inanma/inanmama üzerine gelişen bir durumdur. Şüphenin giderilmesi okuyanlara/anlayıp kavrayanlara sorulmak yoluyla giderilebilecektir. Kırâat kavramının bu âyette anlamak manası ile kullanıldığı görülmektedir.

Örnekler artırılabilir fakat verdiğimiz âyetlerden ve âyetlere getirilen yorumlardan kırâat kelimesi, okuduğunu anlamayı da kapsayan bir kavram olmakla beraber metnin yüzünden okunması anlamında okumanın vurgulandığı görülmektedir. Dahası lafzın okuma usulleri, yani tecvîd ilminin tatbik edilmesi anlamında yaygın bir kullanımı vardır. Kırâe/"قراءة" kelimesi "قرا" kelimesinden mastardır. Kur'ân okuma ilmine sahip olan kimse "قراء"/kurra, Kur'ân okuyan kişiye de "قارئ"/"kârî" denmesinde kırâat kavramının, telaffuz anlamında da kullanıldığı aşikârdır. Kavram terimleşme sürecinde kazandığı anlamda da telaffuz yönüyle belirginleşmiştir. Kırâat kavramını incelediği makalesinde Fırat, kanaatini "kırâatte; okunan metni anlamak söz konusu olmakla beraber, metni seslendirmenin daha ağır basmakta olduğu ve anlama ile ilgili kapsamın ikinci derecede kaldığıdır."³⁷ cümlesi ile ifade etmiştir.

Tefsir, hadis, kırâat, fıkıh vb. kitaplar incelendiğinde lafızlardaki farklı okumalar/telaffuzlar 'kesre ile okudu'/"قرأ بالكسر" 'fetha ile okudu'/"قرأ بالفتح" 'şedde ile okudu' şeklinde "قرأ" kelimesi ile ifade edilmiştir.³⁸ Yine eserlerde Kur'ân-ı Kerîm'in farklı okunuşları aynı şekilde "قراءة" kavramı ile tarif edilmiş, okuyuş üstatları da 'Kırâat İmâmı' olarak isimlendirilmiştir.³⁹ Aynı şekilde Kur'ân'ı Kerîm'in imamlara göre farklı okunuş vecihleri 'Kırâat-ı Seba' ve 'Kırâat-ı Aşere' başlıkları altında tasnif edilmiştir. Sözlükte "okumak" anlamına gelen ve Kur'ân kelimesiyle kök birliğine sahip bulunan kırâat kelimesi, dinî ilimlerin değişik dallarında farklı terim anlamları kazanmış olsa bile genelde metnin seslendirilmesi anlamında "Kur'ân okuma" olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁴⁰ Tecvîd ıstılahı olarak da Kur'ân'ın okunuş usullerini ve kelimelerin farklı okunuşlarını ele alıp inceleyen ilim "kırâat" olarak tarif edilmiştir.⁴¹ İlâhiyat fakültelerinde Kur'ân-ı Kerîm'in okunması ve anlaşılması konularının ele alındığı "Tefsir Anabilim Dalı" son zamanlarda birçok fakültede "Tefsir Anabilim Dalı" ve "Kırâat Anabilim Dalı" olarak ayrılmıştır. Tefsir anabilim dalında "Tefsîr Usûlü", "Tefsîr Tarihi", "Tefsîr" vb. Kur'ân-ı Kerîm'i anlamaya yönelik dersler verilirken Kırâat anabilim dalında, "Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Tecvîd", "Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel" okuma vb. dersler verilmektedir. Bu uygulama da Kırâat kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm metninin telaffuzu ve terennümü tarafıyla öne çıktığını göstermektedir.

³⁶ " ...لِنَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ أَي: لِنَبْلِغَهُ النَّاسَ وَتَتْلُوهُ عَلَيْهِمْ..." Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsiru'l-Kurâni'l-Azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 5/116.

³⁷ Yavuz Fırat, "Kırâat ve Tertîl Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 7/13 (Haziran 2002), 262.

³⁸ " ...قراءى بالتشديد وقراءى { بالفتح على الأصل وبالضم وهو من تغييرات النسب كالقسر... " Bezzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1/100.

³⁹ " ... (وَقَرَأْنَا فَرَقْنَا لِنَقْرَأَهُ) اختلفت القراء في قراءة ذلك، فقرأته عامة قراء الأمصار..." Taberî, *Câmiü'l-beyân fi-tevîli'l-Kur'ân*, 573.

⁴⁰ Ebûbekir Sifil, "Kırâat", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/433.

⁴¹ Nihat Temel, Kırâat ve tecvîd ıstılahları (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 85; Ramazan Pakdil, Ta'lim, tecvîd ve kırâat (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 353.

1.3. Tertil Kavramı

Tertîl, "رَتَّلَ" kelimesine dayanmaktadır. "Dizmek", "düzene koymak", "sıralamak" anlamlarına gelmektedir. Dişleri üst üste sıkışmamış⁴² düzgün sıralı kişiler için de bu kavram kullanılmıştır.⁴³ Buradan hareketle dişlerin sıralanışı gibi konuşması güzel olan insanlara "رَتَّلَ الْأَسْنَانُ" güzel konuşmalara da "رَتَّلَ الْكَلَامَ" denmektedir.⁴⁴ Tertil, telaffuzun düzgün ve suhûlet içerisinde olmasıdır.⁴⁵

Kur'ân-ı Kerîm'i okuma/anlama değerlendirmelerine konu edilen kavramlardan birisi olan "tertil" kavramı, Kelâm-ı Kadîm'de "وَرَتَّلْنَا تَرْتِيلًا" "وَرَتَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا" şeklinde iki ayrı âyette geçmektedir.⁴⁶ Âyetlerde geçen "tertil", "düşünmeye ve anlamaya imkân verecek şekilde yavaş yavaş tilavet etmek/okumak"⁴⁷, "harfleri birbirinden ayırarak, ağır ağır, hareketlerin hakkını vererek, sarsmadan okumak"⁴⁸, "harflerin mahreçlerine riâyet etmek",⁴⁹ "öne almaksızın arkaya bırakmaksızın tertip üzere okumak",⁵⁰ anlamları verilmiştir. "Harf harf okumak, harflerin tamamını ortaya çıkararak okumak, harfin hakkını vererek okumak, harfleri birbirine girdirmeden ve bilinen mahrecinde eksik bırakmadan okumak"⁵¹ cümleleri ile de izah edilmiştir. "Kur'ân-ı Kerîm'i "tebyin etmek"⁵², "tefsir etmek", "düşünmeye ve anlamaya imkân verecek şekilde yavaş yavaş okumak"⁵³, "hıfzı ve anlaşılması kolay olsun diye âyet âyet, tedrici olarak indirmek"⁵⁴, anlamlarında da yorumlanmıştır.

Tertîl, Kur'ân-ı Kerîm'in anlamı üzerinde düşünmeye imkân verecek şekilde, harfleri tam kıvamında, hareketleri dolgun bir telaffuzla, medlere riâyet ederek ve dinleyicinin harfleri sayabileceği derecede ağır ağı okumak"⁵⁵ olarak tanımlanmıştır. Hz. Peygamber'in okuyuşunun da harf harf olduğu, rahmet âyetlerine geldiğinde durup, Allah'ın rahmetini talep ettiği, azap âyetlerine geldiğinde de durup, Allâh'ın azabından istiâze ettiği belirtilmektedir.⁵⁶

Âyet-i kerîmede "tertil ile indirdik" kısmı peyderpey, tedrici olarak, 23 yıllık süre zarfında ağır ağır indirmek manası yanında Cebrâil'in okuması olarak da anlamlandırılmıştır. Bu durumda "... وَرَتَّلْنَا تَرْتِيلًا ..." Cebrail'in kırâati olup Kur'ân'ın nasıl okunacağını öğretilmesi olarak düşünülebilir. Bu manada "فاتبع قرآنه" / "okunuşunu takip et"

42 " ... بين أسنانه فُروج لا يركب بعضها بعضاً..." İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 11/265.

43 "...لرتل اتساق الشئ وانتظامه على استقامة، يقال رجل رتل الإنسان..." Râgib el-İsfahânî, *el-müfredât fi- garibi'l-Kur'ân*, 249.

44 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 11/265.

45 "...والترتيل إرسال الكلمة من الفم بسهولة واستقامة..." Ebu'l-Fadl Muhammed el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî mî tefsîri'l-Kur'ân'il-Azîm ve's-sebu'l-mesânî* (Beyrut: Daru'l-İhyâi't-Türasi'l-Arabiyye, ts.), 29/104.

46 el-Furkân 25/32; el-Müzzemmil 73/4

47 İbni Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/250.

48 Ebû Kasım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *El-Keşşaf el-hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-tevil* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1407), 3/278-279.

49 "...رعاية مَخارج الحُرُوف..." Zebîdî, *Tâcü'l-arus min cevâhiri'l-kâmûs*, 29/32.

50 "...اقرأه حرفاً حرفاً أن يبين جميع الحروف ويوفي حقها من الإشباع النظام ... لا يلتبس فيه بعض الحروف ببعض ولا ينقص من النطق بالحرف من ... اقرأه حرفاً حرفاً أن يبين جميع الحروف ويوفي حقها من الإشباع النظام ... لا يلتبس فيه بعض الحروف ببعض ولا ينقص من النطق بالحرف من ..."

51 " ... اقرأه حرفاً حرفاً أن يبين جميع الحروف ويوفي حقها من الإشباع النظام ... لا يلتبس فيه بعض الحروف ببعض ولا ينقص من النطق بالحرف من ..."

52 Taberî, *Câmiü'l-beyân fi-tevîli'l-Kur'ân*, 19/266.

53 İbni Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/261, 266, 300

54 Taberî, *Câmiü'l-beyân fi-tevîli'l-Kur'ân*, 23/681.

55 Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 5/255.

56 Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmet İbn Cüzeyi'l-Kelbî, *Et teshîl li ulûmi't-tenzil*, nşr. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416), 2/423.

emri ile de birebir örtüşüğünü söylemek mümkündür. Buradan hareketle "وَرَتَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً" âyeti ile isteneni Cebrail'in okuduğu gibi tertil ile oku anlamına hamletmek mümkündür. Cebrâil'in okuması, Hz. Peygamber'in Cebrail'den öğrenmesi, Hz. Peygamber'in ümmetine okuması ve nasıl okunacağını talim etmesi ya da Hz. Peygamber ve onun şahsında ümmetinin nasıl okuması gerektiğinin ifadesi olarak düşünülebilir.⁵⁷

Tertil kelimesi tecvîd terimleri arasında da yer bulmaktadır. Tertil, Hz. Ali tarafından "Harflerin tecvîdi ve vakıf yerlerinin bilinmesi"⁵⁸ olarak tarif edilmiştir. Harflerin tecvidinden kasıt, hakkı verilerek mahreç ve sıfatlarına uygun olarak telaffuz edilmesidir. Tanımda yer alan "Vakıf yerlerinin bilinmesi" kısmı da anlamayı gerekli kılmaktadır. Manaya vukufiyet olmadan uygun vakıf yapmak mümkün değildir. Dolayısıyla harflerin telaffuzu açısından bakıldığında kelimenin kırâat yönü, vakıf yerlerini bilmek açısından bakıldığında da kelimenin, manaya vukufiyet yönü anlaşılmalıdır. Bu açıklama da kavramın hem "anlama" hem de "okuma" manası taşıdığını göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in kırâatinde "hadr", "tedvir" ve "tahkik" olmak üzere üç türlü okuyuş ölçüsünden bahsedilmektedir. Hızlı okuma şekli "hadr", orta hızda okuma biçimi "tedvir", yavaş okuma üslûbu da "tahkik" olarak tarif edilmiş ve tahkik okuyuşun bir manada tertil olduğu belirtilmiştir.⁵⁹ Tertil'e dayandırılan bu izahlar da kavramın kırâat tarafını ifade etmektedir.

Netice itibariyle tertil ile Kur'ân okumak; açık bir şekilde, ağır ağır, tane tane, dinleyen neredeyse okunan harfleri sayabileceği bir tarzda lafzın güzelliğini ortaya çıkaracak bir şekilde tecvîd kurallarına dikkat ederek, âyetlerin manaları üzerinde düşünerek, kelamın sahibi Allah'ın azamet ve kudretini tefekkür ve aynı zamanda Kur'ân'dan etkilenmeyi de içeren bir okumaktır.⁶⁰ Nitekim İbn Ebî Meryem (ö. 565) de tertili, Kelimeleri birbirinden ayıracak ve tecvit şartlarını barındıracak şekilde teenni ve hüsn-i eda ile sağlam bir kırâatte bulunmaktır, diye tarif etmektedir.⁶¹

1. 4. Tilâvet, Kırâat ve Tertil Kavramlarının Değerlendirilmesi

Kırâat, tilâvet ve tertil kavramlarına verilen anlamları değerlendirecek olursak kavramların salt okumaya ya da salt anlamaya hasredilmesinin doğru olmayacağını söyleyebiliriz. Kırâat, harfleri bir araya toplayıp telaffuz etme yönüyle lafzın kırâati anlamını taşımaktadır. Kur'ân, toplayan bir araya getiren anlamıyla manaların deruhte edilmesi, anlamların kalpte zihinde davranışlarda bir araya gelip toplanması veçhesi ile de okuduğunu anlamak/ tefakküh⁶² olarak tebarüz etmektedir. Dolayısıyla kırâat, tefsiri fonksiyonu bulunmakla birlikte metnin edası yönünü baskın olarak taşıyan bir kavramdır.⁶³

Tilâvet kelimesi izini sürmek, takip etmek, peşinden gitmek anlamlarını taşıması yönünden bakılınca harflerin harfleri, kelimelerin kelimeleri, âyetlerin âyetleri takip ettirilmesi yani arka arkaya telaffuz edilerek okunması anlamında lafzın seslendirilmesi

⁵⁷ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 325-27.

⁵⁸ Şemsüddîn Ebü'l-Hayr İbnü'l-Cezerî, *en-neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, nşr. Muhammed ed-Dabba' (yy. Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/209.

⁵⁹ Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 325-27.

⁶⁰ Ali Öge, "Rivâyet Ve Dirâyet Tefsirlerinde Tertil Âyetlerinin Yorumlanma Biçimi", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14/25 (Haziran 2015) 2015, 54.

⁶¹ İbn Ebî Meryem Ebû Abdillâh Nasr b. Alî eş-Şîrâzî, *el-Mûdah fi vucûhi'l-kırâât ve 'İlelihâ* (Cidde: yy., 1993), 1/154-155.

⁶² İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 1/28.

⁶³ Mehmet Dağ, *Tenzilden Tezyine Mushaf-ı Şerif* (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 64.

manasını havidir. Bununla birlikte Kur'ân'ın emrine tabi olmak, gösterdiği istikametini izini sürmek tedebbür⁶⁴ etmek perspektifi ile kavram ele alındığında da anlamak, kavramak uygulamak manalarını mündemiç olduğu müşâhede edilmektedir.

Tertil kavramı anlamak, okumak ve okumaktan öte okumanın keyfiyetini de kapsamaktadır. Bu keyfiyet; tane tane okumak, harf harf okumak, harflerin mahreçlerini ortaya koyarak ve hakkını vererek vakıf ve vasıl kurallarına riâyet ederek Cebrail'in öğrettiği gibi okumak yönünden metni usulüne uygun olarak yani tecvîd kurallarına riâyet ederek telaffuz etmek anlamını barındırmaktadır. Diğer tarafından manaya uygun vakıf yapmak, hazmederek, sindirerek ağır ağır okumak açısından da okuduğunun künhüne vakıf olmak içeriğe nüfuz etmek mahiyetindedir. Bu yönüyle de kavram manaya nüfuz etmek olarak anlaşılmaktadır.

Kavramların, geçtiği yerlerde bazen okuma manasıyla bazen okuduğunu anlama manasıyla, bazen de her ikisini birlikte barındırdığı anlaşılmaktadır. "Kur'ân-ı Kerîm'i hakkıyla okumak demek lisan, akıl ve kalbin ortaklaşa okuması demektir. Bu okumada lisanın payı; tertîl ile kırâat edip harfleri tasrih etmek, aklın payı mânâları tefsîr etmek, kalbin payı da okunanlardan ibret alıp yasaklardan çekinmek, emirlere uymaktır."⁶⁵ Gazali'nin bu ifadelerinden anlaşıldığına göre, Kur'ân okumadaki yüce hedef, manasını anlayıp kavramak, kavratmak ve Kur'ân-ı hayat rehberi haline getirmektir. Kur'ân-ı Kerîm'i doğru anlamamanın ilk adımı, Kur'ân harflerinin, kelimelerinin ve cümlelerinin doğru telaffuz edilip okunmasıyla başlar. Bu da tecvîd kaidelerini düzgün öğrenip uygulamakla mümkündür. Fakat tecvîd kaidelerini bilmek ve uygulamak tek başına yeterli değildir. Okurken manayı anlamak, sesteki tonu ve edayı manaya uygun bir şekilde ifade etmek bunun için de tecvîd kaidelerinin yanı sıra temsil kaidelerini de uygulamak⁶⁶ ve Mushâf-ı Şerîf'i dilden kulağa ve gönle etkili olan güzel ses ve nağmelerle ulaştırmaktır.⁶⁷

Kur'ân-ı Kerîm gerek yapı gerek anlam dokusundaki ahengiyle asırlar boyu gönüller üzerinde etki kurmuştur. Anlam dokusu yanında yapısal ahengi de inanan inanmayan herkesi hayran bırakmıştır. Gönülleri fetheden okuma, harflerin özgün yapısına, tecvîd kurallarının gözetilmesine, anlamla ilişkili olarak yerine göre duygulu ve mahzun yerine göre coşkulu bir özellik taşımaktadır.⁶⁸ Kur'ân'a ciddi manada yönelmek isteyen herkes zahiri ilimleri elde etmenin bir zaruret olduğuna kesin inanmakla beraber ince manaların inkişafına sebep olacak tilâvet âdâbının da vazgeçilmezliğini kabullenmeli ve böyle bir yaklaşımla ancak ilahi lütfa mahzar olacağını bilmelidir.⁶⁹

2. HADİSLERDE KIRÂAT/OKUMA

Kur'ân-ı Kerîm'in kırâatine açıkça delâlet eden fiilî/kavlî çok sayıda hadis bulunmaktadır. Konulara göre tertip edilmiş hadis eserlerinde "Kur'ân Okumanın Faziletleri", "Kur'ân Okumanın Sevapları", "Kur'ân Okumanın Faydaları" şeklinde başlıklar konulmuş ilgili rivâyetler bu başlıklar altında bir araya getirilmiştir. Kırâatin önemini ve gereğini hiçbir tereddüde meydan vermeyecek şekilde ortaya koyan bu haberler, aynı

⁶⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/192.

⁶⁵ İmam Gazali, *Ihyâu 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayınevi, 1992), 1/826.

⁶⁶ Hayrunnisa Nefes, "Kur'ân Tilâvetinde Temsili Okuma 29-30. Cüzlerdeki 'م' Örneği" (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 8.

⁶⁷ Ali Yılmaz, "Nüzûl Döneminde Kur'ân'ın Tilâvet Biçimi ve Modern Dönemle Mukayesesi", (Geçmişten Günümüze Uluslar Arası Dini Musiki Sempozyumu, Amasya: Amasya Üniversitesi, 2017), 233-34.

⁶⁸ Alican Dağdeviren, "Kur'ân Tilâvetinde Temsil", *Ekev Akademi Dergisi* 12/35 (Haziran 2008), 61.

⁶⁹ Ali Yılmaz, "Tilâvet Âdâbı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/27 (Haziran 2007), 161.

zamanda Hz. Peygamber'in "tebyîn" görevi kapsamında "kırâat", "tilâvet" ve "tertîl" ile ilgili âyetlere getirdiği izahlarıdır. Söz konusu hadisleri "Hz. Peygamber'in Kırâati", "Kur'ân-ı Kerîm'i Kırâate Teşvik", "Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Sesle Kırâat" ve "Kur'ân-ı Kerîm'i Ezberlemeye Teşvik" başlıklarında incelemek mümkündür.

2.1. Hz. Peygamber'in Kırâati

Kur'ân âyetlerinin Hz. Peygamber tarafından okunup sahabenin de dinlediği en faal ve tabii ortam kırâatin cehrî olduğu namazlardır. Özellikle Mescîd-i Nebevî'de cemaat halinde kılınan bu namazlardaki tilâvet, Hz. Peygamber'in ilahî vahyi seslendirmesindeki en önemli örnek faaliyetidir. Hz. Peygamberin hitabeti gibi, Kur'ân okumalarındaki edâ keyfiyeti de bütün sahabenin dikkatini çekmiş, böylece kendi okumalarını buna göre tanzim etmişlerdir. Bu bakımdan onun vahyi nasıl okuduğuna ve vahyin nasıl okunması gerektiğine dair uygulamaları son derece önem arz eder.⁷⁰ Okuyuşu sorulduğunda annemiz Ümmü Seleme, (ö. 59/679) Rasûlullâh'ın okuyuşu harf harf idi,⁷¹ ayırarak, dura dura okurdu.⁷² Yani tertîl üzere okur diye cevap vermiş, Enes b. Mâlik, (ö. 93/712) med yaparak,⁷³ Ebû Zer el-Gıfârî de (ö. 32/712) tekrar ederek⁷⁴ okuduğunu belirtmiştir. Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) Allâh Rasûlü'nün kırâat esnasında rahmet âyetleri geldiğinde Allahtan rahmet talebinde bulunduğunu, azap âyetleri geldiğinde Allah'a sığındığını, tenzih âyetleri geldiğinde de Allah'ı tesbîh ederek kırâat ettiğini belirtmiştir.⁷⁵ Abdullah b. Muğaffel, Mekke'nin fethi günü Hz. Peygamber'i devesinin üzerinde Fetih suresini sesini titreterek okuduğunu⁷⁶ haber vermiş, aynı şekilde Berâ b. Azîb'in Nebî sallallahu aleyhi ve sellem'i yatsı namazında "Ve't-tîni ve'z-zeytûn" sûresini okurken dinledim. Ondan daha güzel sesli bir kimse işitmedim."⁷⁷ rivâyeti de Hz. Peygamber'in kırâati ve kırâat keyfiyeti hakkında değerli bilgiler barındırmaktadır.

Her yıl Ramazan ayında o ana kadar inen âyetler Hz. Cebrâil ile Hz. Peygamber tarafından birbirlerine arz edilmiş, ⁷⁸ hatim okuma geleneğinin dayandığı bu uygulama "arda"/"mukabele" olarak isimlendirilmiştir. Hz. Peygamber'in ve ashabının Kur'ân kırâetinden Mekkeli müşriklerin etkilendiği⁷⁹ vurgulanmıştır. Öyleki kırâat olunan Kur'ân'ı, dinlemek amaçlı olarak onun evinin önünde toplanan insanların toplum baskısı nedeni ile gizli takiplerinden, engel amaçlı kontrollere ve "bir daha gelmeyeceğiz" vaatlerine rağmen

⁷⁰ Ali Yılmaz, "Geçmişten Günümüze Uluslararası Dini Müsikî Sempozyumu", *Nüzûl Döneminde Kur'ân Tilâveti Biçimi ve Modern Dönemle Mukayesesi* (Amasya: Amasya Üniversitesi Yayınları, 2017), 235.

⁷¹ Buhârî, "Tevhîd", 52; Ebû Dâvûd Süleymân b. Eşas es-Sicistânî, *es-Sünen* (yy: Dârü'r-Risâleti'l-Arabiyye, 2009), "Vitr", 20; Nesâî, "İftitâh", 83; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen* (Beyrût: Dârü'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009), "İkâmetü's-Salevât", 76.

⁷² Tirmizî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 23; Ebû Dâvûd, "Vitr", 20; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdi'r-Rahmân b Behrâm ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dârü'l-Muğnî, 2000), "Fedâilü'l-Kur'ân", 34.

⁷³ Buhârî "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 29

⁷⁴ İbn Mâce, "İkâmetü's-Salevât", 179.

⁷⁵ İbn Mâce, "İkâmetü's-Salevât", 179.

⁷⁶ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 24, 30, Meğâzî, 48, Tevhîd, 50; Müslîm, "Müsâfirîn", 237; Hz. Peygamber'in sesindeki titremenin devenin sarması ile ya da medleri yerine getirme gayesinden meydana geldiği ifâde edilmiştir. Yavuz Köktaş, *Ahlâk Hadisleri - II*, (Rize: STS Yayınları, 2018), 26.

⁷⁷ "قرأ في العشاء بالتيين والزيثون ، فما سمعت أحداً أحسن صوتاً منه" Buhârî, "Ezân", 102; Müslîm, "Salât", 177; İbn Mâce, "İkâmet", 10.

⁷⁸ Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân, 7.

⁷⁹ Buhârî, "Kefâlet", 4.

kendilerini tutamayıp tekrar tekrar gelmelerinden bahsedilmektedir.⁸⁰ Verilen bilgiler, Hz. Peygamber'in Kur'ân-ı Kerîm kırâati ile ilgili fiili örnekliğini göstermektedir.

2.2. Kur'ân-ı Kerîm'i Kırâate Teşvik

Allah Rasûlü her vesile ile ashabını, ashabının şahsında bütün ümmetini kırâate teşvik etmiştir. Kur'ân ehli kimseleri bizzat Kur'ân'ın savunacağını⁸¹ ve okuyucusuna şefaathçi olacağını⁸² ve evlerin kabir olmaktan kurtulacağını⁸³ bildirmiştir. Hz. Nebî, Kur'ân'ı öğrenen ve öğretenlerin en hayırlı kimseler olduğunu,⁸⁴ manen yükseleceğini,⁸⁵ tadının ve kokusunun güzel olacağını,⁸⁶ belirtmiş her tarafa koku yayan misk dolu bir kap benzetmesinde bulunmuştur.⁸⁷

Ebû Hüreyre'nin aktardığına göre Allah Rasûlü: "Bir gurup insan Allah'ın evlerinden bir evde toplanır, Allah'ın kitabını okur ve aralarında müzakere ederlerse, üzerlerine sekînet iner, onları rahmet kaplar ve melekler etraflarını kuşatır. Allâhü Teâlâ da o kimseleri kendi nezdinde bulunanların arasında anar."⁸⁸ Hz. Peygamber'in genel manada Kur'ân okuma tavsiyeleri yanında özel olarak bazı sure ve âyetlerin belirli vakitlerde okunmasını istediği de anlaşılmaktadır. Haşr Sûresinin son üç âyetinin sabah ve akşam namazlarını müteakip okunması, uyumadan önce Secde ve Mülk Sûrelerinin okunması tavsiyesi örnek olarak⁸⁹ verilebilir.

Bu hadislerde okumadan maksadın anlamak ve gereğini yerine getirmek olduğunu söylemek elbette en doğru yaklaşımdır. Fakat kırâat de kapsam dâhilindedir. Dahası doğrudan kırâati teşvik eden hadisler de bulunmaktadır. Örneğin; İbn Mesûd'dan gelen bir rivâyette; "Kim Kur'ân-ı Kerîm'den bir harf okursa, onun için bir iyilik sevabı vardır. Her bir iyiliğin karşılığı da on sevaptır. Ben, elif lâm mîm bir harftir demiyorum; bilâkis elif bir harftir, lâm bir harftir, mîm de bir harftir diyorum."⁹⁰ buyurulmaktadır. Bu hadiste görüldüğü üzere açıkça Kur'ân-ı Kerîm'in kırâati ve karşılığında bol mükâfat olduğu vurgulanmaktadır.

Hatim okuma uygulamasının sünnetten delilleri bulunmaktadır.⁹¹ Delil olarak gösterilen bir hadis şöyledir: Abdullah b. Abbâs'ın naklettiğine göre Hz. Peygamber bir soru üzerine "Amellerin en efdali konup göçmektir" buyurmuş. "Konup göçmek nedir Ya Rasûlellah?" dediklerinde, "Kur'ân'ın sonuna gelince yeniden başlamak" diye cevap

⁸⁰ Ebû Muhammed Abdümelik İbn Hişâm, es-Sîratü' n-Nebeviyye, 2/ 156; Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi, çev. Salih Tuğ, (Ankara: İrfan yayınları, 1993), 2/98.

⁸¹ "تَخَاجَانِ عَنْ صَاحِبَيْهِمَا" Müslim, "Müsâfirîn", 253; Tirmîzî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 5.

⁸² "أَفَرُّوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ يَأْتِي بِأَيِّ يَوْمِ الْقِيَامَةِ تَشْفِيْعًا لِأَصْحَابِهِ" "Müslim, Müsâfirîn", 252; Tirmîzî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 13; İbn Mâce, "Mukaddime", 16; Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned*, 5/249, 251.

⁸³ Müslim, "Müsâfirîn" 212; Tirmîzî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 2.

⁸⁴ "خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ" Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 21; "Salât", 349; Tirmîzî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 15; İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen* (Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009), "Mukaddime", 16.

⁸⁵ "أَقْرَأَ وَارْتَقَى" Ebû Dâvûd, "Vitr", 20; Tirmîzî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 18.

⁸⁶ "مِثْلَ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يَفْرَأُ الْقُرْآنَ مِثْلَ الْأَنْزَجَةِ : رِيحَهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا حَلْوٌ" Buhârî, "Et'ime", 30; "Fezâilü'l-Kur'ân", 17, "Tevhîd", 36; Müslim, "Müsâfirîn", 243; Ebû Dâvûd, "Edeb" 16; Tirmîzî, "Edeb" 79; İbni Mâce, "Mukaddime" 16.

⁸⁷ "تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ، فَأَقْرَأُوهُ وَأَقْرَأُوهُ" Tirmîzî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 2.

⁸⁸ Müslim, "Zikr", 38; Ebû Dâvûd, "Vitr", 14; Tirmîzî, "Kırâat", 12; İbni Mâce, "Mukaddime", 17.

⁸⁹ Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdirrahmân b. Abdî's-Samet ed-Dârimî, *es-Sünen*, nşr. Hüseyin Selîm Esed (Suusdi Arabistan: Dâru'l-Muğni, 2000), "Fedâilü'l-Kur'ân", 19, 22.

⁹⁰ "Tirmîzî, من قرأ حرفاً من كتاب الله فله حسنة، والحسنة بعشر أمثالها لا أقول : الم حرف، ولكن : ألف حرف، ولا م حرف، وميم حرف" "Fezâilü'l-Kur'ân", 16.

⁹¹ Bu konuda Abdurrahman Çetin'in çalışmalarına bakılabilir. Abdurrahman Çetin, "Hatim İndirme ve Hükümleri-I, II, III", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (Aralık 1992) 29-37.

vermiştir."⁹² Abdullah b. Amr'ın kaç günde hatim indireyim? Sorusuna "kırk günde bir hatim", "ayda bir hatim" cevabını vermiş, daha fazlasına gücüm yeter ısrarları üzerine yedi günden kısasını uygun görmemiştir.⁹³ Verilen örnekler, kırâatin Hz. Peygamber tarafından bizzat teşvik edildiğini göstermektedir.

2.3. Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Sesle Kırâat

Kur'ân-ı Kerîm'i güzel bir şekilde okumak, Huşû içerisinde, devam eden bir programla, okuma usûlüne riâyet ederek, maksadı kavrama cehdi içerisinde, hayata tatbîk etmek amaçlı ve kendine has terennümü ile okumaktır. Âyet ve hadislerin bizleri yönlendirdiği hedef bu olmakla birlikte Kur'ân Kırâatini güzelleştirmeye, telaffuzda maharete, terennümdeki ölçüye davet eden hadisler bulunmaktadır.

Hız. Âişe'den gelen bir haberde Hz. Peygamber, "Kur'ân'ı gereği gibi güzel okuyan kimse, vahiy getiren şerefli ve itaatkâr meleklerle beraberdir. Kur'ân'ı kekeleyerek zorlukla okuyan kimseye de iki kat sevap vardır."⁹⁴ buyurmaktadır. Hadiste yer alan "güzel okuma" vurgusu; lafzıyla, manasıyla ve uygulamasıyla bir bütünlük içerisinde okuma olduğu muhakkaktır. Fakat hadisin devamında yer alan "zorlukla okuyan kimseye de iki kat sevap vardır." kısmı lafzî okuyuşun güzelliğinden bahsedildiğini akla getirmektedir. Ebû Hüreyre'den gelen bir rivâyette "Allah, güzel sesli bir peygamberin, Kur'ân'ı teganni ile yüksek sesle okumasından hoşnut olduğu kadar hiçbir şeyden hoşnut olmamıştır."⁹⁵ buyurmuştur. Berâ b. Azîb'in aktarmış olduğu Hz. Peygamber'in Tîn suresini güzel sesle okuduğu ile ilgili rivâyet⁹⁶ ve Abdullah b. Muğaffel'in naklettiği, fetih günü Allah Rasûlü'nün Fetih suresini sesini titreterek okuduğu haberlerinden⁹⁷ Hz. Peygamber'in terennümle kırâat ettiği de anlaşılmaktadır.

Hız. Rasûl, sahâbeden kırâatıyla mâhîr olan Abdullah b. Mes'ûd, Muâz b. Cebel, Übey b. Kâ'b ile Ebû Huzeyfe'nin azadlı kölesi Sâlim'i "Kur'ân-ı şu dört kişiden öğrenin." ifadesiyle⁹⁸ örnek göstermiş, Abdullah b. Mes'ûd'dan da kendisine Kur'ân okumasını istemiştir.⁹⁹ "Kim Kur'ân'ı nâzil olduğu gibi taze okumak isterse, İbni Ümmü Abd'in kırâati üzere okusun"¹⁰⁰ buyurmuş, sesinin güzelliğine işaretlerle Kur'ân okuyuşunda Ebû Mûsâ el-Eşârî'yi "Şüphesiz Dâvûd'a verilen güzel seslerden bir nağme de sana verilmiştir." dün gece senin okuyuşunu dinlerken beni bir görmeliydin!"¹⁰¹ sözüyle taltif etmiştir. Ebû Mûsâ da "Beni dinlediğini

⁹² Tirmizi, "Kırâat",13; Dârimî, "Fedâilü'l-Kur'ân,33; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkîm en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek Ale's-Sahihâyn*, nşr. *Mustafa Abdülkadir Ata* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, ts), 1/757; Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Mûsa Beyhâkî, *Suabu'l-Îmân* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 2/348,

⁹³ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 34; Müslim, "Siyam", 184; Ebu Davud "Salât", 329; Tirmizi, "Kırâat", 13.

⁹⁴ Buhârî, "Tevhîd", 52; Müslim, Müsâfirîn 243; Ebû Dâvud, "Salât", 349; Tirmîzî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 13.

⁹⁵ " مَا أَذِنَ اللَّهُ لِشَيْءٍ مَا أَذِنَ لِنَبِيِّ حَسَنَ الصَّوْتِ يَتَعَنَّيَ بِالْقُرْآنِ يَجْهَرُ بِهِ " Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 19; "Tevhîd", 32; Müslim, "Müsâfirîn", 232-234; Ebû Dâvud, "Vitr", 20; Tirmîzî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 17; Nesâî, "İftitâh", 83.

⁹⁶ "فَرَأَى فِي الْعِشَاءِ بِاللَّيْلِ وَالرَّيْثُونَ ، فَمَا سَمِعْتُ أَحَدًا أَحْسَنَ صَوْتًا مِنْهُ" Buhârî, "Ezân", 102; Müslim, "Salât", 177; İbn Mâce, "İkâmet", 10.

⁹⁷ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 24, 30, Meğâzî, 48, Tevhîd, 50; Müslim, "Müsâfirîn", 237; Hz. Peygamber'in sesindeki titreminin devenin sarması ile ya da medleri yerine getirme gayesinden meydana geldiği ifâde edilmiştir. Köktaş, *Ahlâk Hadisleri-II*, 26.

⁹⁸ Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 8, 31; Müslim, Fedâilü's-Sahâbe, 116; İbn Mâce, "İkâmetü's-şalât", 176.

⁹⁹ " فَرَأَى عَلَى الْقُرْآنِ " Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 33, 35; Müslim, "Müsâfirîn" 247. Ebû Dâvûd, "İlm" 13; Tirmîzî, "Tefsîr", 5.

¹⁰⁰ İbn Mâce, "Mukaddime", 11; İbn Hanbel, *Müsned*, 1/ 7, 26

¹⁰¹ " لَقَدْ أَوْتَيْتَ مَرْمَارًا مِنْ مَرَامِيرِ آلِ دَاوُدَ لَوْ رَأَيْتَنِي وَأَنَا أَسْتَمِعُ لِقِرَائَتِكَ الْبَارِحَةَ " Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 31; Müslim, "Müsâfirîn" 235-236; Tirmîzî, "Menâkıb", 55; Nesâî, "İftitâh", 83; İbni Mâce, "İkâme", 176.

bilseydim o tilâveti senin için süsledikçe süslerdim.” diye mukâbelede bulunmuştur.¹⁰² Hz. Aîşe'den gelen bir rivâyete göre, babası Hz. Ebû Bekir'in evinde Kur'ân okuduğu ve dışardan işitilen içli okuyuşu ve tatlı sesini komşuların dinlemek niyetli evin önünde toplandığı belirtilmektedir.¹⁰³ Yine Hz. Aîşe, mescitte benzeri görülmemiş güzellikte bir kırâate tanık olduğundan bahsetmiş, Hz. Peygamber de mescide kadar gitmiş okuyucuyu biraz dinledikten sonra bu, Ebu Huzeyfe'nin kölesi Sâlim. Ümmetimden böyle adamlar gönderen Allah'a hamdolsun.”¹⁰⁴ buyurmuştur. Üseyd b. Hudayr bir gece evinde Kur'ân okurken şahit olduğu farklılıklardan bahsetmiş, Hz. Peygamber de, güzel sesle kırâatine meleklerin iştirak ettiğini haber vermiş bu minval üzere okumaya devam etmesini tavsiye etmiştir.¹⁰⁵ Müezzin olarak sesinin güzelliğine binanen Bilâl-i Habeşî seçilmiştir.¹⁰⁶ Dahası " مَنْ لَمْ يَتَعَنَّ بِالْقُرْآنِ فَلَيْسَ مِنَّا " "Kırâatini sesiyle güzelleştirerek okumayan kimse bizden değildir.”¹⁰⁷, “Seslerinize Kur'ân-ı güzelleştiriniz. Muhakkak ki güzel ses, Kur'ân okuyuşuna güzellik katar.”¹⁰⁸ buyurmuştur. Kur'ân'ın güzel sesle okunmasından gaye şânını yüceltmek değildir. Çünkü o zaten ebedî bir mucizedir. Maksat güzel okuyarak insanları dinlemeye teşvîk etmek ve ruhlarda manevî bir tesir meydana getirmektir.¹⁰⁹

İşte bu ve benzeri hadisler kırâatin tatlı bir makam ve etkileyici bir ses tonuyla icra edilmesinin hem meşruluk delili hem de teşvik edici müeyyidesi olmaktadır. Kutsal metinlerin hidâyete erdiren muhtevalarıyla, müessir bir edâ içerisinde okunmalarına imkân tanıyan lahûtî bir mûsikî barındırmaları ilâhî mesajın muhatapları sürükleyicilik özelliği arz etmektedir.¹¹⁰ Kur'ân-ı Kerîm'in okunması anında sesin güzelleştirilmesi, dinleyenlerin daha rahat anlayacağı şekilde okunması veya dinleyenlerin vahiyden daha çok etkilenmesi için Kur'ân-ı Kerîm'i anlamına uygun tilavet edilmesi¹¹¹ olarak da yorumlanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in âhneği ve kendine haz terennümü yüce ve ince duyguları uyandırıp zirveye ulaştırmakta, akıl gücünü sağlamlaştırmakta, ruhları manevi atmosferlere sevk etmektedir.¹¹²

Verilen örnekler lafzın terennümü anlamında kırâatin varlığına açık delil oluşturmaktadır.

¹⁰² Ebûbekîr Ahmed b. Hüseyin Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Haydarabat: Dâiretü'l-Maarîf, 1924), 3/12; İbnü'l-Esîr Mecdu'd-Dîn el-Mübârek b.Ahmed el-Cezerî, *Câmiü'l-usûl fî ehâdisi'r-Rasûl*, (yy. el-Mektebetü'l-Hulvânî, 1972), 9/79.

¹⁰³ İbn İshak. *Sîretü İbn Ishâk*, 1/18; İbn Hişâm, *Sîret*, 2/ 219; Buhârî, Mesâcid, 52; Buhârî, Fedailü'l-Kur'ân, 15.

¹⁰⁴ İbn Mâce, “İkâme”, 176.

¹⁰⁵ Müslim, “Salâtu'l-Müsâfirîn”, 36.

¹⁰⁶ Tirmizî, “Salât”, 43.

¹⁰⁷ " مَنْ لَمْ يَتَعَنَّ بِالْقُرْآنِ فَلَيْسَ مِنَّا " Buhârî, “Tevhîd”, 44; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 20; İbni Mâce, “İkâmet”, 176

¹⁰⁸ Ebû Dâvûd, “Vitr”, 21.

¹⁰⁹ Köktaş, *Ahlâk Hadisler II*, 19.

¹¹⁰ Necdet Çağıl, “Uluslararası Kırâat Sempozyumu”, *Kur'ân Kırâatinde Mûsikî* (Tarihten Günümüze Kırâat İlimi, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 328, 3.29.

¹¹¹ Hocoğlu, “Okuma ve Anlama Üzerine: Kur'ân Tilâvetiyle İlgili Bazı Kavram ve Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”, 233.

¹¹² Abdülmecid Okçu, “Kur'ân Tilâvetinde Ezgi”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 10/28 (Ağustos 2007), 246.

2.4. Kur'ân-ı Kerîm'i Ezberlemeye Teşvik

Allâh'ın değişmez Kelâm'ı¹¹³ olan ve bizzat Allah tarafından korunacağı belirtilen¹¹⁴ levhde mahfuz¹¹⁵ olan Kur'ân-ı Kerîm ilk olarak vahiy meleği Cebrâil ve ardından Hz. Peygamber tarafından ezberlenmiştir. Beşerî manada Kur'ân-ı Kerîm'in ilk hafızının Hz. Muhammed Aleyh'is-Selâm olduğu anlaşılmaktadır. "Vahyi tam alma telâşı yüzünden acele ile dilini hareket ettirme. Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir." (Kiyâme 75/16-17) âyeti de bunun açık delilidir. Hz. Peygamber'in örnekliliği ve teşvikiyle de geçmişten günümüze binlerce mümin Kur'ân hafızı olmuş ve bu konuda eğitim veren köklü kurumlar vücut bulmuş, Kelâm-ı Kadîm'in korunma vasıtalarından birisi de onun ezberlenmesi olmuştur.¹¹⁶

Kur'ân'ı Kerîm'in hıfzı ile ilgili olarak "Kalbinde Kur'ân'dan bir miktar bulunmayan kimse harap ev gibidir."¹¹⁷ "Şu Kur'ân'ı hâfızanızda korumaya özen gösteriniz. Muhammed'in canını kudretiyle elinde tutan Allah'a yemin ederim ki, Kur'ân'ın hâfızadan çıkıp kaçması, bağlı devenin ipinden boşanıp kaçmasından daha hızlıdır."¹¹⁸ "Kur'ân hâfızı, bağlı devenin sâhibine benzer. Deve sahibi devesini sürekli gözetirse elinde tutar. Eğer onunla ilgilenmezse kaçıp gider."¹¹⁹ buyurularak kırâatte sürekliliğin gereği vurgulanmıştır. Kur'ân okumada mahir ve ezberi çok olanlar Hz. Peygamber tarafından imamlıkta ve ordu komutanlığında tercih sebebi sayılmış,¹²⁰ bir sahâbinin hıfzettiği sûreleri nikâhta mehir olarak kabul etmiştir.¹²¹ Uhûd savaşında şehitler ikişerli olarak defnedilmiş ezber bildiği sureler daha fazla olan sahabî ön sıraya konulmuştur.¹²²

Verilen örneklerde Kur'ân-ı Kerîm'in tamamen ya da kısmen ezberlenmesinin ve ezberin muhafaza edilmesinin gereği vurgulanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemek ve ezberi muhafaza etmek, metni tekrar tekrar okumayı gerektirmektedir. Bu durum da metnin telaffuzu anlamında kırâatin varlığını, gereğini ve önemini göstermektedir.

3. TECVÎD İLE KIRÂAT

Ayrı bir başlık halinde değinilmesine ihtiyaç duyduğumuz diğer bir husus da kırâatin ayrılmaz parçası olan tecvîdi önemsizleştiren değerlendirmelerdir. Kırâatle ilgili olumsuz yaklaşımlar tecvîd açısından da sorunlu bir yaklaşım olarak kendini göstermektedir. Tecvîd; "kaf çatlatmak, talebenin kafasını çatlatmak, 'g', 'g' demek..."¹²³ zamanı boş yere heba etmek" gibi eleştirilerle/yermelerle hafifleştirilmek istenmektedir.

¹¹³ "كَلَامَ اللّٰهِ" el-Bakara 2/75.

¹¹⁴ "Kesin olarak bilesiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz." el-Hicr 15/9

¹¹⁵ "Şüphesiz o (asılsız saydıkları kitap) şanı yüce bir Kur'ân'dır; Levh-i mahfûzdadır. El-Bürûc 85/21-22.

¹¹⁶ Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 6.

¹¹⁷ "إِنَّ الَّذِي لَيْسَ فِي جَوْفِهِ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ كَالْبَيْتِ الْخَرِبِ" Tirmîzî, "Fazâilü'l-Kur'ân", 18; Dârimî, "Fazâilü'l-Kur'ân", 1; Ahmed İbni Hanbel, *el-Müsned*, 1/223.

¹¹⁸ "تَعَاهَدُوا هَذَا الْقُرْآنَ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَئِنْ أَشَدُّ نَقَلْتُمْ مِنَ الْإِبِلِ فِي غَلْبِهَا" Buhârî, "Fazâilü'l-Kur'ân", 23; Müslim, "Müsâfirîn", 231.

¹¹⁹ "إِنَّمَا مَثَلُ صَاحِبِ الْقُرْآنِ كَمَثَلِ الْإِبِلِ الْمُعَلَّةِ، إِنْ عَاهَدَ عَلَيْهَا أَمْسَكَهَا، وَإِنْ أَطْلَقَهَا، ذَهَبَتْ" Buhârî, "Fazâilü'l-Kur'ân", 23; Müslim, "Müsâfirîn", 226; Nesâî, "İftitâh", 37.

¹²⁰ Tirmîzî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 2; Nesâî, "İmâmet", 11.

¹²¹ Buhârî, "Nikâh", 38.

¹²² Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 65, 67.

¹²³ Mustafa İslamoğlu, "Kaf Çatlatmak Onun Temel Meselesi", *YouTube* (14 Aralık 2013), 00:20:00 - 00:41:00. Mustafa İslamoğlu, "Kur'ân'ın Manasının Kaf Çatlama Kadar Değeri Kalmadı", *YouTube* (6 Temmuz 2013), 00:03:14- 00:03:20.

Kur’ân-ı Kerîm’in tertîl ile okunması emri tecvîd ile okumak olarak da yorumlanmış ve buradan hareketle tecvîdin, en azından manayı bozmayacak düzeyde okumayı başarmanın farz olduğu belirtilmiştir.¹²⁴ Tecvîd ilmi Hz. Peygamber dönemindeki otantik okuma biçiminin asırlar boyunca herhangi bir yozlaşmaya uğramadan saklı tutulmasının yegâne güvencesi olmuştur.¹²⁵ Hz. Peygamber’in kırâatinin hususiyetlerinden bahseden rivâyetlerde “tertîl”, “tezyîn” ve “tahsîn” gibi tecvîd vasıflı kelimelerin öne çıktığı görülmektedir.¹²⁶ Hz. Nebî’nin; ağır ağır, harf ve kelimelerin hakkını vererek okuması ile ilgili hadisler, harflerin mahreçlerini/sıfatlarını tatbik etmek ve tertîl üzere okumak; medli okuması ile ilgili rivâyetler ‘med-kasır’ hususuna dikkat etmek; dura dura okuması ile ilgili hadisler de “vakıf”, “vasıl” ve “ibtidâ” kurallarını ortaya koymak olarak değerlendirilmiştir.¹²⁷ Kur’ân-ı Kerîm’in tecvîdi de “med-kasır”, “vakıf-vasıl-ibtidâ” ve “harflerin mahreç ve sıfatları” hususlarını yerine getirmekten başkası değildir. Bu hususlar, muhtevası daha sonra detaylandırılacak olan tecvîd ilmine dayanak teşkil etmektedir. Hz. Ali tarafından Kur’ân-ı Kerîm’de iki ayrı âyette geçmekte olan ‘tertil nedir?’ sorusuna verilen “تجويد الحروف ومعرفة الوقوف” cevabı¹²⁸ isim ve içerik olarak erken dönemde “tecvîd” kavramının da gündeme geldiğini göstermektedir. İbnü’l-Cezerî Mukaddimesinde konuyla ilgili olarak;

وَالأخذ بالتجويد حتمٌ لازمٌ مَنْ لَمْ يُجَوِّدِ الْقُرْآنَ آثَمَ
لأنَّهُ بِهِ إلا لَهُ أَنْزَلَ وَهَكَذَا مِنْهُ إِلَيْنَا وَصَلَا

‘Tecvîd gerekli bir iştir ve Kur’ân’ı ona göre okumayan hata/günah işlemiş olur.

Çünkü Kur’ân o şekilde Allah’tan nazil olmuş ve bize de öylece ulaşmıştır.”¹²⁹

beyti ile usulüne uygun kırâatin yani tecvîdin gereğini vurgulamıştır.

Her dilin bir aksanı/diksiyonu/telaffuzu/ımlası bulunmaktadır. Türkçe’nin de öyledir. Örneğin Türkçe bir metnin noktalama işaretlerine dikkat edilerek okunması elzemdir. Bu durum tecvîd açısından vakıf ve ibtidâ kurallarına benzetilebilir. Yine Türkçe bir metnin seslendirilmesinde tonlama ve vurgu temsili okumanın karşılığı olarak düşünülebilir. Tecvîdin en önemli alanı olan harflerin mahreç ve sıfatları konusu da telaffuz/diksiyon ile mukayese edilebilir. Kelimelerin/harflerin doğru telaffuzu yönüyle düşünenecek olursak meselâ Türkçe’de yazı dilinde “değer”, “eğer”, kelimelerinin “deyer”, “eyer” şeklinde yazılması hatalıdır ve anlama etki etmektedir. Aynı şekilde yazı dilinde “değer”, “öğretmen”, “eğer” olarak yazılan bu ifadelerin konuşma dilinde de aynı şekilde “değer”, “eğer” şeklinde yumuşak ‘ğ’ vurgusuyla telaffuz edilmesi doğru değildir ve ‘teshîl’ ile okunmalıdır. “Soğan”, “bağ”, “sağ”, “yağ” kelimelerini “değer”, “öğretmen”, “eğer” kelimelerinde olduğu gibi ‘ğ’ harfini konuşma dilinde “y” olarak “teshîl” ile telaffuz edersek manayı doğru aktarmış olabilir miyiz? Bu durumda “Sağ”, “say”; “yağ”, “yay”; “soğan”, “soyan”; “bağ”, “bay” haline gelmeyecek mi? Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Sessiz benzeşmesi, ses yumuşaması/sertleşmesi, ünlü düşmesi, kaynaştırma vb. birçok uygulama örnek olarak verilebilir. Vurgular ve tonlamalar da düşünülürse telaffuzun/diksiyonun ne denli önemli olduğu anlaşılacaktır. Bir Türkçe öğretmenin konuşma dilinde, yazı dilinde

¹²⁴ Celâlettin Karakılıç, *Tecvîd İlmi* (Ankara: yy., 1982),18.

¹²⁵ İbrahim Tetik, “Tecvîdin Gerekliliği Sorunu: İbnü’l-Cezerî Öncesi ve Sonrası” (Uluslararası İbnü’l-Cezerî Sempozyumu, Bursa, 2018), 28.

¹²⁶ Fatih Çollak, “Uluslararası Kırâat Sempozyumu”, *Tecvîd İlmi Ortaya Çıkış ve Gelişimi* (Tarihten Günümüze Kırâat İlmi, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 368.

¹²⁷ Çollak, “Tecvîd İlminin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi”. 369.

¹²⁸ Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâati’l-aşr*, 1/209.

¹²⁹ Şemsü’d-Dîn Ebü’l-Hayr ibnü’l-Cezerî, *Manzûmetü’l-mukaddime* (yy. Dârü’l-Muğni, 2001), 11.

yani Türkçe'nin imla kurallarında sıkça hatalar yapması eleştiri konusu olur. Bu durum kabul edilemezse bir Müslümanın özellikle bir ilahiyatçının, bir din görevlisinin, Kitâb'ını tecvîd kurallarına uygun olarak okumasını önemsizleştirmek, bunun alt yapısı bir nevi diksiyon kursu olan "tâlim", "tecvîd" ve "tashih-i hurûf" eğitimlerini zaman kaybı olarak lanse etmek kabul edilebilir değildir. "Kur'ân-ı Kerîm, kendini sözlerin en güzeli olarak tarif etmektedir. "Sözlerin en güzel, güzel bir şekilde yaşanmalıdır, güzel bir şekilde yaşanması güzel bir şekilde anlaşılmasıyla, güzel bir şekilde anlaşılması da güzel bir okuyuşla yani anlamı ortaya çıkaracak güzel bir telaffuzla okumayı gerekli kılmaktadır. Lafızlar manaları ortaya çıkarır. Kur'ân'ı Kerîm hem manası hem de lafzı ile mucîz olan bir Kitap'tır. İlâhî Kelâm'ı Peygamber efendimizin dilinden döküldüğü şekliyle okumaya önem verilmelidir."¹³⁰

Harfler/kelimeler, manaların kalıpları/kapları olarak düşünülebilir. Bilinmelidir ki doğru mana ancak doğru ve etkili telaffuzla taşınabilir. Şekil/lafız/biçim hedef alınır ve önemsizleştirilirse bu yaklaşım içeriği de olumsuz etkileyecektir. Şekil/form/kalıp/lafız/kabuk olmadan mana korunabilir mi/taşınabilir mi? Şekle yönelik eleştirilerin bu açıdan da değerlendirilmesi gereklidir. Şekilcilik eleştirilebilir fakat şeklin önemsizleştirilmesi hatasına düşülmemelidir. Şekil ile şekilcilik birbirine karıştırılmamalıdır. Örneğin namazın bir manası/kimyası/özü bir de şekli/formu/ritüeli bulunmaktadır. Namaz bu şekil içerisinde namazdır. Namazla ulaşılmak istenen gayeye namazın tatbik şeklini kaldırarak ulaşmak mümkün olabilir mi? Şekli silikleştirmek/önemsizleştirmek/ortadan kaldırmak öze de etki edecektir. Özün kaybolması sonucunu doğuracaktır. Lafızlar manaların yürüdüğü yollar, taşındığı köprüler korunduğu elbiseler gibidir. Manayı öne çıkarırken lafzı/elbiseyi önemsizleştiren simaların kendi elbiselerine azami dikkat ettiklerini görmekteyiz. Elbise önemli değil, önemli olan kalptir deyip kürsüye/sahneye/huzura pejmürde/peşpaye/pasaklı çıkmayı kabul edebilirler mi? Kur'ân'ın kırâati/lafzı da manaların elbiseleri olarak düşünülebilir. Kırâatin tecvide/usulüne uygun okunması, tahsîn ile tezyîn ile edâ edilmesi elbisenin güzelleştirilmesidir. Kendi kıyafetlerinin güzelliğine dikkat edip vahyin elbisesi olan tecvide gereksiz anlamına gelecek yaklaşımlar ve manasız¹³¹ olarak gören değerlendirmeler kabul edilebilir değildir.

¹³⁰ Vehbi Cansız, "Sözün En Güzeli Kur'ân", 00:06:27-00:07:29.

¹³¹ Tecvîd uygulamalarından hareketle de nice anlamlara ulaşılabilir. Örnek olması açısından 'sakin nûn ve tenvîn' kapsamındaki tecvîd uygulamalarının şahsımda düşündürdüklerini paylamak isterim. "Tenvîn" ve "Nûn'u Sâkin"

Tenvîn de "Sâkin Nûn" dur bir bakıma.

Kur'ân-ı Kerîm'de beş farklı şekilde kırâat olunur "Nûn'u Sâkin"

Ğunneli idğam olur, ğunnesiz idğam olur.

İhfâ olur çoğu kere, arasıra da iklâb.

Bazen de ızhâr eder kendini. "Buradayım der" kimliğine sahip çıkarak.

İlmi, âdâbı, tevazuu, fedakârlığı ve vekârı terennüm eder sâkin sâkin.

Kendinden sonra gelen harftir bu çeşitliliğin sebebi. Bu yüzden müteyakkızdır. Karşısına kim çıkacak diye dikkat eder sâkin sâkin.

Güzellik adına vazgeçer çoğu kere kendi benliğinden. Bir terennüm oluşsun diye idğam olur, ihfâ olur, iklâb olur itiraz etmez. Katılır Kur'ân'ın nağmesine, destek olur ahengine. Vahdet için rıza gösterir, "sen" "ben" demez. Fedakârlık eder sâkin sâkin.

Sıra "boğaz harfleri"ine gelince hiç taviz vermez. Zatıyla sıfatıyla "buradayım" der, ızhâr olur. Kişiliğine sahip çıkar, yedirtmez kendini. Koyar kimliğini ortaya. Vakur bir duruş sergiler sâkin sâkin.

4. SORUNLU YAKLAŞIMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Konuyla ilgili âyetler, Hz. Peygamber’in uygulamaları ve teşvikleri, kırâatin ehemmiyetine, lafzın telaffuzu ve terennümü anlamındaki okuyuşun ilgili âyet ve hadislerde mündemiç olduğuna işaret etmektedir. Anlamayı inşa etmeye kırâati önemsizleştirerek başlamak doğru değildir. Kıraat anlamaya ve yaşamaya giden yolun ilk basamağıdır.¹³² Kur’ân kırâati İslam arsası üzerine yapılmış gecekondur gibi değerlendirilemez kaç yapalım derken göz çıkarabilir; anlama inşa edilmeye çalışılırken okuma da yok edilebilir. “Bu sebeple mananın metne, metnin de kırâate olan ihtiyacı göz ardı edilmemelidir. Bütün bu aşamaların gerçekleşmesi için zikredilen basamakların/sıralamaların öncelik-sonralık, gereklilik-gereksizlik vb. şekilde değerlendirilmesi yanlış olacaktır.”¹³³

Her insanın Kur’ân’la ilişkisi farklı düzeylerde. “okuyan”, “okuyan ve anlamını bilen”, “okuyan anlamını bilen ve uygulayan”, “okuyan derinlemesine kavrayan ve içtihat eden/hüküm çıkararak” hepsinin alacağı pay derece derecedir.¹³⁴ Daha doğrusu insanların, Kur’ân’ı vesile edinerek Allah ile iletişim kurması farklı farklıdır. Akademik manada bir araştırmaya mebni olarak Kur’ân okuma, bir hükme ulaşabilme cehdi ile Kur’ân okuma, metnin dilini kısmen anlayarak okuma vb. şekillerde Kur’ân okumanın farklı düzeyleri bulunmaktadır. Mukteza-i hale göre ilâhî metni anlamının gereği ön plana çıkarılmalıdır. Herkesten bir müçtehit gibi ya da bir akademisyen gibi, bir vaiz yahut bir müftü gibi Kur’ân okumasını beklemek/istemek ne derece gerçekçidir ya da ne derece doğrudur?

“Kur’ân kıraati, kişi ile Rabbi arasında güçlü bir bağ oluşturur.¹³⁵ Bir insan; okuyarak, belki koklayarak ya da sadece tutarak veya yüzüne bakarak Kur’ân’-ı Kerîm’le ya da Kur’ân-ı Kerîm üzerinden Rabbi ile bir iletişim kurmaktaysa bu yapılanın “faydasız” olduğu iddiası/ifadesi ile insanların elindeki köprü de alınmış olmaktadır. Konuşmalar muhataplar dikkate alınarak yapılmak zorundadır. “Sadece meâle yönlendirerek esip savurmak, lafızların kırâatini manasız olarak değerlendirmek doğru olamaz. Kur’ân’ın yüzüne bakan, gözünü şereflendirir. Kur’ân’ı okuyan dilini şereflendirir. Kur’ân’ı anlayan aklını ve kalbini şereflendirir, Kur’ân’ı yaşayan hayatını şereflendirir.”¹³⁶ Kur’ân-ı Kerîm’i bir kişinin eline alıp ‘Bu ne güzel kitap, Rabbimin kitabı’ demesinin derin bir anlamı vardır.

... ve bir sûreye onunla başlamıştır Allah Azze ve Celle. Kalem Sûresidir bu sûre. Surenin ilk âyeti üç kelimededen oluşur. Sonda “Satırlar” vardır, ortada “Kalem” ve en başta yerini almıştır “Nûn”, sâkin sâkin.

"Nûn", "kalem" ve "satırlar". Satırlar kaleme; kalem, Nûn’a muhtaçtır. Nûn hokkadır, noktası mürekkep. Kalem Nûn’dan beslenir, satırlar kalemden. Nûn bize ilmi hatırlatır sâkin sâkin.

İnsan da "Sâkin Nûn" gibi olmalıdır bana göre. Zaten biri ârız biri lâzım olmak üzere iki "Sâkin Nûn" ile yüklüdür "insan", vakıf halinde. Vaslında da tenvîn tezahür eder "insan"ın.

Her insan, müteyakkız olmalı "Sâkin Nûn" gibi. Vahdetin terennümü için “sen” “ben” demeden ittifak etmeli, idğam olmalı sözlerin en güzeline ve iklâb olmalı hayatın en anlamlısına. Ve dik durmalı yeri geldiğinde, koymalı tavrını orta yere sâkin sâkin.

Vahyin damlalarına açmalı gönlünü, zihnini, dimağını ve sadrını; kalemin Nûn’a açıldığı gibi. İliklerine kadar, bütün hücreleriyle dolmalı ve taşmalı sadırdan satırlara. Şefkatle dokunan el olarak taşmalı. Hikmetle bakan göz olarak taşmalı. Hakikati konuşan dil olarak taşmalı. Kalemin satırlara taşıdığı gibi. Sâkin sâkin.

¹³² İmran Çelik, “Sözün En Güzeli Kur’ân”, 00:01:42-00:01:46.

¹³³ Ali Öge, “Rivâyet ve Dirâyet Tefsirlerinde Tertîl Âyetlerinin Yorumlanma Biçimi”, 27.

¹³⁴ Köktaş, *Ahlâk Hadisleri-II*, 25.

¹³⁵ Kadir Taşpınar “Sözün En Güzeli Kur’ân”, 00:04:00-00:04:07.

¹³⁶ Okuyan, “Bir Müslümana Ömrünün Sonuna Kadar, Anlamadan Kur’ân Okumak Yakışmaz”, 00:01:32-00:03:28.

Okumadan yüzüne bakmanın dahi yüce bir değeri vardır. Kur'ân-ı Kerîm'in manası gibi lafzı da Allah'ın vahyidir.¹³⁷ Biliriz ki kadınıyla erkeğiyle nice Müslüman, Kur'ân dilini bilmeden okusa da nice bilerek okuyandan daha fazla hissederek onunla gönül ve ruh yakınlığı kurarak okuyabilir. Kur'ân'ın lafzını anlayarak okuyan kimi insanlardan daha çok istifade etmiş olmanın huzuruyla Mushaf'ın başından kalkabilir.¹³⁸ Kur'ânî bir hayat elbette anlamakla ilişkilidir. Fakat manayı bilmek tek çözüm olsaydı Arapça konuşan Arapçayı bilen insanların en iyi Müslümanlar olması gerekirdi. Durumun böyle olmadığı, kabul edilmesi gereken bir gerçektir. Öğüt alabilmek, ders çıkarabilmek için elbette Yüce Kitâb'ın emirleri yasakları öğrenilmeli manasına muttali olunmalıdır. Bu husus asla yadsınmaz. Fakat yüzünden okumayı, anlamadan okumak olarak değerlendirmek "Bal dolu kavanozu dışardan yalamak" şeklinde teşbih etmek asla doğru değildir. İman için ve itaat için bazen bir insanın gönlüne/ zihnine/kalbine bir kelimenin veya bir nağmenin düşmesi yeterli olurken bir başkasına ciltler dolusu tefsir etki etmeyebilir. Nitekim Kur'ân'ın manasını birçok Müslümandan hatta ilahiyatçıdan daha iyi bilen ve hacimleri kabarık eserlere de imza atan nice müsteşrikler vardır. Manayı bilmek tek başına yeterli olsaydı müsteşriklerin tamamı iman etmiş olacaktı. Mekke'de Medîne'de müşrik de münafık da kalmayacaktı. Dahası bugün yeryüzünde Müslüman olmayan Arap ve Arapça bilen kalmayacak, en ahlaklı insanlar Arapça bilenler olacaktı.

Sonra etrafta manaya asla zaman ayırmayıp harıl harıl kırâat ile meşgul olan ve Kur'ân'la ilişkisinde bunu yeterli gören varsa "Ne yapıyorsunuz?" "Hadi biraz da anlamaya çalışalım." "Bu yaptığınız eksiktir." denebilir/denmelidir. Kim okuyor? Okuyan var mı? En son ne zaman Kur'ân'dan bir sayfa okudunuz? diye bir soru sorulsa; günler, haftalar, aylar hatta yıllar geçmiş de bir satır Kur'ân okumamış milyonlarca cevapla karşılaşılacaktır. "Manasını bilmiyorsan, ne dediğini anlamıyorsan boşuna okuyorsun." türü yaklaşımların, Kur'ân'ı anlamaya yönlendirdiğinden çok okumadan uzaklaştırabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Manaya merak salmanın kırâatle başlayabileceği de unutulmamalıdır

Kur'ân Kırâatinin anlamadan kopuk olduğu varsayımı da doğru değildir. İnsan, bülbülün ötüşünden, rüzgârın esintisinden, ormanın uğultusundan, nehrin şakırtısından, yaprağın hışırtısından farklı bir anlam dünyasına dalabilmektedir. Kur'ân kırâati bir yönüyle de bülbülün nağmesi, rüzgârın esintisi, yaprakların hışırtısı, nehrin şakırtısı gibi okuyucusu ve dinleyicisini müstesna ufuklara götürebilir. Okuma esnasında cennet cehennem kelimelerini görmüş olmak, Müslüman olduğu bilincini yenilemek, önemli bir anlama olmalıdır. Kırâat ile insan olma, Müslüman olma vasıflarının hatırlanması, kalbe inşirah doğması, gönle huzur dolması önemli bir anlamadır. Kırâat asgari düzeyde bu duygu ve düşünceyi sağlayacak niteliktedir. Hz. Peygamber senetü'l-vüfûd¹³⁹ döneminde İslâm'ı kabul etmeye gelen heyetlerden Sakîf Kabilesi heyeti için Mescîd-i Nebî'de bir çadır kurdurmuş, kırâat olunan Kur'ân-ı dinlesinler de kalplerine bir rikkat gelsin istemiştir.¹⁴⁰ Kur'ân-ı dinleyen bir kişi yaptığı bir hatanın üzüntüsünü yaşayıp Allah'ım beni bağışla diye tövbeye yöneliyor nedamet gözyaşları döküyorsa ileri düzeyde bir anlama hâsıl olmuştur.¹⁴¹ Bazen okumanın/dinlemenin daha engin bir ufka götürdüğü de olmaktadır. Bir ezanı

¹³⁷ Bilgiz, "Kur'ân-ı Kerîm'i Anlamak", 00:06:50-00:07:02.

¹³⁸ Mustafa Çağırıcı, "Kur'ân'ı okumak, hissetmek, anlamak", 16 Ekim 2018, <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-cagirci/kurani-okumak-hissetmek-anlamak-8185>.

¹³⁹ Hz. Peygamber'le görüşmek için Medine'ye gelen heyetlerin çokluğundan dolayı hicretin 9. (630) yılına verilen isim

¹⁴⁰ Ahmet Önkal, Rasûlullâh'ın İslâm'a Dâvet Metodu, (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2000), 258.

¹⁴¹ Mustafa Öztürk, "Kur'ân'ı Müslümanca Anlamak için" YouTube (19 Ağustos 2014), 00: 59:00-01:49:00.

okumak dinlemek kelimelerin anlamını bilmese de kişiye derin anlamlar aktarabilir. Cephede bir neferin okuduğu Kur’ân’ın, özellikle zor demlerde dinlenen bir ezanın iç dünyada oluşturduğu etkiyi/manayı başka türlü elde etmek mümkün olamayabilir. 15 Temmuz’da ülkemize yapılan saldırı esnasında okunan salaların milletimiz üzerinde oluşturduğu etki bunun en güzel örneğidir. Sala metninin terennümü yerine içeriğinin ilan edilmesi bu etkiyi oluşturabilir miydi? Ya da bu etkinin metnin içeriğini bilenlerde bilmeyenlere oranla daha yoğun hissedildiği söylenebilir mi? Elbette içerik önemlidir. Fakat içeriğine muttali olamadığın okumadan dinlemeden bir şey anlayamazsın demek doğru değildir. Tertil, tilâvet ve kırâat kavramları okumayı, anlamayı ve uygulamayı emretmektedir.¹⁴² Kur’ân-ı Kerîm okunmalı anlaşılmalı ve uygulanmalıdır. Kur’ân’ı anlamının ve yaşamının gereğini mutlaka ve mutlaka anlatmanın, manayı kavramak için ilave programlar oluşturmanın tefsir/meal derslerini artırmanın acil süreli bir ihtiyaç olduğu her ortamda altı çizilmelidir. Fakat manaya vukufiyetin altı çizilirken kırâatin, tecvîdin üstünü çizmek hatasına/tehlikesine düşülmemelidir.

Kur’ân-Kerîm’in sadece kırâat edildiği, neyi emrettiğine neyi yasak ettiğine dikkat edilmediği ileri sürülmektedir. Kur’ân kursları, imam hatipler, ilâhiyatlar, ekranlarda yer verilen kırâat müsabakaları, camilerde ve evlerde mukabeleler, hatimler de lafzın muhkem olduğuna kimsenin anlama merakı olmadığına örnek gösterilmekte özellikle de bir Müminin cenazesinin defni esnasındaki okumalar istihzâi cümlelerle dile dolanmaktadır. Kur’ân kursunda elbette Kur’ân eğitimi alan bir öğrenci metni doğru okumayı başarmak durumundadır bunun için de metnin kırâatine yoğunlaşmaktadır. Daha sonra eğitimini ilerletecek içeriği elde etmeye de güç yetirebilecektir. Bugün Kur’ân’ı Kerîm’i anlama noktasında ciddi mesafeler almış birçok müfessirin, fakihin, muhaddisin ilahiyatçı akademisyenin tedrisatının ilk aşamasında hafızlık eğitimi bulunmaktadır. Ayrıca kursların müfredatı incelenirse ‘Temel Dini Bilgiler’ ismi altında ‘Akaid’, ‘İbâdet’, ‘Ahlâk’ ve ‘Siyer’ dersleri verilmekte ayrıca kısa surelerin anlamları, hatta daha fazlası da öğretilmektedir. İlâveten Kurs hocaları tarafından İslâm’ı yaşatmaya yönelik çeşitli programlar da tertip edilmektedir. Bu dersler elbette Kur’ân’ın emirlerinin ve yasaklarının öğrencilere aktarılmasıdır. İmam Hatip Liselerinde Kur’ân-ı Kerîm’i yüzünden okumaya yönelik her dönem işlenen Kur’ân dersleri yanında yaklaşık olarak 72 saat Tefsir, 72 Saat Hadis, 72 saat Temel Dini Bilgiler, 72 saat ‘Siyer’, 72 saat ‘Hitabet ve Mesleki Uygulama’, 72 saat ‘Dinler Tarihi’, 72 saat ‘İslâm Tarihi’, 72 saat ‘Kelâm’, 72 saat ‘Fıkıh’, 300 saat ‘Arapça’ dersi verilmektedir. Bütün bu dersler ve diğer kültür dersleri doğrudan ya da dolaylı olarak Kur’ân-ı Kerîm’i anlamaya anlatmaya ve yaşatmaya hizmet etmektedir.

Diyânet ihtisas merkezlerinde aşere, takrib dersleri yanında yaklaşık üç yıl boyunca ileri düzeyde Tefsir, Fıkıh, Kelâm, Hadis, Arapça vb. dersler verilmektedir. Camilerimizde bir taraftan mukabeleler okunurken bunu yanında vaazlar hutbeler ve cami dersleri ile Kur’ân-ı Kerîm anlatılmaya çalışılmaktadır. İlâhiyat fakültelerinde tedrisat gören bir öğrenci her dönem ‘Kur’ân’ı Kerîm Okuma ve Tecvîd’ dersleri almaktadır. Bu ders, daha sonra onun öğretmenliğini yapabilmeye imkân sağlayacak düzeyde Kelâmullâh’ın usûlüne uygun kırâatini öğretmeyi amaç edinirken diğer derslerin tamamında Allah’ın Kelâmının doğru anlaşılması ve doğru iletilmesi hedeflenmektedir. Tefsir, Hadis, Kelâm, İslâm Hukuku vb. derslerle Kur’ân’ın her bir ilim dalına hitap eden ayetlerinin anlaşılması, felsefe, mantık vb. derslerle anlaşılmanın doğru konumlandırılması, sentez yapabilme, analiz edebilme

¹⁴² Hocaoğlu, “Okuma ve Anlama Üzerine: Kur’ân Tilâvetiyle İlgili Bazı Kavram ve Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”, 220.

melekelerinin kazandırılması, sosyoloji, psikoloji vb. derslerle muhatap kitlelerin fert ve toplulukların tanınması, Din eğitimi, Formasyon vb. derslerle öğrenilenlerin muhatap kitleye/kitlelere en doğru şekilde ulaştırılma tekniklerinin kavratılması hedeflenmektedir. Bütün dersler, ayrıca yüksek lisans ve doktora tezleri bu kapsamda hazırlanan tebliğler, makaleler, tezler Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması ve başarılı bir şekilde anlatılması kapsamındadır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'e 100'ü aşkın dilde meal hazırlandığı, ülkemizde 200 farklı meal çalışmasının olduğu belirtilmektedir. Çok sayıda Türkçe tefsir kaleme alınmıştır. Bu manada internet ortamında sunulan hizmetler bulunmaktadır. Televizyon ekranlarında, radyo kanallarında hatim programları, Kur'ân-ı Kerîm'i güzel okuma programları icra edilirken çok sayıda programla Kur'ân-ı Kerîm'in içerik olarak izleyicilere ulaştırılmasını hedef alan çalışmalar da yer almaktadır. TRT Diyânet Televizyonunun yayın akışına bakıldığında bu manada çok sayıda emr-i Kurân'ı, nehy-i Kurân'ı, ahlâk-ı Kurân'ı kavratmaya/benimsetmeye/sevdirmeye yönelik faaliyetler yapıldığı görülecektir. 'Kur'ân Dilinden', 'Diyânete Soralım', 'Dini Eğitim Vakti', 'Gönül Doktoru', 'Enbiya Yıldırım ile Hadis Dersleri', 'Farklı Bakış', 'İlmihâl', 'Buhârî Dersleri', 'Dedemin Dilinden', 'Burhan İşleyen Hoca İle Hacı Bayram Kürsüsünden', 'Esmâ-i Hüsnâ', 'Necdet Çağır İle Kur'ân Sohbetleri', 'Mustafa Ağırman İle Peygamberimizin İzinde', 'Dini Gündem', 'Mesele', 'Fitratın Aynası' vb. programların amacı doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'ân'ın anlaşılmasını ve yaşanmasını sağlamak içindir.

Defin esnasında Kur'ân kırâat etmenin tenkit edilmesi isabetli midir? Kur'ân okunmayacaksa ne okunacaktır? Okunan âyetlerin mevta açısından dua tarafı, defne iştirak eden müminler açısından ibşar ve inzar tarafı unutulmamalıdır. Cenâzenin kendisi, yani ölüm, cenâze namazı, kefen ve kabir, hakikatin lisân-ı hâl ile ifadesidir. İzlediklerimiz, dinlediğimiz kırâatin müşahhas tefsiri olarak düşünülebilir. Hakke'l-Yakîn olarak bu aşamalara şahit olan birisi gördüklerinden ders alamıyorsa ona hangi vaiz hangi mana etki edebilir? Bu açıklamalardan hareketle "Kur'ân'ın lafzı ile iştilgal ediliyor, mana ihmal ediliyor." değerlendirmelerinin hakikati yansıtmadığı söylenebilir. Birebir metin mana ilişkisini kavrayacak/kavratacak düzeyde tefsir derslerinin artırılması elbette gereklidir. Bunun takipçisi destekçisi olmak her birerlerimizin görevi olmalıdır. Manaya yönelik çalışmaları artırmak için okumaya yönelik faaliyetleri azaltma ya da gereksiz imasında bulunma yoluna gidilmemelidir.

Kur'ân'ı anlamada birinci basamak onu ibadet kastiyle okumak, ikinci safha okunan âyetleri düşünmek ve anlamlarını kavramaktır. Üçüncü ve asıl maksat ise Kur'ân'ın ahkâmını titizlikle hayata geçirmektir. Hepsindeki ortak amaç Allah'ın rızası olmalıdır.¹⁴³ Bunun için de okumayı ötelemeden, anlamanın gereğine işaret edilmeli, uygulamanın ehemmiyeti öne çıkarılmalı ve samimiyetin esas olduğunu vurgulayan bir anlayışla meseleye yaklaşılmalıdır. Son cümle ile demek isteriz ki okumak 90 derecelik bir açı olarak düşünülebilir, anlamakla açı 180 dereceye bütünlendir; uygulamayla, dönüş 270 dereceye ulaşır; ihlâsla yürüyüş tamamlanmış ve açı 360 dereceye ulaşmış, böylece kâinattaki bütün varlıkların yörüngelerinde seyrettiği gibi insan da hayat nizamı olan Kur'ân yörüngesinde, ömür seyahatini başarı ile sürdürmüş olur.

SONUÇ

Tilâvet, kırâat ve tertil kavramları, okuma ve okuduğunu anlama manalarını içermektedir. Üç kavram, birbirini tamamlayan biri diğerini destekleyen kavramlardır.

¹⁴³ Kırdar, "Kurân- Kerîm'i Anlamadan Okuma Sorunu", 49.

Tilâvet, kavrama tarafıyla; tertil, keyfiyet/yöntem veçesiyle; kırâat ise okuma/telaffuz/terennüm yönüyle ağırlık kazanmaktadır. Kavramların içeriklerinin okumadan soyutlanıp ‘anlama’ olarak sınırlandırılması doğru olmamalıdır. Her üç kavram, manaya delâleti açısından hem okumaya hem de anlamaya hamledilebilir niteliktedir.

Kur’ân-ı Kerîm’in hayata tatbîki için örnek olarak gösterilmiş olan Hz. Peygamber, kendine has üslûbuyla Kur’ân’ı kırâat etmiş, kırâat edilmesinin büyük mükâfatı olduğunu belirterek ümmetini okumaya teşvik etmiş, güzel sesle okumayı övmüş, okuyuşuyla mahir olan ashabını taltif etmiş, Kur’ân-ı ezberlemiş, ezberlenmesinin önemini vurgulamış, muhafazası için tekrar tekrar okunmasının gereğine işaret etmiştir. Bu uygulamalar kırâatin gerekliliğinin sünnetten dayanaklarını göstermektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’in hayata aktarılması en ideal hedeftir. Bu hedefe yönlendirme yapılmalıdır fakat bu yönlendirme yapılırken kırâati önemsizleştirilen bir konumlandırma ile meseleye yaklaşılması sorunlu bir yaklaşımdır. Kur’ân-ı Kerîm’i anlamanın önemi vurgulanırken açıklamaların kırâat üzerinden yapılması okuma alışkanlığının zayıflamasına ve Kur’ân’la bağların kopmasına sebep olması muhtemeldir. Kırâati “faydasız” olarak değerlendiren yaklaşımların özellikle Kur’ân-ı Kerîm’le iletişimini okumaktan öteye taşımaya gücü yetmeyecek insanlar için umutları yıkıcı olma ihtimali bulunmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm kırâatinin anlamsız olduğu varsayımı da doğru değildir. Mümin kişinin Kur’ân kırâati ile derin manalar algılaması, hüzünlenip hatalarından tövbeye yönelmesi ve yeni bir başlangıç yapmaya karar vermesi mümkündür. Kur’ân’a bakmak Kur’ân’a dokunmak dahi anlamlıdır. En anlamlı okuma, tecvîde riâyet, musikiye aşinalık, manaya vukûfiyet ve samimiyettir.

Kur’ân-ı anlamak, kırâatin alternatifi değildir. Biri var olmak için diğersinin yok olması gerekmez. Anlamanın altını çizmek için okumanın üstünü çizmek doğru değildir. Kur’ân-ı Kerîm’le iletişime, kırâatle başlanır, anlamakla sürdürülür, uygulamaya yönelinir ve eylem samimiyetle ikmâl edilir. Bu nedenle cümle, “Madem anlamıyorsun, okumuş sayılmazsın” şeklinde kurulmamalıdır. Okumayanları, okumaya; okuyanları, anlamaya; anlayanları, uygulamaya yönlendirmenin çabası içerisinde olunmalıdır.

Kur’ân-ı Kerîm’in kırâati önemsiyor manasına bakılmıyor yaklaşımı da tam olarak doğru değildir. Kur’ân kurslarında, ilköğretimde, orta öğretimde, ilâhiyat fakültelerinde, dini ihtisas merkezlerinde birçok dersle, camilerde vaaz, hutbe vb. uygulamalarla Kur’ân’ı Kerîm’in anlaşılması için çeşitli programlar gerçekleştirilmektedir. Bununla birlikte Kur’ân-ı Kerîm’in manasını metin-mana bütünlüğü içerisinde kavratmayı başarmak için metin-tefsir dersleri kısa açıklamalı metin-meal dersleri artırılmalı ve yaygınlaştırılmalıdır.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed. *Tefsiru’l-menar*. Beyrût: Dâru İbn Kesir 1987.

Bayındır, Abdüaziz. *Kur’an’ı anlamadan sadece Arapçasından okumak yeterli olur mu?* YoutuBe, 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=iwPy5bSHyVw>.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*. Beyrut: , Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, t.y.

Bilgiz, Musa. *Kur’an-ı Kerim’i Anlamak*. YouTube: Kur’an Araştırmaları Vakfı, 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=2IW0V437muk>

Bilgiz, *Kur'an-ı Kerim'i Yaşamak*. YouTube: Kur'an Araştırmaları Vakfı, 2021.
<https://www.youtube.com/watch?v=xZKe5YJyijk&t=19s>

Cansız, Vehbi. "Sözün En Güzeli Kur'ân", 00:06:27-00:06:49.
<https://www.youtube.com/watch?v=dH78sq5PzEY&t=130s>

Çağıl, Necdet. "Basra İmamlarının Kiraatları ve Hücetleri". Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

Çağıl, "Uluslararası Kiraat Sempozyumu". İçinde *Kur'ân Kırâatinde Mûsikî*, 327-62. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

Çağırıcı, Mustafa. "Kur'an'ı okumak, hissetmek, anlamak". 16 Ekim 2018.
<https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-cagirci/kurani-okumak-hissetmek-anlamak-8185>.

Çelik, İmran "Sözün En Güzeli Kur'ân", 00:01:42-00:01:46.
<https://www.youtube.com/watch?v=23Yaie-vGBo>

Çetin, Abdurrahman. "Hatirm İndirme ve Hükümleri-I, II, II." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992.

Çetin, *Kurân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.

Çetin, "Tilâvet". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 41:155-57. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Çollak, Fatih. "Uluslararası Kiraat Sempozyumu". İçinde *Tecvîd İlmi Ortaya Çıkış ve Gelişimi*, 365-86. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Dağ, Mehmet. *Tenzilden Tezyine Mushaf-ı Şerif*. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.

Dağdeviren, Alican. "Kur'ân Tilâvetinde Temsil". *Ekev Akademi Dergisi*, 2008.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdirrahmân b. Abdi's-Samet ed-Dârimî. *es-Sünen*. Editör Hüseyin Selîm Esed. Suusdi Arabistan: Dârü'l-Muğnî, 2000.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, İbn Mâce. *Sünen*. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009.

Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî. *en-Nüket ve'l-uyûn, Dâru'l-Kütübi'l-Çeviren thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm*,. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

El-Âlûsî, Ebu'l-Fadl Muhammed. *Rûhu'l-Meânî Fî Tefsîri'l-Kur'ân'il-Azîm ve's-Sebu'l-Mesânî*. 30 c. Beyrut: Daru'l-İhyâi't-Türasi'l-Arabiyye, t.y.

Eş-Şevkânî, Muhammed b. Alî. *Fethu'l-Kadîr*. y.y., t.y.

Fırat, Yavuz. "Kiraat ve Tertîl Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Dergisi*, 2002.

Gazali, İmam. *Ihyâu 'Ulûmi'd-Dîn Tercümesi*. Çeviren Ahmed Serdaroglu. 4 c. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989.

Hocaoğlu, Mustaf. “Okuma ve Anlama Üzerine: Kur’ân Tîlâvetiyle İlgili Bazı Kavram ve Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”. *Din Bilim Dergisi*, 2012.

İbn Cüzey, Ebu’l-Kasım Muhammet b. Ahmet. *Et Teshîl li Ulûmi’t-Tenzîl*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 20 c. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1995.

İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisanu’l-Arab*. Beyrut, 1990.

İbni Kesîr, Ebü’l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*. y.y.: Dârut-Tayyibe, 1999.

İbnü’l-Cezerî, Şemsüddîn ebü’l-Hayr. *en-Neşr fi’l-Kirâati’l-Aşer*. Editör nşr. Muhammed ed-Dabba’. yy.: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, yy.

İbrahim, Mustafa. *El-Mucemü’l-Vesîd*. Mısır: Dâru’n-Neşr, 2004.

İsfahânî, Rağîb el-. *Müfredât, Trc., Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

İsfahânî, er-Râğîb, Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *el-Müfredât fi Garibi’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-marife, t.y.

İslamoğlu, Mustafa. *Kaf çatlatmak onun temel meselesi*. YoutuBe: Hilâl TV Sütudyoları, 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=5zYfsqpIEbo>.

İslamoğlu, *Kur’ân’ın manasının kaf çatlama kadar değeri kalmadı*. YoutuBe: Hilâl TV Sütudyoları, 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=5f6gdZxcviQ>.

İsmail Hakki. *Tefsîrü Rûhu’l-Beyân*. yy.: Daru’l-İhyâi’t-Türasi’l-Arabiyye, t.y.

Jawharî, İsmâ’îl ibn Hammâd, Vankulu Mehmet Efendi, Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi. *Vankulu lügati*. 1. baskı. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları 52. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Karaman, Hayreddin, ed. *Kur’an yolu: Türkçe meâl ve tefsir. 1: ... 5*. baskı. Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları Kaynak eserler, 590 32. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.

Kırdar, Şehabettin. “Kurân- Kerîm’i Anlamadan Okuma Sorunu”. *Necmettin erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sy 36 (2013): 31-54.

Köktaş, Yavuz. *Hadis Tarihi ve Usûlü*. Rize: STS Yayınları, 2017.

Kurtuluş, Yusuf Ziya. “Kur’ân-ı Kerîm’de Kiraat Tilavet Ve Tertil Kavramları”. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Muhammed Alî es-Sabûnî. *Muhtasar-ı tefsîr-i İbn Kesîr*. Lübnan: Dâru’l-Kur’âni’l-Kerîm, 1981.

Nefes, Hayrunnisa. “Kur’an Tilâvetinde Temsili Okuma (29-30. Cüzlerdeki ‘م’ Örneği)”. On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

توظيف القرآن الكريم في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها

Mohamad Burhan KANNAS*

ملخص

يحاول الباحث دراسة إحدى أهم التحديات التي تواجه تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، ويرتبط هذا التحدي بالسلاسل التعليمية التي تُقدّم لمتعلم اللغة العربية من غير أبنائها، ومن ناحية أخرى وبشكل غير مباشر، يثبت الباحث خطأ تقسيم اللغة العربية إلى لغتين قديمة مبنية، ومعاصرة لا تمت للعربية القديمة بصلة، إذ إن هذا التقسيم لا يصلح للغة العربية البنية، فالاختيارات التي قام الباحث باختيارها من القرآن الكريم، ليست بالقليلة بل هي في غاية الأهمية، لغويًا ونحويًا وصرفيًا، وهي تثبت ثبات اللغة العربية واستمراريتها، وهذا البحث يأتي محاولة للتمهيد لتوظيف أكبر للنصوص الدينية القرآنية أو النبوية، في سلاسل المراحل الأولى من تعليم اللغة لغير أبنائها، الذين في معظمهم يدرسون اللغة العربية لفهم القرآن الكريم والسنة النبوية، فيصل المتعلمون بطريق أقصر إلى هدفهم، ويحققون الهدف الرئيسي من تعلم اللغة وهو التواصل.

تبدأ المشكلة من سلاسل اللغة العربية، فهي قليلًا ما تلجأ إلى القرآن الكريم وتستفيد من ألفاظه وتراكيبه، رغم غناها وقدرتها على تغطية قدر كبير من المعاني الحسية وغير الحسية، لكن معظم السلاسل تستعيز بألفاظ غير واردة في القرآن الكريم، أو لا تركز على التراكيب النحوية المهمة فيه.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، اللغة العربية، اللغة العربية، سلاسل اللغة العربية، التعليم.

Yabancılar Arapça Öğretiminde Kur'ân-ı Kerîm'den Yararlanılması

Mohamad Burhan KANNAS

Öz

Makale, Arap olmayanlar hakkında Arapça eğitiminde karşılaşılan en önemli sorunlardan birini ele almaktadır. Bu sorun Arapça öğreniminde öğrencilere sunulan kitap setleriyle ilgilidir. Bunun yanı sıra çalışmada dolaylı yoldan Arapça'nın yeni Arapça ile bağlantısı olmayan eski ve yeni Arapça şeklinde ikiye ayrılması hatasına da dikkat çekilmiştir. Arapça asla böyle bir ayrımı kabul etmemektedir. Çalışmada lügavî, nahvî ve sarf açısından örnek olarak seçilen ayetler son derece önemlidir. Bu örnekler bize Arapça'nın sabit olduğunu ve hala devam ettiğini göstermektedir. Arapça öğrenenlerin büyük çoğunluğu Kur'ân'ı ve hadisleri anlamayı hedeflemektedir. Bu çalışma Arapça eğitiminde ilk aşamada en büyük görevin ayetlere ve hadislerle yüklendiği bir eğitim metoduna öneri ve hazırlık amacıyla hazırlanmıştır. Önerilen bu metotla öğrenciler daha kısa bir yolla hem hedeflerine ulaşabilecekler hem de asıl amaç olan Arapça'yı kullanarak iletişim kurabileceklerdir.

Arapça eğitiminde karşılaşılan sorunlar arasında çalışmanın ele aldığı problem öğrenciler için hazırlanan setlerdir. Söz konusu setlerde lafızlar ve cümle yapıları konusunda zenginliğine ve içerdiği manalara rağmen Kur'ân'a çok az başvurulmaktadır. Bu setlerin büyük çoğunluğunda Kur'ân'da bulunmayan kelimeler kullanılmakta ve yine Kur'ân'daki önemli birçok nahvî yapılarla yoğunlaşmamaktadır.

* PhD Student, University of Suleyman Damiral, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and Rhetoric, Isparta, Turkey.

Doktora öğrencisi, Süleyman Demirel üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı Isparta, Türkiye.

mbkannas@nku.edu.tr

ORCID 0000-0002-5657-9838

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 09 March / Mart 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 01 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt; Issue / Sayı: 16; Pages / Sayfa: 858-872.

Suggested ISNAD Citation: Mohamad Burhan Kannas, "Yabancılar Arapça Öğretiminde Kur'ân-ı Kerîm'den Yararlanılması", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8/16 (Temmuz-July 2021), 858-872. www.dergipark.org.tr

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Arapça, Türkçe, Dil, Eğitim.**تمهيد:**

حفظ القرآن الكريم على مرّ العصور اللغة العربية، وأغناها وجعل منها أساساً، ينطلق منه العلماء واللغويون لفهم الإسلام، فأقبل العرب وغير العرب على تعلمها وخدمتها على مدى أربعة عشر قرناً، وامتد تأثيرها على اللغات الأخرى التي باتت تستعمل بعض ألفاظها، وعلى رأس هذه اللغات اللغة العثمانية التي تحوي آلاف الكلمات العربية، وأولى الأدباء والشعراء الألفاظ والتراكيب الواردة في النصوص الدينية اهتماماً باستعمالها في كلامهم الأدبي والحياتي.

واستمرت إلى يومنا هذا في مجالات الصحافة والإعلام والتلفاز، وحتى في كلام العرب اليومي، فالناظر في اللغة المحكية يجد الكثير من الألفاظ والأمثال القرآنية، وبهذا يمكن للبرامج اللغوية التي تعلم اللغة العربية لغير أبنائها أن تستفيد من هذا الكم الهائل من الألفاظ والأساليب النحوية القرآنية، بدلاً من استعمال كلمات غير قرآنية رغم دلالتها على المعنى نفسه.

تكثر السلاسل اللغوية التعليمية الموجهة لغير العرب بأساليبها التقليدية أو الحديثة، لكنها في معظمها تستخدم لغة بعيدة عن النصوص الدينية من قرآن كريم أو حديث شريف، ورغم كثرة الألفاظ القرآنية والحديثية والقدرة على توظيفها في النصوص والتمتون اللغوية بعيداً عن توجه ديني أو دعوي، غير أن سلاسل تعليم اللغة العربية تستخدم الكثير من الألفاظ المرادفة في المعنى مبتعدة عن الثقافة الإسلامية العربية، وبما أن أغلب متعلمي اللغة العربية من غير العرب إنما يتعلمون العربية لأهداف دينية، فمن البديهي أن نلجأ إلى المعجم القرآني والحديثي لتكون لهما الأولوية في اختيار الألفاظ والأساليب الواردة في سلاسل تعليم اللغة العربية، مما يقرب المتعلم من هدفه ويسهل له الطريق نحوه.

مشكلة البحث:

تبدو لنا مشكلة بُعد سلاسل تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها عن لغة النصوص الدينية _ القرآن الكريم خاصة _ في مراحل تعلم اللغة الأولى عائقاً يزيد من مشكلات تعليم اللغة العربية، فالمتعلم يهدف إلى فهم الثقافة الإسلامية العربية، فتبتعد به أغلب السلاسل عن هذا الهدف، دون مراعاة أولوية اختيار الألفاظ المناسبة من حيث الشروع، ونحن نعلم أن المسلمين حرصوا على تمثّل أساليب القرآن الكريم وألفاظه في كتاباتهم وحياتهم، والاقتراب من القرآن الكريم بات شرفاً للمسلم، وهو الذي بدوره قد حفظ اللغة العربية على مدار التاريخ الإسلامي، وضمن للغة العربية الثبات والديمومة بقواعدها وألفاظها.

نطلق في هذا البحث من هذه النقطة الأساسية لنثبت أهمية النص القرآني في العملية التعليمية، وضرورة توظيفه بما يخدم اللغة العربية وبتعليمها، وقدرة ألفاظ العربية على مواكبة تطورات العصر وتلبية احتياجاته اللغوية، وسنبداً باللغة العربية ومكانتها وثباتها على مرّ الزمن وجهود العلماء في ثباتها، ثمّ اللغة القرآنية وخصائصها، وأهميّة السياق القرآني في تعليم اللغة العربية، وكيف يمكن أن نوظف القرآن الكريم في تعليم العربية للناطقين بغيرها بشكلٍ أوسع.

1. اللغة العربية بين اللغات:

اللغة كائن حي يعيش ويكبر ويضعف ويشيب ويموت أيضاً، وتتعرض كل لغة خلال مسيرة حياتها لتطورات أو أزمات تغير منها كلياً أو جزئياً، فتتغير دلالات وتولد ألفاظ وتموت أخرى، وهذه الحركة الحيوية عامة في كل اللغات، غير أنّ للغة العربية خصوصية فالإسلام حفظ اللغة العربية التي امتدت خمسة عشر قرناً¹، وعلى مرّ العصور بعكس اللاتينية التي حبست ضمن المعابد²، ومع هذا فلا يمكن نكران حقيقة أنّ اللغة العربية تتطور وتنمو، لكن ارتباطها بالقرآن

¹ . عبد العزيز العصيلي، (أساسيات تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى. مكة: جامعة أم القرى. ط1. 1423)، 88.

² . يحيى علاق، (أهمية السماع في اكتساب اللغة وفي تعلمها قبل التمدرس، الجزائر: ماجستير، جامعة قاصدي مرباح)، 2011م، 65.

الكريم جعل من المجتمع الإسلامي عبر القرون متمسكاً بها مدرجاً أنّ ضياعها هو ضياع ثقافة الإسلام وتراث الدين، فكيف يستقيم فهم لقرآن أو سنة دون اللغة العربية.³

وما نزال نسمع إلى يومنا هذا عن نوعين من اللغة العربية على غرار الإنجليزية، مثلاً: لغة تراثية قديمة (Classic) وهي مكبلة غير حرة مقيدة، ولغة حديثة معاصرة (Modern) تستوعب الجديد بقيود المجامع اللغوية العربية والعلماء اللغويين⁴، ونحن نقبل بهذا التقسيم نظرياً من وجهة نظر علمية صرفة متخصصة، فلا شك أن كثيراً من الألفاظ والمصطلحات المعاصرة قد كانت مستعملة في العصور الإسلامية الأولى على غير دلالتها، أو أنّها لم تكن مستعملة أصلاً، إلا أنّ ما يريد البحث مناقشته هو التقسيم الحاصل في مجال التعليم في السنوات الأولى من عمر المتعلم للغة العربية من غير أبنائها، فلا يخفى ما لهذا التقسيم في ذهن الطالب والمعلم من أضرار علمية تتلخص في فصل ما هو متقارب متشابه، واستراتيجية: من إعراض عن تعلم لغة عصرنا هذا فهي الأولى بالبدء بها لسهولتها وكونها منطقية تفيد المتعلم في حياته، ثم ينتقل لفهم لغة العصور الإسلامية الأولى، فيكون قد تدرّج في تعلم ألفاظ اللغة وقواعدها ومنطقها لينطلق في فهم النصوص القرآنية والحديثية الأرقى دلالة وأسلوباً وبلاغاً، وإن قبلنا جدلاً أن هناك لغتين عربيتين قديمة ومعاصرة وأن هناك من يقول إن هدف المرحلة التحضيرية فهم النصوص القديمة، فهذا لا يقبل تربوياً وتعليمياً ومنطقياً حيث إنه هدف جزئي يقتطع عملية التعلم ويقسمها ويفتتها، ولا يمكن إغفال ماتبقى من أهداف أخرى لتعلم اللغة بوصفها وسيلة للتواصل وقراءة الكتب المعاصرة والقضايا والفتاوى المعاشية.⁵

2.1. الثبات في اللغة العربية:

لا يمكننا إنكار الثبات الذي كان صفة بارزة طبعت اللغة العربية، طاف العلماء والأدباء في فلكها، فأكثر فروع اللغة من نحو وصرف وأصوات، ودلالات هو ثابت وتتغير بعض المواد اللغوية ودلالاتها توسعاً أو معنى بحسب الظروف فالجذر (كبر) التي اشتق منه أكبر والتكبير ظلت دلالاته إلى يومنا هذا لتشتق منه دلالة (مكبر الصوت) الذي يدل على اختراع معاصر وجذر (نتج) الذي كان يدل على وضع البهيمه ولدًا في العصور القديمة صار يدل على المصنوعات بأنواعها كافة في عصرنا الحاضر والمشارك فيما بينهما هو الإيجاد وجذر (طور) الذي كان يستخدم للدلالة على مرحلة من المراحل أشتق منه دلالة التطور للدلالة على الانتقال من مرحلة إلى أخرى في عصرنا الحالي، وكثير من الألفاظ التي حملت في داخلها المعنى القديم الذي وُظف ليخدم تطورات العصر سعيًا لمواكبة الأمم الأخرى، حتى في ألفاظ التعريب التي استخدمت في تعريب العلوم الحديثة أو المترجمة من طب وهندسة وفلسفة وفنون قد بذل علماء العربية ومجامع اللغة الجهد الأكبر في التصدي للألفاظ الأعجمية واستبدالها بألفاظ عربية قديمة بدلالات قريبة من معانيها الجديدة التي أرادوا أن يضعوها لها⁶، فظهر علماء مخلصون في كل زمان ومن كل مكان عربًا وغير عرب، جمعهم رابطة الدين، ووحدهم حرصهم وخوفهم على لغته، انكبوا على دراسة اللغة وتقنينها معتمدين وحدة اللغة طريقة في دراستها⁷، فاللغة العربية كلّ واحد⁸، لا ينبغي فصل أجزائها بعضها عن بعض، إن كان الهدف تعلمها وإدراك حقائقها.

³ . تمام حسان، (اللغة العربية مباحا ومعناها، الدار البيضاء: دار الثقافة)، 1994، 321، 322.

⁴ . محمد بدوي السعيد، (مستويات العربية المعاصرة في مصر. القاهرة. دار المعارف. 1973)، 154، 155.

⁵ . أحمد صنوبر، إسلام يسري، إبراهيم المنصور، مضر حاج فارس، إسلام يسري (أبحاث مؤتمر إسطنبول الدولي الثاني: تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها: إضاءات ومعالم، إسطنبول. ISAR Yayinlari. ط1، 2016)، 129، 130.

⁶ . أنور الجندي، (الفصحى لغة القرآن الكريم، بيروت: دار الكتاب اللبناني-مكتبة المدرسة، 1982)، 15-16-35-36-37، محمود رشدي طعيمة، (الأسس المعجمية والثقافية لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، مكة: جامعة أم القرى، 1982)، 23، غانم الحمد، (أبحاث في العربية الفصحى، عمان: دار عمار، ط1، 2005)، 205-227، عودة الله القيسي، (العربية الفصحى مرونتها وعقلانياتها وأسباب خلودها، عمان: دار البداية، ط1، 2008)، 177، 178، محمد يونس علي، (المعنى وظلال المعنى: أنظمة الدلالة العربية، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط2، 2007)، 67.

⁷ . داود عبده، (نحو تعليم اللغة العربية وظيفيًا)، الكويت: دار العلوم، ط1، 1979، 71.

⁸ . داود عبده، (نحو تعليم اللغة العربية وظيفيًا)، 67.

نوضح ما قد سلف بذكر بعض الأمثلة الآتية : (الحاسوب- السّيارة- المدفع- المحمول- التّلاجة- المجهر- المذياع- الجريدة- خلاط- خزانة- ضربة جزاء- تسلّل- هدف- رمية- ركنية- وسائل التّواصل- مشاركة- تعليق- إعجاب- حجب- إبلاغ- متابعة- تسجيل- جهاز العرض- ستارة)، هذه الكلمات التي تستخدم في وسائل التّواصل الاجتماعي والاختراعات الحديثة وكرة القدم، أضف إليها كثيرًا من الألفاظ التي أُستعيرت من المعجم العربي حاملةً معها المعنى القديم للدلالة على اختراعات وظروف لم تكن موجودة من قبل.

3.1. جهود العلماء المحدثين في ثبات اللغة:

ومما ساهم في حفظ اللغة العربية واستمراريتها على النهج اللغوي القديم الذي نشأت فيه، الاشتقاق والتوليد اللذان كفلا للغة السير على المستوى نفسه، فنشأت ألفاظ تدل على معان جديدة معاصرة، انبثقت من المعاني القديمة، واشتركت معها في دلالة واحدة، وقد كانت في شأن التوليد والاشتقاق بعض قرارات مجمع اللغة العربية حيث جعل:⁹

- أ. المصدر الصّناعي: قياسيٌّ للمصطلحات والكلمات الجديدة.
- ب. فعال: للدلالة على المهن والحرف.
- ت. مصادر الأمراض والتّقلب والاضطراب قياسيةً: على وزن فعّالان: غَلِيانٌ_حَقْفان.
- ث. تعريب الكلمات على عادة العرب: انترنت على تعريب الشابكة.
- ج. لم يأخذ برأي من أراد تعميم القياس على الأساليب والتراكيب الجديدة من غير العربية.

وبالمجمل تستند قرارات المجمع على أن كلام القدماء أساس ومرجع مهم للمجمع، فهو يعمل على إعادة استقراء الظواهر مرعيًا حسنّ الناس اللغوي الذي تشكل لديهم بالاكتساب.¹⁰ فالجهود المبذولة من المجمع في دراسة قوالب الأسماء وتحديد آليات اشتقاقها، مستمرة سعيًا في الحفاظ على العربية وعدم تشويهها¹¹، أو النيل من هويتها الحضارية والثقافية، لئلا يأتي يوم تنشأ فيه أجيال عربية تستعمل في كلامها ألفاظ أمم غيرها بحجة التطور أو العولمة أو الضرورة أو تسمية المخترعات فهناك دائمًا بدائل عربيّة لكل المخترعات الأجنبية التي تدخل حياتنا مع أسمائها. وهذه الجهود تصبّ في مصلحة اللغة العربية بضمان حيويتها واستمراريتها، وتكفل لها ثباتها على ما قامت عليه منذ نشأت، وهو مما يعزز رأي الباحث في أن معظم اللغة العربية اليوم قد حافظ على وجوده وبقائه في أذهان العرب اليوم وكلامهم، وساعد هذا بالمقام الأول التركيب القرآني الذي سيبقى خالدًا إلى يوم القيامة في وجدان الأمة الإسلامية.

2. التركيب القرآني:

يعرّف التركيب القرآني بأنه جملة لغوية تحتوي على عناصر أساسية ومكملة ذات معنى، وهذه الجملة قد تكون قصيرة تشرح معاني أوسع بأسلوب منتظم وإعجازي¹²، أو طويلة تفيد معاني لا يمكن الإيجاز فيها، وفي القرآن الكريم قد تكون الآية أقل من جملة أو بقدر جملة أو تحوي أكثر من جملة ويتألف التركيب من أصوات وألفاظ تربط بينها علاقات نحوية وبلاغية ودلالية وسياقية، وأنواعها كثيرة في اللغة العربية بحسب وظيفتها، وهي في القرآن قد تتعرض لشيء من التغيير فتكون لها خصوصية، فقد يفقد التركيب جزءًا منه لقرينة أو لعارض ما، أو يدل على دلالة غير مألوفة في سماعنا وحسننا اللغوي وإذا ما علمنا أن ألفاظ القرآن الكريم تمثّل 40% من ألفاظ اللغة العربية، فإن تراكيب اللغة العربية

⁹ إبراهيم أنيس (من أسرار العربية)، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط6، 1978، 16، 17.

¹⁰ إبراهيم أنيس (من أسرار العربية)، 31، 32.

¹¹ ستيكفيتش، (العربية الفصحى الحديثة: بحوث في تطوير الألفاظ والأساليب)، ترجمة وتعليق: محمد حسن عبد العزيز، القاهرة: دار السلام، ط1، 2013، 39.

¹² عبد الباقي مهناوي، (بلاغة الخطاب الإقناعي في القرآن الكريم: سورتي البقرة والأنعام)، 17، 18.

قد تمّ استعمالها في القرآن الكريم¹³، فإنه من الطبيعي أن يتم استثمار هذه الألفاظ والتراكيب اللغوية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، فلا تضيع فرصة تعلم اللغة بنصوص أصلية حية غير ميتة، تختصر المسافة بين الهدف وهو فهم القرآن، والوسيلة التي هي اللغة اليومية المستخدمة بين العرب اليوم.

ومن الممكن أن نذكر أهم الأسباب التي أدت إلى ضعف توظيف القرآن الكريم في سلاسل تعليم العربية:¹⁴

أولها: حركة تأليف سلاسل تعليم اللغة العربية تكون خارج العالم الإسلامي.

ثانيها: دعوى الانفصال اللغوي ممن يظنون أن لغة القرآن الكريم تختلف عن اللغة المعاصرة.

ثالثها: اعتقاد حيادية اللغة إذ يحتجّون بأنّه لا حاجة لنصوص ثقافية أو قرآنية في مجال تعليم اللغة، وهذا باطل

فاللغة العربية على صلة بالقرآن الكريم ولغته، فللقرآن أثر نفسي ونغم بديع يؤثر في المستمع.

1.2. توظيف التركيب القرآني في التعليم:

إن توظيف القرآن الكريم في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، يعود بفائدة أخرى على العملية التعليمية، وهي تعليم نصوص أصلية غير مقتطعة أو مجتزأة، تقدّم اللغة كما هي، وتتركز أهمية السياق في أنّه يشمل كل أقسام تدريس اللغة العربية من أصواتها ونحوها وصرفها ودلالاتها وبلاغتها بل نقدها وتدوقها الأدبي، فهو داخل في كلّ العلاقات التي تحكم اللغة، فالسياق يحكم النص ويسير ألفاظه وفق نظامه، إذ تخضع أجزاء النص لقوانينه التي تبدأ من داخل النص وتنتهي خارجه، فالعلاقات التي تربط الرموز الصوتية بعضها ببعض داخل النص يحكمها السياق الذي يمنع التفتت ساكنين مثلا أو وجوب زيادة حرف كهمزة الوصل أو حذفه (كسقوط بعض الأحرف في درج الكلام مثل ألف أنا)، كذلك يحكم نحو اللغة وصرفها، فالموجبات والجوازات هي آثار واضحة لنتاج سياق ما، والحال نفسها فيما يتعلّق ببلاغة النص وجماليته، حيث يخضع النص لشروط وظروف قائلة ومستمعة فيختار من اللغة تراكيب وأساليب وأصوات تتناسب وأغراضه من النص، إذاً هو يوضح العلاقات بين أجزاء السياق، فإذا أردنا الحكم على صحّة قول ما، فإننا لا نعتمد الصحة النحوية فقط بل يتعدّى الأمر إلى سياقات أخرى معنوية واجتماعية مختلفة، فأثر السياق في نص ما أمر لا ينكره عاقل¹⁵، واللغة ليست نحوًا يتجسّد في مفردات معجمية فحسب، بل معجم تسري عليه قواعد النحو¹⁶، وتحكمه علاقات أخرى، واللغة لا تعني الجملة ولا تقف عند حدودها، فالسياق مهمٌّ وضروري، وتحليل الخطاب يقتضي منا فهمًا للسياق الذي جاء فيه لينتج فيما بعد نصوصًا جديدة.¹⁷

لا يمكن أن ننكر أنّ القرآن الكريم غنيّ بالتراكيب النحوية والموضوعات الصرفية التي يمكن توظيفها سواء في

الأمثلة النحوية أو في التدريبات والتمرينات اللغوية المصاحبة لدروس القواعد ومنها:

- الفعل الماضي: قوله تعالى: (فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَهٌ إِلَّا أَن تَزْكِي * وَأَهْدِيكَ إِلَيَّ رَبِّكَ فَتَحْشَى * فَأَرَاهُ الْكُتُبَى * فَكَذَّبَ وَعَصَى * ثُمَّ أَذْبَرَ يَسْعَى * فَحَشَرَ فَنَادَى * فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى * فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى * إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَحْشَى)¹⁸، هذه الآيات متسقة فيما بينها بسياق واحد يرد فيه أفعال كثيرة في الزمن الماضي.

- الفعل المضارع: قوله تعالى: (فَدَكَّرْ إِنَّ نَفْعَتِ الدِّكْرَى * سَيَدَكَّرُ مَنْ يَحْشَى * وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى * الَّذِي يَصَلَى النَّارَ الْكُبْرَى * ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى)¹⁹، هذه الآيات في سياق متصل تخدم درس الفعل المضارع.

13. عودة الله القيسي، (العربية الفصحى مرونتها وعقلانيتها وأسباب خلودها)، 190.

14. محمد عبد الفتاح الخطيب، (توظيف القرآن الكريم في تعليم العربية للناطقين بغيرها رؤية نقدية، جدة: ورقة مقدمة إلى المؤتمر العالمي الأول لتعليم القرآن الكريم بجدة)، 427-430.

15. سارة الخالدي، (أثر سياق الكلام في العلاقات النحوية عند سيبويه، الجامعة الأمريكية-بيروت، لبنان، رسالة ماجستير، 2006)، 42.

16. أنطوان صباح، (علميّة القواعد العربية، بيروت: دار النهضة العربية، ط1، 2011)، 109.

17. دوجلاس براون، (أسس تعلم اللغة وتعليمها، ترجمة: عبده الراجحي وعلي شعبان، بيروت: دار النهضة العربية، 1994)، 252.

18. التازعات: 17-26.

19. الأعلى: 9-13.

- المبتدأ والخبر: قوله تعالى: (قولٌ معروفٌ ومغفرةٌ خيرٌ من صدقةٍ يتبعها أذى)²⁰، (ربكم أعلم بما في نفوسكم)²¹، (الله مولاكم)²²، وأمثلة كثيرة غيرها.
- اسم الفاعل: قوله تعالى: (التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ)²³، سياق واحد يشمل أمثلة كثيرة عن اسم الفاعل.
- اسم المفعول: قوله تعالى: (وَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ إِذَا سَأَلُوا عَنْ حَقِّهِمْ لِصَلَاتِهِمْ شُرَكَاءَ الَّذِينَ هُمْ يُحِبُّونَ لِيَجِيبُوا لَهُمْ مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِنَّ وَأَعْيَابَهُنَّ لِيَكُونَ لَهُمْ عِزٌّ مِنَ اللَّهِ وَإِنَّمَا تَأْمُرُ بِالسَّوَابِ وَنَهَى عَنِ الْغَيْرِ وَاللَّهُ يُخَوِّفُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ)²⁴.

3.2. أهمية السياق القرآني في التعليم:

إن معرفة السياق الذي يحتضن الحوار القصصي، يضمن صحة استعمال الحوار ومفرداته في عملية التعليم، فليس من العلميّة في شيء أن نقوم باستعمال مفردات وتراكيب القرآن الكريم مبتورة عن سياقها، فالسياق يفيد في تثبيت تصور المتعلم عن المفردة أو الأسلوب الذي تعلّمه لمصاحبة السياق القصصي أو الحوار في عقله، وقبل أن نبحث في السياق القرآني أودّ أن أذكر حادثة إسلام عمر رضي الله عنه عند سماعه بداية سورة (طه)، وكيف غيرت حاله من إرادة قتل نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم إلى مسلم حق ينافح عن الإسلام، فالحادثة شاهد على أثر سياق الخطاب والنص على المستمع، فقد حرّك في نفس عمر العربي الأصيل مشاعر وأحاسيس تجاه الدين وأيقظ عقله من غفلته²⁵، وكذلك فالمتعلّم الذي يتعلّم اللغة العربية لأجل الدين، يحمل الشعور نفسه تجاه القرآن، فإذا ما عرفنا كيف نوظّف أمثلة القرآن وشواهد التعليميّة، وصلنا إلى نتيجة رضينا عنها دينياً ولغوياً وتعليمياً.

ومن ناحية السياق القرآني تجمع أغلب سور القرآن الكريم وحدة عضوية لنصوصها، فالقدماء من مفسرين ولغويين كالباقلائي والزمخشري والجرجاني وابن العربي حاولوا تتبع الخط العريض والموضوع العام للسور، وقد ألفت منذ القديم المؤلفات في إثبات الفكرة: (البرهان في ترتيب سور القرآن) لابن الزبير الغرناطي، و(نظم الدرر في تناسب السور) للبقاعي، و(قطف الأزهار في كشف الأسرار)، و(تناسق الدرر في تناسب السور) وكلاهما للسيوطي، مع غيرها من المصادر القديمة التي أثبتت وحدة النص كالكلمة الواحدة، فالمعاني تتداعى وتنساب بلطف وانسجام في سياق متماسك متناسم، فالمتتبع لآيات القرآن الحكيم يرى أن لا تنافر يجري في تراكيب الآيات من الناحية القواعدية أو البلاغية، بل تستدعي الألفاظ والتراكيب بعضها بعضاً في جسم واحد منتظم.²⁶

وتفرض هذه الوحدة العضوية على تراكيب نص سورة ما السير وفق الجو العام للسورة وروحها، وعادة ما تفتتح السور بأساليب مختلفة مثل الثناء على الله كالفاتحة، والتسبيح كسورة الحشر، والنداء في سورة الطلاق، والقسم كسور الليل والشمس والضحى، وأسلوب الشرط في سورة المنافقين والاستفهام في الإنسان والنبأ، والدعاء بالويل في المطففين والهمزة، والتعليل بالجار والمجرور، أو بالبدء بالجملة الخبرية كما في سورة الأنفال: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾²⁷، وفي قوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾²⁸، وتشهد كثير من السور على مسألة وحدة النص القرآني، فالسور التي

²⁰ البقرة: 263.

²¹ الإسراء: 25.

²² آل عمران: 150.

²³ التوبة: 112.

²⁴ الواقعة: 30-34.

²⁵ محمد حامد محمد، (سيرة ومناقب عمر بن الخطاب، ط1، موقع الكتروني)، 19، 20، سعد العرصني، (الجامع الصحيح للسيرة النبوية، الكويت، مكتبة ابن كثير)، 4/972-975، خلود العموش، (الخطاب القرآني النص والسياق، إريد: عالم الكتب الحديث، جدارا، ط1، الجامعة الهاشمية، 2008)، 7.

²⁶ محمد ديب الجاجي، (النسق القرآني، المملكة العربية السعودية ولبنان: دار القبلة وعلوم القرآن، ط1، 2010)، 636-639، بدرالدين محمد الزركشي، (البرهان في علوم القرآن، المكتبة الشاملة، تحقيق محمد إبراهيم، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1957)، 36، 35/1، عبد الرحمن بودرع، (كتاب الأمة: نحو قراءة نصية في بلاغة القرآن والحديث، قطر: سلسلة دورية تصدر كل شهرين، العدد 154، السنة الثالثة والثلاثون، ط1، 2013)، 43، 44.

²⁷ الأنفال: 1.

²⁸ النحل: 1.

تقصّر علينا قصص الأنبياء السابقين ونقاشهم وجدالهم مع الكفار والمشركين والمفسدين شواهد جلية، فسورة الحجر مثلا تحمل موضوعا عاما تدور أفكارها الجزئية في فلكه، حيث تعرض قدرة الله ثم تذكر بتاريخ من سبق من الأنبياء إبراهيم عليه السلام، ثم تتجه لمواساة النبي صلى الله عليه وسلم، مراعية الحالة النفسية للمتلقي.²⁹ هذه الوحدة الموضوعية والسياق القرآني المتناسك، يجعل من النص القرآني مادة جاهزة متألفة، لتكون نصوصاً أصلية في سلاسل تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، خاصة النصوص الحوارية منها، والتي تكسب مهارة الحوار وطرح السؤال والجواب، وترسخ في أذهان المتعلمين كونها نصوصاً دينية مقدسة.

4.2. سمات أسلوب القرآن القصصي:

تتسم أسلوبية القرآن الكريم بالتنوع، فالتمهيد للقصة يكون بأشكال عدة، سواء بالتمهيد أو البدء من نهاية القصة، أو التشويق واستثارة السامع، أو البدء بعاقبة القصة، أو الدخول دون تمهيد، أو عرض القصة بواقعية كما هي، وبعد التقديم للقصة ينتقل سريعاً بين المشاهد بتصوير فني فريد.³⁰ وتبنى القصة على عناصر عدة مهمة، كالحدث والشخصيات والزمان والمكان، في بناء محكم يتألف من عقدة وحلّها، إضافة إلى قيمة شعورية لا بدّ منها، وتختلف القصة القرآنية بعض الشيء عن القصة الأدبية فهي تقوم على:³¹

- أ. الأحداث: فتمتاز بالدقة والعواطف والانفعالات وتصوير صراع الخير والشر.
 - ب. العنصر الزمني: فقد يكون زماننا الحاضر أو ما قبل زماننا أي الماضي أو المستقبل الذي هو بعد زماننا، أو الزمان النفسي الذي نحس به ولا نعيشه حقيقة.
 - ت. العنصر المكاني: ربّما يحدده القرآن أو يتركه مفتوحاً.
 - ث. الشخصيات: تبرز كما لو أنّك تعرفها، فالإنسان حاضر بأطواره العمرية كلّها، وموسى عليه السلام يظهر باندفاعه وغضبه ومشاعره، وتظهر المرأة في مكانة كالرجل.
- ومثالاً لما سبق نورد قصّة يوسف عليه السلام في سورة يوسف:
- الأحداث: تدور حول قصّة النبيّ يوسف مع أبيه النبيّ يعقوب وإخوة يوسف، وكيف غيرت الأقدار حياته من ظلام البئر إلى عزيز مصر.
 - العنصر الزمني: عهد حكّام الهكسوس.
 - العنصر المكاني: مصر في أغلب القصّة.
 - الشخصيات: النبيّ يعقوب وأبناؤه ومنهم يوسف عليه السلام وأخوه بنيامين، وملك مصر وبعض الشخصيات الثانوية.

أما من حيث أنواع القصص القرآني فنجدها:³²

- أ. تاريخية: تفيد في توجيه الإنسان وهداياته.
- ب. واقعية: قصة ابني آدم ووردت بلا زمان ولا مكان ولا أسماء، وهي تستند إلى أصل شرعي.
- ت. تمثيلية: نحو قصة صاحب الجنتين، وتستخدم ضرب الأمثال.
- ث. عاطفية: تقوم على حب الإله أو حب البشر كقصّة يوسف.
- ج. الرمزية: كقصّة آدم وإبليس وتلبيسه وما ورد فيها من ترميز.

²⁹ محمد ديب الجاجي، (النسق القرآني)، 339-720-723.

³⁰ سعيد مطاوع، (الإعجاز القصصي في القرآن، القاهرة: دار الآفاق العربية، ط1، 2006)، 181-189.

³¹ سعيد مطاوع، (الإعجاز القصصي في القرآن)، 69-104.

³² سعيد مطاوع، (الإعجاز القصصي في القرآن)، 43-65.

كما تختلف القصة من حيث الطول والقصر بحسب الحاجة، فمنها ما هو قصير كقصة يعقوب وركريا عليهما السلام، ومتوسطة الطول كقصة نوح عليه السلام، وطويلة فيها إطناب كقصة موسى عليه السلام³³، والاختصار الذي هو عليه بعض الآيات هو ضرب من الإجمال والإشارة فلا ترد القصة بتفاصيلها بل بإطارها العام، وإن كان هناك تفصيل فيتأخر، وفي ختام القصة تكون العبرة، مما يجعل آيات القصص بعيدة عن آيات الأحكام والوعد والوعيد.³⁴

كذلك اعتمدت القصة القرآنية التصوير الفني حيث تتألق الصورة الفنية في تصوير المشاعر ورسم الشخصيات، وشحن طاقة النص في خدمة الموضوع والغاية منه، كما في صورة الولادة في سورة مريم حيث جسدت لنا حالة الأم وآلامها وعذاباتها، وكيف يأتي صوت الوليد مؤنسًا مشجعًا، وتصوير مشاهد الآخرة المفعم بالعواطف ومشاعر الخوف والألم والحسرة والرضا والاطمئنان أكثر من استعمال الطبيعة وتصويرها في تلك المشاهد الأخروية، وسورة الكهف الغنية بالتصوير والأحداث الشائقة.³⁵

إن توظيف القصة القرآنية في سلاسل تعليم العربية، يعود بالنفع على العملية التعليمية، فالقصص القرآني نصوص أصلية، تكسب المتعلم مهارة الحوار وطرح السؤال والجواب، وتكون النصوص ذات سياق متماسك غير مقطوع من هنا وهناك، وهي نصوص تفتح أبوابًا نحو نصوص أخرى متعلقة بتفسير الآيات وأسباب النزول والأوجه الإعرابية المتعددة لبعض الألفاظ والتراكيب القرآنية، كما أن الصور البيانية والتشبيهات البلاغية القرآنية تخلق في نفس المتعلم مهارة تصوير الأحداث التي تحيطه بأسلوب مختلف، يستوحي فيه المتعلم هذا الأسلوب التصويري الإعجازي. والقصة القرآنية تقوم في أغلبها على أسلوب الحوار الذي سنأتي على ذكر بعض سماته.

5.2. سمات الحوار القرآني:

نذكر بعض سمات أسلوب حوار القرآن الكريم، إذ يحمل الحوار القرآني بعض الصفات المشتركة في مواضعه المختلفة من السور يسير وفقها، نذكر منها:³⁶

- أ. إلزام المخاطب بطريقة الاستفهام عما هو مسلم به.
- ب. إلزام المخاطب بما تقتضيه العقول.
- ت. الاستدلال بالمبدأ على المعاد.
- ث. الاستدلال بقياس الأولى.
- ج. السبر وتقسيم الأفكار وتنظيمها.
- ح. وضوح الغاية: إما أن يدعن الطرف الآخر للحق أو غالبًا يبقى على الباطل.
- خ. الاعتماد على العقل: المطالبة بالبرهان على صحة الدعوى وإثبات صحتها بالحجة والمنطق.
- د. التحدّي في مرحلة من المراحل كنفاد فرص الحوار واقترب العذاب أو النهاية.
- ذ. تمكين الاعتبار من القصة وتدبر معانيها عن طريق التكرار الذي قد يحمل معاني أخرى.
- ر. إنصاف الخصم: إذا كان محققًا حيث يعرض آراء المخالفين ويرد عليهم، قال تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ٢٤﴾.³⁷
- ز. يعرض شخصيات صالحة لتكون نماذج حية للناس يقتدون بها، أو شخصيات مريضة سيئة لتجنبها.

³³ حفني شرف، (عجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق، الكتاب الرابع، 1970)، 302، 303.

³⁴ فضل حسن عباس، (فضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية: نقد مطاعن ورد شبهات، عمان: دار الفتح، ط1، 2000)، 131-137.

³⁵ حفني شرف، (عجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق)، 313، 314.

³⁶ عبد الله الجديع، (المقدمات الأساسية في علوم القرآن، بيروت: الريان، ط6، 2016)، 374-376-395، محمد حسين فضل الله، (الحوار في القرآن، بيروت: دار الملاك، ط5، 1996)، 54-84-116-232-299، عبد الحليم حفني، (أسلوب المحاور في القرآن الكريم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، 1995)، 29-47.

³⁷ سبأ: 24.

س. يتسم الحوار بالتنوع في المواضيع وهو إما حسيّ بضرب الأمثال من الحياة القريبة للإنسان، وإما عقليّ يناقش الخلق والبعث وأصل الإنسان من نطفة وتراب.

ش. حوار حسن سلمي لطيف يناقش بالتي هي أحسن دعا إليه القرآن وطبقه في أسلوبه.

ص. حوار يجعل القارئ أو المستمع يعيش الأحداث وينفعل ويتفاعل معها.

ض. يختتم الحوار عادةً بموقف أخير للدين الإسلاميّ فهو رحمة للمؤمن وعذاب للكافر الجاحد، إذ يعبر عن رفضه لفكرة الكفار والظلم لبيّن للناس ولا يلتبس عليهم صنيع الكفار وفكرهم.

ط. يخاطب المشاعر الإنسانية: مشاعر الفرح والخوف والحزن والغضب والسخرية، يقول تعالى: ﴿يُحِبُّ أَخَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مِمَّا فَكَرَهُتُمْوهُ﴾.³⁸

فيما يتعلق بالمجال القرآني الذي يمكن الاستفادة منه في تعليم العربية للناطقين بغيرها،

أ. الألفاظ التي يتكرّر استعمالها عند العرب، ومنها: (هنيئًا) بعد الفراغ من الطعام، (يستهيئُ - يسخر) لمن يتهكم ويسخر، (دلّ) للإرشاد إلى السوق أو عنوان ما، وهذا ما ينقص سلاسل تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، فهي تستعمل كلمات مرادفة لكلمات قرآنية، وتترك الكلمات القرآنية بسبب عدم اعتمادها الرصيد اللغوي القرآني كمصدر أول للسلسلة التعليمية، فبدل (هنيئًا) يستعملون (صحة وعافية).

ب. المتلازمات اللفظية والمصطلحات والأساليب القصيرة التي تستعمل في الحوار اليومي، وترد على السنة العرب اليوم تبرّكًا بالقرآن الكريم: الآن حصص الحق³⁹، سعيدها سيرتها الأولى⁴⁰، لا يضلّ ربّي ولا ينسى⁴¹.

ت. الأمثال القرآنية: وقد اخترت منها ما يستعمله العرب في أيامنا، ومنها: قضي الأمر الذي فيه تستفتيان⁴²، كلّ حزب بما لديهم فرحون⁴³.

ث. الآيات التي ألفت العرب استعمالها في زماننا: في الأسواق والمطاعم وفي الحافلات والسيارات وغيرها من المرافق العامة، ومنها: سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنّا له مقرّنين وإنّا إلى ربّنا لمنقلبون⁴⁴، ووجعلنا من الماء كلّ شيء حيّ⁴⁵.

ج. بعض الآيات التي انتشر استعمالها وشاع بين التّاس كالتّي تتحدّث عن خلق الإنسان وما شابه ذلك.

6.2. جهود توظيف القرآن الكريم في تعليم اللغة العربيّة للناطقين بغيرها:

هناك قلة في عدد الأبحاث المتعلقة بتوظيف القرآن الكريم في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، ومنها رسالتنا ماجستير الأولى بعنوان: (أسلوب تعليم القرآن والاستفادة منه في تعليم اللغة العربية في ماليزيا: مامت يوسف إبراهيم)، والثانية: (تعليم اللغة العربية من خلال القرآن الكريم لغير الناطقين بها: إبراهيم عبد الباقي)، وبضعة مؤلفات:

³⁸ الحجرات: 12.

³⁹ يوسف: 51.

⁴⁰ طه: 21.

⁴¹ طه: 52.

⁴² يوسف: 41.

⁴³ الروم: 32.

⁴⁴ الزخرف: 13.

⁴⁵ الأنبياء: 30.

- تبويب الجزء الأول من القرآن الكريم من الناحية النحوية مع بعض التطبيقات التربوية في مجال تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها ولاسيما الباكستانيون، فضل الهادي القاسمي، معهد الخرطوم الدولي، 1978م.
- التبويب الصوتي للمفردات الواردة في سورتي الفاتحة والبقرة مع بعض التطبيقات التربوية في مجال تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها ولاسيما الباكستانيون، حافظ محمد ظهور الحسن، معهد الخرطوم الدولي، 1978م.
- معالجة الألفاظ القرآنية في المعجم العربي الثنائي، محمد أبو طالب، بحث مقدم إلى الدورة التدريبية لصناعة المعجم العربي لغير الناطقين بالعربية، المنظمة العربية للعلوم والثقافة، 1981م.
- منهج الخطوة السودانية في تعليم القرآن للناطقين بلغات أخرى، دراسة وصفية نقدية، حسين محمد جميل، معهد الخرطوم الدولي، 1983م.
- توظيف القصص القرآني في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها: محمد الأمين جالو، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية العالمية-ماليزيا، 1997م.⁴⁶

وعلى الصعيد العملي نذكر من السلاسل التعليمية للغة العربية التي تكاد تخلو من آيات القرآن الكريم⁴⁷:

- الكتاب الأساسي في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها (إصدار المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بالاشتراك مع جمعية الدعوة الإسلامية العالمية بليبيا) خالٍ تمامًا من آيات القرآن الكريم رغم أن جزأه الثالث يقوم على انتقاء نصوص أدبية راقية.
- منهج بيتر عبود Elementary Modern Standart Arabic يورد قليلاً من الآيات القرآنية في ألف صفحة من منهجه.
- منهج المستنصرية يستعمل نحو عشر من الآيات القرآنية.
- العربية بين يديك تستخدم الآيات القرآنية في سياق منعزل بنهاية الدروس، دون توظيف ألفاظ وتراكيب هذه الآيات ضمن الحوارات والنصوص الدراسية.

نستثني من سلاسل تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها:

- منهج الجامعة الأردنية.
- منهج الرياض.
- منهج أم القرى.
- منهج المدينة المنورة.

وهذه المناهج تولي المادة القرآنية اهتمامًا بالغًا كونها تهدف إلى تعليم الشريعة الإسلامية، وهذا ليس من اهتمام بحثنا لأنّ هدف بحثنا هو توظيف القرآن الكريم في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وإن كان المتعلم غير مسلم، فتعليم اللغة يتطلّب إبراز الصورة الثقافية الحقيقية دون التعرّض للحرية الفكرية والدينية أو التّطرق إلى مواضيع حسّاسة.

7.2. مقارنة بين سلسلتين من سلاسل تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها:

نرغب في عرض سريع لنصّين من سلسلتين مختلفتين، الأولى: سلسلة العربية للناشئين من تأليف: (د. محمود إسماعيل صيني وناصف مصطفى عبد العزيز ومختار الطاهر حسين)، والنّص جزء من درس في الوحدة الخامسة من الكتاب السادس، ويدور حول رسالة من والد إلى والده وفيه:

(فمنهم من شعر بأنّ حرّيته في مصر كانت مفقودة، فرآها في أوربا موفورة، فقد تحرّر من رقابة الأبوين، ورقابة المدرسة، وأصبح أمير نفسه، ليس عليه رقيب ولا حسيب، ورأى اللّهُ في أوربا كثيرًا فانغمس فيه، ووجّه إليه كلّ ماله

⁴⁶ محمد الأمين جالو، (توظيف القصص القرآني في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، الجامعة الإسلامية العالمية-ماليزيا، رسالة ماجستير غير منشورة، 1997.

⁴⁷ محمد عبد الفتاح الخطيب، (توظيف القرآن الكريم في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها رؤية نقدية، جنة: ورقة مقدمة إلى المؤتمر العالمي الأول لتعليم القرآن الكريم بجدة)، ص428.

وتفكيره ووقته، نهاره نائم، وليله عابث، وهو يلهو، ويحصل على المال من والديه بكل وسيلة، فهو محتاج إلى شراء كثير من الكتب، ومحتاج إلى كثير من الملابس، ومحتاج إلى أن يذهب إلى الطبيب. وكل ما يصل إليه من مال يصرفه في شهواته، وأخيراً ينتهي الأمر بمأساة، ويعود إلى بلده، دون علم وأخلاق، لا يصلح لعمل بعد أن فسدت نفسه ومات ضميره، وذهب علمه وأخلاقه.⁴⁸

معظم الألفاظ التي استخدمت في النص السابق وردت في القرآن الكريم، ونجد أن الأساليب النحوية المستخدمة مهمة يصلح توظيفها في سياق المحادثات اليومية، أضف إلى ذلك حقيقة كون سلسلة العربية للناشئين-على قدمها- قد نُظمت وصنفت بشكل تكاملي وقريبة جداً من اللغة التي يطمح إليها هذا البحث، لغة تتوسط لغة الأجداد زمن نزول القرآن الكريم واللغة المعاصرة التي يحاول بعض أبناء العربية الابتعاد بها عن الثقافة الإسلامية العربية.

النص الثاني: من سلسلة اللسان الأم (الجزء الثالث) وهذه السلسلة لا تخلو من تراكيب وألفاظ قرآنية، لكنها لم تجعل القرآن الكريم المرجع الأول لها على المستوى المطلوب، سواء من ناحية الألفاظ أو النحو أو الصرف. يدور النص حول صناعة الزجاج: (نعم، لأن صناعة الزجاج كانت صعبة، وتكلف كثيراً من الوقت والمال. ولذلك كان الأغنياء فقط يستطيعون أن يشتروا الزجاج. فقد كان غالباً مثل المجوهرات، ثم أصبحت صناعة الزجاج يسيرة في معظم بلدان العالم. وتطورت هذه الصناعة بعد سنة 1890م، وانتشرت المصانع، وصار في العالم أكثر من مئة ألف نوع من الزجاج)⁴⁹.

ترد في النص السابق ألفاظ يمكن استبدالها بألفاظ مرادفة ترد في القرآن الكريم ومنها: صعبة: عسيرة، المجوهرات: الفضة-الذهب-اللؤلؤ.

وهذا المقطع القصير ليس نصاً أدبياً أصلياً لا يمكن تغيير ألفاظه أو أساليبه، بل هو من وضع مؤلفي السلسلة، أضف إلى ذلك إمكانية توظيف أساليب نحوية تفيد المتعلمين بدل الأساليب الواردة.

وفي هذا السياق نُورد جزءاً من نص آخر من الجزء الخامس من السلسلة نفسها يدور حول سكان الفضاء: (أيمن قالوا: إنهم وجدوا آثاراً لحضارات قديمة محفورة على جدران الكهوف على شكل صور غريبة تشبه الصور الخيالية لسكان الفضاء.

حسام: ولكن هل هذا دليل على وجود غيرنا في هذا الكون؟
أيمن: العلماء يقولون: إن وجود كوكب مسكون غير كوكبنا ليس مستحيلاً، بل ممكن، ولكن لا يوجد أي دليل حتى الآن.)⁵⁰

وواضح أن شرح العبارة الأولى للمتعلمين يكاد يكون مستحيلاً، وإن لجأ المعلم إلى الترجمة فإنه سيحتاج إلى مستويات متقدمة جداً في لغة المتعلمين الأم، ولا ننسى أن طول الجملة وندرة استخدامها نحويًا تجعل من وجودها في النص أمراً مشكلاً، وتكاد العبارة الأخيرة من النص السابق تعاني المشاكل اللغوية آنفة الذكر.

لا يسعنا أن نورد كل الأمثلة التي تدل على ضعف استخدام اللغة القرآنية في السلاسل التعليمية، ولكن يمكننا القول إن الاستفادة من المخزون اللغوي القرآني وتوظيفه في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها أمرٌ ضروري ليكون الوسيلة والهدف في آن معاً، ولنعطي صورة حقيقية عن الثقافة الإسلامية العربية معتمدين أولوية اللغة القرآنية في التعليم، وتقديمها على غيرها، كونها هي الأصل والمصدر الرئيسي للغة العربية، بما تحويه من نصوص حيّة أصلية. وتأتي أهمية توظيف القرآن الكريم في سلاسل تعليم اللغة العربية من حيث:

- تعكس الألفاظ والتراكيب القرآنية الصورة الصحيحة للثقافة العربية الإسلامية.
- تقرب المسافة بين متعلم اللغة العربية لهدف ديني وهدفه المتمثل في فهم القرآن الكريم.

48. د. محمود إسماعيل صيني، ناصف مصطفى عبد العزيز، مختار الطاهر حسين، (سلسلة العربية للناشئين)، Cantas yayınları.

49. محمّد صبحي عبس، عامر وليد السباعي، محمّد سعيد الأبرش، مؤمن توفيق العنان، سلسلة اللسان-ج3، مركز اللسان الأم، ط11، أبوظبي-دبي، ص108.

50. محمّد صبحي عبس، عامر وليد السباعي، محمّد سعيد الأبرش، مؤمن توفيق العنان، سلسلة اللسان-ج5، مركز اللسان الأم، ط11، أبوظبي-دبي، ص24.

تسد هذه المقالة ثغرة كبيرة في سلاسل تعليم اللغة العربية، وتحاول أن تمهد الطريق لاستفادة أكبر من القرآن الكريم، واستنباط الألفاظ والتراكيب التي ماتزال حية مستخدمة إلى يومنا هذا في وسائل الاتصال الاجتماعية المختلفة من قنوات تلفزة ومطبوعات وصحف ومجلات وأحاديث يومية ماتزال تقتبس من القرآن الكريم صاحب اللغة الخالدة. نتائج البحث:

1. اللغة العربية كائن حي كغيرها من اللغات تنمو وتتطور، لكنها تختلف عن باقي اللغات بسمة الثبات عبر الزمن التي كفلت لمعظم اللغة البقاء.
2. القرآن الكريم حفظ اللغة العربية من الضياع والتحريف، وأغناها بكثير من القواعد والأساليب والألفاظ.
3. القرآن الكريم مرجع أساسي ومهم لمتعلمي اللغة العربية.
4. توظيف القرآن الكريم في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها ضروري ومفيد.
5. كثير من سلاسل اللغة العربية للناطقين بغيرها لا تُوظف القرآن الكريم بالشكل المطلوب، وهذا يستدعي تطوير السلاسل بالاستفادة من الكتاب الأول في اللغة العربية (القرآن الكريم).
6. كثير من ألفاظ القرآن الكريم يمكن أن تستعمل في الحياة اليومية دون الشؤون الدينية.

المصادر والمراجع

1. أنيس، إبراهيم. من أسرار العربية. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية. ط6. 1978.
2. بدوي السعيد محمد، مستويات العربية المعاصرة في مصر. القاهرة. دار المعارف. 1973.
3. براون دوجلاس، أسس تعلم اللغة وتعليمها. ترجمة: عبده الراجحي وعلي شعبان، بيروت. دار النهضة العربية، 1994.
4. بودرع، عبد الرحمن. كتاب الأمة: نحو قراءة نصية في بلاغة القرآن والحديث. قطر. سلسلة دورية تصدر كل شهرين. العدد 154. السنة الثالثة والثلاثون. ط1. 2013.
5. العاجي، محمد ديب. النسق القرآني. المملكة العربية السعودية ولبنان. دار القبلة وعلوم القرآن. ط1. 2010.
6. جالو، محمد الأمين. توظيف القصص القرآني في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. الجامعة الإسلامية العالمية-ماليزيا. رسالة ماجستير غير منشورة. 1997.
7. الجديع، عبد الله. المقدمات الأساسية في علوم القرآن. بيروت. الريان. ط6. 2016.
8. الجندي، أنور. الفصحى لغة القرآن الكريم. بيروت. دار الكتاب اللبناني-مكتبة المدرسة. 1982.
9. حسان، تمام. اللغة العربية مناهج ومعناها. الدار البيضاء. دار الثقافة. 1994.
10. حفني عبد الحليم، أسلوب المحاور في القرآن الكريم. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ط3. 1995.
11. الخالدي سارة، أثر سياق الكلام في العلاقات النحوية عند سيويو. الجامعة الأمريكية-بيروت، لبنان. رسالة ماجستير. 2006.
12. الخطيب، محمد عبد الفتاح. توظيف القرآن الكريم في تعليم العربية للناطقين بغيرها: رؤية نقدية. جادة. ورقة مقدمة إلى المؤتمر العالمي الأول لتعليم القرآن الكريم بجدة، من صفحة (425-442).
13. الزركشي، بدر الدين محمد. البرهان في علوم القرآن. المكتبة الشاملة. تحقيق محمد إبراهيم. بيروت. دار إحياء الكتب العربية. ط1. 1957.
14. سنتكيفنتش. العربية الفصحى الحديثة: بحوث في تطوير الألفاظ والأساليب. ترجمة وتعليق: محمد حسن عبد العزيز. القاهرة. دار السلام. ط1. 2013.
15. شرف، حفني. إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق. الكتاب الرابع. 1970.
16. صنوبر، أحمد، يسري، إسلام. المنصور، إبراهيم. حاج فارس، مضر. أبحاث مؤتمر إسطنبول الدولي الثاني: تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها: إضاءات ومعالم. إسطنبول. ISAR Yayinlari. ط1. 2016.
17. صياح أنطوان، تعلمية القواعد العربية. بيروت. دار النهضة العربية. ط1. 2011.
18. صيني محمود إسماعيل، عبد العزيز ناصف مصطفى، مختار الطاهر حسين. سلسلة العربية للناشئين. Cantaş yayinlari.

19. طعيمة، محمود رشدي. الأسس المعجمية والثقافية لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها. مكة. جامعة أم القرى. 1982.
20. عباس، فضل حسن. قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية: نقد مطاعن ورد شبهات. عمان. دار الفتح. ط1. 2000.
21. عبده، داود. نحو تعليم اللغة العربية وظيفيًا. الكويت. دار العلوم. ط1. 1979.
22. عبس محمّد صبحي، السباعي عامر وليد، الأبرش محمّد سعيد، العنان مؤمن توفيق، سلسلة اللسان، مركز اللسان الأم، أبوظبي-دبي.
23. علاق، يحيى. أهمية السماع في اكتساب اللغة وفي تعلمها قبل التمدرس. ماجستير. الجزائر. جامعة قاصدي مرباح. 2011.
24. العصيلي، عبد العزيز. أساسيات تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى. مكة. جامعة أم القرى. ط1. 1423.
25. العموش، خلود. الخطاب القرآني النص والسياق. إربد. عالم الكتب الحديث. جدارا. ط1. الجامعة الهاشمية. 2008.
26. فضل الله، محمد حسين. الحوار في القرآن. بيروت. دار الملاك. ط5. 1996.
27. القيسي، عودة الله. العربية الفصحى مرونتها وعقلانيتها وأسباب خلودها. عمان. دار البداية. ط1. 2008.
28. الحمد، غانم. أبحاث في العربية الفصحى. عمان. دار عمار. ط1. 2005.
29. محمد، حامد محمد، سيرة ومناقب عمر بن الخطاب. ط1. موقع الكتروني.
30. المرصفي، سعد. الجامع الصحيح للسيرة النبوية. الكويت. مكتبة ابن كثير. د ت.
31. مطاوع، سعيد. الإعجاز القصصي في القرآن. القاهرة. دار الآفاق العربية. ط1. 2006.
32. يونس علي، محمد. المعنى وظلال المعنى: أنظمة الدلالة العربية. بيروت. دار المدار الإسلامي. ط2. 2007.

فهرس المصادر والمراجع

1. Abs Muhammed Subhî. *Silsiletü'l-isân*, Merkezü'l-Lisâni'l-U. 11. baskı, Abu Dabi-Dubâi 2020.
2. Enîs, İbrâhim. *min Esrâri'l-Luğâ*. Mektebetü Anclû-Mısıryye. 6. Baskı, Mısır 1978.
3. Bedevî Saîd, Muhammed. *Müsteviyâtü'l-Arabiyyetü'l-Muâsıratı fî Mısır*, Dâru'l-Meârif. Mısır 1973.
4. Brown, Douglas. *Esesü Teallümü'l-Luğati ve Ta'lîmihâ*. trc: Abduh Râcihî ve Ali Şaban. en-Nehdatü'l-Arabiyye. Lübnan 1994.
5. Bûdiri', Abdurrahman. *Kitabü'l-Ümme: Nahve Kirâeti Nassıyye fî Belâğati'l Kur'âni ve'l-Hadîs*. sy. 154. Katar 2013.
6. Câcî, Muhammed Deyyib. *en-Nusuku'l-Kur'ânî*. Dâru'l-Kible ve Ulûmi'l-Kur'ân. 1. Baskı. Lübnan 2010.
7. Cêlû, Muhammedü'l Emin. *Tevzîfü'l-Kasası'l-Kur'ânî fî Ta'lîmi'l-Luğati'l-Arabiyye li'n-Natîkîne bihâ: el-Câmiatü'l-Arabiyyetü'l-İslâmiyyetü'l-Âlemiyye*. Malezya. Master Tezi (Yayılmamış) 1997.
8. Cedîr', Abdullah. *el-Mukaddimâtü'l-Esâsiyye fî Ulûmi'l-Kur'ân*. er-Reyyân Matbaası. 6. Baskı. Beyrut 2016.
9. Cündî, Enver. *el-Fushâ Luğatu'l-Kur'ânî'l-Kerim*. Dâru'l-Kütübü'l-Lübânî ve Mektebetü'l-Medrese. Beyrut 1982.

10. Hassân, Tammâm. *el-Luğatu'l-Arabî Mebnâhâ ve Ma'nâhâ*. Dâru's-Sekâfe. Fas 1994.
11. Hafnî, Abdulhalîm. *Uslûbu'l-Muhâvera fi'l-Kur'âni'l-Kerîmi*. el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb. 3. Baskı. Mısır 1995.
12. el-Halidî, Sâra. *Eseru Siyâk el-Kelâm fi'l Alakâti'n Nahviyye Inde Sîbeveyh*. el- Amerîkiyye Üniversitesi -Beyrut. Lübnan. Master Tezi. 2006.
13. el-Hatîb, Muhammed Abdulfettâh. "Tevzîfi'l Kur'âni'l Kerîm Ta'limi'l Luğati'l Arabiyye, li'n-Natîkîne bi Ğayrihâ: Ru'yetün Nakdiyye". I. *Uluslararası Kur'ân'î Kerim Öğretimi Sempozyumu Bildirileri* (Suudi Arabistan-Cidde, 2010).
14. Muhammed Hâmid Muhammed, Sîratü ve Menâkıb Ömer bin el-Hattab, 1. Baskı, baskı yeri yok, tarihsiz.
15. Said, el-Mersaffî. *el-Câmiu's Sahih li's Siratin Nebeviyye*. Mektebetü İbn Kesîr. Kuveyt, tarhsiz.
16. Sînî Mahmud İsmail. *Silsiletü'l Arabiyyeti li'n-Nâşîin*. Cantaş Yayınları, 1985.
17. Stetkifitş. *el-Arabiyyetü'l-Fusha el-Hadîse: Bühusun fi Tedvîri'l Eلفâz ve'l-Esêlib*. trc. Muhammed Hasan Abdülazîz. Dâru's-Selâm. 1.Baskı. Kahire 2013.
18. Şeraf, Hafnî. *İ'câzü'l-Kur'an-i'l Beyâniyyü Beyne'n-Nazariyyeti ve't Tatbîk*. 4. Kitap. 1970.
19. Sanavber, Ahmed. *Ebhâs Mü'temar İstanbul ed-Düvelî es-Senî: Ta'lîmi'l Luğati'l Arabiyye li'n Natîkîne bihâ: İda'et ve Meâlim*, 1. Baskı. Isar Yayınları. İstanbul 2016.
20. Sayyâh, Antûan. *Ta'lumiyyetü'l Kavâidi'l Arabiyye*. Dâru'n Nahdati'l Arabiyye. 1. Baskı. Beyrut 2011.
21. Tuayme, Mahmud Rüşdî. *El-Üsüsü'l-Mu'cemiyye ve's-Sekâfiyye li Ta'lîmi'l Luğati'l Arabiyye li Ğayri'n-Natîkîne bihâ*. Ümmi'l-Kurâ Üniversitesi. el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Su'ûdiyye 1982.
22. Abbâs, Fadl Hasan. *Kadâyâ Kur'âniyye fi'l Mevsûati'l Biritâniyye: Nakdu Metâin ve Raddü's Şübühêt*. Dâru'l Feth. 1.Baskı. Amman 2000.
23. Abduh, Dâvud. *Nahve Ta'lîmü'l Luğati'l Arabiyye Vazıfıyyen*. Dâru'l Ulûm. 1. Baskı. Kuveyt 1979.
24. Allâk, Yahya. *Ehemmiyyetü's Semâ' fi İktisâbi'l Luğa ve fi Teallümihâ Kable't Temedrus*. Master Tezi. Kasıdî Üniversitesi. Mirbâh. Cezair 2011.
25. Usayli, Abdülazîz. *Esêsiyyetü Ta'lîmü'l Luğati'l Arabiyye li'n-Natîkîne bi Luğati Uhrâ*. Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi. 1.Baskı. el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Su'ûdiyye 1423.
26. Amûş, Hulûd. *el-Hitâbu'l-Kur'ânî en-Nassu ve's-Siyâk*. Alemu'l-Kutubi'l-Hadîs. Cedârâ, 1.Baskı. Ürdün 2008.
27. Fadlullâh, Muhammed Hüseyin. *el-Hivârî fi'l-Kur'ân*. Dâru'l-Melêk. 5. Baskı, Lübnan 1996.

28. el-Kaysî, Avdetullah. *el-Arabiyyeti'l-Fushâ Murûnetühâ ve Aklâniyyetühâ ve Esbâbü Hulûdühâ*. Dâru'l Bidâye. 1. Baskı. Amman 2008.
29. el-Hamd, Ğânim. *Ebhâsun fi'l-Arabiyyeti'l-Fushâ*. Dâru Ammar. 1. Baskı. Ürdün 2005.
30. Mutâvî', Saîd Atıyye. *İ'câzü'l-Kasasiyyü fi'l-Kur'ân*. Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye. 1. Baskı. Kahire 2006.
31. Yunus, Ali Muhammed. *el- Me'nâ ve Zilâlü'l-Me'nâ: en-Zimetü'd Delâleti'l-Arabiyye*. Dâru'l Medâri'l İslamî. 2. Baskı. Beyrut 2007.
32. Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbrahim. Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye. 1. Baskı. Beyrut 1957.

“al-Sawâd al-A’zâm” in The Islamic Cultural Tradition

Bayram CINAR*

Abstract

In the Islamic cultural tradition, there have been concepts and texts that set the agenda that determine the direction and differ from their counterparts in terms of the width of their sphere of influence. One of these concepts that determines the agenda is the concept of "al-sawâd al-Â'zam". The concept, which is used extensively in the tradition of sectarianism, is actually a part of the text, not an independent text. The concept represents a strong expression that can be used in the same sense and instead of the concept of community. This concept, which has political, religious and legal contexts, has been a transformative concept that has an important mission in shaping the tradition. Used by the first generation of Muslim pioneers, the concept seems to have been a source of intellectual marginalization as well as determining the social and political sphere. Although the concept of congregation is particularly intense in its political context, "al-sawad al-â'zam" has become an instrumentalized concept in marginalization in terms of the tradition of sectarianism. Due to the concept's power of influence in the distinction between truth and falsehood, it has also become a name for studies on the subject.

Our study is aimed at determining the effect of the concept of "al-Sawad al-Â'zam" on the building of the Muslim mind.

Keywords: Theology, Madhab, Sect, Jamâ'a, al-Sawâd al-Â'zam.

İslâm Kültür Geleneğinde “Savâdu'l-A'zâm”

Bayram ÇINAR

Öz

İslam kültür geleneğinde yön tayin eden gündem belirleyen; etki alanının genişliği itibarıyla benzerlerinden farklılaşan kavram ve metinler var olmuştur. Gündem tayin eden bu kavramlardan biri de “el-Sevâdu'l- Â'zam” kavramıdır. Özellikle mezhepleşme geleneğinde yoğun biçimde kullanılan kavram, aslında yalnız başına bir metin değil metnin bir paçasıdır. Kavram cemâ'at kavramı ile aynı anlamda ve onun yerine kullanılabilme niteliği kazanmış güçlü bir ifadeyi temsil eder. Siyasi, dini ve hukuki bağlamları olan bu kavram, geleneğin şekillenmesinde önemli misyonu olan dönüştürücü bir kavram olmuştur. İlk kuşak müslüman öncüler tarafından da kullanılan kavram, sosyal ve siyasal alanın

* Doctor, Ministry of Education (Teacher), Gazi Vocational Training Center, Ankara, Turkey.
Dr., Milli Eğitim Bakanlığı (Öğretmen), Gazi Meslekî Eğitim Merkezi, Ankara, Türkiye.
kocacinarby@gmail.com ORCID 0000-0002-4886-7610

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 14 May / Mayıs 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 24 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt: 8; Issue / Sayı: 16; Pages / Sayfa: 873-899.

Suggested ISNAD Citation: Bayram Çınar, “İslâm Kültür Geleneğinde “Savâdu'l-A'zâm””, Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 8/15 (Temmuz-July 2021), 873-899. www.dergipark.org.tr

belirlenmesinde etkili olduğu kadar, entelektüel bir ötekileştirmeye de kaynaklık etmiş görünüyor. Cemâ'at kavramı özellikle siyasal bağlamı da yoğun bir kavram olduğu halde, "el-Sevâdu'l- Âzâm" mezhepleşme geleneği açısından ötekileştirmede araçsallaştırılmış bir kavram olmuştur. Kavramın hak-batıl ayrımındaki etki gücü sebebiyle konuya ilişkin çalışmalara da isim olabilmektedir.

Çalışmamız "es-Sevâdu'l- Âzam" kavramının müslüman zihnin inşasındaki etkisini tespit etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Mezheb, Fırka, Cemâ'at, es-Sevâdu'l- Âzâm

GİRİŞ

İslam kültür geleneği içerisinde sevâdu'l-a'zam, kavramı genellikle iftirâk hadisi ile bağlantılı olarak gündeme gelmiştir. Cemâ'a'yı telkin eden iftirâk rivayetleri içerisinde aktarılan sevâdu'l-a'zam kavramı, bazen cemâ'a kavramının tefsiri olarak kültüre yansımış, bazen de aynı rivayetler içinde cemâ'a kavramı yerine kullanılmıştır.¹ Sevâdu'l-a'zam kavramı bazen de iftirâk hadisinden bağımsız, başka rivayetler içerisinde aktarılmıştır.² İftirak rivayetleri topluluğu, farklı varyant ve lafızlar ile farklı bölgelerde yaygınlık göstermiştir.³

Senedinde Ebu'd-Derdâ, Ebu Umâme, Vâsile b. el-Eskâ' ve Enes b. Mâlik gibi dört sahabenin olduğu bir varyantta, sevâdu'l-a'zam kavramına yer verilmesine ek olarak, Hz. Peygamber'in hangi ortamda iftirâk hadisini söylediğine dair bir bağlamı da içerisinde barındırması açısından önemlidir. Fakat bu rivayet, hadisin vürûd sebebi olan Muhammed ümmeti ile ilişkili bölümü ise içermez. Buna göre:

Aktarıma göre; "bir gün dinle ilgili tartıştığımız sırada Hz. Peygamber yanımıza geldi. Yaptığımız şeye/içinde bulunduğumuz duruma çok öfkelenmişti. Öyle ki onu daha önce böylesine öfkeliyken hiç görmemiştik. Bizi azarlayarak şöyle dedi: 'Ey Muhammed ümmeti! Sizden öncekiler zaten bu yüzden helak oldular. Tartışmaya son verin; çünkü bunun yararı olmaz. Tartışmaya son verin; zira mü'min tartışmaz. Çünkü tartışmacı kişi her şeyini kaybetmiş demektir. Tartışmayı bırakın; çünkü tartışmacı olarak yaşam sürmeniz size günah olarak yeter. Ben tartışmacı kişiye kıyamet günü şefaatçi olmam. Öte yandan ben, haklı olsa bile tartışmaktan uzak duran kimse için cennette üç köşke kefilim:(...) Tartışmayı kesin; zira Allah'ın putlara tapmaktan sonra yasakladığı ilk şey tartışmak ve içki içmektir. Tartışmayı bırakın; çünkü şeytan kendisine kulluk edilmesinden umudunu kesmiştir. Fakat aranızda girişeceğiniz sürtüşmelere bel bağlamıştır ki bu da tartışmadır. Tartışmayın; Zira İsrâiloğulları yetmiş bir fırkaya ayrıldı. Hıristiyanlar da yetmiş iki fırkaya ayrıldı. [Benim ümmetim ise...]⁴ Bunların tümü dalâlet üzeredir. Sadece "sevâdu'l-a'zam" bunun dışındadır/sadece onlar helak olmayacaktır. 'Ey Allah'ın Rasulü sevâdu'l-a'zam nedir/onlar kimdir?' dediler. Hz. Peygamber de 'Benim ve ashâbımın yolu üzere olanlar, Allah'ın dini üzerinde tartışmaya girmeyenler ve tevâhid ehlinden hiç kimseyi bir günahı sebebiyle tekfir

¹ Nasr b. Haccac el- Mervezî, *es-Sunne thk. Sâlim Ahmed es-Selefi* (Beyrut: Muessestu'l-Kutubu's-Sekafiye, 1408), 1/22 (no. 56).

² Ebu'l-Kâsım Suleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi 25 Cilt* (Kahire: Mektebetu İbn Teymîyye, 1994),8/152 (7659).

³ Muhammet Emin Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 206.

⁴ Bağlama uygun şekliye rivayetin köşeli parantez içindeki şekliye devam etmesi beklenirdi fakat beklenmedik bir şekilde söz konusu metin rivayete yansımamıştır.

etmeyenlerdir' buyurdu. Sonra şöyle devam etti: 'İslam garip başladı ve sonunda da garip kalacaktır'. Sordular: 'Ey Allah Rasulü garipler kimlerdir?' 'İnsanlar fesada uğradığında/bozulduğunda onları ıslah edenler, Allah'ın dini konusunda tartışmaya girmeyenler ve bir günahtan dolayı tevâhid ehlinden birini tekfir etmeyenlerdir' cevabını verdi."⁵

İslam kültür geleneğinde iftirâk hadisi olarak yer alan bu aktarımlar, bir tek rivayet değil farklı senet ve lafızlarla aktarılan bir rivayetler topluluğudur. On bir farklı sahâbeden 6 farklı varyantlarla aktarıldığı tespit edilmiştir. Bunlar;

Sadece bir ayrışmadan söz eden ve ümmetin farklı gruplara ayrılacağını söylemekle yetinen ve her hangi bir kurtuluş fırkasından söz etmeyen rivayetler ki Ahmed b. Hanbel'in kaydettiği rivayet böyledir. Buna göre

افتقرت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين فرقة

"Yahudiler yetmiş bir ya da yetmiş iki fırkaya ayrıldılar. Ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır" 7 şeklindedir. Bu rivayette ne kurtulan ne de dâlâlette olan fırkalardan söz edilmediği gibi, bu rivayet bir kurtuluş doktrinine de kaynaklık etmez.

Ayrışan bu fırkalardan sadece birinin kurtulacağını söylemekle birlikte, kurtuluşa erecek her hangi bir fırkayı işaret etmeyen rivayetler

سأل النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن سلام على كم تفرقت بنو إسرائيل فقال على واحدة أو اثنتين وسبعين فرقة قال وأمتي أيضا ستفترق مثلهم أو يزيدون واحدة كلها في النار إلا واحدة

Hız. Peygamber, Abdullah b. Selâm'a⁸ İsrâiloğullarının kaç gruba ayrıldıklarını sormuş, o da yetmiş bir veya yetmiş iki fırkaya ayrıldıklarını söylemiştir. Resulullah da "benim ümmetim de onlar kadar ve ya onların bir fazlası kadar fırkaya ayrılacaktır. Bunların biri hariç (ille vahide) geri kalanların tümü ateştedir" buyurmuştur. ⁹ Bu rivayette kurtulacak fırkadan söz edilmiş, fakat bunun kimler olacağı yönünde hiçbir bildirimde bulunulmamıştır.

⁵ Abdullah b. Muhammed b. Ali el- Herevî, *Zemmu'l-Kelam ve Ehlihi thk. Abdurrahman Abdulaziz eş-Şibl* 5 cilt. (Medine: Mektebetu'l-'Ulum ve'l-Hukm, 1998),1/65, 66 (no. 53) ;et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*,8/152 (7659).

⁶ 1-Ali b. Ebi Tâlib,2- Sa'd b. Ebi Vakkâs,3- Ebu Hureyre, 4- Amr b. Avf, 5- Muâviye b. Ebi Sufyân, 6-Abdullah b. Amr, 7-Avf b. Mâlik, 8-Enes b. Mâlik, 9-Ebu Umâme el-Bâhilî, 10-Vâsile b. Eska', 11-Ebu'd-Derdâ sözü edilen bu rivayetler topluluğunu aktaran sahâbelerdir.

⁷ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir 8 Cilt (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995), 8/ 301(no. 8377).

⁸ Yahudi kökenli bir sahâbedir. Bu yüzden Hız. Peygamber'in bu teknik soruyu ona yöneltmesi makul görünüyor.

⁹ Ebu Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî Abdurrazzâk, *el-Musannef thk. Habiburrahman el-A'zmî* 11 Cilt (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1403),10/156 (no.18675).

Buna ek olarak bu rivayet grubunda Hz. Peygamber'in kurtulacak grubun vasıflarına ilişkin ne pozitif ne de negatif bir bildirimde bulunduğu söz edilemez. Dolayısıyla bu rivayet grubunda belirli nitelikleri sebebiyle bir kurtuluş fırkasından söz edilmediği gibi, dalâlete uğrayacak fırkaların hangi nitelikleri sebebiyle helak olacakları da gündeme gelmemiştir. Dolayısıyla bu rivayetten hareketle ne iftirâkın kötü olduğunu söylemeye ne de cemâ'a'nın iyi olduğunu söylemeye imkân vardır. Bu rivayetlerin ortak özelliği Ebu Hureyre tarihiyle aktarılmış olmalarıdır. İbn Mace, rivayetin farklı tariklerini kaydetmiştir. Böylece onun eserinde hem yalnız bir bölünmeyi işaret eden bu rivayet, hem de kurtuluş doktrini içeren rivayetler kendine yer bulmuştur.¹⁰

Benzer rivayetlerde " [Kurtuluşa erecek olanlar], bizim; (benim ve ashabımın) bugün üzerinde olduğu yolda olanlardır." ¹¹ "[Kurtuluşa erecek olanlar], benim ve ashabımın üzerinde olduğumuz yolda olanlardır."¹² "Hepsi cehennemdedir cemâ'a¹³ müstesna" ¹⁴ ve ya "sevâdu'l-a'zam hariç diğerlerinin tümü ateştedir"¹⁵ gibi kurtuluşa erecek olan fırkanın, farklı lafızlarla olsa da işaret eden aktarımlar yapılmıştır.

Kurtuluşa erecek (Fırkatu'n-Nâciye) işaret eden rivayetler

اَفْتَرَقَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَإِنْ أُمَّتِي سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا
 "...

"İsrailoğulları yetmiş bir fırkaya ayrıldı. Benim ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. "... hariç diğerlerinin tümü ateştedir" ¹⁶ kalıbıyla yapılan aktarımlardır. Bu rivayet grubunda, aktarımın sonunda yer alan kavramlar, farklı lafızlarla rivayetlerde yer almıştır. "Sevâdu'l-a'zam" bu rivayet grubu içerisinde yer alır.¹⁷ Bu rivayet grubu, kurtuluş va'd eden ve belirli bir gruba işaret eden rivayet grubudur. Kurtuluşa erecek fırkanın hangisi olduğu bağlamındaki rivayetler ise kendi aralarında

Cemâ'a'ya vurgu yapan rivayetler

- ¹⁰ Ebu Abdullah İbn Mâce, *Sunen ibn Mâce*, thk. Şuayb Arnaut vd. 5 Cilt (Dâru'r-Risaletu'l- 'Alemiye, 2009), Kitabu'l-Fiten (Bâbu İftirâki'l-Umem),5/128-130 (no. 3991, 3992, 3993).
- ¹¹ Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed el-Ukberî İbn Batta, *el-İbâne el-Kubrâ thk. Ridâ el- Mu'tî vd. 9 Cilt* (Riyad: Dâru'r-Râye, 1994), 1/167.
- ¹² Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr (Sunenu't-Tirmizî)*, thk. Beşşâr Avvâd Mahfûz 6 Cilt (Beirut: Dâru'l- Garb el- İslamî, 1998), 4/323, (no. 2641).
- ¹³ Amr b. Avf tariki ile aktarılan rivayette, kurtulacak olan yalnız cemâ'a kavramı ile ifade edilmez. Buna göre kurtulacak olanlar "*el-İslamu ve Cemâ 'atuhum*" şeklinde ifade edilmesi ile benzerlerinden farklılaşır. Bkz. Ebu Abdillâh el- Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Mustedrek ale's-Sahihayn thk. Mustafa Abdulkadir Atâ 4 Cilt* (Beirut: Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, 1990),1/207(no. 445).
- ¹⁴ Ebu Bekr İbn Ebî Asim, *es-sünne*, thk. Nâsruddin el- Albanî 2 Cilt (Beirut: el-Mektebetu'l-İslamiye, 1400), 1/32 (no. 64, 65).
- ¹⁵ Ebu Bekr Muhammed b. el-Huseyn el- Âcurrî, *Kitâbu's-Şerî'a*, thk. Abdullah b. Ömer ed-Dumeycî 5 Cilt (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/ 312,313, (no. 27) ; Abdullah b. Muhammed b. Ali el- Herevî, *Zemmu'l-Kelam ve Ehlihi*, 5 cilt. (Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1998), 1/65, (no.53).
- ¹⁶ Âcurrî, *Kitâbu's-Şerî'a*, thk. Abdullah b. Ömer ed-Dumeycî 5 Cilt., 1/ 312,313, (no. 27) ; Abdullah b. Muhammed b. Ali el- Herevî, *Zemmu'l-Kelam ve Ehlihi*, 5 cilt. (Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1998), 1/65, (no.53).
- ¹⁷ el-Mavsîlî Ebu Ya'lâ, *el-Musned*, thk. Huseyn Selim Esed 13 Cilt (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1984), 7/32 (no. 3938).

"Benim ve ashabımın üzerinde olduğu şey" vurgusu ile selef kavramına kaynaklık eden rivayetler

Sevâdu'l-a'zam kavramına vurgu yapan rivayetler

şeklinde tasnife imkân veren bir yapı gösterir.

Öte yandan sevâdu'l-a'zam, kavramının kültürel zeminde geniş muhatap kitlesi bulma aracı, iftirâk hadisi ile sınırlı değildir. Ondan ayrı olarak, "ümmetin dalâlet üzere birleşmez" şeklindeki bir rivayet kalıbında da sevâdu'l-a'zam'a uyulması salık verilmiş ve kavramın yayılma imkânının iftirâk hadisinden daha fazla olması bu sayede mümkün olabilmıştır. Çünkü "ümmetim dalâlet üzere birleşmez" şeklindeki rivayet iftirâk hadisinden bağımsız ve onlardan ayrıdır.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ اخْتِلَافًا فَعَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ

"Benim ümmetim dalâlet üzere birleşmez; ihtilaf gördüğünüzde ise büyük çoğunluğa (sevâdu'l-a'zam) uyunuz"¹⁸ mesajını içerir. Görüldüğü üzere rivayete yansıdığı biçimiyle sevâdu'l-a'zam kavramının burada üstlendiği kültürel sorumluluk, kültürel kaos ve krizi ifade eden ihtilaf durumlarında sahil-i selamet olmasıdır. Böylece sevâdu'l-a'zam kavramı söz konusu rivayetler topluluğunun söylem gücü ve referans çevresinin genişliği sebebiyle kazandığı şöhret, onu bir birleşme umudu olarak ortaya çıkarmış, üzerinde uzlaşılacak istenen bir akâid çalışmasına da isim yapmıştır.

Buna göre

Ehl-i bid'at ve ehl-i ehvânın Semerkand, Buhâra ve Mâverâünnehir'de çoğalmış olması bölge halkını rahatsız etmiş, bunun üzerine bölge âlimleri toplanarak "Babalarımız ve dedelerimiz Sünnet ve cemâat yolundaydı. Günümüzde ise farklı hevâ sahipleri ortaya çıktı. Geline nokta bizi korkutuyor" kararı aldılar. Onların bu kararları bölge idarecilerine (Samanoğulları idaresi) ulaştırıldı. Bölge idarecisi ise fakihlere "babalarımızın takip ettiği yolu, doğru mezhebi ve Sünnet ve Cemâat yolunu beyan etmeleri" emrini verir. Ortaya çıkan metin, sözü edilen bu talebin alana yansımış biçimidir. Sevâdu'l-a'zam ismi ile kaleme alınan eser, yazıldığı dönemdeki toplumsal ayrışmayı ve kutuplaşmayı önlemek amacına dönüktür. Toplumun, inanç problemleri üzerine ayrışmasını engellemek için, dönemin iktidarının bir talebi olarak, dönemin âlimleri bir araya getirilmiş ve sahil-i selamet esaslarının merkeze alındığı bir amentü derlemesi istenmiştir.¹⁹ Söz konusu eserde inanç konularına ek olarak tartışılmalı fikhî sorunlar da kendine yer bulmuştur.²⁰ Bu, önemli oranda eserin bir toplumsal uzlaşma metni olarak tasarlanmış olması sebebiyledir. Bununla verilmek istenen mesaj ise dini tartışma alanlarında eserdeki çözüm biçiminin toplumda, bir uygulama uzlaşması olarak ortaya çıkmasıdır. Sevâdu'l-a'zam kavramının iftirâk hadisinde üstlendiği teorik göreve ve kültürel yüke paralel bir biçimde, sonraki dönemlerde bir "bir

¹⁸ İbn Batta, *el-İbâne el-Kubrâ*, 1/288.

¹⁹ Adem Arıkan, "es-Sevâdu'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine.", *Prof. Dr. Fuat sezgin anısına geçmişten günümüze türkistan: tarih, kültür ve medeniyet sempozyumu*, ed. Süleyman Gezer (Ankara/Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2019), 123-136.

²⁰ Murat Akın, "Hakîm es-Semerkandî'nin 'es-Sevâdu'l-A'zam' İsimli Eseri Bağlamında Mâtürîdî Akâid Eserlerinde Fikhî Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri", *İlahiyat Tedkikleri Dergisi* 47 (2017), 103-118.

uygulama uzlaşısı zemini" olarak görev alması, söz konusu kavramın tarihsel serüveni açısından önemlidir.

Eser sevâdu'l-a'zam ismi ile ve yazarının Hakîm Semerkandî olduğu varsayımıyla Türkçe'ye de tercüme edilmiştir.²¹ Eserin içeriği ve yazma nüshalarına ek olarak yazarına ilişkin çeşitli polemiklere de yer veren araştırmalar yapılmıştır. Buna göre; musannif tarafından eserin ismi belirtilmemekle beraber, bazı kaynaklarda "sevâdu'l-a'zam", diğer bazı kaynaklarda ise "er-Red alâ ashabi'l-heva" ve "Kitabu's-Sevâdi'l- azâm alâ mezhebi'l-Azâm" şeklinde farklı isimler takdir edilmek istenmiştir. Eser altmış iki maddede kurtuluşa erecek olan "sevâdu'l-a'zam" ın akâidini ortaya koyar.

Tüm bunlardan sonra sevâdu'l-a'zam kavramın kültürel yolculuğuna kaynaklık eden iki kaynaktan ilki, iftirâk hadisleri topluluğu; diğeri ise "ümmetin dalâlet üzere birleşmez" gövde metninden oluşan iki farklı rivayettir. İftirak hadisinin Enes b. Mâlikten aktarılan iki varyantı istisna edildiği takdirde, iftirâk hadisleri içerisinde sevâdu'l-a'zam'ı telkin eden rivayetlerinin tümünün Ebu Umâme'ye dayandırıldığı anlaşılmaktadır.²²

Sevâdu'l-a'zam'a kaynaklık eden diğer rivayet ise "ümmetim dalâlet üzere birleşmez; ihtilaf gördüğünüzde ise sevâdu'l-a'zam'a uyunuz" İbn Ömer ve Enes b. Malik'ten güvenilirliği sorunlu kabul edilen tek varyant tarafından rivayet edilmiştir.²³

Kavramın Erken Dönem Kültürel Yorumu

Hadis külliyatlarına yansıdığı şekliyle iftirâk rivayet kümesi, bazı eserlerde bağlamından soyutlanarak, sadece mesaj olarak aktarılmışken, diğer bazıları ise rivayetin bağlamını da metne dâhil etmişlerdir. Ağırlık merkezleri muhtelif olan bu metinler, her zaman aynı mesajı vermese bile lafızları ve ağırlık merkezleri farklı bu rivayetler konusu sebebiyle yine de aynı küme içerisinde yer alırlar.

Öte yandan bu rivayet topluluğunun İslam mezhepleri geleneğinde belirleyici bir etkisi olduğu ve alanı şekillendirdiği de söylenebilir. Mezhepler Tarihi geleneğinde eserlerin bu rivayetlerin sunduğu perspektif ile şekillendirildiği yönündeki iddiamız fırkatu'n-nâciye biçimindeki kurtuluş doktrinini vaad eden rivayetlerin de köken olarak bu rivayetler topluluğuna dayandırılması sebebiyledir.²⁴

Buna ek olarak sevâdu'l-a'zam kavramına kaynaklık eden "Ümmetin dalâlet üzere birleşmez" rivayeti, İslam kültür geleneğinde icmâ'nın şer'î delil olarak kabul edilmesindeki temel argümanlardan biridir.²⁵ Bu yönüyle sevâdu'l-a'zam kavramının taşıyıcı ayaklarından biri olan söz konusu rivayet, İslam kültür geleneğinde sadece kavramsal değil, kurumsal görev de üstlenmiştir denilebilir. "Ümmetin dalâlet üzere birleşmez" rivayeti yoluyla iftirâk hadisindeki pozisyonu daha da güçlenen sevâdu'l-a'zam kavramı, kültürel etkinliğini de gücüyle bağlantılı olarak artırmıştır. Özellikle dinin kaynaklarından sayılan

²¹ Hakim es-Semerkandî, *İslam İnançları ve Ehl-i Sünnet Yolu "es-Sevadu'l-Azam"* çev. Ali Vehbi Cengiz (Ankara, 1975).

²² Eren, *Fırkaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, 291, 292.

²³ Eren, *Fırkaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, 292. Bkz. (1018-1024 nolu dipnotlar).

²⁴ Ebu'l-Feth Muhammed Abdulkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 Cilt.* (Beyrut: Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, 1992),1/4.

²⁵ Madem ümmet batıl üzerinde bir araya gelmiyor ise, ümmetin bir araya geldiği ve uzlaşma içinde olduğu durumda mutlaka hak üzeredir gibi bir akıl yürütmesinden beslenir.

icmâ delilinin yaslandığı ve güç devşirdiği metinlerden olan "Ümmetin dalâlet üzere birleşmez" rivayetinde, sevâdu'l-a'zam'a çatı kavram olarak referans verilmesi, kavramın söylem gücünden söz edilmesini kolaylaştırmıştır. Horasan bölgesinde ortaya çıkan ihtilaf, birliği sağlamak adına oluşturulan eserin sevâdu'l-a'zam etiketi taşıması bu yönüyle tesadüfî değildir. Çünkü söz konusu rivayetin geriye kalan bölümünde "ihtilaf gördüğünüzde ise sevâdu'l-a'zam'a uyunuz" telkini yapılmaktadır, bu örnekte yapılan da bu telkinin gereğini yapmaktır. Zira sosyal ortamda ihtilaf vardır o halde adresin, sevâdu'l-a'zam olması beklenir ki zaten öyle olmuştur.

Yine kavramın üstün söylem gücü sebebiyle olmalı ki İbn Mâce, es-Sünen'inde kitabı' Fiten'de bâbu's-sevâdu'l-a'zam adıyla müstakil bir bâb başlığı açmış ve kavramı içeren "Benim ümmetim dalâlet üzere birleşmez; ihtilaf gördüğünüzde ise sevâdu'l-a'zam'a uyunuz" rivayetine bu bâbda yer vermiştir. 26

Hadis kaynaklarında kurtuluşa erecek fırka olarak kendisine işaret edilen kavram çiftleri "cemâ'a", "sevâdu'l-a'zam" ve "mâ ene aleyhi ve ashâbî" şeklindedir. Aslında söz konusu iftirâk hadisinin, üzerine hüküm bina edilen ve hak-batıl şeklindeki bir düalizme kaynaklık eden kavramlar da bu üç kavramdır. Gelenekte bu farklı lafızlar birbiri yerine ve çoğu zaman aynı anlamda kullanılmıştır. Söz konusu rivayet topluluğunun senetleri ve metinleri lafız olarak farklılık gösterse bile, genel olarak bu ifadeler arasında herhangi bir ayırım gözetilmeyerek, aktarılan farklı metin formlarının birbirini yorumlayan metinler olarak görülmesi bu kavramların muradif (eşit) oldukları algısını da güçlendirmiştir. 27 Buna göre;

Herevî Zemu'l-Kelam'da "sevâdu'l-a'zam" ile "mâ ene aleyhi ve ashâbî" ifadelerinin aynı anlamda olduğunu; Berbeharî Şerhu's-Sunne'de "cemâ'a" ifadesi ile aynı anlamı ifade ettiğini; Gazâlî el-Fedâihu'l-Bâtıniyye'de "Ehlu's-Sunne ve'l-cemâ'a" ifadesi ile "mâ ene aleyhi ve sahâbî" ifadesinin aynı anlamı ifade ettiğini söyleme yoluna gitmişlerdir. Şehristânî ise el-Milel ve'n-Nihal adlı eserinde, "Ehlu's-Sunne ve'l-Cemâ'a" ile "mâ ene aleyhi ve ashâbî" ifadesini birbirleriyle eşitleyerek, farklı lafız ve nitelendirmelerin aynı anlama geldiğini söyleyerek; söz konusu farklı lafızların Hz. Peygamber'in konuya ilişkin izahı olarak görmek eğiliminde olmuştur. 28

İftirâk rivayetlerinin Ehl-i Kitaba ilişkin bölümünü dışarda tutarak öge analizlerini yaptığımızda "Ümmetim ..." ayrılacaktır." İfadesi, metnin birinci ögesidir ve bu öge, bir yargıyı değil bir tanımlama ve tasviri ifade eder. Aynı rivayetin ikinci ögesi ise "ayrılanların biri müstesna diğerleri dalâlettedir ya da Cehennemdedir" şeklindedir. Bu ifadeler rivayetin yargı ve hüküm yükünü omuzlayan bölümüdür. Necâta erecek, kurtulacak kitleyi ifade eden kavramlar ise kurtuluş doktrinini içeren rivayetlerin tümünde bu yargı cümlesinin sonuna eklenmiştir. Söz konusu rivayetler topluluğunda formülasyon istisnasız bir biçimde bu şekildedir. Söz konusu ifadeler (cemâ'a, sevâdu'l-a'zam, mâ ene aleyhi ve ashâbî) gelenekte

²⁶ İbn Mâce, *Sunen ibn Mâce*, Kitabı'l-Fiten (*bâbu's-Sevadu'l-A'zam*), 5/96 (no. 3950).

²⁷ Acurrî, bâb başlığını "ümmetlerini dinleri konusunda kaç fırkaya ayrılacakları bahsi" koyarak "Bu ümmet kaç ayrılacak" sorusuyla girer. Konuya ilişkin rivayeti aktardıktan sonra, değişen son bölüme ilişkin lafız farklarını dile getirdikten sonra "inşallah hepsi ayındır" yönündeki temenni ve kanaatini dile getirir. Bkz. Âcurrî, *Kitâbu's-Şerî'a*, 1/302. Mervezî'nin rivayetinde sevâdu'l-a'zam cemaat olarak tefsir edilmiştir. Bkz. Mervezî, *es-Sunne*, 1/22 (no. 56).

²⁸ Muhammet Emin Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 239, 240.

farklı lafızlarına karşın, hepsi de aynı algıyı oluşturmuştur. Söz konusu bu algı, bazı dönemlerde "cemâ'a" şeklinde tebellür etmiş, bazı durumlarda ise sevâdu'l-a'zam kavramı şeklinde ortaya çıkmıştır. Tarihsel süreçlerde bu kavramlardan bazen birinin bazen ötekini öne çıkmasının bir algoritması var görünüyor. Bu algoritmayı cemâ'a kavramından bağımsız olarak, sevâdu'l-a'zam üzerinden izah etmek daha kullanışlı görünüyor. Zira cemâ'a, bir bütün olarak İslam ümmetinin tümünü temsil eder ve bu birlik Hz. Peygamber döneminde mümkün olabilmıştır. Sevâdu'l-a'zam kavramı, anlamı itibarıyla aslında "birliğe" değil, "çoğunluğa"²⁹ vurgu olduğu için kısmi çoğunluk şekliye her dönemde konuşulabilecek bir kavramdır. Dolayısıyla bütün siyasal ve sosyal zeminlerde temsilcilerini bulmak ve izah etmek mümkündür. Nitekim İbn Kuteybe "insanların çoğunluğu" anlamında kullanır.³⁰ Kavramlar arasındaki bu ayrım söz konusu kavramları eşitleme çabasına kültür içinden muhalefet niteliği de taşır.³¹ Söz konusu kavramların farklı zaman dilimlerinde yer değiştirerek daha belirgin bir kullanıma kavuşmaları siyasal birlik ve dinî birliğin bozulması ile ilişkili okumak da bu bağlamda ma'kul görülebilir.

İcmâ ve ictima birleşme, bir araya gelme anlamı ile "cemâ'a" kavramı ile ilişkili olup, pozitif bir anlama karşılık gelmektedir.³² Öte yandan "ve'tasimû bi hablilâhi cemî'an"³³ gibi Kur'an pasajları da bu pozitif algıyı güçlendirmiş olmalıdır. Fakat siyasal birliğin bozulduğu bir ortamda, "birlik olun" çağrısı yapılabilirse bile burada; pratik ve daha kolay ulaşılabilir olan, nerede birleşmesi gerektiğidir. Bu sorunun cevabı daha kalabalık olan yerde sevâdu'l-a'zam şekliye, bir cazibe merkezi haline getirilmiştir. Bu küçük farklılık, kavramların tarihsel dönemlerdeki belirginlik kazanma oranlarında belirleyici olmuştur.

İslam erken dönemlerinden beri cemâ'a kavramının İslam ümmetini ifade amacıyla dile getirildiği söylenebilir. Bir ayrışmayı ifade eden ridde olayları sırasında asiler tarafından ortaya konulan tavır, Müslüman bireye ya da Müslümanca yaşama karşı ortaya konulmuş bir tutum değildir. Tarih okumalarımız bunu net biçimde ortaya koyar. Onların tavrı İslam'ın birlikte yaşanması talebine karşı bir başkaldırıdır. İlk halifenin şahsında bir bütün olarak Müslümanların tümünü ifade eden bütünlüğü korumak çabası ile cemâ'a bu dönemde savunulan bir kavramdır. Bu bütünlüğün bozulduğu sonraki dönemlerde söz konusu kavrama yapılan atıflar ise göreceli olarak tüm Müslümanları değil, ayrışanlardan arta kalanları ifade eder. Kavram olarak cemâ'a ifadesi kullanılsa bile mutlak bütünlüğü ifade etmez.

Ridde hadiseleri sırasında Hz. Ebu Bekir'in muhataplarını tekfir etme gerekçesi, onların "İslam cemâ'atine muhalefet"i şekliye tarihi kaynaklara yansımıştır ³⁴ ve bu vurgu anlaşılabilir. Zira kabile üst çatısından ayrılarak farklı kabilelerin oluşturduğu "birlikte yaşam formu" olarak ümmet, cemâ'ati ifade etmektedir. Bu yüzden her bir iftirâk, birleşerek var olmuş bu yapının gücünü zayıflatmaktadır. Onların "cemâ'a" vurgusuna ve iftirâk

²⁹ Lâlekâî, kavramı anlamlandırırken "cumhûru'l- adham" şekliye en büyük kalabalık vurgusuyla birliği değil kalabalıklığı öne çıkarmış görünüyor. Bkz. Hasan b. Mensur el- Lâlekâî, *Şerh Usuli İ'tikad thk. Sa'd el Gâmidî 4 Cilt* (Sudi Arabistan: Dâru Taybe, 2003)1/26.

³⁰ Ebu Muhammed Abdullah bin Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs thk. Selim b. İyd el-Hilâlî* (Kahire-Riyad: Dâr İbn Affân-İbn Kayyim, 2009).

³¹ Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, 298.

³² Muhammed bin Ömer Vâkidî, *Kitâbu'r- ridde mea nebezeti min fütûhu'l-Irak*, thk. Yahya el Cebûrî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l- İslâmî, 1990), 167.

³³ Â-i İmrân, 3/103.

³⁴ Vâkidî, *Kitâbu'r- ridde mea nebezeti min fütûhu'l-Irak*, 192.

antipatisine buradan bakıldığında, Müslümanlar adına durumun bir kültürel saplantı değil, bir var oluş talebi ve stratejisi olduğu görülür. Cemâ'a kavramının bu dönemde bu denli öne çıkması, İslam'ın yaşanabilmesi için tek seçeneğin, bir arada olmaları gerektiği yönündeki kanaatlerini haklı kılan bir kavram olması sebebiyledir. Kavram olarak "cemâ'a" onlar için bu yüzden önemlidir. Ashâbın bu tutumu, Hz. Peygamber döneminde zaten yek vücûd olan yapıyı korumak çabasının dışavurumudur. Korunmaya çalışılan, sağlanan bu birliğin idamesidir.

Harici İbadi ekolünün kurucu ismi Abdullah b. İbad'ın, Abdulmelik b. Mervan'a³⁵ yazdığı mektupta, râşid halifeler dönemine ilişkin değerlendirmelerinde, Hz. Ebu Bekir'i onaylamalarının gerekçesi, hiç kimsenin ona muhalefet etmemesi ve cemâ'atin onu desteklemesi ve onun "mucâmiun lehu" olmasıdır. Onun, Allah'ın indirdikleri ile hükmettiği konusunda herkesin icmâ halinde olmasını Abdullah b. İbad, kendilerinin de ona itaatlerine gerekçe olarak sunar.³⁶ Hz. Ömer hakkında da aynı değerlendirmelerde bulunduktan sonra "ve kelimti'l-İslam câmîatun" ifadeleri ile İslam'ın bu dönemde toparlayıcı olduğunu ve ümmetin bir bütün olduğunu da konuya ilişkin yorumlarına ekler. Buradan hareketle, ilerleyen süreçlerde kendilerinin hem siyasal muhalefetlerinin gerekçesini ifade eder, hem de Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'den sonraki dönemde "cemâ'anın gözetilmediğini" dile getirir.³⁷ Onun bu yorumu kendi çıkışlarını meşrulaştırma amacı taşısa bile ilk iki halifeden sonraki uygulama farklılıklarına yönelmemizi salık verir.

Bundan sonra, İbadî lider ısrarla ve dikkatle; Hz. Osman dönemine ilişkin analizlerde bulunur. Ayrışmalarına neden olarak gördüğü sebepleri sayarak hem taleplerini dile getirir hem de sözü edilen dönemdeki aksaklıkları dillendirir. Kendi bakış açısına göre "..." sebeplerden dolayı da "fârikûhu ve fârekna minhu fihi" ifadeleri ile bir sosyal çözümü

³⁵ Mektupta dikkat çeken, Abdullah b. İbad'ın mektuptaki muhatabına sürekli isimi ile hitap edip, unvanına yer vermemesidir. Bu durum tüm metin boyunca dikkat çekici bir biçimde varlığını korur. Metne ilişkin ilk yorumum, Emevî otoritesini tanımadıkları şeklinde olmuştur. Doğrusu bu ma'kul de görünüyordu. Fakat mektubun otantikliği bağlamındaki tartışmada Medelung, bu tartışmaya yer vererek, konuya ilişkin tartışmayı, *Michael Cook ve John Wilkinson*'un argümanları temelinde sürdürür. Ulaştığı kanaat, Sözü edilen Abdulmelik b. Mervan, halife olan ve 705 yılında vefat eden Abdulmelik b. Mervan değil, Ömer b. Abdul Aziz'in babasının hilafeti döneminde vefat eden oğlu olduğu yönündedir. Peki, ama neden kendisini babasına değil de ceddine nispet ettiği şeklindeki tartışmaya ise bunun Arap geleneğinde yaygın olan bir uygulama olduğu, sebebinin ise daha şöhretli olmasıdır. Onları bu kanaate taşıyan temel neden ise Ömer b. Abdulaziz'in Haricîlerle kurduğu iyi ilişkiler ve barış ortamı olarak gösterilmiştir. Tüm bunlardan sonra mektubun halfie Abdulmelik b. Mervan'a değil, Ömer b. Abdulaziz'in oğlu Abdulmelik'e yazıldığı varsayılmış, buna göre mektup, 715-717 yıllarına ait bir belge olarak kabul edilmiştir. İleri araştırmalar için bkz. John C. Wilkinson, *İbâdism: Origins and Early Development in Oman* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 203.; Cook Michael, *Early Muslim Dogma* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); Wilferd Madelung, «The authenticity of the letter of 'Abd Allâh b. İbâd to 'Abd al-Malik Â», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 132 | décembre 2012, mis en ligne le 13 décembre 2012, consulté le 22 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/remmm/7753> ; DOI : 10.4000/remmm.7753

³⁶ 'Abd Allâh b. İbâd, "Letter of 'Abd Allâh b. İbâd to 'Abd al-Malik b. Marwân", *İbâdî texts from the 2nd/8th Century*, ed. Wilferd Al-Salimi, Abdulrahman, Madelung (Leiden- Boston: Brill, 2018), 44-19.(41). Eserde sayfa numaraları Arapça ve Latince verilmiş, Latince sayfa numaraları sayfalar ilerledikçe küçülerek sıfır yaklaşmakta; buna karşın, Arapça rakamlar ise ilerleyen her yeni sayfada alışıldığı üzer sıfırdan uzaklaşmakta ve büyümektedir. Bu durumda Arapça sayfa numarası kullanmak mantıklı görüle bile, her risalede sıfırdan başlamaktadır. İçindekiler bölümünde de Arapça sayfa numaraları göz önünde bulundurulup verilmediği için ayrıca bir sorun oluşturuyor. Biz de numaralandırırken kitaptaki düzene uyarak numaralandırmalarımızı buna göre ilerledikçe sıfıra yaklaşan ya da küçülen şekilde yaptık.

³⁷ 'Abd Allâh b. İbâd, "Letter of 'Abd Allâh b. İbâd to 'Abd al-Malik b. Marwân", 40.

işaret ederken; " cemâ'a ondan ayrıldı, biz de cemâ'a'nın ondan ayrıldığı konuda, ondan yarıldık" diyerek kendilerinin cemâ'a'dan ayrıldıkları fikrine karşı çıkararak, halifeden ayrıldıklarını dile getirir.³⁸ Hz. Osman'ın kuşatıldığı süreçte ensar ve muhacirunun olanı seyreden bir tutum izledikleri varsayıldığında, Abdullah b. İbad'ın söylediği üzere ondan ayrılanların yalnız hariciler olmadığı, aksine toplumsal uzlaşının bozulduğu görülür.

Abdullah b. İbad'ın analizine göre Hz. Osman'ın katli cemâ'ada önemli bir kırılmaya neden olmuştur. Takip eden süreçte toplumun ayrışmasını ifade eden iftiraklara ve fırkalara vurgu ile dördüncü halife, celmel hadiseleri arifesinde "tefriku'l-cemâ'atikum" ifadeleri ile muhataplarına toplumsal çözülme endişesini, iktidar adına dile getirir.³⁹ Muhalifler adına ise aynı endişe Hz. Aişe tarafından bu dönemde ve aynı kavramlarla ifade edilmiştir.⁴⁰ Toplumsal bütünlüğü temsil eden cemâ'a kavramının tehlikede olduğunu haber veren bu ayrışmalar sonunda birliği korumak mümkün görülemedi ve sistem kendini Emevî ailesi lehine lağv etmiştir. Bu süreçten sonra birlikte olma isteği ve iradesinde olan bir topluluk olarak cemâ'at yerine, kolluk kuvvetlerinin baskısı ile bir arada tutulan bir topluluktan söz etmenin daha doğru olduğu bir sürece girilmiştir.

İslam'ın bu erken evresinde cemâ'a vurgusunun bu denli önce çıkması, Muaviye b. Ebi Sufyan'ın birliği sağladığı yıla âmu'l-cemâ'a denilmesinden de bağımsız değildir. Bu vurgu erken dönem İslam toplumunun cemâ'a kavramla olan hayati ilişkisini ortaya koyar.⁴¹ Siyasal mesajın cemâ'a kavramı üzerinde olması ise Muaviye'nin meşruiyet talebi bağlamında değerlendirilmesi gereken bir konudur. Buna göre gönüllü birlikteliğin artık mümkün olmadığı bir zeminde toparlayıcı olarak birlikte yaşama projesine bir başka konseptte olsa bile bir imkân sunmak iddiası taşımaktaydı. Bu yüzden de destek görmek ve takdir edilmek beklentisindeydi. İslam tarihi kaynakları onu medyunu şükran hislerle ziyaret eden ashabın büyüklerini kayıt altına almıştır. Zira ilk kuşak müslümanlar varoluşlarını cemâ'ate borçluydular. İnsanlar peygamber sonrası dönemde kendi kabileleri içerisinde dindarlıklarını sürdürmek çabasına girse, herkes geldiği yere dönse ve birlikte yaşam perspektifi ortaya konulmasa, asla var olamayacaklarını onlar da farkındadırlar. Hz. Peygamber'den sonra, ne Ensar, Muhacirlere artık geldiğiniz yerler dönseniz şeklinde bir teklifte bulunmuş, ne de hicret ile birlikte Medine'ye gelenler geldikleri yerlere gitmek yönünde bir irade beyan etmişlerdi. Onlar, birlikte ancak güçlü olabileceklerinin farkındaydılar. Bu birlik algısına yöneltilen bir (ilk) eleştiri ve muhalefet bunun için bu denli sert bir cevap ile karşılık bulmuştur. Ridde sırasında Hz. Ebu Bekir'in takındığı tavır, bu yüzden IX. yüzyılda bile önemli olabilmiştir.⁴² Geriye dönük tarih okumalarımız ilk halifenin aldığı kararın ne denli güçlü bir irade beyanı olduğu, İslam cemâ'ati kavramının bugünkü varlığını bu iradeye borçlu olduğundan hareketle görülebilir. Aksi bir karar verilse İslam cemâ'ati belki de asla sonraki bir zaman dilimine taşınamayacaktı. Dördüncü halifenin memnun olmayan kitleler - ki bunlar arasında Hz. Aişe, Talha, Zubeyr gibi kurucu

³⁸ 'Abd Allâh b. İbâd, "Letter of 'Abd Allâh b. İbâd to 'Abd al-Malik b. Marwân", 38.

³⁹ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hatim İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ, thk.Sa'd Kerim El Faki* (İskenderiye: Dâr İbni Haldun, ts.), 312.

⁴⁰ Hz. Aişe, Talha b. Ubeydullah ve Zubeyr b. Avvam ile birlikte Cemel'i sonuç verecek olayların bir yerinde Abdullah b. Kays El- Eş'arî'ye yazdığı mektupta, bu endişelerini "Osman'ın katli cemâ'ati parçalamıştır" şekliyle durumu tespit eder. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, 313.

⁴¹ Ebu Ömer Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed el-Endulûsî İbn Abdırabbih, *el-İkdu'l-Ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404), 4/170.

⁴² Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik hadisçiliğin tarihî arka planı* (Ankara: Otto Yayınları, 2015),61.

unsurlarda vardır – otoriteyi kabul etmeyen ve başkaldıran bir tavır içinde oldukları bir ortamda ayrışmayı önlemek râşid halifeler sistemi içerisinde mümkün görünmemektedir. Bu durumda dağılmak kaçınılmazdır. Bu yüzden Hz. Hasan'ın iktidarı geleneksel kodlara teslim etmesi İslam cemâ'atine bir başka yapı içinde olsa bile verilmiş ikinci bir şanstır. Bu yönüyle Muaviye b. Ebu Süfyan'ın üstlendiği sorumluluk, onun kendini bir kurtarıcı olarak görmesini haklı kılar bir pozisyonudur.

Birlikte yaşam perspektifinin ifadesi olarak cemâ'a, bu dönem açısından sadece bir kavram değil, aynı zamanda bir kurumdur. Ve toplumun tümünü temsil eder. Bu ifade toplumsal uzlaşının zemini ve merkezi ögesidir. Bu yüzden tartışmasız bir biçimde gelenekte kendisine eşit görülen diğer hiçbir kavram, söz konusu dönemde bu denli yoğun kullanılmamıştır. Ayrışmaların başladığı üçüncü halife döneminden itibaren farklı kavramlar da alanda cemâ'a kavramının imkân verdiği oranda ortaya çıksa bile bu kavramın ağırlığı belirgin bir biçimde görülür.

Üçüncü halife Osman b. Affan'ın, evinin taşradan gelen baskıcı gruplar tarafından sarılı olduğu bir dönemde İbn Ömer; halifeye "Ey emir el-Müminin, Bu topluluk sana galip gelirse kimden yana hareket edeyim" diye sorar. Halife " Cemâ'ate bağlı kal" diye cevap verir. İbn Ömer; "Cemâ'at sana galip gelse de mi" diye yeniden sorduğunda da halifenin " Cemaat nerede olursa, sen mutlaka ona bağlı ol" şeklindeki cevabı değişmemiştir.⁴³ İslam kültürü literatüründe, kalabalığı ve cemaati telkin eden en erken metinlerden biri olan bu aktarım, cemâ'ati sosyal bir uzlaşma zemini olarak sunan en erken rivayetlerden biridir. Fakat burada cemâ'a kavramı bir bütün olarak ümmeti değil, ekseri ifade eden çoğunluğu ifade eder görünüyor. Süreç içerisinde kavramlar alanı terk etmemek için inatla direnmeye çabalasalar bile, içerik değişmiştir. Zira halifenin kullandığı ifade cemâ'a olsa bile bağlamdan hareketle ifade ettiği mananın literal karşılığı Sevâdu'l-a'zam olup " insanların çoğunluğu" nun durduğu yere atıf yapar. Kargaşa ve ihtilaf durumlarında yol gösterici niteliği taşıyan halifenin bu telkininin, insanların kargaşa ve kaos durumunda nerede yer almaları gerektiğine ilişkin yön tayin edici rol üstlendiği söylenebilir.

Dördüncü halife Ali b. Ebi Talib'e gelindiğinde durum daha belirgin bir hal almış, değişen sosyal koşullara bağlı olarak değişen kavramlar ve içerikler karşısında insanların pozisyon belirleme konusundaki tereddütleri ve buna bağlı anlam arayışına şahit olunur. Aktarılan anekdota göre bu yöndeki bir çözüm arayışı ile Hz. Ali muhatap olmak durumunda kalmıştır. Ali- Muaviye çekişmesi sırasındaki bir kafa karışıklığını konu alan bu anlatıda, metnin sağladığı olanaklarla sürecin kararsız şahitlerinden olduğu anlaşılan bir Müslümanın Hz. Aliye;

"Ey Emir el-Muminin! Sayıca çok olmalarına rağmen Şam ehlinin batıl, sayıca daha az olmalarına karşın, Irak ehlinin hak üzere olmaları nasıl olur?" şeklindeki kafa karışıklığının ortaya çıkardığı bir soru, dönemde bir nüve halinde olsa bile, daha kalabalık olanın daha haklı olduğu şeklinde bir anlayışta olduğunu gösterir. Sıffin savaşı döneminde cemâ'a dan sevâdu'l-âzama değişen perspektifin doğurduğu bu kafa karışıklığına halife; "Ey komşu! bu durum senin kafanı karıştırmış görünüyor, şunu bil ki "hak kişi ile bilinmez, kişi hakla bilinir. Haklı bilersen sayıları az bile olsa sen onları (haklıyı) bilirsin. Batılı bil, sayıları kalabalık olsa bile sen onları(haksızları) da bilirsin" şeklinde cevap

⁴³ Müslim Ebu Muhammed İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse thk. Ali Şirî 2 Cilt* (Beyrut: Dârul-Edva, 1990),1/58.

verir. 44 Bu anlatı sevâdu'l-âzam kavramının "kalabalığı ve çokluğu" işaret eden lafzı sebebiyle, Müslüman cemâ'atin ayrışmaya başladığını gösterdiği gibi, insanların bu yeni durumu ve yeni yönelimleri okuma çabasına girdiklerini de gösterir. Bu erken dönemdeki primitif değerlendirmeler ortaya çıkan yeni perspektifi okuma zorluklarını gösterir. Onların doğal insani eğilimleri muhtemelen 'daha kalabalık olan daha haklıdır' şeklinde genel bir çıkarıma gitmelerini sonuç vermiştir. Ortalama insanın bu algısı ve bu yorumu sebebiyle de dördüncü halife, söz konusu soruya muhatap olmuştur. Halife ise otoriter kimliği ile metne ilişkin kendi anlayışını ortaya koymuştur. Halifenin bu çıkışı kafa karışıklığı yaşayan bu bireye yeni durumu nasıl okuması gerektiği yönünde bir katkı sunduğu oranda kendi durumunu meşrulaştırma galesi güttüğünü de gözler önüne serer. Halifenin yorumu kendi pozisyonuna daha uygun düşen değerler merkezli bir okuma olup nitel bir değerlendirme önerisidir. Oysa muhatabının algısının nicel bir değerlendirmeden yana olduğu da metnin bize sunduğu bir veridir.

Bu aktarımdan ilk bakışta çıkarılabilecek sonuç, bu insanların kafalarında "ümmetim dalâlet üzere birleşmez" tarzı bir anlayışın olduğunu tespit etmek olası olduğu gibi, daha kalabalık olanın daha haklı olduğuna ilişkin bir kültürün olduğu da görülür. Onların bu algısı tartışmaya ihtiyaç duyurmayacak oranda nettir. Net olmayan ise bu anlayışın kültürel kodlar tarafından mı belirlendiği yoksa varsayıldığı üzere Hz. Peygamber'in telkinleri temelinde dini metinlerce mi oluştuğudur. Buna ilişkin bir kanaatimiz olmasına karşın metnin böyle bir değerlendirmeye imkân verdiğini söylemek ise bizim açımızdan olası değildir. Zira elimizdeki metnin doğası daha fazlasını söylememize imkân vermez. Bu yüzden de Hz. Ali'ye soru yönelten kişinin dini verilere dayalı olarak bu kültür okumasına yöneldiğini söylememiz olası değildir. Fakat bu aktarıma dayalı olarak; yaşanan değerler krizinde cemâ'a kavramının kültürel arenadaki tahtını kaybetmeye başladığı ve sevâdu'l-âzam kavramının boşalan alanı doldurmak için sırada olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü soruyu soranın yöneldiği kültürel havza sevâdu'l-âzam kavramını üretebilecek ideal bir zemindir. Şahsın tercihi de daha kalabalık olanı haklı gören kültürel bir zeminden beslenir. Fakat bu zemini Hz. Peygamberden aktarılan söz konusu rivayetlerin de bir parçası olduğu dini metinler mi yoksa kültürün mü domine ettiğini söylemeye imkan yoktur. Söz konusu anektodu aktaran Mu'tezilî âlim Kâdî Abdulcebbar, yaptığı bu aktarımdan sonra; Söz konusu rivayetin, kalabalığa tabi olmanın gerekliliğine delil olup olmadığını bu bağlamda tartışmıştır. Onun ulaştığı sonuç "şayet ümmet bir şer'i hükümde (konuda) icmâ eder ise İcmâ'ya uymanın gerekliliği şeklindedir. Bu durumda icmâ'ya muhalefet etmenin ise caiz olmadığı" yönündedir. Fakat "şayet rivayetin sıhhati şüpheli değil ve sahih olduğu kesin ise" şartı ile bağlantılı olarak bu kanaatini dile getirmiştir. 45

Zira "ümmetim dâlâlet üzere birleşmez" bir yargı cümlesi olarak okunup, ters çevrildiğinde; ümmet bir konuda birleşti ise, bu kesinlikle batıl olamaz anlamına gelir. Bu anlayış İslam geleneği içinde icmânın meşruiyetine kaynaklık etmiş görünür. İcmâ kavramı ile bağlantılı olan cemâ'a kavramının alana bir otorite olarak dikte edilmesini gerektiren diğer bir neden, Hz. Peygamber'in aralarından ayrılmalarını takip eden süreçte, oluşturulan yeni sistemde dini otorite eksikliğidir. Oysa râşid halifeler dini olduğunu düşündükleri kararlar alıyorlardı, fakat iktidardaki halifelerin yönettikleri halktan, dini olarak daha fazla

44 El-Hâmedânî Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* çev. İlyas Çelebi 2 Cilt (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013),1/102.

45 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/102.

otorite oldukları söylenemezdi.⁴⁶ Onlar da herkes gibi ancak içtihad'da bulunuyorlardı. İctihat olması itibarıyla başkalarının içtihadından dini olarak daha fazla bir anlam ifade etmiyordu. Zira İctihat sadece zann-ı galib ifadesi olarak varsayılan bir doğruluk değerine sahipti. Bu yüzden verilen kararların meşruiyetini tartışma dışı tutmak için kaçınılmaz olarak bir toplumsal uzlaşmaya yaslanmak zorunluydu. Bu uzlaşma zemini icmâ şekliyle kavramsallaştırılan cemâ'atin kanaatiydi. Hz. Peygamber'den sonraki dönemde alana entegre edilen icmâ, toplumsal uzlaşmanın bir ifadesi olarak varsayılan otoriteyi temsil etmektedir. Bu durum İslam toplumu açısından cemâ'a vurgusu yapan rivayetlerin yoğunluk sebebinin izah edebilecek niteliktedir.

Kavram bu erken dönemde bir hizip ya da grubu ise işaret etmez. Bu yönüyle ilk kuşak İslam toplumunda cemâ'a toplumun tümünün kanaatini ifade eder ve barış dönemlerinde çoğu zaman ümmet ile eş anlamlıdır. Dolayısıyla kavramın nötr bir referans çerçevesi olduğu söylenebilir. Kavramın bu esnek yapısı, onun muhalif gruplar tarafından her birinin onu aynı anda nasıl kullandığına ilişkin de bir imada bulunur.

Ali-Muaviye çekişmesinde de Medine ehlinin Muaviye'yi cemâ'ata uymaya çağırdığı görüldüğü gibi, tarafların karşılıklı yazışmalarında da cemâ'a vurgusu öne çıkar.⁴⁷ Cemâ'a ifadesinin toplumsal mütabakatı ifade eden yönü olarak "bi'at"ın da bu yazışmalarda öne çıktığı görülür.⁴⁸ Fakat burada cemâ'a kavramı ayırışan toplumda bir toparlanma çağrısını temsil eder. Toplumun tümünü temsil eden gerçekçi bir birlikteliği temsil etmez. Bu yüzden kavram taraflar arasında polemiklere konu olmuştur. Hz. Ali tarafından yapılan çağrıda cemâ'atten kast edilen Medine toplumunun konsensüsü iken⁴⁹ Muaviye b. Ebu Süfyan tarafından yapılan çağrı ise Şam cemâ'atinin beklentisidir. Fakat bu polemiklerden öne çıkan kavram, asla bir bütün olarak ümmete karşılık gelen İslam cemâ'ati değildir. Kavram lafzi olarak bütünlüğünü korusa bile, bu dönemde anlamsal dağılımından oldukça fazla şey kaybetmiş, erozyona uğramış görünmektedir.

Bu temel belirteçlerden sonra, iftirâk hadisleri topluluğunda yer alan Muaviye b. Ebi Süfyan tariki ile gelen rivayetlerin büyük çoğunluğunda cemâ'a vurgusu yapılmasına karşın, bu rivayetlerden Muaviye b. Ebi Süfyan'dan gelen rivayetleri ayrı paranteze almak icap eder. Bu çalışma kapsamında söz konusu rivayetleri, kaynak sahabelerine göre ayırmaktan kaçınmak yönünde bir tavır almama karşın, onun siyasi kimliği ravî kimliğinden daha önde olması sebebiyle, ondan yapılan aktarımlar sadece bilgi aktarımı değil, yönettiği toplumu dizginleme, planladığı kulvara toplumu yöneltme çabasının da onun aktarımlarına yansıdığı varsayılabilir. Muaviye tarikiyle aktarılan rivayetlere bakıldığında o, iftirâk hadisini rivayet ediyor değildir. Konuşmasının bir yerinde Hz. Peygamber'in de bu bağlamda bir şey söylediğini ima eder biçimde, bu rivayete atıfta bulunur. Bu durum onun siyasi bir otorite olarak Hz. Peygamber'den aktarımda bulunmaktan bağımsız olarak söyleminin bir değere

⁴⁶ Râşid halifeler dönemindeki pratik uygulamayı Welhausen, peygambersiz teokrasi olarak yorumlayarak eleştirir. Bkz. Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu çev. Fikret İşıltan* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963),17.

⁴⁷ Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl thk. Abdu'l Mûn'im Âmir* (Bağdat: Dâru İhyai'l-Kutubu'l-Arabi, 1960),141, vd.

⁴⁸ Adnan Demircan, *Ali-Muaviye Kavgası* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017).

⁴⁹ Hz. Ali'nin Medine bi'ati ile yetinerek ümmetin İcmâsı ile halife olmadığı şeklindeki itiraz, Muaviye b. Ebu Süfyan tarafından sürecin tümünde dile getirilmiş bir kondur. O bu dönemde ümmetin uzlaşmasını ve ortak kanaatini belirten Şurâ'nın yeni halifeyi belirlemesi talebini gündemde tutmuştur. Bkz. Müslim Ebu Muhammed İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse thk. Ali Şirî 2 Cilt* (Beyrut: Dâru'l-Edva, 1990),1/121.

sahip olmasından dolayıdır. Bu bağlamda Muaviye rivayetlerinde Hz. Peygamber'in bu hadisi hangi bağlamda ve hangi ortamda söylediğine ilişkin bir ize rastlanmazken, onun aktardığı varyantların hemen tümünde bir aktarıcı olarak Resulullah'ın bu rivayetine atf yaptığı bağlam da rivayetle birlikte aktarılmıştır. Bu da onun siyasal kimliği ile önemli oranda ilişkili bir konudur. Onun aktarımı, Resulullah'ın sunduğu bağlam içerisinde aktarım yapmak değil, kendisinin içinde bulunduğu konseptte Hz. Peygamber'in mesajını da entegre ederek sunmak şeklindedir. Bu durumda ise Hz. Peygamber'in mesajının kısmen ya da tamamen deforme olması, olası görünüyor. Bu endişemizi haklı çıkaracak şekilde ondan konuya ilişkin yapılan aktarımlar, bağlam ve söylem deformasyonu ihtimalini hesap dışı tutmamamız gerektiğini işaret etmektedir.

Rivayetin Muaviye tarikinde ilginç bir biçimde hiç ihmal edilmeyen diğer bir şey ise kitaplı din mensuplarının ayrışmalarına ilişkin vurgunun da hiç ihmal edilmemiş olmasıdır. Onun cemâ'a vurgusu bile, bazı rivayetlere yansımamışken, bu vurgu hiç terk edilmemiştir. Bizim kültür okumamıza göre bu vurgunun nedeni "şayet Allah'ın resulünün getirdikleri ile amel etmezseniz, sizler de ehli kitap gibi parçalanacak ve tıpkı onlar gibi başkalarının yönetimleri altına gireceksiniz. Bölünmezseniz güçlü kalırsınız" anlamı taşımaktadır. Bu anlamda onun, "ayrışmayın" yönündeki çağrısına önemli oranda dini endişeleri değil, siyasal endişeleri kaynaklık eder dememiz de olasıdır.

Sonuç olarak ise Muaviye b. Ebi Süfyan ile birlikte "cemâ'a" kavramı iktidar kavramı ile yakınlaşmış hatta aynılaştırmıştır. Rivayette vurgusu yapılan cemâ'a iktidara bağlı, başkaldırmayan topluluk şekliye anlaşılmaya başlanmıştır. 50 Enes b. Malik'in rivayetlerinde ise Harici karşıtlığı ve iktidar taraftarlığı şekliye yansıyan söz konusu rivayetlerin, mobilize isyancı topluma yönelimde motivasyon kırıcı, engelleyici bir rol alması istenmiş gibi görünmektedir.⁵¹ Ebû Umâme rivayetlerinde ise harici karşıtlığı metne dâhil edilir. Çünkü harici toplumu fiili olarak bir ayrışma halindedir ve onlar sürekli isyan etmektedirler. Gerek "el-cemâ'a", gerekse "sevâdu'l-a'zam" daha kalabalık olanı referans gösteriyorken, kalkışmacı-ayrışmacı gruplar ise bu dönemde göreceli olarak azınlığı temsil etmekteydiler. Emevi iktidarı tarafından tesis edilen siyasi birliğin yanında yer alan toplum kesimlerini (sosyo-politik topluluğu) cemâ'a kavramıyla ifade edecek bir kültürel zeminde, rivayetin Şam kaynaklı versiyonları, veri hazırlamıştır; dememiz bu durumda ma'kul görülmelidir.⁵²

Bu tarihten sonra el-cemâ'a artık objektif bir kavram değildir. İktidarı adres gösteren ve bulunulması gereken yeri telkin eden bir kavramdır. Bu adres ise din çatısı değil, iktidar çatısıdır.

Dönemdeki Hâricî huzursuzluğunun sebepleri bu toplumsal çözülmenin yönünü göstermesi ve Hâricî taleplerini daha belirgin hale getirmek, cemâ'a kavramının kültürel yorumu açısından da önem arz etmektedir. Zira onlar, erken dönem İslam toplumunda ayrışmayı sürdürmek yönündeki alternatif bir tabela olarak görülmüş, sanki onlar olmasa ta başta bu çözülme önlenbilirdi varsayımı, alanda azımsanmayacak bir kitle tarafından sahiplenilmiş yerleşik bir yargıdır.

⁵⁰ Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, 287.

⁵¹ Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, 266-276.

⁵² Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, 287,288.

Abdullah b. İbâd, (Abdumelik b. Mervan'a hitaben) ;

"Haricilere karşı çıkmamı istemiş ve bana yazmışsın. Sen onların dinlerinde aşırıya gidip, ehl-i İslam'dan ayrıldıklarını ve onların müminlerin yollarından başka bir yola saptıklarını mı sanıyorsun? O halde sana onların gittiği yolları söyleyeyim: Onlar, Osman'ın sünneti değiştiren şeyler ihdas etmesini reddeden ashabıdır. Osman ne zaman ki ihdasta (bid'at) bulundu ve Allah'ın hükmünü terk etti, Onlar da Osman'ı terk ettiler. O, ne zaman ki Allah'ın hükmüne asi oldu, Hâriciler de o zaman ondan ayrıldılar. Hâriciler, Amr ibn As'ı hakem kabul ederek Allah'ın Hükmünü terk eden Ali b. Ebi Talib'in, ashabıdır. Onlar, Ali'nin Allah'ın kitabının hükmü yerine beşerin hükmüne razı olmasını kabul etmeyip, ondan ayrıldılar. Onlar, bundan sonraki [yönetim] lere ise daha şiddetli düşmanlık besleyip, onlardan ayrı kaldılar. Onlar dinlerindeki uygulamalarında ise Resulullah'ın, [Hz.] Ebu Bekir ve [Hz.] Ömer'in velayetini kabul eder, onların yollarına çağırır ve hükümlerine de razı olurlar. Onlar bunun için isyan eder. İnsanları onların (Resulullah'ın Ebu Bekir'in, Ömer'in) yoluna çağırır, bu yüzden de insanlarla aralarına mesafe koyar ve onlardan ayrılırlar..."⁵³

Abdullah b. İbâd'ın dikkat çektiği ve vurgu yaptığı şey, ayrılmaya odaklanmak yerine niçin ayrılmış olduklarıdır. Şayet ayrışmaya gerekçe teşkil eden şeyler haklı gerekçeler ise, bu kaçınılması gereken bir ayrışma değildir. Aksine bu durumda terk etmemek ve ayrılmamak ona göre yanlıştır. Harici geleneğin Resulullah ve ilk iki halife dönemini sahiplenmesi, doğru yapıldığı zamanı savunuyor, yanlış yapıldığını düşündükleri zaman da hatalı olanlara tavır koyup onlardan ayrıldıklarını ifade ederken, gerek birlikteliklerinin gerekse ayrılmalarının değerleri uğruna yaptıklarını söyler.

Onun bu değerlendirmeden sonra cemâ'a kavramının "kalabalık topluluk" olarak okunması artık olası değildir. Cemâ'a kavramına değerler temelinde yapılan bu eleştiri, İslam kültür geleneğinde "haklı olduktan sonra isterse tek kişi ol cemâ'a sensin" anlayışının yansımaları Harici hareketin meşruiyet arayışları ile birliktedir. Bu bağlamda onların siyasal bir çaba içinde olmadıkları, onların dini temelli bir organizasyon olduğu İbn İbâd'ın ifadelerinin bizde uyandırdığı çağırışıdır. Onların kendilerini azınlık görmeyen diyalektleri de onun bu ifadelerinden ortaya çıkan bir diğer sonuçtur. Bu durumda cemâ'a kavramı anlam erozyonuna uğramaya devam etmiş ve kabuk değiştirmiştir. Artık kavramın yeni anlam katmanı mutlak birlik değil, değerler merkezinde bir araya gelen her topluluk cemâ'a kavramı ile ifade edilebilir bir niteliğe kavuşur. Cemâ'â kavramının fırkalar tarafından kullanılabilir anlam genişlemesi ya da daralması kavramın bu yorumu ile ancak olası olmuştur. Aslında kavrama ilişkin bu yorumun Ali b. Ebu Talib'in yorumuyla örtüştüğünü de bu bağlamda ifade etmek gerekecektir. Zira o da nitel ve değerler merkezli bir değerlendirme yapmış ve sayısal çoğunluğa bir değerlendirme kriteri olarak öncelemeyen bir yorum yapmıştır.

Cemâ'a kavramının siyasal bir kavram olmanın dışında, dini bir tutum ve yaklaşım şeklindeki bir anlama karşılık olarak kullanımı ise ehl-i bid'a ve ehl-i hevânın ötekisi şeklinde anlaşılması şeklinde olmuştur. Kavramın siyasal tarihiyle bağlantılı fakat ondan kısmen farklı bir durum arzeder. Abdullah b. İbâd, iktidar etrafındaki birlikteliği; insanları hevası üzere toplamak (cem') şeklinde yorumlarken, hak ve dâlâlet ayrımının da değerler üzerinden yapılması gerektiğini önerir. Bu bağlamda kalabalık kitleler tarafından savunuluyor oluşunun, batıl olmamak için yetmediğini, hakikate temsilci olmak için, hakkın

⁵³ 'Abd Allâh b. İbâd, "Letter of 'Abd Allâh b. İbâd to 'Abd al-Malik b. Marwân", 24.

savunucusu olmak gerektiğine işaret eder.⁵⁴ Onun ifadelerinden iktidarın kalabalıkları hak ve batıl ekseninde bir konsensüs ile yönetmediği, aksine kendi arzu ve hevâsı ekseninde yönettiği şeklindedir.

İbn Mesut'tan yapılan aktarım da ; "cemâ'at, Allah'a itaate muvafık olandır, bu bir kişi olsa bile, [hak kimde ise] cemâ'at odur"⁵⁵ bu minvaldedir ve kalabalığa değil değere ve gerekçeye vurgu yapar. Bu değerlendirmeye göre kişi batıla tabi ise kalabalık olsa bile cemâ'at değildir. Öte yandan hakikat üzere ise azınlıkta olsa bile cemâ'at'tir. Farklı ifadelerle olsa bile onun ifadeleri de dördüncü halifenin konuya ilişkin yorumu ile örtüşür.

Ebu Hanife, Fıkhu'l- Ebsat'ta konuyu, iftirâk hadisi bağlamında ele alır. Onun sevâdu'l-a'zam'ı tartıştığı zemin, iftirâk hadislerinin Ebu Hureyre varyantıdır. Ebu Hanife'nin, sevâdu'l-a'zam kavramını kullandığı bağlam, silahlı kalkışma yapan isyancılar hakkında ne dersin sorusu bağlamında ve bu soru ile ilişkili olmuştur.⁵⁶ Dolayısıyla onun cevabını sorudan ve bağlamdan bağımsız görmemize imkân yoktur. Ebu Hanife'nin yorumu bu bağlamıyla siyasi birliği telkin eder. Onun kavrama ilişkin gösterdiği referans çevresi, kargaşadan uzak durmayı ve toplumsal uzlaşmaya katkı sağlamayı amaçlar denilebilir. Dönemindeki harici isyanlarının yoğun olduğu hesaba katıldığında onun sosyal bir soruna cevap niteliğinde konuyu tartışması fikir -hadise ilişkisi açısından doğaldır. Döneminde mezhepleşme olgusu tamamlanmadığı için onun kavrama ilişkin referans çerçevesi de doğal olarak siyasal birliği temsil eden iktidar çatısı olmuştur. Fakat sonraki süreçlerde devlet çatısı yerini mezhep çatısına bırakacak ve kavram bir kez daha anlam kırılmasına uğrayacaktır.

Kavramın Mezhepler Sonrası Dönemde Anlaşılma Biçimleri

Erken dönem İslam toplumunda cemâ'a ve sevâdu'l-a'zam dini ve siyasal birlikteliği ifade eden kavramlar, bu yeni süreçte mezhepler tarihi terimi olarak fırkaların elinde dolaşan bir ıstılahâ dönüşmüştür. Erken dönemlerde icmâ kavramıyla hukuki, cemâ'a kavramıyla dini ve siyasal bir alana referansları olmasına karşın, toplumsal zeminde etkinlik yarışında olan dini-siyasi fırkaların bir aracı halini alarak daha cılız bir anlam yükü ile karşımıza çıkar. Sözü edilen erken dönemlerde kurtuluş teorisinin bu metinler ile bağlantılı tartışılması daha nadir olduğu halde sonraki dönemlerde metinler bağlamında tartışma daha çok kurtuluş teorisi bağlamında olmuştur. Bunun önemli nedeni mezhepler tarihçiliğinin kavramları sahiplenmesi ile bağlantılı düşünmek icap eder. Bu dönemde gerek cemâ'a gerekse sevâdu'l-a'zam kavramları mezhep mensubiyetlerini güçlendiren kavram çifti olarak alanda görev üstlenmiştir. Bunun önemli nedeni, mezheplerin daha geç dönemlerde yapısal olarak tamamlanmış ve alanda müntesip kazanma çekişmesi içerisinde olmalarıdır. Kurtuluş teorisi, bir mezhebin öğretisini sahiplenmeyi gerektirmiş ve bir yandan toplumu kamplaştırırken öte yandan toplumda safların belirginleştirilmesinde rol oynamıştır. Bir mezhep aidiyetine kaynak haline dönüşen cemâ'a ve sevâdu'l-a'zam, toplumsal birlik algısından uzaklaşarak öğretide birlik şekliyle mezhep taraftarlığının

⁵⁴ 'Abd Allâh b. Ibâd, "Letter of 'Abd Allâh b. Ibâd to 'Abd al-Malik b. Marwân", 21, 20.

⁵⁵ el-Belhî, Ebu'l-Kasım- Abdülcebbar, Kâdî- el-Cüşemî, Hâkim. "Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile ve Mubayenetihim li- Saîri'l- Muhalifin thk.Fuâd Seyyid", *Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile yazan Abdülcebbar Kâdî* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 147.

⁵⁶ Nu'man b. Sabit Ebu Hanife, "el-Fıkhu'l-Ebsat thk. M. Zahid el-Kevserî", *el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-Ebsat, el-Fıkhu'l-Ekber, Risâletü Ebi Hanife, el-Vasiyye* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2001), 41-59. (53).

araçları haline getirilmiştir. Bu bağlamda Bağdadî, söz konusu kavram çiftinin elverdiği ölçüde Ehl-i sunne çatısının, söz konusu kavramların çağrı merkezi olduğu iddiasıyla bu iki kavram ekseninde kurtuluş teorisine adres belirleyebilmiştir.⁵⁷

Lâlekâî, kurtuluş teorisine dayanak olan metinlere ilişkin yorumunda, kurtuluşa erecek fırkanın sıfatının sevâdu'l-a'zam olmasını, daha kalabalık olan şekliyle yorumlamış ve çoğunluğa dikkat çekmiştir.⁵⁸ Bu bağlamda şunu söylemek gerekir ki özellikle rivayet kanadının yorumları fitene konu olması sebebiyle, Hz. Peygamber'e nispet edilen, "bu ümmet mutlaka yetmiş üç gruba ayrılacaktır", bu bir kaderdir bundan kaçış yok. Fakat bu durumda biz ne yapacağız sorusunun cevabını arar nitelikte olmuşlardır. Bu yaklaşımın gereği olarak, kurtulacak fırkanın ismi verilmediğine göre, onu nasıl tanıyacaklarına ilişkin bir arayış içinde olmuşlardır. Lâlekâî'nin yorumunu buradan görmenin gerektiği inancındayız. Zira Lâlekâî, "kurtulacak olan fırkanın, ayrışanlardan daha fazla kalabalığı etrafında toplayabilmiş olandır" şeklinde yorumlamıştır. Buna göre kurtuluşa erecek olan yegâne fırka sevâdu'l-a'zam'ı oluşturanlardır. Bu çözüm önerisi daha kalabalık olanı takip etmek gibi pratik ve kullanışlı bir çözümdür.

İbn Battal, Tâberî'nin kurtuluşa erecek olan grubun sıfatının sevâdu'l-a'zam olduğu yönündeki yorumunu naklederek, ulemadan bazılarının kanaatlerinin ise sevâdu'l-a'zam'ın hakkı temsil ettiği ve onlara hükümde muhalefet edilemeyeceği gibi idarede de onlara itaat edilmesi gerektiğini nakletmiştir.⁵⁹ Sevâdu'l-a'zam, kavramının İslam geleneğinde mutlaklaşmasına giden yolda bu anlayış bir kilometre taşı mesabesindedir. Onun bu vurgusu Ebu Umâme'nin aktardığı iftirak rivayetlerinin bir varyantına râvi katkısı olarak yansıdığı şekliye "dinleyip itaat etmek, isyankâr olmaktan daha hayırlıdır"⁶⁰ noktasından daha ileri bir noktadır. Zira Ebu Umâme'nin ehven-i şer olarak yorumladığı duruma karşılık sevâdu'l-a'zam, İbn Battal'ın algısında her durumda uyulması gereken bir zorunluluğa dönüşmüş görünmektedir.

"Bu ümmet ya da ümmetim dâlâlet üzere birleşmez, Allah'ın eli ise Cemâ'a'nın üzerindedir. Bu durumda sevâdu'l-a'zam'a tabi olunuz çünkü şaz olanlar ateştedir"⁶¹ algısıyla, hicri V. yüzyılın ortalarında, birlik olma niteliğini zaten kaybetmiş İslam ümmetine referans çerçevesi "daha kalabalık" olanı ima eden sevâdu'l-a'zam'a atıf yaparken, daha küçük olan gruplara da bu kalabalık grup, güvenli bir adres olarak sunulmuş görünür.⁶² Zira bu dönemde bir bütün olarak cemâ'a olma imkânı çoktan kaybedilmiştir. Olabilecek olan ise sevâdu'l-a'zam'a çağırmaaktır. Olan da zaten budur.

Biri birini desteklemek yönünden, iki kişinin kanaatinin bir kişinin kanaatinden doğruya yakın ve bid'ate daha uzak olduğu da gelenekte bu kavram üzerinden varsayılmıştır. Kavram sayı ne kadar kalabalık olursa o kadar güçlü olunur şeklindeki bir kanaate kaynaklık edeceği varsayımıyla Feyzu'l Kadîr müellifi, cemâ'a'yı telkin eden

⁵⁷ Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak thk. Osman el-Huşî* (Beirut: Dâru'l-âfâk el-Cedide, 1977), 20.

⁵⁸ Lâlekâî, *Şerh Usuli İ'tikad*, 1/115.

⁵⁹ Ebu'l-Hasan İbn Battâl, *Şerh Sahih el Buharî li İbn Battâl thk. Yâsir b. İbrahim 10 Cilt* (Riyad: Mektebetu'r-Rusd, 2003), 10/33.

⁶⁰ İbn Ebi Şeybe, *el-Musanef thk. Kemal Yûsuf Hût 7 Cilt* (Riyad: Mektebetu'r-Rusd, 1409), 7/554 (no. 37892).

⁶¹ Muhyî's-Sunne Ebu El- Beğavî, *Mesâbihu's-Sunne thk. Yusuf Aburrahman Maraşlı, vd. 4 Cilt* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1987), 1/162 (no. 137).

⁶² Ebu Amr Ed-Dânî, *Er-Risâletu'l- Vâfiye li Mezhebi Ehle's-Sunne fi'l- İ'tikâdât ve Usûlu'd-Diyânât thk. Subeyb el-Acmî* (Kuveyt: Dâru'l-İmam Ahmed, 2000), 262.

rivayete atıf yaparken, bu rivayetin İslam inananlarını, sevâdu'l-a'zam'a çağırıldığını ifade eder.⁶³ Daha sonra ise iftirâk hadisi ile "ümmetim delalette birleşmez" hadisi arasında bağ kurarak; ümmeti icabetin yalnızca hidayet üzere birleşebileceği şeklinde bir çıkarımda bulunur. Bu çıkarımdan hareketle ekstra bir çıkarımda daha bulunarak icmâ'nın hüccet olduğunu söyler. Bu ardışık çıkarımlara imkân veren bu metinlerin sağladığı olanakla ona göre ümmetin batılda birleşme imkânı yoktur. O bu yorumlarını iki rivayetin birleştirerek ayrı bir bağlam oluşturmuş ve limâ'nın hüccet oluşuna bu yeni bağlamda kapı aralamıştır.⁶⁴

Mu'tezilî âlim Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, sevâdu'l-a'zam'ı işaret eden rivayete atıf yaparak, küçük ayrılıklara karşın, sevâdu'l-a'zam'ın bir dönemdeki tüm ümmet olması gerektiğini söyler. Zira söz konusu rivayetin cemâ'a'ya tabi olmayı gerektirdiğine, fakat bir ve iki dışındaki bütün sayıların cemâ'a kavramı ile ifadelendirildiğini dikkate alarak, lafzın ifade ettiği mana üzerine hüküm inşa etmenin sakıncasına dikkat çeker. Zira üç ve daha büyük sayılar cemî ifade eder. Bu durumda, bütünden daha büyük bir parça düşünülmemeyeceği için cemî ifade eden sayıların değil, bir asırdaki bütününcünün ancak sevâdu'l-a'zam ifadesi ile kastedilmiş olduğunu söyler. Bu durumda da onlara tabi olmayan küçük azınlıkların, onlara tabi olmalarını gerektirir sonucuna ulaşır. Buna rağmen onlara tabi olmayanlar ise rivayette zemmedilen "şaz"ı temsil etmiş oldur.⁶⁵ Sevâdu'l-a'zam kavramını felsefi ve dini temelde tartışarak icmâ anlayışına yol arayan Mu'tezilî âlimin bu yaklaşımı, kendinden sonraki bazı âlimlere de ilham kaynağı olmuştur.⁶⁶ Râzi de bu anlayışa yakın bir felsefi yaklaşımla sevâdu'l-a'zam'ın, her parçayı içine alabilen bir bütünü temsil etmesi gerektiğini, bu yüzden de kavramın çoğunluk olarak değil bütün şekliyle anlaşılması gerektiğini önerir.⁶⁷

Gazzâlî, "ümmetim batıl üzere birleşmez" rivayetini icmâ için en güçlü delil olarak sunarken, farklı lafızlarla gelen, fakat manâ itibarıyla üzerinde ittifak edilen bu rivayetin, ümmetin masumiyetine delâlet ettiğine işaret eder. Daha sonra, cemâ'ati telkin eden birçok rivayeti de bu yorumuna delil getirerek anlamı güçlendirir. Âhad haber olmaları sebebiyle bu istidlaline, âhad haberin dinde hüccet olamayacağı yönündeki itiraza ise söz konusu rivayetlerin tek tek çürütülebileceğini fakat bir bütün olarak onların ortak bir kanaate kaynaklık ettikleri uzun uzun tartışır.⁶⁸ Sevâdu'l-a'zam kavramını ise ilginç bir biçimde Gazzâlî, mukallidin ameli ve imanı bağlamını tartışırken ele alır. Mahkemede hüküm veren Kâdî'nin zannı galip ile verdiği hükme itaat edilmesini gerektiriyor ise - ki yargıcın verdiği hükme ilişkin kanaat bilgiye değil cehle dayalı bir itimattır- ma'sum olduğu Hz. Peygamber tarafından bildirilen ümmetin ekserisine uyan kişi de aynı mantık ile detayları bilmese bile, ümmetin çoğunluğuna uymak suretiyle, mukallit olmadığını, imanının sahih olduğunu söyler.⁶⁹ Gazzâlî bu yaklaşımı ile rivayeti bir sıçrama tahtası olarak kullanmış ve günlük

⁶³ Muhammed Abdurrauf Münavî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camai's-sağîr 6 Cilt* (Mısır: Mektebetu't-Ticariyye el-Kubra, 1356), 1/149, 150.

⁶⁴ Münavî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camai's-sağîr*, 1/150.

⁶⁵ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *El-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh thk. Halil el-Mîs 2 Cilt* (Beyrut: Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, 1403), 2/31.

⁶⁶ Muhammed b. Sâlim es-Sâlebi El-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm thk. Abdurrezâk 'Afiî 4 Cilt* (Beyrut-Dimeşk: Mektebetu'l-İslamî, ts.), 1/238.

⁶⁷ Fahrüddîn Râzî, *el-Mahsûl thk. Tâhâ Câbir el-'Ulvânî 6 Cilt* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1997) 4/184.

⁶⁸ Ebu Hamid Gazzâlî, *el-Mustasfâ thk. Abdu's-selam Abdu's-Şâfi* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1993), 137-143.

⁶⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 371.

yaşamda kullanılan bir uzlaşma zeminini, sevâdu'l-a'zam'ı alana entegre etmek için araç olarak kullanır. Gazzâlî'ye gelindiğinde kavram tartışılıyor olmaktan çıkarak onaylanmış ve din adına savunulan bir argümana dönüşmüş görünür.

Mâlatî, sevâdu'l-a'zam'ı "Bu, dosdoğru olan yoluma uyun. Sizi Allah yolundan ayrı düşürecek yollara uymayın. Allah size bunları sakınasınız diye buyurmaktadır"⁷⁰ ayetinin tefsiri niteliğinde ele alarak, ümmet için belirlenen şârî aleyhisselamın uyulmasını istediği yolun bu şekilde belirlendiği anlayışındadır. O, bu yorumu ile iftirâk hadisini, sosyolojik bir kader olarak yorumladığını ortaya koyar. Yorumlarının sonuna ise "kitabın bir kısmını inkâr eden nasıl, tümünü inkâr etmiş kabul edilirse, bir hadisi inkâr eden ise şârîât sahibini (Hz. peygamber) inkâr etmiş oldur. Bu durumda da onun ameli boşa gitmiş ve gideceği yer ateş olur" der. Metni, kaderci ve belirlenmiş gelecekte tutulacak yol algısı ile sunar. Daha sonra ise hevasına uymaya karşı sünnete ve cemâ'ate uymayı Allah'ın yol göstermesi terbiye etmesiyle tek seçenek olarak önerir.⁷¹ Eserinin daha ileri bir bölümünde dua sadedinde "Şüpheden Allah'a sığınır, selamet diler, sevâdu'l-a'zam'a ilzam olup, şüpheden kurtulmuş olanlardan olmayı ümit ederiz" diyerek bu algısını bir kurtuluş inancı olarak sürdürür.⁷² Doğal olarak bu anlayışının gereği olarak da eserini yetmiş üç fırka rivayeti bağlamında şekillendirir.

Berbehârî'nin sevâdu'l-a'zam algısı da Mâlatî ile bu yönüyle benzerlik gösterir. Zira o da kavramı dini bir gereklilik ve yol göstericiliğin gereği olarak ele alır. "Ashabın cemâ'a'yı temsil ettiği ve sevâdu'l-a'zam oldukları" yönündeki yorumları ile Berbehârî, "benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu şey" algısına cemâ'a ve sevâdu'l-a'zam kavramlarını entegre ettiği ve bu düzlemde yorumladığı anlaşılıyor. Buradan onun yaptığı yorum; mademki Resulullah cemâ'a ve sevâdu'l-a'zam'ı telkin etti ve bu onun ashabının yoludur o halde; "Ashaba dini konularda muhalefet eden ve onlarla çelişen küfre girer" şeklindedir.⁷³ Böylece ashâb uygulamaları uyulması gerek ve çelişilmesi mümkün olmayan bir yapı niteliği kazanır.

Cemâ'a ve sevâdu'l-a'zam'ı yorumlamaya çalışırken âlimlerin sürekli geçmişe dönerek ve oradan örnekler üzerinden kavramı anlamlandırma çabaları metinlerde belirgin bir biçimde öne çıkar. Fakat verilen örneklerin, yapılan yorum ve analizlerin güncelde neye karşılık geldiği, zaman zaman merak uyandırmış ve söz konusu kavramların kendi güncellerinde neye ve kime karşılık geldiği de merak konusu olmuştur. Bunlardan birinde İshâk b. Râhâveyh'in "Allah bu ümmeti dâlâlet üzere birleştirmez, bir ihtilaf durumunda ise size düşen sevâdu'l-a'zam'a tabi olmaktır"⁷⁴ rivayetini naklettiğinde, adamın biri iyi de! Bu söylediğin sevâdu'l-a'zam'ı zamanımızda kim temsil ediyor? Onlar kimlerdir? Diye sorar. İshâk b. Râhâveyh'in ise bu soru karşısında kendi dönemlerinde yaşayan bir âlim olan, "Muhammed b. Eslem arkadaşları ve onlara tabi olanlardır" dediği aktarılır.⁷⁵

⁷⁰ En'am, 6/153.

⁷¹ Ebu Hüseyin Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida thk. M.Zahid Kevseri* (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye, 2007), 25.

⁷² Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida*, 47.

⁷³ Ebu Muhammed Berbehârî, *Şerhu's-Sunne, thk. Hâlid b. Kâsım er-Radâdî* (Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1993), 68.

⁷⁴ İbn Mâce, *Sunen ibn Mâce*, 5/96 (no. 3950).

⁷⁵ Ebu Abdullah Şemsüddîn Zehebî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ thk.Şuayb el-Arnaût - Ali ebu Zeyd*, 25 Cilt (Beyrut: Muessesetu'r- Risale, 1985), 12/196,197.

Söz konusu rivayetin daha geç bir zaman diliminde sadece teolojik ihtilaflarda değil, yeniden siyasi bağlamda da ele alındığına, İslam kültür geleneğinde her dönemde ve sıklıkla rastlanır. Hatib el-Bağdadî, söz konusu rivayetin sadece dini tercihlerde değil siyasi tercihte de bir dayanak olduğuna dikkat çeker. Onun tercihi değerler temelli olmayıp, kalabalıktan yana olmaktır, eşitlik durumunda ise ilk iddia sahibinin onaylanması şeklindedir 76 Özellikle imamet bahislerinde tartışmalara konu olan, bu yaklaşımlar, İmama isyanın cevazı, isyan durumunda nerede durulacağı ve kimin destekleneceği bu yorumların eşliğinde tartışılmıştır. Dolayısıyla bir isyan diyalektiğinin de iftirâk rivayetleri tarafından beslenen bir yönü olduğu söylenebilir. Burandan hareketle Şâtibî, insanların uzlaşarak kendilerine bir lider belirlemeleri halinde onların uzlaşmalarını ortadan kaldıranların da cahiliye ölümü ile öleceklerini söyleyerek cemâ'a kavramını, bir uzlaşma durumu olarak ele alır. 77

İbn Hibban'ın, Ebu Hatim'den yaptığı aktarım "Allah'ın bana emrettiği beş şeyi size bildirmek için geldim" şeklinde devam eden uzun bir hadis metnine ilişkindir. 78 Buna göre Resulullah, kendisine bildirilen şeylerin ilki olarak ifade ettiği "cemâ'at" tir. Ebu Hatim'in metne ilişkin değerlendirmesi ise şöyledir ; "Sahâbenin yoluna tabi olanlar, sonra gelenlere muhalefet etse de, onlar cemâ'atten ayrılmış olmazlar. Fakat kim ashaba muhalefet edip onlardan sonrakilere uyarsa, uydukları kalabalık olsa bile, cemâ'ate muhalefet etmiş olur. Bundan dolayı sahabeden sonra cemâ'atinin, sayıları az da olsa din, akıl ve ilmi kendilerinde toplamış, arzu ve isteklerini terk etmiş kimseler sevâdu'l-âzamı temsil etmektedir, yoksa adet olarak daha fazla olan avam halk değil" şeklinde bir ayrıma gittiği görülür. 79 Buna göre; asıl olan sahabi yaşamına ve Hz. Peygamber'in sünnetine sadakattir. Kalabalık kitlelerden oluşsa bile, sünnete muhalif bir görüş savunuluyor ise bu durumda kalabalık vurgusu yapan bu rivayetin metni yorumlanmıştır. Bu yorumda İbn Hibban; nicelik değil, nitelik asıldır vurgusu yaparak; uzman görüşünü halk kanaatine tercih eder. Onun bu kanaatinin gerekçesi metne yansımamış olsa da ashaba atıf yapan bir sürü otoriter metin (ayet-hadis) olduğu söylenebilir.

Metnin yorumunun kantiteden kaliteye dönmesinin sosyal alanla ilişkili yorumu, yapılmak durumundadır. Neden bu dönemdeki bazı yorumlarda sayısal çoğunluk yerine kalite vurgusu öne çıkarılmaktadır? Bu yorum farklılaşmasına neden ihtiyaç duyulmuştur? Öyle görünüyor ki farklı bölgelerde belirli ekollerin davetleri daha güçlü olmuş ve bununla bağlantılı olarak, muhatap kitleleri de daha kalabalık olmuştur. Özellikle rivayet ehlinin çağrılarının daha zayıf ve sayılarının daha az olduğu bölgelerde kendi durumlarına meşruiyet kazandırmak, azınlıkta olmalarına karşın bu rivayetin metni ile arz ettikleri tenakkuzu gidermek veya izah etme gereği bu yorumu anlamlı kılabilir. Buna göre denklem şöyledir; rivayet ehli bu hadisi naklettiğinde muhtemelen daha kalabalık kitlelere muhatap olan ekoller kendilerine gösterilerek, onların çoğunluğu temsil ettikleri dolayısıyla ma'kul olmanın gereği olarak onlara katılmaları gerekecektir, ya da ikna edici bir yoruma gitmeleri gerekecektir. Onlar selefe sadakat bağlamında "kalite" üzerinden bir yorumla meşruiyet

⁷⁶ Ahmed b. Mehdi Hatib el-Bağdadî, *El-Fakih ve'l-Mutefakih thk. Adil b. Yusuf el-Garâzî 2 Cilt* (Sudi Arabistan: Dâr ibnu'c-Cevzî, 1421), 1/441,442.

⁷⁷ Ebu İshâk Şâtibî, *el-İ'tisâm thk. Selim b. 'iyd el-Hilâlî 2 Cilt* (Sudi Arabistan: Dâr ibn Affân, 1992),2/774.

⁷⁸ İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân thk. Şuayb el-Arnâvûd 18 cilt* (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1993), 14/125 (no. 6233).

⁷⁹ Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 14/ 127.

iddialarını ortaya koydular. Böylece metnin söylemi ile yaşamın realitesi arasındaki çelişkiyi gidermeye çalıştılar.

Selefin yolunu takip eden rivayetçi âlimlerin, bölünmekten kaçınan ümmetin ana gövdesi olduğu, dolayısıyla "firkatu'n-naciye" oldukları da İslam geleneğinde varsayılmıştır. Bu durum onların rivayet aktarımları yoluyla kesintisiz bir biçimde sahabe ve Hz. Peygambere uzanan aktarımlarının doğurduğu bir kültürel temayül dolayısıyladır. Kültürel zeminde bu algıyı besleyen çok sayıda nedenden biri de onların ilim ve din anlayışları sebebiyle selefte en yoğun vurgu yapan toplumsal grup olmasıdır. Söz konusu algılar bütünü onları herkesten daha fazla selefin ardılları algısına namzet hale getirmektedir. Şâtıbî, "onların kurtuluşa erecek olanlar olduğunu, onların dışında kalıp, onlara muhalif olanların ise cahiliye ölümü ile öleceklerine" ilişkin bir aktarımda bulunur.⁸⁰ İctihad etmede muteber olanların da rivayetçi sevâdu'l-âzam âlimleri olduğunu, onların dışında kalanların ise ictihada salahiyetlerinin olmadığını söyler.⁸¹ Onun konuya ilişkin telkinini takip eden otoriter bildirim "Avam halk, âlimlere tabidir ve âlimlere tabi olmak avam halk üzerine bir sorumluluktur" şeklindedir.⁸² Bununla bağlantılı olarak halkın reyini olamayacağı, onların âlimler sebebiyle yanlış ile doğruyu ayırabildikleri yönündeki kanaatler de metinlere yansımıştır. ⁸³ Bu seçkinci yaklaşımda özellikle reyci değil, peygamberin "âsârına bağlı" rivayetçi âlim vurgusu öne çıkarılmak istenmiştir.⁸⁴ Şâtıbî, Muvâfakât'ta ise sevâdu'l-âzam'ın müctehitlerden olacağı, mukallitlerden olamayacağını net bir biçimde ifade eder ⁸⁵

Bu yaklaşım "benim oyum bir çobanın oyuyla nasıl eşit olur" şeklindeki elitçi yaklaşım ile paralel bir anlayışı temsil eder. Şâtıbî, bu yaklaşımı ile sevâdu'l-âzam kavramı üzerinden bir ekolün anlayışını dinde hâkim algı haline getirmek suretiyle dini, bu anlayışın tekeline sunmayı önerir. Söz konusu kavram üzerinden ötekileştirme bu dönemde o denli güçlüdür ki; onlar bu kavram üzerinden edindikleri meşruiyetle din adına hareket etmeyi öneren bir yaklaşım ortaya konulabilmiştir.

"Cemâ'at" kavramına, selefi kitlenin namzet görülmesi dini temayülleri sebebiyle anlamlı ve mantığa yakın görünüyor. Rivayetlerden daha yoğun beslenen bu kitle, rivayet aktarımları olarak ashabin mirasının taşınma yollarını temsil eder. Bu yüzden bu kitlenin mensupları doğal olarak, kendilerini ashabin varisleri olarak görmekteydiler. Selefi vurgusu ise bu kitlenin referans kaynaklarına imada bulunur. Hz. Peygamber döneminde ümmetin yek vücûd olduğu ve ayrışmaların bu kitleden olduğu varsayıldığında bu kitle ayrışarak oluşmuş bir yapı değil, kendisinden ayrışarak geriye kalanları temsil eder. Zira kavram olarak cemâ'at, hem ashaba bağlılığı ve bu mirasın varisleri olmayı garanti etmektedir, hem de onları birliğe atıf yapan bütün rivayetlerin pozitif referanslarına onları aday hale getirmektedir. Bu yüzden oldukça kullanışlı bir ideolojik araç gibi görünür. Kavramlar tarihin sonraki süreçlerinde daha çok bu kitle tarafından kullanılmış ve bu kavramlar ekseninde kendi dini söylemlerine bir çağrı niteliği oluşturabilmiştir.

⁸⁰ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2/770.

⁸¹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2/776.

⁸² Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2/776

⁸³ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2/777,778).

⁸⁴ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2/777,778.

⁸⁵ Ebu İshâk Şâtıbî, *el-Muvâfakât thk. Ebu Ubeyde Meşhur 7 Cilt* (Sudi Arabistan: Dâr ibn Affân, 1997), 5/140.

Cemâ'atin sağladığı olanaklar takviye edilmeyi ve daha güçlü bir koruma duvarını gerektirdiğinde ise ehl-i sünne ve'l-Cemâ'a şeklinde daha belirgin bir formülasyona gidilmiştir.⁸⁶ Bağdadî'nin, yetmiş üç fırka hadisinin bir parçası olarak değerlendirdiği sevâdu'l-âzam' ve "cemâ'at" kavramı gibi çatı iki kavramı birlikte değerlendirir ve söz konusu kavramların, Ehl-i Sünnet olarak bilinen grupların temsil edildiği bir yapı olarak sunmuştur. Fırkatu'n-naciye kavramının eş anlamlısı olarak kurtulacak cemâ'atin de sevâdu'l-âzam olduğunu bu sunum ile bağlantılı olarak söyler.⁸⁷

Söz konusu kavramların sağladığı imkânlar ile fırkatun'n-nâciye, anlayışına sahip olup, kurtulacak yegâne grubun kendileri olduklarını varsayanlar, kendileri dışında kalan yetmiş iki ekolü küfür ile olmasa bile dalalet ve sapkınlık ile etiketlemiş ve teolojik olarak kendileri dışında kalan bütün toplumu heretik ilan etmişlerdir. Bunların hevâ ehli olduğu ve bunun rey ehline karşılık kullanıldığı, sevâdu'l-âzam'ın ise cemâ'at olduğu, Lâlekâî'nin kaydettiği rivayette yer alır. ⁸⁸

Süleyman b. Sehmân, sevâdu'l-a'zam temsilcisi az olsa bile, "hakka ve doğruya tabi olanlar" şeklinde yorumlamıştır.⁸⁹ Buna paralel bir biçimde İbn Kayyım'ın "bir çağda sünneti bilen tek kişi olsa icmâ odur, sevâdu'l-âzam'ı o temsil eder ve dinde ona uyulması icap eder" dediği kaydedilmiştir.⁹⁰

"Çoğunluk hakikat üzere olmanın kanıtı, azınlık ise batıl üzere olmanın kanıtı değildir" şeklindeki çıkışını, taklidi temsil eden kitlenin çokluğunu gerekçe göstererek onlara bir meşruiyet iddiasının delil olamayacağını ise Kâdî Abdulcebbâr dile getirir. ⁹¹ Ulemadan bazısı ise bunun ille cemâ'a olması gerekmediği, tek kişi olsa bile hakikati temsil ediyorsa, sevâdu'l-a'zam'ı temsil eder şeklinde sembolik bir değerlendirmede bulunmuşlardır.⁹² Bu yorum İbn Mesud'un görüşüyle ilişkilidir.

Farklı yorum ve algıların oluşturduğu bir zeminde; söz konusu rivayetlerin etkisi ile tekfir ve dâlâlet ile İslam fırkalarının bir birini itham ettiği bir ortamda Mu'tezile'nin genel algısı benzerlerinden kısmen farklılık arz eder. Buna göre; "ihtilafu beyne ehlu's- sâlat" şeklinde olması ise ilginç görünüyor.⁹³ Onlar bu algıları ile yetmiş iki fırkayı itham eden tekfirci anlayışlara kısmen mesafeli durmuş, kible ehli içerisindeki ihtilaflar olarak görmüşlerdir. Bu algının Mu'tezile kökenli Eş'arî tarafından da kullanılan bir kalıp olduğu, söylenebilir. Zira Eş'arî mezhepler tarihi araştırmaları konulu eserine Mâkâlatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin adını verir.⁹⁴

⁸⁶ Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 20.

⁸⁷ Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 20.

⁸⁸ Lâlekâî, *Şerh Usuli İ'tikad*, 1/113,114 (no.150).

⁸⁹ Malik İbn Âmir Süleyman b.Sehmân, *es-Sevâiku'l-Mursele eş-Şihabiyye alâ şubhi'd-Dahida eş-Şamiyye* (Riyad: Dâru'l-Âsime, ts.), 298.

⁹⁰ Muhammed Ebu Kerim, *Vasıtyyyetu Ehli's-Sunne Beyne'l- Fırak* (Dâru'r-Râye, 1994), 96.

⁹¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/100.

⁹² Galib b. Ali 'İvecî, *Fıraku Muassira tentesib ile'l- İslam ve beyanu mefkifu'l- İslam minha 3 Cilt* (Cidde: Mektebetu'l-Asriyye ez-Zehebiye, 2001), 1/100,101.

⁹³ Kâdî İslam mezhepleri arasında ortaya çıkan ihtilafları "ehli kible arasında meydana gelene ihtilaflar" başlığı altında ele almıştır. Bu ifadeler bir algı ifadesi olarak daha pozitif bir noktayı işaret eder. Bkz. el-Belhî, Ebu'l-Kasım- Abdülcebbâr, Kâdî- el-Cüşemî, "Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile ve Mubayenetihim li-Saîri'l- Muhalifin thk.Fuâd Seyyid", 92.

⁹⁴ Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn thk. Helmut Ritter* (Wiesbaden, 1980).

Makdisî'ye göre de, kurtulacak (nâciye) olan kalabalık topluluk (sevâdu'l-a'zam) ile ilgili yorumu gelenekteki genel yorumdan farklılık gösterir. Ona göre İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde hangi mezhep nerede daha kalabalık ise orada sevâdu'l-âzam'ı o temsil eder. Bunların Hanefiler, Malikiler, Şafîiler ve Ashabu'l-Hadis olacağını söyler. 95 Onun söz konusu rivayetlere ilişkin bu yorumunun ilginç üç yönü var. Bunlardan ilki, sayılan ekoller akâid ekolleri değildir. İkincisi ise "sevâdu'l-a'zam" kavramını literal anlamıyla ele alarak, İslam coğrafyasında hangi ekol nerede ekser yoğunluğu temsil ediyor ise orada "naciye" gibi bir anlamı da yorumuna dâhil etmesidir. Onun yorumunun diğer ilginç yönü ise kurtuluşa erecek topluluğun bir değil, birden fazla adrese işaret etmesidir.

Tüm bunlardan sonra, ilk kuşak Müslümanları arasında, Hz. Peygamber döneminde, cemâ'at, ümmetin tümünü temsil eder. Kavramın sosyal siyasal ve hukukî karşılığı vardır. Kendini Müslüman olarak niteleyen her bir birey bu çatının bir mensubudur. Sahabenin Hz. Peygamber döneminden sonraki kaos ve kargaşa dönemlerinde, içinde bulunulan durumu yorumlaması gerekmiştir. Bu yorumlamalar sırasında cemâ'at ya da sevâdu'l-âzam'ı kimin temsil ettiği çeşitli kafa karışıklıklarına neden olmuş görünür. 96 Erken dönemdeki siyasal krizlerde söz konusu kavramların birliğe davet eden çağrısı, tarihin sonraki dönemlerinde içerik farklılaşmasına uğramış görünür. Mezheplerin yapısal kimliklerini kazanmaları sürecinden sonra ise mezhep aidiyetini güçlendirmekte görev üstlenen bu kavram çifti, toplumsal birliği değil mezhepsel birliğe çağrı ile sınırlı bir görev icra etmiştir. Önemli oranda rivayet ehlinin kavramın içeriğini doldurmak konusunda belirleyicilikleri, "eser" nakilcisi olmaları sebebiyledir. Onlar rivayet aktarımları sebebiyle kendilerini herkesten daha çok sünnetin ve sahabe yolunun takipçileri olarak görmeleri sebebiyle, kavramın içerik ve kapsamını belirlemekte kendilerini daha yetkin görmüş olmalıdırlar. Onların bu algıları da önemli oranda ümmetin geri kalanları tarafından onaylanmış dolayısıyla onların sahih dinin temsilcileri oldukları algısı alanda yerleşik bir kaniye dönüşmüştür.

SONUÇ

Müslümanlar arasında fırkalaşma olgusuna kaynaklık eden kavramlardan biri olan sevâdu'l-âzam İslam kültür geleneğine iki rivayetin parçası olarak entegre olmuştur. Sevâdu'l-âzam kavramı el-cemâ'a kavramına olan anlamsal yakınlığı ve iftirâka ilişkin rivayetler topluluğunun bir parçası olması sebebiyle, İslam kültür geleneğinde cemâ'a kavramına yakın anlamlı kullanılmıştır. Söz konusu kavram çiftinden cemâ'anın erken dönem İslam toplumunun bütünlük arz etmesi sebebiyle daha yoğun bir kullanım zeminine sahip olduğu görülürken, toplumun sosyal siyasal hatta dini ayrıştığı bir dönemde yeniden bütünleşmesi yönündeki çağrılar, cemâ'a kavramı üzerinden sürdürülmüşse de bu dönemde sevâdu'l-âzam'ın da kullanım yoğunluğuna kavuştuğuna şahit olunur.

Özellikle mezhepleşme olgusunun net bir biçimde ortaya çıktığı dönemlerde ise farklı fırkaların davetleri cemâ'at kavramından daha çok sevâdu'l-âzam üzerinden

⁹⁵ Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't- Tekâsîm fî Ma'rîfeti'l-Ekâlîm*, ed. M.J. De Goeje (Leiden, 1906), 39, 40.

⁹⁶ Ebu Kerim, *Vasıtyyetu Ehli's-Sunne Beyne'l- Fırak*,95.

olmuştur. Muhtemelen toplumsal bütünlüğün sembolik temsilcisi anlamıyla daha kalabalık olana çağrı anlamı taşıyan kavram, süreç içerisinde anlam farklılaşmalarına uğramış bazen kavramın lafzi çağrışımı ile ilişkilendirilemeyecek anlamlarda kullanılmıştır.

Ümmetin delalet üzere birleşmeyeceği rivayeti bağlamında kavram icmâ kurumu ile ilişkilendirilmiş ve kültürel alanı etkileme potansiyeli de kullanıldığı bağlam ile ilişkili bir biçimde artmıştır. Bu yönüyle kavramın etki gücü iftirâk hadislerindeki versiyonlar ile sınırlı kalmamış, onu aşmıştır.

Mezheplerin teşekkülünden sonra söz konusu kavram; inanç, eylem ve tutumların meşrulaştırma aracı olarak araçsallaştırılmıştır. Her fırka kendi görüş ve düşüncesine temel oluşturan öğretileri bu kavramlara atıfta bulunarak meşru bir zemine dayandırma arzusunda olmuştur. Onların muhataplarını arttırmak için yaptıkları çağrılar da bu kavramlar üzerinden şekillenmiştir. Kurtuluş teorisi bağlamında tekfirci söylemlerin de yine bu kavramların sağladığı alanda geliştiği varsayılabilir. Zira iftirak rivayetleri topluluğunun sunduğu "biri hariç gerisi dâlâlette ya da ateştedir" algısı sapkın mezhep algısını ortaya çıkarmış ve beslemiştir. Bu yönüyle İslam inananları arasındaki ötekileştirici dilin ve tekfirci anlayışların söz konusu rivayet ve kavramlar ile bağlantılı kurtuluş teorisi ile ilişkili olduğu bu bağlamda söylenmek zorundadır. Bu bağlamda söz konusu iftirâk hadisine daha temkinli yaklaşan Mu'tezilî gelenekte tekfirci dile kısmen mesafeli ve ehli kiblenin ihtilafları algısına sahip olunması, söz konusu rivayet ve kavramlara yargımızı doğrulamaktadır. Eserini şekillendirirken iftirâk rivayetinin etkisini gözardı eden bir tasnifte bulunan Eş'arî'nin de mezheplerin ihtilafların ehli kiblenin konuya ilişkin ihtilafları olarak gören bakış açısı iftirâk hadislerinin mezhepler arası polemiklerde oluşturulan tekfirci dilin kaynakları arayışında gözleri bir kez daha kurtuluş teorisi ve iftirâk hadisleri topluluğuna çevirir.

İftirak rivayetleri topluluğu ve kurtuluş teorisi etkisindeki mezhep tarihçilerinin mezhep algılarının ise hak ve batıl fırka düzleminde olması da bu yönüyle tesadüfî değildir. Bağdadi ehl-i Sünnet hariç diğer tüm fırkaları; dâlâlette olan fırkalar başlığı altında bu kavramların sağladığı imkânlar ile ele alabilmiştir. Tüm bunlardan sonra söz konusu rivayet ve kurtuluş teorisinin bu tekfirci dilde yegâne etmen olduğunu söylemek mümkün olmasa bile, bu kültürel bagajın ayrıştırımacı dildeki etmenlerden biri olduğunu söylemekte ise bir mahzur olmamalıdır.

Sonuç olarak iftirâk rivayetleri ve bu rivayetler içinde taşınan yargı ifadeleri olarak kavramlar, ekollerin tasnifinde belirleyici olmuştur. Dini algıları yönetmiş ve heretik ilan edilmiş fırkaların mensuplarına ilişkin tartışmalar yön tayin etmiş hatta onların Müslüman mezarlığına gömülüp gömülmemeleri gerektiği onlara Müslüman muamelesi yapıp yapılmayacağı bu kavramın sağladığı imkânlarla tartışılmıştır. İnsanların hak-batıl algıları da bu kavramların sağladığı alanda olmuştur.

KAYNAKÇA

'İvecî, Galib b. Ali. Fıraku Muassira tentesib ile'l- İslam ve beyanu mefkifu'l- İslam minha 3 Cilt. Cidde: Mektebetu'l-Asriyye ez-Zehabiye, 2001.

Abdülkahir el-Bağdadî. el-Fark Beyne'l-Fırak thk. Osman el-Huşî. Beyrut: Dâru'l-âfâk el-Cedide, 1977.

Abdurrazzâk, Ebu Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî. el-Musanef thk. Habiburrahman el-A'zmî 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslamî, 1983.

Âcurrî, Ebu Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-. Kitâbu's-Şerî'a, thk. Abdullah b. Ömer ed-Dumeycî 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

Ahmet b. Hanbel. el-Müsned thk. Ahmed Muhammed Şâkir 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995.

Akın, Murat. "Hakîm es-Semerkindî'nin 'es-Sevâdü'l-A'zam' İsimli Eseri Bağlamında Mâtüridî Akâid Eserlerinde Fıkhî Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri". İlahiyat Tedkikleri Dergisi 47 (2017), 103–118.

Arıkan, Adem. "es-Sevâdü'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine." Prof. Dr. Fuat sezgin anısına geçmişten günümüze türkistan: tarih, kültür ve medeniyet sempozyumu. ed. Süleyman Gezer. 123–136. Ankara/Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2019.

Berbehârî, Ebu Muhammed. Şerhu's-Sunne, thk. Hâlid b. Kâsım er-Radâdî. Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1993.

Demircan, Adnan. Ali-Muaviye Kavgası. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd. Ahbâru't-Tıvâl thk. Abdu'l Mûn'im Âmîr. Bağdat: Dâru İhyai'l-Kutubu'l-Arabi, 1960.

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî. El- Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh thk. Halil el-Mîs 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, 1403.

Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit. "el-Fıkhü'l-Ebsat thk. M. Zahid el-Kevserî". el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhü'l-Ebsat, el-Fıkhü'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasıyye. 41–59. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2001.

Ebu Kerim, Muhammed. Vasıtyyetu Ehli's-Sunne Beyne'l- Fırak. Dâru'r-Râye, 1994.

Ebu Ya'lâ, el-Mavsılî. el-Musned, thk. Huseyn Selim Esed 13 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1984.

Ed-Dânî, Ebu Amr. Er-Risâletü'l- Vâfiye li Mezhebi Ehle's-Sunne fi'l- İ'tikâdât ve Usûlu'd-Diyânât thk. Subeyb el-'Acîmî. Kuveyt: Dâru'l-İmam Ahmed, 2000.

El- Beğavî, Muhyî's-Sunne Ebu. Mesâbihu's-Sunne thk. Yusuf Aburrahman Maraşlı, vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987.

El-Âmîdî, Muhammed b. Sâlim es- Sâlebi. el- İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm thk. Abdurrezâk 'Afîfî 4 Cilt. Beyrut-Dimeşk: Mektebetu'l-İslamî, ts.

el-Belhî, Ebu'l-Kasım- Abdülcebbar, Kâdî- el-Cûşemî, Hâkim. "Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile ve Mubayenetihim li- Saîri'l- Muhalifin thk.Fuâd Seyyid". Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile yazan Abdülcebbar Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.

el-Makdisî, Muhammed b. Ahmed. Ahsenü't- Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm. ed. M.J. De Goeje. Leiden, 1906.

Eren, Muhammet Emin. Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. Makalatü'l-İslâmiyyîn thk. Helmut Ritter. Wiesbaden, 1980.

et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Suleyman b. Ahmed b. Eyyûb. el-Mu'cemu'l-Kebîr, thk. Hamdi b. Abdulmecîd es-Selefi 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymîyye, 1994.

- et-Tirmizî, Muhammed b. İsa. el-Câmi'u'l-Kebîr (Sunenu't-Tirmizî), thk. Beşşâr Avvâd Mahfûz 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Garb el- İslamî, 1998.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. el- Mustasfâ thk. Abdu's-selam Abdu's-Şâfi. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1993.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebu Abdillâh el-. el-Mustedrek ale's-Sahihayn thk. Mustafa Abdulkadir Atâ 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, 1990.
- Hakim es-Semerkindî. İslam İnançları ve Ehl-i Sünnet Yolu "es-Sevadu'l-Azam" çev. Ali Vehbi Cengiz. Ankara, 1975.
- Hatib el-Bağdadî, Ahmed b. Mehdi. El- Fakih ve'l- Mutefakih thk. Adil b. Yusuf el-Garâzî 2 Cilt. Sudi Arabistan: Dâr ibnu'c-Cevzî, 1421.
- Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-. Zemmu'l-Kelam ve Ehlihi 5 cilt. Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1998.
- Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-. Zemmu'l-Kelam ve Ehlihi thk. Abdurrahman Abdulaziz eş-Şibl 5 cilt. Medine: Mektebetu'l-'Ulum ve'l-Hukm, 1998.
- Hibbân, İbn. Sahîhu İbn Hibbân thk. Şuayb el-Arnâvûd 18 cilt. Beyrut: Müessesetu'r Risâle, 1993.
- İbn Abdirabbih, Ebu Ömer Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed el-Endulûsî. el-İkdu'l-Ferîd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Batta, Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed el-Ukberî. el-İbâne el-Kubrâ thk. Rîdâ el- Mu'tî vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1994.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasan. Şerh Sahih el Buharî li İbn Battâl thk. Yâsir b. İbrahim 10 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rusd, 2003.
- İbn Ebî Asım, Ebu Bekr. es-sünne thk. Nâsruddin el- Albanî 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l- İslamiye, 1400.
- İbn Ebi Şeybe. el-Musannef thk. Kemal Yûsuf Hût 7 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rusd, 1409.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hatim. es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ, thk.Sa'd Kerim El Faki. İskenderiye: Dâr İbni Haldun, ts.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah bin Müslim. Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs thk. Selim b. İyd el-Hilâlî. Kahire- Riyad: Dâr İbn Affân-İbn Kayyim, 2009.
- İbn Kuteybe, Müslim Ebu Muhammed. el-İmâme ve's-Siyâse thk. Ali Şirî 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Edva, 1990.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah. Sunen ibn Mâce thk.Şuayb Arnaut, vd. 5 Cilt. Dâru'r-Risaletu'l- 'Alemiye, 2009.
- Kâdî Abdulcebbar, El-Hâmedânî. Şerhu'l-Usuli'l-Hamse çev. İlyas Çelebi 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdulcebbar, el Hâmedânî. Şerhu'l-Usûli'l-Hamse çev. İlyas Çelebi 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Lâlekâî, Hasan b. Mensur el-. Şerh Usuli İ'tikad thk. Sa'd el Gâmidî 4 Cilt. Sudi Arabistan: Dâru Taybe, 2003.
- Malatî, Ebu Hüseyin. et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida thk. M.Zahid Kevseri. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye li't-Turas, 2007.
- Mervezî, Nasr b. Haccac el-. es-Sunne thk. Sâlim Ahmed es-Selefi. Beyrut: Muessetu'l-Kutubu's-Sekafiye, 1408.
- Michael, Cook. Early Muslim Dogma. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Münâvî, Muhammed Abdurrauf. Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camai's-sağir 6 Cilt. Mısır: Mektebetu't-Ticariyye el-Kubra, 1356.

- Özafşar, Mehmet Emin. İdeolojik hadisçiliğin tarihî arka planı. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Râzî, Fahrüddîn. el- Mahsûl thk. Tâhâ Câbîr el- 'Ulvânî 6 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1997.
- Şâtibî, Ebu İshâk. el-İ'tisâm thk. Selim b. 'iyd el-Hilâlî 2 Cilt. Sudi Arabistan: Dâr ibn Affân, 1992.
- Şâtibî, Ebu İshâk. el-Muvâfakât thk. Ebu Ubeyde Meşhur 7 Cilt. Sudi Arabistan: Dâr ibn Affân, 1997.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed Abdulkerim. el-Milel ve'n-Nihal thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, 1992.
- Süleyman b. Sehmân, Malik İbn Âmîr. es-Sevâiku'l-Mursele eş-Şihabiyye alâ şubhi'd-Dahida eş-Şamîye. Riyad: Dâru'l-Âsime, ts.
- Vâkidî, Muhammed bin Ömer. Kitâbu'r- ridde mea nebezeti min fütûhu'l-Irak, thk. Yahya el Cebûrî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l- İslâmî, 1990.
- Wellhausen, Julius. Arap Devleti ve Sukutu çev. Fikret Işıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Wilkinson, John C. Ibâdism: Origins and Early Development in Oman. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddîn. Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ thk. Şuayb el-Arnaût - Ali ebu Zeyd, 25 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r- Risale, 1985.
- 'Abd Allâh b. Ibâd. "Letter of 'Abd Allâh b. Ibâd to 'Abd al-Malik b. Marwân". Ibâdî texts from the 2nd/8th Century. ed. Wilferd Al-Salimi, Abdulrahman, Madelung. 44-19. Leiden- Boston: Brill, 2018.

Belief in the Hereafter According to Ebu'l-Mu'în an-Nasafi

Muharrem ZENGİN*

Abstract

One of the matters emphasized with utmost care in Islam is the Belief in Hereafter. The only sources regarding this matter are the Qur'an and the hadith of Prophet Mohammad. The concept of the hereafter should not be addressed as annihilation or destination, but rather as a new beginning. In a broad sense, the concept of hereafter covers life in grave, reinvigoration, and existence in the afterworld.

This study aims to evaluate the ideas of Ebu'l-Mu'în en-Nasafi, who is the most important Maturidi theologian after Abu Mansûr al-Maturidi, on "Belief in the Hereafter". In this regard, his criticisms and thoughts on this matter will be tackled within the framework of kalam. Several concepts such as the parts, functioning and the conditions of the hereafter will be covered under sub-headings; views of different sects regarding these concepts will be mentioned, and the evaluations made by Nasafi on this subject will be tried to be explained in line with the Maturidian perspective.

Keywords: Kalam, Hereafter, Resurrection, Sepulchre, Nasafi.

Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'ye Göre Âhiret İnancı¹

Muharrem ZENGİN

Öz

İslâm düşüncesinde hassasiyetle üzerinde durulan konulardan birisi de şüphesiz ki "Âhirete İmân" meselesidir. Âhirete imân ile ilgili elimizde bulunan naslar yalnızca Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed'in hadislerinde mevcuttur. Âhiret kelimesi "son" anlamına gelse de İslâm düşüncesinde dünya hayatının sonu anlamında kullanılmıştır. Âhiret kavramı bir yok oluş, son buluş değil aksine yeni bir başlangıcı temsil etmektedir. Âhiret hayatı kapsamlı olarak düşünüldüğünde kabir hayatını da içine alacak bir biçimde dünya hayatından sonraki bir süreç, yaşayış ve varoluştur.

Bu çalışmamızda, İslâm düşünce geleneğinin önde gelen ismi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den sonra en önemli Mâtürîdî kelâmcısı olan Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin teolojisinde "Âhiret İnancı"na dair idelerini

* Teacher, Bahçeşehir College, Branch of Religious Culture and Moral Knowledge, Kocaeli, Turkey.
Öğretmen, Bahçeşehir Koleji, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni, Kocaeli, Türkiye.

zengin.muharrem29@gmail.com

ORCID 0000-0001-7997-8041

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 11 May / Mayıs 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 16 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt: 8; Issue / Sayı: 16; Pages / Sayfa: 900-922.

Suggested ISNAD Citation: Muharrem Zengin, "Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'ye Göre Âhiret İnancı", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16(Temmuz-July 2020), 900-922. www.dergipark.org.tr

¹ Bu Makale, Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı'na Bağlı Olarak Hazırlanan ve 08.01.2021 Tarihinde Savunulan "Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'ye Göre Âhiret İnancı" İsimli Yüksek Lisans Tezinden İktibasla hazırlanmıştır.

kelâmi çerçevede değerlendirmek, eleştirilerini ve bütün bu konuyla ilgili savunduğu düşüncelerini incelemek istedik. Âhîret hayatının kısımlarını, işleyişini ve âhîret ahvâli gibi farklı konulara alt başlıklar hâlinde yer verilmiş olup bu kavramlarla ilişkilendirilen farklı fırkaların görüşlerinden de bahsederek konuyla ilgili Neseffî'nin yapmış olduğu değerlendirmeleri Mâtürîdî çizgide incelemeler doğrultusunda açıklamaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Âhîret, Diriliş, Kabir, Neseffî.

GİRİŞ

Âhîrete olan inanç ile ilgili konular geçmişte yaşamış olan ilkel kavimlerden başlayarak birçok din ve düşünce sisteminde varlığından bahsedildiği bilinmektedir. Eski Ahid²'de, Matta İncili³'nde ve Kur'ân⁴'da âhîret inancı işlenmiştir. Diğer kitaplara ve din anlayışlarına nazaran Kur'ân âhîret konusuna daha fazla ehemmiyet göstermekte ve telkinlerde bulunmaktadır.⁵ Ölüm sonrası yaşam ile ilgili hususların merak konusu haline gelmiş olması tüm toplumlarca sorgulanmasını, hakkında farklı yorum ve açıklamalar yapılmasını da beraberinde getirmiştir. Bu ahval geçmişten günümüze değin değişmemiştir.

Farklı dönemlerde yaşamış olan birçok İslâm aliminin âhîret hayatına dair farklı görüşlerinin olduğunu belirtmekle birlikte Ebu'l-Mu'în en-Neseffî'nin de (öl.418-1028/508-1114) mensubu olduğu ve Mâtürîdî'nin (öl.333/944) önder olarak kabul edildiği geleneğin de savunduğu husus; kişi akıyla birçok açıdan âhîretin varlığını veya gerekliliğini anlamlandırır da bu konuyla ilgili detaylı bir bilgiye sahip olması mümkün değildir. Sınırlı bir şekilde yaratılan insan tarafından sınırsız bilgi sahibi olan bir varlığın ve onun yarattığı her şeyin bilgisinin tam anlamıyla bilinmek istenmesinin kabul edilebilir bir yanı yoktur. Zira kul ile yaratıcı arasında sahip olunan bilginin veya olayları aynı şekilde idrak edebilmenin hiçbir açıdan izahı mümkün değildir. İnsana düşen sorumluluk özellikle âhîretle ilgili kullanılan kavramların gerçek anlamlı mı yoksa mecaz anlamlı mı veya kinayeli bir yaklaşım mı sergilendiğinin farkına vararak ona göre bir çıkarım yapması zorunluluk arz etmektedir. Aksi takdirde olay örüntüsü göz önünde bulundurulmadan yapılan açıklamalar pek sağlıklı olmayacaktır.

Kulların fiillerinin ancak Allah'ın yaratmasıyla mümkün olduğunu savunan Ebû'l-Mu'în en-Neseffî bu yaratma söz konusu olduğunda ise insanın fiillerinin sorumluluğunun

² "Eski Ahid'de dünya hayatından sonra ruhun ölmezliğine ve dünyada işlenen günahların tesbit edildiğine işaretler bulunduğu gibi ölümden sonra Allah'ın görüleceği, yapılan amellere karşılık verileceği de ifade edilir." (bkz. Eyüb, 14/14-22, 19/25-29; Daniel, 12/2).

³ "Sadûkî mezhebine bağlı yahudilerin Hz. Mûsâ'dan naklettikleri bir meseleyi tartışma konusu yaparak âhîreti inkâr fikrine meylettiklerinden bahsedilir. Yeni Ahid'de âhîret ve mucâzat inancı açık bir şekilde mevcuttur." (bkz. Matta, muhtelif bablar; Markos, 12/18-27; Luka, 20/27-38).

⁴ "Kur'an'da Hz. Nûh, İbrâhim, Yûsuf, Mûsâ, İsâ ve diğer peygamberlerin kendi ümmetlerine âhîret akîdesini telkin ettikleri ifade edildiği gibi (bkz. Yûsuf 12/101; Meryem 19/33; Tâhâ 20/55; eş-Şuarâ 26/81-102; Nûh 71/17-18), Allah'a ve âhîret gününe inanan yahudi, Nasârâ ve Sâbiiler'in kurtuluşa erecekleri beyan edilmekte (bkz. Bakara 2/62; Mâide 5/69) ve "kendisinden önceki ilâhî kitapları doğrulayıcı" olarak gönderilen Kur'an'ı âhîrete inananların kabul edeceği haber verilmektedir." (bkz. En'âm 6/92).

⁵ "Sana indirilene ve senden önce indirilene imân ederler ve âhîrete de onlar kesin olarak inanırlar." (Bakara 2/4.); Şüphesiz, imân edenler; Yahudilerden, Hristiyanlardan ve Sâbiiler'den de Allah'a ve âhîret gününe inanıp sâlih amel işleyenler için Rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler. (Bakara 2/62.)

da tekrar insana ait olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Ebû'l-Mu'în en-Neseffî'ye göre kader öncelikli olarak iki anlam taşımaktadır. Bunlardan birincisi, nesnelere kendilerine uygun olarak ortaya çıktıkları ölçüdür. Buradan asıl kasıt her şeyin olması gerektiği şekilde meydana gelmesiyle ilişkilidir. Söz konusu olan bu durum tabii ki belli bir ölçü, nizam ve düzen içerisinde gerçekleşmektedir. İkincisi ise, her şeyi zaman veya mekân açısından, sevap ve günah noktasında, olacakları durum üzere beyan etmektir. Bu durumda ise insanın bu işleyişler üzerindeki fiillerden kendi seçim imkânı bulunmaktadır. Özellikle de ikinci anlam üzerinde yoğunlaşan Ebû'l-Mu'în en-Neseffî'nin bu görüşü daha çok benimsemiştir.

Ebû'l-Mu'în en-Neseffî, Cebriyye ve Mu'tezîle gibi birden çok grupların kader ve âhîret ile ilgili düşüncelerinin büyük bir kısmına katılmadığı gibi onları sert bir dille eleştirmiştir. Neseffî, ne tamamen akli ne de tamamen kaderi sorumlu tutmuştur. Âhîret görüşü de aynı bu perspektif doğrultusunda zuhur etmiştir. Ona göre kader noktasında insanların fiillerini yaratan Allah'tır. Fakat kaza ve kader meydana geldiğinde veya ortaya çıkmadan önce kul fiilinde herhangi bir mecburiyeti yoktur. Ona göre kul fiillerini seçmekte özgürdür ve hiçbir zorlama söz konusu değildir. Yalnızca kulun taat ve masiyet potansiyeli bulunmaktadır. Dolayısıyla âhîrete bakışı da muhtemeldir ki tercihini Allah'ın emirlerine uygun olarak fiile döken kimse âhîrette ödüllendirilecekken, tam aksine seçim hakkını kötülükten yana şeytanı dost edinerek onun yolundan gitmeyi tercih edenler ise âhîrette elim bir şekilde cezalandırılacaklardır.

Neseffî'nin âhîretin varlığıyla ilgili hiçbir tereddütü yoktur. Fakat âhîretin varlığının, psikolojik ve dış dünya içerisinde barınan sayısız delile sahip olmasına rağmen bu durumu kabullenenlerin yanında kendi hür iradeleriyle inkâr edenlerde bulunmaktadır. Neseffî, bu doğrultuda araştırmalarda ve açıklamalarda bulunurken kişinin kaderinin belli ölçüde kendi elinde olduğunu ve seçimlerinin etkili olduğunu bildirmektedir. Kur'ân'ın da ifade ettiği gibi kişi âhîret yaşantısını kendi belirlemektedir.⁶ Cennete mi yoksa cehenneme mi gideceğini yaşantısıyla bizzat kendi tayin etmektedir. Böylelikle bu husustaki konuların ve aşamalarının ne şekilde gerçekleşeceğine dair bilgileri Neseffî'nin görüşleri etrafında ayrı başlıklar halinde işlemeye çalışacağız.

1. Ebu'l-Mu'în en-Neseffî'nin Şahsiyeti ve İlmî Kişiliği

İslâm ilim ve kültür hayatının canlı merkezlerinden biri olan Neseffî⁷ 438 (1047)'de doğdu. Künyesi Ebu'l-Mu'în olarak bilinmektedir.⁸ Ebu Mansur Mâtürîdî'den sonra gelen önemli Mâtürîdî kelâmcısı olma hakkını kazanmıştır.⁹ Neseffî, Mâtürîdî kelâm ekolünün önemli bir siması olduğu gibi aynı zamanda ikinci kurucusu olarak da kabul edilmektedir. Ebu'l-Mu'în en-Neseffî, öğrencisi Necmüddin en-Neseffî'nin belirttiğine göre, 25 Zilhicce 508/22 Mayıs 1115 tarihinde genel görüşe göre Buhara'da vefat etmiştir.¹⁰ Sadece kelâm alanında değil, tefsir ve fıkıh alanında da önemli bir yere sahiptir.¹¹ Alâuddin Ebu Bekr Muhammed es-Semerkandî'den de fıkıh dersleri almıştır.¹² Hanefî fakihî olarak da şöhret

⁶ İsrâ, 17/13-14, 15.

⁷ Şerafeddin, Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Konya, 2009, s. 155.

⁸ Yusuf Şefki, Yavuz, "Neseffî" DİA, İstanbul, 2006, XXXII, s. 568.

⁹ Selim, Özarslan, "Ebu'l Mu'în en-Neseffî'nin İmâmet Anlayışı", İslâmî Araştırmalar Dergisi, 14, 3-4, 2001, s. 423.

¹⁰ Yavuz, "Neseffî", TDV. İslâm Ansiklopedisi, XXXII, s. 568, 569, 570.

¹¹ Yavuz, "Neseffî" DİA, XXXII, s. 569.

¹² Alâeddin es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'* (nşr. M. Zekî Abdülber), Dımaşk 1377/1958 neşreden giriş, I, 12-22, 34, 283, 288, 298; a.m.f., Mîzânü'l-uşûl (nşr. M. Zekî Abdülber)

yapmıştır.¹³ Bilgiyi elde etme yol ve yöntemi olan “Usul” ilmine de vakıf olan önemli bir bilgidir.¹⁴

Ebu'l-Mu'în en-Neseffî, başka alanlardaki hocalardan da eğitim almış olmasına rağmen akılcı tutumuyla daha çok kelâm alanında Mâtürîdîliğin savunucusu ve müdafî hâline gelmiştir. Görüşlerin ve mezhebin bir düzene oturtulmasında Neseffî'nin payı bir hayli büyüktür.

Samanilerden sonra iktidarı ele geçiren Karahanlılar döneminde de Neseffî, Ehl-i Bid'at ile yaptığı münazaralar ve ilmi gayreti sebebiyle Seyfû'l-Hak, el-İmamü'z-Zahid, el-İmamü'l-Fadıl, Camiu'l-Usül, el-Fakihu'l-Hanefi, el-Alimu'l-Ban (üstün benzersiz) gibi birçok unvan almıştır.¹⁵

Ebu'l-Mu'în en-Neseffî, İslâm düşüncesindeki yorumlamalardan akılcı-hadari din anlayışının en önde gelen önemli şahsiyetlerinden birisidir. Bu anlayış epistemolojik, teolojik ve felsefi olarak temellendirme işlemi, her ne kadar İmâm Mâtürîdî tarafından ortaya atılmış olsa da sistematik hâle getirilmesi Neseffî'nin çalışmaları sayesinde ortaya konulmuştur. Neseffî, Ehl-i Sünnet'in kelâm sistemine yeni bir akılcı bakış açısı kazandırmış ve bu ekol günümüz dâhil olacak şekilde çağlar boyunca kullanılmıştır. Neseffî, İmam Mâtürîdî'nin önderi olduğu sünnî kelâm mezhebinin geliştiren âlim olarak da bilinmektedir.

Ebu'l-Mu'în Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseffî, her çağda adından bahsedilen meşhur din âlimlerinin yetiştiği köklü bir aileye mensuptur. Künyesi Ebu'l-Mu'în'dir.¹⁶ Neseffî'nin Ehl-i Sünnet'in kelâm ilmindeki akılcı yaklaşımının öğreniminin tamamlanması ve uygulanması doğu ülkelerine etkili bir biçimde tesir etmiştir. Daha ziyade Orta Asya'yı etkisi altına almış kelâmı popüler bir ekol hâline gelmiştir. Açık bir şekilde elimizde bilgiler bulunmamakla beraber Semerkand ve Buhara'daki Mâtürîdî-Hanefî âlimlerinden dersler almış olduğu gerek ailesinden gerek memleketinde Neseffî nisbesini taşıyanlardan tahsil gördüğü kabul edilmektedir. Kaynaklarda, babası ve dedesinin Hanefî mezhebine mensup olan âlimlerden olduğu belirtilmektedir.¹⁷

Neseffî'nin, Mâtürîdî kelâm anlayışının sistematik bir hal almasına büyük ölçüde katkısı olmuştur.¹⁸ Felsefi kelâm yöntemi olan Aristo geleneği yerine semantik metodu kullanarak muhalif görüşlere sahip olan mezhep ve fırkalara karşı Mâtürîdî kelâm anlayışının muhafızlığını yaparak önderi kadar saygınlık kazanmıştır.¹⁹ Özellikle bilginin tanımı ve ifade ettiği anlamı bulmak için büyük bir gayret sarf etmiştir. Sahih bir kelâmı inşa etmek için sahih kavram ve sahih bilgiye ihtiyaç olduğunu ortaya koymuştur.²⁰ Neseffî'nin, Mâtürîdîliğin daha açıklanabilir ve mantık çerçevesinde aynı noktada buluşulabilecek bir alan hâline dönüşmesine olan katkısı göz ardı edilemez.

¹³ Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 155.

¹⁴ Hayruddin, Zirikli, *el-A'lâm*, Trhshz, VII, s. 341.

¹⁵ M. Şerafeddin (Yaltkaya), “*Türk Kelâmcıları*”, Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuâsı, 1932, 5/23, s. 4; Yavuz, Y. Şevki, “*Neseffî, Ebü'l-Mu'în*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), Ankara 2003, XXXII, 568; Aydın, Ömer, *Türk Kelâm Bilginleri*, İstanbul, 2004, s. 27-30.

¹⁶ Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *el-Müştebih fî Esmâ'ir-ricâl*, Leiden 1881, II, s. 607.

¹⁷ Yavuz Yusuf Şevki, “*Ebu'l-Mu'în en-Neseffî*”, DİA, XXXII, Ankara, s. 568.

¹⁸ Yavuz, “*Neseffî*” DİA, XXXII, s. 569.

¹⁹ Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 156.

²⁰ Adnan Bülent, Baloğlu, “*Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'în en-Neseffî Örneği*” Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XVIII, İzmir, 2003, s. 3.

2. Neseffî'ye göre Ahiret İnancının İmkânı

Mâtürîdî çizgiden şaşmayan Neseffî, âhiretin varlığını Allah'ın adaletinin tecelli edebilmesi için gerekli ve insanın denenip imtihan olmasının zorunlu sonucu olarak görmektedir. Aksi düşünülduğünde yaratılış amacından sapan kimselerle, görev ve sorumluluklarını yerine getiren kimselerin ölüm sonrası yaşamlarında ödüllendirilmesi yahut cezalandırılması söz konusu olmazsa eğer iyi-kötü yapılan uygulamalar birbirlerinden çok farklı olsa da sonuç olarak hiçbir farkları olmayacaktır. Bu olayda Allah'ın yüce adaletiyle asla bağdaşmayacak bir husustur.²¹

Dünya yaşamının yaratılmasından kasıt imtihandır. Kişilerin yapmış oldukları fiillere bakılmaksızın ve sonucu olmayan bir değerlendirme yapmanın aklî hiçbir delili yoktur. İlahî kitapların asıl metinlerinin din tacirlerince değiştirilmeden önceki halinde kişileri daima tevhid inancına yönlendirdiği, iyi amellerin ödüllendirileceğini ve sıkıntılara karşı isyan etmek yerine sabretmeleri karşılığında cennetle müjdelendiğini, inkâr eden ve kötü ameller işleyen kimselerin ise cehennemde cezalandırılacağını ifade etmektedir. Kişi tercihlerinin karşılığını tastamam alacaktır. Allah seçimlerimiz ile ilgili kararı bize bırakmıştır. Herhangi bir zorunluluk söz konusu olamaz. Ayrıca Allah'ın tek seçim hakkı verip sonrasında neden bunu seçtin diye bir hesaba çekmesi düşünülemez. Kur'ân kişilerin yaptıkları amellerin karşılığını olumlu veya olumsuz olarak alacaklarını sıklıkla dile getirmektedir. Bu uyarılar aslında insanlığı âhirete hazırlamaktadır. Birçok âyette geçmekte olan elçilerin görevleri olarak "inzâr ve tebşîr" (kötü amellere karşılık cehennemle uyarma ve iyi amellere karşılık cennetle müjdeleme) olarak belirtilmektedir.²²

3. Mâtürîdî Çizgide İlahî Adalet ve Hikmet Açısından Âhiretin İmkânı

3.1. Adalet Açısından

Allah'ın isimlerinden biri olan Adl, "mutlak adalet sahibi, aşırılığa meyletmeyen ve asla zulmetmeyen" manalarına gelir. Mâtürîdî kelâmcıların ölüm sonrası yaşamın hassasiyetle üzerinde durduğu ve bu konuyu temellendirdiği ilkelerden birisi de ilahî adalet ilkesidir. İmam Mâtürîdî, Allah'ın "adl" olmasından dolayı mutlak adaletin yerine gelmesi için âhiret hayatını zorunlu olarak görmektedir.²³ Kur'ân'da geçen: "*Yoksa biz, imân edip de iyi işler yapanları yeryüzünde bozgunculuk yapanlar gibi mi tutacağız? Veya Allah'tan korkanları, yoldan çıkanlar gibi mi sayacağız?*"²⁴ âyetler ile benzer âyetlerden²⁵ yola çıkarak, Allah'ın suçlularla suçsuzları, itaatkârlar kimselerle âsîleri adaletin gereği asla bir tutmayacağını delili olarak gösterilebilir. Dünya hayatında gerçekleşmeyen adaletin gerçekleşmesi için âhiretin âleminin varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Aksi takdirde Allah'ın adaletinin tecelli etmeyişi söz konu olur ve bu durum Kur'ân'ın beyanlarıyla çelişecektir ki bununda mümkün olması beklenemez.²⁶

²¹ Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 903.

²² Mâtürîdî, a.g.e. s.903; A'lâ, 87/9; En'âm, 6/48, 130; Kehf, 18/56; Hüseyin Doğan, "*İslâm'da Âhiret İnancı Temelleri Üzerine*", Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Ek Sayı: 1, (2016), s. 232.

²³ Mehmet Malkoç, "*Mâtürîdî'de Âhiret Âlemi İnancının Temellendirilmesi*", Diyanet İlmî Dergi, Cilt: 48, Sayı: 4 (2012) s. 15-16.

²⁴ Sâd, 28/38.

²⁵ Nahl, 16/76; Zümer, 39/29; Kalem, 68/35.

²⁶ Mâtürîdî, a.g.e. vr. s. 553, 630, 643.

Sonuçta: "Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu görür."²⁷ âyeti açıkça henüz dünya hayatındayken adaletin tam anlamıyla yerini bulmamış olması işlenen kötü amellerin, suçu işleyen suçlunun yanına kâr kalacağı anlamına gelmemektedir. Allah hiç şüphe yok ki en âdil olandır ve kimse o gün geldiğinde en ufak bir haksızlığa uğratılmayacaktır: "Biz, kıyâmet günü için adalet terazileri kurarız; artık kimseye hiçbir şekilde haksızlık edilmez. Yapılan, bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu getirir ortaya koyarız. Hesap görücü olarak biz yeteriz"²⁸ Başka bir âyette, "Rabbinin sözü, doğruluk bakımından da adalet bakımından da tastamamdır. O'nun sözlerini değiştirebilecek yoktur. O, işitendir, bilendir"²⁹ ifade edildiği üzere Allah'ın tüm noksanlıklardan münezzehe olduğu gibi adaletinde de hiçbir noksanlık yoktur.

3.2. Hikmet Açısından

"Arapça "h-k-m" kökünden mastar ve isim olarak kabul edilen "hikmet", hüküm vermek, sağlamlaştırmak, engellemek, alıkoymak, gem vurmak, fesadı önlemek; adalet, hüküm, ilim, nübüvvet gibi anlamlara gelmekte ayrıca Kur'ân ve İncil manasında da kullanılmaktadır."³⁰ "Hikmet" in, anlayış, gerçeği bilme, sezgi gücü, iş ve sözlerde isabetli olma, düşünce planında kalmayıp, eyleme dönüşen yararlı ve derin bilgi ilim ve akıl ile doğruyu bulma gibi birçok anlama geldiği ifade edilmiştir.³¹ "Hikmet", gizli sır, ne olduğu anlaşılmayan sebep ve hakikat; hakikat ve ahlâka dair kısa söz ve mesel şeklinde tanımlandığı³² gibi, eşyayı layığı ne ise o surette bilmek, işleri nasılsa öyle yapmak³³ şeklinde de tanımlanmıştır.³⁴

Neseff, hikmetin lügat manası hakkında farklı görüşleri aktararak, İbn Arabî'nin (öl. 638/1240) "Hikmet, ilim manasına, hikmet sahibi de âlim anlamına gelir." şeklindeki ifadesi aktarır. Herhangi bir kimse zeki, ilmi ve akıyla iyi işler ortaya koyup zirveye ulaştığında onun için "hikmetli davrandı" denilir. Kâdî'ya da ilmi ve ferasetinden dolayı "hâkim ve hakem" denilmiştir. Her kimse doğuştan fitratında âhirete olan inancıyla dünyaya gelmektedir. Sonrasında imân ile inkâr kişinin kendi tercihine bırakılmıştır.³⁵

Neseff, hikmet kavramının bazı tanımlardan bahsetmektedir. "Kimilerine göre hikmet, eşyanın hakikatleriyle ve vaz olundukları şey üzerine bilinmesidir. Hikmeti ilim olarak kabul edenler, onun zıddını "cehâlet" olarak isimlendirmişlerdir. Hikmeti "akıl" ile tanımlarda karıştırmı "sefeh" olarak nitelemişlerdir."³⁶ Neseff, sonsuz hikmet sahibi olan bir varlığın hikmetsiz bir iş yapmasının mümkün olmadığını düşünmektedir. Evrende var olan bütün olayların bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde meydana geldiğini ve boş yere yaratılmadığını

²⁷ Zilzâl, 7-8.

²⁸ Enbiyâ, 21/47.

²⁹ En'âm, 6/115.

³⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, hkm md.; İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-kur'ân*, hikmet md.; Ebubekir Yalçın, "Ebu'l-Mu'in en-Neseff'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi" *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, Cilt (Vol.) 10, Sayı, (2019) s. 40.

³¹ İsmail Karagöz, "Hikmet", *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006, s. 258.

³² Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: İdeal Yayınları, 2012), s. 436.

³³ Bayram Ali Çetinkaya, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 346.

³⁴ Ebubekir Yalçın, "Ebu'l-Mu'in en-Neseff'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi" *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, Cilt (Vol.) 10, Sayı, (2019) s. 40.

³⁵ Ebu'l-Mu'in en-Neseff, *Tabsıratu'l-Edille*, Thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2003, I, s. 504; Yalçın, "Ebu'l-Mu'in en-Neseff'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi" s. 41.

³⁶ Neseff, *Tabsıratü'l-Edille*, I. s. 504.

kabul eden Neseî, şu an için herhangi bir konunun hikmetinin bilinmeyişi o olayın hikmetsiz olduğu anlamına da gelmediğini de belirtmektedir.³⁷

Mâtürîdî'ye göre insanın özünde barındırdığı ve doğuştan ölene kadar taşıdığı fitratında âhiret inancı bulunmaktadır. O, Kur'ân'daki, "*O, hanginizin daha güzel iş yapacağını denemek için ölümü ve hayatı yarattı. O, üstündür, başlıyandır.*"³⁸ meâlindeki âyet ile benzer âyetlerden³⁹ hareketle kelâm tarihinde kullanılmayan fitrat delili ile ölüm sonrası yaşamın gerçekliğini ispat etme cihetine gitmektedir. Mâtürîdî, Allah'ın tüm insanlığı fitratlarında sonsuz mutluluk ve huzur arayışı duygularına sahip olarak yarattığını düşünmektedir. Hikmet sahibi olan bir Yaratıcı'nın bu duyguyla insanlığı yaratırken ölüm sonrasında bu durumun gerçekleşmesine imkân tanımadığını düşünmek Allah'ın hikmetiyle uyuşmayan bir tutumdur.⁴⁰

Allah'ın yaptığı her işte bilinsin veya bilinmesin bir hikmet gizlidir. Kur'ân'da Allah hikmetsiz bir işin olmadığını bildirmiştir.⁴¹ Âyette de görüldüğü gibi "*Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O'nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez. O, yerin karanlıklarındaki tek bir taneyi bile bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.*"⁴² evrende var olan düzen ve işleyiş Yaratıcı'nın hikmeti doğrultusunda gerçekleşmektedir.⁴³

4. Neseî'ye göre Ahiret Ahvâli

4.1. Hesap ve Sual

Âhiretin yaratılmasındaki maksatların başında hesap ve sual gelmektedir. Sözlükte "saymak, hesap etmek", ayrıca mufâale babından olmak üzere "hesaba çekmek" manasında masdar olan hesap (hisâb) kelimesi, "sayma, sayım" anlamında isim şeklinde de kullanılır. Dinî olarak da sorumlu tutulan insanların yaşamları süresince yapıp ettiklerinden hesaba çekilecekleri âhiretin aşamalarından birini ifade etmektedir.⁴⁴

Neseî, sorgu melekleri tarafından yapılacak olan sorgulamanın iki biçimde olduğunu düşünmektedir. Yapılan sorgulamalardan ilki "arz" sorgusudur. Bu sorgulama biçiminde kişinin yaşamı boyunca yapıp ettiği işlerin neler olduğu sorulur. Kişi bu şekilde yaptım şöyle yaptım tarzında cevaplarla olayların hesabını vermektedir. Neseî, "arz" sorgulamasını tamda hesaba çekmek olarak değerlendirmemektedir. Çünkü bu sorgulama ancak peygamberler ve sahabeler için geçerli olacaktır. İkinci sorgulama yöntemi ise "münakaşa" şeklinde yapılan sorgulamadır. Münakaşa ederek sorgulanan kişilerin yapmış oldukları eylemlerin sebeplerinin neler olduğunun detaylı bir şekilde incelenerek üzerinde durulması olaydır. Kişi bu sorgulamada olaylarla ilgili neden, niçin yaptım tarzında

³⁷ Neseî, Tabsiratü'l-Edille, I. s. 504.

³⁸ Mülk, 67/2.

³⁹ Âl-i İmrân, 3/14, 15; Kehf, 18/7, 8.

⁴⁰ Ünverdi, "Kuranda Âhiret İnancı Bağlamında Adana ve Hatay Bölgesindeki Tenasüh ve Reenkarnasyon İnançlarının Değerlendirilmesi" s.281; Mâtürîdî, a.g.e. vr. s. 903.

⁴¹ Tîn, 95/8; Mü'minûn, 23/115.

⁴² En'âm, 6/59.

⁴³ Mâtürîdî, a.g.e. vr. s. 414, 442, 539, 553, 614, 630, 641, 643, 845, 850, 861, 885; Adil Bebek, "Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Âhiret İnancı" Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 19, (2000), s. 8.

⁴⁴ Emrullah Yüksel, "Hesap", TDV İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 17: 240.

sorularla muhataptır. Neseffî'ye göre "Arz" sorgulamasının dışında kalan tüm insanlar bu şekilde hesaba çekileceklerdir.⁴⁵

Neseffî'ye göre hesap ve sual herkes için aynı şekilde gerçekleşmeyecektir. Örnek olarak Peygamberlerin hesaba çekilmesi veya cezalandırılması Neseffî'ye göre söz konusu dahi olamaz. Bu sebeptendir ki Münker ve Nekir sorgu meleklerinin sorgusuyla karşılaşmayacaklardır. Neseffî'ye göre mü'minlerin çocuklarına da hesap ve azap uygulanmayacaktır.⁴⁶ Bu kimselerle birlikte cennetle müjdelenen "Aşere-i Mübeşşere"⁴⁷ de, aynı muameleyi göreceklerdir. Ölüm sonrası yaşamlarında sorgulamadan muaf olacaklardır.⁴⁸ Diğer zümreler ise sorgu meleklerinin sorularına cevap vermek zorunda kalacaklardır.

4.2. Ebu'l-Mu'în en-Neseffî'ye göre Kabir Azabı

Âhîret azabının varlığından şüphe edilmeksizin ondan önce başka bir azabında olduğuna değinen âyetler bulunmaktadır. Misal: "*O zâlimlere, ondan (âhîret azabından) evvel başka bir azap daha vardır, lâkin pek çoğu bilmez.*"⁴⁹, "*Allah onlara çetin bir azap hazırlamıştır.*"⁵⁰ âyetinin de bazı âlimler kabir azabını kastettiğini dile getirmişlerdir.

İslâm âlimlerine göre; kâfirler, günahkâr kimseler ve isyan eden mü'minler için kabir azabı haklıdır. İhlâslı kulların ise kabir yaşamlarında hoşnut edileceği ve ikramda bulunulacağını belirtmişlerdir. Münker ve Nekir meleklerinin sorgusunun kesinlik arz ettiğinin üzerinde durmaktadırlar.⁵¹ Birçok naklî deliller, nasslar da bu düşünceye şahitlik etmektedir. Örneğin; "*Bu azap, onların (kabirlerinde kıyâmet gününe kadar) sabah akşam sokulacakları ateştir. Kıyâmet koştığında, "Firavun ailesini en şiddetli azabın içine atın!" denilecek.*"⁵² Bu âyette de bahsedildiği üzere Firavun ve ailesine kıyâmetten önceki bir zaman diliminde (kabir hayatında) sabah akşam olmak üzere sürekli bir şekilde azap edilecek ki bu da ancak kabir azabına işaret etmektedir. Başka bir âyette Allah, Nuh kavmi hakkında da şöyle buyurmuştur: "*Günahları yüzünden tûfanda boğuldular, ardından ateşe atıldılar...*"⁵³ Bu âyette geçen 'ardından ateşe atıldılar' kısmı boğulmalarının hemen arkasından, arada hiç zaman kaybetmeden, herhangi bir hesaba çekilmeden, mîzân kurulmadan ateşe atıldıklarını kastetmektedir ki bu da ancak dünya hayatında vuku bulabilir. Dolayısıyla boğulmaları ve ardından ateşe atılmaları dünya yaşantısı içerisinde kabir azabıyla mümkün olmaktadır. Boğulma kısmı ölüm öncesiyken, ateşe atılma safhası ölüm sonrası yaşantıyla ilintilidir.⁵⁴ Neseffî, aynı örnekleri farklı eserlerinde de delil olarak sunduğu görülmektedir.

⁴⁵ Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 86.

⁴⁶ Neseffî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul, Gelenek Yay, trc. Ramazan Biçer, 2010, s. 86.

⁴⁷ Aşere-i Mübeşşere (Cennetle müjdelenen on kişi şu şekildedir: Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebu Vakkâs, Ebu Ubeyde b. Cerrâh ve Sa'id b. Zeyd.)

⁴⁸ Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 86.

⁴⁹ Tûr, 52/47.

⁵⁰ Mücâdele, 58/15.

⁵¹ Neseffî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 364.

⁵² Mü'min, 40/46.

⁵³ Nûh, 71/25.

⁵⁴ Neseffî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 364; Neseffî, *Kitabu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd* (çev. Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007), Kahire, 1407/1987 s.131-132.

Neseffî, kabir azabına dikkatleri çekmek için şunları eserlerinde işlemiştir: "Müslümanlar dualarında "Allah'ım bize dünyada ve âhirette iyilik ver ve bizi, kabir ve Cehennem azabından koru!" derler. Bu konuda meşhur derecesine varan hadisler varid olmuştur."⁵⁵ Neseffî, ayrıca kabir azabının varlığına olan inancını kanıtlamak için aşağıda verilen hadisleri delil olarak kabul etmiş ve birçok hadisin bu konuya ışık tuttuğunu ifade etmiştir: "Bevlden sakının, çünkü kabir azabının çoğu ondandır.", "Kâfirlere ve bazı günahkâr mü'minlere kabir azâbı haktır. Kabir, imân eden ve sâlih amellerde bulunanlar için Cennet bahçelerinden bir bahçe, kâfirler için ise Cehennem çukurlarından bir çukurdur."⁵⁶

Neseffî, "Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd" adlı eserinde bu olayı tekrar ele almıştır. Rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber iki yeni defnedilmiş kabrin yanından geçerken şöyle buyurmuştur: "Onlar azap görüyorlar ama büyük günahlarından dolayı değil: Onlardan biri küçük abdest ederken temizliğe riayet etmez, diğeri ise laf götürüp getirirdi."⁵⁷ Bir başka delil de demir sopaları (balyoz) olan iki meleğin ölmüş kimselere yapacakları sorgulama ile ilgili zikredilen rivayettir. Hz. Ömer (öl. 73-693) bu sözün akabinde Hz. Peygamber'e "Yoksa aklım da başımda olacak mı?" deyince Hz. Peygamber "evet" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, "Ey Allah'ın Resûl'ü o hâlde onların hakkından gelirim." demiştir.⁵⁸ Yine, "Bizi kabir azabından ve cehennem azabından koru" şeklinde nesilden nesle nakledilen dua da ümmet arasında yadırganmadığı gibi herkesçe kabul görmüş bir duadır.⁵⁹

Yine aynı husus Bahru'l-Kelâm'da şu şekilde anlatılmaktadır: Hz. Peygamber Hz. Ömer'e şöyle demiştir: "Münker ve Nekir seni hesaba çekmeye geleceğinde, senin hâlin ne olacak?" diye sorduğunda Hz. Ömer, şu an bulunduğum hâlde olacağım ve aklım yerinde olacak değil mi? demiş ve Hz. Peygamber'de "evet" diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, "O zaman çok fazla umursamıyorum." diye karşılık vermiştir.⁶⁰

Neseffî'nin, Tabsıratü'l-Edille eserinde bahsettiği üzere Cehmiyye ve bir kısım Mu'tezile âlimlerinin, özünde hayat barındırmayan herhangi bir varlığa azap, sorgulama ve onun bu sorgulamalara karşılık cevap verebilmesinin mümkün olmadığını savunarak kabir azabının olmadığını ifade etmişlerdir.⁶¹ Kerramiyye'ye göre, "Kendisinde hayat olmayan şey azap olunabilir çünkü sıfatlar konusunun başında belirttiğimiz gibi hayat, ilmin hâsıl olması için bir şart değildir."⁶² İbn Ravendî'ye (öl. 301-913-14 ?) göre ise, "Her ölüde hayat vardır. Çünkü hayat ona göre ölümün zıddı değil, bilakis kişiyi ihtiyarî fiilleri yapmaktan alıkoyan küllî bir afettir. Bu yönüyle de ilmin hâsıl olmasına engel teşkil etmez."⁶³

Neseffî'ye göre yukarıda bahsedilen tüm görüşlerin asılsız ve mantıksız olduğunu kabul etmektedir. Hayat, ilmin oluşabilmesi için gereklidir. Sonuç olarak kişi habersiz olarak

⁵⁵ Neseffî, *Tabsıratü'l-Edille*, II, s. 364.

⁵⁶ Müslim, "İmân", 34; Tirmizî, "Kıyâmet", 26.

⁵⁷ Söz ve sıralama açısından basit farklarla bu hadis kaynaklarda yer almaktadır. Örneğin Bkz. Buhârî, "vudû", 55, 56; "Cenâiz", 82; Müslim, "Tahâre", 111.

⁵⁸ Aynı lafızlarla olmasa da anlam açısından benzer bir rivâyet için Bkz. Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, el-Musannef (nşr. Habîburrahman el-A'zamî) Beyrut 1983/1403, III, s. 582-583.

⁵⁹ Hz. Peygamber'in kabir azabından istiaze ettiğine dair rivâyetler için Bkz. Buhârî, "Cenâiz", 88; Müslim, "Mesâcid ve mevâdiu's-salat", 123, 124, 125, 126; Neseffî, *Kitabu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, s. 131-132; Neseffî, *Tabsıratü'l-Edille*, II, s. 365.

⁶⁰ Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 122.

⁶¹ Neseffî, *Tabsıratü'l-Edille*, II, s. 365.

⁶² Neseffî, *Tabsıratü'l-Edille*, II, s. 365.

⁶³ Neseffî, *Tabsıratü'l-Edille*, II, s. 365.

ne hoşnut olabilir ne de acı çekebilmektedir. Kabir azabına işaret eden birçok nass mevcuttur. Ayrıca Allah sorgulanmakta olan kişiye hoşnutluğu veya azabı hissedebileceği kadarıyla bir yaşam bahşedebilir.⁶⁴ Hz. Muhammed ile Hz. Ömer'in hesaba çekilme hususunda konuşması rivâyet edildiğine göre, Hz. Ömer: "O zaman bu aklım yerinde olacak mı?"⁶⁵ ifadesi söylemlerimizi kanıtlar niteliktedir. Çünkü aklın varlığından bahsederken yaşam belirtisinin olması zaruridir. Ayrıca "Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin"⁶⁶ âyeti de buna delil olarak gösterilebilir. Ruh ölüm sonrası yaşamda kişiye geri verilebilmesi, böylelikle bir süreliğine dahi olsa hayat bulması ve kişinin de ölüm öncesi yaşamında yaptıklarının karşılığı olarak ödüllendirilmesi-cezalandırılması pekâlâ mümkün gözükmektedir.⁶⁷

Şüphesiz Allah'ın gücü her şeye yeter. Neseff'ye göre kabir azabının reddedilemeyecek derecede delillere sahip olmasından dolayı inkâr etmenin mantıklı ve kabul edilebilir bir yanının olmadığını düşünmektedir. Delillerin doğru anlaşılması gerektiğinin üzerinde duran Neseff, kabullenmeyen kesimlerin nassların asıl maksatlarının dışında farkı bakış açılarından da kaynaklı olabileceğinin altını çizmektedir.⁶⁸

"Sonra yüce Allah'ın ruhunu iâde etmeden insana bir çeşit hayat vereceğine veya ruhunu iâde edeceğine dair bir delil yoktur. O hâlde bu noktada tevakkuf ederiz (kesin bir görüş belirtmeyiz). Fakat bir hayatın varlığı konusuna gelince, âlimlerimiz burada tevakkuf etmemiştir. Zira bize göre de hayatı olmayana azap etmek doğru değildir. Çünkü Kerrâmiyye ve Ebu'l-Hasan es-Sâlihî'nin⁶⁹ (öl. 168-784-85 ?) takipçileri olan Sâlihiyye'nin⁷⁰ aksine, bize göre, hayat ilmin varlığı için şarttır. Onların görüşlerine göre, hayat olmadan kabir azabının varlığına hükmedilir."⁷¹

"Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e göre kabir azabı, Melekler (Münker ve Nekir)'in sorgusu, mü'min olsun kâfir olsun kabrin ölen kimseyi sıkıştırması gerçektir. Kabir azabına müstahak olan kimselerin azabı kıyâmete kadar sürmektedir. Hz. Muhammed'in hürmetine Ramazan aylarında kendisine azap edilmez. Kabir azabı gören kimseler hayatta olsaydılar Allah sonsuz merhameti ve elçisinin yüzü suyu hürmetine onlara azap etmeyecekti. Aynı şey kabirde de geçerli olacaktır."⁷²

Neseff'nin ifadesine göre Ehl-i Sünnet kelâmcılarının kabir azabıyla ilgili mütalaa ettikleri konu, ölüm sonrası yaşamda ruhun geri döndürülüp döndürülmeyeceği hususudur.⁷³ Neseff'ye göre Mâtürîdî çizgide olan kelâmcıların yaşam bahşedilmeksizin

⁶⁴ Doğan, "İslâm'da Âhîret İnançları Temelleri Üzerine", s. 241.

⁶⁵ Birebir aynısı olmasa da benzer bir rivâyet için Bkz. Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'âni, el-Musannef (nşr. Habîburrahman el-A'zamî) Beyrut 1983/1403, III, s. 582-583.

⁶⁶ Mü'min, 40/11.

⁶⁷ Neseff, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 365.

⁶⁸ Neseff, *Kitabu't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, s. 132.

⁶⁹ Ebu'l-Hasan Muhammed b. Müslim es-Sâlihî, İbnü'l-Murtazâ, onu Mu'tezile'nin yedinci tabakası arasında zikretmiştir. Ancak Eş'arî, onu Mürcie arasına koymuştur. Bkz. Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, (nşr. Helmut Ritter), 1980/1400, s. 133.

⁷⁰ Tehânevî, bu grubun bir Mu'tezile fırkası olduğunu onların ölüde ilim, irade, kudret, semi' ve başarı varlığına cevaz verdiklerini, dolayısıyla bu düşüncelerinin, insanların ölü oldukları hâlde bu sıfatlarla vasıflanmasını ve Allah'ın hay olmamasını gerektirdiğini belirtmektedir. Bkz. *Keşşâfü İstılâhâti'l-fünûn*, Beyrut 1996, II, s. 1055-1056.

⁷¹ Neseff, *Kitabu't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, s.132.

⁷² Neseff, *Bahru'l-Kelâm*, s. 121-122.

⁷³ Neseff, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 365.

cansız bir bedene azap edilmesini mantıklı bulmadıklarını ifade etmektedir. Bu görüşü destekleyen "*Cansız bir bedene azap edilebilir.*" diyenler Salihî ve Kerramiyye'dir.⁷⁴ Ashabımızdan Şeyh Ebu'l-Hasan er-Rustuğfenî'de (öl. 345/956) kabirde azabın olabilmesi için yaşam ve canlılık olmasının gerekli olduğunu belirtmiştir. Burada açıklığa kavuşturulması gereken husus kabirde uygulanacak olan azabın canlıyken mi yoksa cansızken mi olduğundan ziyade (Çünkü bu hususta âlimlerimiz kati olarak cansız bir bedene azap uygulanmasının anlam ifade etmediğini bildirmişlerdir.) kabirdeyken ruhun bedene tekrar îade edilip edilmeyeceği noktasında olmalıdır.⁷⁵

4.2.1. Ebu'l-Mu'în en-Neseî'nin Kabir Azabına Yönelik Hadisler ve Muhtelik Görüşler Hakkındaki Değerlendirmeleri

Mu'tezile cism/bedenin diri olmak için değil, bilakis hayata elverişli olmak için şart olduğunu ileri sürer. Neseî'ye göre onlara cism/bedenin her ikisi için de şart olduğu söylene ya da hayata elverişli olmak için değil de sadece diri olmak için şart olduğu söylene buna verebilecek bir cevapları yoktur.⁷⁶

Ayrıca, "*Eğer ölüde hayat olsaydı bunu anlardı.*" demek de yersizdir. Çünkü biz şöyle diyoruz ki; hayat müşahede edilebilen bir şey değildir. Bilakis alâmet ile bilinir ki, bu da istemli fiillerdir. Kudret olmaksızın eylem, hayat olmaksızın da kudret vücuda gelmez. Hayatın sübutu ancak bu kudrete bağlı olarak gerçekleşen iradî/istemli eylemlerin varlığı ile bilinir.⁷⁷

Sonra kudretin varlığı her ne kadar hayat olmaksızın düşünülemezse de hayatın mevcudiyeti kudret olmadan da tasavvur edilebilir. Allah ölüde bir hayatı kaim kılarken ona herhangi bir kudret bahşetmeyebilir. Bu durumda da ölü, istemli bir eylemi gerçekleştiremez ve kendisindeki hayatın mevcudiyetini idrak edemez. Onun bu durumu tüm vücuduna felç inen kimse gibidir. O da kendisinde kaim olan hayatı idrak edemez, herhangi bir kudrete sahip değildir, bir fiil ortaya koyması beklenemez ve onda herhangi bir belirtisi yoktur. İsalet Allah'tandır.⁷⁸

Hz. Peygamber'e gelip "*Beden içinde ruh olmadığı hâlde kabirde nasıl acı hisseder?*" diye sorulduğunda Hz. Peygamber şu şekilde cevap vermiştir: "*Dişinde ruh olmadığı acı hissetmesindeki gibi acı hisseder.*" Bu cevabı vererek Hz. Peygamber dişin kendine özgü bir ruhu olmaksızın bedenle bitişik (yek vücut) olduğundan dolayı acıyı hisseceğinin üzerinde durmuştur. Kişinin ruhu cesediyle birlikte olduğu ve ceset acı duyduğunda da durum aynıdır. Ölen kimseye nasıl azap edilmesinin mümkün olabileceğine bir açıklık getirdiğimize göre pekâla uygulanmasında herhangi bir problem gözükmemesine rağmen Allah gerçekten böyle bir şeyi diler mi? Cevaben kabir azabının hak olduğuna delil, Allah'ın, "*Onlara iki kez azap ederiz, sonra büyük azap için döndürülürler*"⁷⁹ âyeti gayet açık ve nettir. Burada Allah, 'merreteyn/iki kere' lafzıyla, dünyadaki ve âhîretteki azabı kastetmiştir. Çünkü âyette Allah "*Büyük azap için döndürülürler*"⁸⁰, yani 'kıyâmetteki azaba

⁷⁴ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 366.

⁷⁵ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 366.

⁷⁶ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 366.

⁷⁷ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 366.

⁷⁸ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 367.

⁷⁹ Tevbe, 9/101.

⁸⁰ Tevbe, 9/101.

döndürülürler’ diye özellikle ifade etmiştir.⁸¹ Nasslar doğrultusunda kişinin ilk olarak azaba çekildiği yer şüphesiz kabirdir. Üstelik bu azap asıl büyük olan azaba hazırlık mahiyetindedir.

Aynı şekilde Allah’ın, Kur’ân’ı Kerîm’de bahsettiği “*O ateş ki ona sabah ve akşam sunulurlar*” âyeti de kabir azabının varlığına ilişkin kanıtlardan yalnızca birisidir. “Rivâyete göre, Ebu Hanîfe (öl. 150/767), oğlu Hammad’a (öl. 120/738) kabir azabını sormuş. “*Kabir azabı haktır*” cevabını alınca, “*Hangi delille bunu söylüyorsun?*” demiş, o da Allah’ın, “*Gerçek şu ki zulüm işlemeye şartlanmış olanları, öteki dünyada korkunç bir azap beklemektedir, ama çoğu bunun farkında değil.*”⁸² sözünde “*kabir azabı kastedilmektedir*” cevabını vermiştir.”⁸³

Ölüm öncesi yaşamda beden ister ruhla birlikte olsun ister ölüm sonrası yaşamda ruh bedende ayrı bir konumda olsun her iki ihtimalde de ruh cesetten dolayı acıyı hissedecektir. Kabir azabı hususunda iki farklı görüş bulunmaktadır. İlk olarak sorumluluklarının bilincinde olup yerine getiren kimselere herhangi bir azap uygulanmayacaktır. Yalnızca kabir o kişiyi sıkıştıracak ve bundan dolayı da korkarak tedirginlik yaşayacaktır. Kabrin o kimseyi sıkıştırmasının nedeni ise kendisine verilmiş olan nimetlere/rızıklara şükrünün çokça az oluşudur. İkinci görüş ise, kâfirleri, âsileri ve yaşantısında İslâmî kaideleri umursamayanları/uygulamayanları kabir azabı ve kabrin o kimseleri sıkıştırması asla kaçamayacakları büyük bir azabın sadece ön habercisi olacaktır. Yalnızca cuma günü ve gecesi azab üzerlerinden kaldırılacaktır. Sonrasında bir daha kendilerine kıyâmete kadar azab edilmez. Kişi cuma günü veya o gece ölürse bir saatliğine kabir sıkıştırır ve azab görür. Akabinde yine kıyâmete kadar azaba uğratılmaz.⁸⁴

Kabirde ruh ve ceset bir aradadır. Beden toprağa karışsa bile ruh bedeni terk etmez o toprakla bir olur bütünleşir ve acıyı hisseder. Bu düşünceye Hz. Peygamber’in Hz. Aişe’ye (öl. 58/678) “*Kabir seni sıkıştırdığında ve Münker-Nekir’in hesap soracağı esnada senin hâlin nasıl olacak?*” diye sorduktan sonra şöyle buyurmuştur: “*Ya Hümeýra şüphesiz kabrin sıkıştırması ananın çocuğunun ayağını sıkması gibidir. Münker-Nekir meleklerinin soru sorması da; göz kamaştığı zaman ona sürme çekmek gibidir.*”⁸⁵ hadisesi delil olarak gösterilebilir.

Hz. Peygamber, “*Kabir azabının nedenleri üçtür: Üçte biri gıybetten, üçte biri çekiştirmeden, üçte biri de idrardandır.*” buyurmaktadır. Özellikle de idrar noktasında dikkatli olunmasını istemiştir çünkü yaygın olarak kabir azabı bu yüzdendir. Ayrıca Hz. Peygamber bir mecliste, “*Kabir cennet bahçelerinden bir bahçe ve cehennem çukurlarından bir çukurdur. Cennet bahçesinde lezzet ve rahatlık vardır. Cehennem çukuru da sıkıntı ve zorluk mekânıdır*” buyurmuştur. Yukarıda da değindiğimiz kabirde ödül ve cezanın varlığını kanıtlar nitelikte olan bu hadis aynı zamanda bunların hak olduğuna işaret etmektedir. Bu durumdan yalnızca Müslümanlar değil tüm insanlık sorumludur.⁸⁶

Yüce Allah’ın istediği kimseye nimetlerinden faydalandırmak, ikramda bulunmak yahut azâb etmek için hayat verdiğine delil olarak ise “*Allah yolunda öldürülenleri sakın ölüler sanma! Bilâkis onlar diridirler; Allah’ın, lütuf ve kereminden kendilerine verdikleriyle*

⁸¹ Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 122-123.

⁸² Tûr, 52/47.

⁸³ Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 123.

⁸⁴ Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 122.

⁸⁵ Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 122.

⁸⁶ Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 123.

sevinçli bir hâlde Rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadır. Arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamış olan şehit kardeşlerine de hiçbir keder ve korku bulunmadığı müjdesinin sevincini duymaktadırlar."⁸⁷ âyeti ile "Allah yolunda öldürülenler için "ölüler" demeyin. Hayır, onlar diridirler, fakat siz bilemezsiniz."⁸⁸ âyetini gösterebiliriz. İnsanların anlayamadığı veya zanda buldukları bilgilerin geçerliliğinin olmadığı ve o kimselerin (şehitlerin) yaşamlarının kendilerine geri verildiğinin ve onlar Rableri huzurunda çeşitli nimetlerle rızıklandırıldığı üzerinde durulmaktadır.⁸⁹ Rızıklandırmadan kastın ne olduğunun detaylı bir bilgisi verilmemiş olsa da âyette açıkça yaşam verildikten sonra uygulandığı göze çarpmaktadır. Dolayısıyla Allah ikramda bulunup hoşnut kılacağı kimseye de azaba uğratacağı kimseye de ölüm sonrası yaşamında hayat bahşedeceği açıkça görülmektedir.

Kabir azabı aklî olarak şöyle desteklenebilir: Bir kimse uyuduğunda farkında olmasa da ruh bedenle beraberdir. Nasıl ki herhangi bir rüya kişinin rahatlamasına, acı duymasına, konuşmasına, ağlamasına imkân sunuyor ve üstelik kişi bütün bu olayları bizzat kendisi tecrübe edebilmektedir. Bu haller uykuda ruh ile beden bütünlüğü olduğundan dolayı hissedilebilmektedir. Uyku da küçük ölüm olarak görüldüğünden dolayı kişi öldükten sonra huzur bulması, rahatlaması veya azap görmesi, acı duyması mümkün gözükmemektedir. Bunun kararını verecek olan yalnızca Allah'tır. O her şeyi hakkıyla bilendir.⁹⁰ Ayrıca Fahreddin er-Razî'de (öl. 606/1210) bu görüşü desteklemektedir.

4.3. Ebu'l-Mu'în en-Neseî'ye göre Şefâat

Sözlükte, "tek olan bir şeyi dengi veya benzeriyle çift hâle getirmek; birinin önüne düşüp işini görmeye çalışmak, işinin görülmesi için birinin aracılığını istemek" anlamlarındaki "şef" kökünden türeyen şefâat, "suçunun bağışlanması veya dileğinin yerine getirilmesi için birine aracılık etme" mânasına gelmektedir.⁹¹

Dinî terim olarak, "kıyâmet gününde peygamberlerin ve kendilerine izin verilen sâlih kulların mü'minlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunması" anlamında kullanılır. Şâfi ve şefî, "aracılık eden, şefâatte bulunan" demektir.⁹²

Neseî'ye göre şefâat en öncelikli konuların başında gelmektedir. Neseî, Allah'ın sonsuz rahmetiyle ve fazlıyla şefâatinin büyük günah işleyenlere (mürtekib-i kebîre) dahi olabileceğini savunmaktadır. Bu bağışlama da Allah'a ait olan her iş gibi şüphesiz bir hikmeti barındıracaktır. Neseî, bu bağışlanmanın Allah'ın izniyle resullerin, nebilerin veya ihlaslı seçkin mü'min kimselerin aracılığıyla gerçekleşebilmesinin de mümkün olduğunu düşünmektedir.⁹³ Hz. Peygamber'in buyurduğu üzere "Ben şefâatimi ümmetimden büyük günah işleyenlere sakladım." ve "Şefâatim ümmetimden büyük günah işleyen kimseler içindir." hadisleri birden fazla yol ve farklı lafızlarla aktarılarak meşhur ve mütevâtir haber seviyesine ulaşmıştır. Hadislerden yola çıkarak büyük günah işleyen kimselerinde Allah'ın

⁸⁷ Âl-i İmrân, 3/169.

⁸⁸ Bakara, 2/153.

⁸⁹ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 367.

⁹⁰ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 122.

⁹¹ Ebu Kâsım Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, nşr.: Kahraman Yay., İstanbul, 1986, "şfa" md.; Lisânü'l-'Arab, "şfa" md.

⁹² TDV, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, C. 38, s. 411.

⁹³ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 397.

dilemesi/izin vermesi sonucunda şefâate mahzar olabilecekleri netlik kazanmıştır.⁹⁴ Şefâatin kesinlik kazanmasına neden olan başka bir delilde Kur'ân'ın bazı kimselere şefâatin fayda vermeyeceğini anlatırken, Allah'ın dilediği bazı kimselerin bundan istisnâ edilmiş olmasını ifade etmesidir. Öyle ki bu durum Kur'ân'da: "O gün, Rahmân'ın izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimseler müstesna- şefâatin bir yararı olmaz."⁹⁵ âyetiyle netlik kazanmıştır.

Neseff'ye göre şefâat herkes tarafından gerçekleştirilebilecek basit bir uygulama değildir. Şefâat edecek her kim olursa olsun Allah'ın izin verdiği takdirde şefâat edebilecek kudreti kendisinde bulacaktır. Allah'ın izni dışında bir şefâatten bahsetmek mümkün değildir. İslâm dininde şefâat haktır.⁹⁶ Nitekim Allah Kur'ân'da bu hususa şöyle değinmiştir: "O'nun izni olmadıkça katında hiçbir kimse şefâat edemez."⁹⁷ Neseff'ye göre şefâat edilecek olan kimselerin bazılarının hiç cehenneme girmeden ve cezalandırılmadan şefâat izni verilebileceği gibi, cezasının bir kısmını çektikten sonra tamamlanmadan da şefâat izni verilebilir.⁹⁸ Peygamberlere ve evliyalara şefâat izni verilmesi ise Allah'ın rahmeti ve fazlındandır.⁹⁹ Batıl olan düşünce ise, şefâatin haksız bir ayrımcılık veya torpil olarak yorumlanması kısmıdır.

Neseff, Kur'ân'da geçen "Kim de Allah'a ve elçisine isyan eder ve onun koyduğu sınırları ihlal ederse, onu içinde yerleşip kalacağı ateşe atacaktır ve onu alçaltıcı bir azap beklemektedir."¹⁰⁰ âyetindeki Allah'ın belirlediği sınırları aşanları "kâfirler" olarak tespit etmiştir.¹⁰¹ Aynı şekilde "Ey imân edenler, hiçbir alış-verişin, hiçbir dostluğun ve hiçbir şefâatin olmadığı kıyâmet günü gelmeden önce, size rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda infak ediniz. Kâfirler ki onlar zalimlerin ta kendileridirler."¹⁰² âyetlerini de delil olarak kabul eden Neseff, "zalimler"den kastın "kâfir" ve "müşrik" kimseler olduğunu ayrıca Neseff'ye göre şefâate erişemeyecek olanlar bu kimselerdir.

Neseff, herkesin şefâate erişebileceğini düşünmemektedir. Allah kimi insanlar için şefâate izin verilmeyebilir ve günahlarının cezasını tamamen çekene kadar da o kişilere azap edilebilir. Bu duruma mâni olabilecek herhangi bir güç yoktur. Sonsuzluğun hâkim olduğu bir âhîret yaşantısına dair ebedî cennet ve ceennem yaşantısı bizlere bu olasılıkların hepsinin nasslarla tescillendiğini ve gerçekleşebileceğini göstermektedir.¹⁰³

Neseff, şefâate bakış açısını nasslarla desteklese de bu yüce makama kimlerin erişip kimlerin mahrum kalacağı noktasında kesin bir bilgi paylaşmaktan uzak durduğunu, bunun hakikatinin sadece Allah'a ait olduğunu belirtmiştir. Fakat Neseff Kur'ân'da geçen, "Allah kendisine şirk koşulmasını başışlamaz, bunun dışındaki günahları dilediği/dileyen kimseler için başışlar..."¹⁰⁴ âyetinden hareketle Allah'a şirk koşulması dışında kalan bütün günahların

⁹⁴ Neseff, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 398-401; Ebu Davud, "Sünnet", 21; Tirmîzî, "Kıyâmet", 11; İbn Mace, "Zühd", 37.

⁹⁵ Tâhâ, 20/109.

⁹⁶ Neseff, *Bahru'l-Kelâm*, s. 114.

⁹⁷ Bakara, 2/255.

⁹⁸ Neseff, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 402.

⁹⁹ Neseff, *Bahru'l-Kelâm*, s. 114.

¹⁰⁰ Nisâ, 4/14.

¹⁰¹ Neseff, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 157.

¹⁰² Bakara, 2/254.

¹⁰³ Neseff, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 403.

¹⁰⁴ Nisâ, 4/116.

Allah'ın dilemesi sonucunda affedilebilmesinin mümkün olduğu kanaatindedir.¹⁰⁵ Ayrıca Neseî, ebedî olmaksızın mü'min bir kimseye yapmış olduğu kötü fiiller doğrultusunda ceza verilebileceğini hem aklî hem de naklî olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir.¹⁰⁶ Aynı zamanda bu Allah'ın adaletinin de bir tecellisi olarak değerlendirilmektedir.

4.3.1. Ebu'l-Mu'în en-Neseî'nin Farklı Fırkaların Şefâat Hakkındaki Görüşlerine İtirazları

Mu'tezîle'ye göre kâfir kimseler gibi büyük günah işlemiş olan Müslümanlarında şefâat yoluyla veya şefâat dışında farklı bir yolla bağışlanması mümkün değildir. Mu'tezîle'ye göre "*Rasulullâh'ın şefâatini uman sâlih Müslümanlar fâsık olmaktan kaçınırlar çünkü fâsığın şefâate mazhar olamayacağı sabittir.*"¹⁰⁷ Mu'tezîle'nin şefâatle ilgili beyan ettikleri bu görüşe Neseî, nasların ortaya koyduğu deliller doğrultusunda haklı olarak karşı çıkmaktadır. Mu'tezîle'nin bu konuda delil olarak kabul ettiği âyetleri Neseî şu şekilde yorumlamaktadır:

"Onlar Allah'ın razı olduklarından başkasına şefâat edemezler"¹⁰⁸ iddiasına cevap olarak, "*Artık şefâat edenlerin şefâati onlara bir fayda sağlamaz*"¹⁰⁹ âyetini delil olarak zikrederek, şefâate erişemeyecek olanların kâfirler olduğunu savunmuştur. Nitekim fâsıklar ve zalimler, Allah'ın razı olduğu insanlar değildir.¹¹⁰ Ayrıca tüm müminler Allah'ın razı olduğu kullardır. İmân eden, Allah'a itaat edip Allah'ı hoşnut edecek sâlih amel yapanlardan hiçbiri, Allah'ın razı olduğu kimseler zümresinden çıkmaz. Bu nedenle Neseî hata yaparak büyük günah işleyen kimselere de şefâat edilebilmesinin mümkün olduğunu düşünmektedir.¹¹¹ Ayrıca "*Eğer kâfirlerden başkası için de şefâat olmasaydı bu âyet "kâfir" lafzıyla tahsis edilmezdi.*" diğer grupların da şefâate erişemeyeceğini zikrederdi.¹¹²

"*Yaklaşan gün konusunda onları uyar; çünkü dehşet içinde yutkunurlarken yürekleri ağızlarına gelmiş olacak; zalimlerin ne bir dostu ne de sözü dinlenir bir şefâatçisi olacaktır.*"¹¹³ âyetinde ise bahsedilen insan hayatına kastetmiş biri zalimdir.¹¹⁴ Burada kâfirlerden ve müşriklerden bahsedilmektedir. Çünkü burada mutlak olarak zalim ifadesi geçmektedir. Bu ifade Neseî'ye göre hiçbir şekilde adaleti gözetmeyen (imân etmeyen) kâfirlerden bahsetmektedir; ancak imân etmiş, birtakım sâlih ameller işleyen bir mümin mutlak zalim olarak isimlendirilemez.¹¹⁵

"*Arşı yüklenenler ile onun çevresinde bulunanlar Rabblerini hamd ile tesbih ederler, O'na imân ederler ve mü'minlerin bağışlanmasını dilerler: "Ey Rabbimiz! Sen, rahmetin ve ilminle her şeyi kuşattın. Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru!"*"¹¹⁶ âyetinde ise Neseî meleklerin cenneti hak edenler için Allah'a dua ettiklerini düşünmektedir. Neseî'ye göre bu zümre dışındakiler için böyle bir istekte

¹⁰⁵ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 379-380.

¹⁰⁶ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 378-379.

¹⁰⁷ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 397.

¹⁰⁸ Enbiyâ, 21/28.

¹⁰⁹ Müddesir, 74/48.

¹¹⁰ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 397.

¹¹¹ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 399.

¹¹² Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 397-398.

¹¹³ Mü'min, 40/18.

¹¹⁴ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 397.

¹¹⁵ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 399.

¹¹⁶ Mü'min, 40/7.

bulunulması caiz değildir. Allah’a “*Düşmanlarını dostun kıl, cehennem ashabını cennet ehli kıl, dediğinin aksini yap ve hikmetinin gereğini değiştir*” tarzında bir taleple el açıp yalvarmak asla söz konusu olamaz. Ayrıca adalet sahibi olan Allah, kendisini inkâr edenleri, düşmanlık edenleri ve şeytani rehber edinenleri neden ödüllendirsin. Bu mantık doğrultusunda Neseffî hiçbir peygamberin Allah’ı inkâr edenlerle dostluk etmediğini düşünmektedir.¹¹⁷

Neseffî, “*Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri bağışla...*” âyetinin ise, ‘şirkten dönenleri bağışla’ anlamında olduğunu belirtmiştir. “*Yolundan gidenleri*” sözünün dalalet ettiği gibi ‘işledikleri günahlar olmasına rağmen onları bağışla’ demektir ki bu da büyük günahları işlerken de imân üzere olduklarını gösterir.¹¹⁸

Mu’tezile şefâatin büyük günah işleyenlere de olabileceği düşüncesi insanların rahatlıkla günah işlemelerine sebebiyet verdiğini ve bununda batıl olduğunu düşünmektedir.¹¹⁹ Fakat Neseffî bu şekilde yorum yapan Mu’tezile’nin görüşlerine göre tövbe edenlerin tövbelerinin kabulüne Allah’ı mecbur etmelerini örnek vererek, o halde insanları daha çok günaha teşvik ettiklerini ifade ederek eleştirmiştir. Üstelik Mu’tezile’nin bu düşüncesi başka gruplarca Hıristiyanlıktaki günah çıkarmak gibi de algılanmaya/yorumlanmaya müsaittir. Neseffî’ye göre şefâatin varlığı ve delilli ispatı insanları asla günaha teşvik etmez. Nedeni ise, günahkâr olan herhangi bir kimsenin şefâate erişebileceğinin hiçbir garantisi yoktur. Bu bilgiye sahip olan varlık yalnızca Allah’tır. Ayrıca kimsenin yaşantısı boyunca bu ahvâli tecrübe etmesi mümkün değildir. Kişi ancak tövbe etmeye güç yetirir. Doğru olan da budur ki, bu yolla sahibini küfre düşüren umutsuzluk ve ye’s engellenmiş olur. İnananlar için hep bir ümit kapısı varlığını korur ve ihlaslı kullar için Allah’ın merhametiyle karşılaşmak umulur.¹²⁰

4.4. Ebu’l-Mu’în en-Neseffî’ye göre Cennet ve Cehennem

“Cennet”, örtmek, gizlemek anlamındaki “cenn” kökünden isim olup “bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe” mânasına gelir. Bütün dinî inanışlarda mü’min kimselerin gerçek anlamda huzura, saadete ve mutluluğa erişecekleri yer olarak bilinmektedir. Neseffî’ye göre peygamberlerin tebliğ ettiğiyle uyararak imân edip, sorumluluklarını yerine getiren saf, temiz ve ibadet ehli olan Müslümanlar için hazırlanmış bir huzur ve saadet yurdudur.¹²¹

Allah, Kur’ân’da muttakiler için yer ve gök genişliğinde bir cennet yarattığını muştulamıştır: “*Rabbimizin mağfiretine mazhar olmak ve takvâ sahipleri için hazırlanmış olup gökler ve yer kadar geniş olan cennete girmek için yarışın!*”¹²² Yine, Kur’ân’da “*Bunu yapamazsanız- ki asla yapamayacaksınız- yakıtı insanlar ve taş olan ateşten sakının; o, inkârcılar için hazırlanmıştır. İman eden ve iyi işler yapanlara, kendileri için zemininden ırmaklar akan cennetler bulunduğu müjdesini ver. Onlara cennetteki meyvelerden biri rızık olarak her sunulduğunda, “Bu daha önce de bize rızık olarak verilendir” derler. O kendilerine, benzer şekilde verilmiştir.*”¹²³ âyeti kâfirlerin bu ateşten herhangi bir kaçışlarının

¹¹⁷ Neseffî, *Tabsiratü’l-Edille*, II, s. 397.

¹¹⁸ Neseffî, *Tabsiratü’l-Edille*, II, s. 399-400.

¹¹⁹ Neseffî, *Tabsiratü’l-Edille*, II, s. 398.

¹²⁰ Neseffî, *Tabsiratü’l-Edille*, II, s. 402.

¹²¹ Neseffî, *Bahru’l-Kelâm*, 1927, s. 93; M. Süreyya Şahin, “Cennet”, TDV, İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, VII, 1993, C. 7, s. 374.

¹²² Âli İmrân, 3/133.

¹²³ Bakara, 2/24-25.

olmayacağını açıkça belirtmekte ve o kimseleri uyarırken salih amel işleyenlerinde ödüllendirileceği cennetler tasvir edilmektedir. Neseî'ye göre bu âyetler doğrultusunda emir ve yasaklardan sorumlu olan kimselerin yaptıklarının veya yapacaklarının karşılığını alabilmeleri için cennet ve cehennem yaratılmıştır. Hiçbir zaman diliminde de yok olması mümkün değildir. Çünkü artık Kur'ân'ın da ifade ettiği üzere sonsuz bir yaşam söz konusudur.¹²⁴ Neseî'ye göre, cennet ve cehennem hayatı, ödüllerin yahut cezaların verileceği yer olması münasebetiyle sonunun olmaması gerektiğini ifade etmektedir.¹²⁵

Mâtürîdî kelâmcılara göre cennet, ağaçlar, dallar ve her çeşit bitkiye ev sahipliği yapan ve bu bitkilerle çevrili olan bahçe olarak değerlendirilmektedir. Kur'ân'da Hz. Âdem kıssasında geçen "...oradan dilediğiniz yerden yiyeceğinizi!"¹²⁶ ve "...çeşit çeşit ve emsalsiz nimetler bulunur."¹²⁷, "...her meyveden farklı türler bulunur."¹²⁸ meâlindeki âyetler de cennet adı verilen yurttaki habitat ve ürün çeşitliliğinin bolluğuna delil teşkil etmektedir.¹²⁹

Kur'ân'da başka bir âyette cennet sonsuz bir yaşamın kurulacağı ve barınılacak yurt olarak tanımlanmıştır.¹³⁰ Allah, "Allah'a itaatsizlikten sakınanlar için de cennet, iyice yakınlarına getirilecek. Ve kendilerine şöyle denecektir: "İşte sizlere; daima Allah'a yönelen, O'nu aklından çıkarmayan, görmediği hâlde Rahmân'dan çekinen ve tamamen Rabbine dönük bir kalp ile gelen kimseye vaad edilen cennet! Oraya esenlikle girin, bu sonsuza kadar sürecek gündür."¹³¹ meâlindeki âyette buyurduğu üzere sonsuz bir yaşamın tesis edileceğinden hiç şüphe yoktur.

"Rabbinin huzurundan korkan kimse için çifte cennet vardır."¹³²

"Bu ikisinden başka iki cennet daha vardır."¹³³

Âyetler ışığında İbn Abbâs'tan gelen rivâyete göre ilk iki cennetin 'Firdevs' ve 'Adn', ikinci iki cennetin de 'Na'im' ve 'Me'vâ' cennetleri olduğu düşünülmektedir. Mâtürîdî'de bahsi geçen dört cennetin müjdelenerek muttakîlere ait olduğunu belirtmektedir. Lakin Mâtürîdî, dört ayrı cennetten ve isimlerinden hareketle özü itibariyle anlam bütünlüğünün olduğunu ifade etmektedir. Yani aslında bu İmâm Mâtürîdî'ye göre tek bir cennetin olduğunu belirtmektedir.¹³⁴ İhtilafı olarak ayrı ayrı cennete verilen isimlerin, cennet ile ilgili farklı yönlerinin varlığına delalet ettiği düşünülmektedir.

"Cehennem", derin kuyu, azaba müstahak olan kâfirlerin ve günahkâr kimselerin cezalandırılacakları ve azap görecekleri ateşin veya yerin adı olarak nitelendirilmektedir.¹³⁵ Azap yeri olan ateşin özel ismi olarak da adlandırabileceğimiz cehennem, Kur'ân'da

¹²⁴ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 119; Kurtubî, XV, 268-269; Şevkânî, IV, s. 544; Kâf, 50/31-34.

¹²⁵ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 103.

¹²⁶ Bakara, 2/35.

¹²⁷ Rahmân, 55/48.

¹²⁸ Rahmân, 55/52.

¹²⁹ Ebu Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005), 11a.

¹³⁰ Salime Leyla Gürkan, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsanın Yaratılışı ve Cennetten Düşüş", İslâm Araştırmaları Dergisi, sayı: 9, 2003, 4.

¹³¹ Kâf, 50/31-34.

¹³² Rahmân, 55/46.

¹³³ Rahmân, 55/62.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 388a-b., 430a.

¹³⁵ Ömer Faruk Harman, "Cehennem", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, 1993, s. 225.; Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, ty., XII, s. 112.

cahîm¹³⁶, hâviye¹³⁷, hutame¹³⁸, lezâ¹³⁹, saîr, sakar¹⁴⁰, mesvâ¹⁴¹, kelimeleriyle ve "azâbu cehennem"¹⁴², "nâru cehennem"¹⁴³ gibi terkiplerle ve daha başka lafızlarla da ifade edilmektedir. Kimi âlimlere göre bunlar, cehennemdeki azap türlerine ve tabakalarına verilen adlardır.¹⁴⁴ Cehennem'in en bilindik göstergesi ateş olması nedeniyle bazen "nâr" kavramı cehennem'in yerine kullanılmaktadır. Şöyle ki Kur'ân'da buna delil olarak, "Şu kesindir ki münâfiklar cehennem'in (Nârın) en alt katındadırlar."¹⁴⁵ âyetinden bahsedebiliriz.

Mürcie'nin iddiasına göre, "Cehennem ehli oraya girdikleri zaman, sudaki balık gibi durur ve azap görmezler. Ancak mümin ile kâfir arasındaki fark, müminin cennet nimetlerinden yeme ve içme suretiyle yararlanmasıdır ki, bu cehennemlikler için mümkün değildir."¹⁴⁶

Neseffî, Mürcie'nin bu tezini doğru olarak kabul etmemiş delil olarak ise Kur'ân'dan âyetler göstermiştir: "Onlar cehennemde: 'Rabbimiz! Bizi bu azaptan kurtar! Bundan sonra eskiden yaptıklarımızdan farklı iyi şeyler yapacağız' diye feryad ederler"¹⁴⁷, "Böylece onlar kendi yaptıklarının kötü meyvelerini tattılar, bu dünyada yaptıklarının sonu yıkım oldu"¹⁴⁸, "Ve onlar: 'Ey cehennemi idare eden melek!' diye seslenecekler, 'Bırak Rabbin işimizi bitirsin!' Bunun üzerine melek, siz artık bu durumda kalacaksınız!' diye cevap verecek."¹⁴⁹ ve onlar, "Mesajlarımızın doğruluğunu inkârâ şartlanmış olanları zamanı geldiğinde ateşe mahkûm edeceğiz ve derileri her yanıp döküldüğünde onları yeni derilerle değiştireceğiz ki azabı tam olarak tadabilsinler."¹⁵⁰ âyetlerde de belirtildiği üzere inkârcılar için sonsuz bir cehennem, takva sahibi mü'minler için ebedî bir cennet hayatının varlığı açıkça ifade edilmektedir. Kur'ân'daki âyetlerle Mürcie'nin savunduğu görüşler çeliştiği için savundukları tez çürütülmüştür.¹⁵¹

Cehmiyye (Cebriyye), cennet ehlinin ödüllendirilmesi ve cehennem ehlinin de işlediği günahları nispetinde cezalandırılmasından sonra cennet ve cehennem'in Allah tarafından yok edileceğini düşünmektedir. Hz. Peygamberin "Cehenneme bir gün gelecek ki

¹³⁶ Bkz. "Ötekiler, "Onun için bir yapı kurun ve (orada hazırlayacağınız) kuvvetli ateşe atın onu!" dediler." (Sâffât, 37/97).

¹³⁷ Bkz. "Yakıp kavuran bir ateş!" (Kâria, 101/11).

¹³⁸ Bkz. "Uzatılmış direklere bağlı olarak içine hapsedildikleri, yükselip yürekleri saran ateş!" (Hümeze, 104/7-9).

¹³⁹ Bkz. "... Bilinmeli ki o (cehennem) alev alev yanan, derileri kavurup soyan bir ateştir." (Meâric, 70/15).

¹⁴⁰ Bkz. "Ben onu sakara (cehenneme) sokacağım. Sen bilir misin sekar nedir? Bitirir ama yok olmaya da bırakmaz; İnsanları (ateş) kavurur." (Müddessir, 74/26-27-28-29).

¹⁴¹ Bkz. "Onlara, "İçinde ebedî olarak kalacağınız cehennem'in kapılarından girin içeri!" denilecek. (Vaktiyle) ululuk taslamış olanların kalacağı (bu) yer ne kötü!" (Zümer, 39/72); "İçinde ebedî kalmak üzere cehennem kapılarından girin içeri!" Büyüklük taslayanların kalacakları yer ne kötü!" (Mü'min 40/76).

¹⁴² Bkz. "Rabblerini inkâr edenlere cehennem azabı vardır. Orası ne kötü bir varış yeri!" (Mülk 67/6).

¹⁴³ Bkz. "İnkâr edenlere gelince, cehennem ateşi de onlarındır. Ne ölmelerine hükmedilir ki ölsünler ne de cehennem azabından kendileri için bir hafifletme yapılır. İşte inkârcılığa saplanıp kalmış herkesi böyle cezalandırırız." (Fâtır 35/36)

¹⁴⁴ Topaloğlu, "Cehennem", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, 1993, s. 227-233; Ebu Abdullah Hüseyin b. Hasan b. Muhammed el-Buhârî el-Halîmî, *el-Minhac fi Şuabi'l-Îmân*, thk. Hilmi Muhammed Fude, Darü'l-Fikr, yy., 1979, I, 472.

¹⁴⁵ Nisâ, 4/145.

¹⁴⁶ Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 76.

¹⁴⁷ Fâtır, 35/37.

¹⁴⁸ Talâk, 65/9.

¹⁴⁹ Zuhruf, 43/77.

¹⁵⁰ Nisâ, 4/56.

¹⁵¹ Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 76.

rüzgârlar kapıları kapatıp içinde kimse olmayınca, Allah Teâlâ cehenneme tecelli eder." hadisini de delil kabul etmektedirler.¹⁵²

Neseî'ye göre ise cennet ve cehennemın sonsuzluk yurdu olduğu ile ilgili en ufak bir şüphesi yoktur. Kur'ân'da "Allah, kendi yolunda çarpışırken öldüren ve öldürülen mü'minlerin canlarını ve mallarını, karşılığında cennet vermeye üzere satın almıştır. Bu, Allah'ın Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'ân'da yer almış gerçek bir vaadidir. Kim Allah'tan daha fazla sözüne bağlı olabilir!" âyetini delil göstererek böylelikle cennet ehli imânları sonucunda ebedî olarak cenneti, cehennem ehli de inkârları neticesinde ebedî olarak cehennemi satın almışlardır. Neseî, Cehmiyye'nin delil kabul ettiği hadiste, günahkâr ve âsî olan kimselerin cehennemde cezalarını çektikten sonra cennete girdikleri vakit o bölümde kimsenin kalmayacağından ötürü çöle döneceğini düşünmektedir.¹⁵³

Kur'ân'da geçen, "Kim de bir mü'mini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır."¹⁵⁴ âyetini "birini mü'min olduğu için kasten öldüren" anlamını vermek suretiyle te'vîl etmiştir. Bu davranışı sergileyen kimse, şüphe edilmeksizin kâfirlerden olur ve ebedî olarak cehennemde cezalandırılır.¹⁵⁵

Neseî'ye göre, kişi işlemiş olduğu günahı helal olarak kabul ederse, o kimse kâfirlerden olur ve onu ebedî bir cehennem azabı beklemektedir. Örnek verilen bu durumu Neseî, "küfür" ve "şirk" olarak nitelendirir. Küfrün de şirkin de cezası sonsuza dek cehennem hayatıdır. Mu'tezîleye göre ise âyette bildirilen ceza "küfür" cezası değil, "katl" cezasıdır.¹⁵⁶

Mu'tezîle'nin ve Cehmiyye'nin bazı gruplarına göre, Allah şu an için cennet ve cehennemi yaratmamıştır. Delilleri ise cennet ve cehennem ehlini yaratmadan hikmet sahibi olan Allah'ın hikmetine yaraşır bir davranış olmayacağını düşünmektedirler. Ayrıca savundukları başka bir düşünceye göre eğer ki cennet ve cehennem yaratılmış olsaydı, kıyâmette onlarda yok olurdu. Yine bu durum Allah'ın hikmetine yakışan bir husus değildir.¹⁵⁷

Bu konuyla ilgili Hz. Muhammed'in miraç mucizesinde, "Cennette şunları ve şunları, cehennemde de şunları gördüm." hadisi cennet ve cehennemın yaratılmış olduğuna delil olarak kabul edilebilir. Eğer ki ifade ettikleri gibi cennet ve cehennem yaratılmamış olsaydı, Allah'ın âyetleriyle Hz. Peygamber'in hadisi çelişen bir manaya sahip olacaktı. Ya Hz. Peygamber ya da Allah haşa yalancı konumunda değerlendirilecektir. Çünkü bu alan ilgili nasslar kesindir. O, mutlak ilim ve kudret sahibi olduğundan her türlü acizlikten münezzehtir.¹⁵⁸ Aynı zamanda Mu'tezîle'nin ve Cehmiyye'nin savunduğu yer ve göğün fena bulmasıyla yok olurdu düşüncelerini Kur'ân açıkça geçersiz kılmıştır: "(O gün) sûra üflenecek, ardından -Allah'ın diledikleri dışında-¹⁵⁹ göklerde ve yerde bulunanların hepsi

¹⁵² Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 105.

¹⁵³ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 105-106.

¹⁵⁴ Nisâ, 4/93.

¹⁵⁵ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 377-378.

¹⁵⁶ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 377-378.

¹⁵⁷ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 119.

¹⁵⁸ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 119.

¹⁵⁹ Neseî'ye göre bunlar: Cebrâil, Mikâil, İsrâfil ve Azrâil isimli büyük melekler, Rıdvân isimli melek ile arşı taşıyan melekler, Cennet ve Cehennem, Azap melekleri ve Hurilerdir.

düşüp ölecek;"¹⁶⁰ Bu âyette özellikle Allah'ın diledikleri dışındakiler için gerçekleşeceği hususunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Neseffî'ye göre, yedi şey asla yok olmaz. Bunlar: "Arş"¹⁶¹, "Kürsü"¹⁶², "Levh"¹⁶³, "Kalem"¹⁶⁴, içindekilerle beraber "Cennet"¹⁶⁵, "Cehennem"¹⁶⁶ ve "Ruhlar"¹⁶⁷dir.

4.5. Ebu'l-Mu'în en-Neseffî'ye göre Allah'ın Görülmesi (Ru'yetullâh)

Neseffî'ye göre Allah'ın zatını görmek mümkündür. Aynı zamanda birazdan değineceğimiz noktalarda da görüldüğü üzere Neseffî'ye göre bu husus hem aklî¹⁶⁸ hem de naklî delillerle sabittir. Ayrıca mü'min kimselerin ölüm sonrası yaşamlarında ödül olarak Allah'ı göreceklerine dair naklî delillerde bulunmaktadır. Fakat Neseffî, Allah'a herhangi bir yön, mekân tayin edilemez olduğunu ifade ederken görme ışınları ulaşmaksızın¹⁶⁹ arasında uzaklık bulunmaksızın ve diğer bütün yaratılmışlık özelliği barındırmayan anlamlardan arınmış olarak görüleceği kanaatindedir. Böylelikle hiçbir yaratılmış olan varlıkla, Allah'ın zatına özgü özelliklerin denk tutulamayacağını ifade etmek istemiştir.¹⁷⁰

Neseffî, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu konudaki delillerini maddeler hâlinde sıralamaktadır:

1- Hz. Mûsâ'nın Tûr dağında "*Rabbim, bana görün, sana bakayım*"¹⁷¹ diyerek Rabbinden O'nu görmeyi istemesidir. Hz. Mûsâ imkânsız olan bir şeyi Allah'tan neden istesin ki, ayrıca bu onun hakkında bilgisiz olduğunu düşündürür ki bu kötü bir zandır. Hâliyle Hz. Mûsâ'nın bu talebi neticesinde Allah'ı görmenin gerçek olduğunun kanıtıdır. Neseffî'ye göre Allah'ın görüleceğini inkâr eden kimse, Hz. Musa'nın Allah'ı tanımadığı düşüncesine de sahip olduğunu ifade eder. Çünkü Hz. Musa Allah hakkında imkânsız olan bir şeyi mümkün diye düşünüp talep etmektedir. Bu düşünceyi savunan kimse de zaten kâfir olmuştur. Ayrıca Allah peygamberinin ümidini kırmamış ve anlaması için, görebilmesini dağın yerinde durması şeklinde bir şarta bağlamıştır.¹⁷² Zira Kur'ân'da Allah şöyle buyurmaktadır: "*Şayet biz bu Kur'ân'ı bir dağın üzerine indirmiş olsaydık, onu Allah korkusundan titremiş ve paramparça olmuş görürdün. İşte bu misalleri insanlar düşünsünler*

¹⁶⁰ Zümer, 39/68.

¹⁶¹ Arş, Kur'ân ve hadislerde ilâhi hükümlerlik ve taht anlamında kullanılan bir terim olup, Allah hakkında yükseklik, yücelik, üstünlük gibi manaları içermektedir. Öz bir tanımla Allah'ın hükümlerlik ve egemenliğini ifade etmektedir.

¹⁶² Kürsi, Kur'ân ve hadis verilerine göre ilâhî hükümlerlik ifade eden bir terim olup, tanrısal ilim yanında hâkimiyet, yücelik ve büyüklüğü anlatan, maddi bir varlığa tekabül etmeyen kavramdır.

¹⁶³ Levh kelimesi daha çok 'Levh-i Mahfuz' şeklinde kullanılmaktadır. Bu ise, varlık ve olgulara ilişkin ilâhî ilim ve takdirin kayıtlı bulunduğu kitap anlamına gelmektedir. Levh-i Mahfuz gayp âlemine ait bir terim olup, mahiyeti bilinmemektedir.

¹⁶⁴ Burada Kalem, ilâhi boyutla bağlantılı bütün nesne ve olayların kaydedilmesini sağlayan araç anlamındadır.

¹⁶⁵ Bkz. "*Allah onlardan razı, onlar da Allah'tan razı oldular. Allah onlara içlerinden ırmaklar akan cennetler hazırladı. Onlar oraya ebedî kalmak üzere gireceklerdir.*" (Tevbe 9/100).

¹⁶⁶ Bkz. "*İnkâr edip zulmedenleri Allah affedecek değil. Onları cehennem yolundan başka bir yola çıkaracak da değil. Onlar cehennemde ebedî kalacaklardır. Bu da Allah'a göre çok kolaydır.*" (Nisa 4/168-169).

¹⁶⁷ Bkz. "*Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın.*" Âyetten hareketle yüce Allah Hz. Âdem'e kendi ruhundan üflediğini buyurmaktadır. Bu nedenledir ki Allah'a ait olan herhangi bir şeyin sonunun olması da beklenemez. (Hicr 15/29).

¹⁶⁸ Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebinde bulunması gibi.

¹⁶⁹ O dönemde görmenin gözden çıkan ışınlarla gerçekleştiği düşünüldüğü için böyle bir ifade kullanılmıştır.

¹⁷⁰ Neseffî, *Kitabu't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, s.61; Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 51.

¹⁷¹ A'râf, 7/143.

¹⁷² Neseffî, *Kitabu't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, s. 61-62; Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 49-50.

diye veriyoruz."¹⁷³ meâlinde görüldüğü üzere Kur'ân bir dağa indirildiğinde paramparça olurken, aynı Kur'ân insanlara indirilmiştir. Bu minvalde insanın dağdan daha dirençli olduğu ortaya çıkmaktadır.

2- Allah, âhîret yurdunda bunu mü'min kimselere ödül olarak va'd etmiştir. Öyle ki Kur'ân'da: "Yüzler var ki o gün ışıl ışıl parlar, Rabblerine bakıp-durur."¹⁷⁴ buyurulmuştur. Yüze nispet edilen bakış "ila" edatı ile geçişli kullanıldığında ancak göz ile bakma olabilir.¹⁷⁵ "Artık her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa, dürüst ve erdemli davranışlar ortaya koysun"¹⁷⁶ Cennet ehlinin Allah'ı görmeyi arzulayıp görememesi hâlinde Kur'ân âyetlerinin bir çelişki barındırdığı düşüncesi ortaya çıkacaktır ki bu mümkün değildir. Yine Hz. Peygamber'e Allah'ın âhîrette görülmesiyle ilgili nispet edilen rivâyetler vardır: "Siz dolunayı görür gibi Rabbinizi göreceksiniz. O'nu görmekte sıkıntı ve izdihâm yaşamazsınız."¹⁷⁷ Mu'tezîle'nin aksine miraç mucizesiyle ilgili İbn Mesûd'un (öl. 32/652-53) rivâyetine göre Rasulullâh'a miraç gecesinde "Rabbini gördün mü?" diye sorduğunda, "evet" cevabını almıştır.¹⁷⁸

3- Aksini düşünenlerin delil kabul ettikleri: "...gözler O'nu idrak edemez; O ise bütün gözleri idrak eder"¹⁷⁹ âyeti kanıt olarak değerlendirilmemelidir. Neseî'ye göre bu âyette olumsuz olarak değerlendirilen husus Allah'ı görmenin değil idrak edilemeyeceğinin üzerinedir. İdrak ise görülen nesneye/varlığa her yönüyle ve sınırlarıyla detaylıca hakkında bilgi sahibi olmaktır.¹⁸⁰

4- Ayrıca Neseî'ye göre, Allah görülürse eğer, bu teşbihi mümkün kılar ki böylece görülen diğer varlıklara benzer ifadesini doğru bulmamakla beraber ancak bilgisizlere izaf edilebileceğini ifade etmektedir. Zira âlemde görülen, siyah-beyaz ve hareket-durgun vs. zıt anlamlı kavramların dahi birbirlerine benzemiş olduklarını görürdük. Ru'yet de böyledir.¹⁸¹

Neseî'nin aksine Mu'tezîle, Neccâriyye ve Hâricîler'in bütünü ve Râfızîlerin'den¹⁸² Zeydiyye, akıl açısından, Allah'ı görmenin imkânsız olduğunu gösterecek delillerin var olduğunu iddia ederler.¹⁸³ Delillerine göre, görme duyusu ancak cisimler için geçerlidir. Allah'ta bir cisim olarak düşünülemez. Bu yüzdende görülmez. Aynı zamanda gören ile görünenin arasında bir mesâfe olması gerekir ki görme ışınları ulaşabilsin. Bunların hepsi Allah için imkânsızdır. Aklî delillerine ek olarak naklî delille desteklemektedirler: Kur'ân'da, "Gözler O'nu idrak edemez; O ise bütün gözleri idrak eder."¹⁸⁴ âyeti ve Hz. Ayeş'den gelen rivâyette, Hz. Peygamber'e "Sen Rabbin Miraç gecesinde gördün mü?" sorusuna "hayır" cevabı almasını göstermektedirler.¹⁸⁵

¹⁷³ Haşr, 59/21.

¹⁷⁴ Kıyâmet, 75/22-23.

¹⁷⁵ Neseî, *Kitabu't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, s. 62.

¹⁷⁶ Kehf, 18/110.

¹⁷⁷ Buhari, *Tevhid*, 24; Müslim, *Mesacid*, 37; Ebu Davud, *Sünnet*, 20; Tirmizi, *Sifetü'l-Cennet*, 17; İbni Mace, *Mukaddime*, 13; Ahmed İbni Hanbel, *Müsned*, No: 19211.

¹⁷⁸ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 50.

¹⁷⁹ En'âm, 6/103.

¹⁸⁰ Neseî, *Kitabu't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, s. 62; Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 50.

¹⁸¹ Neseî, *Kitabu't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, s.64.

¹⁸² Burada Râfızîler ifadesi ile Şîa kastedilmektedir.

¹⁸³ Neseî, *Kitabu't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, s.61.

¹⁸⁴ En'âm, 6/103; Neseî, *Kitabu't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, s.61.

¹⁸⁵ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 49.

"Ehl-i Sünnet Ru'yetullah'ın caiz olduğu, bunun naklî ve aklî delillerle sabit bulunduğu; âhirette mü'minlerin yüce Allah'ı görmelerinin aklen mümkün, naklen de vacip olduğu görüşündedir."¹⁸⁶

SONUÇ

Allah inancına sahip olan kimselerde genellikle âhîret inancının varlığından da bahsetmek mümkündür. Âhîrete imân etmek aslında gayb'a imân etmektir. Gaybı ise Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğinden dolayı konuyla ilgili bilgiler naslarla sınırlıdır. Âhîrete dair verilen bilgilerin kısıtlı olması nedeniyle her hususu tam anlamıyla açıklamak ve idrak etmek mümkün değildir. Kur'ân'ın ifade ettiği gibi, "Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez." (En'âm, 6/59.) âyetinde bunu kanıtlar niteliktedir. Gayb bilinmeyendir ve bu bilgiler Allah katında bulunmaktadır. Bu bilgilere ise yalnızca Allah erişebilmektedir.

Neseffî, âhîret yaşamını Allah'ın hikmetinin ve adaletinin bir tecellisi olarak değerlendirdiğinden, ölüm sonrası hayatın varlığının da zorunlu olduğuna imân etmektedir. Üstelik bu ayırımın ilk olarak kabirde başladığını düşünmektedir. İnananlarla inanmayanların ölüm sonrası hayatlarında birbirlerine asla denk olamayacaklarını vurgulamıştır. Eşit imkânlar sunulduğu düşünülürse eğer bu durum yaşamı boyunca Allah'ın emirlerine ve yasaklarına riayet etmiş, sorumluluklarının bilincinde olarak yerine getirmiş kimseye zulmetmek ve adaletsiz muamele etmek olarak değerlendirilmesine neden olacaktır. Allah her ikisinden de uzaktır. Bu kabulünü de naslarla dayandırarak temellendirmektedir. Neseffî, şüpheli veya eksik bir imânın olamayacağını zikrederken öte yandan imân edenlerin de mükâfatlarını mutlaka alacaklarını vurgulamaktadır. Kur'ân sıklıkla insanların yaptıkları amellerin olumlu veya olumsuz olarak karşılıklarına çıkacağını ifade etmektedir. Kişi yaptığı her türlü fiil, iş ve eyleminden sorumlu tutulacak ve hesaba çekilecektir: "Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu görür." (Zilzâl, 7/8.)

KAYNAKÇA

- Aydın, Ömer. *Türk Kelâm Bilginleri*. İstanbul: İnsan Yayınları. 2004.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar* (çev. Ethem Ruhi Fiğlalı). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. 1991.
- Baloğlu, A. Bülent. "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu 'in en-Neseffî Örneği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (XVIII): 3-20. 2003.
- Bebek, Adil. "Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Âhîret İnanç". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (XIX). 2000: 4-41.
- Çetinkaya, Bayram. Ali. *İslâm Felsefesi Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları. 2010.
- Doğan, Hüseyin. "İslâm'da Âhîret İnançının Temelleri Üzerine". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (I). 2016: 221-251.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelâm Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası. 2009.
- Gürkan, Salime. Leyla. "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (XI). 2003: 1-48.

¹⁸⁶ Neseffî, *Tabsıra*, I, s. 508; *Kitâbü't- Temhîd Li Kavâidit-Tevhîd*, s. 61; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, TDV, Ankara (1991). s. 263.

- Harman, Ömer. Faruk. "Cehennem" Türkiye *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. (VII: 225-226). Ankara: TDV Yayınları. 1993.
- Karagöz, İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 11 Aralık 2018. <https://kuran.diyaret.gov.tr>.
- Malkoç, Mehmet. "Mâtürîdî'de Âhîret Âlemi İnanıcının Temellendirilmesi". *Diyanet İlmî Dergi*, (XLVIII-IV). 2012: 07-22.
- Manzûr, İbn. Mukerrem. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: y.y. 1990.
- Mâtürîdî, Ebu. Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd* (neşr. Fethullah Huleyf). Beyrut: Dâru'l-Meşrik. 2002.
- Mâtürîdî, Ebu. Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (çev. Bekir Topaloğlu, Ahmet Vanlıoğlu). İstanbul: Mizan Yayınevi. 2005.
- Neseî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn* (neşr. Abdulhayy Kâbil). Kahire: Dârü's-Sekâfe. 1987.
- Neseî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Tabsîratü'l-edille fî Usûli'd-Dîn*, (çev. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı. 2004.
- Neseî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. "*Kitabu't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*" (*Tevhîdin Esasları*). Trc. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık. 2007.
- Neseî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Bahru'l-Kelâm (Mâtürîdî Akâidi)*, trc.: Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık. 2010.
- Özarlan, Selim. "Ebu'l Mu'în en-Neseî'nin İmâmet Anlayışı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, (XIV). 2001: 423-437.
- Şemseddin, Sami. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İdeal Yayınları. 2012.
- Topaloğlu, Bekir. "Cehennem" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. (VII: 227-233). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. 1993.
- Toprak, Süleyman. "Mîzân" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. (XXX: 211-212). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. 2005.
- Yalçın, Ebubekir. "Ebu'l-Mu'în en-Neseî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, (X-I). 2019: 35-55.
- Yaltkaya, Mehmet. Şerafeddin. *Türk Kelâmcıları*. İstanbul: Burhaneddin Matbaası. 1932.
- Yavuz, Yusuf. Şevki. "Neseî" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. (XXXII: 568-570). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. 2000.
- Yavuz, Yusuf. Şevki. "Azap" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. (IV: 302-309). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. 1991.
- Yüksel, Emrullah. "Hesap" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. (XVII: 240-242). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. 1988.
- Zehebî, M. Ahmed. *el-Müştebih fî esmâ'i'r-ricâl*, Leiden: y.y. 1881.
- Ziriklî, Hayruddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn. 2002.

Consumption Society and Religion: The Commercialization of Religion

Asım KASAPOĞLU*

Abstract

By adding religion and religious values to the commodities system it has built, the consumption society has ensured the commodification of the perception towards religion and the emptying of the content of religious values. Commodized religion is unprivileged, ineffective, and meaningless. It no longer has the power to determine every aspect of life. The society surrounded by consumption codes has entrusted everything to the passion of consumption.

In this study, the relationship between consumer society and religion is discussed in the context of the commodification of religion. When religion encounters the codes of the consumer society, the defense reflexes it performs in the area whose boundaries are drawn for it and the transformation of the religious symbols and values of the religious are examined. After the definition and characteristics of the consumption and consumption society conceptualizations are discussed theoretically, the commodification process of religion has been tried to be explained. With the documentation method, the literature, written and visual media were scanned, the texts were analyzed and interpreted. The aim of our study is to scrutinize today's societies from the perspective of consumption and religion, and to reveal the loss of power experienced by religion despite the increase in the visibility of religion in these societies.

Keywords: Consumption, Consumption Society, Religion, Commodification of Religion, Market Islam.

Tüketim Toplumu ve Din: Dinin Metalaş-tırıl-ması

Asım KASAPOĞLU

Öz

Tüketim toplumu inşa ettiği metalar sistemine din ve dini değerleri katarak dine yönelik algının metalaşmasını, dini değerlerin içeriğinin boşaltılmasını sağlamıştır. Metalaş-tırıl-an din imtiyazsız, etkisiz ve anlamsızdır. Hayatın her yönünü belirleme gücü artık kalmamıştır. Tüketim kodlarıyla kuşatılmış toplum her şeyini tüketim tutkusuna emanet etmiştir.

* PhD Student, University of Atatürk, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies, Branch of Sociology of Religion, Erzurum, Turkey.

Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye.

asimkasapoglu@hotmail.com

ORCID 0000-0002-8065-7576

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 28 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 17 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt: 8; Issue / Sayı: 16; Pages / Sayfa: 923-937.

Suggested ISNAD Citation: Asım Kasapoğlu, "Tüketim Toplumu ve Din: Dinin Metalaş-tırıl-ması", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8/16 (Temmuz-July 2021), 923-937. www.dergipark.org.tr

Bu çalışmada tüketim toplumu ve din arasındaki ilişki, dinin metalaşması bağlamında ele alınmıştır. Dinin tüketim toplumunun kodlarıyla karşılaştığı zaman kendisi için sınırları çizilen alanda gerçekleştirdiği savunma refleksleri ve dindarların dini sembol ve değerlere bakışında yaşadığı dönüşüm incelenmiştir. Tüketim ve tüketim toplumu kavramsallaştırmalarının tanımı ve özellikleri teorik olarak ele alındıktan sonra dinin metalaşma süreci izah edilmeye çalışılmıştır. Dokümantasyon metoduyla literatür, yazılı ve görsel medya taranmış, metinler analiz edilip yorumlanmıştır. Çalışmamızın amacı günümüz toplumlarını tüketim ve din optiğinden mercek altına alıp, dinin bu toplumlarda görünürlüğünün artmasına karşın mahiyetinde yaşadığı güç kaybını ortaya çıkarmaktır.

Anahtar Kelimeler: Tüketim, Tüketim Toplumu, Din, Dinin Metalaşması, Piyasa İslam'ı.

GİRİŞ

İlkin tüketim kavramının tanım ve özelliklerini izah etmeye çalışalım. Tüketim; teorik olarak, herhangi bir ürün veya hizmetin seçilmesi, satın alınması, kullanılması ve atılması şeklinde tanımlanmaktadır. İnsanların ihtiyaçlarının giderilmesi için satın alınan mal ve hizmetlerin bütünü anlamına gelen tüketim, insanın varlığını devam ettirebilmek için gerçekleştirdiği tabii bir etkinliktir. Bir zamanlar seçkinler için kabul edilen tüketim olgusu günümüzde ekonomik, toplumsal, psikolojik ve kültürel bir olgudur ve yenedünya ideolojisi olarak kabul edilmektedir. Geçmiş toplumların değil de günümüz toplumlarının bir niteliği haline gelmesi son derece ilginçtir. Tüketim olgusu günümüzde psikolojik, sosyal ve kültürel bir boyut kazanmıştır. Modern ve geç modern zamanlarda insan hayatının her safhasına nüfuz ettiğinden söz edilebilir.¹

Tüketim nesnelere, değerlerin ve ilişkilerin yani topyekûn hayatın tüketilmesidir.² Yine Bauman'ın tarifleriyle tüketim, insan istek ve arzularının toplumsal davranış ve ilişkileri belirleyen bir güce dönüştüğü sosyal düzen tarzıdır.³ Baudrillard, günümüzdeki tüketim olgusunu nesnelere ziyade sembol ve değerlerin tüketimi olarak tanımlar.⁴ Bu tanımdan hareketle tüketim olgusu, salt mekanik bir süreçten çok kültürel değer ve semboller ile birlikte incelemeye tabi tutulur.⁵

Tüketim kavramına iki türlü anlam yüklemesi yapılır. Birincisi, insanın nesnelere ihtiyaç duyduğunda veyahut nesnelere sahip olmayı arzu ettiğinde bunu gerçekleştirmesi, bu arzunun tatmin edilmesi anlamı; yani nesnenin sahip olduğu nitelik, özellik ve kullanım değerinin tüketilmesidir. İkincisi ise, tüketimin salt ekonomik anlamdan uzaklaşarak çok boyutlu kültürel anlam kazanmasıdır. Kavramsal yaklaşım tarzlarına yahut aynı yaklaşım tarzlarının tarihsel dönemlerine veyahut toplumsal yapının ele alınış biçimine göre tüketim kavramının tanımı farklılık arz edebilmektedir.⁶ Bu farklı tanımlamalara rağmen birçok düşünür ve araştırmacı, tüketim kavramını ekonomik niteliğinden ziyade toplumsal ve kültürel anlam yüklü olmasından dolayı statülerin, hiyerarşilerin, sembol ve göstergelerin

¹ George, Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, Çev. Can Süer Kaya, Ayrıntı, İstanbul, 2000. s.11.

² Zygmunt, Bauman, *Consuming life*, Polity Press, Cambridge, 2007.

³ Bauman, a.y.

⁴ Jean, Baudrillard, *Selected Writings*, Ed. N. Poster, Polity Press, Cambridge, 1998.

⁵ Musa, Öztürk, "Kapitalizmin Arzu Üzerinden Üretimi ya da Arzunun Nesnelleştirilmesi", 2013, Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi C.12 S:44, (151-180).

⁶ Robert, Bocoock, *Tüketim*, Çev. İ. Kutluk, Dost Kitabevi, Ankara, 1993, ss: 57-58.

kullanımı olarak kabul etmiştir. Tüketim, ihtiyaçların giderilme biçimleri ve ihtiyaçların karşılanma sürecinde ortaya çıkan değerler ve normlar bütünüdür.⁷

Kapitalizmin oluşum aşamasında bireyler üretimle, ileri kapitalizmde bireyler tüketimle güdülenmektedir. Tüketim, 19. yüzyılın son çeyreğinden başlayarak geniş halk kitlelerini etkisi altına almıştır. Üretim döngüsünün devam edebilmesi için kitleler tarafından tüketilmesi gerekmektedir. Sembolik ve gerçek üstü bir düzeye ulaşan satın alma eylemi, insanlar için bir güç kaynağı olmuştur.⁸ Artık insanların karakteri sahip olduklarıyla analiz edilmektedir.⁹ Kaldı ki 20. yüzyılın ortalarında "tüketimin demokratikleşmesi" kavramı ifade edilmeye başlanmıştır.¹⁰ Bu kavram Baudrillard tarafından "ekonomik ve toplumsal kanunun demokrasisi" olarak ifade edilmiştir.¹¹

Bu çalışma, tüketim toplumu ve din arasındaki ilişkiyi dinin metalaşma algısı üzerinde tasarlandı. Dinin, tüketim toplumunun kodlarıyla karşılaştığı zaman vuku bulan savunma refleksleri ve dindarların dini sembol ve değerlere bakışında yaşadığı değişim incelendi. Dokümantasyon metoduyla literatür, yazılı ve görsel medya taranıp, metinler analiz edildi. Tüketim ve tüketim toplumu kavramsallaştırmaları küresel kapitalizm bağlamında ele alındı. Çalışmamızın amacı doğrultusunda günümüz toplumlarını tüketim ve din optiğinden mercek altına alıp dinin bu toplumlarda görünürlüğünün artmasına karşın yaşadığı güç kaybı ortaya çıkarılmaya çalışıldı.

1. Tüketim Toplumu

Tüketim toplumu, yaşamın nesnelere etrafında düzenlendiği ve toplumsal ilerlemenin bu metalaşma gücüyle ölçüldüğü toplum tipi olarak tanımlanır.¹² Tüketim toplumu, tüketim toplumsal bir şekilde alıştırmış toplumdur. Temel değeri mutluluk vaat etmesidir. Bauman, tüketim toplumunu bireyin tüketici yaşam tarzına ait tercihlerini teşvik eden, destekleyen ve manipüle eden toplum tipi olarak tanımlamıştır.¹³

Tüketim toplumunda birey için tüketim, psikolojik ve sosyolojik ihtiyaçlarıyla ilişkilidir ve toplumsal konumlanmada temel referanstır. Tüketim toplumu, toplumların mal ve hizmet üretiminden ziyade malların ve boş zamanın tüketimi çerçevesinde örgütlenmesi anlamına gelmektedir ve tüketim toplumunun temeli kapitalizme dayanmaktadır. Bu toplum tipinin genel yapısını, sürekli yeni ihtiyaçların hissettirilmesi ve gündelik hayattaki hoşnutsuzlukların, mutsuzlukların ve gerilimlerin ilacı olarak alışveriş yapmanın sağlayacağı hazzın kullanılabilmesi duygusu şekillendirmiştir.¹⁴

Gerçek ihtiyaçlar ile hissedilen ihtiyaçlar arasındaki ayrımın ortadan kalktığı tüketim toplumunda birey, tüketim mallarını satın almanın ve bunları sergilemenin

⁷ Mücahid, Pişkin, "Tüketim Toplumu'nda Din ve Dini Değerler", İnsan ve Toplum 6, 2016, (2), (131-154).

⁸ Bocoock, *Tüketim*, ss: 57-58.

⁹ Recai, Çınar; İhsan, Çubukçu, "Tüketim Toplununun Şekillenmesi ve Tüketici Davranışları Karşılaştırmalı Bir Uygulama", 2009, A.Ü.S.B. Dergisi, C.12, s. 279.

¹⁰ Şahinde, Yavuz, "Türk Toplumunun Tüketim Toplumu Dönüşümünde Reklamcılığın Rolü", 2013, İletişim, Kuram ve Araştırma Dergisi, S:36, Bahar.

¹¹ Şaban, İnce, "İbn Haldun'un Toplum ve İnsan Yaklaşımının Günümüz Düşüncesine İzdüşümleri: Tüketim Toplumu ve Narsist İnsan", 2014, Toplum Bilimleri Dergisi, C. 8, s. 29.

¹² Ivan, İllich, *Tüketim Köleliği*, Çev. M. Kardeşhan, Pınar Yayıncılık, İstanbul, 1990, s. 26.

¹³ Zygmunt, Bauman, *Consuming Life*, Polity Press, Cambridge, 2007.

¹⁴ Zeynep Kaban, Kadıoğlu, *Tüketim İletişimi: Süreçler. Algular ve Tüketici*, Pales Yayınları 1.Baskı, İstanbul, 2014, s. 43.

toplumsal bir ayrıcalık ve saygınlık sağladığına inanmaktadır. İnsan bu süreçte bir yandan kendini diğerlerinden ayırıştırırken bir yandan da tüketim toplumuyla bütünleşir. Dolayısıyla tüketmek birey için bir zorunluluğa dönüşür. İnsani ilişkiler yerini nesnelere ilişkiye bırakır. Artık geçerli ahlak, tüketim etkinliğinin ta kendisidir.

Küreselleşme, hem dünyanın küçülmesine hem de bir bütün olarak dünya bilincinin güç kazanmasına işaret eder. Küreselleşen dünya pazarında işletmeler, rekabet koşullarına yönelik yeni pazarlama stratejileri geliştirmişlerdir. Bu yeni akım, post modernize sürecinde küresel pazar ekonomisini ve tüketici kimliğindeki insanı tanımlar. Tüketim toplumu tabiri de işte bu dönemde, özellikle Batı ülkelerinde sanayileşme sonrası ortaya çıkan toplum şeklini tarif etmek için kullanılır. Seri üretimin artmasıyla hızla değişen arz-talep dengesi, üreticileri ve hükümetleri farklı politikaların güdülmesine mecbur bırakmış, üretilenlerin hızlı tüketilmesini sağlamak için çeşitli yollar denenmeye başlanmıştır. Bu yollardan en önemlisi elbette ki kitle iletişim araçlarıdır. Bu araçlar tüketim toplumunu yönlendirmede ve manipüle etmede kullanılan başlıca kaynaklardır. Artık ihtiyaçlar medya tarafından belirlenmekte, neyin ihtiyaç olduğunu düşünecek zamanı olmayan tüketici, önüne sunulan alternatiflere gayri iradi ve şursuz bir şekilde cevaplar vermektedir. Postmodern tüketici, günlük mutluluklar peşinde koşan, ihtiyacının giderilmesiyle yetinmeyen, gelecek için bugünü feda etmeyen, içerik yerine biçime daha çok ilgi gösteren ve kendisini tüketime hazır bir imaj haline getirmiş tüketicidir. Sosyal medya ise postmodern tüketicinin taleplerini karşılamak üzere oluşturulmuştur.

Günümüzde insanların çoğu, internet üzerinden alışveriş yapmakta, giysileri denemeden, parfümleri koklamadan, sebze-meyvelere dokunmadan satın almaktadır. Arkadaş edinmek, sohbet etmek ve çeşitli aktivitelere katılmak hatta toplumun en küçük yapı taşı olan ailenin kurulduğu evlilik kurumu bile internet üzerinden oluşturulmakta, kolay ve hızlı bir şekilde tüketime konu olmaktadır.

Otantik kültürlerin Batı'nın gelişmiş kapitalist kültürü tarafından işgal edilerek popüler hale getirildiği söylenir.¹⁵ Jean Baudrillard'ta Batı kültürünün bir dizi simülasyon düzeni olarak gelişmiş olduğu tezini ileri sürmüştür. Reklamın vaat ettiği mesaj kişileri ve ürünleri türdeşleştirmiştir. Bireyin narsizmi, ayrıksızlığın hazzı değil kolektif niteliklerin kırılıp yayılmasıdır.¹⁶ Diğer yandan gerçek imkânları cılızlaşan ve denetim altında sıkışan beden yüceltilir.

Marka satın almak, bireyin belli bir kimlik oluşturma aracı olurken, kitle kültürünün sürekli beslediği tüketim toplumunu, şirket logolarını üzerinde taşıyan insanlar üretmiştir. Bu şekilde meydana getirilen kitle kültürünün belirlediği standart tüketim davranışları, toplumu sürekli etkisi altına almıştır.¹⁷ Postmodern özne, paradoksal bir anlam içinde hem özgürdür hem de değildir. Özgürdür, kendi varoluşsal güç öbeği tarafından belirlenmiş ve biçimlendirilmiştir. Özgür değildir, Adorno'nun dediği gibi kendini 'Ben' olarak ortaya koyduğu şey gerçekte bir ön yargıdır.¹⁸ Kültür endüstrisi, eski olanla tanıdık olanı yeni bir vasıfla birleştirirken tüketicileri kendine uydurmuştur. Bu bağlamda da "metalaşma",

¹⁵ John, Tomlinson, *Kültürel Emperyalizm*, Çev. Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı, İstanbul, 1999.ss:82-89.

¹⁶ Jean, Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, Çev. H. Deliçaylı; F. Keskin, Ayrıntı, İstanbul, 2008, s. 107.

¹⁷ Susan, Willis, *Gündelik Hayat Kılavuzu*, Çev. Aksu Bora; Asuman Emre, Ayrıntı, İstanbul, 1993, ss: 19-43.

¹⁸ Theodor W, Adorno; Max, Horkheimer. *Aydınlanmanın Dialektiği*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010.

"şeyleşme" ve "fetişleşme" kavramları öne çıkmaktadır.¹⁹ Baudrillard, simülasyona dönüşen gündelik hayatın gönderme yapabileceği direkt yaşam biçimlerinin ortadan kalktığını iddia eder. Baudrillard'a göre, bilgi çağıyla enjekte edilen 'hiper gerçeklikte' birey, virtüel avatari ile birleşmekte ve kimliğinden uzaklaşmaktadır. Bu yapay gerçeklikte birey kendisinin kölesi olmuştur. Poneptik Gözetleme Sistemi'nden, aktifle pasifin uzak edildiği bir caydırma sistemine geçildiğini düşünmektedir. Model ve gerçeğin birbirine karıştığı 'hiper-gerçek dünya'dır.²⁰ Toplumsal ilişkilerinde bir dünya görüşü çerçevesinde oluşturmak isteyen birey tipi büyük ölçüde kabul görmez.

Bu toplumun dili, tüketim dilidir. Bireysel ihtiyaç ve hazlar bu dile bağlı sözden ibarettir.²¹ Haz zevk olarak değil de yurttaşlık görevi olarak kurumsallaşmıştır. Birey faal bir şekilde kendini tüketime hasretmelidir ki aksi takdirde toplum onu dışlayacaktır.

Tüketim toplumunda ruhun yerini beden almış, tutku dışlanmıştır. Bedenin etrafı sağlık, perhiz, tedavi, arzu gibi söylencelerle kuşatılmıştır. Reklamlar bireyi, yatırım nesnesine dönüşen bedenlerini keşfetmeye davet etmiştir.²² Özne artık ne 'kendi' ne 'kendine-özgü' dür. Özne artık kendisinden başkalaşmış ve kendisine yabancılaşmıştır.²³

Elbette ki birçok katmanından söz edilen tüketim toplumu olgusunun, bir anda ortaya çıkmadığı, diğer alanlardaki gelişmelerle bağlantılı olduğu ve bu süreçte etkinlik kazandığı aşikârdır. Yani küresel kapitalist sistemin getirdiği imkân ve şartların, geçirdiği karmaşık süreçlerin bir uzantısı olarak geliştiğini iddia etmekte hiçbir beis yoktur. Çok büyük ve kalabalık kentlerin ortaya çıkışı, yüz yüze yaşantıların, birebir uzun süreli paylaşımların azalması, bireyselliğin artması ve sair değişimlerle birlikte kapitalizm yatay dünya ölçeğinde yayılmış, kültür dâhil her şeyi sistemin bir parçası haline getirmiş ve tüketim toplumunun yapısal ve ekonomik zeminini oluşturmuştur.²⁴

Kapitalizmle birlikte metalaşmanın etkisiyle kültürel değerlerin, ürünlerin ve ihtiyaçların tamamen pazar koşullarında var olduğu, bu koşullara göre şekillendiği ortaya çıkmıştır. Metanın kültürleşmesi anlamına gelen bu durum şu şekilde izah edilir: Nesnenin kullanım değerinden öte sosyal psikolojik anlamlar üstlenmesidir. Oluşturulmuş benlik ve kimliğin sunumu için metalara başvurulması, tüketim toplumunun gösteri toplumu olarak da nitelenmesine yol açmıştır.²⁵ Bu gösteri toplumunda ihtiyaçlar ve arzular üretilir, kısırtılır ve denetlenir.

Doğal ortamı içerisinde samimi ilişkilerle giderilen çoğu ihtiyaç, stres, güvensizlik, kaygı, uzak ilişkiler ve sair birçok unsur modern zamanlarda kişilik zafiyetlerine sebebiyet verdi. Bireyselleşmeyle kimlik sorunu gün yüzüne çıktı. Bu sorun ile sıradan amaçlar uğruna insan yaşamı hiç olmadığı kadar hafife alındı. Bu durum ve yaşanan değişim, bireyin hayat farkındalıklarını ve kimlik algılarını yeniden tasarıladı. Bu ise hiç de istenilen sonuçlar ortaya çıkarmadı. Anlaşmazlık ve değerler krizinin merkezine yerleşen insanlık geçmişine bağlı koparıldı, geleceğine yönelik umudunu kaybetti ve nihayetinde nihilizmin eşliğinde

¹⁹ Ünsal, Oskay, "Benjamin'in Modern Olanı İletimleme Sorunsalı", Oluşum, Ankara, 1981, ss:12-17.

²⁰ Jean, Baudrillard, *Simülarklar ve Simülasyon*, Çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı, Ankara, 2011, s. 53.

²¹ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 88.

²² Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s.162.

²³ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s.162.

²⁴ İsmail, Demirezen. *Tüketim ve Din*. Fotografika Yayıncılık, İstanbul, 2011, ss: 6-21.

²⁵ Guy, Debord, *The Society of The Spectacle*, Zone Book, New York, 1995.

bocaladı.²⁶ Benlikteki anlam kayması bireyciliği ön plana çıkararak insanlığı kültürle olan bağlayıcı tüm bağlantılarından arındırdı ve kutsalla olan bağ eskisi gibi kurulamadı.²⁷ Aşırı bireycilik ve benlik krizi, manevi değerleri ve ahlaki dışlayan kapitalist zihniyetin etkisinde varoluşsal ve epistemolojik payandalarından mahrum bırakılan tüketim insanını, hazcı, dışavurumcu ve bireye yönelik yaklaşımlara sürükledi. Modern yaşam koşullarında geleneğin çözülmesiyle birlikte birey kendi olma krizine girdi.²⁸ Kendi olma krizinin yaşandığı tüketim toplumlarındaki hayat tarzı, bir değer olarak bireyin taleplerinde karşılık buldu. Özgürleştirilen birey, benliğini fark etmek için kendini ifade ederek bulmayı tercih etti. Bu tercihle çevresindeki meta artışının sunduğu ya da mahkum ettiği kabullerle, kendisi ve alışveriş etkinlikleri arasındaki ilişki kurmaya başladı. Benlik algısını oluşturmak için gerekli aşkın ya da içsel referanslarını kaybeden birey nesne, ürün ve metalarla özdeşim kurdu. Kuvvetli ve kalıcı toplumsal bağlar kayboldu ve aşkın referansları olan ahlaki bir düzen kalmadı. Meta'ya dayalı unsurlar bireyin manevi ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kaldı.²⁹

Tüketim toplumu inşa ettiği metalar sistemine din ve dini değerleri katarak dinin metalaşmasını, dini değerlerin içeriğinin boşaltılmasını sağlamıştır. Metalaş-tırıl-an din imtiyazsız hale gelmiş ve etkisini ve anlamını kaybetmiştir. Hayatın her yönünü tayin etme gücü artık kalmamıştır. Sonuçta tüketim kodlarıyla kuşatılmış toplum her şeyini tüketim arzusuna emanet etmiştir.

2. Dinin Metalaş-tırıl-ması

Tüketim kültürünün hemen hemen herkesi etkisi altına alan gücüne vurgu yapmamız yerinde olacaktır. Bu gücün geleneksel dindar muhitlerde nasıl karşılık bulduğunu ve gündelik yaşam alışkanlıklarını ne ölçüde değiştirdiğini incelememiz gerekir. Dünyevileşen gündelik hayat disiplinlerinin, dindarlığın dönüşümünün, piyasanın kılavuzluğuna teslim olmuş dindar kimliğin üretiminin, dindarların kapitalizmin meydan okumasına karşı nasıl bir tahayyüle, nasıl bir dirence, nasıl bir eklemlemeye sahip olduklarının ortaya çıkarılması gerekmektedir.³⁰

Seksenli yıllarda başlayan küreselleşme ve serbest piyasa ekonomisi politikalarıyla başlayan süreç günümüzde daha da hızlanmıştır. Bu süreçte toplumsal sınıfın göbeğinde çoğunluğunu dindar kesimin oluşturduğu bireylerde köklü ve çelişkili bir dönüşüm meydana gelmiştir. Bir taraftan serbest piyasa ekonomisine dayalı politikaların etkisiyle kapitalist sistem dindar bireyler tarafından meşrulaştırılmaya başlanılmış, diğer taraftan dindar kesimin artan ekonomik imkânlarıyla kamusal alanda görünürlüğü artmıştır. İslami tüketim, İslami sermaye, İslami moda, İslami tatil vs. gibi birçok kavramlar kullanılmaya başlanılmıştır. Dindarların söylemlerinin değiştiği bu süreçte, bu söylem değişikliği dindarların (Müslümanlar) modern dünyada konumlanma talebi olarak yorumlanmıştır. Dindarlık ve modernlik, gerek ontolojik gerekse epistemolojik öncelikleri açısından farklı toplumsal sistemler olduğu için dindar kimlik ve Batı modernliği arasındaki paradoksal ilişkide, dindar bireyler modernliğe söylem düzeyinde sürekli olarak karşı çıkmakta ancak

²⁶ Daniel, Bell. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Basic Bod, New York, 1976.

²⁷ Margaret, M, Poloma. *Çağdaş Sosyolojisi Kuramları*. Çev. H. Erbaş, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, s. 33.

²⁸ Stuart, Ewen. *All Consuming Images*. Basic Books, New York, 1988.

²⁹ Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Bod, New York, 1976.

³⁰ Abdullah, Özbolat, *Kapitalizme Eklemleme Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü*, Karahan Kitapevi, Adana, 2015, ss: 11-15.

davranış ve toplumsal pratik düzeyinde etkileşim her geçen gün daha da derinleşen bir görüntü vermektedir.³¹

Hoddorff'un din ve piyasa ilişkisi için önerdiği üçlü kavramsallaştırmadan bahsetmemiz yerinde olacaktır. Birincisi "din ve piyasa tezattır."; ikincisi "piyasa dini metalaştırır."; üçüncüsü "piyasa ve din çift yönlü hareket eder; birbirini dönüştürür ve anlaşılması güç, tuhaf bir durum ortaya çıkar." Bu kavramsallaştırmadan din ve tüketim arasında tepkisel, mesafeli (çelişkili) ve meşrulaştırıcı olmak üzere üç boyutlu bir söylem ortaya konulmuştur.³²

Birinci boyutta, kapitalizme eklenemeyen dindarlar, özellikle de çoğunluğun oluşturduğu orta sınıf dindarlar, (Türkiye'de) tepkisel yaklaşımlarında 'Allah'ın verdiği zenginliği göstermek için israf mı etmeliyiz? vs. söylemlerle tepkisini dile getirir. Bir başka örnek, 'birçok dini değer ve sembollerin içi boşatılmış durumda' olmasıdır. Eleştirel bir şekilde, değerlerin içinin boşaltıldığı üzerinden tepkisel bir söylem ortaya konulur.³³

Bir diğer boyut, tüketim kültürünün dini 'metalaştırdığı' anlayışıyla dindarlar tarafından mesafeli bir tavır takınıp endişelerini dile getirmektedirler. Aslında bu endişe dindarların, dini olanı ve dünyevi olanı dengeleme çabasından ortaya çıkmaktadır. Dindarlıkla modern yaşamın imkânları arasında sıkışan birey, bir tarafta erdem, sabır, tevazu, sosyal dayanışmayı betimleyen din; diğer tarafta, bireyi ve bireyin hazzını, isteklerini temel alan, anı yaşamayı telkin eden tüketim kültürü arasında tutarsız davranışlar sergiler³⁴.

Üçüncü boyut ise; dindarların çoğunluğunun benimsediği din ve tüketimin bir arada, uyum içerisinde, dinin piyasa ile, kapitalizmle ve dinsel seküler olanla bir arada bulunabileceği yönündeki meşrulaştırmalarıdır. 'Kapitalizmi yeniden yorumlamak gerekir.', 'Statü sahibi olmamız hayatımıza yansımalıdır.', 'Sosyal çevre baskısı var; ortama uyum sağlamamız gerekir.', 'Helalinden kazanır, istediğim gibi harcarım.', 'Müslüman her şeyin en güzeline layıktır.', 'Müslüman konumu gereği örnek olmalıdır.' vs. söylemler tüketim kültürünün meşrulaştırılmasına örnek oluşturur. Dindar birey harıl harıl kapitalizme uygun ayetler arar.³⁵

Toplumsal değişim ve dönüşümün akıl almaz bir hızla gerçekleştiği günümüzde, modernitenin öteleyerek açtığı alanda din ve dini değerler sağlam bir zemin bulamaz. Bir yanda iletişimin yaygınlaşması, küreselleşme ve çoğulculuğun etkisiyle sayısız dinsel anlayışın bir zeminde oluşturduğu psikolojik münasebetsizlik hissi öte yanda dinlerin kendi anlayışlarına temel teşkil eden gündelik hayat örüntülerinin tüketim kültürü içerisinde metalaştırılması nedeniyle dini inanç, pratik ve değerlerin imtiyazsız, etkisiz

³¹ Özboilat, "Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü: Bir Dönüşümün Hikayesi" (Toplumsal Değişim Sempozyumu içerisinde), İstanbul, 2016, s. 17.

³² Haddorff, D.W, Religion and The Market: Opposition, Absorption, Ambiguity?, Review of Social Economy 58 (4) ss.483-504.

³³ Özboilat, "Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü: Bir Dönüşümün Hikayesi" (Toplumsal Değişim Sempozyumu içerisinde), İstanbul, 2016, s.18-19.

³⁴ Özboilat, 'Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü: Bir Dönüşümün Hikayesi' (Toplumsal Değişim Sempozyumu), İstanbul, 2016, s.19-20; Demirezen, 2011, s.41.

³⁵ Özboilat, 'Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü: Bir Dönüşümün Hikayesi' (Toplumsal Değişim Sempozyumu içerisinde), İstanbul, 2016, s.20-21; Kemal, Can, 'Yeşil Sermaye Laik Sisteme Ne Yaptı' Birikim Dergisi S.99 ss.59-65.

hale gelmesi ve anlamsızlaşması söz konusudur.³⁶ Referansını kaybetmiş inanç, pratik ve değerler müntesiplerine sağlam bir dünya tasavvuru, hayat anlayışı ve benlik projesi sunamaz.

Kapitalizm, tüketim toplumunun dinamiklerini inşa ederken kültürle giriftar olan din de payına düşeni almıştır. Tüketim, dinin toplumdaki konumu üzerinde de etkiye sahip olur. Bazı ibadetler tüketim kodlarıyla yaygın hale gelir. Karl Marks'ın "metalaşma" yaklaşımı, Adorno'nun "kültür endüstrisi" kaçınılmaz şekilde dini de içine alarak yeniden üretilir.³⁷

Din, inanç ve bilgi boyutu değişikliğe uğramış bireye vaaz ederken geleneksel formatını değiştirmek zorunda kalır. Öyle ki tüketim toplumunda din, teorik bir esas olarak değil, toplumsal ve manevi ihtiyaçlar gereği var olur. Hayatın her yönünü belirleme gücü yoktur ve bireyin ihtiyaç duyduğu alanlarda gerçekliğinden söz edilir. Toplumsal bilinç, tüketim kodlarıyla bezelidir. Hayatı anlamsız bulan, kendine, yaptığı işe, doğaya, diğer insanlara kısaca her şeye yabancılaşmış, canı sıkılan, boş, pasif, korkak, izole edilmiş insan; kaygılarını, belirsizliğini, duygularını tüketim tutkusuna emanet eder.³⁸ Bu hal bir illet halini gösterse de herkes aynı hastalıktan mustarip olduğu için bilinç düzeyinde hissedilmez. Küresel tüketim kalıplarının egemen olduğu postmodern dünyada, dini yaşam diğer küresel hayat formlarıyla iç içe geçer, yer yer erir ve bir alt kültür olarak varlığını sürdürür.³⁹

Dinler ile tüketim toplumunun arasındaki doku farklılığı, temel karşıtlığı belli bir mücadele ortamı oluşturur, tüketim kodları ile işlenmiş bir toplumsal yapıda belli gerilimler yaşanır. Bu gerilimlere rağmen tüketim değerleri ile dini değerler aynı toplum içerisinde hayat bulur. Günümüz toplumları tüketim toplumuna dönüştükçe dini canlanmanın da arttığı gözlenir.⁴⁰

Kapitalist tüketim toplumunda birey, kimliğini tüketmekle bulur ve satın alınan bir nesne olarak tecrübe eder. Birey postmodern zamanlarda tüketim merkezi piyasalar aracılığıyla bireyselleşmeyi, kendini ifade etmeyi ve kendine özgünlüğünü artırdığı için benlik parçalı, kaygan, belirsiz bir hale dönüşür.⁴¹ Birey bir mala sahip olduğunda terapi görmüşçesine rahatlar, kendine olan güveni yenilenir, bir şeyler başarabileceğini hisseder. Bireye yaşam tarzı satan, bir varoluş referansı oluşturan ürünler aynı zamanda birey için değer yükleyicisidir. Birey için artık kimlik oluşturma düşüncesi yoktur, bu düşüncenin yerine marketten bir kimlik satın alma düşüncesi vardır. Birey farkındalığını tüketerek meydana getirir ve tükettikleri üzerinde kendini ifade eder veya ötekilerin nazarında bu şekilde değer oluşturur.

Tüketim olgusunun nüfuz etmediği hiçbir alanın kalmadığı bu kapitalist sistemden dinsel alan da etkilenir. Bireyin kendini gerçekleştirme, kimlik ve benlik dönüşümlerinin din eksenli uygulamaları tüketici taleplerine ayarlanır.⁴² Bu yüzden tüketim toplumu ile din

³⁶ Yasin, Aktay. *Postmodern Dünyada Din*, (Din Sosyolojisi içinde), Vadi, Ankara, 1998, ss: 299-313.

³⁷ Demirezen. *Tüketim ve Din*. ss: 6-21.

³⁸ Eric, Fromm, *Çağdaş Toplumların Geleceği*, Çev. Gülnur Kaya; Kaan H. ÖKTEN. Arıtan, İstanbul, 1996. s. 78.

³⁹ Pişkin, s.1.

⁴⁰ Demirezen, *Tüketim ve Din*. ss: 24-53.

⁴¹ Antony, Giddens, *Modernity and Self Identity*, Polity Press, Cambridge, 1996.

⁴² Vincent J, Miller. *Consuming Religion: Christian Faith and Proctia in Consumer Culture*. Continuum New York, 2005, ss: 11-26.

arasındaki girift ilişki, inançlar düzeyinde değil de uygulamalar ve davranışlar düzeyinde ortaya çıkar. Bireyin başını örtmesi onun tercihidir ve onun için doğrudur, tartışılmaz fakat örtünme eylemini nasıl yaptığı başka bir şeydir. Bir marka yardımı olmaksızın bunu gerçekleştirmesi tüketim toplumunda kabul edilemez, düşünülemez. Dindar bir kişinin dinin gereği bir pratiği gerçekleştirmesi doğaldır ve herkes buna saygı duymalıdır.

Tüketim toplumunda yaşayan dindar insan bir yandan kendisini kulluk üzerinden tanımlarken diğer taraftan bilinçli ya da bilinçsiz olarak markaların işaret değerlerini satın almak için çaba sarf eder.⁴³ Türkiye’de medya aracılığı ile tüketicilere servis edilen, son zamanlarda sayıları giderek artan tesettür moda dergileri görülür. Bu tür dergiler dindar kadının yaşam stilini oluşturmak için piyasaya sunulmuştur.⁴⁴ Bu ise tüketim mantığının sevk ettiği, bireysellik, çoğulculuk ve özgürlükler vurgusunun dini pratikler üzerindeki izdüşümüdür. Örnek vermek gerekirse bir umre, bir oruç, bir örtünme pratiği dini anlamda bir bütün oluşturacak şekilde tüm referanslarıyla tüketim kültüründe ön plana çıkarılır. Burada amaç uygulamasında artış gözlenen dini pratikleri tüketimin oluşturduğu habitusa uygun hale getirmektir.⁴⁵ Oruç ibadetini ele alırsak, Ramazan ayında, Ramazana özel yemek tarifleri her gazetenin özel eklerinde, televizyon programlarında, tüketim ürünleri iftar anında reklamlarda yerini alır. Oteller, restoranlar, kafeler Ramazana özel menüler hazırlar. İftar esnasında ve sonrasında görsel ve işitsel gösteriler düzenlenir. İnsanın beşeri zaaflarıyla mücadele etmesi için tuttuğu oruç ibadetinin yaşandığı Ramazan ayının, tüketim kültürüne uygun yaygınlık ve görünürlük kazandığına şahit oluruz. Lakin benzer yaygınlık ve artışı oruç tutanlar için söylemek mümkün değildir.

1980 sonrasında ekonomik liberalleşme ve siyasette Türk-İslam sentezi yaklaşımlar dindarları Türkiye’de hem ekonomi de hem de siyasette etkin konuma getirmiştir.⁴⁶ Özel televizyon kanallarının açılması kültür endüstrisinin oluşmasını sağladı.⁴⁷ Bu kültür endüstrisi Türkiye’de tüketim kodlarına uygun dini pratiklerin yaygınlaşmasına sebep oldu. Umreye gidenlerin sayısı katlanarak artarken, namaz kılanların, oruç tutanların sayısında benzer durum söz konusu değildir. (BBDO Araştırması)⁴⁸, Tüketim toplumunun hegemonyası dindar kesimi de içine alacak şekilde Türkiye’de Ak Parti’nin iktidara gelmesiyle zirveye ulaşmıştır. Alım gücü artan, tüketim kodlarını özümseyen, kapitalist sistemi içselleştiren yeni bir dindar kesim ortaya çıkmıştır.⁴⁹

Tüketim toplumunun din üzerindeki etkisi dindar kesimin dini sembol ve değerlere bakışında yaşanan dönüşüm üzerinde ele alındı. Dini sembollerin metalar sistemine uyumu sağlandı ve tüketim kodları içselleştirilerek dini pratikler birer tüketim ürünü haline geldi.⁵⁰

⁴³ Demirezen, *Tüketim ve Din*, s. 106.

⁴⁴ Seda, Çakmak. "Müslüman Kadın Şık ve Zarif Olmalı", 2013, <http://haber.stargazete.com/magazine/haber-795955>.

⁴⁵ Pişkin, s.143.

⁴⁶ Demirezen, *Tüketim ve Din*. s.5.

⁴⁷ Demirezen, *Tüketim ve Din*. s.65.

⁴⁸ Demirezen, *Tüketim ve Din*. s.129.

⁴⁹ Demirezen, *Tüketim ve Din*. s.80.

⁵⁰ Demirezen, *Tüketim ve Din*. s.80.

Tüketim kültürünün kodlarını içselleştiren birey için artık bu yaşam tarzı, habitus oluşturdu ve nesilden nesile aktarılmaya başlandı.

3. Metalaş-tırıl-an Din: Piyasa İslam'ı

Sekülerleşmenin dini yapı ve değerleri nasıl rasyonalist bir söyleme dönüştürdüğünü özellikle İslam'ın küreselleşmenin ve kapitalist modernleşmenin karşısında metalaş-tırıl-masının adını Piyasa İslam'ı. Oluşan bu yeni toplum algısına "İslami Burjuvazileşme" de diyebiliriz. Manevi değerlerin Müslümanlar tarafından geleneksel anlamından uzaklaştırılarak, bu değerlere yeni popüler anlamlar yüklendiğinden söz edebiliriz. Tüm bu İslami değerlerin kıymet kazanması veya yitirmesi popüler piyasaya bağlıdır.⁵¹

Piyasa İslam'ı, kendi içine kapanmış bir İslam'ın yeni yükselen burjuvazi aracılığıyla pazar üzerinden dış dünyayla bütünleşmesi, kendisini yeniden tanımasıdır. Sadeliğin, yoksulluğun, horlanmışlığın ve mütevazı İslam anlayışının yerini zenginliğin, paranın, başarının ve kazanmanın dahası bunlardan haz almanın muteber olduğu 'Piyasa İslam'ı' anlayışına bırakmıştır.⁵²

Piyasa İslam'ının hedefi, Müslüman olmanın onurunu (Muslimpride) siyasi hareketlere katılarak değil de bireysel ekonomik başarı mottosu etrafında şekillendiren yeni bir Müslüman profili oluşturmaktır. Kendilerine girişimci, üretken Müslüman imajıyla yapılmak istenen, yeni bir ürün pazarlamaktan öte, en az Batılılar kadar zeki, stil ve fiyatlar konusunda en az onlar kadar rekabetçi olduğunu göstermektir. Artık yeni ideal, "muhteris Müslüman" figürüdür.⁵³ Piyasa İslam'ı dinsel ekonomik dinamiklerin hizmetine almış, kapitalist değerleri şiar edinmiş ve dini grupların modernleşmelerini sağlamış kültürel kapitalizmin başka bir görüntüsüdür. Bu süreçten kârlı çıkan yeni yükselen muhafazakâr burjuvazi, ekonomik başarının 'sosyal ve kültürel anlamda sınıf hiyerarşisi sağlayacağı' düşüncesine dayanan bir söylem geliştirmiştir. Piyasa İslam'ı ahlaki kaygılar ve reformculuğu birleştiren bu söylem aracılığı ile Batı'nın işletme modellerine kapılarını açmış ve duygu derinliği olan ve mesleki olarak iyi yetişmiş, daha pozitif ve üretken kişilerden oluşan bir toplumun inşasına katkıda bulunmayı hedef olarak seçmiştir.⁵⁴

Haenni, yeni İslamlaşma (reislamisation) dalgasının İslam âlemini etkisi altına aldığını fakat bu sürecin geleneksel İslamcılık hareketlerinin tek tip kalıplarından farklılıklar gösterdiğini ifade eder. Homojen bir yapı göstermeyen bu yeni İslamlaşma faaliyetinde teokratik düzenin kurulması, emperyalizme karşı mücadele edilmesi ve devlet aygıtını ele geçirme retoriği terk edilmiştir. Mücadelenin daimi alanı pazar, hedefi ise her mümündür. Artık piyasa içinde "mücadele etmek", cihat esnasında "şehit" olmanın yerini almıştır. Halifeliğin yeniden tesisi, şeriatın yürürlüğe konulması, İslami bir devletin kurulması ve İslami kimlik siyasetinin bir medeniyet projesi olarak inşa edilmesi bugün bir anlam ifade etmemektedir.⁵⁵ Siyasi doktrinli yapılanmanın yerini dünyevi meseleleri birey üzerinden değerlendiren anlayış hakimdir. İslamcılık yerini bireysel İslamlaşmaya bırakmıştır. Modern-kapitalist dünya üzerinde kabul görebileceği bir mekân arayışı içinde

⁵¹ Münevver Karakuş ve Hülya Göndeş, "Piyasa İslamı: İslâm Suretinde Neoliberalizm", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XVII, Sayı: 32 (Aralık 2015).

⁵² Patric, Haenni, *Piyasa İslamı*, Çev. L. Ünsaldı, Özgün Üniv. Kitap, Ankara, 2011, ss:17-25.

⁵³ Haenni, *Piyasa İslamı*, ss:69-76.

⁵⁴ Haenni, *Piyasa İslamı*, ss:86-101.

⁵⁵ Haenni, *Piyasa İslamı*, ss:17-25.

olan Müslümanlar, geleneksel İslami yapıyı sorgulamış ve sonrasında ondan tamamen kopamayıp, örgütsel yapılanmadan soyutlanmıştır. İslamcı özne gelenekle bağı koparmamakla beraber geleneğin doktrinlerini reddetmektedir. Piyasa desteğiyle dinsel olarak yani ekonomik olanın dinsel olana sirayet etmesi, İslam'ın kapitalizme teslimi olarak görülebilmektedir.

Kapitalizm, üretim- tüketim sahasında dini cezbedici bir unsur olarak kullanmıştır. Müslüman onurunu, kişisel başarı, iyi giyinme vb. olgulara bağlamış, dindarları modern-kapitalist dünyanın içine dâhil etmeyi başarmıştır. Burada hedeflenen İslamcı aktörün kutsallığına hitap ederek, elit bir yaşam tarzının benimsetilmesidir. Artık İslam Müslümana hitap etmekten uzaklaşmış, tüketiciye hitap eder bir hal almıştır. Tüm bunların neticesi toplumsal alana eklenmeye çalışan, bunu başarmak adına bir takım kültürel ve dini değerlerinden uzaklaşan bir Müslüman toplumdur.⁵⁶ Örnek verecek olursak, birinci nesil türbanlar sade, süssüz ve basit çizgili modeller ile kadına ait sert, bağlayıcı ve bütüncül bir edep anlayışını temsil etmiştir. İkinci nesil türbanlar ise pazarlama tekniklerinin ön plana çıktığı, kullanıcının taleplerini önemseyen daha profesyonel bir mantığın ürünleridir. Batıya gönderme yapan meta yönelimli imgeler, İslami tüketicinin dünyasında yerini aldı. Artık dinseliliğin kendisini ifade ettiği yeni alan piyasadır.⁵⁷

İş hayatının dindar girişimcileriyle buluşmasıyla İslamlaşma süreçleri ekonomik bir anlam kazandı. Artık söz konusu olan İslam'ı, tüketicilere yönelik bir ürün olarak değerlendirmektedir. Teolojik bir perspektifle İslami değerleri övmenin anlamı yoktur. Önemli olan sosyal fonksiyonlarını ön plana çıkararak İslam'ı pazarlamaktır.⁵⁸ Yeni dindar girişimcilerin, uluslararası rekabette varlıklarını muhafaza etmek ve güçlerini arttırabilmek için geleneksel İslam'daki kaderci anlayışı bırakıp, piyasa dostu, burjuvazi ve kozmopolit bir dindarlık anlayışını benimsemişlerdir.⁵⁹ İdeolojik ve politik anlamda birbirlerinden ayrık Müslüman iş adamları vasıtasıyla İslami varoluş, kamusal alana entegre olmuş ve çeşitli dünya görüşü ve ürünlerle uyularak durumunu sağlama almıştır. Bu entegrasyon gerçekleştikçe, Müslüman kimliği daha da belirsizleşti ve belirsizleşmeye devam etmektedir.⁶⁰

Sosyolojik olarak ele alındığında Piyasa İslam'ı, Müslüman dünyada son çeyrek yüzyılda güçlenen yeni dindar girişimci sınıfı temsil etmekte, 1980'lerde ihracatı destekleyen politikarlardan istifade eden dindar girişimciler, laik burjuvaziye rakip olacak şekilde hem işletmelerini büyütmüş hem de İslam'ı başka bir noktaya taşımışlardır. İslam yoksulların dünyasına ait bir kavram değildir. Fakirlik arzu edilen bir durum değildir. Bilakis kargaşalara neden olabileceği için yoksul potansiyel günahkârdır.⁶¹

Piyasa İslam'ı en çok tüccar peygamber karakteriyle güçlenmektedir. İslam bize zengin olmamız gerektiğini öğretiyor. Hz. Muhammed ve yakınları da zengindi. Paranın kötü olmadığını ve zenginliğin erdemli olabileceğini vaaz ederler. Kolektif anlamda Müslüman ekonomik olarak güçlü olursa, uluslararası alanda hak ettiği yere yeniden gelebilir

⁵⁶ Karakuş ve Göndeş, "Piyasa İslamı: İslâm Suretinde Neoliberalizm", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XVII, Sayı: 32 (Aralık 2015)

⁵⁷ Haenni, ss: 7-19.

⁵⁸ Haenni, ss: 54-59.

⁵⁹ Karakuş ve Göndeş, "Piyasa İslamı: İslâm Suretinde Neoliberalizm", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XVII, Sayı: 32 (Aralık 2015)

⁶⁰ Haenni, ss:65-69.

⁶¹ Haenni, ss:76-79.

düşüncesi hâkimdir. Zenginliğin İslami bir ideal olduğu fikri savunulur. Batıyla rekabet mantığı içerisinde zenginliğin önemine vurgu yapılır. MÜSİAD'ın ilk başkanı şöyle diyordu "Zengin olmalıyız, dinsizlerden daha güçlü olmak için daha çok çalışmalı ve daha zengin olmalıyız." Batıyla mücadele şekli değişmiştir. Siyasi alandan ekonomik alana kayan rekabet, piyasa dâhilinde bir mücadeleye dönüşür.⁶²

Piyasa İslam'ı yeni bir dini siyasal duruşun doğuşuna katkı sağlamaktadır. Ön plana çıkan İslami bir devlet kurgusu değil masrafları en düşük seviyeye çekilmiş kârlı şirket ideali ve bunun siyasal düzlemdeki karşılığı minimum devlet anlayışıdır. Dindar girişimci, her girişimci gibi kurumların nüfuzundan kaçma eğilimi göstermiş ve geleneksel İslamcılığı kapitalizmle uyumsuzluğun ifadesi kabul etmiştir. Piyasa İslam'ı; adapte olamama, otoriterizm, katı yapı- hantallık ve hoşgörüsüzlük, İslami paradigmayı seküler ve neoliberal bir söylem içerisinde eriterek geleneksel İslamcılığı marjinalize etmeyi başarmış bir ideolojik duruştur. Yeni İslamcılar, toplumsalın bütünüyle ilahi kurallar doğrultusunda oluşturulması gerektiği düşüncesini terk etmiş ve bunun yasını bile tutmuştur. Hatta iktidara gelmek amacıyla, yeri geldiğinde demokrat da olabilmektedirler. İslamcı hareket içerisindeki yenilikçi kanat artık sekülerleşmiştir. Önceliğin dinsel konulardan ziyade sosyo-ekonomik problemlerde olduğu görüşü benimsenmiştir. Ekonomi politikalarına göre; liberal yönelimli devlet, üretim faaliyetlerinden elini çekmeli ve piyasayı düzenlemek, gerektiğinde yatırımları teşvik etmekle yetinmelidir. Birey ve STK'lar istikrarı tesis ederler. Müslüman dünyanın bütününde de genel eğilim, İslami hareketlerin piyasa mantığını benimsemeleri, hayır işleri yönelimli politikalar izlemeleridir.⁶³ Bu yeni dini sosyal duruş, İslami bir devlet kurgusu olmayıp masrafları en düşük seviyede olan karlı bir şirket idealidir ve bunun sonucunda politik düzeyde karşılığı minimum bir devlet anlayışıdır. Yani dindar girişimci burjuvalaşmış erdemli zengin olmakta ve hayır işleriyle ruhunu olgunlaştırmaktadır. Aynı zamanda dindar girişimci minimum devlet

⁶² Haenni, ss:79-83.

⁶³ Ay.

fikriyle, devleti temel siyasal hedef olmaktan uzaklaştırıp, politik amaçlarına hizmet eden düşük profilli bir kuruma dönüştürmektedir.

SONUÇ

İnsanın varlığını devam ettirebilmesi için tabii bir etkinliği olan tüketim günümüzde ekonomik, toplumsal, psikolojik ve kültürel bir boyut kazanmış, yeni dünya ideolojisi olmuştur. İnsan hayatının her safhasına nüfuz eden tüketim, toplumsal davranış ve ilişkileri belirleyen bir güce dönüşmüştür.

Yaşamın nesnelere etrafında düzenlendiği, toplumsal gelişmenin metalara ulaşma gücüyle ölçüldüğü tüketim toplumu bir anda ortaya çıkmamış diğer alanlardaki gelişmelere paralel olarak etkinlik kazanmıştır. Küresel kapitalist sistemin yaygınlaşmasıyla kültür de sistemin bir parçası haline gelmiş, tüketim toplumunun ekonomik ve yapısal zeminini oluşturmuştur.

Tüketim olgusunun nüfuz etmediği hiçbir alanın kalmadığı bu kapitalist sistemden dinsel alan da etkilenmiştir. Bu yüzden tüketim toplumu ile din arasındaki girift ilişki, inançlar düzeyinde değil de uygulamalar ve davranışlar düzeyinde ortaya çıkmıştır.

Dini bir alt kültür olarak kabul eden modernitenin aksine tüketim toplumu dini dışlamamış, inşa ettiği metalar sistemine dini değerleri de katarak dini değerlerin metalaşmasına ve dini değerlerin içeriğinin boşaltılmasına sebep olmuştur.

Metalaşmayla kültürel değerler tamamen pazar koşullarında var olmuş, pazar koşullarına göre şekillenmiştir. İçsel ve aşkın referanslarını kaybeden birey nesnelere, ürünlerle ve meta ile özdeşim kurmuştur.

Dini metaya dönüştürme eğilimi, dindar insanın dini sembol ve değerlere bakışında yaşanan dönüşüm ile bireyin kendini gerçekleştirme, kimlik ve benlik dönüşümleri tüketici taleplerine endekslenmiştir. Tüketim mantığının sevk ettiği bireysellik, çoğulculuk ve öznellik vurgusu dini pratikler üzerinde etkilerini göstermiştir.

İletişimin yaygınlaşması, küreselleşme ve çoğulculuğun etkisiyle inanç, dini pratik ve değerler imtiyazsız, etkisiz hale getirilmiş ve anlamsızlaşmıştır. Kapitalizm, tüketim toplumunun dinamiklerini inşa ederken din de payına düşeni almıştır. Öyle ki tüketim toplumunda din, teolojik bir esas değil, toplumsal ihtiyaçlar gereği vardır ve dinin hayatın her yönünü belirleme gücü artık yoktur. Teolojik bir perspektifle İslami değerleri övmenin anlamı yoktur. Önemli olan sosyal fonksiyonlarını ön plana çıkararak İslam'ı pazarlamaktır. Yeni dindar girişimciler, uluslararası rekabette varlıklarını muhafaza etmek ve güçlerini arttırabilmek için geleneksel İslam'daki kadercı anlayışı bırakıp, piyasa dostu, burjuvazi ve kozmopolit bir dindarlık anlayışını benimsemişlerdir.

Metalaş-tırıl-an din (Piyasa İslam'ı), kendi içine kapanmış bir İslam'ın yeni yükselen burjuvazisi aracılığıyla pazar üzerinden dış dünyayla bütünleşmesi, kendisini yeniden tanımasıdır. Ezilmişliğin, horlanmışlığın yerini zenginliğin, paranın, başarının ve kazanmanın dahası bunlardan haz almanın muteber olduğu 'Piyasa İslam'ı' anlayışı almıştır.

Metalaş-tırıl-an din, dini olanı ekonomik dinamiklerin hizmetine almış ve dini grupların modernleşmelerini sağlamıştır. Kültürel kapitalizm adı verilen bu süreçten kârlı çıkan yeni yükselen muhafazakâr burjuvazi aracılığıyla ekonomik başarının, sosyal ve kültürel anlamda sınıf hiyerarşisi sağlayacağı düşüncesine dayanan bir söylem oluşturulmuş ve bu söylemle metalaş-tırıl-an din, ahlaki kaygılar ve reformculuğu

birleştiren Batı'nın işletme modellerine kapılarını açmıştır. Yani dindar girişimci burjuvalaşmış erdemli zengin olmakta ve hayır işleriyle ruhunu olgunlaştırmaktadır. Aynı zamanda dindar girişimci minimum devlet fikriyle, devleti temel siyasal hedef olmaktan uzaklaştırıp, politik amaçlarına hizmet eden düşük profilli bir kuruma dönüştürmektedir.

KAYNAKÇA

- ADORNO, Theodor W. & HORKHEİMER, Max. (2010). *Aydınlanmanın Dialektiği*. Kabcacı, İstanbul.
- AKTAY, Yasin, (1998). *Postmodern Dünyada Din* (Din Sosyolojisi içinde), Vadi, Ankara.
- BAUDRİLLARD, Jean, (1998). *Selected Writings*. Ed. N. Poster, Polity Press, Cambridge.
- (2011). *Simülarklar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı, Ankara.
- (2008). *Tüketim Toplumu*, Çev. H. Deliçaylı; F. Keskin Ayrıntı, İstanbul.
- BAUMAN, Zygmunt, (2001). *Parçalanmış Hayat.*, Çev. İ.Türmen, Ayrıntı, İstanbul.
- (2007). *Consuming Life* Polity Press, Cambridge.
- BAYHAN, Vehbi, (2011). "Tüketim Toplumunda Bireyin Ontolojik Mottosu, Tüketiyorum Öyleyse Varım" İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Konferansları Dergisi, (43).
- BELL, Daniel,(1976). *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Bod, New York.
- BOCOCK, Robert, (1993). *Tüketim*, Çev. İ. Kutluk, Dost Kitabevi, Ankara.
- ÇAKMAK, Seda, (2013). "Müslüman Kadın Şık ve Zarif Olmalı", <http://haber.stargazete.com/magazine/haber-795955>.
- ÇINAR Recai ; Çubukçu, İhsan, (2009). "Tüketim Toplumunun Şekillenmesi ve Tüketici Davranışları Karşılaştırmalı Bir Uygulama", A.Ü.S.B. Dergisi, C.12.
- DEBORD, Guy, (1995). *The Society of The Spectacle*, Zone Book, New York.
- DEMİREZEN, İsmail, (2011). *Tüketim ve Din*. Fotografika Yayıncılık, İstanbul.
- (2010). "Tüketim Toplumunun Oluşumu ve Din ile Etkileşimi" Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, (97-109),(3) 10.
- (2012). "Tüketim Toplumunda Dini Metinlerin Yeniden Anlaşılması" R.A. Çetinkaya (Ed.), C.1, (493-503), İstanbul.
- EWEN, Stuart, (1988). *All Consuming Images*. Basic Books, New York.
- FROMM, Eric, (1996). *Çağdaş Toplamların Geleceği*, Çev. Gülnur Kaya; Kaan H. ÖKTEN. Arıtan, İstanbul.
- GİDDENS, Antony, (1996). *Modernity and Self Identity*, Polity Press, Cambridge.
- HADDORF, D.W, Religion and the Market: Opposition, Aporption, Ambiguiti?, Review of Social Economi 58 (4).
- HAENNI, Patric,(2011). *Piyasa İslamı*, Çev. L. Ünsaldı, Özgün Üniv. Kitap, Ankara.
- ILLİCH, Ivan, (1990). *Tüketim Köleliği*, Çev. M. Karaşahan, Pınar Yayıncılık, İstanbul.
- İNCE, Şaban, (2014). "İbn Haldun'un Toplum ve İnsan Yaklaşımının Günümüz Düşüncesine İzdüşümleri: Tüketim Toplumu ve Narşist İnsan", Toplum Bilimleri Dergisi C. 8.
- KADIOĞLU, Zeynep Kaban,(2014). *Tüketim İletişimi: Süreçler. Algılar ve Tüketici*, Pales Yayınları 1.Baskı İstanbul.

- KARAKUŞ, Münevver ve Hülya GÖNDEŞ, (2015). "Piyasa İslamı: İslâm Suretinde Neoliberalizm", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XVII, Sayı: 32.
- MİLLER, Vincent. J. (2005). *Consuming Religion: Christian Faith and Proctia in Consumer Culture*. Continuum, New York.
- OSKAY, Ünsal, (1981). "Benjamin'in Modern Olanı İletimleme Sorunsalı", Oluşum.
- ÖZBOLAT, Abdullah, (2015). "Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü: Bir Dönüşümün Hikayesi" (Toplumsal Değişim Sempozyumu içerisinde), ss. 17-31, İstanbul.
- (2016). Kapitalizme Eklemlenme: Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü, Karahan Kitapevi, Adana.
- ÖZTÜRK, Musa, (2013). "Kapitalizmin Arzı Üzerinden Üretimi ya da Arzunun Nesnelleştirilmesi", Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi C.12 Sayı:44.
- PİŞKİN, Mücahid, (2016). "Tüketim Toplumu'nda Din ve Dini Değerler", İnsan ve Toplum 6, (2).
- POLOMA, Margaret, M. (1993). *Çağdaş Sosyolojisi Kuramları*, Çev. H. Erbaş, Gündoğan Yayınları, Ankara.
- RİTZER, George, (2000). *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, Çev. Can Süer Kaya, Ayrıntı, İstanbul.
- TOMLINSON, John, (1999). *Kültürel Emperyalizm*, Çev. Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı, İstanbul.
- YAVUZ, Şahinde, (2013). "Türk Toplumunun Tüketim Toplumuna Dönüşümünde Reklamcılığın Rolü", İletişim, Kuram ve Araştırma Dergisi, S:36, Bahar.

International Culture of Criticism and Tolerance Ethics Symposium in Islamic Thought -III-

(M. XII. - XIX. Century)

(28-29 May 2021 Muş-Turkey)

Hüseyin DOĞAN*

Abstract

From the time that human beings were created as a social entity, they sought ways to talk and engage in dialogue with the other. Speaking with the other party, making dialectics and even discussing (jadal), people have discovered the value of understanding, interpretation and science. So much so that it is a human deed to be able to empathize and tolerate the other person in order to understand them. For, to tolerate is to develop the language of empathy by respecting the beliefs, opinions and approaches of the other party or the other on the one hand, and to be able to tolerate the criticism and criticism of the subject/person by understanding them on the other hand. Undoubtedly, the thought of Islam expresses a vast pool in which the dialectical language and negotiation understanding at the scientific level are performed at the highest level. In the Islamic tradition of thought, many scholars and intellectuals distinguished with their beliefs, opinions and thoughts have made efforts to understand and evaluate the other person well in almost all scientific discussions and debates they have done with the counterparty. Because any attempt of meaning and interpretation to be made without understanding and evaluating the other or the other well will not produce any useful and meaningful product as a result, and will deeply shake the goal and courtesy of science.

In this article, a very valuable and meaningful International Symposium, which was organized by Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences and pointed to the scientific and scientific reality we tried to express above, was introduced. Such a study, in which the scientific and intellectual activities of a certain period of Islamic thought tradition (M. XII.-XIX. Century) are evaluated by the Organizing Committee, is extremely important for the Islamic world, especially our country.

Keywords: Religious, Human, Moral, Culture, Empathy, Dialectical.

* Associate Professor, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Kalam and History of Islamic Sects, Kars, Turkey.

Doç. Dr., Kars Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

huseyindogan5555@hotmail.com

ORCID 0000-0002-3509-5340

Type / Türü: Symposium Promotion / Sempozyum Tanıtım

Received / Geliş Tarihi: 30 May / Mayıs 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 01 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 16; **Pages / Sayfa:** 938-944.

Suggested ISNAD Citation: Hüseyin Doğan, "İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı Uluslararası Sempozyumu -III- (M. XII.-XIX. Yüzyıl Arası), 28-29 Mayıs 2021 Muş-Türkiye", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16 (Temmuz-July 2021), 938-944. www.dergipark.org.tr

İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı Uluslararası Sempozyumu -III-

(M. XII. – XIX. Yüzyıl Arası)

(28-29 Mayıs 2021 Muş-Türkiye)

Hüseyin DOĞAN

Öz

İnsanoğlu toplumsal bir varlık olarak yaratıldığı dönemden itibaren karşındaki ile konuşma ve diyaloga geçmenin yollarını aramıştır. Karşındaki muhatapla konuşan, diyalektik kuran hatta tartışan insan, bu sayede anlamının, yorumlamanın ve ilmin de kıymetini keşfetmiştir. Öyle ki karşısındaki kişiyi anlamak için onunla empati kurup tahammül gösterebilmek insanî bir edemdir. Zira tahammül etmek, bir taraftan karşı tarafın veya ötekinin inanç, görüş ve yaklaşımlarına saygı duyarak empati dilini geliştirmek, diğer yandan da özne/insanın kendisine yönelttiği eleştiri ve tenkitleri anlayışla karşılayarak tolere edebilmenin imkânını oluşturabilmektir. Hiç kuşkusuz İslâm düşüncesi, ilmî düzeyde diyalektik dilin ve müzakere anlayışının en üst seviyede icrasının ortaya konduğu engin bir havuzu ifade etmektedir. İslâm düşünce geleneğinde inanç, görüş ve düşünceleriyle temayüz etmiş birçok ilim ve fikir insanı, karşı muhatapla yapmış oldukları hemen hemen bütün ilmî cedel ve münazaralarda karşdakini iyi anlama ve değerlendirmenin gayretinde olmuşlardır. Çünkü karşısındakini veya ötekini iyi anlayıp değerlendirmeden yapılacak her türlü anlam ve yorum girişimleri, sonuç olarak ortaya yararlı ve anlamlı herhangi bir ürün çıkarmayacağı gibi ilmin hedef ve nezaketini derinden sarsacaktır.

Bu yazıda, Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesince organize edilen ve yukarıda ifade etmeye çalıştığımız ilmî ve bilimsel gerçekliğe işaret eden çok değerli ve anlamlı Uluslararası bir Sempozyumun tanıtımı gerçekleştirilmiştir. Organizasyon Komitesince, İslâm düşünce geleneğinin belli bir döneminin (M. XII.-XIX. Yüzyıl) ilmî ve fikri faaliyetlerinin değerlendirilmesinin yapıldığı böylesi bir çalışma, en başta ülkemiz olmak üzere İslâm âlemi için son derece önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Din, İnsan, Ahlâk, Kültür, Empati, Diyalektik.

GİRİŞ

“Uluslararası İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı -III- (M. XII.-XIX. Yüzyıl Arası)” isimli Sempozyum, 28 Mayıs 2021 Cuma günü sabah saat 09:30’da Online Ortamda (Çevrimiçi) başladı. Daha sonra Sempozyum Düzenleme Kurulu adına Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Tecelli KARASU tarafından Sempozyumun düzenlenmesi ve maksadı icrasını esas alan bir “Selâmlama” konuşması yapıldı. Ardından, ikinci selâmlama konuşması ise, İSAV adına Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER tarafından gerçekleştirildi. Sempozyumun açılışındaki son “selâmlama” konuşması, Muş Alparslan Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT’ındı. POLAT konuşmasında, böylesine büyük bir organizasyonda İlahiyat Fakülteleri’nden çok değerli ve saygın bilim adamları ile aynı sofranın etrafına oturmaktan ve kendilerinin ilmî birikimlerinden istifade etmekten son derece memnun olduklarını ifade etti. Bu Sempozyum dolayısıyla ilâhiyat ve diğer dinî kurumlar özelinde birçok ilmî ve bilimsel verilerin ilim dünyasıyla paylaşılacağını dile getiren POLAT, en başta Sempozyum

Düzenleme Kurulu olmak üzere emeği ve hizmeti geçen bütün idarî ve akademik personele teşekkür ederek konuşmalarını tamamladılar.

Selâmlama ve protokol konuşmalarından sonra Sempozyumun ilk ayağını oluşturan **Açılış Konferansına** geçildi. Açılış Konferansını, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, "*Hakikat-Mutabakat ve Yanlışlayarak İlerleme Üzerine*" başlıklı sunumuyla çevrimiçi olarak gerçekleştirdi.

28 Mayıs 2021 Cuma günü saat 11:00-12:00'da ise Oturum Başkanlığını Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN'in yaptığı "**Açılış Oturumu**"na geçildi. Açılış Oturumunda Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, "*Farklılıklara Tahammül Bağlamında İslâmî Gelenek ve Batı*" başlıklı bir tebliğ sunarken, bu oturumda Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK, "*Dinî Hayatın Belirleyicileri ve Ahlâkî Yansımaları*" konulu tebliğini arz ettiler. Açılış Oturumunun son tebliğcisi olan Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER de "*Eleştiri ve Tahammülün Mantığı Üzerine*" başlıklı sunumunu yaparak Soru-Cevap kısmına geçildi ve karşılıklı yapılan değerlendirme ve müzakerelerden sonra oturum tamamlandı.

2. OTURUMLAR

2.1. I. Oturum

28 Mayıs 2021 Cuma günü öğleden sonra saat 14:00'da başlayan ve 15.00'da sona eren I. Oturumların **Oturum I/A** kısmının ana başlığı **Mezhep İçi Tartışmalarda Eleştiri Örnekleri** idi. Oturum Başkanlığını Doç. Dr. Mehmet SALMAZZEM'in yaptığı bu oturumda Doç. Dr. Mehmet Aziz YAŞAR, "*Şâfiî Mezhebinde Mezhep İçi Eleştiri Kültürüne Bir Örnek Olarak İsnevî'nin Nevevî'ye Eleştirisi*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Doç. Dr. Bedri ASLAN da "*Nevevî'nin Mezhep içi Tenkitleri Bağlamında Râfiî'ye Yönelttiği Eleştiriler (Ravzatu't-Tâlibîn Adlı Eser Örneğinde)*" başlıklı tebliğini dinleyicileriyle paylaştı. Bu oturumda daha sonra Dr. Öğr. Üyesi Mahsum ASLAN, "*Mezhep İçi Tartışma Örneği: İbn Hacer el-Heytemî İbn Ziyâd el-Yemenî Tartışması*" başlıklı tebliğini takdim etti ve ardından bu oturumun Soru-Cevap bölümüne geçildi.

28 Mayıs 2021 Cuma günü öğleden sonra saat 14:00'da başlayan ve 15.00'da sona eren I. Oturumların **Oturum I/B** kısmının ana başlığı **Tasavvufta Eleştiri Kültürü** idi. Oturum Başkanlığını Doç. Dr. Tecelli KARASU'nun yaptığı bu oturumda Dr. Öğr. Üyesi Mesut YİĞİT, "*Muhammed Emin Erbilî'nin Tenvîru'l-Kulûb Adlı Eserinde Tasavvuf Anlayışı*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Dr. Ömer ÖZGÜL de "*İbnü'l-Arâbî'de Tahammül Ahlâkı: İlâh-ı Mutlak/Mu'tekâd Anlayışı ve "Öteki"ne Bakış*" başlıklı tebliğini dinleyicileriyle paylaştı. Bu oturumda daha sonra Arş. Gör. Emrah BAŞ, "*İbnü'l-Arâbî'nin Firavun'un İmânı Konusundaki Görüşleri Etrafında Şekillenen Bir Polemik: Aliyyü'l-Kârî'nin Celâleddîn ed-Devvânî Eleştirisi*" başlıklı tebliğini takdim etti ve ardından bu oturumun Soru-Cevap bölümüne geçildi.

2.2. II. Oturum

28 Mayıs 2021 Cuma günü öğleden sonra saat 15:30'da başlayan ve 16.30'da sona eren II. Oturumların **Oturum II/A** Kısımının ana başlığı **Kelâmî Düşüncede Eleştirel Yaklaşımlar** idi. Oturum başkanlığını Doç. Dr. Mahsum AYTEPE'nin yaptığı bu oturumda Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN, "*İbn Hazm'da Din-Siyaset İlişkisi ve Politik Teolojisinin Temelleri Üzerine*" başlıklı bir tebliğ sundular. Daha sonra Doç. Dr. Metin YILDIZ, "*Gazzâlî ve İbn Melâhimî'nin İbn Sînâ Eleştirileri: Tehâfütü'l-Felâsife ve Tuhfetü'l-Mütekellimîn Bağlamında Bir Değerlendirme*" başlıklı bir sunum yaparken; Dr. Öğr. Üyesi Charif MURAD ise, "*Gazzâlî Özelinde Kelâmcıların Diğer Muhaliflerini Reddetme Sebepleri*" başlıklı tebliğini arz ederek sunum tamamlandı ve ardından bu oturumun Soru-Cevap bölümüne geçildi.

28 Mayıs 2021 Cuma günü öğleden sonra saat 15:30'da başlayan ve 16.30'da sona eren II. Oturumların **Oturum II/B** Kısımının ana başlığı **Arap Dilinde Eleştiri Üslubu** idi. Oturum başkanlığını Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AYDIN'ın yaptığı bu oturumda Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR ile Öğr. Gör. Cihangir ECER birlikte, "*Arap Gramer İlmî Çalışmalarında Eleştiri: Bataleyvsi Örneği*" başlıklı tebliğlerini ortaklaşa icra ettiler. Daha sonra Öğr. Gör. Dr. Yasser Ali Muhammed Ali tarafından, "*İslâm Düşüncesinde Mûsâmaha Ahlâkı ve Tenkit Geleneği*" başlıklı bir sunum yapılırken; Dr. Öğr. Üyesi Mahmud GAVSANÎ ise, "*Ebû Hayyân el-Endülisî'nin İbn Mâlik Sâhib el-Ülfîyye'yi Eleştirisi*" başlıklı tebliğini arz ederek sunum tamamlandı ve ardından bu oturumun Soru-Cevap bölümüne geçildi.

2.3. III. Oturum

28 Mayıs 2021 Cuma günü öğleden sonra saat 17:00'da başlayan ve 18.00'da sona eren III. Oturumların **Oturum III/A** Kısımının ana başlığı **Hadis İlminde Yöntem Arayışları** idi. Oturum başkanlığını Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY'ın yaptığı bu oturumda Doç. Dr. Recep ASLAN, "*Çağdaş Bazı Müslüman Araştırmacıların Sünnet Kavramına Bakış Açıkları*" başlıklı bir tebliğ sundular. Daha sonra Dr. Öğr. Üyesi Şuayip SEVEN, "*Hadiste İctihat Özgürlüğüne Getirilen Sahihayn Sınırının Sosyo-Kültürel Anlamı*" başlıklı bir sunum yaparken; Dr. Mustafa YÜCEER de "*Modern Dönem Muhaddislerin Eleştiri Yöntemleri (Gumârî'nin Münâvî'ye Yönelttiği Tenkitler Örneğinde)*" başlıklı tebliğini sunarak sunum tamamlandı ve ardından bu oturumun Soru-Cevap bölümüne geçildi.

28 Mayıs 2021 Cuma günü öğleden sonra saat 17:00'da başlayan ve 18.00'da sona eren III. Oturumların **Oturum III/B** Kısımının ana başlığı **Tefsir İlminde Eleştiri Geleneği** idi. Oturum başkanlığını Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT'ın yaptığı bu oturumda Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÖZCAN, "*İbn Kesir'in İsrâiliyyât Eleştirisi*" başlıklı bir tebliği dinleyicilerle paylaştı.

Daha sonra Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Sait SICAK tarafından, "*Tefsir Üslûp-Usûlünden Reddiye/Apoloji Üslûp-Usûlüne Geçiş ve Tefsir Geleneğine Etkileri: Takıyyüddîn İbn Teymiyye Örneği*" başlıklı bir sunum yapılırken; Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin TOPAL da "*Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Tefsirinde İtikâdî Mezheplere Yönelik Bazı Eleştirileri*" başlıklı tebliğini arz ederek sunum tamamlandı ve ardından bu oturumun Soru-Cevap bölümüne geçildi.

2.4. IV. Oturum

28 Mayıs 2021 Cuma günü öğleden sonra saat 18:30'da başlayan ve 19.30'da sona eren IV. Oturumların **Oturum IV/A** Kısmının ana başlığı **Felsefe-Tasavvuf İlişkisi ve Eleştirel Yaklaşımlar** idi. Oturum başkanlığını Doç. Dr. Rafiz MANAFOV'un yaptığı bu oturumda Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Burak ÇAKIN, "*Şeyhülislâm Yahyâ Divânî'nda Yüzeysel ve Yanlış Din Anlayışının Eleştirisi*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Dr. Öğr. Üyesi Ersan TÜRKMEN ise, "*XVII. Asırda Felsefi Tenkit: Muhammed Bâkır Mîr Dâmâd'ın Eleştirel Yaklaşımı*" başlıklı bir sunum yaptılar. Ardından Dr. Mahmut MEÇİN de "*Molla Sadrâ'nın Tasavvuf Yorumu ve Dönemin Mutasavvıflarına Yönelik Eleştirileri*" başlıklı tebliğini sunarak sunum tamamlandı ve ardından bu oturumun Soru-Cevap bölümüne geçildi.

28 Mayıs 2021 Cuma günü öğleden sonra saat 18:30'da başlayan ve 19.30'da sona eren IV. Oturumların **Oturum IV/B** Kısmının ana başlığı **Fıkıh Usulünde Eleştiri Üslubu** idi. Oturum başkanlığını Dr. Öğr. Üyesi Sadrettin BUĞDA'nın yaptığı bu oturumda Doç. Dr. Ahmet AYDIN, "*18. Yüzyıl Medinesi'nde Mezhebe Yönelik Eleştiriler: Füllânî Örneği*" başlıklı bir tebliği dinleyicilerle paylaştı. Daha sonra Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÇİL tarafından, "*Fıkıh Usulü Eserlerinde Saygı ve Eleştiri Üslubu: İbn Melek'in Şerhu'l-Menâr'ı Örneği*" başlıklı bir sunum yapılırken; Arş. Gör. Şeyma YEŞİLYAYLA da "*Üsmendî'nin Tarîkatü'l-Hilâf f'l-Fıkhi Beyne'l-E'immeti'l-Eslâf İsimli Eseri Özelinde Tartışma Türlerinin Fıkıha Uygulanması*" başlıklı tebliğini arz sundular ve daha sonra bu oturumun Soru-Cevap bölümüne geçildi.

2.5. V. Oturum

29 Mayıs 2021 Cumartesi günü sabah saat 10:00'da başlayan ve 11.00'da sona eren V. Oturumların **Oturum V/A** Kısmının ana başlığı **İslâm Felsefesinde Din ve Ahlâk Tartışmaları** idi. Oturum başkanlığını Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN'ın yaptığı bu oturumda Dr. Öğr. Üyesi Elif Nur Erkan BALCI, "*Gazzâlî'nin Antik Yunan Ahlâk Felsefesini Alımlayışı: İhyâ'da Felsefi Erdemler Bir Reddedişe Mi Yoksa Bir Yerleştirilmeye Mi Maruz Kaldı?*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Dr. Öğr. Üyesi İbrahim AKSU ise, "*Tahammül Kavramının Bileşeni Olarak İhtimâl Erdemi: Klasik Dönem Sonrası İslâm Ahlâk Felsefesi Çerçevesinde Bir İnceleme*" başlıklı bir sunum yaptılar. Bu oturumda, Arş. Gör. Dr. İbrahim YILDIZ ile Arş. Gör. Nesim

ASLANTATAR ortaklaşa, “İbn Rüşd’ün Faslu’l-Makal Risâlesi Bağlamında Felsefe-Din Çelişmezliği” başlıklı tebliğlerini sunarak sunum tamamlandı ve ardından bu oturumun Soru-Cevap bölümüne geçildi.

29 Mayıs 2021 Cumartesi günü sabah saat 10:00’da başlayan ve 11.00’da sona eren V. Oturumların **Oturum V/B** Kısımının ana başlığı **Hadis İlminde Usul Tartışmaları** idi. Oturum başkanlığını Doç. Dr. Recep ASLAN’ın yaptığı bu oturumda Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY, “Gaybet Krizinin Doğurduğu Problemler Bağlamında İsnâşerî Ekollerden Usûlîler’in Kütüb-i Erba’a’ya ve İctihada yaklaşımları” başlıklı bir tebliği dinleyicilerle paylaştı. Daha sonra Doç. Dr. Halil İbrahim TURHAN tarafından, “Moğultay b. Kılıç’ın İkmâl-ü Tehzîbi’l-Kemâl Adlı Eseri Özelinde Biyografi yazımında Eleştiri” başlıklı bir sunum yapılırken; Dr. Öğr. Üyesi Abdülalim DEMİR de “Muhammed Emîn el-Esterâbâdî’nin Usûlîler’e Yönelttiği Eleştiriler Üzerine Bazı Mülâhazalar” başlıklı tebliğini arz ettiler ve daha sonra bu oturumun Soru-Cevap bölümüne geçildi.

2.6. VI. Oturum

29 Mayıs 2021 Cumartesi günü sabah saat 11:30’da başlayan ve 12.30’da sona eren VI. Oturumların **Oturum VI/A** Kısımının ana başlığı **Fıkıh İlminde Usul Tartışmaları** idi. Oturum başkanlığını Dr. Öğr. Üyesi Rıfat YILDIZ’ın yaptığı bu oturumda Doç. Dr. Nazım BÜYÜKBAŞ, “Son (Bir) Usulcü Olarak Şâtıbî’nin Tasavvuf Bilgi Teorisi Eleştirisi” başlıklı bir tebliğ sunarken; Dr. Abdurrahim BİRLİK ise, “Fukahânın Cedel İlmine Yaklaşımları ve Getirdikleri Usul-Adab Esasları” isimli bir sunum yaptılar. Bu oturumda daha sonra Arş. Gör. Dr. Halil KILIÇ, “İslâm Hukukunun Kazuistik Yapısına Yönelik Eleştiriler ve Karâfî’nin Bu Eleştirilere Karşı Savunusu” başlıklı tebliğini arz ederek sunum tamamlandı ve ardından bu oturumun Soru-Cevap bölümüne geçildi.

29 Mayıs 2021 Cumartesi günü sabah saat 11:30’da başlayan ve 12.30’da sona eren VI. Oturumların **Oturum VI/B** Kısımının ana başlığı **Eleştiride Üslup ve Usul Örnekleri** idi. Oturum başkanlığını Doç. Dr. Bedri ASLAN’ın yaptığı bu oturumda Doç. Dr. Ayhan HIRA, “Süleymân b. Ali el-Karamânî’den Şeyh Bedreddîn’e Cevaplar” başlıklı bir tebliği sundular. Daha sonra Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KAVALCIOĞLU tarafından, “Ücret Karşılığı Kur’ân Okuma Tartışmaları: İbn Âbidîn Mahmûd Hamza Örneği” başlıklı bir sunum yapılırken; Dr. Öğr. Üyesi Seyit Mehmet UĞUR ise, “Vakıf Görevlilerinin Azli Konusunda Kadıya Mutlak Yetki Veren Bir Fetvanın Tenkidi: Zeynüddîn İbn Nüceym’in el-Kavlü’n-Nakiyy fi’r-Redd ‘Ale’l-Müfterî eş-Şakiyy İsimli Risâlesi” başlıklı tebliğini arz ettiler ve daha sonra bu oturumun Soru-Cevap bölümüne geçildi.

2.7. VII. Oturum

29 Mayıs 2021 Cumartesi günü öğleden sonra saat 13:00'da başlayan ve 14.00'da sona eren VII. Oturumların **Oturum VII/A** Kısmının ana başlığı **İslâm Tarihi Disiplininde Eleştiri Örnekleri** idi. Oturum başkanlığını Doç. Dr. Metin YILDIZ'ın yaptığı bu oturumda Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ, "*İbn Haldûn'un Bakış Açısından Hilâfetin Kureyşliliği ve Veliht Tayin Etme Meselesi*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Dr. Öğr. Üyesi Münir Yaşar KAYA ise, "*16. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında İlmî Eleştiri Kültürü: Kemalpaşazâde, Bahâeddînzâde ve Birgivî Örneği*" isimli bir sunum yaptılar. Daha sonra Dr. Öğr. Üyesi Rahim AY tarafından, "*Ali Şeriatî'nin Sünnî Osmanlı Düşmanlığı Üzerine Kurulu Safevî Şi'ası-Hıristiyanlık Yakınlaşmasına Yönelik Eleştirileri*" başlıklı tebliğ arz edilerek sunum tamamlandı ve ardından bu oturumun Soru-Cevap bölümüne geçildi.

29 Mayıs 2021 Cumartesi günü öğleden sonra saat 13:00'da başlayan ve 14.00'da sona eren VII. Oturumların **Oturum VII/B** Kısmının ana başlığı **Mezhebî Tartışmalar ve Yansımaları** idi. Oturum başkanlığını Doç. Dr. Nazım BÜYÜKBAŞ'ın yaptığı bu oturumda Doç. Dr. Mehterhan FURKANÎ, "*Mezhep Taassubunda Aşırılık: Şâfiî Bir Âlim Tarafından Yazılmış ed-Dürerü'l-Mensûre Adlı Eser Örneği*" başlıklı bir tebliği sundu. Daha sonra Dr. Öğr. Üyesi Veysel GENÇİL tarafından, "*Okunması Câiz Değildir' Fetvası Verilen el-Keşşâf Tefsiri Günümüze Neden Ulaştı?*" başlıklı bir sunum yapılırken; Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTIN da "*Mezhebî Tartışmaların Tefsirdeki Yansımaları: Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Örneği*" başlıklı tebliğini arz ettiler ve daha sonra bu oturumun Soru-Cevap bölümüne geçildi.

SONUÇ

28-29 Mayıs 2021 tarihleri arasında iki gün süreyle Muş Alparslan Üniversitesi Rektörlüğü ve İslâmî İlimler Fakültesi Dekanlığı iş birliği gerçekleştirilen **Uluslararası İslâm Düşüncesinde Eleştiri kültürü ve Tahammül Ahlâkı -III-** isimli bu ilmî ve bilimsel Sempozyum, alanında bugüne değin yapılan ve önceki iki seriyi devam ettiren geniş katılımlı Sempozyum olması sebebiyle mütemayiz ve kayda değerdir. Ülkemizden ve dünyanın değişik üniversitelerinden çok değerli ve saygın bilim insanları ile bölgedeki çok kıymetli ilim insanlarının katılımıyla gerçekleştirilen bu organizasyonun, ülkemizde yapılan/yapılacak olan ilmî ve bilimsel çalışmalara önemli katkılar sunacağı bir gerçektir. Bu önemli Sempozyumun, sonuçları ve yansımaları itibariyle ilim camiâmıza hayırlı ve bereketli olmasını ümit ediyoruz.

Dr. Öğr. Üyesi Gülcan ABBASOĞULLARI

gulcan-019@hotmail.com

Turkey

Konular: İslâm Tarihi

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRÜ (İngilizce / English)

Arş. Gör. Dr. Mahmut ÜSTÜN

mhmstn@hotmail.com

Turkey

Konular: İngilizce

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Mustafa ARASOĞLU

mustafaarasoglu@gmail.com

Turkey

Konular: İngilizce

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRÜ (Kitap Değerlendirme / Book Review)

Arş. Gör. Elif KELEŞ

elefks95@gmail.com

Turkey

Konular: Kitap Değerlendirme

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Hasan GÜLER

hasan_safii@hotmail.com

Turkey

Konular: Kitap Değerlendirme

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN

iscan@atauni.edu.tr

Turkey

Kurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. (Erzurum)

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

caferkaradas@hotmail.com

Turkey

Kurum: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak. (Bursa)

Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

fkazanc@hotmail.com

Turkey

Kurum: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. (Samsun)

Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

hugundogar@adiyaman.edu.tr

Turkey

Kurum: Adıyaman Üniversitesi İslâmî İlimler Fak. (Adıyaman)

Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK

ozturkemine25@gmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ

mdalkilic@hotmail.com

Turkey

Kurum: Kayseri Üniversitesi Develi İslâmî İlimler Fak. (Kayseri)

Doç. Dr. Recep ÖNAL

onal1975@gmail.com

Turkey

Kurum: Giresun Üniversitesi İslâmî İlimler Fak. (Giresun)

Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN

huseyindogan5555@hotmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK

buncalik@hotmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Doç. Dr. Halil İbrahim KAYA

hikaya75@gmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi Eğitim Fak. (Kars)

Doç. Dr. Habib ŞENER

habibsener@gmail.com

Turkey
Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Doç. Dr. Muzaffer BARLAK
muzaffer_barlak@hotmail.com
Turkey
Kurum: Sinop Üniversitesi İlahiyat Fak. (Sinop)

Dr. Öğr. Üyesi Ercan CENGİZ
ercancengiz1976@kafkas.edu.tr
Turkey
Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN

Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN

Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU

Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Prof. Dr. İsa DOĞAN

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI

Prof. Dr. Sayın DALKIRAN

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Prof. Dr. Turan KOÇ

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

Sakarya Üniversitesi

Marmara Üniversitesi

Kastamonu Üniversitesi

Atatürk Üniversitesi

Süleyman Demirel Üniversitesi

Bayburt Üniversitesi

Erciyes Üniversitesi

Atatürk Üniversitesi

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

İnönü Üniversitesi

Uşak Üniversitesi

Atatürk Üniversitesi

İstanbul S. Zaim Üniversitesi

Uludağ Üniversitesi

كَحَامِلٍ لِّثِيَابِ النَّاسِ يَغْسِلُهَا وَثَوْبُهُ غَارِقٌ فِي الرَّجْسِ وَالنَّجَسِ"17.

حقيقة تزكية النفس عند الشافعي

لا شك أنت التفكير بأحوال الآخرة وما يسبق تلك الأحوال في الدنيا من مفارقة الحياة وما فيها من ملذات، يجعل الإنسان أكثر رغبة في السير في الطريق الذي يكفل له السعادتين الدنيوية والآخروية، سالكاً كل السبل المؤدية إلى ذلك، ومن هنا نعلم أن حقيقة التزكية عند الشافعي أفعال وليست أقوال، وأن الإدعاءات التي تعبر عن اصلاح والاستقامة إن لم تتحول إلى أعمل تطبيقية على أرض الواقع لا فائدة منها البتة، قال الشافعي مؤيداً هذا المعنى:

"تَبْغِي النَّجَاةَ وَلَمْ تَسْلُكِ طَرِيقَتَهَا إِنَّ السَّفِينَةَ لَا تَجْرِي عَلَى الْيَبْسِ

رُكُوبُكَ النَّعْشِ يُنْسِيكَ الرُّكُوبَ عَلَى مَا كُنْتَ تَرَكَّبُ مِنْ بَعْلِ وَمِنْ فَرَسِ

يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا مَالَ وَلَا وُلْدٌ وَضَمَّةُ الْقَبْرِ تُنْسِي لَيْلَةَ الْعُرْسِ" 18

بعض النتائج المترتبة على تزكية النفس عند الشافعي

يبين رحمه الله تعالى النتائج المترتبة على تربية النفس وتهذيبها، فمن مظاهرها كما مر معنا، أنها ترفع مكانة الانسان وتجعل له السمعة الطيبة والمحل الأسنى بين الناس، وكذلك من نتائجها أنها تعين المسلم على أن يستعين بمنهج الصبر في مصاعب الحياة وبلائها، عبر عن ذلك بقوله:

"وإن ضاق رزق اليوم فاصبر إلى غدٍ عسى تكبأت الدهر عنك تزول" 19.

ثانياً: العفو:

هو من الأخلاق المحمودة الذي يجب أن يتصف به الإنسان، والمسلم على وجه الخصوص، فالعفو خلق لا يمكن أن نحصر دلالاته على معنى واحد، بل هو في الحقيقة خلق فيه من القوة والشجاعة ما يجعل الإنسان يتنازل عن حقه كرماً وإحساناً ورغبة بالوصول إلى أعلى المراتب وأكملها، والشافعي رحمه الله تعالى قد التزم بمبدأ العفو، مجنباً حياته الاجتماعية عداوة الناس وبغضهم، مستعيناً بذلك على منهج اعتمده في تعامله مع الناس قاطبة، الصديق منهم أو العدو، حفاظاً منه على التعامل مع الناس بأحسن شكل، نجد ذلك في شعره رحمه الله تعالى، عبر عنه بصورة أدبية فنية:

"لَمَّا عَفَوْتُ وَلَمْ أَحْقِدْ عَلَى أَحَدٍ أَرَحْتُ نَفْسِي مِنْ هَمِّ الْعَدَاوَاتِ

إِنِّي أَحْيِي عَدُوِّي عِنْدَ رُؤْيَيْهِ لِأَدْفَعِ الشَّرَّ عَنِّي بِالتَّحِيَاتِ

وَأُظْهِرُ الْبِشْرَ لِلْإِنْسَانِ أُنْبِغِضُهُ كَمَا إِنْ قَدْ حَشَى قَلْبِي مَحَبَّاتِ

17 مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص75

18 مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص75

19 مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص99

النَّاسُ دَاءٌ وَدَاءُ النَّاسِ قُرْبُهُمْ **وفي اعتزالهم قطع المودات**"²⁰.

من خلال ما سبق نجد أن العفو عند الشافعي خلق لا يستطيع أن يلتزمه إلا من اتصف بحسن التعامل مع الناس، في مجالسهم وتهاملاتهم، مع محسنهم ومسيئهم إذ لا بد في بعض الأحيان أن يتطلب الأمر أن يبتسم الرجل في وجه من يعاديه، اكتفاء شره وخصومته، وكذلك من معاني العفو عنده رحمه الله تعالى وهو من المعاني الذي ورد ذكره كثيراً في شعره، وفيه التنازل عن الحق كرمًا وإحسانًا، ويتمثل هذا المعنى في ذلك الخلق الذي يلتزمه الإنسان في حال مواجهته لإساءة الجاهل، لأن الرد على مثل هؤلاء يشجعهم على التمادي وسلوك طريق الشر، فقد ورد عن ابن قيم الجوزية قوله: "العفو: إسقاط حقدك جوداً وكرماً وإحساناً مع قدرتك على الانتقام، فتؤثر الترك رغبة في الإحسان ومكارم الأخلاق"²¹، وهذا ظاهر في شعر الشافعي رحمه الله تعالى:

"قالوا سكتٌ وقد خوصمتُ قلتُ لهم
إنَّ الجوابَ لبابِ الشرِّ مفتاحُ
والصمَّتْ عن جاهلٍ أو أحمقٍ شرفٌ **وفيه أيضاً لصون العرض إصلاحُ**
أما ترى الأسدَ تُخشى وهي صامتةٌ؟ **والكلبُ يخسى لعمرى وهو نباخُ**"²².

ثالثاً: العلم:

لا يخفى على أحد أن من أراد أن يكون عالماً لا بد له أن يسلك طريقه، وإلا سيبقى الإنسان جاهلاً مهما تقدم في العمر، لهذا نجد أن الكثير من الأشعار التي وردت في ديوان الشافعي تحمل في طياتها الدعوة إلى اغتنام الفرص في طلب العلم، أو مجالسة أهل العلم، أو ذكر فوائد العلم، نجد ذلك جلياً في أشعاره، فيقول رحمه الله تعالى:

"تعلم فليس المرء يولد عالماً **وليس أخو علمٍ كمن هو جاهلٌ**"²³

فوائد العلم عند الإمام الشافعي:

ويوضح الشافعي رحمه الله تعالى أن بالعلم ترتفع مكانة الإنسان بغض النظر عن الفئة العمرية، والعكس صحيح عندما يسيطر الجهل على ذلك الإنسان تنزل مكانته بين الناس وبغض النظر عن سنه ومنصبه، والعلم من أفضل الطرق التي تحرك الخيال داخل الإنسان لينسج من هذا قطعاً فنية تبرز للقارئ إبداعات عقلية تجعله في بعض الأحيان يتذوق مراد الشاعر، فيحاول أن يصطبغ بمدلولات مراده تقليداً وتطبيقاً، والذي يعمل بالعلم وفي نفس الوقت يحمل طموحاً مليئاً بالحالات الوجدانية لا شك أنه ستتكون له ملكة علمية ثقافية أدبية، تقوده على الأريج إلى أرقى أنواع المعارف وأثمنها، فمن نتائج إندماج العلم الفكري والوجداني ظهور ثقافات أدبية تحمل عبيراً تفوح رائحته لكل من قرأه واطلع عليه، يقول الجاحظ: "قال سهل بن هارون العقل رائد الروح، والعلم رائد العقل، والبيان ترجمان العلم"²⁴، والإمام الشافعي في ديوانه جمع بين العلم والوجدان، فأنجأ أدباً تجلى فيه دعوة إلى العلم بأوضح العبارات، مبينا أن مكانة الإنسان مترتبة ارتباطاً وثيقاً بمدى ثقافته العلمية، فقال:

20 مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص48
21 ابن القيم الجوزية، شمس الدين بن قيم الجوزية، الروح، دار الكتب العلمية بيروت، 1975م، ص241
22 مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص55
23 مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص100
24 الجاحظ، البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تح: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، الطبعة السابعة 1988م، 77/1

"وإنَّ كَبِيرَ الْقَوْمِ لَا عِلْمَ عِنْدَهُ صَغِيرٌ إِذَا التَّقَى عَلَيْهِ الْجَحَافِلُ

وإنَّ صَغِيرَ الْقَوْمِ إِنْ كَانَ عَالِمًا كَبِيرٌ إِذَا رُدَّتْ إِلَيْهِ الْمَحَافِلُ"²⁵

ثم إن صرف النظر عن العلم والإلتفات إلى غيره مما يتعلق بالمنافع الدنيوية لا بد أن يوصل الإنسان إلى أدنى درجة بين الناس، ورد في كتاب البيان والتبيين ما نصه: "كان أهل الدنيا يبذلون دنياهم لأهل العلم رغبة في علمهم، فأصبح اليوم أهل العلم يبذلون علمهم لأهل الدنيا رغبة في دنياهم، فرغب أهل الدنيا بدنياهم عنهم وزهدوا في علمهم لما رأوا من سوء موضعه عندهم"²⁶، ولذلك نجد أن الشافعي يحذر من ظاهرة الجهل، ويبين العواقب المترتبة عليها، ويعبر عن ذلك بصورة رائعة ومميزة، فقال:

"ومن لم يدق مرَّ التعلُّم ساعةً تجرَّع ذلَّ الجهل طولَ حياته

ومن فاتته التعلُّم وقتَ شبابه فكبرَ عليه أربعاً لو فاته

وَدَاثُ الْفَتَى وَاللَّهِ بِالْعِلْمِ وَالتَّقَى إِذَا لم يَكُونَا لا اعتبار لذاته"²⁷

ثم يعمل الشافعي من خلال شعره على توضيح شروط تحصيل العلم، وأنه لا بد من توافرها فيمن يرغب أن يترقى في درجات العلم، أورد تلك الشروط بقطعة شعرية فنية تختصر مقالات وكتب ألفت في هذا الشأن، فقال:

"أخي لن تنال علماً إلا بستة سأنبيك عن تفصيلها ببيان

ذكاء وحرص واجتهاد وبلغة وصحبة أستاذ وطول زمان"²⁸

رابعاً: التقوى:

لم يخل شعر الشافعي من ذكر التقوى وأحوالها، وهي صفات جليلة يتخلق بها الإنسان لبلوغ غايات عظمى، فالشافعي يرى أن التقوى أعمالاً وأقوالاً تجلب إلى النفوس الطمأنينة والسعادة والسيره الحسنة، وإلا فلا بد أن يعرض الإنسان نفسه لأعمال وأقوال مناقضة تؤدي به إلى عار لا يمكن إزالته بسهولة، ولذا قيل: "المتقى: من بقي نفسه عن تعاطي ما يعاقب عليه من فعل أو ترك"²⁹، والمطلع على شعر الشافعي فيما يخص التقوى يجد أنه أوردتها بطريقة توجيه النصائح، ينبغي لسالك طريقها أن يتصف بها، فقال:

"فَدَعْ عَنْكَ سَوَاءَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّهَا حَرَامٌ عَلَى نَفْسِ التَّقَى ارتكابها

فَعَمَّا قَلِيلٍ يَحْتَوِيكَ ثَرَابُهَا كَمَثَلِ زَكَاةِ الْمَالِ تَمَّ نَصَابُهَا

وَأَحْسِنْ إِلَى الْأَحْرَارِ تَمَلِّكْ رِقَابَهُمْ فَخَيْرُ تَجَارَاتِ الْكِرَاءِ اكْتِسَابُهَا"³⁰

25 مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص100

26 مرجع سابق، البيان والتبيين 136/3

27 مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص49

28 مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص113

29 ابن الهيثم، أبو العباس شهاب الدين ابن الهيثم، التبيين في شرح غريب القرآن، تح: ضاحي عبدالباقي محمد، دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى 1423هـ، ص47

30 مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص45

ثم يبين الشافعي رحمه الله تعالى صورة من صور التقوى، وهو أن لا يركن الإنسان إلى الدنيا، لأنها وما فيها من ملذات لا تساوي شيئاً أمام ما أعدّه الله تعالى للمتقين يوم القيامة، عبر عن ذلك بقوله:

"وَلَا تَمْشِينَ فِي مَنَكِبِ الْأَرْضِ فَأَخْرَأَ وَسِيقَ الْيَنَّا عَذْبُهَا وَعَذَابُهَا
فَلَمْ أَرَهَا إِلَّا غُرُوراً وَبَاطِلاً كَمَا لَاحَ فِي ظَهْرِ الْفَلَاةِ سَرَابِهَا
وَمَا هِيَ إِلَّا جِيفَةٌ مُسْتَحِيلَةٌ عَلَيْهَا كَلَابٌ هُمُهُنَّ اجْتَدَابُهَا"³¹.

وقد تحدث الشافعي رحمه الله تعالى عن سعي الإنسان بكامل جهده ليصل إلى أعلى المراتب الدنيوية، فبين أن التقوى ترفع صاحبها عزاً ورفعة وكرامة، فالتقوى تحمل في طياتها الرفعة والعز لكل من يبتغيها، عبر عن ذلك بقوله:

"يُرِيدُ الْمَرْءُ أَنْ يُعْطَى مَنَاهُ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا مَا أَرَادَا
يَقُولُ الْمَرْءُ فَإِنْدَتِي وَمَالِي وَتَقْوَى اللَّهِ أَفْضَلُ مَا اسْتَفَادَا"³².

خامساً: الزهد:

ومن المواضيع التي تطرق إليها الشافعي في شعره الزهد، إذ يُعدّ الزهد أمراً مهماً في حياة المسلم، فقد قال الإمام الغزالي: "الزهد عبارة عن رغبته عن الدنيا عدولاً إلى الآخرة، أو عن غير الله تعالى عدولاً إلى الله تعالى وهي الدرجة العليا"³³، والشافعي رحمه الله تعالى استعرض الزهد في أشعاره، وبين أن الزاهد ما ينبغي أن يتأثر بمصاعب الزمان وشدائده، فكل ذلك يمر ولا يدوم، فقال:

"دَعِ الْأَيَّامَ تَفَعَّلَ مَا تَشَاءُ وَطَبِ نَفْساً إِذَا حَكَمَ الْقَضَاءُ
وَلَا تَجْرَعْ لِحَادِثَةِ اللَّيَالِي فَمَا لِحَوَادِثِ الدُّنْيَا بَقَاءُ
وَرِزْقُكَ لَيْسَ يُنْقِصُهُ التَّائِي وَلَيْسَ يَزِيدُ فِي الرِّزْقِ الْعِنَاءُ
وَلَا حُزْنٌ يَدُومُ وَلَا سُرُورٌ وَلَا بُؤْسٌ عَلَيْكَ وَلَا رِخَاءٌ"³⁴.

ثم إنه رحمه الله تعالى تناول الزهد بأساليب وطرق متعددة، فبعد أن ذكر بعض الوصايا للزاهد أراد أن يبين صفات الزهاد وأحوالهم، وكيف أنهم جعلوا من الدنيا مطية يصلون من خلالها إلى غاياتهم السامية، ألا وهي مرضاة الله تعالى في الدنيا والآخرة، فقال:

"إِنَّ لِلَّهِ عِبَاداً فُطِنًا تَرَكُوا الدُّنْيَا وَخَافُوا الْفِتْنَةَ
نَظَرُوا فِيهَا فَلَمَّا عَلِمُوا أَنَّهَا لَيْسَتْ لِحْيٍ وَطَنًا
جَعَلُوهَا لُجَّةً وَاتَّخَذُوا صَالِحَ الْأَعْمَالِ فِيهَا سَفِينًا"³⁵.

سادساً: النصيحة:

31 مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص45

32 مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص62

33 الغزالي، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة بيروت، 217/4

34 مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص35-36

35 مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص117

هي أدب رفيع، وخلق كريم من أخلاق الدين الاسلامي، وبغض النظر عن المقاصد التي يضمورها الناصح، فإننا هنا نخص تلك النصيحة التي تحمل في طياتها إرادة الخير والنفع للمنصوح، هكذا عرفها ابن الأثير رحمه الله تعالى بقوله: "النصيحة كلمة يعبر بها عن جملة، هي إرادة الخير للمنصوح له"³⁶، فحال الناس ومعاملاتهم وما يترتب عليها من مخالقات، وحتى على الصعيد الديني، أوجد هذا الحال ضرورة ملحة للقيام بواجب النصيحة، والإمام الشافعي رحمه الله تعالى ذكر من خلال أشعاره أن للنصيحة أسلوبها، كما أن لها آدابها، والأهم من ذلك أن يكون دافع الناصح إرادة المنفعة والخير لمن ينصحه، بغية أن يحفظه ويحميه من الوقوع في الشر أو في شر الأشرار، عبر عن ذلك بقوله:

"تَعَمَّدَنِي بِنُصْحِكَ فِي انْفِرَادِي وَجَنَّبَنِي النَّصِيحَةَ فِي الْجَمَاعَةِ
فَإِنَّ النَّصْحَ بَيْنَ النَّاسِ نَوْعٌ مِنَ التَّوْبِيخِ لَا أَرْضَى اسْتِمَاعَهُ
وَإِنْ خَالَفْتَنِي وَعَصَيْتَ قَوْلِي فَلَا تَجْزَعُ إِذَا لَمْ تُعْطَ طَاعَهُ"³⁷.

وهذا الفعل الحسن ينبغي أن لا يظهر إلى العلن، بل ينبغي أن يكون من خلال أسلوب شائق، يتقبله المنصوح بصدور رغب، وهذا بلا شك أدعى للإمتثال لتعليمات الناصح، وهذا ما رأيناه في الأبيات السابقة.
سابعاً: الصداقة:

من طبيعة الإنسان أنه يرغب بأن يكون له أصدقاء، يجالسهم ويزاورهم ويشعر معهم بالأنس والراحة، ويبعد جانب الوحشة التي بدورها تؤدي في أغلب الأحيان إلى الملل، فالصداقة جانب مشرق في حياة الإنسان تساعده على تجاوز العقبات التي ربما يمر بها، وتفتح أمامه آفاقاً يمكن من خلالها تحسين حياته الاجتماعية، والصديق يساند صاحبه، ويشاركه أفراحه وأتراحه، ويحمل عنه هموم الحياة ومصاعبها، وكما يقال الصديق وقت الضيق، فهذه هي الصفات الحقيقية للصديق الوفي والمثالي، والإمام الشافعي في ديوانه لم يغفل هذا الجانب، بل توسع فيه، وذكر الصفات التي يجب أن يتصف بها الصديق الصادق، وبين أن خلو الحياة من مثل هؤلاء سينعكس سلباً على سير الحياة الاجتماعية، فقال:

"إِذَا الْمَرْءُ لَا يِرْعَاكَ إِلَّا تَكْلُفًا فَدَعُهُ وَلَا تَكْثُرْ عَلَيْهِ التَّأْسُفَا
فَفِي النَّاسِ أُبْدَالٌ وَفِي التَّرْكِ رَاحَةٌ وَفِي الْقَلْبِ صَبْرٌ لِلْحَبِيبِ وَلَوْ جَفَا
فَمَا كُلُّ مَنْ تَهَوَّاهُ يَهْوَاكَ قَلْبُهُ وَلَا كُلُّ مَنْ صَافَيْتَهُ لَكَ قَدْ صَفَا
إِذَا لَمْ يَكُنْ صَفْوُ الْوَدَادِ طَبِيعَةً فَلَا خَيْرَ فِي وَدِيجِيءٍ تَكْلُفَا
وَلَا خَيْرَ فِي خَلِّ يَخُونُ خَلِيلُهُ وَيَلْقَاهُ مِنْ بَعْدِ الْمَوَدَّةِ بِالْجَفَا

36 ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين الشيباني الجزري ابن الأثير، نج: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناجي، دار المكتبة العلمية، بيروت 1979م، 63/5.

37 مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص85

وَيُنْكِرُ عَيْشًا قَدْ تَقَادَمَ عَهْدُهُ وَيُظْهِرُ سِرًّا بِالْأَمْسِ قَدْ خَفَا

سَلَامٌ عَلَى الدُّنْيَا إِذَا لَمْ يَكُنْ بِهَا صَدِيقٌ صَدُوقٌ صَادِقٌ الْوَدَّ مَنْصَفًا" 38.

فهنا نرى أن الإمام الشافعي قد تطرق إلى هذا الموضوع مقتصرًا على الأجزاء المهمة التي تمس جوهره، فقد نبه إلى أهمية الصداقة، ذكراً الصفات اللازمة في الصديق الحقيقي.

ثامناً: الحب:

تعبير واسع يحمل معانٍ كثيرة، ويكاد يجمع علماء اللغة على أن الحب لا يمكن أن يعرف بجملة جامعة تقي بالمضمون، فكل يعرفه بطريقة مختلفة، وعلى حسب هواه، فمنهم من يربطه بالله تعالى وباقي أنواع الحب متفرعة منه، ومنهم من يربطه بالحب الأخوي، وكذلك الحب لمصلحة، وغيرهم يجعل النساء أساساً فيه، سواء أكان الحب العذري أو غيره، وأنواعه كثيرة، لكن بغض النظر عن هذه التسميات، فإننا نورد هنا الحب الذي حث عليه الإسلام وكل ما يتعلق به، قال الإمام القشيري "وعبارات الناس عن المحبة كثيرة، وتكلموا في أصلها في اللغة، فبعضهم قال: الحب اسم لصفاء المودة، وقيل: إنه مشتق من حباب الماء بفتح الحاء وهو معظمه، فسمي بذلك، لأن المحبة غاية معظم ما في القلب من المهمات" 39، والإمام الشافعي في ديوانه جعل للحب الذي يتوجه به العبد إلى الله تعالى ورسوله وعباد الله الصالحين علامات، إن تحققت كانت دليلاً على صدق الحب، فمن علامات الصدق في الحب أن يكون المحب لمن يحب مطيع، يفعل ما يأمر به وينتهي عما نهاه، راجياً من الله تعالى أن يثيبه على أعماله في دنياه وأخراه، وأما إذا لم يلتفت الإنسان إلى هذه المعاني وتوجه بحبه للعالمية وزينتها مثلاً، فإنه عندها لا شك أنه سيتحول إلى إنسان تسيطر عليه غرائزه وشهوته، ويسلك طريقاً مهلكاً يبعده عن مرضاة الله تعالى، ولن يجد وقتاً يتوجه فيه إلى الله تعالى بالحمد والشكر على ما أغدق عليه مولاه من نعم لا تعد ولا تحصى، يقول الشافعي رحمه الله تعالى:

"تَعْصِي الْإِلَهَ وَأَنْتَ تُظْهِرُ حُبَّهُ هَذَا مُحَالٌ فِي الْقِيَاسِ بَدِيعٌ

لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لِأَطْعَمَهُ إِنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعٌ

فِي كُلِّ يَوْمٍ يَبْتَدِيكَ بِنِعْمَةٍ مِنْهُ وَأَنْتَ لِشُكْرِ ذَاكَ مُضِيعٌ" 40.

38 مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص 88

39 القشيري، عبدالكريم بن هوازن بن عبدالملك القشيري، الرسالة القشيرية، تج: د عبدالحليم محمود، د محمود بن الشريف، دار المعارف القاهرة، 486/2

40 مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص 83-84

ولم يهمل الشافعي جانب الحب لعباد الله الصالحين، بل جعل لهم نصيباً من محبته، مبيناً أن محبتهم جزء من الإيمان، وأنها تعود بالفائدة على صاحبها في الدنيا والآخرة، فقال:

"أحبُّ الصالحين ولست منهم لعلي أن أنالَ بهم شفاعَةَ
وأكرهُ من تجارته المعاصي ولو كنا سواءً في البضاعة" 41.

ثم يبين الإمام الشافعي أن الحب يجب أن يكون متبادلاً بين الأصدقاء، وأن يكون القصد من ورائه الحب لله، فالحقيقة أن الحب إذا كان لمصلحة، أو من طرف واحد فإنه من شر البلايا، فمن من الغرابة بمكان أن تبادل الحب لشخص ما وهو يتعامل معك باللامبالاة، تنتوق إلى رؤيته ومجالسته وهو بالمقابل لا يلقي لك بالاً، متعللاً بأعذار واهية، إنه الحب المصطنع في أدنى صورته، والشافعي عبر عن هذا بقوله:

"وَمِنَ الْبُلِيَّةِ أَنْ تُحِبَّ بَّ وَلَا يُحِبُّكَ مَنْ تُحِبُّهُ
ويصدُّ عنك بوجهه وتلحُّ أنتَ فلا تُعْبَهُ" 42.

تاسعاً: فوائد الإغتراب:

"الغربة: الاغتراب عن الوطن" 43، ومن الممكن أن نعتبر أن الإغتراب صفة ملازمة للوجود الإنساني وطبيعته، فما من عصر من العصور إلا وقد حمل في طياته حكايا الإغتراب وقصصه، وأنباء المغتربين وأحوالهم، ولعل منبع هذا كله يكمن في أن الإنسان في حقيقته وأصله مغتربٌ، تغرب عن موطنه الأصلي، هذا ما أورده ابن رجب الحنبلي بقوله: "فالمؤمن في الدنيا غريب، لأن أباه لما كان في دار البقاء ثم خرج منها فهمه الرجوع إلى مسكنه الأول، فهو أبدأً يحن إلى وطنه الذي أخرج منه" 44، وإذا نظرنا في حياة الإمام الشافعي نجد أنها مليئة بالأسفار والإغتراب والبعث عن وطنه، كان ذلك كله في سبيل طلب العلم وتحصيله والبحث عنه، فقد أمضى معظم حياته بعيداً عن موطنه، منتقلاً بين البلدان، ولذلك عندما تحدث عن الغربة والإغتراب في ديوانه نجد أنه صورها وأحوالها بصور بديعة، كانت

41 مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص84

42 مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص44

43 الفراهيدي، أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، تح: د مهدي المخزومي، د ابراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، 410/4

44 ابن رجب الحنبلي، كشف الكربة في وصف أهل الغربة، ابن رجب بن الحسن السلمي الحنبلي، تح: "أبي مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني، دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 2003، ص327.

- أرندلى: الشَّخص الحبيث المتعب.
أرنيك: تصريح.
أروانة: إناء للغسيل.
أريش: نوع من الجين منزوع القشدة.
أستيك: جلدة أو أسورة لساعة اليد.
إسطنبولي: نوع من الجين أو الكتب.
أسطى: معلم صناعة.
إسكافي: مصلح الأحذية.
أضالية: نوع من اللِّيمون.
أغسطس: اسم شهر ميلادي.
أفطان: ما يلبسه الشَّيخ تحت الجبة.
أفندي: لقب تركيِّ بمعنى (سيد).
أفندم: لقب تركيِّ بمعنى سيدي.
أفيون: مخدر.
ألاجة: نوع من القماش (شائعة في المحلَّة) ويستعمل بمعنى الصُّطة.
ألاضيش: أنصار - شلة.
أمبر: تاوم - تحذب (قاعد مأمبر).
أنتيكخانة: دار الآثار.
أنجر: وعاء ذو شكل خاصّ.
أهوجي: مناوول المشروبات.
أوضه: غرفة.
أورطة: فرقة من الجيش.
أورمة: خشبة لتقطيع اللحم عند الجزائر.
أورمان: حديقة بالقاهرة.
أوزى (قوزي): لحم الجمل.

أويممة: زخرفة الأثاث بالحفر.

أويمجى: عامل الأويممة حافر الخشب.

أوية: زخرف في عصابة الرأس للمرأة.

آيش(قايش): حزام العسكري.

حرف الباء:

بابا غنوج: باذنجان بالطحينة.

باش: رئيس الكتاب.

باشبوري: نهاية الخرطوم عند رجال المطاين.

باشا: لقب الوجيه الرفيع المقام- جزء من أجزاء الحذاء.

باط: فسد.

بالطو: معطف.

بانيو: حوض للحمام.

بتنجان: نوع من الخضر يحشى ويقلى أبيض وأسود.

برشامة: حبة دواء- ورقة للغش في الامتحان.

برطمان: إناء من الزجاج أو البلاستيك واسع الفم.

برغل: حبوب كالحمض تدخل في بعض الأطعمة.

برميل: وعاء من الخشب أو معدن للخلل أو الخمر.

برنجى: الأوّل.

بدرون: الدّور نصفه تحت سطح الأرض.

بروتستو: حجز قضائيّ نظير حقّي.

بريزة: عشرة قروش - موصّل كهربائيّ في الحائط.

بس: كفاية.

بسطرمة: لحم متبل غير منضج.

بشاورة: ممسحة للسبورة.

بشت: لفظة سباب قبيح مخنث - سافل.

بطاطس: نبات جذري درني.

بطاطة: نبات جذري درني.

بظراميط: كلب خليط بين البلدي والولف- ويطلق على الأوضاع المختلطة.

بغاشة: حلوى من دقيق وسمن تحشى بالقشدة.

بغرة: ورق رقيق للفِّ السَّجائر.

بقجة (بوجة): لفة معقودة على الملابس.

بقلاوة(بالاوة): حلوى من رقائق الخبز.

بكش: أسلوب خادع يقال فلان بكَّاش.

بلتكانة: ما تعلق عليه ستائر المنزل.

بلطجي: صعلوك مؤذ للعامَّة.

بلطة: أداة كالفأس لشقِّ الخشب.

بللك: فوج - كتيبة.

بلكي: ربّما - لعلّ.

بلوكامين: أمين شرطة.

بمبة: لون بين الأبيض والأحمر.

بنفسج: زهرة.

بهار: نوع من التّوابل.

بوريك: فطيرة محشوة.

بوز: مقدم الفم - الشّفتان في حالة الغضب.

بوصلة: مؤثّر الجهات الأصلية مكان للسكر.

بوهيجي: الدّهان - مساح الجزم.

بؤوطي: وعاء من الصّفيح عند الحضري يزن فيه ما يبيعه.

بؤونة: الشّهر العاشر من الشّهور القبطيّة شهر عيد وادي الملوك.

بيه(بيك): لقب رفيع .

حرف التّاء:

توتر: دوائر معدنيّة برّاقة للتطريز.

تكيّة: مركز إعاشة مجاني.

تمرجى: خادم المستشفى.

تنشين: التّوجّه إلى الهدف لإصابته.

تورلي: أنواع مطهيّة من الخضار.

تيتته: جدّة.

تيزه: جدّة.

حرف الجيم:

جلاش: رقائق من الحلوى.

جلبهار: لعبة في الطّولة.

جمرك: رسوم بضاعة.

جوة أو جوة: فرقة غناء أو تمثيل.

جيص: ربح من الدبر.

جيهان: علم معروف في التّركيّة بمعنى (علم).

حرف الحاء:

حرمملك: سكن الحرّيم.

حكمدار: قائد الشّربة في المحافظة.

حنطور: مركبة يجرها فرس أو اثنان، أو أكثر.

حرف الخاء:

خازندار: وزير التّموين.

خديوي: حاكم مصر في أسرة محمّد علي، إليه تنسب المدرسة الخديويّة.

خرنجي: الأخير في ترتيب ما.

خواجه: السّيّد- لقب للأجنبي غير العربي - خاصّة الأوربي.

خوجة: المدرّس.

حرف الدّال:

دادى: نداء للأبِّ في بعض البيئات.

دبشك: قاعدة البندقية وهي نوع معين من الخشب.

دفتز: كراسه سميكه.

دندرمه: حلوى كالجلاطي مثلجة وتنطق ضرزومه في الشَّرْقِيَّة.

دوزن: يضبط الأوتار في الآلة.

دوغري: طوالي - مباشرة - اتجاه مستقيم.

دولاب: قطعة أثاث (وتطلق في الشام على إطار السيَّارة).

حرف الرَّاء:

رهوان: سريع مثل الرهوان مثل الحصان السريع.

حرف الزَّاي:

زمية: متقاب لتخريم الجلود.

زنبرك: ميزان.

زنبلك: شريط من الفولاذ يلفُّ على محور السَّاعة أو بعض الماكينات.

حرف السَّين:

سبرسحي: لمام السَّبارس.

سجق: الأمعاء المحشوة بالأرز.

سسنة: الجرارة تقفل فتحات الثَّياب.

سلاملك: سكن الرِّجال - شقَّة فوق البدروم.

سلحدار: من ألقاب الأسر.

سلخانه: مذبح.

سلطانية: إناء.

سلطة: مخلوط من الخضروات والملح.

سميط: نوع من الخبز.

سنفرة: ورقة خشنة للحكِّ والتَّنعيم.

سوارى: سلاح خيالة في الشُّرطة.

سونكي: حربة في رأس البندقية.

حرف الشين:

شادر: سراق.

شاورمة: لحم مشوي يوضع في شطائر (شرايح) تدور أمام النار.

شيس: رقائق بطاطس محمرة بالزيت.

شيشب: مداس وسيلة تنقل بدل الخذاء.

ششن: اختبار على العين.

شفخانة: مستشفى بيطري.

شكمة: ضربة في الوجه.

شلتنه: حشية صغيرة يجلس عليها.

شنطة: حقيبة.

شورية: الحساء.

شيشن: شباك خارجي من أخشاب مائلة تدخل الهواء وتحجب الشمس.

حرف الصاد:

صاج: ألواح من الصفيح السميك - مكان تحميص الخبز.

صاغ أو ساغ: رائد، عشرة مليمات - قرش في العملة المصرية.

صول: رتبة عسكرية.

حرف الضاد:

ضنصرمة: مثلجات.

حرف الطاء:

طقم: أسنان صناعية - فريق.

طنجرة: حلة إناء من النحاس.

طورة: مجموعة من أربعة والأصل بمعنى حزمة.

طوز: ملح بالتركية. لا يهم للسخرية.

حرف العين:

عطشجي: عامل النَّار بالقطار.

عفارم: برافو عبارة تشجيع.

عكرت: عاث في المكان بحثًا.

عكروت: سيئ المسلك - شيطاني.

عنبر: صالة كبيرة في مصنع أو مستشفى أو سجن.

حرف الغين:

غريبة: نوع من الكعك.

حرف الفاء:

فانوس: مصباح رمضان.

فلنكات: قضبان السِّكَّة الحديدية.

فنجري: مسرف.

فهلي: خفة التَّصْرُف من (البهلوانية).

حرف القاف:

قايش: حزام الشُّرطي - مسن الحلاق.

قزان: إناء كبير لغلي الماء.

قنطان: لباس للشيوخ.

قورما: لحم الخروف يطبخ بدهنه.

قوزي: الخروف الصَّغير.

حرف الكاف:

كازوزة: مياه غازية.

كبود أو كبوت: معطف الحارس أو الخفير.

كوار: مخزن الطَّعام في المنزل.

كرباج: سوط.

كردان: قلادة العنق اسم إحدى التَّغَمات أو الأوتار.

كركون: قسم البوليس.

كروت: تعامل بلا دقة ولا اهتمام.

كلبش أو كلبوش: حديد الأتّام يوضع في يدّ المقبوض عليه.

كلبوش: طاقة.

كمريوة: مربية.

كمساري: محصّل القطار أو الأتوبيس.

كنافة: حلوى من العجين.

كنبة: أريكة.

كنجي: الثّاني.

كنكة: إناء صنع القهوة.

كهنة: الأشياء القديمة.

كوبري: معبر النّهر.

كوريلك: جاروف للأتربة.

كوشة: مقعد للعروسين - زاوية كوفرتة أو غطاء.

كومسيونجي: السّمسار.

حرف اللّام:

لنظانة: نوع من الخشب .

حرف الميم:

ماسورة: الأنبوبة الكبيرة للماء.

مشوار: سير متعب ولو كان قصيراً.

مطربطة: منصة تستعمل لقطع وقلوطة وتخريم الحديد.

منبار: أمعاء محشوة.

مورستان: مستشفى المجانين.

حرف التّون:

نحفة: الثّريا.

نزاكة أو نزاجه: ترف ورفاهية.

Ahlâki ve içtimaî de değildir, sadece iktisadî ve maddîdir ve bu geriliğin telafisi de mümkündür." Yine ona göre Müslümanlar, çalışmaya gösterdikleri ilgisizlik ve gevşeklik yüzünden tabiat ve fizik ilimlerini terk etmişler, gereksiz görmüşlerdir. Bu da ekonomik ve siyasî mahrumiyetlerine sebep olmuştur.⁴⁹

Halim Paşa, pozitivist düşüncenin hedef tahtasına oturttuğu ve ilerlemenin önünde bir engel olarak gösterdiği dinin varlığını sürdürmesi gerektiğini savunmaktadır. Çünkü ona göre din hiçbir zaman belli emeller için hayali bir vasıta olarak görülemez. Tam aksine dinin gayesi insanlığın saadetini hayal olmaktan çıkarıp gerçeğe dönüştürmektir. İşte bu yüzden İslam hayatın her alanına nüfuz etmektedir. Dolayısıyla tam bir kesinlikle İslamiyet'e bağlı kalınmalıdır.⁵⁰ Batı ile İslam âlemi arasındaki düşmanlığın dini boyuttan çıkıp sömürge temelli olduğunu belirtmekte, Batının dini taassubunun sömürgecilğe dönüştüğünü iddia etmektedir. Maddecî düşüncenin sonucu olan sömürgecilikle beraber azizlerin yerini kâşiflerin, şövalyelerin yerini de sömürgeci askerlerin aldığını; şimdi artık Doğunun *haç* adına değil, medeniyet ve insanlık(!) uğruna tecavüze uğramakta olduğunu ifade etmektedir. Müslümanların artık görünüşte dinlerinden dolayı ayıplanıp hakarete uğramadıklarını, ama Batının ihtiraslarının tatmini için gerekli pazar olarak görüldüğünü söylemektedir.⁵¹

Geri kalmış olmanın sebebi olarak dini gösterenlerin yanıldıklarını vurgulayan Said Halim Paşa, bu düşüncenin yanlış bir yorumlamadan kaynaklandığını izah eder. Batı, ilerleme yolunda Hıristiyanlıktan doğan ruhban sınıfıyla mücadele ettiği için aynı düşünceyi İslamiyet için de öne sürmektedir. İslam'a dönük suçlamalar bu yanlış düşünce üzerine kurulmaktadır.⁵² Dinin bir milleti ilerleme yolundan alıkoymayacağını ifade eden Said Halim Paşa'ya göre bu düşüncesini, Avrupalılar gibi medenileşen Budist Japonlar teyit eder. Çünkü dinleri terakkilerine engel olmamaktadır. Müslüman milletler de ancak ahlak, siyaset ve cemiyet bakımlarından daha çok Müslümanlaşmaya arzu göstererek kurtuluşa erebileceklerdir.⁵³

İslam dininin sahip olduğu inanç ve ahlak sistemiyle, hem sosyal hem de siyasi esasları kapsayıcılığını belirten Said Halim Paşa; insanların sosyal yönelimlerini, ilerleme isteklerini, vicdan çerçevesi içinde mutlu olmalarını da ihtiva ettiğini vurgulamaktadır. Bu yüzden bir saadet temin edilmek isteniyorsa, hiçbir şekilde parçalamadan, İslam bir bütün olarak uygulanmalıdır. İslam ahlakında hürriyet, eşitlik ve dayanışma fikirlerine de değinmekte; İslam'ın sosyal prensiplerinin, ahlak anlayışından çıkarıldıkları için tam bir bütünlüğe sahip olduklarını ifade etmektedir. Bu sebepten Müslüman toplumlarda özel haklara sahip seçkinler ve en doğal haklarından bile yoksun ezilenler diye iki sınıfın olmadığını belirtmektedir. Ayrıca İslam'ın siyaset kurallarının da sosyal prensiplerinden ortaya çıktığını söylemektedir. Ona göre İslam, idare edenle-idare edilenler arasındaki ilişkileri belirleyip sınırlandırmaktadır fakat insanları belli bir yönetim şekline mecbur tutmamakta, hak ve vazifeleri gözetmek koşuluyla yönetim şekli konusunda serbest bırakmaktadır.⁵⁴

⁴⁹ Mustafa Gündüz, "Said Halim Paşa'da 'Medeniyet' Kavramı", *Journal of Islamic Research* (2010), 149.

⁵⁰ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 148-149.

⁵¹ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 144.

⁵² Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 150.

⁵³ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 162-180.

⁵⁴ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 170-172.

Said Halim Paşa, İslam'ın inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete ait esaslarının bir bütün olarak uygulanmasını "İslamlaşmak" kavramıyla izah etmektedir. Fakat uygulamadan önce, bu esasların zaman ve muhitin gereksinimlerine en uygun biçimde tefsir edilmesini şart koşmaktadır. Ayrıca bir Müslüman'ın dinini her alanda yaşaması gerektiğini ifade etmektedir. Kant ya da Spencer'in ahlak görüşünü benimseyen, sosyal hayatında Fransız, siyasette İngiliz tarzını kabul eden bir Müslüman'ı, ne yaptığını bilmeyen biri olarak tarif etmektedir.⁵⁵

İslam dininin medeniyete yardımcı değil de medeniyetin kendisi olduğunu ifade eden Said Halim Paşa, Batılıların kendi ihtiyaçlarını dikkate alarak oluşturdukları kurumların Müslümanlar için uygun olmayacağına değinmektedir. İslami ahlak ve sosyal ilkelerin bu medeniyeti oluşturduğunu, bu ilkelerin de İslamiyet temelli olduğunu ifade etmektedir. "Batı için her yol Roma'ya giderse, İslam dünyası için de her yol Mekke'ye gider" sözüyle İslam ile Batı dünyasının, iki ayrı mecrada akan âlemler olduklarını vurgulamaktadır. Aradaki farklılıkların boyutu, Hıristiyanlığın sosyal ve ahlak anlayışıyla İslam'ın sahip olduğu anlayış arasındaki fark kadar büyüktür.⁵⁶

Müslüman milletlerin dinlerinden faydalanamadıkları için geri kaldıklarını vurgulayan Said Halim Paşa'ya göre Müslümanlar, zamanla İslam öncesi adet ve alışkanlıklarına döndükleri için bu durum ortaya çıkmıştır. Zaman içerisinde ahlaki ve sosyal esaslar "İslami" değil de İranlı, Hindli, Türk'e veya Arap'a ait olmuşlardır. Bu doğrultuda Türklerin tarihi başarılarını, İslam'ın esaslarını daha başarılı bir şekilde uygulamalarıyla izah etmektedir. Fakat Türkler, hüküm sürdükleri yerde azınlıkta olmaları yüzünden farklı milletlerin yanı sıra İran ve Arap etkisinde kalmışlardır. Bu da onları İslam'dan uzaklaştırmıştır. Kısacası Paşa, tüm Müslüman milletler için aynı uyarıyı yapmakta, eski adet ve alışkanlıklarından vazgeçip İslam'ın aslını kavramadıkça gerilemenin devam edeceğini belirtmektedir.⁵⁷

3.3. Ahmet Hilmi

Filibeli Ahmet Hilmi, İslamcı düşünürlerden biri olarak yaşadığı dönemi tasvir ederken gördüğü bir rüyayı kullanmaktadır. Her kesime yönelik eleştirilerin yer aldığı bu rüya, Ahmet Hilmi'nin çözümlenmeleri ve çözüm önerileri için önemli ipuçları içermektedir:

"Çoktan beri rüya görmemiştim. Soğuktan mı neden bilmem. Hele dün bir tane görmek nasip oldu... Bir büyük ada, ortasında nîm üryan, hasta, nâlan biri yatıyordu. Biçarenin üzerinde kehle geziniyor, vücudunu kemiriyordu. 'Acaba bu biçare kim?' dedim. 'Millet' dediler. 'Ne kadar bitlenmiş' dedim. 'Onlar bit değil, bir kısım memurîn-i hükümet' dediler. Hasta bağırmaya başladı... Bir elinin serçe parmağını bir kedi, öbür elinin baş parmağını bir kaplan yakalamış koparmaya çalışıyordu. Bir pîr-i âl-i kâmet geldi. 'Ne bağıryorsun... Parmaklarını bâd-ı heva yemiyorlar ya, ikisi de birer onluk verdi' dedi. Bir köşede birçok kişi oturmuş, her birinin üzerinde binlerce sinek, bunları def' edeceğiz diye uğraşıp duruyorlar. 'Bunlar kim, bu sinekler?...' dedim. 'Bunlar mebusan, sinek zannettikleri istidalar, layihalar, izahnameler vesâiredir' dediler. Diğer bir köşede beheri acz ü nâtüvanîye misal bir sürü biçare, boş bir tencerenin altında olmayan ateşi üflemeyle meşguldü. 'Ya bu nedir?' dedim. 'Asdika, hasta millete çorba pişiriyorlar' dediler. Diğer bir köşede beş on zat oturuyordu, hele bir tanesinin yüzü, gözü, kulağı kene, pire gibi hayvanlarla görünmez olmuş, bir kılınçlı zatın ellerinde, boynunda birçok sülük. 'Ya bunlar?' dedim. 'Vükelâ-yı devlet. Keneler, pireler, Şura-yı Devlet'in cici

⁵⁵ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 186.

⁵⁶ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 218-219.

⁵⁷ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 198-199.

azası, beş binlik halifeler, ekâbir-i memurîn-i müstebidde vesaire, sülûkler mürâhik kumandanlar, paşalar' dedi."⁵⁸

Ahmet Hilmi'nin ele aldığı sorunları doğuran sebepleri sistematik bir biçimde incelediği görülmektedir. Ona göre mevcut durumu ortaya çıkaran en önemli etken, İslam ve akıl arasındaki ilişkinin zedelenmiş olmasıdır. İslam, dinler arasında ilmi en çok önemseyen din olmasına rağmen İslam'ın bu hakikati, ilmin belli alanlarla sınırlandırılması ve nakil kısmının daha çok önemsenmesiyle olumsuz etkilenmiştir. Bir toplumu çöküşe götürecek olan şartların İslam'ın yayılmasından çok zaman geçmeden zaten ortaya çıkmış olduğunu belirten Ahmet Hilmi, İslam toplumuyla rekabet edebilecek bir gücün olmamasından dolayı bu gerilemenin hissedilmediğini ifade etmektedir. Âlimler, şeyhler ve din görevlilerinin seçkin bir sosyal sınıf şeklini almış olmasını eleştirmekte; böylece ruhban sınıfının vereceği zararların bir kısmının ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Çünkü seçkin dini sınıfların üstünlük elde ettiği zamanlarda ilim ve fenler terk edilmekte, akıl hakir görülmektedir.⁵⁹

Siyasi ihtirasların din zeminine taşınmasıyla mezhepsel ihtilafların ileri boyutlara vardığını belirten Filibeli, mezhep ihtilafı tanımlamasının artık basit kaçtığını, din ihtilafı demenin daha doğru olacağını ifade etmektedir. Bu ihtilafların İslam karşıtlarının elini güçlendirdiğini ve İslam'a büyük zararlar verdiğini savunmakta, Batı'nın özellikle iktisadi saldırılarına karşı Müslümanların sosyal bir amaç birliği ile karşı koyabileceklerini, ihtilafların ise buna engel olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁰

Ahmet Hilmi dini hakikatin yerini alan şekilciliği eleştirmekte, mekanik hareketlerin yerini ruh ve fikirlerin alması gerektiğini öne sürmektedir. Dağlardaki eşkiyaların bile namaz kıldığını, bunun din düşüncesinin nasıl yanlış algılandığını gösterdiğini savunmaktadır. Âlimlerin ilerleme fikrini artık Kuran'ın ruhundan almaları, şeyhlerin de inzivayı bırakarak milleti ihya etmeleri gerektiğini belirtmektedir.⁶¹ Ona göre Kur'an hakikatlerinden uzak durmaya devam edilmesi halinde sonuç kesindir: "Bugün mevcut olan zihniyet ve şekli aynen bırakmakta inat edersek, iki neticeden birisini arzu etmiş sayılırız. Ya cahil, sefil ve mahkûm bir toplum yahut da bir aralık ismen Müslüman kaldıktan sonra fırsat bulur bulmaz dine düşmanlık gösterecek bir aydın toplum."⁶²

Ahmet Hilmi dinin gerekliliği üzerinde dururken bunu ahlak ile açıklamaktadır. Dinin ahlaki esaslarla başladığını ve din ile ahlakın birbirlerinden ayrı düşünülmemeyeceğini, çünkü ahlakın vazifelerden oluştuğunu ve bu vazifelerin de yerine getirilebilmesi için mukaddes bir gerekçe olan dinin olmazsa olmazlığına işaret etmektedir. Bu konuda tarihten dinin sebep olduğu kötü örneklemelerle yapılan din eleştirilerine karşı, kötüye kullanımının iyi bir şeyi kötü yapamayacağı tezini savunmaktadır. Ayrıca dinin özelde birey için vazgeçilmezliğini ruhsal ihtiyaçlarla ilişkilendirerek bununla beraber toplumsal hayat için de birleştirici rolü üzerinde durmaktadır.⁶³

⁵⁸ İsmail Kara, *İslamcılığın Siyasi Görüşleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2001), 1/114-115.

⁵⁹ Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 509-511.

⁶⁰ Hilmi, *İslam Tarihi*, 524, 530.

⁶¹ Hilmi, *İslam Tarihi*, 536-537.

⁶² Hilmi, *İslam Tarihi*, 542.

⁶³ Ömer Aydın, "Filibe'li Ahmed Hilmi'nin Din Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 69-85.

Ahmet Hilmi'nin hem maddeciliği savunanlarla hem de maddeciliği İslam diniyle bağdaştırmaya çalışanlarla sert tartışmalara girdiği görülmektedir. Özellikle de *Allah'ı İnkâr Mükün müdür?* eseriyle maddeciliğin yanında olguculuğa, bilimciliğe de karşı çıkmaktadır.⁶⁴ Bu çerçevede Batı'dan alınacak "sahte ilimle yalnızca kıyafetimizi medenileştirebiliriz(!)" diyerek ilerleyebilmek adına Osmanlı'nın sosyal yapısının çözümlenmesini gerektiğini savunmaktadır.⁶⁵

İslamcılar arasında genel olarak bir tasavvufa karşı oluş ya da ıslahına dönük bir eğilim söz konusu olmasına rağmen Ahmet Hilmi'nin özellikle Batılı panteist ve monist düşünürlerin eserlerine karşı vahdet-i vücûd anlayışını bunlardan ayırıp savunmaktadır. Bunu *Âmâk-ı Hayal* isimli romanında sağlam bir kurguyla işlemektedir.⁶⁶

Tartışmalı konulardan biri olan içtihat hakkında da ferdiyetten çok kurumsal bir yapıyı savunduğu söylenebilir. İctihadın tek başına ilerlemeye sebep olamayacağını, Şia'da her türlü serbest olan içtihadın onları geri kalmaktan kurtaramadığını belirtmektedir. Fakat değişen sosyal şartların bir ihtiyaç doğurduğuna değinen Ahmet Hilmi, bir âlimler topluluğu oluşturmaktan ve içtihat yetkisini onlara vermekten söz etmektedir. Yüksek İctihad Meclisi ismini verdiği bu topluluk tarafından bütün mezheplerin tetkik edilip *hikmet/felsefe ve sîret* sıfatıyla birleştirilmesini, tek mezhep haline getirilmesini ve ihtilaflardan arındırılmasının lüzumunu dile getirmektedir.⁶⁷

Filibeli Ahmet Hilmi, Türkiye ve İran'ın muhafazakârlık ve eski âlimlere bağlılıkta büyük bir taassup gösterdiklerini ileri sürmektedir. İki ülkenin ilmiye sınıfının bir yandan bilimlerin öğretilmesi gerektiğini savunurken öte yandan bu bilimleri zararlı gösteren düşünce sisteminin devamı konusunda ısrarcı olduklarını belirtmektedir. Oysa İslam dininin ilim ve fenlerin aleyhinde bulunmadığını, dini hakikatlerin yerini tutmuş olan eski içtihatların ürünü olan dönemin mevcut düşünce sistemiyle bilimsel verileri bağdaştırmanın da mümkün olamayacağını ifade etmektedir. Ayrıca bu zihniyete sahip âlimlerin İslam'ın karşılaştığı tehlikeleri görmekten ve bu tehlikeleri ortaya çıkaran sebepleri anlamaktan aciz olduklarını, bu şartlar altında İslam toplumunun ıslahını beklemenin neticesiz kalacağını vurgulamaktadır.⁶⁸

Medreselerin eski eserlerin sergilendiği bir müze haline geldiğini dile getiren Ahmet Hilmi; Batı karşısında hiç olmazsa bir savunma haline geçebilmek için ilmiye sınıfının görev taksiminin düzenlenmesi, medreselerin yeni okulların yöntemine uygun biçimde güncellenmesi, tedrisatın ıslah edilmesi, belde ve kazaların manevi idaresine ehil olan özel bir sınıfın yetiştirilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁶⁹

Bir dinin *hayati unsurları* olarak gördüğü "kulların sorumluluğu, kaza ve kaderin manası, iki âlemde dinin maksadı, dünyevi ve uhrevi saadet, çalışmanın ve içtihadın gerekliliği, ilim ve idrakin kıymeti" fikirlerinin ifade ettikleri gerçek manalarıyla Müslümanlara anlatılması gerektiğini dile getirmektedir. Çünkü dinin ancak dini duyguyla ayakta kalabileceğini savunmakta, aksi takdirde "şekilsel ibadetle meşgul makineler" in

⁶⁴ Cemal Güzel, "Türkiye'de Maddecilik ve Maddecilik Karşıtı Görüşler", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2002), 74.

⁶⁵ Ahmed Hilmi, *Hikmet Yazıları*, haz. Ahmet Koçak (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), s.37.

⁶⁶ Filibeli Ahmed Hilmi, *Âmâk-ı Hayal* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014).

⁶⁷ Hilmi, *İslam Tarihi*, 550-552.

⁶⁸ Hilmi, *İslam Tarihi*, 545, 548.

⁶⁹ Hilmi, *İslam Tarihi*, 549.

göreneği devam ettirmeye yönelik hareketlerinin dini yıkılmaktan kurtaramayacağını ifade etmektedir.⁷⁰

Batı düşüncesi ve fikir akımlarıyla ilgili tüm eleştirileri ve değerlendirmelerinde felsefi tartışma seviyesi bakımından Ahmet Hilmi, dönemin diğer İslâmcı yazarları arasında daha nitelikli bir yere sahiptir. Onun Batı düşüncesine getirdiği eleştirilerin temelini, dönemin İslam dünyasını da etkilemeye başlayan materyalizm ve pozitivizm gibi din karşıtı akımlar oluşturmaktadır. Materyalistlerin düşüncesinde yalnız dinin değil felsefenin bile yerinin bulunmadığını belirtmektedir. Materyalistlerin metafiziği inkâr ettiklerini ama gözlem ve deneye dayanmayan çıkarımlarla âdeta yeni bir metafizik kurduklarını ileri sürmektedir.⁷¹

Ahmet Hilmi, zamanın ruhuna uygun olarak eski devirlerin fikrî ürünlerinin incelenerek doğru ve faydalı olanların alınması, sakıncalı görülenlerin terk edilmesi, ahlâka ve gelişmeye uygun olmayanların ise değiştirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bunun da dini ortadan kaldırarak yapılamayacağını,⁷² özetle Osmanlı'nın yaşadığı siyasi ve toplumsal buhranlarının ancak dinden alınacak bir güç ile çözüme kavuşacağını vurgulamaktadır.⁷³

3.4. Ziya Gökalp

Hayatının ilk dönemlerinde babasının "İslamiyet'e sadık kalarak Batılı bir terbiye"⁷⁴ almasını istediği Ziya Gökalp'in, din temelinde bir perspektife sahip olduğu ve bu dönem yazılarında İslam temelinde değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. Örneğin Volkan gazetesindeki yazısında İslam'ın sosyal bir din olduğunu ve ahiretle birlikte dünya hayatının da mutluluğunu temin ettiğini belirtmektedir. Bu düşüncesinin delili olarak da Arap, Acem ve Türklerin Müslüman olduktan sonra oluşturdukları medeniyete vurgu yapmaktadır.⁷⁵

Dinin *tevekkül*; bilimin ise; *tedbir* olduğunu söyleyen Gökalp, din ile bilimin asla çatışmayacağını savunmaktadır. İlk dönemlerinde Gökalp, İslamcılarla büyük benzerlik içinde ve geleneksel dinî anlayıştan ayrılan, dinde yeniliği savunan bir düşünür olarak görülmektedir.⁷⁶ Peyman'da kaleme aldığı bir yazıda "Garp'te her kemâlin masdarı fenn ise de, Şark'ta her feyzin menba'ı dindir" diyen Gökalp, İslam medeniyetinin parlak dönemlerinde medreselerin verimli olduğunu ve İslamcı aydınların da sık sık vurguladığı bir tema olan medreselerin ıslah edilmesi gerekliliğini ifade etmektedir.⁷⁷ Bu çerçevede bir başka yazısında tekkelerin de önemine değinmekte, tekkelerin Moğol istilasında gördükleri işlevi ön plana çıkararak övmekte, onların da ıslah edilmesini gerektiğini söylemektedir.⁷⁸ Fakat Gökalp'in düşüncelerinde İslam'ın merkezi konumu, Arnavutluk isyanı, Hindistan ve diğer İslâm toplumlarının düşmanla yaptıkları işbirliği ve Arap ayaklanmaları yüzünden eski önemini kaybeder. Yine de bütün bu olaylar onun İslâmiyet sevgisini tamamen sarsmaz.⁷⁹ Yazılarında en çok vurguladığı millet kavramı ile Türk kültürünü, İslam'ı ve Batı

⁷⁰ Hilmi, *İslam Tarihi*, 552-553.

⁷¹ Hilmi, *İslam Tarihi*, 425-426.

⁷² Hilmi, *İslam Tarihi*, 426.

⁷³ Hilmi, *Hikmet Yazıları*, s.36.

⁷⁴ Uriel Heyd, *Ziya Gökalp Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, çev. Cemil Meriç (İstanbul: Sebil Yayınları, 1980), 16.

⁷⁵ Ziya Gökalp, *Makaleler*, haz. Şevket Beysanoğlu (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1976), 1/113.

⁷⁶ Mustafa Keskin, "Ziya Gökalp'in Din Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 104.

⁷⁷ Gökalp, *Makaleler*, 1/80.

⁷⁸ Gökalp, *Makaleler*, 1/85-86.

⁷⁹ Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, 73.

teknolojisini bir araya getirmenin mümkün olduğunu düşünmektedir.⁸⁰ Ayrıca Müslüman milletlerinin ruh akrabalığının üzerinde duran Gökâl, Türk milleti ifadesinin Türkçe konuşan tüm Müslümanları kapsadığını ve Türklerin millî uyanışlarıyla İslâm'ın tekrar canlanacağını iddia etmektedir.⁸¹

Gökâl'in İslâm vurgusunun İslâmcılık ile herhangi bir ilişkisinin olmadığı söylenebilir. Zira ona göre bütün Müslümanları bir bayrak altında toplamak mesihî bir özlemden başka bir şey değildir. Günümüzde her Müslüman milletin görevi yabancı boyunduruğundan kurtulmak ve sosyal bakımdan ilerlemek için mücadele etmek olmalıdır. İslâm birliği düşüncesi onun için Türk milliyetçiliğini güçlendirmek amacıyla bir kıymeti haizdir. Osmanlı'daki Araplarla Türkleri kaynaştıracak ve Müslümanlarla Rusya'daki dindaşlarını birbirine bağlayacak siyasi bir etken olarak önemlidir.⁸²

Gökâl'in eserlerinde, yaşadığı düşün dünyasının seyri net bir biçimde görülmektedir. Dini konumlandırmasında yaşadığı değişim, son dönem Osmanlı dünyasındaki fikri akımlara yaklaşımında belirgin bir biçim almaktadır. "Memleketimizde üç fikir akımı vardır" diyen Ziya Gökâl, Osmanlı'da ilk olarak *çağdaşlaşma* lüzumunun ortaya çıktığına değinmektedir. O döneme kadar temel inanç olarak çağdaşlaşma düşüncesinin görüldüğünü belirterek İslâmcılık ve Türkçülüğün de içinde olduğu akımların gerçek ihtiyaçlardan doğduğunu ifade etmekte ve üç akımı birbiriyle uzlaştırmaya çalışmakta; Tanzimat döneminde çağdaşlaşmanın gerekliliğinin anlaşılmadığını öne sürmektedir: "Bu yeni mananın getirdiği sonuçlar yalnız faydasız olmakta kalmıyordu; devlet ile unsurlar ve bilhassa Türkler hakkında gayet zararlı neticeler veriyordu."⁸³ Hedef olarak *çağdaş bir İslâm Türklüğü* benimseyen Gökâl⁸⁴, çağdaşlaşmak tabirini "çağdaş olan medeniyet topluluğunun gittikçe mükemmelleşen ilim ve tekniğinde hiçbir milletten geri kalmayacak şekilde üstün bir yer elde etmek olarak" tanımlamaktadır.⁸⁵ Gökâl'in fikri akımlar arasındaki uzlaşmacı yaklaşımı, Türkçülüğü, Osmanlı hükümeti tarafından kovuşturmayla uğrayan Rusya'dan göç eden Türkçülerle özdeşleştirilmesine engel olur. Böylece İttihat ve Terakki'nin Batıcı-İslâmcı-milliyetçi ideolojisi haline gelen Türkçülük destek görmeye başlar.⁸⁶

Ziya Gökâl, Batı uygarlığının biricik olan yanının, gerek Ortaçağ Hıristiyanlığından, gerek İslâm Ortaçağından farklı olan bir toplum, bir devlet tipi ve sivil bir ahlak sistemi geliştirmesinde yattığını vurgulamaktadır. Modern Batı uygarlığının temel gerçeğinin akıl, aydınlık, insanlık değil, içinde dinin rol oynadığı ulus birimi kültürleri olduğunu belirtmektedir. Ona göre Hıristiyanlık, Avrupa birliğini yaratan tekdüze bir din olmaktan çıkmıştır. Çağdaş dünya artık ulus birimlerinin ve ulus devletlerinin tanındığı kültür birimleridir. Yani Batı uygarlığına katılmak demek, Batı uluslarının kültürlerini almak demek değildir.⁸⁷ Bu bağlamda gerçekleştirdiği ayrımla *harsı* milli, *medeniyeti* ise milletlerarası olarak tanımlamaktadır. Ona göre hars, bir milletin dini, ahlaki, hukuki,

⁸⁰ Kerem Ünüvar, "Ziya Gökâl", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Milliyetçilik*, ed. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 4/34.

⁸¹ Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, 72.

⁸² Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, 73-74.

⁸³ Ziya Gökâl, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2010), 11-12.

⁸⁴ Gökâl, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak*, 17.

⁸⁵ Gökâl, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak*, 34.

⁸⁶ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul, YKY, 2003), 411.

⁸⁷ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 418.

iktisadi ve fenni hayatlarının toplamiyken, medeniyet birden fazla ülkenin benzer ögelerini içermektedir. Hars doğal bir gelişmenin sonucudur ve toplumsaldır. Medeniyet ise sunidir ve bireylerin iradesiyle meydana gelmiştir. Dolayısıyla Batı medeniyetini taklit etmek tehlikelidir. Türk harsı bilinmeli ve korunmalıdır. Batı medeniyeti ikincil, Türk harsı ise birincil olmalıdır.⁸⁸

II. Meşrutiyet yıllarında *İslâm Mecmuası*, *Türk Yurdu*, *Yeni Mecmua*, *İçtimaiyat Mecmuası*, *Millî Tetebbular Mecmuası* Gökalp'in yazılarına geniş yer verir. Bu dergilerde din ve toplumsal evrim sorunlarına değinen Gökalp, kitlelere ters düşmeksizin, inançlarla uzlaşacak bir yol arayışındadır. Modernist İslâmcıların sözcülüğünü yapan İslâm Mecmuası, İttihat ve Terakki'nin Türkçülükle İslâmcılığı uzlaştırma çabalarının savunuculuğunu yaptığından Ziya Gökalp'in bu yöndeki birçok yazısına yer verir. Gökalp'in din, ahlâk, eğitim gibi konular üzerine sosyolojik değerlendirmeleri ve hukuk reformuyla ilgili yazıları da ilk olarak bu dergide yayınlanır. *Ümmetten millete* dönüşmek için hukukun çağdaştırılması gerekli olduğunu belirten Gökalp, bu konuda laikliktense görelî çağdaşlaşmayı önermektedir. İlk önce İslâm hukuku ile modern hukukun uyuştukları noktalarda düzenlemelere gidilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.⁸⁹ İslâm'ın tüm zaman ve bütün milletlere uygulanabilir bir din olduğunu, Batının da Protestanlık kanalıyla İslamiyet'in akıl ve örf ile ilgili temel esaslarını kendi bünyesine aldıktan sonra bilimle arasındaki çatışmayı çözebildiğini ve bu yolda modern, çağdaş milli kültür ve medeniyete ulaşma yolunu açtığını iddia etmektedir. Bu sebepten *din anlayışının* yeniden yorumlanması ve modern insanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde milli bünyeye uygun hale getirilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁹⁰ Okullarda Kur'an'ın Türkçe tercümesinin okutulmasını önermekte, böylece halkın bilgisinin genişleyeceğini ve dine sevgilerinin artacağını ifade etmektedir. Bu çerçevede, yazı heyetinde yer aldığı İslâm Mecmuası'nın her sayısında Türkçe ayetlere yer verildiği görülmektedir.⁹¹

Gökalp, dinî coşkunluğun toplumsal gelişmeyi motive edeceğini savunmaktadır. Bu sebeple Batılılaşma ile İslâm'ı, bilimle–dini zıt iki alan değil, bir birini tamamlayan iki unsur olarak görmektedir. Lâikliği onaylayan bir İslâm anlayışına doğru düşünsel bir değişim yaşan Gökalp, dinsel reform ve dinin aslına döndürülmesi fikriyle dönemindeki İslâmcı modernistlerin tezlerine yaklaşır. Ancak onlardan farklı olarak din ile devleti birbirinden ayırır ve bunun aslında İslâm'ın özünde mevcut olduğunu ileri sürer.⁹² Ona göre şeriatın sadece inanç ve ibadet işlerini değil, ekonomiden aile hayatına kadar tüm toplumsal ilişkileri kuşatmış farz edilmiş, oysa kuşattığı şeylerin çoğunun toplumsal ilişkiler alanıdır. Şeriatın bu alandaki kuralları, aslında toplumun töreleri iken sonradan dinsel meşruluk kazanmışlardır. Ayrıca şeriatdaki değişmez olan kuralların pek azının Kur'an'a dayandığını iddia eder. Birçok durumda da ayetlerin, genel kurallar olarak değil, belirli sorunlar üzerine verilmiş yargılar olduğunu belirtir. Gökalp bu durumu, İslâm'ın doğuşunda ve evriminde rol oynayan tarihsel koşullara bağlar. İslâm toplumlarındaki gidişin böyle devam edemeyeceğini, eğer İslâm dininin kişilerin yaşayışında bir gücü varsa ve bunun

⁸⁸ Ceylan Tokluoğlu, "Ziya Gökalp ve Türkçülük", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68 (2013), 128.

⁸⁹ Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 1/127-128.

⁹⁰ Keskin, "Ziya Gökalp'in Din Anlayışı", 111-112.

⁹¹ Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, s.75.

⁹² Keskin, "Ziya Gökalp'in Din Anlayışı", 112.

çağdaşlaşma yolunda ilerletici bir gücü olacaksa, bunun ancak ahlakla hukukun, dinle devletin ayrılmasıyla olabileceğini belirtir.⁹³

Ziya Gökalp ilk yazılarında İslamcı çizgiye yakın durmuşsa da sonradan İslamcılarını eleştirmektedir. Bir makalesinde özeldede Sait Halim Paşa'nın bir yazısına fakat genelde İslamcılarının savundukları iki teze karşı eleştiriler yöneltilir. İslam dünyasının geri kalmışlığı konusunda sebep olarak öne sürülen "sonradan Müslüman olan kavimlerin ve Haçlı seferlerinin etkileri", Gökalp'e göre bir yanlış yorumlamadır. İslam dünyasının geri kalışında, İslamlaşan kavimlerin gelenekleri etken olmuşsa, bunların geriletici etkilerinin çok önceden görülmesi gerektiğini belirtir. Geri kalışın nedenlerinin geri kalışın belirmesinden önceki olaylarda aranması gerektiğini, bir uygarlığın, düşman bir güç tarafından yıkılabileceğini; fakat bunun, çöküşünün nedeni olduğunu göstermeyeceğini ifade eder. Haçlı Seferlerinin Hıristiyan Avrupa'da uyanışa yol açmış olduğunu, Batı'nın, o zamanın İslam uygarlığının başarılarını almakta taassup göstermediğini söyleyen Gökalp, bu taassubun şimdi Batı'ya karşı gösterildiğini savunur.⁹⁴

Ziya Gökalp'e göre İslamcılarının temsil ettiği ülküler, Türk toplumunun hayali olma gücünü yitirmiş, hatta toplumun çağdaşlaşmasının önünde engel olmuşlardır. Çünkü bu ülküleri oluşturan ya da kendi hayalleri olarak yaşatan toplum türü bir ümmet toplumdur. Kendindeki en yüksek değerlerin kaynağının din olması, bu tür toplumların özelliğidir. Fakat Türk toplumu "ümmet" türünden "ulus" türüne geçiş aşamasındadır. Yalnız Türkler arasında değil, bütün çağdaş dünyada dinsel ülküler artık aşınmaktadır. Bu sebepten çağdaş toplumlar, ümmet toplumları değil, ulus toplumları olarak tanımlanmaktadır.⁹⁵ Gökalp, Durkheim'in etkisinde kalarak ulusların oluşumunu üç aşamalı bir süreçte ele almaktadır. Ona göre her ulus, önce dil ve ırk birliğine dayalı kabile toplumuyken, din birliğine dayanan ümmete geçmekte, oradan da kültür ve uygarlıkla tanımlanan ulusa erişmektedir. Bu nedenle ümmet düşüncesinin aşılması ve ulusal kültürün geliştirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.⁹⁶

Milliyetçiliği Osmanlı Devletini parçalayan bir mikroba benzeten Gökalp, bu mikrobu İslam'a büyük zararlar verdiğini ve artık Müslümanların lehine kullanılması gerektiğini savunmuştur. Büyük İslam birliği için bir kurtarıcı beklemekten ziyade pratik adımlar olarak tanımladığı milli dil, tarih, din, terbiye ve iktisat alanlarında çalışmalar yapılması gerektiğini ifade etmektedir.⁹⁷ Fakat "Türkçülerin millet ülküleri Türklükse, ümmet ülküsü de İslamıktır" diyen Gökalp, Türkçülerin bir ümmet programlarının da olması gerektiğini belirtmektedir. Bu programda özellikle İslam kavimleri arasında Arap harflerinin ve hilal sembolünün korunması, ortak değerler oluşturup bunları koruyabilmek için kongreler düzenlenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Türkçüleri söz konusu programa sahip birer İslam ümmetçisi olarak tanımlamakta, İslam milliyetçilerinden ayrı tutulmaları gerektiğini öne sürmektedir. Gereğince olarak artık hiçbir İslam kavminin, milliyet duygusunu kabul etmeyen bir birleşmeye yanaşmayacağını göstermektedir.⁹⁸

⁹³ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 442-443.

⁹⁴ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 414-415.

⁹⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 423.

⁹⁶ Ünüvar, "Ziya Gökalp", 32.

⁹⁷ Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 73-75.

⁹⁸ Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 41-42.

Gökâl, ahlak sorunuyla ilgili İslâmcıları eleştirir. Yaşanan bunalımın kaynağının dinin birey üzerindeki etkisinin zayıflamasının sonucu olduğunu kabul eder fakat bunun çaresinin okullarda din eğitimi vermek olmadığını belirtir. Sık sık vurguladığı ümmet toplumundan ulus toplumuna geçildiği düşüncesi, bu yargısında belirleyici bir etkiye sahiptir. Çünkü artık ahlak değerlerinin kaynağı din değildir. Eski ahlak değerleri görevlerini tam yerine getiremediklerinden, ahlak değerlerini dine dayandırmak istemek, bilmeden ahlaki çöküşe katkıda bulunmak demektir. Bunun içindir ki, Türk toplumunda taassupla riyakârlık daima birlikte yürümüştür.⁹⁹

İttihat ve Terakki'nin ideoloğu olan Gökâl, Kemalist dönemde de fikri öncülüğünü devam ettirir. Yine de İttihatçı kimliğinden dolayı Kemalist iktidarla arasında bir mesafe söz konusudur. Ayrıca dini kimliğin nasıl konumlandırılacağı sorunu da yeni kurulan ulus-devletle Ziya Gökâl arasındaki temel sorunlardan birini teşkil eder. Gökâl'in dini sosyal ruhu sağlamaya dönük araçsal yaklaşımının karşısında Kemalist iktidar tamamen seküler bir milli kimlik kurmaya çalışır.¹⁰⁰ Fakat Lâiklik, Şeyhülislamlığın kaldırılması, dinî mahkemelerin yönetiminin adalet bakanlığına bağlanması, saltanatın kaldırılması, büyük oranda onun etkisiyle gerçekleşir.¹⁰¹

3.5. Abdullah Cevdet

Abdullah Cevdet'in ilk dönem yazılarında İslâm dininden yararlanmak istediği görülmektedir. Özellikle materyalist düşüncelerin İslâm dinine aykırı olmadığını savunmakta, çevirdiği Büchner'in *Natur und Geist* isimli kitabını "Hikmet ve hakikat mü'minin gaib olmuş malıdır, nerede bulursa ahz-ü-tasarruf eder." hadisiyle sunarak buradaki düşüncelerin İslâm'a uygun olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰² Ancak İslâm dinini bu açıdan yalnızca bir araç olarak görmekte, dinin biyolojik materyalizme göre yaşamı açıklamakta ve gerçeklere ulaşmakta tamamen yetersiz kaldığını düşünmektedir.¹⁰³ İslâm fıkıh âlimlerinin sözlerinden yola çıkarak materyalizme varmayı deneyen Cevdet, materyalizmle İslâmiyet arasında bir sentez yapmaya çalışmaktadır. Bundan dolayı İslâm felsefesinin temelini de bilimsel faaliyet olduğunu,¹⁰⁴ hatta Allah'ın her sıfatının insanları bilimsel araştırmalar yapmaya teşvik eden bir emir olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁵ Dinin Osmanlı toplumu açısından önemini sık sık vurgulamakta ve "İlim havassın dinidir, din avamın ilmidir. Din ile ilmin seyyanen terakki ve tekâmül etmesi lüzüm-u içtimaisi bundandır." sözleriyle bu desteği sağlamanın gerekliliğini belirtmektedir.¹⁰⁶

Abdullah Cevdet, eski İslâm düşünürlerinin de biyolojik materyalist düşünürlerle aynı görüşleri savunduklarını iddia etmekte, bu doğrultuda Ebu'l Ula el Maarri'nin eserlerinin Darwin'in evrimsel gelişmenin esaslarını ortaya koyduğunu ve Schopenhauer'un görüşlerini de daha önce öne sürdüğünü belirtmektedir. Osmanlı'nın geri kalmışlığı konusunda dinin oynadığı olumsuz rol üzerinde duran Cevdet, İslâm'ın toplumsal içeriğinden yararlanma konusunda İslâm'ın dinsel kısmıyla toplumsal kısmını ayırmaya ve

⁹⁹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 455-456.

¹⁰⁰ Ünüvar, "Ziya Gökâl", 35.

¹⁰¹ Keskin, "Ziya Gökâl'in Din Anlayışı", 116.

¹⁰² Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, tarihsiz), 14.

¹⁰³ Hanioğlu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 20.

¹⁰⁴ Sacit Kutlu, "İkinci Meşrutiyet Döneminin Düşünce Akımları", www.obarsiv.com. (29.03.2018), 4.

¹⁰⁵ Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, 234.

¹⁰⁶ Hanioğlu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 129.

olmadığını belirtmektedir. Özel çabası olduğunu belirtenlerden de 2 tanesi Vefa-Destek hattında görev yaptığını, 1 tanesi de merkezi sistemden halka uyarıda bulunma görevinde bulunduğunu belirtmektedir. Özel çabası olmadığını ifade eden din görevlileri ise genel kuralları hatırlatıp, salgın dönemindeki hassasiyetlere uymalarından bahsetmektedirler. Nitekim MK4 (Müezzin-Kayyım, Ağrı, 38 Yaş, Erkek, Ön Lisans, Ağrı/Merkez, Meslekte 14 Yıl) bu hususta şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: *"Görevimizle ilgili özel bir çabamız olmadı. Neden olmadı? Çünkü diğer alanlarda da olduğu gibi mesela temizliğe ziyaret etmeye çalıştık. Bunu cemaatimizle de paylaşmaya çalıştık. Onun haricinde çok fazla başka bir çalışma olmadı."*

Din görevlilerine sorulan bir diğer soru da kısıtlamalara uymamanın dinen bir hata olup olmadığıdır. Bu çerçevede 21 din görevlisinin tamamı kısıtlamalara uymayanların dinen hata ettiklerini vurgulamaktadır. Burada din görevlilerinde özellikle kul hakkı vurgusunun öne çıktığı görülmektedir. Nitekim İH5 (İmam-Hatip, Trabzon, 30 Yaş, Erkek, Ön Lisans, Ağrı/Merkez, Meslekte 9 Yıl) bu durumu şöyle ifade etmektedir:

"Yani tabii ki bu konuda hem dini anlamda bakacak olursak ayeti kerime ile Allah-u Teâlâ buyuruyor ki "Kendi elinizle kendinizi işte kötülüğü atmayın, götürmeyin." Tabii ki dini anlamda sorumluluktur. Hem Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'ın hadisi şeriflerinde de var. Yani "Bir musibet bir salgın olduğu zaman açık alanda iseniz siz de hastalık varsa oradan dışarı çıkmayın. Evinizde durun oturun ya da o salgın olduğunu bildiğiniz yere gitmeyin." Bu konuda tabii ki yani kurallara riayet etmeyenler, umursamayan tabii ki sorumludurlar. Yani burada kul hakkı devreye giriyor. Başkalarına bu hastalığı bulaştırarak."

Din görevlilerine Covid-19 salgınının etkileri bağlamında sorulan bir diğer soru da Covid-19 salgınına yakalanıp yakalanmadıkları ve eğer yakalandıysa da aldıkları dini eğitimin ilgili süreci anlatmada nasıl bir faydası olduğu sorusudur. Bu çerçevede din görevlilerinden 11 tanesi salgına yakalandığını ifade ederken 10 tanesi salgına yakalanmadığını belirtmektedir. Salgına yakalandığını ifade edenler arasında en fazla sayının Müezzin-Kayyımlarda olduğu görülmektedir. 5 Müezzin-Kayyımdan 3 tanesi salgına yakalandığını ifade etmektedir. 6 İmam-Hatipten de 3 tanesi salgına yakalandığını söylemektedir. 5 Molla ve Kur'an kursu öğreticisinden de 2 tanesi salgına yakalandığından bahsetmektedir. Dolayısıyla salgına yakalanma oranı en az Molla ve Kuran kursu öğreticilerindedir. Salgına yakalanan din görevlileri aldıkları dinî eğitimin yakalandıkları hastalıkla başa çıkmada olumlu katkısının olduğundan söz etmektedir. Bu din görevlilerine göre edindikleri dinî eğitim onlara manevî destek sağlamıştır. Nitekim İH4 (İmam-Hatip,

Ağrı, 26 Yaş, Erkek, Ön Lisans, Ağrı/Merkez, Meslekte 6 Yıl) bu konuyu şöyle değerlendirmektedir:

"Bu dönemde elimden geldiği kadar bu salgının yani Peygamber Efendimizin bir hadisi şerifi vardır. Der ki "İnsanın eline batan diken dahi günahlarına kefarete olur." Bu hastalığın da benim için bir imtihan olduğunu benimseyip günahlarım kefarete olacağına inanarak ibadetlerime daha çok yoğunlaşarak zaten fazla ağır bir şekilde de geçirmedim. O şekilde çok fazla beni yormadan da geçirdim yani. Herhangi bir sıkıntı yaşamadım bu konuda."

Din görevlileri dinî hizmette buldukları cemaatlerinin kendilerine salgınla alakalı sorular sorulduğuna değinmektedir. 17 din görevlisi gerek cemaat gerekse de öğrencilerinin kendilerine salgınla alakalı sorular sorduğunu belirtmektedir. 3 din görevlisi bu konuda sorular almadığını ifade etmektedir. 1 din görevlisi ise bu konuya değinmemektedir. Neticede 17 din görevlisinin salgınla alakalı gerek cemaat gerekse de öğrencilerinden sorular aldıklarını belirtmeleri din görevlilerinin ilgili konuda din hizmeti verdikleri kitleyle önemli bir iletişiminin yönlendirmesinin olduğunu göstermektedir. Nitekim İH5 (İmam-Hatip, Trabzon, 30 Yaş, Erkek, Ön Lisans, Ağrı/Merkez, Meslekte 9 Yıl) bu konuda *"Yani genel anlamda sorular işte salgında ölen şehit midir? İşte ya da işte bu salgın gerçekte var mı? Yani bu konuda sorular tabii ki geneli insanların sormuş olduğu soruları cemaatimiz de ara sıra bizlere soruyor. Biz de elimizden geldiğince bilgimiz olduğu konularda bilgilendirmeye, insanları aydınlatmaya çalışıyoruz elhamdülillah."* İfadelerini kullanmaktadır. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere din görevlileri ile din hizmeti alan kitle arasında salgınla alakalı önemli bir bilgi trafiği veri akışı olduğu görülmektedir.

Din görevlilerine sorulan bir diğer soru da salgından vefat etmiş bir vatandaşa dinî hizmette bulunup bulunmadıkları hususudur. Bu minvalde 21 din görevlisinden 15 tanesi salgından vefat eden bir vatandaşa dinî hizmette bulunmadığını ifade ederken 6 din görevlisi ise böyle bir hizmette bulunduğunu beyan etmektedir. Salgından vefat eden vatandaşlara dinî hizmette bulunan din görevlilerinin gözlemleri ise oldukça dikkat çekmektedir. Örneğin, salgından vefat eden bir vatandaşın cenaze namazını kıldırarak MK1 (Müezzin-Kayyım, Ağrı, 40 Yaş, Erkek, Ön Lisans Mezunu/İslami İlimler Fakültesi Öğrencisi, Ağrı/Merkez, Meslekte 9 Yıl) bu konuda *"...gözlemlerim mesela insanlar daha çok çekiniyordu yani."* Derken İH4 (İmam-Hatip, Ağrı, 26 Yaş, Erkek, Ön Lisans, Ağrı/Merkez, Meslekte 6 Yıl) ise *"Bilmiyorum, o anki yakınları vefat eden kardeşlerimiz ne gibi duygular hissediyorlar ama ben dışardan bakan yani namazı kıldırarak imam olarak gerçekten çok zor bir durumdu. Çünkü herkes mesafeli olarak duruyor yani. Hatta buna da şahit oldum. Defnettikten sonra cenazeyi toprak atma merasiminde kürek tutmakta dahi acaba tutayım mı,*

ya hasta olursam falan gibi düşüncelere kapılıyoruz açıkçası." İfadelerini kullanmaktadır. Yine İH2 (İmam-Hatip, Ağrı, 26 Yaş, Erkek, Ön Lisans, Ağrı/Geçitalan, Meslekte 6 Yıl) ise

"İnsanlar hep uzak kalır ondan. Annesi, babası, o ölen kişinin annesi, babası hatta çocuğu bile ona dokunamaz. Yani çok garip bir şey ve ben bunu kendimi gördüm. Yıkamadım tabi ki ama cenaze namazını kıldırılmışımdır, defnetmişimdir. Benim kendi köyümde de olmuştur bu olay. Namaz kıldığımda tabi ki bir özellikle yaşlarımızın yani yaşlılarımız cenaze namazına gelmemişlerdir onu biliyorumdur ondan sonra insanlar kaçıyor yani o cenazeden kaçıyorlar. Hatta bazı kardeşlerimizin orada genç kardeşlerimizin yani ona o cenazeye bu işte kötü bir mesela diyelim bir kötü bir alışkanlığı vardır diye Allah-u Teâlâ bu cezayı ona vermiş falan. Bunu diyenler de vardır. Ben bunu duydum."

Demektedir. Kendi dedesinin cenazesini yıkayan KKÖ3 (Kur'an Kursu Öğreticisi, Ağrı, 30 Yaş, Erkek, Lisans, Ağrı/Merkez, Meslekte 7 Yıl) de *"Şöyle sürekli hissettiğim şey dünyanın fani olduğunu, mutlak bir insanın eceli geldiği zaman bazı sebeplerin doğacağını ve bu konuda da yakınım da olsa başka birinin de olsa ebedi bu dünyada kalmayacağını hissiyatı bende oluştu."* Şeklinde meseleyi değerlendirmektedir. M4 (Molla/İmam-Hatip, Ağrı, 35 Yaş, Erkek, Ön Lisans, Ağrı/Merkez, Meslekte 9 Yıl) ise salgından vefat eden bir vatandaşın cenaze namazını kıldırıp defin işlemleriyle ilgilendiği tecrübesi ile alakalı:

"Hocam orada gözlemediğim olay şuydu, hakikaten eskiden biz hep şöyle dedik. Ölüm ansızın gelir de bu kadar inanmamıştık. Adeta sanki gerçeğe dönüşmüş, vücut bulmuş haliydi. Her ne kadar eskiden dilimizle ölüm ani gelir işte aniden gelir. Şöyle böyle derken daha dün beraber yiyip içtiğimiz kişinin bugün ansızın hiç sorunu yokken bir nefes darlığından aniden kaybettiğini ve şu anda cenazesinde olduğumuzu gördük. Gerçekten hani şok dediğimiz, şok etkisi yaratan, insanın ruhi boyutuyla ya da dini anlamda insanda şok etkisi yaratan hisler yaşadık cenaze definlerinde, cenaze namazlarında. Bunu zaman zaman cemaatimizle paylaştık. Daha dün işte şu şahısla beraberdik, bugün görmüyoruz. Ona göre kendimize tedbir, kendimizi dezenfekte edelim, tedbirler alalım, dikkat edelim diye. Rabbim bütün bu hastalıktan dolayı hayatını kaybetmiş olan kardeşlerimize rahmet eylesin. İnşallah kendilerine Rabbim şehit sevabı yazmıştır. Mükâfatını vermiştir onlara inşallah."

Biçiminde gözlemlerini aktarmıştır. Son olarak M5 (Molla/İmam-Hatip, Erzurum, 31 Yaş, Erkek, Ön Lisans, Ağrı/Eğribelen, 8 Yıldır Molla) de:

"Nasıl bir farkı oldu yani şöyle bir şey söyleyeyim bunu sordunuz ben definle ilgili bir kelime söylemek, bir cümle oluşturmak istiyorum. O sıra cenaze namazını kılacaktık. Bizim değerli bir medrese arkadaşımız şu anda ambulansa bakıyor Ağrı Devlet Hastanesi'nde. Cenazeyi getirdik mezarlığa baktım ki kimse cenazeyi ambulanstan indirmiyor. Herkes kaçıyor yani 2 metre 3 metre arayla duruyorlar. Gittim o hoca arkadaşımın yanında onun tam tertibatlı teşekküllü yani hazır ve ... hocam bu cenaze namazını kılmam lazım. Topluluk var bir an önce bu milletin dağılması lazım. Cenazeyi defnetmemiz lazım dedim ve o arkadaşım elini cenazeye attı. Bir de adamın bir oğlu adam da yani kilolu bir insandı. 2 kişiyle o kişiyi kabre indirdiğimizi gördüm. Hakikaten çok duygulandım. Yani kıyamet gününde insan anasından babasından kaçır diyor ya Kur'an-ı Kerim. Bir nevi o ayet aklıma geldi. Ya yarın biz ölse biz de mi böyle olacağız? Hani çok zor bir duyguydu. Onun için gerçekten dine sarılmamız, Kur'an'a sarılmamız lazım diye düşünüyorum."

İfadelerini kullanmaktadır. Bu alıntılardan anlaşılacağı üzere Covid-19 salgını insanların yas duygularını dahi etkilemiştir. Nitekim insanlar yakınlarının cenazelerinde birbirlerine sarılıp acılarını paylaşamamıştır. Yine yakınlarını kaybedenlerin salgın korkusu yani hastalığa yakalanma tedirginliği yer yer yaslarını yaşamalarını önemli ölçüde şekillendirmiştir.

Din görevlilerine sorulan bir diğer soru olarak vaaz ve hutbelerinde salgını işleyip işlemedikleri hususu da önemlidir. Nitekim 21 din görevlisinden 20 tanesi salgınla ilgili vaaz hutbelerde cemaatlerine bilgilendirmede bulduklarını ifade etmektedir. Geriye kalan 1 din görevlisi ise salgına yakalanması nedeniyle görevden belli bir müddet uzak kaldığını dolayısıyla vaaz ve hutbeye çıkmadığından bu görevi icra edemediğini belirtmektedir. Vaaz ve hutbelerinde salgına değinen din görevlileri genelde vaazları kendi imkânları ile hazırladıklarını ifade etmekte. Hutbelerin ise Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan geldiği dolayısıyla Diyanetten gelen hutbeleri kullandıklarını söylemektedirler. Bu bağlamda bu durum din görevlilerinin her fırsatta salgınla alakalı vatandaşları bilinçlendirmede önemli bir görev ifa ettiğini göstermektedir. Buradan hareketle din görevlilerinin salgınla mücadelede önemli bir katkı sundukları da anlaşılmaktadır.

Son olarak din görevlilerine yakın çevrelerinin salgından nasıl etkilendiği ve bu konudaki gözlemleri sorulmuştur. 21 din görevlisinden 15 tanesi Covid-19 nedeniyle yakın çevrelerinde vefat olduğunu belirtmiştir. 6 din görevlisi ise ilgili hastalık nedeniyle çevrelerinde vefat olmadığını belirtmiştir. Bu konuda özellikle İH3'ün (İmam-Hatip, Ağrı, 54 Yaş, Erkek, Ön Lisans, Ağrı/Merkez, Meslekte 35 Yıl) değerlendirmeleri dikkat çekicidir: "Aklıma gelen bir arkadaşımız vardı. Hem umreci arkadaşımı. Kendisi hacıydı, gençti. Kendisi

beni aradı. Yoğun bakımda olduğunu, durumunun iyi olmadığını bana dua et demişti. Ona dua ettik. Hatta cemaatimizden de dua istedik. Namazlı niyazlıydı. O, Kuran okuyan bir insandı. Allah gani gani rahmet eylesin." Alıntıda da anlaşılacağı üzere din görevlilerinin salgından olumsuz etkilenme yönlerinden biri de tanıdıkları yakın çevredeki hatta din hizmeti verdikleri vatandaşların salgından dolayı vefat etmeleridir. Araştırma örnekleminde yer alan 15 din görevlisinin yakın çevrelerinde salgından dolayı vefat eden bulunduğunu belirtmesi de ilgili salgından din görevlilerinin psikolojik olarak ne kadar etkilendiklerini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Dolayısıyla ilgili salgın sürecinin din görevlilerini olumsuz anlamda oldukça etkilediği ifade edilebilir.

1. Sonuç ve Değerlendirmeler

Araştırma neticesinde örneklemdaki din görevlilerinin çoğunluğu Covid-19 hastalığını imtihan olarak tanımlamaktadır. Din görevlilerinin tamamı ise hastalığa yakalanma veya hastalık sebebiyle vefat etmeyi bir kader olarak görmektedir. Bu noktada din görevlilerinin özellikle tedbir vurgusu yaptığı da görülmektedir. Din görevlilerinin çoğunluğu dünyada genel manada vuku bulan salgınları ise uyarı olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla buraya kadar işaret edilen yaklaşımlar din görevlilerinin Covid-19 hastalığına olan bakış açılarını yansıtmaktadır.

Din görevlilerinin Covid-19 salgının etkileri bağlamında ise büyük çoğunluğu hastalıktan vefat eden vatandaşları "hükmi şehit" olarak saymaktadır. Burada da İslam'a uygun bir hayat vurgusu dikkat çekmektedir.

Din görevlilerinin çoğunluğu hastalıktan vefat eden yakını olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla bu durum olumlu olarak okunabilir.

Din görevlilerinin tamamına yakını (20) cemaat ve öğrencilerinde salgın nedeniyle azalma olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla din görevlilerinin meslekî ilişkileri de salgından olumsuz etkilenmiştir.

Din görevlilerinin büyük çoğunluğu cami ve Kur'an kurslarındaki kısıtlamaları yerinde bulmaktadır.

Din görevlilerinin tamamı salgınla mücadelede kendilerinin önemli rolleri olduğunu belirtmektedir.

Din görevlilerinin büyük çoğunluğu salgınla mücadelede görevi ile ilgili özel çaba ve gayreti olduğundan bahsetmektedir.

Din Görevlilerinin tamamı salgınla mücadelede kısıtlamaya uymayanların dinen hata işledikleri kanısındadır. Burada özellikle kul hakkı vurgusu dikkat çekmektedir.

Din görevlilerinin çoğunluğunun Covid-19 salgınına yakalandığı gözlemlenmektedir. Dolayısıyla din görevlerinin meslekleri yanında bizzat kendilerinin de salgından olumsuz etkilendikleri anlaşılmaktadır.

Din görevlilerinin büyük çoğunluğu gerek cemaat gerekse de öğrencileri tarafından kendilerine salgınla ilgili sorular sorulduğu ve kendilerinin de bu soruları cevapladıkları anlaşılmaktadır. Bu husus da din görevlilerinin salgınla mücadele kapsamında halkı bilinçlendirmede önemli bir fonksiyon icra ettikleri kanısını doğurmaktadır.

Din görevlilerinin 6 tanesi salgın sebebiyle vefat eden vatandaşlara dinî hizmette bulunduğunu ifade etmektedir.

Din görevlilerinin tamamına yakını salgını vaaz ve hutbelerinde işlediği yönünde görüş bildirmektedir. Burada da vaazları kendileri hazırladıkları, hutbeleri ise Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan aldıkları vurgusu dikkat çekmektedir.

Din görevlilerinin büyük çoğunluğu yakın çevrelerinde Covid-19 nedeniyle vefatlara rastladıkları yönünde fikir beyan etmektedir. Burada din görevlilerinin duygusal olarak bu vefatlardan etkilenme vurguları dikkat çekmektedir.

KAYNAKÇA

Akbaba, Muhsin, Kurt, Burak, Nazlıcan, Ersin. "Yeni Coronavirus Salgını: MERS-CoV." *Turkish Journal of Public Health*, 12/3, (2014): 217-227.

Akyol, Asiye Durmaz. "Şiddetli Akut Solunum Yetmezliği Sendromu SARS Ve Korunma Önlemleri SARS." *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi*, 21/2 (2005): 107-123.

Arslan, Recep. "Tarihten Günümüze Epidemiler, Pandemiler ve Covid-19", *Göller Bölgesi Aylık Ekonomi ve Kültür Dergisi*, 8/85 (2020):35-41.

Çapcıoğlu, İhsan. Kaya, Emine. *Pandemi Döneminde Türkiye'de Dini Hayat*, Ankara: Diyanet-Sen. 2021.

Gashi, Feim. "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi" *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020): 89-112.

Gültekin, Mehmet Bekir. "Covid-19 Pandemisi Sürecinde Din Görevlileri-Cami-Cemaat İlişkileri (Ankara/Yenimahalle Örneği)" *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2020): 131-164.

İmil, Muhittin. "Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihanı: Post-Pandemik Dönem ve Din." *Dini Araştırmalar*, 23/57 (2020): 65-94.

Sampathkumar, Priya, Temesgen, Zelalem, Smith, Thomas, Thompson, Rodney. "SARS: Epidemiology, Clinical Presentation, Management, And Infection Control Measures", *Mayo Clinic Proceedings*, Volume 78, Issue 7 (July 2003): 882-890.

Temel, Mustafa Kemal. *1918 Grip Pandemisi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012.

Yolun, Murat. *İspanyol Gribinin Dünya ve Osmanlı Devleti üzerindeki etkileri*, Yüksek Lisans Tezi, Adıyaman Üniversitesi, 2012.

İnternet Kaynakları

<https://www.medicalpark.com.tr/ispanyol-gribi/hg-2471> Erişim Tarihi: 06.03.2021.

<https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-52473039> Erişim Tarihi: 06.03.2021.

<https://covid19.tubitak.gov.tr/dunyada-durum> Erişim Tarihi: 06.03.2021.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Akâidü'n-Neseff", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/217-218. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

sahip olarak âhiret azığını artırmak içindir, Müslüman başka bir amaç gütmeyiz. Hastalıklarda bir nevi bu büyük buluşmanın habercisi niteliğindedir. Eğer ki vakti saati gelmiş ise sevinçle vuslat son bulur. Yok, eğer gelmeyip iyileşilmiş ise kulluk hayatına geri dönülür ve dolu dolu geçirilmeye çalışılır. İşte dünya yaşamına, dünyaya, ahirete, ölüme bu gözle bakan bir Müslüman ölümü hiçbir zaman aklından çıkarmayacak ve bu düşünce hep aklının bir köşesinde var olacaktır. Peki o zaman soruyorum şimdi size böyle bir düşünceye sahip olan bir Müslüman imamı gördüğü zaman neden aklına ölüm gelip korkuya ve paniğe kapılsın ki? Ya da bir Müslümanın bundan dolayı neden hastalığı olumsuz etkilensin ki? Eğer ki bir Müslüman beldesinde Müslümanlar ölümü unutmuş ve bir imam görmeye ölümü hatırlamak sıkıntı oluyorsa İslam ahlak ve düşüncesi için asıl bu hastalıklı bir durumdur. O zaman da işte yine devreye din görevlileri devreye girmeli ve bu mühim hastalığın tedavisi için acilen seferber olunmalı ve bir an önce bu hastalık defedilmelidir.³⁹

4. Âyet ve Hadislerde Hastalık ve Hasta Psikolojisi

İslam dininin asıl kaynakları olan Kur'an ve sünnete baktığımızda insan hayatına değer verilmekte olduğunu görmekteyiz. İnsana bahşedilen hayatın ve sağlığın bir nimet olduğuna sık sık dikkat çekilmiştir. Yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim'de de yine sağlığımızdan sorumlu olduğumuz ifade edilmektedir.⁴⁰

Kur'an-ı Kerim'de yine haksız yere bir cana kıymanın bütün insanlığın canına kıymakla eş değer olduğunu ve yine bir canın kurtarılmasına vesile olmanın da tüm insanlığı hayata döndürmekle eşdeğer olduğu ifadesi⁴¹ insan hayatına verilen değeri açık bir şekilde göstermektedir. Kur'an'da hastalar için sistematik olarak dini bilgiler yer almakla birlikte, hastalık süreçlerindeki tutumlarıyla alakalı ne yapmaları gerektiğini gösteren iki ana unsurdan bahsedebiliriz:⁴²

a-) Hastalık esnasında karşılaşılan tüm zorluklarla baş edebilme terbiyesinin, bir insanda bulunması gerekir. Çünkü maddi sıkıntı, hastalıklar, açlık, korku vb. tüm bunlar hayatın ayrılmaz parçalarıdır. Yaratılıştan itibaren bu söz konusudur. Bu zorluklarla yaşamı boyunca karşılaşacağını ve bunları hayatının bir parçası olarak gören insan, karşılaştıkları bu sıkıntıların da Allah tarafından yaratıldığının bilincinde olmalıdır. Tüm bunlara yine en güzel yapılması gereken şey sabırdır.⁴³

b-) Bir diğer unsur ise, İslam inancına göre, Allah'ın bir hastalık yaratmışsa mutlaka onun tedavisini de yaratmış olduğu hususudur. Nitekim Hz. İbrahim (a.s.) kendi yaptıkları putlara tapınan milletine "Ki O, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir; beni yediren içirendir; hastalandığım zaman bana şifa verendir."⁴⁴ buyurmaktadır.

Hastalıklarla başa çıkmada bu durumu dini olarak şekillendiren ise Hz. Muhammed'in sözleri ve yapmış olduğu uygulamalar olmuştur. Hz. Peygamberin sözleri,

³⁹ Karaman, *Laik Düzende Dini Yaşamak*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Baskı, 2002).

⁴⁰ Buhari, Rikak, 1, (VII,170); Tin, 95/4; Enbiya, 21/23, İbrahim, 14/34, Nahl, 16/18.

⁴¹ Mâide, 5/32.

⁴² Nurullah, Altaş, "Hastanelerde Dîni Danışmanlık Uygulamalarında Amaç Belirleme (Uygulama İçin Temel Hareket Noktaları)", *Diyanet İlmî Dergi*, 53/1 (Ocak 2017): 13-14.

⁴³ Bakara, 2/155-156, Bakara, 2/214.

⁴⁴ Şuarâ, 26/78-80.

davranışları ve takrirlerini incelediğimizde araştırmamızda bize kaynaklık görevi gören hadis külliyatlarının birçoğunda "Tıbb-ı Nebevî" isimli bölümlerin ve başlıkların altında bu konu ile fazlaca bilgi yer almaktadır. Bu külliyatlarda konumuzla alakalı yüzlerce rivayet bulunmaktadır.⁴⁵

"Her hastalığın çaresinin olduğu, tedavi yollarının araştırılmasını teşvik, hastalık ânında uzman hekime müracaat, cahil doktorlardan uzaklaşma, bulaşıcı hastalıklardan korunma, koruyucu hekimlik, tedaviye güvenmek vb. başlıklar altındaki bu hadislerin"⁴⁶ tahlil edilmesi gerekmektedir. Çünkü bu hadisler çok büyük bir alan olan tıbbî konuları ihtiva etmekle birlikte, o dönemin sosyo-kültürel yönlerini de bize ulaştırması bakımından önemlidir. Yine aynı şekilde bu "Tıbb-ı Nebevî" başlığı altında yer alan bu hadislerin, o dönemin tıbbî yönden uygulanmakta olan yanlış yönlerin düzeltilmesi ve daha ileride orta çağda hükümlerini ilan edecek olan İslam tıbbının meydana gelmesini desteklemek gibi bir işlevselliği vardır.⁴⁷ Bu metinlerde yapılan araştırmalar neticesinde dört başlık altında şu sonuçlara ulaşılmıştır;

- a- Hastalığı veren de şifayı veren de O'dur.
- b- O şifası bulunmayan bir hastalık yaratmamıştır.
- c- Hastalandığında mutlaka şifa aranmalıdır.
- d- Bir hastalığın şifasının farklı bir yolu olabilir.⁴⁸

Kur'an'a baktığımızda İslam'da sosyal hayatın kardeşlik temeline dayandığını görmekteyiz. İnsanlığı oluşturan en temel yapı taşı olan aileler ve her bir fert bir birine bir tarağın dişleri gibi kenetlenmiş etten bir duvar gibidir. Yine her birey diğer bireyin dostudur. Hz. Muhammed de (s.a.v.) zaten gerek öğütleri ve gerekse davranışlarıyla insanlığı birbirine kenetleme çabası içerisinde olmuştur. Müslüman Müslümanın kardeşi olduğu, ona zulmetmemesi gerektiği, ihtiyaç anında kardeşinin yanında olduğu, ihtiyaç anında kardeşinin yanında olduğu, onu kollayıp gözetmesi gerektiği gibi örnek davranış ve söylemlerinin olduğuna çoğu hadis kaynaklarında rastlanmaktadır.⁴⁹ Görüldüğü üzere İslam dini kardeşliğe büyük önem vermiş ve kardeşler arasına bazı sorumluluklar yüklemiştir. İşte bu sorumlulukların bir tanesi de kardeşi hastalandığında kardeşin ziyaret edilmesidir. Hz. Peygamber buna değer vermiştir. Hasta olan eş, dost, tanıdık ve akrabaların ziyaretinin sevabının yanında hasta olan bireyin moral ve motivasyon açısından güçlendirildiği için mühim görülmüştür. Ziyaret edip gönlünü almak, sevildiğini hissettirmek, değerli olduğunu hissettirmek, kötü günlerinde yakınlarının kendisine destek olduğunu görmek hastaya tabii olarak iyi gelecek ve hastalıklarla başa çıkmasında olumlu etkileri olacaktır. Bunun yanı sıra zaten hasta ziyaretleri hadislerde de teşvik edilmiştir. Bu hadislerde; hasta ziyaretinin günahlara kefarete olduğu, dünyevi işlerinde meleklerin bu davranışı yapanlara dua edeceği bildirilmektedir. Yine bir hadiste de, hasta ziyareti yapılmasının ona sağlıklı bir hayat için dua edilmesinin, şifalar dilenmesinin,

⁴⁵ Ali el-Mü'ennis, *et-Tıbbu'n-nebevî*, (Beyrut: 2. baskı, 1992); Muhyiddîn Tâlû el-Alebî, *et-Tıbbu'l-islâmî el-Aklî en-Nefsî el-Cismî*, (Beyrut: 1992); Abdumelik b. Habîb el-Endelüsî, *et-Tıbbu'n-Nebevî* (nşr. Muhammed Ali el-Bâr), (Beyrut: 1993); Mahmûd Nâzım en-Nesimî, *et-Tıbbu'n-nebevî ve'l-ilmu'l-hadis*; Raşit Küçük, "Tıbb-ı Nebevî Literatürü", *İlim ve Sanat dergisi*, (1985).

⁴⁶ Ataseven, "Tıbb-ı Nebevî", *Diyanet Aylık Dergi*, 94.

⁴⁷ Ataseven, "Tıbb-ı Nebevî", *Diyanet Aylık Dergi*, 94.

⁴⁸ İbrahim Canan, *Kütüb-ü Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 11/129.

⁴⁹ Canan, *Kütüb-ü Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, 199-200

hayırlı uzun ömürler dilenmesinin hastayı rahatlatacağına ve moral olacağına vurgu yapılmıştır.⁵⁰

Osmanlı döneminde çok uzun süre padişahlık yapmış olan Kanuni Sultan Süleyman'da sağlığa verdiği değeri şu dizelerle ifade etmektedir;

"Halk içinde muteber bir nesne yok devlet gibi,
Olmaya devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi."

5. Hasta Ziyaretlerinde Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

İslami gelenek çerçevesinde gerçekleştirilen hasta ziyaretlerinde şu hususlara dikkat edilmesi gerekmektedir.

a- Hasta ziyaretine gidilecekse ufakta olsa bir hediye ile gitmek hastayı sevindirecek ve moral ve motivasyonunu yükseltecektir. Bu bazen bir kitap bazen de bir çiçek olabilir. Seçim yaparken hastanın zevklerine göre hediye seçimi yapılabilir.

b- Zamanınızı o an da hasta birey için ayırdığınızı ona hissettirin. Hastayla görüşme esnasında oturarak ziyaret gerçekleştirilmeli ve sık sık saate bakarak bitse de bir an önce kalkıp gitsem algısı oluşturulmamalıdır.

c- Hasta ziyareti esnasında hastanın hal davranış ve söylemleri göz önünde bulundurularak diyalog kurulması uygun olur. Bir konu hakkında konuşuluyorken hastanın yüz ifadesinde o konuyla ilgili bir konuşmama ifadesi mevcut ise konu hemen değiştirilmeli onun da katılabileceği hoşlanacağı konular tercih edilmelidir.

d- Hasta ziyaretinde hassasiyet gösterilmesi gereken hususlardan biri hastayı anlayarak dinleyebilmektir. Hastalar, konuşmak istediğinde onu dinlemeye hazır olduğunuzu ona hissettirin. Konuşurken de zaman zaman (başla ve ya gözle) onaylayıcı tepkiler vererek kendini açmasına izin verilmesi uygun olur. O konuştuğu esnada dinlemeye istekli bir görünüş sergilerseniz aranızda sağlıklı bir iletişim gerçekleşmiş olur ve böylece karşınızdakini daha iyi tanıma imkanınız olur.

e- Her zaman teselli yoluna gidilmemelidir. Çünkü sürekli teselli her zaman olumlu etki etmeyip sağlıksız iletişime neden olabilir. Örneğin; felç geçirme sonucu ameliyat olan ve artık yürüyemeyeceğini bilen bir hastaya "yürüyeceksin, düzeleceksin, Allah'tan ümit kesilmez merak etme" demek hastada olumsuz etki yaratabilir. Tabi ki imanımız gereği Allah'tan hiçbir zaman ümit kesilmez ama bu durumda hastayı teselli etmekten ziyade onun dertlerini paylaştığınızı hissettirmeniz daha önemlidir. Bu durumda ki hastalarda duygu birliği oluşması neticesinde fiziksel iyileşmesinde bir ilerleme söz konusu olmasa da ruhsal yönde olumlu etkilediği gözlemlenmektedir.

f- Hastaların kendilerini ziyarete gelenlerden beklediği bir diğer davranış ise kendilerine dua edilmesidir. Bu yüzden de zaten manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetini yürüten danışmanların hastaların talepleri doğrultusunda onlara Kur'an okuma ve dua etme göz ardı edilmeyecek bir hizmettir. Dolayısıyla bu hizmetin plan ve programı hazırlanırken hastaların taleplerine dikkat etmek gerekmektedir. Hatta anketlerle daha kapsamlı araştırmalar gerçekleştirilmelidir.⁵¹

⁵⁰ Tirmizî, Edep, 45; Nesâî, Cenâiz, 53.

⁵¹ Altaş, *Hastanelerde Dini Danışmanlık Uygulamalarında Amaç Belirleme*, 40-41.

6. Sağlık Tesislerinde Danışman ve Danışmanlık

Ülkemizde daha yeni diyebileceğimiz ve sınırlı personel ile yürütülen sağlık tesislerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti bazı Batı ülkelerinde uzun denilebilecek bir geçmişe ve birikime sahiptir. Dünya üzerinde sağlık alanındaki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde yaşanan gelişmeler neticesinde Dünya Sağlık Örgütü tarafından “sağlık” kelimesinin tanımına fiziksel, zihinsel ve sosyal yönlerin yanı sıra manevi (spiritual) olarak tam iyilik hâli de ilave edilmiştir.⁵²

Sağlık tesislerinde yürütülen manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri ile insanın acı, yalnızlık korku, ümitsizlik, sıkıntı ve üzüntü hâllerinde, kriz anlarında manevi bağlamda ihtiyaca binaen destek vererek eşlik etmek amaçlanmaktadır. Hastalar tarafından zihni meşgul eden dini soruların cevaplanmasında ve sorunlarının giderilmesinde onlara rehberlikte bulunmak ve zor zamanlarında onlara yardımcı olmak, bu hizmetin temelini teşkil etmektedir.

2015’te 6 pilot ilde olmak üzere 20 manevi danışman ile başlanılan sağlık tesislerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, 2021 yılı itibarıyla 76 ilde (153 Kamu Hastanesi, 3 Tıp Fakültesi Hastanesi ve 1’de YEDAM’da olmak üzere) çeşitli hastanelerde toplam 213 personel ile hizmet vermektedir.

7. Manevi Danışmanda Bulunması Gereken Özellikler

Sağlık Kuruluşlarında Manevi Destek Hizmetlerinin Yürütülmesine Dair yönergeye göre manevi destek personeline ilk olarak aşağıdaki nitelikler aranır.

a) Lisans düzeyinde dini yükseköğrenim mezunu olmak.

b) Hastanelerde manevi destek hizmetine yönelik olarak Bakanlık ve Başkanlıkça ortaklaşa düzenlenen eğitimi başarı ile bitirmek.

Bunların yanında alanla ilgili bir sertifika programı bitirmiş olmak veya manevi destek alanında lisansüstü bir programdan mezun ya da halen okuyor olmak bu göreve seçilmek için tercih sebebidir.⁵³

Bunlarla birlikte tabiki hastaların ruh hallerini iyi çözümleyebilmek, hastanede hastalarla, yakınlarıyla ve meslek arkadaşlarıyla iyi ilişkiler içinde olmak gibi bazı yeterliliklerinde bulunması gerekmektedir. Danışman olmak için bunlar yetmez tabi ki, hasta psikolojisi, yaşlılık psikolojisi gibi ek eğitimlerde danışmanı daha iyi seviyelere taşıyacaktır.

Danışmanın her zaman hoşgörülü, güler yüzlü olması gerekmektedir. Asık suratlı olmamak, insanlarla iyi geçinebilmek çok önemlidir. Bu davranışları sergileyemeyen bir kimse bu göreve talip olmamalıdır.

⁵² Bayram Demirtaş, “Diyanet İşleri Başkanlığının Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri”, Erişim 27.01.2021 <https://www.diyanehaber.com.tr/aylik-dergi/diyanet-isleri-baskanliginin-manevi-danismanlik-ve-rehberlik-h3819.html>

⁵³ “Sağlık Kuruluşlarında Manevi Destek Hizmetlerinin Yürütülmesine Dair Yönerge”, Erişim 26.03.2021, <https://hukukmusavirligi.diyane.gov.tr/Documents/Sa%C4%9Fl%C4%B1k%20Kurulu%C5%9Flar%C4%B1nda%20Manevi%20Destek%20Hizmetlerinin%20Y%C3%BCr%C3%BCt%C3%BClmesine%20Dair%20Y%C3%B6nerge.pdf>

Bu görevi yapanlara baktığımızda ya İmam-Hatip ya Kur'an Kursu Öğreticisi ya da Din Hizmetleri Uzmanlarını görmekteyiz. Bu kimselerin ortak noktası da uzun yıllar vaaz ve irşat gibi hizmetlerde bulunmalarından dolayı güzel konuşabilme becerileridir. Ama bu görevde güzel konuşmanın ve nasihat etmenin yanında ondan daha önemli bir şey var ki o da iyi bir dinleyici olabilmektir. Bu nedenle bu görevi yapacak olan bir danışmanda olmazsa olmaz denebilecek bir yeterlilikte iyi bir dinleyici olabilmektir.

Doktorlar hastaların bedenlerini iyileştirirler. Psikologlar danışanların eski psikolojik sağlıklarına kavuşmalarına yardımcı olurlar. Manevi danışmanlar ise sıkıntılı yaşam olayları karşısında danışanlarına manevi yönden destek verirler. Manevi danışmanın işi, doktor ve psikiyatristlere nazaran birazcık daha zordur. Onlar ilaçla tedavi olanağına sahipler, ilaçla takviye destek yapabilmektedirler. Ama manevi danışmanın böyle bir seçeneği yoktur. O daha sabırlı, daha anlayışlı, daha hoşgörülü olması gerekmektedir. Zaten bu görevde gönüllülük çok önemlidir.

Manevi danışmanlıkta dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise aşırı duygusallık ile duygusuzluk arasındaki dengenin korunmasıdır. Manevi danışman ne aşırı duygusal ne de duygusuz olmalıdır. İkisi arasındaki dengeyi gözeterek görevini yerine getirmelidir. Aksi takdirde aşırı duygusal olursa kendisi, duygusuz olursa da hasta olumsuz etkilenebilir. Yani duygular denge içerisinde kontrol altında tutulmalıdır. Eğer ki duyguları yönetemez ve onların esiri olunursa, bu danışmanlığı mutlaka olumsuz etkileyecektir. Karşılaşılan danışanların sıkıntıları karşısında onlara örnek olabilmek için öncelikle manevi danışmanların güçlü, dirayetli, sabırlı ve krizi doğru yönetme gibi davranışlar sergilemesi gerekmektedir.

Manevi danışmanların eğitim seviyelerinin ve görev sürelerinin bu branşta önemli olduğunu gözlemlenirken vaaz ve nasihat tarzında değil de gerekli eğitimler neticesinde prensipli bir danışmanlık teorisi geliştirilmesi gerekmektedir. Her alanda olduğu gibi uzmanlık gerektiren manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri alanında da görev yapan bireylerin mesleki yeterliliklere ve kişisel özelliklere sahip olması gerekir.⁵⁴

"Manevi danışmanlık ve rehberlik teoloji, psikoloji ve sosyolojiden yararlanan interdisipliner bir alandır. İnsanların sosyal ihtiyaçlarını tespit etmek için sosyolojiden, kişisel ihtiyaçlarını anlamak ve farklı durumlara yaklaşımlar geliştirmek için psikolojiden ve geliştirilen manevi yaklaşımların içeriğini düzenlemede teolojiden istifade edilir. Dolayısıyla manevi danışmanın tüm bu disiplinlerde donanımlı olması yani belirli düzeyde sosyoloji, psikoloji ve teoloji eğitimini hem teorik hem de pratik düzeyde alması gerekir."⁵⁵

Manevi danışmanların psikolojik destek sunduğu da göz önüne alındığında belirli bir donanım ve alanlarıyla ilgili teorik bilgilere sahip olması gerekmektedir. Bazı Batı ülkelerinde bu hizmeti yürütecek bireylerin eğitimlerini kapsayan profesyonel eğitim kurumları bulunmaktadır. Bu kurumların eğitim programlarına bakıldığında programlarda hasta psikolojisi, klinik psikoloji vb. çeşitli derslere rastlandığı görülmektedir. Söz konusu ettiğimiz bu Batılı ülkelerde manevi danışmanlık ve rehberlik

⁵⁴ Remziye Ege, "Dini Danışmanlık ve Rehberliğin Bir Bilim Dalı Olarak Gelişmesinin Gerekliliği Üzerine Bazı Düşünceler", *Dini Araştırmalar Dergisi* 14/39 (2011): 107.

⁵⁵ Deborah van Deusen, *Theology and Pastoral Counseling* (Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Company, 1995), 1.

hizmetinde kaliteli bir eğitim verilebilmek için ilahiyat fakülteleri ve klinik enstitüleri koordineli bir şekilde iş birliği tercih edilebilmektedir.⁵⁶

Bu görevi yapacak olanların yeteri derecede danışmanlık bilgisinin, eğitiminin ve kabiliyetinin olmasının yanında belirli bir seviyede dini bilgisinin de yeterli olması çok önemlidir. Çünkü bu hizmetin yani manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetinin uygulamalarında metot olarak psikoloji alanından yararlanıyorsa içerik olarak da dini alandan yararlanılmaktadır.⁵⁷ “Teolojik yeterlilik doğru yer ve zamanda dini meselelere ve suallere değinmeyi içerir.”⁵⁸ Bu hizmette görev alacak kişilerin psikoloji ve ilahiyat alanındaki bilgi ve tecrübelerinin yanında bu meslekte olmazsa olmaz bazı kişisel özelliklerin bulunması gerekmektedir. Bu mesleğin gerektirdiği önemli olan kişisel özellikler; sabırlı olmak, hoşgörülü olmak, merhametli olmak vb. özelliklerin yanında sağlıklı ve etkili iletişim becerisine sahip olabilmektir.

Batı ülkelerinde çok erken dönemlerde yani 1900’lü senelerin başlarında psikolojik açıdan yaşanan gelişmeler bu hizmeti yürüten din görevlileri tarafından çok ilgi çekmiştir. Bunun sonucunda da bu iki alan arasında bir etkileşim meydana gelmiştir.

“Freud’un davranışta bilinçaltının etkisine dikkat çektiği psikanaliz metodu, Jung’un psikanaliz yanında insanın manevî yönüne vurgu yaptığı psikoterapi yaklaşımı, Rogers’in danışan merkezli danışmanlık yaklaşımı gibi terapötik alanda ortaya çıkan gelişmeler, dinî danışmanlık mesleğinde psikoterapinin metotlarından yararlanma imkânını sağlamıştır. 20. yy’ın son yarısında kişilerarası terapi, bilişsel davranışçı terapi gibi yeni psikoterapi yaklaşımları da yöntemlere dahil olmuş, gelişen bu yaklaşımlar dinî danışmanlık yapacak kimselerin psikoloji, din psikolojisi, klinik psikoloji ve psikoterapi gibi alanlarda danışmanlık yeterliği kazandıracak nitelikte bir eğitim almasını zorunlu hale getirmiştir. Zamanla dinî danışmanlık profesyonel bir meslek alanı haline gelmiştir.”⁵⁹

Manevi danışmanlık gibi yüz yüze yapılan her türlü psikolojik danışmalara dayanan bu görüşmeleri sağlıklı bir şekilde yürütebilmek için psikoteknik ve metot bilgisine sahip ve profesyonel bir eğitim almış olması gerektiğinden bu görev tamamen bir uzmanlık işidir. “Rogers’in psikolojik danışma ve psikoterapi arasında ayırım yapmadığı, bütün psikolojik yardımları terapötik ilişkiler olarak gördüğü ve eserlerinde danışma ve psikoterapiyi eş anlamda kullandığı belirtilmektedir.”⁶⁰ Bir manevi danışman bir nevi psikolojik destek yaptığı da göz önünde bulundurulduğunda klinik psikoloji, hasta psikolojisi vb. buna benzer eğitimlerin alınması gerektiği çok açıktır.

Burada uzun uzun bahsettiğimiz üzere manevi danışmanlığın gerçekten uzmanlık gerektiren bir branş olduğu ve bu görevi yerine getirecek olan din gönüllülerinin bu alandaki yeterliliklere sahip olması gerekir. Bu alanda araştırma yapan bazı

⁵⁶ Zuhul Ağlıkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti’nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 218-219.

⁵⁷ Üzeyir Ok, “İnanç Bakım ve Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi”, *Manevi Sosyal Hizmetler*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 126; Mustafa Koç, “Manevi-Psikolojik Çalışmalarla İlgili Batı’da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012): 204.

⁵⁸ Ağlıkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti’nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 209.

⁵⁹ Sinem Uğurlu Bakar, “Dinî Danışmanlık Eğitimi: AAPC Akreditasyon Kriterlerinin Türkiye Açısında Değerlendirilmesi”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* içinde, ed. Ali Ayten ve dğr. (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 1/261.

⁶⁰ Hasan Tan, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik, Teori ve Uygulama*, (İstanbul: MEB Yayınları, 2000), 21-26.

akademisyenlerimizin konumuzla bağlantılı olan birkaç hususa burada değinmenin yerinde olacağı kanaatindeyim. Manevî danışman yeterlikleri ile ilgili olarak Kavas (2014), "hastanelerde manevî destek verecek uzmanların psikolojik danışma becerilerine sahip, sağlık konusunda bilgili, hastalık psikolojisini bilen, etkili iletişim becerilerini kullanabilen ve dinî literatüre hâkim olmakla birlikte içinde bulunduğu toplumun dinî ve kültürel değerlerini iyi kavramış bireyler olması gerektiğini belirtmektedir."⁶¹ "Elbette bunun yanı sıra manevî danışmanların başkalarının manevî ihtiyaçlarını fark edebilmeleri için dinî bilgi yanında maneviyat konularında pratik yapmış olmalarının muhataplarını anlamaları, empati kurmaları ve muhatapları üzerinde etkili olmaları açısından yararlı olacağı söylenebilir."⁶² Bu bağlamda Almanya'da kabul edilen manevi danışmanlık yeterlik alanlarıyla ilgili olarak Ağılkaya (2014), "dinî danışmanlar için algı yeterliği, sembolik ve yorumlama yeterliği, dinî yeterlik, ritüel yeterliği, teolojik yeterlik, psikolojik yeterlik ve bu alanda eğitimi zorunlu kılan teorik yeterlik" gibi yeterlik çeşitlerinden söz etmektedir."⁶³ "Manevî danışmanlık yapacak bireylerin meslekî bilgilerin yanında ahlaki ve insanî özelliklerin bulunması, sevgi, empati ve hoşgörü gibi tutumlara da sahip olması beklenir. Dolayısıyla sabır, şefkat ve merhamet duyguları zayıf bireylerin manevî danışmanlık alanında çalışmaları uygun olmadığı gibi çalışmaları halinde başarılı olmaları da zor görünmektedir."⁶⁴

"Hollanda'da profesyonel manevî bakım uzmanlarının lisans düzeyinde eğitime ilave olarak yüksek lisans yapmış olmaları, din psikolojisi derslerinin yanı sıra 4-5 ay manevî bakım uzmanlarının yanında staj yapmaları, 40-50 sayfalık bitirme tezi hazırlamaları gerekmektedir."⁶⁵

Almanya'da mezheplere göre değişmekle beraber manevî danışmanlık yapmak isteyenlerin pratik ve teorik olmak üzere teoloji, hastane hizmetleri ile ilgili eğitim ve 5-6 yıl psikoterapi eğitimi alma zorunlulukları bulunmaktadır. Bu ülkede kilise görevlilerinin hastanelerde çalışmak istemeleri halinde 2-5 yıl arası pastoral psikoloji kurslarına devam etmeleri, din bilimleri, danışmanlık teorisi, supervision, özbilinç (zorlu koşullarda deneyim, psikoterapi, aile terapisi, rol değişimi v.s.) alanlarında ders almaları gerekmektedir.⁶⁶

Ülkemizin dışındaki ülkelerde yürütülen manevi danışman eğitime metotları göz önüne alındığında teoloji eğitiminin yanında hususi, kişisel alan yeterliliklerinin de kazandırılmasının gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bununda kısa süreli eğitim programlarından ziyade ilahiyat fakültelerinde bölüm ayrılıklarına gitme lisansüstü eğitimlere ağırlık verip kontenjanını artırma gibi değişik şekillerde yapılması gerekmektedir. Bu şekilde yaparak daha da işlevsellik kazandırılmış olacaktır.

⁶¹ Erkan Kavas ve Nurgül Kavas, "Manevi Destek Algısı Ölçeği (MDA): Geliştirilmesi, Geçerliliği ve Güvenirliği" *Turkish Studies* 9/2 (2014): 909.

⁶² Ali Seyyar, "Bakıma muhtaç Özürlülere Dönük Manevi Bakım Uygulamaları", *1. Din Hizmetleri Sempozyumu 3-4 Kasım 2007*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 2/262.

⁶³ Zuhal Ağılkaya Şahin, "Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim Uygulama" (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 208-210.

⁶⁴ Mustafa Bülbül, "Almanya'da Hastanelerde Yapılan Manevi Bakım (Din) hizmeti", *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu* içinde, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 621.

⁶⁵ Arslan Karagül, "Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)", *Dini Araştırmalar Dergisi* 14/ 40 (2012), 24.

⁶⁶ Bülbül, "Almanya'da Hastanelerde Yapılan Manevi Bakım (Din) hizmeti", 612.

Tüm bu anlattıklarımızdan yola çıkarak bu yeterlilikleri bir de cinsiyet, hizmet süresi, öğrenim durumu, hizmet öncesi eğitim gibi çeşitli kriterlere de değinmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. İlk olarak cinsiyet açısından ele alırsak, görmekteyiz ki bu hizmet alanının da erkek personele oranla kadın personel neredeyse yok denebilecek kadar az sayıdadır. Kadın danışanların kendilerine kadın danışmanları daha yakın bulacağı ön görülürse bu alanın ileri de önemli bir yere gelmesi için kadın personelden yararlanmak faydalı olacaktır. Çünkü erkek hasta kadar bir o kadar da kadın hasta mevcuttur. İşte bu noktada kadın hastalara ulaşmanın yolu kadın personelden geçmektedir.

Ele almamız gereken bir diğer kriter ise, bu hizmeti üstlenen görevlinin daha önce DİB’de geçirmiş olduğu hizmet süresidir. Hizmet süresi tabii ki mesleki tecrübeyi ifade ettiği için önemlidir. Fakat kanaatimizce bu görevi yürütecek olan personelde hizmet süresinden ziyade öğrenim seviyesinin yüksek olması daha belirleyici bir kriter olmalıdır. Daha sonra hizmet süresi zikredilmelidir. Yine kanaatimizce lisansüstü eğitime sahip olmayanların bu alanda yetki sahibi olmaması daha uygundur.

8. Manevi Danışmanlık Kapsamında Karşılaşılan Sorunlar

Hastanelerde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti sunan bazı görevli personele bu hizmeti yürütürken ne gibi sorunlarla karşılaştıkları sorulduğunda şu cevaplar alınmıştır:

a) “Biz en çok şu anlayıştan muzdaribiz. İnsanlar bizim manevi destek görevlisi olduğumuzdan habersiz, bizi hep hastane imamı yerine koyuyorlar. İmam deyince de tabii hastanelerde hemen akıllara ölmeye yakın ya da öldükten sonra gelen ve bu şekilde kalıplaşmış olan bir görevli figürü geliyor. Biz bunu bir türlü aşamıyoruz. Bu da bizim insanlarla iletişimimizde bir sorun teşkil ediyor. Bir diğer sorunumuz da hastane kuralları gereği biz farklı bir kurumdan gelip burada hizmet verdiğimiz için biraz kısıtlanıyoruz. Örneğin; Afiş, broşür vb. materyalleri gerekli yerlere asmakta zorluk yaşıyoruz. Belli başlı birkaç yere asmamıza izin veriliyor. Başhekimin izni doğrultusunda afişlerimiz mühürleniyor. İşler bu şekilde yürümese biz hastanenin kritik yerlerine manevi destek birimimizle alakalı bilgilendirici afişlerimizi asarız ve sesimizi daha iyi duyurur kendimizi daha iyi tanıtmaya fırsatı buluruz. Aynı şekilde böyle yaparak daha fazla kişiye ulaşabilir ve yardımcı olabiliriz.”

b) “Ülkemizde yeni nitelik kazanmaya başlayan bu uygulamada arkadaşında dediği gibi farklı bir kurumdan gelip bu alanda hizmet verdiğimiz için sık sık sorunlarla karşı karşıya kaldık. Bu sorunları şu şekilde sıralayabilirim; Bu hizmetin yeni bir hizmet olması, halk tarafından tam bilinmiyor olması, statü belirsizliği -ki bu hala devam ediyor-, doktorlar tarafından aldığımız olumsuz tepkiler, olumsuz fiziksel koşullar, ve hastane görevlileri tarafından tabiri caizse dış kapının dış mandalı olarak görülüp bu şekilde muamele edilmesi gibi bir çok sorun sayabilirim. Yine bizde öyle değil ama birçok yerde bizim odalarımızın yeri bodrum gibi, morg yanı gibi işlevsiz yerlerdir. Az önce sorunları sayarken olumsuz fiziksel koşullar dememin sebebi bu yüzdendir.”

c) “Ben arkadaşlarımdan çok farklı bir konuya temas etmek istiyorum yorgunluk konusuna dikkat çekmek istiyorum. Yorgunluk konusu dediysem sanmayın ki fiziksel yorgunluk ben daha çok zihinsel ve psikolojik yorgunluktan söz etmek istiyorum. Biz sağlık çalışanlarından, psikologlardan ve doktorlardan daha çok eziliyoruz. Doktorlar hasta geldiği zaman bakıyor hastalığına göre ilacını yazıyor, yolluyor ve sıradaki hastayı

çağırıyor. Ama bizde öyle mi? Biz sıkıntı dinliyoruz. Bunlardan da ister istemez etkileniyoruz. Akşam eve gidene kadar bu etkiden kurtulamazsak da bu durumlar ailevi yaşantımızı etkiliyor. Bunu kısa sürede atlatmayı başaramazsak bu bazen psikolojik bunalıma kadar gidebiliyor. Bu yüzden meslektaşlarımız arasında sık sık görev değiştirenlerle karşılaşılıyor. Bunun önüne geçmek için Diyanet İşleri Başkanlığı veya Sağlık Bakanlığı kanalıyla iki üç ayda bir bizleri bir seminer, toplantı vb. gibi çeşitli vesilelerle bir araya getirerek hem fikir alış verişi hem de bir tazelenme yaparak motivasyonumuz artırılabilir. Aksi takdirde bu görev tamamen gönüllülük esasına bağlı olduğu için birçok arkadaşımızı daha kaybedeceğimizden hiç şüphemiz olmasın."

Görüşme yaptığımız görevli manevi danışmanlarımızın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere şu anda görevli danışmanların görev yaptığı odaların bazen bodrum katlarda, kıyıda köşede kimsenin rahatça ulaşamayacağı ücra bir yerde, morgun yakınında yer alması bu hizmeti olumsuz etkilemektedir. Fiziksel olanakların elverişsiz olması bilhassa odaların morgun yanında yer alması manevi danışmanın görevinin manevi destek vermekten çok ölüm anında veya ölümden sonra yapılması gereken dini vecibeleri yerine getirmekle sorumlu olan görevli olarak algılanmasına sebep olabilmektedir. Verilen bu hizmetten birçok kişi haberdar değildir. Bu hizmet nerede yapılır? Hangi şartlar altında yapılır? Kimler tarafından yapılır? Halkımız bu soruların cevaplarına pek vâkıf değildirler. Fiziki koşulları elverişsiz olan ve kendini tanıtmaya imkânı verilmeyen bu manevi destek hizmetinin geliştirilmesine ihtiyaç vardır. Manevi destek kapsamında yapılan bu hizmet yerine getirilirken danışanlar kendilerini rahat bir şekilde ifade edebilecekleri ortamlar oluşturulmalıdır. Bu görüşme ortamlarının danışanları rahatsız edici, onların dikkatini dağıtıcı mekânlar olmamasına özen gösterilmelidir. Konuşmaların başkaları tarafından duyulabilecek şekilde olmamasına dikkat edilerek görüşmeler gizlilik ve güven çerçevesinde gerçekleştirilmelidir. Aksi takdirde bu durum görüşmenin verimini olumsuz etkileyebilir.⁶⁷ Amacına uygun olarak bu şekilde ortamlar hazırlanırsa danışan kendisini daha rahat hissedebilecek ve görüşmeler daha etkili ve verimli olacak şekilde yürütülecek ve sonuçlandırılacaktır.⁶⁸

Danışmanlarımızın karşılaştıkları güçlüklerden bir tanesi olarak ta danışanların getirdiği psikolojik yükler olduğunu ve yüklerin altından kalkmakta bazen zorlandıklarını daha da ileri gidecek olursak eğer, bazen kendilerinin de psikolojik desteğe ihtiyaç duyduklarını ifade ettiler. Yine aynı şekilde ortaya çıkan bu olumsuz duygular bastırılmazsa danışmanları mesleki deformasyona, tükenmişlik sendromuna sürüklediğini ifade ettiler.

9. Manevi Danışmanlık Görüşmelerinde Dikkat Edilecek Hususlar

Yürütülen bu görüşmelerde ve uygulamalarda şunlara dikkat edilmesi gerekmektedir:

a- Hastane idaresinden tedavi süreci devam eden hastaların adları alınmalı ve onların hastalıkları ve psikolojik durumları hakkında bilgi sahibi olunmalıdır. Edinilen bu bilgiler ışığında hangi hastalara daha öncelik verilmesi gerektiği belirlenmeli, bir program

⁶⁷ Arif Korkmaz, *Hastanede Dini Hayat*, (Konya: Çizgi Yayınları, 1. Basım, 2011), 290.

⁶⁸ Mebrure Doğan, "Hastane Örneği Üzerinden Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2017), 128.

oluşturarak gün boyunca programa sadık kalınarak eksiksiz bir şekilde planlanan ziyaretler gerçekleştirilmelidir.

b- Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetinin asıl hedefi, ilk görüşmeden hemen yardım etmek değil, hastanın yanında bulunduğunu hissettirmektir. Hasta bireyin kendisini yalnız hissetmesine müsaade etmemek, onunla muhabbet ederek, duygu ve düşüncelerini dinleyerek değerli olduğunu hissettirmektir. Görüşmeleri yerine getirirken danışmanları bir önceki görüşmeler yönlendirmelidir. Bir hasta ile birden fazla görüşme yapılması hastanın sıkıntısını ve düşüncelerini anlamlandırma noktasında danışmana ışık tutacaktır.

c- Görüşmeler esnasında kullanılacak ayetler ve değişik dini argümanlar herkesin üzerinde aynı etkiyi yaratmayabilir. Bu her daim danışmanın aklının bir köşesinde bulunmalıdır. Bu yüzden karşılaşılabilecek tepkilere ve tepkisizliklere hazırlıklı olunmalıdır.

d- Hastalara sunulan bu manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti kimi zaman manevi danışmanları da etkisi altında bırakarak onların psikolojisinde olumsuz etkilere sebep olabilmektedir. Bu iletişimler neticesinde meydana gelen duygu yoğunluğu diğer meslektaşlarla paylaşarak içselleştirilmemelidir. Aksi takdirde telafisi edilmeyen bir etki bırakması muhtemeldir. Bu bağlamda aynı görevi yürüten diğer çalışanlarının birbirlerini gözetmelerine ve destek olmalarına dikkat etmeleri gerekir.

e- Yapılan ilk görüşme hastayı tanıma odaklı olmalıdır. Görüşmeler esnasında bir sonraki görüşmede kullanılmak üzere kısa kısa notlar alınmalıdır. Hatta bu kayıtlar için planlı programlı formlar hazırlanmalı ve dosyalar oluşturulmalıdır.

f- Yanlarında refakatçisi olmayan hastaların talepleri doğrultusunda film, tahlil ve günlük ihtiyaçları gibi odasının dışında yapılması gereken tedavi işlemlerinde onların yanında olmak, bu şekilde yaparak manevi danışmanın onlara desteğini hissettirmesi en güzel danışmanlık örneklerinden bir tanesidir. Her hastanın kişisel özellikleri ve karakterleri birbirinden farklılık gösterdiği için bazıları ihtiyaçlarını dile getirme noktasında zorlanıyor olabilir, danışman bunu hemen fark etmeli ve ona desteğini ve yardımını ulaştırmalıdır.

g- Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetini yürüten danışmanın unutmaması gereken bir diğer husus ise sadece hastane de tedavi gören hastalara hizmet vermemesidir. Danışman onların yanında hasta yakınlarına ve sağlık çalışanlarına da danışmanlık yapabileceğini göz önünde bulundurarak planlamalarını bu çerçevede yapmalıdır.

h- Hastane ortamını teneffüs eden hastaların ve hasta yakınlarının bir dayanağı da ibadet ve dua ile meşgul olmalarıdır. Bilhassa dua, içteki manevi duyguları harekete geçirmekte, onları canlandırmakta ve çoğu zaman da dışarıdan bir destek ihtiyacına gerek duymadan maneviyatın kendi kendine etkinleştirilmesinde rol oynamaktadır. Hastalığa yakalanmadan önce dua alışkanlığı bulunan bireylere bu alışkanlığı sağlamak daha kolaydır. Bu alışkanlığı mevcut olan bireylerin ibadetlerini yerine getirmesinde de gerekli düzenlemeleri yaparak bu noktada onlara olanak sunmak gerekmektedir. Fakat ibadet ve dua alışkanlığı olmayan bireylerde bu durum böyle değildir. Onlarla daha zorlu bir sürecin aşılanması gerekebilir. Böyle durumlarda ise bu kapsamdaki hastalarla daha ilgili olunması gerekmektedir. Onları ibadete, duaya teşvik etmek ve onlara gerek Kur’an ayetlerinden

gerek hadislerden gerekte kolay dua metinlerinden kısa kısa dua cümleleri öğretilmelidir. Bu durumdaki hastalara dua ve ibadet çerçevesinde bu şekilde destek verilebilir.

SONUÇ

Sağlık tesislerinde manevi danışmanlık, hastanede yatarak tedavi süreci devam eden hastaların dini gereksinimlerini karşılamak, onları motive etmek, onlara moral aşılamak, dini ritüellerini imkânlar dâhilinde ifa etmelerine olanak sağlayıp yardımcı olmak ve yaşama tutunmalarını desteklemek amacıyla Batı ülkelerinde 20. yy. başlarından bu yana kullanıla gelen bir hizmettir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın son zamanlarda yöneldiği ve çok önem verdiği hizmet sahalarından birisi de sağlık tesislerinde yani hastanelerde manevi danışmanlık ve rehberliktir. Bu kapsamda Diyanet İşleri Başkanlığı ve Sağlık Bakanlığı arasında bir protokol imzalanmıştır. Çeşitli ülkelerde bu çalışmalar çok daha önce başlamıştır. Türkiye'de ise daha yeni bir alandır. 2015 yılında pilot şehirlerde başlanan hastanelerde manevi danışmanlık uygulaması bu yılda 6 şehirle sınırlıyken bu sayı 2016 yılında 14'e 2019 yılında 38'e ve son olarak ise 2021 yılında 76 şehre çıkartılmıştır.

Araştırmalarında açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi dinin insanın beden ve ruh sağlığı üzerinde olumlu bir etkinin olduğu bir gerçektir. Bu yüzdende ülkemizde bu alana olan ilgi gerek kurumsal gerek akademik olarak her geçen gün olumlu yönde artış göstermektedir. Bunun sebebi ise, son zamanlarda manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin hastanelerde ve çeşitli alanlarda psikososyal bir ihtiyaç olduğunun gün geçtikçe daha hissedilir hale gelmesidir.

Dünyada insanın karşılaşmış olduğu problemlerinin çözümünde manevi duygularından ve dini ritüellerinden destek alması doğal bir durumdur. Yalnız bu modern çağımızda bazen insanın bu problemleriyle baş etmesi konusunda tek başına dini duygularını öne çıkarmayı ve içindeki maneviyatı aktif hale getirmeyi başaramadığı gözlemlenmektedir. Bu da beraberinde profesyonel bir desteğe ihtiyaç duyulabileceğini desteklemektedir. Her gün karşılaştığımız farklı olaylar ve durumlara karşı insanlar ruhsal bunalımlarında ve krizleriyle başa çıkma hususlarında bir çıkış yolu ararken manevi bir desteğe ihtiyaç duymaktadırlar.

Özellikle günümüz modern yaşamında bu saydığımız ihtiyaçların ortaya çıkardığı gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda dini danışmanlığın gerekli olduğu ortaya konulmuştur. Nasıl ki ruh sağlığı ile beden sağlığı arasındaki bağ araştırmalar neticesinde ortaya konulmuşsa, klinik çalışmaların yanında dinin de psikolojik olarak hastaya olumlu katkılarının olduğu ortaya konulmuştur.

Yapmış olduğumuz araştırmalar neticesinde bu uygulamanın değerlendirilmesi hususundaki önerilerde bulunulabilir:

1. Hastanelerde yatarak tedavisi devam eden hastalara yönelik manevi danışmanlık hizmeti veren personelin çoğunluğu erkek din görevlilerinden oluşmaktadır. Kadın personele daha fazla kontenjan ayrılması ve buna teşvik edilmesi elzendir. Bu şekilde daha çok ihtiyaç sahibi kadın hastaya hizmet verilebilir.

2. Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetini yürütmekte olan din görevlilerine baktığımızda genellikle lisans mezunu imamlardan teşekkül ettiği görülmektedir. Bu hizmette yüksek lisans ve üstü eğitim almış olan din görevlilerine öncelik verilebilir.

yaratılmasındaki amaç imtihanı kazanmaktır. İnsan akli iyiyi kötüye tercih etme ve övülenlere meyiletme arzusundadır.⁷⁰ Buna göre insan, her daim iyiyi seçmek durumunda olmalı, kendisine fayda sağlamayan, itikadına zarar getirecek faaliyetlerden sakınmalıdır.

Astrolojinin bilimsellikten uzak olduğu barizdir. Türkiye’de gerçekleştirilen bir araştırma bu durumu gözler önüne sermektedir. Buna göre bazı astrologların 2012 yılı sonunda burçlar hakkında 2013 yılına dair buldukları kehanetler derlenmiş ve 2013 yılı sonunda binin üzerinde katılımcıya uygulanan anket sonuçlarıyla karşılaştırılmıştır. Araştırmaya dâhil edilen astrologların kehanetlerinin hiçbirinin gerçekleşmediği tespit edilmiştir.⁷¹ Astrolojiyi sahte bilim olarak adlandıran Carl Sagan’a (ö. 1996) göre gökbilimin kökeni sayılan, günümüzde ise en başta gelen sahte bilimsel versiyonu olan yıldız falcılığı, olabildiğine yaygın durumdadır. Bu sahte bilim örnekleri ortalığı karıştırmaktadır.⁷² Ne var ki dört bin yıl ya da daha uzun süredir insan yaşamında olan yıldız falı popüleritesini sürdürmektedir.⁷³ Astroloji ile elde edilen bilgilerin doğruluğunu kabul etmek, bununla da yetinmeyip hayatımızı bu verilere göre şekillendirmek doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Ayrıca meseleyle ilgili veri ve gözlemleri bir yana bırakarak, sırf menfaat elde etmek amacıyla olgusal bir zemini olmayan, tamamıyla bireysel inançlardan kaynaklanan açıklamaları göksel fenomenlerin kaçınılmaz sonuçlarıymış gibi sunarak toplumu yönlendirmek yanlış bir tutumdur. Öyleyse astrolojinin bir bilim olduğunu kabul etmek, topluma verebileceği zararlarının yanı sıra inanan insana vereceği zararı da peşinen kabul etmek demektir.

Sonuç

Kur’ân’da ve Astroloji’de iki farklı manada burç kavramı ile karşılaşmaktayız. Bu farklılık, burçların insanın karakter, mizaç ve iradesine etkisi ile ilgilidir. Burçların insan karakter ve iradesine etkisinin kabulü düşüncesi onu yanlış inanışlara sevk edebilir. Astrolojinin Kur’ânî bir dayanağının olmadığı açıktır. Bunun yanı sıra astroloji bilimsellikten uzaktır. İslam dini astrolojik kehanetlere karşı net bir tutum belirlemiştir. Astroloji’nin insan yaşamı ile ilgili verdiği bilgiler gerçeği yansıtmamaktadır. Yıldızlar, Allah’ın hükmüne boyun eğerek, kendileri için belirlenmiş görevleri yerine getirirler. Onlara olması gerekenden fazla önem atfetmek, dünyayı ve insan hayatını şekillendirdiğine inanmak tevhid inancına aykırıdır. Kaldı ki aynı anne babadan doğmuş olan ikiz kardeşler bile gerek karakter gerekse yaşamlarının şekillenmesi yönünden birbirinden bir hayli farklıdır. Yalnızca aynı ayda doğduğu için, birbirinden habersiz insanların yaşamlarının pek çok yönden birbirinin benzeri olması, bir başka ifadeyle ortak olması akla aykırıdır. Aynı burçtan olan insanlarla ilgili genel yargılara varmak, onların hayatları ile ilgili benzerlikler iddia etmek, yaratılıştaki çeşitliğe ve zenginliğe zıt bir durumdur. Allah tarafından yaratılan ve insanın emrine verilen yıldızların, onun yaşamına hükmetmesi, iradesine etki etmesi mantıken tutarsızdır. Astrolojik bilgiler elde etme ve bunların insan iradesine etki ettiğine dair düşünce -her ne kadar inanç boyutuna taşınmadığı ileri sürülse de- doğru bir uygulama değildir. Hatta bu düşüncenin inanç haline dönüşmesi tevhid fikrine ters düşmektedir. İnsana düşen kendisini birtakım yanlış inançlara saptırmaktan alıkoymak, edindiği bilgilerin

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 221.

⁷¹ Tevfik Uyar, "Astroloji Sözdablimi ve Toplum İçin Yarattığı Tehditler Üzerine Bir Araştırma", *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 6/1 (Nisan 2016): 54.

⁷² Carl Sagan, *Karanlık Bir Dünyada Bilimin Mum Işığı*, çev. Miyase Göktepe (Ankara: Tübitak Yayınları, 2014), 82.

⁷³ Sagan, *Karanlık Bir Dünyada Bilimin Mum Işığı*, 503.

doğruluğunu araştırmaktır. Astrolojinin bilimsel bir açıklaması bulunmamaktadır. Kaldı ki astrolojinin bilimle ilgisinin olduğunu iddia edenler de yanılı içerisindedir. Bir astroloji kitabını incelediğimizde iddia edilen bilgilerin bilimsel alt yapısının olmadığını görürüz. Astroloji toplum için eğitimsizliği, araştırmamayı, çalışmamayı ve üretmemeyi teşvik etmektedir. Bu sebeple astrolojinin yaygınlaşması eğitimsiz bir toplumun ortaya çıkışı için zemin hazırlar. Bu seviye durumu kişinin inanç sistemine de doğrudan etki meydana getirir. Özellikle de gazete ve dergilerde yer alan, bazı televizyon kanallarında yayımlanan yıldız falları, modern iletişim araçlarının bu amaçla kullanımını özendirilmektedir. İnsanlardan bir kısmı gazetelerde günlük yayımlanan burç yorumlarını takip ederek, günlük faaliyetlerini bu yorumlara göre belirlemektedir. Bu da insan zihni için kaygıya sebebiyet verebilir. Ayrıca tüm astrolojik yorumlar birbirine benzemektedir. Günlük burç yorumlarında herkesin kendine ait bir çıkarımda bulunması için yazılar bilinçli olarak yazılmaktadır. Maalesef insanlar bunu göz ardı ederek, kendi burcuna bakmakta ve okuduklarının kendisine uyduğunun kabulüne varmaktadır. Oysaki bu veriler tamamen tahminden ve genellemeden ibarettir. Aslında yapılan bütün burç yorumlarında her insan kendine uyan bir çıkarımda bulunabilir. Bu bilinçli yapılmış psikolojik bir yöntemdir. Burçlar insanlar üzerinde yalnızca psikolojik bir etki bırakmaktadır. Yoksa gerçek anlamda fiziksel bir etki söz konusu değildir. Bir tarafta emek harcanarak oluşturulan bilimsel bilgi veriler varken diğer tarafta gerçeğe aykırı bilgiler yer almaktadır. Sonuçta bunun adı falcılık olup İslam tarafından kesin bir dille reddedilmiştir. Dünyada ve ülkemizde kanunlarla yasaklanmış bu faaliyetin bilhassa günümüz Türk toplumunda yaygınlaştığına şahit olmaktayız. Dolayısıyla bu durumla ilgili ivedilikle tedbir alınması elzemdir. Her şeyden önce insanların akıl ve irâdelerini kullanması aynı zamanda bilimin ışığında ilerlemesi son derece önemlidir.

KAYNAKÇA

- Abdülmecîd b. Sâlim Meş'abî. *Tencîm ve'l-Müneccimûn ve Hükümü Zâlike fi'l-İslâm*. Riyad, 1998.
- Ağbal, Davud. "Kur'ân'da Burçlar Mahiyeti ve İnsana Etkisi Bağlamında". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Aralık 2012).
- Altıntaş, Ramazan. "İslâm Anlayışında Bid'at ve Hurâfenin Çerçevesi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/16 (Haziran 2003), 111-123.
- Altıntaş, Halil, Şahin, Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Apaydın, Halil. "Burçların Dini Tutum ve Davranışlarla İlişkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/3 (Nisan 2002), 183-206.
- Aydın, Mehmet. "Fal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/138. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bayram, Enver. "Razî'nin Tefsîr-i Kebîr'de Güneş Sistemi ile İlgili Ayetlerin Yorumlanması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 15/2 (Aralık 2011), 211-234.
- Beck, Roger. *A Brief History of Ancient Astrology*. USA: Blackwell Publishing, 2007.
- Çağlayan, Harun. "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 233-262.
- Çelebi, İlyas. "Fal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/138-139. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Çelebi, İlyas. "Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/4040-409. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

- Çelebi, İlyas. "Yıldızname". 43/545. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, Muharrem. "Enva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 11. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ebul-Muin Nesefi. *Bahru'l-Kelam*. Beyrut, 2005.
- Ebu Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Fethullah Huleyf. Beyrut, 1970.
- Fahreddîn Razî. *Tefsîr-i Kebîr*. çev. Suat Yıldırım vd. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2013.
- Fehd, Tevfik. "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/124. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Fehd, Tevfik. "İlm-i Felek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/126. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Gazzâlî. *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*. C. 1/4. Beyrut: Dâru'l-Maarifa, 1955.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman. *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2012.
- Günaltay, Mehmed Şemseddin. *Tarih-i Edyân*. İstanbul: Kanaat Matbaa, 1939.
- Gür, Nagihan. "Osmanlı Fal Geleneği Bağlamında Yıldızname, Falname ve Tâlinâme Metinleri". *Milli Folklor Dergisi* 1/96 (Aralık 2012), 202-215.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. İstanbul, 1996.
- Kâtip Çelebi. *Keşfizzünûn 'an Esâmi'l-Kütüb-i ve'l-Fünûn*. thk. Muhammed Şerâfettin Yaltkaya-Muallim Rifat. C. 1. Beyrut.
- Köse, Ali, Ayten, Ali. "Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Analiz". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (Nisan 2009), 45-70.
- Kutluer, İlhan. "Burç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/423. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sagan, Carl. *Karanlık Bir Dünyada Bilimin Mum Işığı*. çev. Miyase Göktepe. Ankara: Tübitak Yayınları, 2014.
- Şehrîstânî, Abdülkerim. *Milel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Şifa Yayınevi.
- Tehânevî. *Keşşâf Istılâhâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. ed. Refik el-'Acem. C. 1. Beyrut: Mektebetu Lubnan, 1996.
- Topaloğlu, Bekir, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İlyas. Ankara: İSAM Yayınları, 2015.
- Topaloğlu, Bekir. *İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981.
- Uyar, Tevfik. "Astroloji Sözdebilimi ve Toplum İçin Yarattığı Tehditler Üzerine Bir Araştırma". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 6/1 (Nisan 2016), 50-60.
- Yeşilyurt, Temel. *Çağdaş İnanç Problemleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

getirerek hayatın, farklılıkların etkileşiminden vücut bulması durumunu iki farklı cismin sürtünmesi neticesinde ortaya çıkan sıcaklığın durumuna;⁶⁹ kumarın insan hayatına etkilerinden bahsettiği *el-Gımar (Kumar)* adlı yazısında kazanma hırsıyla oynadıkları kumar masasının etrafında birer birer kaybeden insanların durumunu atılan bombalar neticesinde savaşta etrafa saçılan askerlerin durumuna;⁷⁰ *'Alâ serîri'l-mevt (Ölüm Döşesinde)* adlı hikâyesinde uzun süre kutunun içinde olduğundan dolayı sararmış kağıtların durumunu kabrin içinde kaldığından dolayı sararmış kefenin durumuna⁷¹ benzeterek daha pek çok yerde teşbih-i temsile başvurmuştur.

SONUÇ

19. yüzyılın sonlarında, 20. yüzyılın başlarında yaşamış olan Mısır'ın önde gelen edebiyatçılarından Menfelûtî, *en-Nazarât* adını verdiği üç ciltlik eserinde pek çok konuyu kendine has bir üslupla kaleme almıştır. Bu konuları işlerken bazı belâgat unsurlarına başvurmuştur. Bunlar arasında en çok kullandıklarından birisi de teşbihtir.

Menfelûtî'nin *en-Nazarât*'taki teşbih kullanımı incelendiğinde duygularını ve düşüncelerini ifade etmede teşbih türlerinden teşbih-i temsile pek çok yerde başvurduğu göze çarpmaktadır. *en-Nazarât*'ta yer alan teşbih-i temsillerin pek çoğunda teşbih edatı kullanmakla beraber bazılarında teşbih edatı kullanmamıştır. Menfelûtî'nin bu teşbih-i temsilleri kullanmasında çeşitli amaçlar yer almaktadır. Ancak Menfelûtî'nin teşbih-i temsilleri daha çok müşebbehin durumunu ortaya koymak ve zihinlere yerleştirmek amacı üzerine kurduğunu söylemek doğru olacaktır.

en-Nazarât'taki teşbih-i temsil örnekleri incelendiğinde Menfelûtî'nin konuya uygun, onu daha iyi izah eden teşbihler seçtiği, kullanılan teşbihlerle yazılarında yer verdiği konular arasında uyum olduğu görülmektedir.

Menfelûtî'nin teşbih-i temsil kullanımında başarılı olduğunu, teşbih-i temsil örneklerinin amaca hizmet ettiğini, okurlara istenilen mesajları ulaştırabildiğini söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

Abbas, Fadl Hasan. *Esâlîbu'l-beyân*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 1430/2009.

Arslan, Ahmet Turan. "Askerî, Ebû Hilâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Nisan 2021.

Askerî, Ebû Hilâl Hüseyin b. Abdullah. *Kitâbu's-sinâ'ateyn el-kitâbe ve's-sî'r*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. b.y., Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1371/1952.

⁶⁹ Menfelûtî, *en-Nazarât*, 1/312.

⁷⁰ Menfelûtî, *en-Nazarât*, 2/155.

⁷¹ Menfelûtî, *en-Nazarât*, 2/281.

- 'Atîk, Abdülaziz. *İlmu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1405/1985.
- Bolelli Nusrettin. *Belâgat: Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri*. İstanbul: İFAV, 12. Basım, 2017.
- Bulut, Ali. *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî'*. İstanbul: İFAV, 7. Basım, 2017.
- Cârim, Ali - Emîn, Mustafa. *el-Belâgatu'l-Vâdiha fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. Dımeşk - Beyrut, Mektebetü Dâri'l-Fecr, 1435/2014.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Dayf, Şevkî. *el-Edebü'l-'Arabiyyü'l-mu'âsır fi Mısır*. by.: Dâru'l-Me'ârif, 10. Basım, ts.
- Düsûkî, Ömer. *Neş'etü'n-nesri'l-hadîs ve tatavvuruh*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2007.
- Ebu'l-Envâr, Muhammed. *Mustafa Lutfî el-Menfelûtî hayâtuhu ve edebuhu*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1986.
- Emîn, Bekrî Şeyh. *el-Belâgatu'l-'Arabiyye fi sevbiha'l-cedîd 'ilmu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1982.
- Fâhûrî, Hannâ. *el-Câm'î fi târihi'l-edebî'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986.
- Feyyûmî, Ahmed bin Muhammed bin Ali el-Mukrî. *el-Misbâhu'l-münîr fi garîbi's-Şerhi'l-Kebîr li'r-Râfi'î*. thk. Abdülazîm eş-Şenâvî. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed bin Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhîd*. thk. Muhammed Ne'îm el-'Urkusûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1426/2005.
- Görgün, Hilal. "Sa'd Zağlûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sad-zaglul>
- Halîfât, Sahbân. "Ebü'l-Alâ el-Maarri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-ala-el-maarri>
- Hâşimî, es-Seyyîd Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Muhammed et-Tûncî. Beyrut: Şeriketü Dâri Mektebeti'l-Me'ârif, 2. Basım, 2015.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Perşembe Kitapları, 2001.
- Kazvîni, el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman. *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. İbrahim Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 14 Nisan 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr/>
- Menfelûtî, Mustafa Lutfî. *en-Nazarât*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2002.
- Özervarlı, M. Sait. "Muhammed Abduh". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim 15 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-abduh>

Sa'idi, Abdülmüteâl. *Bağyiyatu'l-Îzâh li Telhisi'l-Miftâh fi 'ulûmi'l-belâga*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1420/1999.

Sekkâkî, Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Ne'im Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1407/1987.

'Ubeyd, Ahmed. *Meşâhîru şu'arâi'l-'asr fi'l-aktâri'l-'Arabîyyeti's-selâse*. Dimeşk: Matba'atu't-terakkî, 1431/1922.

وَلَا فِي خَلْقِهِ صُنْعٌ لِعَبْدٍ وَمُثَنَّبُهُ عَنِ الْإِنصَافِ خَالِي

الْقَوْلُ فِي الْأَجَلِ

وَمَا الْمُفْتُولُ جَيْنَ الْقَتْلِ مَبِيَّتًا وَلَا أَجَلَ فَلَا تَأْكُ فِي ضَلَالِ
فِي الْأَجَلِ الْمُصِيبِ يَمُوتُ كُلُّ وَقْتٍ مَاتُوا بِبِئْسَ يَوْمٍ فِي الْقِتَالِ
وَقَامَ الْمَوْتُ بِالْأَمْوَاتِ حَقًّا وَيَخْلُقُهُ الْمُهَيَّبُ ذُو الْجَلَالِ
وَمَا الْأَجَلَ الْمُقَدَّرُ ذَا عِدَادٍ بَلَى هُوَ وَاجِدٌ عِنْدَ الْأَهَالِي

الْقَوْلُ فِي أَنْ الْحَرَامَ رِزْقٌ

وَأَنَّ السُّخْتِ رِزْقٌ مِثْلَ حَلٍّ عَلَيْهِ أَجْمَعُوا زَمَرَ الْمَوَالِ
أَلَا يَا نَفْسُ تَسْتَوْفِي وَتَأْكُلُ نَصِيبَكَ مِنْ حَرَامٍ أَوْ حَلَالِ
وَلَمْ تَأْكُلِ نَصِيبَ الْغَيْرِ قَطْعًا وَلَمْ يُمْسَسْ نَصِيبَكَ مِنْ زَوَالِ
فَمَاذَا الْجِرْصُ يَوْمًا بَعْدَ يَوْمٍ وَمَاذَا الْحَقْدُ حَالًا بَعْدَ حَالِ
يُضِلُّ اللّٰهَ أَبَدًا مَنْ يَتَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَتَشَاءُ بِمَا اعْتَمَالَ
وَلَيْسَ بِوَاجِبٍ إِصْلَاحُ عَبْدٍ عَلَى الرَّحْمَنِ فَاحْذَرُ عَنْ جِدَالِ

الْقَوْلُ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ وَسَائِرِ أَحْوَالِ الْمَعَادِ

عَذَابِ الْقَبْرِ لِلْكَفَّارِ حَقٌّ وَبَعْضُ الْمُذَنَّبِينَ لَدَى ارْتِحَالِ
وَتَتَعَبَى الْمُطِيعُ بِقَبْرِ حَقٍّ بِمَا يَعْلَمُهُ رَبِّي ذِي التَّعَالِي
حَدِيثُ سُؤَالِ مُنْكَرٍ وَنَكِيرٍ صَاحِبِ ثَابِتٍ يَأْذَا الْجَلَالِ
وَبَعَثَ خَلَائِقِي وَالسُّؤَالُ حَقٌّ وَقَدْ يُنْفِئُهُ أَرْبَابُ الضَّلَالِ
سُؤَالُ النَّاسِ يَوْمَ الْحَشْرِ حَقٌّ كَمَا حَقَّ الْكِتَابُ لَدَى السُّؤَالِ
وَخَوْضٌ فِي جَنَانِ الْخُلْدِ حَقٌّ فَتَسْقَى الْمُؤْمِنُونَ لَدَى اغْتِلَالِ
حَدِيثُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ حَقٌّ هُمَا مَوْجُودَتَانِ بِمَا لَخْتِلَالِ

وَأَهْلُهُمَا كَذَلِكَ لَيْسَ يُفْنَى
وَمُرْتَكِبُ الْكِبِيرَةِ دُونَ كُفْرٍ
وَرَبِّي لَيْسَ يَغْفِرُ أَهْلَ شِرْكٍ
وَيَغْفِرُ دُونَ ذَلِكَ مَا يَتَّسَاءُ
وَقَدْ جَازَ الْعِقَابُ عَلَى الصَّغَائِرِ
وَقَدْ تُعْفَى الْكِبَائِرُ دُونَ كُفْرٍ
وَأَسْتَحِلُّ كُلَّ الذَّنْبِ كُفْرٌ
وَقَدْ تَبَيَّنَتْ شَفَاعَةٌ كُلِّ رُسُلٍ
وَأَصْحَابُ الْكِبَائِرِ دُونَ كُفْرٍ
وَدَلَّ بِإِيهِ أَحَادِيثُ عَوَالٍ
عَرِيٌّ مِنْ سِمَاتِ الْكُفْرِ خَالِي
وَقَدْ وُعِدَتْ لَهُمْ دَارُ النَّكَالِ
فَلَا تَكُ فِي الْقُتُوبِ عَنِ النَّوَالِ
فَلَا تَأْمَنُ مِنْ إِدْرَاكِ الْمَحَالِ⁷¹
إِذَا لَمْ يَسْتَجَلْ عِنْدَ اثْتِغَالِ
فَلَا تُقْرَبُ بِهِ بِإِذَا الْخِلَالِ
لِذَنْبِ الْمُذْنِبِينَ ذَوِي فِعَالِ
فَلَا تَبْقَى بِإِدَارِ الْإِثْتِغَالِ

القول في حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ

خُذِ الْإِيمَانَ تَصَدِيقًا بِقَلْبٍ
وَمَا الْأَعْمَالَ لِلْإِيمَانِ جُزْءًا
فَتَقَبَّلْ لِي إِزْدِيَادًا وَإِنْتِقَاصًا
وَذَا الْإِيمَانَ لَا يَزْدَادُ قَطْعًا
وَمَا الْإِيمَانَ لِلْإِسْلَامِ غَيْرًا
وَإِنْ يَكُ لِأَمْرٍ تَصَدِيقُ قَلْبٍ
وَذُو التَّمُذِيقِ إِنْ يَخْكُمْ عَلَيْهِ
وَلَكِنْ لَيْسَ يَحْسُنُ جِوِينَ حُكْمِ
بِمَا يُبْلِغُهُ رَبِّي ذُو التَّعَالِي
كَمَا هُوَ زَعْمُ أَهْلِ الْإِعْتِزَالِ
بِقَدْرِ الْكَسْبِ يَا أَهْلَ الْأَثَالِ⁷²
وَلَا يَنْقُصُ فَلَا تَكُ بِأَحْتِمَالِ
فَأَسْكُتْ فَإِنَّكَ مِنْ قِيَلٍ وَقَالَ
فَهَذَا مُؤْمِنٌ عِنْدَ الْأَهْمَالِ
بِإِيمَانٍ فَصَدِّقْ فِي الْمَقَالِ
أَحَالْتُهُ مَشِيئَةَ ذِي الْجَلَالِ⁷³

القول في أَنَّ السَّعِيدَ قَدْ يَشْفَى وَالشَّقِيَّ قَدْ يَسْعَدُ

وَقَدْ يَشْفَى سَعِيدٌ بَعْدَ جِوِينَ
وَقَدْ يَسْعَدُ شَقِيٌّ دُونَ حَبَالِ⁷⁴

71 عقوبة

72 هو المجدُّ

73 أي لا ينبغي أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله.

74 هو الفسادُ

وَمَا التَّغْيِيرُ إِلَّا فِي السَّعَادَةِ كَذَلِكَ فِي الشَّقَاوَةِ يَا ابْنَ خَالِي
وَلَا تُغْيِرْ فِي إِسْعَادِ أَصْنَالٍ وَإِثْنِ قَاءٍ فَصَّ دِقَّةً بِبِئَالِ
لَأَنْتَهُمَا لِذَاتِ اللَّهِ وَصَنَفْتِ وَوَصَفْتِ اللَّهُ مُمْتَنِعِ الرِّوَالِ

الْقَوْلُ فِي إِسْأَالِ الرُّسُلِ

يُضَافُ مِنْ حِكْمَةٍ إِسْأَالِ رُسُلٍ وَيُشْتَرِكُ هَهُنَا دَهْرَيْنِ ذُو انْتِقَالِ
وَأُرْسَلَتْ رُبُّنَا رُسُلًا كِرَامًا إِلَى الْمَخَالِقِ أَمْرًا بِإِمْتِنَانِ
يُبَيِّنُ أَهْلَ طَاعَاتٍ يُبَشِّرُ رَى وَيُنذِرُ أَهْلَ سُوءِ الْإِفْتِعَالِ
يُبَيِّنُ لِلْأَنْبِيَاءِ أُمُورَ دِينِ وَأَسْبَابَ الْمَعَايِشِ مِنْ حَلَالِ
وَأَيُّ دَهْمٍ بِأَقْوَى مُعْجَزَاتِ خَوَارِقِ عَادَةٍ يَأْذَا الْخِصَالِ
وَأَوَّلُ أَنْبِيَاءِ اللَّهِ طَبْرًا صَافِيٍّ لِلَّهِ أَدَمُ ذُو شِثْمَالِ⁷⁵
وَآخِرُهُمْ نَبِيٌّ هَاشِمِيٌّ قَرِيشِيٌّ مُحَمَّدُ ذُو خِشْمَالِ
وَيُرْوَى فِي الْحَدِيثِ لَهُمْ عِدَادٌ هُوَ الْمَشْهُورُ مَا بَيْنَ النَّقَالِ⁷⁶
فَأُولَى تَرْكِ قَصْرِ فِي عِدَادِ وَكَوْنُ عِنْدَ ذِكْرِ بِإِخْتِمَالِ
لِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَقْضُصْ رُسُلًا⁷⁷ جَمِيعَ الْأَنْبِيَاءِ ذَوِي الْمَعَالِ
فَإِنْ قَصَرُوا فَمُحْتَمَلٌ لِعُقُوبِ دُخُولِ الْغَيْرِ فِيهِمْ يَا أَهْلَ خَالِ
وَمُحْتَمَلٌ خُرُوجُ الْبَعْضِ أَيْضًا وَهَذَا لَيْسَ شَأْنُ الْإِعْتِدَالِ
وَكُلُّهُمْ نَبِيٌّ لِبَرَايَةِ مِنْ الرَّحْمَنِ أَحْكَامًا عَوَالِ
وَكَأَنَّهُمْ صَادِقِينَ وَنَاصِحِينَ⁷⁸ بِخَبِيرِ لِلْأَدَانِي وَالْأَعَالِ
وَأَفْضَلُهُمْ رُسُلُ اللَّهِ حَقًّا مُحَمَّدُ ذُو الْمَحَامِدِ وَالْيَمَالِ⁷⁹
سِرَاجُ الْأَنْبِيَاءِ بِإِلا تَطْيِيرِ وَخَاتَمُ الْأَنْبِيَاءِ بِإِلا مِثَالِ

⁷⁵ هُوَ الْخُلُقُ الْحَسَنُ

⁷⁶ هُوَ النَّقَالُ بِالتَّشْدِيدِ فَخَفَّتْ لِضَرُورَةِ الْوِزْنِ كَمَا وَقَعَ فِي بَعْضِ الْأَشْعَارِ

⁷⁷ أَي لَمْ يَقْضُصْ عَلَى رَسُولٍ

⁷⁸ الْإِلْفُ لِلِشَّبَاعِ

⁷⁹ هُوَ الْغَوْثُ

مَلَائِكُ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ طَرًّا
لِرَبِّي كُنْتُ بَأَرْسَالِهَا بِرُسُلِ
فَأَرْسَلْنَا بِهِمْ أَمْرًا وَنَهْيًا
وَمِعْرَاجِ الرَّسُولِ إِلَى سَمَاءِ
فَتَمَّ مِنَ الْعُلَى قَدْ نَالَ لَيْلًا
وَأَيْسُوا مِنْ أَنْبَاءِ أَوْ رَجَالِ
لِتَبْيِينِ الْمَضَارَّةِ وَالْمَنَالِ
وَوَعْدًا أَوْ وَعِيدًا الْإِهْتِيَالِ⁸⁰
بِشَخْصِهِ لَا بِخَالِمْ أَوْ خِيَالِ
إِلَى مَا شَاءَ رَبِّي ذُو الثَّغَالِي

القول في كرامات الأولياء

كَرَامَةُ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ حَقٌّ
فَقَطَّهْرُ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ أَمْوَرٌ
كَقَطْعِ مَنْ أَزَلِ فِي مَثَلِ أَنْ
وَإِظْهَارِ لِأَطْعَمَةٍ وَشَرْبِ
وَمَشْيِ فَوْقَ مَاءٍ بِإِلَاعِمَاسِ
كَذَلِكَ نُطْفِئُ عُجْمِ أَوْ جَمَادِ
وَكُلِّ مُعْجِزٌ لِنَبِيِّ عَصْرِ
وَلَا يَنْفِيهِ إِلَّا ذُو خَبَالِ
خَوَارِقُ عَادَةٍ يَا ذَا الْفَعَالِ⁸¹
أَوْ أَكْثَرِ مِنْهُ يَا ذَا الْإِنْتِخَالِ
لَدَى غَلِيَانِ جُوعٍ وَغَلِيَالِ
وَسَيْرِ فِي الْهَوَاءِ بِإِلَاعِمَالِ
وَمَا يَحْكِيهِ فَاسْمُغٌ بِأَجْتِذَالِ
عَلَيْهِ صَارَحُوا كُلَّ الْمَوَالِي

القول في مراتب الأصحاب وخلافتهم

وَبَعْدَ رَسُولِنَا خَيْرُ الْبِرَايَا
وَبَعْدَ وَفَاتِهِ عُمَرُ نَقِي
فَدُو النُّورِينَ عَنَّمَانُ زَكِي
فَتَمَّ الْحَيْدَرُ الْكَرَّارُ حَرْبًا
وَذَا التَّرْتِيبِ تَرْتِيبِ صَحِيحِ
خِلَافَتُهُمْ بِهِذَا النَّهْجِ أَيْضًا
أَبُو بَكْرٍ صَدِيقُ ذُو خِصَالِ
كَثِيرُ الْعَدْلِ مَمْدُوحُ التَّيْمَالِ
خِيَمِي عَالَمُ ذُو الْكُتْهَالِ⁸²
عَلِيُّ الْمُرْتَضَى لِيَبْتَ الْقَتَالِ
وَمَنْهَجُ أَهْلِ صِدْقٍ وَعَتِدَالِ
فَلَا تَنْتَرِكُ هَوَاكَ عَلَى الضَّلَالِ

⁸⁰ اي للتخويف

⁸¹ كرم

⁸² هو كمال العقل

زَمَانٌ خِلَافَةً بَعْدَ الرَّسُولِ ثَلَاثُونَ سِنِينَ يَا خِلَالِي
فَتَمَّ إِمَارَةٌ مُلْكُكَ عَضُوضٌ⁸³ كَذَا قَالَ الْمُحَمَّذُ ذُو قَعَالِ

القول في الإمامة

لَأَهْلِ السُّنَنِ بَدُّ مِنْ إِمَامٍ لِيُنْفِذَ حُكْمَهُمْ فِي كُلِّ بَالٍ
وَيُنْصَبُ لِلْإِقَامَةِ فِي حُدُودٍ وَسَدِّ ثَغُورِهِمْ مِنْ ذِي خَبَالٍ
وَتَجْهِيزِ الْخُيُوشِ لِيَوْمِ حَرْبٍ بِأَهْلِ الْبَغْيِ أَوْ أَخْذِ الْعِقَالِ⁸⁴
وَقَهْرِ الْأَيْصَنِ وَالْمُسْتَعْلَبِينَ وَقَطْعِ الطَّرِيقِ أُولِي فِعَالٍ
وَإِمَامَةٍ جُمُعَةٍ وَصَلَاةٍ عِيدٍ كَمَا فَعَلُوا الْمُؤُوكَ مِنَ الْأُولِي⁸⁵
وَقَطْعِ مُنَازِعَاتٍ وَاقْعَاتٍ خِلَالَ النَّاسِ مِنْ سُوءِ اقْتِعَالٍ
وَإِصْغَاءِ الشُّهُودِ عَلَى خُفُوقٍ عَلَى وَجْهِ الثَّأْتِي وَاعْتِدَالٍ
وَتَرْوِجِ الصِّغَارِ بِبِلَا وَلِيٍّ وَتَقْسِيمِ الْمَغَانِمِ حَسَبِ حَالٍ
وَبُؤْدُ لِلْإِمَامِ مِنْ الظُّهُورِ وَلَيْسَ لَهُ لِحْتِقَاءٍ لِاهْتِبَالِ⁸⁶
وَلَمْ يَكُ قَطُّ مُنْتَظَرًا بِوَعْدٍ كَمَا هُوَ زُغْمٌ بَعْضٍ مِنْ رُذَالٍ
وَأَلَيْسَ إِمَامٌ إِلَّا مِنْ قُرَيْشٍ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ بِبِلَا اخْتِبَالِ⁸⁷
وَلَكِنْ لَيْسَ يُشْرَطُ هَاشِمِيٌّ وَلَا الْعَلَوِيُّ فَاتْرُكْ كُلَّ قَالٍ
وَعِصْمَةٌ لَيْسَ شَرْطًا لِلْإِمَامَةِ كَذَا فَضَّلَ عَلَى كُلِّ الرَّجَالِ
وَيُشْرَطُ كَوْنُهُ أَهْلَ الْوَلَايَةِ⁸⁸ مُطْلَقَةً وَجَامِعَةً الْكَمَالِ
يَسْبِقُ لِأَهْلِ بَغْيٍ أَوْ قَسَادٍ وَيَخُكُّمُ بِالْإِيْمَالِ⁸⁹ وَابْتِبَالِ
وَيَقْدِرُ بِيَهُمْ تَنْفِيذُ حُكْمٍ وَسَدِّ الثُّغُرِ مِنْ أَهْلِ الْخِيَالِ

83 يُرَادُ بِهِ مُمَارَجَةَ الظُّلْمِ وَالتَّعَدِّي

84 هُوَ الصَّدَقَةُ أَي يُنْصَبُ الْإِمَامُ لِأَخْذِ صَدَقَاتِ النَّاسِ

85 جَمْعُ أَوْلٍ

86 أَي لِحُوفٍ

87 أَي بِلَا شَكِّ وَشُبُهَةٍ

88 التَّاءُ مِنَ الْمِصْرَعِ الثَّانِيَةِ

89 سِيَاسَتُهُ

وَأَخَذَ حُفُوقَ مَظْلَمٍ يَوْمَ يَعْدِلُ
وَأَلَمَ يُعْزَلُ إِمَامٌ بِالْفُسُوقِ
كَمَا صَالُوا لَهُمْ عِنْدَ ارْتِحَالِ
مَنْ الظَّالِمِ يَإِذَا الْإِثْحَالِ

القول في الأبحاث المتفرقة

وَنَذَرَ كُلَّ أَصْحَابِ بَخِيرِ
وَنَحْكُمُ بِالتَّنْعَمِ فِي جَنَانِ
وَمَسْحُ الخُفِّ مَحْتَارٌ لَدَيْنَا
وَلَمْ يَخْرُمْ نَبِيذُ جَرَارٍ أَصْلًا
وَلَا يَصِلُ الْوَلِيُّ إِلَى مَقَامِ
وَلَمْ يَسْفُطْ مِنَ الْعُقَلَاءِ أَمْرٌ
وَقَدْ حُمِلَ النَّصُوصُ عَلَى الظَّوَاهِرِ
فَمَيْلٌ مِنْ مَعَانِيهَا الظَّوَاهِرِ
فَالْحَادُ بِإِضْلالٍ وَكُفْرِ
وَإِسْتِخْلَالِ كُلِّ الدَّنْبِ كُفْرٌ
وَإِسْتِهْزَاءِ شَرِّعِ عَيْنِ كُفْرٍ
وَتَصْنِيقِ لِكَاهِنِ جَمِينِ يُبِينِ
وَمَا الْمُعْدُومُ شَيْئًا ذَا ثُبُوتِ
مِنَ الدَّعَوَاتِ وَالصَّدَقَاتِ نَفْعِ
يُجِيبُ اللَّهُ دَعَوَاتِ بِصِدْقِ
وَإِحْبَازِ النَّبِيِّ الْحَقِّ حَقِّ

وَقَدْ ذُكِرَ عَنْ الْإِنْصَافِ خَالِي
عَلَى عَثْرَةِ أَصْحَابِ وَالِ
فَصَدَّقَ ذَلِكَ وَأَعْمَلَ يَا أَهْلَ خَالِ
عَلَيْهِ أَجْمَعُوا زُمِرَ الْأَهْلِي
النُّبُوَّةَ فَاسْتَمِعْ يَا ذَا الْأَثَالِ
الْإِلَهَ وَتَهَيَّأْ فِي كُلِّ بِالِ⁹⁰
فَلَا تَكُ مِنْ أُولِي ظَنِّ وَخَالِ⁹¹
إِلَى مَا يَدَّعِيهِ بَعْضُ قَالِ⁹²
تَحَرَّرُوا وَاجْتَنِبْ مِنْ ذَا الْمَمَالِ⁹³
كَذَا تَحْقِيقُ دَنْبِ فِي الْمَالِ
مَعَاذَ اللَّهِ مِنْ شَرِّ السَّعَالِي⁹⁴
مِنَ الْعَيْبِ فَكُفِّرْ يَا خِلَالِ
وَقَائِلُهُ عَرَا مِنْ إغْتِدَالِ
لِأَمْوَاتِ بِإِلَاقِيهِ وَقَالِ
وَيَقْضِي حَاجَةَ لِذَوِي السُّوَالِ
مِنْ أَشْرَاطِ الْقِيَامَةِ يَا ابْنَ خَالِي

90 اي في كل حال

91 هو الشبهة

92 اي بعض عدو للحق

93 هو المييل

94 ثراد بها النفوس الشريرة البشرية

كِدَابَةٌ ثُمَّ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ
وَمِنْ تِلْكَ الشُّرُوطِ نُزُولُ عَيْسَى
وَخَامِسُهَا طُلُوعُ الشَّمْسِ غَرْبًا
وَمُجْتَهَدٌ فَقَدْ يُخْطِئُ اجْتِهَادًا
وَرُسُلُ الْبَشَرِ أَفْضَلُ مِنْ رُسُلِ
وَرُسُلُهُمْ أَفْضَلُ مِنْ عَمَامِ
وَعَامُ الْبَشَرِ أَفْضَلُ مِنْ عَمَامِ

وَدَجَّالٍ شَقِيٍّ ذِي خَبَالٍ
مَنْ الْأَفْلاكِ يَا أَهْلَ الشِّمَالِ
فَصَدِّقْ ذَلِكَ وَاتْرُكْ أَهْلَ خَالِ
وَطُورًا قَدْ يُصِيبُ بِلا إِخْتِلالِ
الْمَلَأَيْكَ عِنْدَ رَبِّي ذِي الْجَلالِ
الْخَلَائِقِ قَاسِمُوعُوا مَيِّمِي مَقَالِي
الْمَلَأَيْكَ قَاسِمُوعُوا مَيِّمِي مَقَالِي

القول في خاتمة الرسالة

أَلَا يَا نَفْسُ اتَّعِظِي بِهِذَا
وَأَلُو تَبْغِي هَوَاكَ فَأَنْتِ أُخْرَى
أَجَادَ دَهَائِي تَوْجِيهًا بَدِيعًا
وَأَذْكَى مِنْ فِتَاتِ الْمَسْكَ نَشْرًا
مَعَانِيهِ تَلُوحُ خِلَالِ سَطْرِ
لَقَدْ أُنْمِئْتُهُ فَالْحَمْدُ لِلَّهِ
بَدَلْتُ بِتِلْكَ شَهْرٍ كُلِّ جُهْدِي
دَعَاؤُ اللَّهِ فِي خَاتَمِ لَتَارِيخِ
لَعَلَّ اللَّهَ يَغْفِرُ كُلَّ ذَنْبِي
إِلَهِي أَنْتَ خَلَقْتَنِي وَرَبِّي
تَوَسَّأْنَا بِفَضْلِكَ وَاعْتَصَمْنَا
فَيَسِّرْ أَمْرَنَا فِي دَارِ دُنْيَانَا
فَصَلِّ عَلَيَّ رَسُوكَ هَاتِمِي
وَصَلِّ عَلَيَّ صَاحِبِيهِ وَاللَّهِ

وَلَا تُكْذِبِي عَلَيَّ سُوءِ الْفَعَالِ
لَأَنْ تُجْزِي بِأَصْفَاءِ الْعِفَالِ
سَلِيلِيسَ السَّطْمِ كَالْمَاءِ السَّرَالِ
وَالطَّفِ مِنْ حَيَاخِينِ انْهَمَالِ
كَبَدْرِ السَّمِّ فِي غَسَقِ الْإِيَالِ
وَهَذَا كَمَا مَطْلُوبًا إِيَالِي
فَتَمَّ عَلَيَّ يَدِي بِلا إِيْتِذَالِ
"تَرْحَمْ يَا عَزِيزُ لَوْهَنْ حَالِي"
وَيُنْجِزِي مِنِّي إِدْرَاكِ الْكَعَالِ
وَتَعْلَمُ كُلَّ أَسْرَارِي وَبِإِيَالِي
بِحُبْلِيكَ يَوْمَ حَشْرِ السُّوَالِ
وَفِي الْعُقْبَى أُنَلِّبِي بِالْمَنَالِ
فُرَيْشِي نَبِيِّي ذِي الشِّمَالِ
هُمُ خَيْرُ الصَّحَابِ وَخَيْرُ آلِ

Manzumenin Tercümesi

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla
Biz her halde içtenlikle tevekkül ettik
Zü'l-Celâl, her şeyi takdir eden Allah'a.
O bütün sırları en iyi bilendir.
Ve yücelik sahibi bütün mahlûkatın
yaratıcısıdır.
O dengi olmayan, en yüce olan Allah'tır.
O benzeri olmayan 'Azîz olan Hak'tır.
Cennetinin her tarafını rahmetiyle
suladıktan sonra yeşilliklerle tezyîn eder.
Yaşadığım müddetçe O'nun zâtını
birlerim
O'nu yücelterek ve bütün
noksanlıklardan tenzîh ederek.
Rasûl'e salât ve selam getiriyorum.
Cemâl sahibi, Benî Haşim soyundan gelen
Nebî'ye,
Kerem sahibi Ashâbına ve 'Âline de salât
ve selam ediyorum
Ashâbın ve 'âlin en hayırlısı olan.
Bundan sonra, bütün ilimlerin en
faydalısı,
Kemâl ve fazilet sahipleri için
Allah katında şânı yüce olan,
Bütün şüphelerin

Ve vehmin karanlıklarından veya
hayâlden kurtaran
Ve zorlaştırmadan yakîne ulaştıran,
Talep edeni dalâletten koruyan
"Kelâm" olarak isimlendirilen ilimdir.
Ve akâid metni
İnci gibi faydalı olanların en değerlisini
Ve kabuğu değil de özü ihtiva eder.
Bunların yanında, eşsiz şeyleri
Ve hâlis manaları,
Temiz su gibi akıcı lafızları kapsar.
Ta ki, insanlara hoş gelmeyen şeyler
ortadan kalksın
Ve dostların makbulüne şâyân olsun.
Ve hal böyleyken o, insanların en
fakiridir
Ve Allah'ın yardımına herkesten daha
muhtaçtır.
Sa'dî b. Tâcî zayıftır, günahkârdır.
İşin sonunda Allah onu hayırla
mükâfatlandırınsın.
O nazmında akıcı,
Helâl sihir gibi eşsiz bir üslûp takip etti.
Sözü gereksiz yere uzatmaktan
kaçınmak,
Bununla uğraşanlara ezberi kolay olması
Ve ondan arzu edilenin elde edilmesi için

Mânası tekrar edenleri çıkardı.
Ve yüce, ulu sultan için
Gögsünü güzel bir vasıfla süsledi.
İşte bu sultan, âdil melik, güzel huylu,
Sultan Beyazid'dir.
O öyle meliktir ki; insanlar arasında
yoktur
Onun zatının benzeri veya örneği.
O, harp gününde parlayan bir şimşek
Ve ganimet zamanında yağan bir
buluttur.
Onun kapısı, iyi insanların barınağı,
Ve yüksek mertebeli şahsiyetlerin
sığınağı oldu.
Benim Allah'tan dileğim, ona uzun ömür
vermesidir.
Ömrüme yemin olsun ki; bundan başka
bir isteğim yoktur.
Ve kuşlar dalların üzerinde öttüğü
müddetçe
Ve dallar kuzey rüzgârından sallandığı
müddetçe
Allah onu gamdan, kederden
Ve manen zihnine gelen şeyin
sıkıntısından korusun.
Tertîbde bir farklılık olduysa vezin
sıkıntısı yüzündendir.
Tartışmadan uzak dur.
Ve kafiyelerde tekrar olduysa

Kıymetli kimseler nezdinde mağdur
görölsün.
Şimdi asıl maksadımız olan şeye
başlıyoruz.
Elimizden geldiğince konuları açacağız.
Allah'ın fazlı bana yeter, kâfidir.
Benim tevekkülüm ve itimadım O'nadır.
**Eşyanın Hakikatları Hakkında Birkaç
Söz**
Bütün eşyanın hakikatleri sabittir.
Biz bunu zarûrî ve irticâlî olarak
biliyoruz.
Ve sofistler cehaletle buna muhalefet etti
Muhal bir görüş üzerine ömürlerini hebâ
ettiler.
**İlim Elde Etme Yolları Hakkında
Birkaç Söz**
İnsanların ilim elde etme yolları üçtür.
Ben onları inci gibi bir nazımla
dizeceğim.
Havâs-ı selîme ve ikincisi akıl
Ve kavlü sâdık. Artık benim
söylediklerime kulak ver.
Ve havâs beş hisse ayrılır.
Bunları sana noksansız bir şekilde
sıralayacağım.
İşitme sonra tatma sonra dokunma
Ve görme ve koklama ey ulu zat!
Ve kavlü sâdık da aynı şekilde
İki kısma ayrılır ey sâlih amel ehli!

Bir kısmı tevatür olan kavldir ki,
Bu birçok kimseden kesintisiz bir şekilde
gelmiştir.
Senin bu kısmı noksansız bir şekilde
Zarûrî bir ilim olarak bilmen gerekir.
Mısır'ın varlığı ve şerefli geçmiş melikler
Gibi sabit bir ilim olarak
Ve ikinci kısım, Allah katında yüce, sözü
doğru olan
Rasûl'ün haberleridir.
Ve senin aynı şekilde seçici olan aklın
istidlâliyle
Elde edilen ilmi bilmen gerekir.
Velâkin yakîn tartışmasız zarurî ilim
gibidir.
Ve aynı şekilde akılla sabit olan ilim
İki çeşittir ey ahâlî!
Şayet hemen hâsıl olursa o zarûrî
ilimdir.
Bunun örneğe ihtiyacı yoktur.
Şayet aklın istidlâliyle hâsıl olursa
O, kıl u kâl değil kesbîdir.
Ve ilhâm kemâl sahibi kimseler nezdinde
bir şeyin sıhhatini bildiren ilim elde etme
sebeplerinden değildir.

Alemin Hudûsluğu Üzerine Birkaç Söz

Ve alem bütün cüz'leriyle hâdistir.
Batıl sözlere kulak verme!

Eğer bir şey zatıyla kâim olursa 'ayndır.
Ve aksi olursa yok olabilen arazdır.
Ve 'ayn mürekkebe olursa, cisimdir.
Ve Aksi olursa cüz' olur ey hal ehli!
"Cevher", "ferd" olarak isimlendirilir.
Fakat
Bilge kişi, doğru yoldan ayrılmadan onu
inkâr etmiştir.
Ve bu arâz zaman bakımından bâkî
değildir.
Ve mahal olmadan kâim olmaz.
Ve arâzlar renkler, diğer varlıklar,
yiyecekler
Ve çeşitli kokular gibi
Cevherlerde ve cisimlerde
Hulûl ve ittihâd yoluyla hâdis olur ey ulu
zât!

Sâni'in ve Sıfatlarının İspatı Hakkında Birkaç Söz

Ve alemin muhdisi, semânın Rabb'i,
Mahlûkâtın ilahı, Zü'l-Celâl olan,
Hakkında hiçbir şüphenin olmadığı, tek
İlahtır
Ve O'nu inkar eden imandan yoksundur.
O, kadîmdir fânîlik O'na ulaşmaz.
O, benzeri olmayan Yüce Râb'dir.
Sıfatlar Allah'ın zatıyla kâim olmuştur.
Sözümü dinlersen sana sayacağım.
O'nun her şeyi kuşatan ilmi vardır ki;
O ilim, hayaldeki bütün sırları da kuşatır.

O Kâdir'dir ki; O'nun kudreti
Bütün düşük ve yüksek mertebelerin
üzerindedir.
O'nun kudretiyle gül kızardı
Ve bülbül tepelerde öttü.
O'nun kudretiyle miskte koku çıktı.
Aslında misk, ceylanın bir miktar kanıdır.
O hayat sahibidir ki; ölmez ve fâni olmaz.
Ölüye ve kurumuş kemiklere can verir.
O, kuvvetlidir ve onun kuvveti yücedir.
Ve kemâl sıfatlarla sıfatlanmıştır.
O Semî'dir ki; İnsanların kulaklarından
gizli kalsa da
Bütün çağrılarını duyar.
O Basîr'dir ki; gecelerin karanlığında
Karıncanın ayak izini bile görür.
İrâde ve meşîyyet sıfatı Allah'ındır.
Ve bunu tasdîk et ve cedelden uzak dur.
Çünkü Allah dilediğini yapar.
Ve zorlanmadan istediği şeye hükmeder.
O, bütün göklerin ve
İçinde her türlü insanın bulunduğu yerin
yaratıcısıdır.
O Kelîm'dir ki; şeksiz şüphesiz
Kelâmü'l-mecîdle konuşmuştur.
Ve böylece onunla bize güzel fiilleri
emreder.
Ve bizi kötü fiillerden de nehyeder.

Ve Kurân kesinlikle sonradan
söylenenlerden değil,
Kâdim bir vasfa sahiptir.
Ve o, mushafların varaklarına yazılmış
Ve korunmuş ve zihinlerde muhafaza
edilmiş
Ve kulaklarla dinlenmiş ve dillerle
okunmuştur.
Fakat onların içine girmiş değildir.
Bu sıfat dil tutukluğunu veya sükûtu
nefyeder.
O'nu tasdîk et ve tam bir şekilde elde et.
Hâşâ, ona " mahlûktur." diyenler oldu.
O'nun şânı muhal olmaktan yücedir.
Allah'ın sıfatları zatıyla kâim,
Zevâlden korunmuş kadîmdirler.
Fakat hepsi, zâtın aynısı değildir,
O'ndan ayrı da, gayrı da değildir.
Selbî Sıfatlar Hakkında Birkaç Söz
Allah'ın zatını bütün hallerde tenzih eden
Tenzîh sıfatları da vardır.
Allah, arâz ve cisim ve cüz' değildir.
Ve suret sahibi değildir ey haslet sahibi
kimse!
Hâşâ! O, sayılan ve sınırlandırılan
değildir.
Mütebe'id (kısımlara ayrılmış) ve
cüz'lere bölünmüş değildir.
Müterekkîb (birleştirilmiş) veya sonlu
olan değildir.

O, noksan sıfatlardan berîdir.
Ve mümkinat türünden bir cins değildir.
Ve keyfiyetle vasıflandırılmaz. Böylece
benim sözümü dinle.
Ve bir yerde veya bir mekânda karar
kılmaz.

Allah vasıflarıyla en yücedir.
O'nun üzerinden aslâ zaman geçmez.
O'nun dengi ve benzeri yoktur.

Ru'yetullah Hakkında Birkaç Söz

Ve O'nun ahirette görülmesi haklıdır.
Buna delâlet eden önemli haberler
vardır.
Mü'minler O'nu keyfiyetsiz bir biçimde
göreceklendir.

Kahrolsun i'tizâl ehli!

Ef'âlü'l-İbâd Hakkında Birkaç Söz

Ve O, kulun bütün fiillerini yaratır
Mühtedînin hidâyetini, dalâlete
düşünenin de dalâletini.
O'nun meşîetinin zihinlerde planlanan
fiilleri kapsadığı gibi
İradesi de bütün fiilleri kapsar.
Allah her fiili önceden tayin (kaza) ve
takdir eder ve hükmeder.
Sen bunu bu şekilde kabul et ve hak
düşmanının söylediği her şeyi bırak.
Ve şerrin yaratılmasında kubûh yoktur.
Kubûh ancak onunla meşgul olmaktadır.

Ve kulun yaptığında sevap kazandığı ve
cezalandırılacağı

İhtiyârî fiilleri vardır.

O, fiillerin en güzelinin yapılmasını ister
ve ondan razı olur

Ve onu yapana bağışların en büyüğünü
verir.

Şerrî irade eder fakat ona razı olmaz.

Ve onunla meşgul olanları cehenneme
sokar.

Kulun İstitâati Hakkında Birkaç Söz

Her kulun istitâati fiille birliktedir.
Kemâl sahipleri nezdinde kul, muhtardır.

Bu, kulun iyi ve kötü fiilleri yapma

Gücünün dışında bir şey değildir.

Bu, istitâat olarak isimlendirilebilir

Fiillerin gerçekleşmesinden önce
aletlerin salim olması gerekir.

Ve bu, her fiilin sebebi

Ve güzel fiillerle sorumlu tutulmaya
dayanaktır.

Ve kulların güç yetiremeyeceği şeylerde

Kesinlikle itaate teklif (zorlama) yoktur.

Vurmadan sonraki acı ve kırma fiilinden
sonra camın kırılması ve çatlaması

Ve bunlara benzer şeyler

Allah'ın yaratmasıyla ey ahabap
zümresi!

O'nun yaratmasında kulun bir tesiri
yoktur.

Ve bunun aksini ispata çalışan insaftan
yoksundur.

Ecel Hakkında Birkaç Söz

Ve maktûl, katledilme anında
Ecelsiz ölmüş değildir. Artık dalâlete
düşme!

Ve herkes savaş gününde bile ölse
Ecelinin isabet etmesiyle ölür.

Ve ölüm, ölüm sebepleriyle kâimdir.

Ve Hükümrân Zü'l-celâl onu yaratır.

Ve takdir edilen ecel, sayılan bir şey
değildir.

Aksine o, herkes nezdinde tektir.

Haramın Rızık Oluşu Hakkında Birkaç Söz

Ve haram kazanç, helâl gibi rızıktır.

Dostlar zümresi bunun üzerine icmâ
ettiler.

Bilesin ki ey nefis! Nasibini haram olsun
helal olsun

Tam bir şekilde alıp yiyorsun.

Ve kesinlikle başkasının nasibini
yemedin

Ve senin nasibine de kimse dokunmadı.

Hal böyleyken günden güne artan bu hırs
nedir?

Halden hale değişen bu kin de nedir?

Şüphesiz Allah dilediğini dalâlete,

Dilediğini de hidâyete erdirir.

Ve kul için aslâhı yaratmak

Rahmân üzerine vacip değildir. Artık
cedelden uzak dur.

Kabir Azabı ve Diğer Ahiret Halleri Hakkında Birkaç Söz

Kâfirler ve ahirete göçmüş bazı
günahkârlar için

Kabir azabı haktır.

Ve Yüce Rabbim'in bildiği şey ile

Kabirde itaatkâr kullarına nimet
bahşetmesi haktır.

Münker ve nekîr suâli hadisi

Sahihtir sabittir ey haslet sahibi!

Ve mahlûkâtın diriltilmesi ve amellerin
tartılması haktır.

Dalâlet ehli onu nefyediyor.

Haşr gününde insanların sorguya
çekilmesi haktır.

Sorgu esnasında amel defterlerinin
verilmesinin hak olduğu gibi.

Ve ebedî cennetlerde havuz haktır.

Mü'minlere, suya hasret kaldıklarında
bundan içirilir.

Cennet ve cehennem hadisi haktır.

Her ikisi de noksansız bir şekilde
mevcuttur.

Ve ikisinin ehli de aynı şekilde yok
olmayacaktır.

Ve buna delâlet eden çok sayıda kıymetli
hadis vardır.

Küfrün dışında büyük günah işleyenler

Şuanda küfür alâmetlerinden âridir.

Ve Rabb'im şirk ehlini bağışlamayacaktır.
Ve onlara azab yurdu va'îd edilmiştir.
Ve Allah bunun dışındaki günahlardan istediğini affeder.
Bu hususta nasibinden ümitsiz olma!
Ve işlenen küçük günahlar için de cezâ caizdir.
Cezalandırılmayacağından emin olma.
Ve küfrün dışındaki büyük günahlar affedilebilir.
Bununla iştigâl, helal görülmediği sürece.
Ve bütün günahları helâl görmek küfürdür.
Ona yaklaşma ey haslet sahibi!
Ve kötü amelli günahkâr kimselerin günahları için
Bütün peygamberlerin şefaati sabit olmuştur
Ve küfrün dışında büyük günah işleyen kimseler
Cehennemde kalmayacaktır.
İmanın Hakikatı Hakkında Birkaç Söz
İmanı Yüce Rabb'immin bildirdiği şeyleri
Kalple tasdik olarak kabul et.
Ve i'tizâl ehlinin iddia ettiği gibi
Ameller imanın bir cüz'ü değildir.
Onlar imanın kesb miktarıyla artıp eksileceğini
Kabul ederler ey kerem sahibi kimseler!

Ancak iman kesinlikle artmaz ve eksilmez.
Sen buna ihtimal verenlerden olma.
Ve iman İslam'dan gayrı değildir.
Kıl u kâlden ağzını kapat.
Şayet bir kimsenin kalben tasdiki varsa
O halk nezdinde mü'mindir.
Ve bir kimse başkasının tasdîk ettiğine hüküm verirse
Sen onun sözünü imanla tasdîk et.
Velâkin hüküm anında onun durumunun
Zü'l-Celâl'in dilemesine bağlı olduğunu,
Yani "Allah dilerse mü'minim" demesi uygun değildir.

Sa'îdin Şakî Şakî'nin de Sa'îd Olabileceği Hakkında Birkaç Söz

Ve sa'îd bir süre sonra şakî olabilir
Ve fesat ehli şakî de sa'îd olabilir.
Ve değişiklik ancak saâdettedir
Aynı şekilde şekâvettedir ey ulu zat!
Ve değişiklik aslâ sa'îd etmekte
Ve şakî yapmakta değildir. Artık bunu aklınla tasdik et.
Çünkü ikisi de Allah'ın zatının sıfatıdır.
Ve Allah'ın sıfatı zevâl olmaktan mümtenîdir.

Allah'ın Peygamberler Göndermesi Hakkında Birkaç Söz

Allah'ın peygamberler göndermesinin bir hikmeti vardır.

Bâkılânî, Ebû Bekir. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*. Beyrût: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfe, 1. Basım, 1407/1987.

Birgivî, Muhammed b. Pîr Alî. *et- Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*. thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız en-Nedvî. Dimeşk: Darü'l-Kalem, 1. Basım, 1432/2011.

Bursevî, Muhammed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul, 1. Basım, 1333/1914.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmût Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1433/2012.

Devvânî, Celâluddin. "Halku'l-a'mâl". *er-Resâilu'l-Muhtâra*. thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî. 63-76. İsfehân: Kütüphâne-i Umûmî-yi İmâm Emîrû'l-Mü'minîn 'Alî, 1. Basım, 1405/1984.

Divrîkî, İzzet Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu risâleti'l-irâdeti'l-cüz'iyye*. İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 1287, 36b-48a.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Kitabu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûşî. Ankara: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1. Basım, 1423/2003.

Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî. *Risâle fi ef'ali'l-ibâd*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk, 26b-26a.

Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed. *Şerhu'l-Umde*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâîl. Kâhire: el-Mektetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1. Basım, 2012/1432.

Esîrîzâde, Abdülbâkî b. Muhammed b. Abdülhalîm el-Bursevî. *Risâletü'l-hâkimiyye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 607, 35a-57a.

es-Sâdık el-Kayserî. *Risâle fi ef'ali'l-ibâd*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Elmalı Halk, 2824, 47b-48a.

Güdekli, Hayrettin Nebî. "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 85-129.

Gümülçinevî, Muhammed b. Ahmed. *Risâle fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye ve ef'ali'l-ibâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3570, 20a-33b.

Hacı Hasanzâde Efendi. *Hâşiye 'ale'l-Muqaddimâti'l-Erba'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 706, 135b-153a.

Hâcî Mahmûd. *Nazmu'l-ferâ'id fi tehzîbi'l-akâ'id*. Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 9667/4, 32a-40b.

Halebî, İbrâhîm b. Mustafa el-. *el-Luma'tu fi tahkiki mebhîsi'l-vucûdi ve'l-hudûs ve'l-kader ve ef'ali'l-ibâd*. Kâhşre: Dâru'l-Basâ'ir, 1. Basım, 1429/2009.

Hasan el-Carîdî es-Siyâhî. *Risâle fi ef'ali'l-ihyâriyye*. Ankara: Milli Kütüphane, Tokat İl Halk Kütüphanesi, 60 Hk 125/5, 85b.

Hayâtî Ahmed Efendi. *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*. Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp., 665/1, 1b-2a.

Kâdîzâde, Mehmed Efendi. *Mümeyyizetu mezhebi'l-Mâtürîdiyye 'an mezhebi'l-ğayriyye*. Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 9667/14, 100b-105b.

Karadaş, Çağfer. "İnsan Fiilleri". *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 403-418. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2013.

Karsî, Dâvûd b. Muhammed. *Risâle fi'l-ihyâriyye ve'l-irâdâti'l-ğalbiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey, 720, 14a-23a.

Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-43.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşîratu'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 1423/2003.

Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 9. Basım, 1397/1977.

Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2010.

Pehlevânî, Mûsâ Efendi et-Tokâdî. *Risâletü'l-ihtimâlâtî'l-vâkı'a fî ef'âli'l-'ibâd*. Ankara Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141/28, 170b-171a.

Rizevî, Muhammed b. Hasan. *Hâşîye 'alâ Risâleti'l-kıyâs li-Mûsâ et-Tokâdî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 710, 70a-72b.

Saçaklızâde, Mehmed Efendi. *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 306, 1b-8b.

Sadrüşşerî'a es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd. *Şerhu ta'dîli'l-'ulûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Muradmolla, 1333, 95a-201b.

Sadrüşşerî'a es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-tenkîh*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1435/2014.

Sindî, Muhammed b. Abdulhâdî es-. *el-İfâdatu'l-medeniyye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyeye*. thk. Ali b. Abduh Ali el-Elmâî. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1. Basım, 1428/2007.

Soysal, Mehmet Fatih. "Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi'nin el-Mebâhisü'd-Defniyye fî Hakki'l-İrâdetü'l-Cüz'iyeye Adlı Eserinin Neşri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 31-68.

Şehristânî, Abdulkerim. *el-Milel ve'n-Nihâl*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1. Basım, 1404/1983.

Tarsûsî, Mehmed Efendi. *Ta'dîlu'l-akvâl fî mes'eleti halkî'l-'a'mâl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşîd Efendi, 1017, 195b-196a.

Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerhu'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1408/1988.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâşid*. thk. Abdurrahmân Umeyra. 5 Cilt. Beyrût: 'Âlemu'l-Kütüb, 2. Basım, 1422/2001.

Ünverdi, Veysi. "İslâm Kelâmında Kesb Doktrini". *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*. ed. Bülent Cercis Tanrıtanır - Amenah Manafidizaji. 505-517. Mardin: İksad Yayınları, 2018.

به الأَشواق واستطاع التعبير عن صورة هذا الشَّوق من خلال تعبيره عن نفاذ صبره وعدم تحمله لأيام الحبِّ وصوله إلى مرحلة الهلاك، وتعهد بالبقاء على حبِّه وعهده وشوقه حتى يوارى جسده الثرى.

المطلب الرَّابِع: الخيال والعاطفة.

1. الخيال

يعدُّ الخيال عملية فكرية يراد بها تذكر الأشياء أو تصورها وفق ما هي في الواقع، ويستند الخيال في الشَّعر على التفاعل القائم بين الفعل، وصورة المحسوسات التي اختزنتها الذاكرة⁵⁴. وقد وظَّف الخال الطالوي خياله في شعره

كثيراً، كما في قوله:

[من الرَّمَل]

خَلَّ بيني وبين هجوم الأيام فَعسى بالهجا يروي أوامي
لا تلمني إذا انتضيتُ حساماً من لساني لحصد عرض الليام⁵⁵

فيتخيَّل استمرار كيد الأعداء واللثام له، ويضع في مخيلته وجوب التصديِّ لهم بكل ما يملك، فذهب يشبِّه لنا لسانه كأنه سيف حسام يسلط عليهم ويهاجمهم بكل ما أوتي من قوَّة. ويُعدُّ الخيال وسيلة فنية هدفها الأول إيضاح وتوضيح المعنى عن طريق الصُّورة الفنيَّة. الشاعر ينفعل مع الطبيعة وروعته فيخلق بخياله في عالم الجمال قائلاً:

[مِنْ مجزوء الكامل]

بكرت عليّ نسيمه الرُّ روضِ المعطرة الذيــــــــــــــــول
عهدي بها تمشي رويــــــــــــــــداً مشية الصَّب العليل
وتمرُّ من عذراً لــــــــــــــــواد ي الغوطة الغصن الأسيل
فرأيتها جاءت من القــــــــــــــــد س الشريف بلاد ليل
فسألتها لم ذا التَّحــــــــــــــــو ل يا صبا بالله قولــــــــــــــــي
قالت أتيت لأطفئ النــــــــــــــــيد ران منك مع الغليل⁵⁶

نرى الشاعر جعل من النسيمات إنساناً يسأله عن سبب المجيء والأماكن التي مرَّ بها في طريقه، ونراه أيضاً يحشد كثيراً من التشبيهات والاستعارات من أجل أن يجعل من خياله أسلوباً قوياً يفتن به القارئ، فهذه الأبيات تعبر عن مشاعر الشوق والحنين إلى الأرض المباركة، كما تحمل أسمى معاني الحب لهذه الأرض كما عبر الشاعر عن ألمه ومعاناته وما يقاسيه من عذاب الحبِّ بسبب بعده عن هذه الأرض، ويختم أبياته بالدعاء لها على مرِّ الزمان ويشير إلى بقائه على عهد الحبِّ حتى يفارق الحياة. لذلك نرى أحمد الشايب يقول: "الخيال يكسب الأسلوب قوَّة، وروعة تحببه إلى القراء"⁵⁷.

54 ينظر "عصفور، جابر، الصُّورة الفنيَّة في التراث النقدي، دار الثقافة، ط ١، ١٩٧٤م، ص ١٣".

55 المصدر السابق، ورقة 30.

56 المصدر السابق، ورقة 38.

57 الشايب، أحمد، أصول النقد الأدبي، (مصر: مكتبة النهضة المصرية، ط ٢، ١٩٦٤م)، ص ٨.

2. العاطفة

تُعدُّ العاطفة من أهمِّ العناصر وأكثرها قوَّة في جعل الأدب ذات طابع فني جميل، لذلك قد تكون غاية الأدب وهدفه، كما تكون وسيلة لنشر الحقائق. فالصُّور الفنيَّة التي استخدمها الشاعر رائعة ومؤثِّرة، فالشَّاعر يصوِّر عاطفته

بريشة فنانٍ ماهرٍ؛ لذلك نراه يكتب رسالةً لبعض المحبين، وقال فيها:

[مِن الطَّويل]

سلامٌ كنشر المسك، بل هو أعبقُ وصوبٍ دعاءٍ بالإجابة يدفقُ
وإني وإن غبُّم عن العين فالحشا بطيب لقاكم دايماً تتخلَّق
شواهدُ ما أبدية مني ومنكمـو قلوب لنا لا يعترها التملقُ
فشاهد قلب الغاييين أليَّة أرى أنه من شاهد الحال أصدق⁵⁸

ويظهر الشاعر عاطفة جياشة اتجاء من يحبُّ، فالأبيات تذكر لنا مفردات وتراكيب تدلُّ على العاطفة الجياشة مثل "المسك، الحشا، قلوب، أصدق" فاستعمال مثل هذه المفردات والعبارات مهم لإيصال الألم، حيث جاءت شديدة قوَّة على نفس الشاعر من أجل وصول المعنى ووضوح الغرض والدلالة منها.

الخاتمة

يُعدُّ شعر الخال الطالوي انعكاساً حقيقياً لعصره الذي عاش فيه من النواحي السياسية والثقافية والاجتماعية والدينية والأدبية. لذلك وقفنا على الصُّورة الفنيَّة من خلاله أغراضه الشعريَّة بدءاً من المدح الذي تتنوع فيه الصُّور الفنيَّة وتتلاحق، وانتهاء بالتهنئة الذي وصف لنا جمال وروعة الطبيعة، لذلك كان لشعره طابع خاص وخصائص وسمات فنية تتم عن شاعرية فذة وخيال خصب نجح فيها الشَّاعر في تشخيص وتجسيد الصُّورة الفنيَّة.

أظهرت الدراسة أيضاً أنَّ شاعرنا شاعر الصُّورة الفنيَّة، وشاعر المدح، وشاعر الطبيعة، وشاعر الهجاء، ويمكننا القول إنَّه في طليعة الشعراء المبرزين في العصر العثماني، ولكن إلى الآن لم يحقِّق ديوان شعره رغم الأهمية التي يحملها. لقد توصلت الدراسة إلى أنَّ الخال الطالوي استطاع أن يمزج بين التراث والحديث، فذهب إلى الصُّورة التراثية التي كانت موجودة عند شعراء الجاهلية، حيث احتذى نهجهم في الصُّور الفنيَّة، فقد كانت الصُّورة الفنيَّة وسيلة الشَّاعر للتعبير عن تجربته، وبها يتوسَّل للتأثير على المتلقي وإثارة لإدراك المعنى، فقد تجلَّت ملامح شخصيته وتجربته الشعريَّة، أما استخدامه لنهج المحدثين جعل من صورته الفنية ذات مساحة ثقافية كبيرة تحتوي في طياتها صور شعره، وتجلَّى ذلك بانتقال وقفز الشَّاعر بين التشخيص والتجسيد، مستعيناً في ذلك بتوظيف الحواس في رسم صورته الفنيَّة في كلِّ أغراضه الشعريَّة.

58 مخطوطة الديوان الخال الطالوي، ورقة 41.

المصادر والمراجع

1. أبو الفضل، محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد مراد الحسيني، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، لبنان: دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم، ط3، 1408 / 1988.
2. باشا، عمر موسى، تاريخ الأدب العربي "العصر العثماني"، دار الفكر العربي، ط1، سورية، 1989.
3. التطاوي، عبد الله، الصورة الفنيّة في شعر مسلم بن الوليد، دار الثقافة، القاهرة، 1997.
4. الجاحظ، عمرو ابن بحر، الحيوان، تح: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، المجلد الثالث، 1965.
5. الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1984.
6. حسين، محمد، الهجاء والهجاءون في الجاهلية، مكتبة الآداب، مصر، 1947.
7. الحمداني، أبو فراس، ديوان أبي فراس الحمداني، شرح: د. خليل الدويهي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1994/1414.
8. الحوفي، أحمد محمد، الغزل في العصر الجاهلي، مكتبة نهضة مصر، مصر، ط1، 1950.
9. الخزاعلة، أحمد محمّد خالد، شعر التّهاني في العصر العبّاسي حتّى نهاية القرن الرّابع الهجري، جامعة آل البيت، الأردن، د. ط، 1429 / 2008.
10. خليفة، حاجي، نيل كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، المطبعة البهية بإسطنبول، المجلد الأول، 1362.
11. الرباعي، عبد القادر، الصورة الفنيّة في شعر أبي تمام، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، 1978.
12. الرهان، سامي، المديح، دار المعارف، ط2، مصر، 1968.
13. الزركلي، خير الدين، ترتيب الأعلام على الأعوام: علّق عليه ورتّبّه زهير ظاظا، دار الأرقم، بيروت، المجلد الأول، 1990.
14. زيدان، جرجي، تاريخ آداب اللّغة العربيّة، هنداوي، مصر، 2012.
15. الشايب، أحمد، أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، ط2، مصر، 1964.
16. صمود، حمادي، التّفكير البلاغي عند العرب، الجامعة التّونسيّة، تونس، د.ط، 1981.
17. ضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربي "عصر الدّول والإمارات - الأندلس"، دار المعارف، مصر، د.ط، 1981.
18. ضيف، شوقي، دراسات في الشّعر العربي المعاصر، دار المعارف، ط 10، مصر، 2003.
19. عصفور، جابر، الصورة الفنيّة في التراث النقدي، دار الثقافة، ط1، مصر، 1974.

20. قناوي، عبد العظيم علي، الوصف في الشعر العربي، منطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1 مصر، الجزء الأول، 1949.
21. محمد، سراج الدين، المديح في الشعر العربي، دار الراتب الجامعة، ط1، بيروت، 2000.
22. الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم، دمشق. سورية، الدار الشامية، بيروت، ط1 لبنان، 1994/1416.
23. هلال، محمد غنيمي، دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده، دار النهضة، ط1، القاهرة، 1970.
24. رامي جميل سالم، الصنعة الشعرية من منظور النقد العربي القديم من ابن سلام إلى عبد القاهر الجرجاني، مجلة اتحاد الجامعات العربية للأدب، المجلد التاسع، العدد:2، عام:2012 .

örnek vardır. Bunda da fiilin, fiile daha çok benzeyen ism-fâile atfedildiğini görmekteyiz. İsim ve fiilin birbirine atfedilmesinin cevâzı ve fesâhat derecesi konusunda özellikle Kur’ân bazında bir takım tartışmaların varlığı göze çarpmaktadır. Arap Dili kurallarını göz önünde bulunduran kimi bilgin, Kur’ân’da aralarında atf ilişkisi olan isim ve fiilleri değişik metotlarla birbiriyle yorumlamaktadır. Fakat bunun Arapçanın hâlîki ve muallimi olan Allah’ın kelâmında geçmesi, böyle bir uygulamanın câiz ve fesâhate uygun olduğunu göstermektedir. Zira bu konudaki en önemli kriter, ilâhî bir hikmetin olmasıdır. Bunun bulunması durumunda bunlar arasında dilsel açıdan uyum sağlama çabalarının ikinci planda kaldığını söyleyebiliriz. Kur’ân’da isim ve fiillerin birbirine atfedildiği örnekler baktığımızda bu ilâhî hikmetleri görmekteyiz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur’ân’da isim ve fiillerin birbirine atfedilmesine zemin hazırlayan bazı hikmetler şunlardır:

- Âyetler arasında seci’ düzenini sağlamak
- Alternatif ifadeler kullanarak akıcı bir cümle yapısı oluşturmak
- Belli bir olay silsilesinde farklı şekillerde tezahür eden durumları farklı türdeki kelimelerle göstermek
- Önem derecesi açısından değişiklik arz eden durumları farklı kategorilerdeki lafızlarla ifade etmek
- Hareketlilik ve aktiflik barındıran durumu fiille, sabitlik ve devamlılık içeren durumu da isimle ifade etmek
- Farklı tabirler kullanarak olayların okurun zihninde canlı bir şekilde tasvir edilmesini sağlamak
- Bu hususlardan anlaşıldığına göre isim ve fiillerin birbirine atfedilmesi konusunda önemli olan, dilsel kurallara uyumdan ziyade böyle bir atfın nerde ve hangi vaziyetlerde kurulduğudur. Kur’ân’da olduğu gibi bunun seci’, zaman, zemin ve muhatap unsurlarını göz önünde bulundurarak ve iletilmek istenen mesajı eksiksiz bir şekilde aktararak gerçekleştirilmesi durumunda dilsel hususların gölgede kaldığını ifade edebiliriz. Her konuda olduğu gibi bu konuda da Kur’ân’ın Arap Dili ve Belagati için en önemli kaynak ve örnek olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Adîme, Muhammed Abdulhâlik. Dirâsâtün li üslûbi’l-Ḳur’âni’l-Kerîm. Kahire: Dâru’l-Hadîs, ts.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî. Rûhu’l-meânî. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Anzî, Yûsuf Râid & Şilâhî, Muhammed Sa’d. “el-Udûl ani’l-muṭâbaḳati fi’l-cümleti’l-arabiyye”. İmadetü’l-Bahsi’l-İlmî 44/2 (Şubat 2014), 563-573.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musâ. el-Maḳâşidi’n-naḥviyye. thk. Ali Muhammed Fâhir vd. Kahire: Dâru’s-Selâm, 2010.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer. Şerhu ebyâti muğni’l-lebîb, 8 Cilt. thk. Abdulazîz Rabâh–Ahmed Yûsuf Dakâk. Beyrut: Dâru’l-Me’mûn, 2. Baskı, 1994.
- Bağdâdî, Muhammed b. Sehl b. es-Sirâc en-Nahvî. el-Uşul fi’n-naḥv. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 3. Baskı, 1988.
- Bursevî, İsmâil Hakkî. Tefsîru ruhi’l-beyân. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Cürçânî, Abdulkâhir. Dercü’d-dürer fi tefsîri’l-âyi ve’s-süver. 4 Cilt. thk. Velîd b. Ahmed–İyâd Abdullatîf. İngiltere: Mecelletü’l-Hikme, 2008.
- Cürçânî, Abdulkâhir. Kitâbü Delâilil-İ’câz. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, ts.

- Dervîş, Muhyiddin. İ’râbü’l-Ḳur’ân ve beyânühü. 10 Cilt. Suriye: Dâru’l-İrşâd, ts.
Dîmaşkî, Ömer b. Ali b. Âdil. el-Lübâb fî ulûmî’l-kitâb. thk. Âdil Ahmed vd. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998.
Diwanalarab, “كل، كلا، وكلتا، كلا، كلما”. Erişim 21.02.2021. <https://www.diwanalarab.com>
Dussûkî, Muhammed b. Arefe. Hâşiyetü’d-Dussûkî alâ muhtasaru’l-meânî. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.
Endelüsî, Ebû Hayyân. İrtişâfü’d-ḡarbi min Lisâni’l-Arab. 5 Cilt. thk. Receb Osman Muhammed. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1998.
Endelüsî, Ebû Hayyân. Tefsîru’l-baḡri’l-muḡîḡ. thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001.
Ensârî, Cemâlüddîn b. Hişâm. Şerḡu kaḡri’n-nedâ ve bellî’ş-şadâ. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: y.y., 11. Baskı, 1964.
Farâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl. Kitâbu’l- Ayn. 8 Cilt. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmîrânî. b.y.: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, ts.
Hacibekiroğlu, Abdullah. Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
Halebî, Ahmed b. Yûsuf es-Semîn. ed-Durru’l-maşûn fî ilmi’l-kitâbi’l-meknûn. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Şam: Dâru’l-Kalem, ts.
Halebî, Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed Muhibbuddîn. Temhîdu’l-ḡavâid bi şerḡi teshîli’l-fevâid, 10 Cilt. thk. Ali Muhammed Fâhir. Mısır: Dâru’s-Selâm, 2007.
Hakçioğlu, Muhammed Meşhud. “Bedel ve Atf-ı Beyân Kavramlarının Tanımı, Çeşitleri ve Aralarındaki Fonksiyonel Farklar”. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 48 (2020), 115-138.
Hamed, Abdullâh Hıdır. el-Udûl fî’l-cümleti’l-Ḳur’âniyye. Beyrut: Dâru’l-Kalem, ts.
Harrât, Ahmed b. Muhammed. el-Müctebâ min müşkili i’râbi’l-Ḳur’âni’l-Kerîm. Medine: Mecme’u’l-Melik Fahd, 2005.
Hâzimî, Ahmed b. Ömer b. Müsâid. Fetḡu rabbi’l-berrîyye fî şerḡi nazmi’l-Âcurrûmiyye. Mekke: Mektebetü’l-Esedî, 2010.
Hâzin, Alâüddîn Ali b. Muhammed. Lübâbü’t-te’vîl fî maâni’t-tenzîl. thk. Muhammed Ali Şâhîn. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993.
Hemedânî, Abdullah b. Abdîrrahmân el-Akîlî. Şerḡu İbn Akîl alâ elfiyyeti İbn Mâlik. 4 Cilt. Kâhire: Dâru’t-Türâs, 10. Baskı 1980.
Herarî, Muhammedü’l-Emîn b. Abdillâh el-Uramî. Tefsîru ḡadâiki’r-ravḡi ve’r-reyḡân. thk. Hâşim Muhammed Ali. Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 2001.
Hudarî, Muhammed Mustafâ b. Hasen. Hâşiyetü’l-ḡudârî alâ şerḡi İbn Akîl alâ elfiyyeti İbn Mâlik. 2 Cilt. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâî. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2. Baskı, 2003.
İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. et-Taḡrîr ve’t-tenvîr. Tunus: Dâru Sahnûn li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1997.
İbn Cinnî, Osmân el-Mûsilî. Kitâbü’l-lüme’ fî’l-arabiyye. thk. Fâiz Fâris. Kuveyt: Dâru’l-Kitâb, 1972.
İbn Hâcib, Cemâlüddîn el-Kürdî el-Mâlikî. el-Kâfiye fî ilmi’n-naḡv. thk. Sâlih Abdulazîm. Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 2010.
İbn Hâcib, Cemâlüddîn el-Kürdî el-Mâlikî. Emâlî İbni’l-Hâcib. 2 Cilt. thk. Fahr Sâlih Süleymân. Ürdün: Dâru Ammâr, 1989.
İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. İrşâdü’s-sâlik ilâ ḡalli elfiyyeti İbn Mâlik. 2 Cilt. thk. Muhammed b. İvaz. Riyâd: Edvâu’s-Selef, 1954.

- İbn Mâlik, Muhammed b. Cemâlidîn el-Endelüsî. Şerhu teshîli'l-fevâid. 4 Cilt. thk. Abdurrahmân es-Seyyid- Muhammed Bedvî el-Mahtûn. b.y.: Hicr li't-Tibâa, 1990.
- İbn Mâlik, Muhammed b. Cemâlidîn el-Endelüsî. Elfiyyetü İbn Mâlik, thk. Süleymân b. Abdilazîz. Riyâd: Mektebetü Dari'l-Minhâc, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî. Lisânü'l-Arab. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Şecerî, Hibbetullah b. Hamza. Emâlî İbni's-Şecerî. 3 Cilt. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1991.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. Tefsiru'r-Râgıb el-İsfahânî. thk. Muhammed Abdülazîz Besyûtî. Riyad: Câmîatu Tantâ, 1999.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Havâzin b. Abdilmelik. Leţâifü'l-işârât, 3 Cilt. thk. Abdullatîf Hasen Abdurrahman Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2007.
- Mânite, Sâsî Muhammed. “el-Aţfu ale'l-ma'nâ evi't-tevehhüm”, el-Mecelletü'l-Câmia 1/8 (Ağustos 2006), 18-34.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. Tefsîru'n-nesefî. 5 Cilt. thk. Mervân Muhammed. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2005.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ. el-Külliyât. thk. Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. el-Câmi' li aḥkâmi'l-Ḳur'ân. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. Mefâtiḥü'l-ğayb. 32 Cilt. b.y.: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Sabbân, Muhammed b. Ali. Hâşiyetü's-şabbân şerḥü'l-Eşmûnî alâ elfiyyeti İbn Mâlik. 4 Cilt. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. b.y.: el-Mektebetü'-Tevfikîyye, ts.
- Sâfî, Mahmûd b. Abdirrahîm. el-Cedvel fi i'râbi'l-Ḳur'ân. 31 Cilt. Şam: Dâru'r-Reşîd, 4. Baskı. 1997.
- Sayyâdî, Ahmed Matlûb. Esâlîbun belâgiyye. Kuveyt: Vekâletü'l-Metbûât, 1980.
- Seyyid, Muhammed Şükrî Halil. “el-Udûl fi'l-aţf ve eşeruhu fi'd-delâla”, Havliyyetü külliyyetü'l-luğa 33/7 (Temmuz 2020), 7583-7634.
- Sübkî, Ahmed b. Ali b. Abdilkâfî. Arûsu'l-efrâḥ fi şerḥi telḥîşî'l-miftâh. 2 Cilt. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrâhîm b. Musâ. el-Maḳâşidü's-şâfiye fi şerḥi ḥulâşeti'l-Kâfiye. 10 Cilt. Mekke: Ma'hedü'l-Buhûs, 2007.
- Şecerî, Hibbetullah b. Hamza. Mâ lem yünşer mine'l-emâlî's-şeceriyye, thk. Hatem Sâlih Dâmin. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1984.
- Şerbînî, Muhammed b. Ahmed. Tefsîru's-sirâci'l-münîr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1907.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. et-Tefsîru'l-başîṭ. Suudi Arabistan: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 2009.
- Vehbe Zuhaylî, et-Tefsîru'l-münîr. 30 Cilt. Şam: Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, 1997.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer. el-Mufaşşal fi şinaati'l-i'râb. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.
- Zerkeşî, Bedrüddîn b. Bahâdır. el-Burhân fi ulûmi'l-Ḳur'ân. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

Mısırî'ye göre zikir, faziletli bir ameldir. Gizli zikir aşikâr yapılarına göre daha faziletlidir. Ancak açık olarak icra edildiğinde, başkalarını da zikretmeye teşvik edeceğinden bu tarz da tercih edilebilir. Zikir, kemal derecesine ulaşmak isteyen müminler için çok değerlidir. Çünkü zikir, sabır ve sebat gösterilerek devamlı icra edilirse, onu yapan müminin yüce manevi makamlara ulaşmasına vesile olur.

Kısaca, Mısırî'nin yukarıda yer alan tasavvufun ana konuları hakkında genellikle Kur'an ve sünnete muvafık fikirler ileri sürdüğü görülmektedir. Niyâzî-i Mısırî, fikri ve irfanıyla hem kendi çağında hem de günümüzde binlerce insanı etkilemiş bir gönül insanıdır. O, fakir ve fukaranın haliyle hemhal olduğu gibi dönemin siyasi ortamından da uzak kalmamıştır. Bir Hak ve halk adamı olarak idarecileri açıkça eleştirdiği için defalarca sürgün edilmiş, hayatını da sürgün gönderildiği Limni'de noktalamıştır (1105/1694). Onun dini ve tasavvufi kimliği, Yunus Emre tarzında yazdığı şiirleri aracılığıyla Türk-İslam kültür tarihinde yerini her zaman muhafaza edecektir.

KAYNAKÇA

- Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Abdurrahman Şeref. Osmanlı Devleti Tarihi: (Târîh-i Devlet-i Osmâniyye). sad. Musa Duman. İstanbul: Gökkuşbuğu, 2005.
- Aclunî, İsmail b. Muhammed. Keşfü'l-Hafâ. Beyrut: Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1351.
- Altıntaş, Hayrani. "İbn-i Sînâ Düşüncesinde Tasavvufi Kavram Olarak Ârif ve İrfan". Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu, 109-117.
- Altıparmak, Ö. Faruk. "Tarikat Geleneğinde Mürit-Mürşit İlişkisi". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14 (2005), 37-55.
- Arslan, Hulusi. "Kınalızâde Ali Efendi'de Ahlâk-Din İlişkisi". İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/2 (24 Mart 2014), 49-65.
- Aşkar, Mustafa. "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 39/1 (01 Nisan 1999), 535-563. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000810
- Aşkar, Mustafa. Niyazi-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998.
- Attar, Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b Ebû Bekr İbrâhîm-i Nîsâbûrî. Evliya Tezkireleri. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabcacı Yayinevi, 2007.
- Ayış, Mehmet Şirin. "Sünbül Sinan ve Atvâr-ı Seb'a Risalesi Bağlamında Nefis Mertebeleri". Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 7/13 (30 Nisan 2017), 119-138. <https://doi.org/10.29029/busbed.310642>
- Bilgin, A. Azmi. "Yesevîlikte Zikir ve Sema". Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu II/ (2016), 1368-1378.
- Bilgiz, Musa. "Kur'an'da Zikir Kavramının Anlam Alanı". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 25 (30 Haziran 2006), 209-236.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. el-Câmi'ü's-Şâhîh. nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bursalı Mehmed Tahir Efendi. Osmanlı Müellifleri. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınları, 1972.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. Kenz-i Mahfî Risâlesi (Muhtevâ ve Tahlîli). haz. Engin Söğüt. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

- Cebecioğlu, Ethem. "Niyaz-i Mısri'ye Göre Hz. Musa ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi". *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (01 Aralık 2016), 49-78.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 5. Basım, 2009.
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlâk". *DİA*. 2/1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çelik, İsa. "Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* V/12 (2004), 25-52.
- Çelik, Yusuf. "Kur'an'da İbadet". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (01 Temmuz 2014), 203-221.
- Çetin, Nuran. "Halvetîlik'te Cehrî Zikir Usûlü ve Mûsikî -Amasya'daki Halvetî Tekkeleri-". *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu*, 185-196.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Hoca Ahmed Yesevî Öğretisinde Âlim ve Ârif Olguları". *Pîr-i Türkistân Hoca Ahmet Yesevî*, 213-242.
- Çolak, Songül - Aydar, Metin. "Savaş ve Propaganda: 1683 Viyana Kuşatması Üzerine Bir Değerlendirme". *Belleten* 84/301 (11 Aralık 2020), 1045-1096. <https://doi.org/10.37879/belleten.2020.1045>
- Danişmend, İsmail Hâmi. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971.
- Defterdar, Sarı Mehmed Paşa. *Zübde-i Vekayiât Tahlil ve Metin (1066-1116/ 1656-1704)*. haz. Abdülkadir Özcan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- Demirdaş, Öncel. "Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'inde Şeriat, Tarikat ve Hakikat". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/4 (31 Aralık 2019), 2501-2521. <https://doi.org/10.15869/itobiad.617665>
- Derin, Fahri Çetin. *Abdurrahman Abdi Paşa Vekâyi'nâme'si (Tahlil ve Metin Tenkidi)*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1993.
- Edirnevî, Mehmed b. Mehmed. *Nuhbetü't-Tevârîh ve'l-Ahbâr, Târîh-i Âl-i Osmân (Metinleri, Tahlilleri)*. haz. Abdurrahman Sağırlı. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.
- Erdoğan, Kenan. *Niyazi Mısri: Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanı (tenkitli metin)*. Ankara: Akçağ Yay., 2008.
- Gürer, Dilâver. "'Sûff' İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve 'Makâmâtü'l-Ârifn'i". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* II/6 (2001), 119-158.
- Güzel, Abdurrahman. "Ahmet Yesevî'nin Fakr-Name'si ile Hacı Bektaş Veli'nin Makâlâtı'nda Dört Kapı-Kırk Makam'ın Mukayesesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* II/2 (1995), 6-12.
- Halife, Mehmed. *Tarih-i Gilmânî*. sad. Ömer Karayumak. İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1976.
- Hammer, Joseph Freiherr von. *Büyük Osmanlı Tarihi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İdiz, Ferzende. "Tasavvufta İlm-i Zahir-İlm-i Batın Anlayışı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (30 Haziran 2006), 237-260.
- İlgürel, Mücteba. "Ahmed I". *DİA*. 2/30-33. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- İlgürel, Mücteba. "Ahmed II". *DİA*. 2/33-34. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. el-Muvaţta'. nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf. Kahire: y.y., 1382/1962.
- İnbaşı, Mehmet. "Dördüncü Murad'ın Bağdat Seferi Masraf Defteri". Erzurum Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi 12 (1999), 277-287.
- Kahraman, Hilal - Günday, Şeref. "Kâtip Çelebi Düşüncesinde İlim Kavramı ve Önemi". Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 23/4 (31 Aralık 2019), 1471-1480.
- Karaçelebizâde, Abdülaziz. Ravzatü'l-Ebrâr. Bulak, 1248.
- Karaismailoğlu, Adnan. "Bilgin, Arif, Aşık ve Şair Mevlana". Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu II/ (2010), 581-586.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. Carl Gustav Jung'un Kehf Suresi Tefsiri. Malatya: Mengüceli Yayınları, 2006.
- Kâşânî, İzzeddîn Mahmûd bin Ali. Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye). çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.
- Kâtib Çelebi. Fezleke. 2 Cilt. İstanbul: Cerîde-i Havâdis Matbaası, 1869.
- Kaval, Musa. "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Nefis Kavramı". Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 4/2 (02 Haziran 2011), 149-163. <https://doi.org/10.12780/UUSB96>
- Kavruk, Hasan. "Hatıraları Işığında Niyâzî-i Mısırî". Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi 39 (2009), 395-409.
- Kaya, Mahmut. "İhsâü'l-Ulûm". DİA. 21/549-550. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kazalak, Kadir - Gündüz, Tufan. "II. Osman'ın Hotin Seferi (1621)". Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi 14 (2003), 129-144.
- Kelabazi, Ebu Bekr Muhammed b İbrahim el-Buhari. Doğu Devrinde Tasavvuf. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1979.
- Kılıç, İsmail. "Kur'an'da Şirk ve Acele Azap Talebi". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 5/2 (24 Temmuz 2019), 299-312.
- Kökver, Mahmut. "'Hatırlama' ve Kur'an'i Bağlamda 'Zikir' İlişkisi". Journal of Analytic Divinity 2/3 (15 Aralık 2018), 48-62. <https://doi.org/10.46595/jad.490992>
- Köycü, Erdoğan. "Âyet ve Hadislere Göre Ahlâk Din İlişkisi". BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/1 (30 Haziran 2017), 35-53.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. Tasavvuf'un İlkeleri (Risâle-i Kuşeyri). çev. Tahsin Yazıcı. 2 Cilt. İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1978.
- Kutluer, İlhan. "İlim". DİA. 22/109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kutluer, İlhan. "Makamatü'l-Arifin: İbn Sina Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu". Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler I/ (2009), 29-50.
- Mahmoud, Ramy. "صورة الجنة والنار في الاعتقاد الإسماعيلي". Kilitbahir 17 (18 Eylül 2020), 204-222. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4033479>
- Mekki, Muhammed b Ali b Atıyye el-Harisi Ebu Talib el-. Kûtu'l-Kulûb: (Kalplerin Azığı). çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003.
- Mısırî, Muhammed Niyâzî-i. Mevâidu'l-İrfân (İrfan Sofraları). çev. Süleyman Ateş. Ankara: Emel Matbaası, 1971.
- Mısırî, Muhammed Niyâzî-i. Mevâidu'l-İrfân (İrfan Sofraları). çev. Süleyman Ateş. Malatya: İnönü Üniversitesi, 2014.
- Mısri, Niyazi. Kaside-i Bürde Tesbi'i. thk. Musa Yıldız. İstanbul: Elif Yayınları, 2007.
- Mustafa Nuri Paşa. Netâyic ül-Vukuat. sad. Neşet Çağatay. 4 Cilt. Ankara: TTK, 1992.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmi'u's-şâhîh. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

- Naîmâ, Mustafa. Naîmâ Târihi. sad. Zuhuri Danışman. İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi, 1967.
- Ortaylı, İlber. "İkinci Viyana Kuşatmasının İktisadi Sonuçları Üzerine". Osmanlı Araştırmaları 02/02 (01 Aralık 1981).
- Özcan, Abdülkadir. "Süleyman II". DİA. 38/75-80. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özdemir, Ahmet. "Kur'an'da İhlas". Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/2 (01 Aralık 2015), 153-166.
- Özler, Nurten. Tasavvufta Hızır Telakkisi ve Niyazi Mısri'nin Hızır Risalesi. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Öztuna, Yılmaz. Sultan Genç Osman ve Sultan IV. Murad. Ankara: Ötüken Neşriyat, 2018.
- Paksoy, Kezban. "Nişânı Nişânsızlık Olan Bir Figür Yâhut Niyâzî Mısırî Dîvânında Ârif". Milli Kültür Araştırmaları Dergisi 2/2 (31 Aralık 2018), 158-169.
- Papp, Sandor. "Zitvatorok Antlaşması". DİA. 44/472-474. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Peçevî, İbrahim. Târih. sad. Bekir Sıtkı Baykal. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1981.
- Râkım, İbrahim. Vâkiât-ı Niyâzî-i Mısırî (inceleme-metin). haz. Kâmil Beki. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Râzî, Fahrüddîn er-. Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb. çev. Lütfullah Cebeci vd. 23 Cilt. Ankara: Akçağ Yay., 1. Basım, 1993.
- Refik, Ahmed. Kadınlar Saltanatı. 4 Cilt. İstanbul: Kitabhâne-i Hilmi, 1923.
- Sahillioğlu, Halil. "Dördüncü Murad'ın Bağdat Seferi Menzîlnâmesi (Bağdat Seferi Harp Jurnalı)". Türk Tarih Belgeleri Dergisi 2/3-4 (1965), 1-36.
- Şahin, Eyüp. "Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçiş ve Kabulü". Diyanet İlmî Dergi 52/1 (01 Mart 2016), 151-166.
- Selvi, Dilaver. "Her Ayetin Bir Zahiri Bir Bâtını Vardır' Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 11/2 (01 Nisan 2011), 7-41.
- Silahdar, Mehmed Ağa. Silahdar Tarihi. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Silâhdar, Mehmed Ağa. Zeyl-i Fezleke (Tahlil ve Metin). haz. Nazire K. Türkal. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Solakzâde, Mehmed Hemdemi Çelebi. Solakzâde Tarihi. İstanbul: Maarif Nezâreti, 1880.
- Soysaldı, H. Mehmet. "Kur'an'da İbâdet ve Zikir Kavramları". Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 (1998), 1-32.
- Şahin, H. İbrahim. "Kalbe Dâir". İslâm Medeniyeti Mecmuası (İslâm Medeniyeti) III/29 (1973), 8-9.
- Şeker, Mehmet Yavuz. "İtminan Ayeti Özelinde Kalbin Zikri ve Sükûneti". Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21 (03 Haziran 2013), 93-124.
- Taberi, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid. Taberi Tefsiri. çev. Hasan Karakaya - Kerim Aytekin. 9 Cilt. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Tenik, Ali - Göktaş, Vahit. "Tasavvufi Düşüncede Zikir ve Zikrin Benlik İnşâsına Etkisi". Toplum Bilimleri (Dergi) VIII/15 (2014), 263-286.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. Sünen. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- Topçular Kâtibi, Abdülkâdir (Kadrî) Efendi. Târih. haz. Ziya Yılmaz. Ankara: TTK, 2003.
- Tunç, Cihat. "İslam Dininde Zikir ve Dua". Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/5 (01 Ocak 1988), 31-42.
- Turan, Mustafa. "II. Viyana Muhasarası: Osmanlı Devleti'nde Siyasi, İdari ve Askeri Çözülme". Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi 9 (1998), 389-429.
- Türcan, Talip. "Şeriat". DİA. 38/571-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Osmanlı Tarihi. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 10. Basım, 2011.
- Yaşaroğlu, Hasan. "Osmanlı'da Bir Darbe ve Tahlili: Genç Osman Örneği". Turkish Studies 8-7/ (2013), 705-732.
- Yılmaz, Ali. "Elmalılı Ümmî Sinan Divanı'nda İrfan ve Ârif Kavramları". Elmalı İrfan ve Sevgi Şehri (Sempozyum), 19-31.
- Yılmaz, H. Kâmil. "Cihâd-ı Ekber En Büyük Cenk". Altınoluk Dergisi 285 (2009), 8.
- Yılmaz, H. Kâmil. "Güzel Ahlâk ve Model". Altınoluk Dergisi 278 (2009), 6.
- Yılmaz, H. Kâmil. "İhlâs Terbiyesi". Altınoluk Dergisi 299 (2011), 8.
- Yılmaz, H. Kâmil. "Kalbi Şeytan ve Nefse Kaptırmamak". Altınoluk Dergisi 270 (2008), 6.
- Yılmaz, H. Kâmil. "Zikir ile Kullukta Takvâya Ermek". Altınoluk Dergisi 291 (2010), 11.
- Yılmaz, Hulusi. "Halvetilik ve Anadolu Aleviliği İlişkisi Çerçevesinde Pir Ahmet Efendi Ahfadına Genel Bir Bakış". Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi 2/2 (25 Şubat 2014), 121-130.
- Yurdağür, Metin. "Cefr". DİA. 7/215-218. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Zinkeisen, Johann Wilhelm. Osmanlı İmparatorluğu Tarihi. ed. Erhan Afyoncu. çev. Nilüfer Epeçeli. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 1. Basım, 2011.

- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*. çev. Mahmud Fehmî Hicâzî. 2 Cilt. Riyad: Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmî, 1991.
- Sübhânî, Ca'fer. *Buhûsun fi'l-Milel ve'n-nihal*. 8 Cilt. Kum: Müessesetü İmam Sâdık, ts.
- Şâyif Nu'man, Abdulfettah. *el-İmam Hâdî Yahya b. el-Hüseyn b. Kasım er-Ressî vâliyen ve fakîhen ve mücâhiden*, 1989.
- Şehâde, Usâme- Kisvânî, Heysem. *el-Mevsûatü's-şâmîle li'l-firaki'l-muâsire fi'l-âlem*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1. Basım, 2009.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1992.
- Şerifüddin, Ahmed Hüseyin. *Târîhu'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen ez-Zeydiyye eş-Şâfiyye, el-İsmâîliyye*. Riyad: Mektebetu Tihâme, 2. Basım, 1980.
- Ubeydullah, Ali b. Muhammed. *Sîretü'l-Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin*. thk. Süheyl Zekkâr, ts.
- Ümit, Mehmet. "Zeydiyye Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî". Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2003.
- Vecîhi, Abdüsselam b. Abbas. *A'lâmü'l-müellifne'z-Zeydiyye*. Sana: Müessesetü'l-İmam Zeyd, 1. Basım, 1999.
- Yaşaroğlu, Hasan. "Taberistan Zeydîleri". Marmara Üniversitesi, Doktora, 1998.

- Nesâî, Ebû Abdîrrahman b. Şuayb., *Sünenü'n-Nesâî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Okçu, Abdülmecid. "Kur'ân Tilâvetinde Ezgi". *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2007.
- Okuyan, Mehmet. *Bir müslümana ömrünün sonuna kadar, anlamadan Kur'ân okumak yakışmaz*. YouTube: Habertürk Televizyon Sütudyoları, .
<https://www.youtube.com/watch?v=eBINN0uUHjQ>.
- Okuyan, *Kur'ân'ı Anlamadan Okumanın Vehâmeti*. YotuBe: Hilâl TV Sütudyoları, 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=4vU1-8QZ8Rc>.
- Onat, Hasan. *Din ve Şiddet Sempozyumu 2015 Rize Oturum 10 Değerlendirme*. YouTube: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi KOnferans Salonu, 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=BaCqts74klA>.
- Öge, Ali. "Rivâyet Ve Dirâyet Tefsirlerinde Tertîl Âyetlerinin Yorumlanma Biçimi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ı Müslümanca Anlamak için*. YotuBe: Hilâl TV Sütudyoları, 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=hntYP04VzY4>.
- Pakdil, Kurrâ Hâfız Ramazan. *Ta'lim, tecvid ve kiraat*. 3. baskı. M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı yayınları, nu: 287. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Sarmış, İbrahim. *İnsanlar Kur'ân'ı Anladan Niçin Okurlar*. YotuBe: Hilâl TV Sütudyoları, 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=-9ZHvVwev9E>.
- Sifil, Ebûbekir. "Kıraat". İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 25:433-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Süleymân b. Eşas es-Sicistânî, Ebû Dâvûd. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. y.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Arabiyye, 2009.
- Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celaledin Abdurrahman b. Ebû Bekr. *Tefsîru celâleyn*. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, t.y.
- Şîrâzî, İbn Ebî Meryem eş-, Ebû Abdillâh Nasr b. Alî. *el-Mûdah fî Vucûhi'l-Kirâât ve İlelihâ*. Cidde: yy., 1993.
- Taberî, İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-. *Câmiü'l-beyân fitefsiril-Kur'ân*. Kahire: Müessesetü'r-Risâle Mektebetü İbni Teymiye, 2000.
- Taslaman, Caner. *Kuran'ı Anlamak ve Hayatımıza Geçirmek İçin Okumalıyız*. YotuBe: Beyaz TV Sütudyoları, 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=leB-Ds1JGlo>.
- Taşpınar, Kadir. "Sözün En Güzeli Kur'ân", YotuBe: Çay TV Sütudyoları, 2021.
- Temel, Nihat. *Kirâat ve tecvîd istilahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Tetik, İbrahim. "Tecvîdin Gerekliği Sorunu: İbnu'l-Cezerî Öncesi Ve Sonrası", 1-28. Bursa, 2018.

Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünen*. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâyî el-Halebî, 1975.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. 9 c. İstanbul: Eser, 1970.

Yılmaz, Ali. “Geçmişten Günümüze Uluslararası Dini Müsikî Sempozyumu”. İçinde *Nüzûl Döneminde Kur’ân Tilâveti Biçimi ve Modern Dönemle Mukayesesi*, 235-50. Amasya: Amasya Üniversitesi, 2017.

Yılmaz, “Nüzûl Döneminde Kur’an’ın Tilâvet Biçimi ve Modern Dönemle Mukayesesi”. İçinde *Nüzûl Döneminde Kur’an’ın Tilâvet Biçimi ve Modern Dönemle Mukayesesi*, 232-47. Amasya: Amasya Üniversitesi, 2017.

Yılmaz, “Tilâvet Âdâbı”. *Atatrük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007.

Zebîdi, Ebu’l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed. “Tâcü’l-Arus min Cevâhiri’l-Kâmûs,”. Lübnan: Daru’l-İhyâi’t-Türasi’l-Arabiyye, 1965.

Zemahşerî, Ebû Kasım Muhammed b. Ömer ez-. *El-Keşşaf el-Hakâiki’t-Tenzîl ve uyûni’l-Ekâvîl Fî vücûhi’t-Tevîl*. 4 c. Beyrut: Daru’l-İhyâi’t-Türasi’l-Arabiyye, 1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh ez-. *El-Burhan Fî Ulûmi’l-Kur’an*. 4 c. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî’l-Arabiyye, 1957.

DİZGİ VE TASARIM / DESIGN

Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN

KAPAK TASARIM / COVER DESIGN

Mehmet ÖZDEMİR & Muharrem ZENGİN

REDAKTE / REDACTED

Hüseyin DOĞAN

BASKI TARİHİ / PUBLICATION DATE OCAK / JANUARY 2021**HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES ***

Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ	Bayburt Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Abdulmecit OKÇU	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet BEŞE	Atatürk Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL	N. Erbakan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ali İPEK	Iğdır Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ	Atatürk Üniversitesi	Eğitim Fakültesi
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Davut YAYLALI	Atatürk Üniversitesi.	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU	Trabzon Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi

* Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tetkik ettirilerek yayın kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluşturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem hakemli nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Yayınlanacak makalelerin karakteristiğine göre Hakem Kuruluna ekleme yapılabilmektedir.

Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Erdoğın ERBAY	Atatürk Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Faruk KARACA	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Gencer ELKILIÇ	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi
Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR	Uludağ Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hüseyin HANSU	İstanbul Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Kemal POLAT	Amasya Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Kenan DEMİR YAYAK	Atatürk Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ	Erciyes Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU	Ankara Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. M. Kazım ARICAN	Yıldırım B. Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. M. Kazım YILMAZ	Harran Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Muhammed ÇELİK	Dicle Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Muhammet YAZICI	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Musa BİLGİZ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR	Erciyes Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mustafa MACİT	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nevzat Hafız YANIK	Atatürk Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncüyıl Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nihat YATKIN	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nimet YILDIRIM	Atatürk Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Orhan BAŞARAN	Bingöl Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniversitesi	Eğitim Fakültesi
Prof. Dr. Ömer AYDIN	İstanbul Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ömer KARA	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Sadık KILIÇ	Ordu Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Uşak Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Seyfullah KARA	Karabük Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Sinan ÖGE	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ	Erzincan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Şehmus DEMİR	Gaziantep Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Turan KOÇ	S. Zaim Üniversitesi	İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ayhan HIRA	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Faiz KALIN	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Halil BALTACI	Erzincan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Hasan YILMAZ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT	Hacı Bayram Veli Ün.	Polatlı İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Hüsnu AYDENİZ	Erzincan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Nurhan AYDIN	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi
Doç. Dr. Oktay KIZILKAYA	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi
Doç. Dr. Habib ŞENER	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Osman KARA	Namık Kemal Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ömer ÖZPINAR	Necmettin Erbakan Ün.	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun ZEKİ	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ercan CENGİZ	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Gülcan ABBASOĞULLARI	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Halil CELEP	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Turan Özgür GÜNGÖR	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi

دعوته إلى الإغتراب جلية، تظهر من خلال ذكره للفوائد الجمّة للإغتراب، وأنها طريق موصل إلى معالي الأمور، فقال:

"تغرب عن الأوطان في طلب العُلا وسافر في الأسفار خمس فوائد
تفرج هم واكتساب معيشة وعلم وأداب وصحبة ماجد" ⁴⁵.

فلا غرابة إذا قلنا أن دعوة الإمام الشافعي الإنسان أن يغترب عن بلده ووطنه إنما هي توجيه حقيقي لأن يستبدل المسار الذي يعيشه إلى مسار يؤمن له المزيد من الراحة والطمأنينة والعلم، فالإغتراب في معناه العام صراع بين حال الإنسان وواقعه الذي تربي عليه وبين مستقبل يحمل في مضمونه أملاً وتصحيحاً لواقع -ربما يكون سيئاً- عايشه وعائنه، فالشافعي من خلال أشعاره في خصوص الغربة وجه ودعا الفرد إلى السفر والتغرب عن الوطن، بغية تحصيل الفوائد التي يسعى لتحقيقها في كل وقت وحين، فالمغترب يسعى جاهداً لتغيير واقعه إلى واقع أفضل وأحسن حالاً وعلماً، والإمام الشافعي عبر عن ذلك بقوله:

"ما في المقام لذي عقلٍ وذو أدبٍ من راحةٍ فدع الأوطانَ واغترِب
سافر تجد عوضاً عمّن تفارقه وأنصب فإن لذيذ العيش في النَّصبِ
إني رأيتُ وقوفَ الماء يفسده إن سآحَ طابَ وإن لم يجرْ لم يطبِ
والأسدُ لولا فراقُ الأرض ما افترست والسَّهْمُ لولا فراقُ القوسِ لم يصب" ⁴⁶.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته ومنته تتم الصالحات والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين: قيل في حق العلماء: "إن البشر يكدون ويسعون، ويسكرون في صحراء الحياة، وقيد نواظرهم كواكب ثلاثة، هي هدفهم وإليها المسير، ومنها الهدى وهي السراج المنير، وهي الحقيقة والخير والجمال.....فلولا جمال الحقيقة ما طلبها العلماء، ولولا جمال الخير ما دعا إليه المصلحون." ⁴⁷، والحقيقة أنه يمكن أن يقال هذا في حق الشافعي رحمه الله تعالى، إذ كان لأشعاره ناهيك عن علمه ذلك الأثر البارز في المجتمع الإسلامي بكل طبقاته، فالناس تلقّت تلك الأشعار بالقبول، وما تزال تتداوله إلى زماننا هذا.

⁴⁵ مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص60

⁴⁶ مرجع سابق، ديوان الإمام الشافعي ص39

⁴⁷ على الطنطاوي، من غزل الفقهاء، دار المنارة، جدة، الطبعة الأولى 1988م، ص6.

بعون الله تعالى وفضله تم الإنتهاء من كتابة هذا البحث، تحت عنوان (الموضوعات الشعرية الشائعة في ديوان الإمام الشافعي، دراسة وتحليل).

وقد تتضمن هذا البحث بعض المواضيع التي اهتم الشافعي بذكرها في ديوانه أكثر من مرة، وهذه المواضيع تتمثل في تزكية النفس، العفو، العلم، التقوى، الزهد، النصيحة، الصداقة، الحب، فوائد الإغتراب.

ومن خلال البحث اتضحت أمامنا النقاط المهمة التالية:

أولاً: إن ديوان الإمام الشافعي يحتاج إلى دراسة أدق وأعمق من الدراسات السابقة، وخاصة في خضم تجاذبات بين منكر ومصدق في نسبة الديوان بأكمله للإمام الشافعي رحمه الله تعالى، إذ لا يخفي الباحث أنه أثناء التعمق في أشعار الإمام الشافعي وما ينسب إليه وجد الكثير من المخالطات، فكثيراً ما نجد أشعاراً نسبت إليه زوراً ودون توثيق من المصادر المعتمدة، بل حتى لا توجد تلك الأشعار المنسوبة للشافعي إلا في وسائل التواصل الاجتماعي التي تفتقد في أكثر الأحيان إلى المصداقية، وعلى الباحث وحتى القارئ أن يتوخى الحذر في إثبات ونقل مثل هذه الأشعار.

ثانياً: احتوى ديوان على الكثير من المواضيع الاجتماعية، وكل منها من الممكن أن يُخصص في بحث مستقل، وقد اقتصر الباحث على ذكر بعض المواضيع الشائعة والتي تمس الحياة اليومية للمسلم، ولا شك أن ما ثبت في ديوان الشافعي فيه ما فيه من التجديد والأصالة، بدليل أنه فرض لنفسه مكاناً في حافظته المثقف المسلم، بل ربما العامي معه أيضاً، حيث يحتفظ كل واحد منا في ذاكرته بشواهد شعرية تدعم الرأي الذي يرويه ضمن موضوعات معينة.

ثالثاً: تزكية النفس والعفو والتقوى والزهد عند الشافعي ظواهر دينية تهدف بمجملها لمن يتخلق بها إلى أن يكون الإنسان منضبطاً بضوابط أخلاقية تمنعه من الإعتداء على حقوق الآخرين، ليس فقط على الصعيد الديني بل على جميع الأصعدة الاجتماعية الأخرى.

رابعاً: يظهر في ديوان الشافعي أن صاحب العلم يحمل طموحاً طموحاً مليناً بالحالات الوجدانية، لا شك أنه كلما تقدم علماً تكونت له ملكة علمية ثقافية أدبية، تقوده على الأرجح إلى أرقى أنواع المعارف وأثمنها.

خامساً: النصيحة والصداقة والحب جوانب مشرقة في حياة الإنسان تساعده على تطوير حياته الاجتماعية وتحسينها من خلال بناء علاقات وصداقات بين أفراد مجتمعه.

سادساً: الإغتراب عند الشافعي دعوة منه لأن يغير الإنسان واقعه إلى الأفضل، إلى واقع يؤمن له المزيد من الراحة والطمأنينة، فالإغتراب في معناه العام صراع بين حال الإنسان وواقعه الذي تربي عليه وبين مستقبل يحمل في مضمونه أملاً وتصحيحاً لواقع -ربما يكون سيئاً- عايشه وعائنه،

سابعاً: لم يتوسع الباحث في السيرة الشخصية والعلمية للإمام الشافعي، وإنما اقتصر على ذكرها بشكل مختصر، لأنه من المعلوم أن مبحث الإمام الشافعي فيما يتصل بصفته الشخصية والعلمية أشبع بحثاً كما يقال.

ثامناً: المواضيع التي اكتنفها ديوان الشافعي مهمة في الحياة اليومية للمسلمين، ويأمل الباحث أن يكون هذا المبحث منطلقاً له لدراسة أدق وأشمل لديوانه، دراسة عامة تحليلية تشمل كل المواضيع التي تنسب إليه من خلال الإعتدال على المصادر الموثوقة والمعتمدة.

هذه هي أهم النقاط التي توصل إليها الباحث، سائلاً المولى المولى الرحمن الرحيم أن يكرمه ببلوغ المراد منها، وأن يعينه على دوامها، والحد لله رب العالمين أولاً وآخرأ.

فهرس المصادر والمراجع

- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين الشيباني الجزري ابن الأثير، تح: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناجي، دار المكتبة العلمية، بيروت 1979م.
- ابن خلكان، أبو العباس ابن خلكان البرمكي الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: احسان عباس، دار صابر بيرون، الطبعة الأولى 1971م.
- ابن عساكر، أبو القاسم المعروف بابن عساكر، تاريخ دمشق، تح: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر 1995م.
- ابن رجب الحنبلي، كشف الكربة في وصف أهل الغربية، ابن رجب بن الحسن السلمي الحنبلي، تح: أبي مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني، دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 2003.
- ابن القيم الجوزية، شمس الدين بن قيم الجوزية، الروح، دار الكتب العلمية بيروت، 1975م.
- ابن الهائم، أبو العباس شهاب الدين ابن الهائم، التبيان في شرح غريب القرآن، تح: ضاحي عبدالباقي محمد، دار الغرب الاسلامي بيروت، الطبعة الأولى 1423هـ.
- البيهقي، أحمد بن الحسين البيهقي، مناقب الشافعي، تح: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى 1970م.
- الجاحظ، البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تح: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، الطبعة السابعة 1988م.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر المشهور بالخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تح: د بشار عواد معروف، دار الغرب الاسلامي بيروت، الطبعة الأولى 2002م.
- الخلوتي، اسماعيل حقي بن مصطفى الاستانبولي الخلوتي، تفسير روح البيان، دار إحياء التراث العربي.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، سير أعلام النبلاء، دار الحديث القاهرة، الطبعة 2006م.
- الرازي، أبو محمد التيمي الحنظلي الرازي بن أبي حاتم، آداب الشافعي ومناقبه، تح: عبدالغني عبدالخالق، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 2003م.
- الرومي الحموي، شهاب الدين الرومي الحموي معجم الأدباء، تح: إحسان عباس، دار الغرب الاسلامي بيروت، الطبعة الأولى 1993.
- الشافعي، محمد بن ادريس الشافعي، ديوان الإمام الشافعي، شرح: د عمر الطباع، دار الأرقم بن أبي الأرقم بيروت.

- على الطنطاوي، من غزل الفقهاء، دار المنارة، جدة، الطبعة الأولى 1988م.
- الغزالي، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة بيروت.
- الفراهيدي، أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، تح: د مهدي المخزومي، د ابراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- القشيري، عبدالكريم بن هوازن بن عبدالملك القشيري، الرسالة القشيرية، تح: د عبدالحليم محمود، د محمود بن الشريف، دار المعارف القاهرة.
- المزي، يوسف بن عبدالرحمن بن يوسف المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: دبشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى 1980م.
- النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، تخريج: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت.
- اليحصبي، أبو الفضل بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تح: جملة من العلماء، مطبعة فضالة المحمدية المغرب، الطبعة الأولى.

نشادر: تركيب كيميائي معروف.

نشانكاه: موضوع في البندقية لضبط الهدف.

نیشان: تقديري والتشأن يقدم كهدية للعروس.

نينه: الجدة.

حرف الهاء:

هانم: سيدة.

حرف الياء:

يافضله: لافطة.

يافة: ربة.

ياميش: النقل الذي يؤكل في رمضان.

ياي: سلك لولبي مرن.

يخني: بصل مطبوخ بالطماطم.

يشمك: نقاب كالبرقع للمرأة.

وبالإضافة إلى هذه الكلمات التركية دخلت لاحقة -جي- التي تُضاف إلى أسماء المهن اللهجة الشامية مثل بُندقجي، خلوانجي، خُضارجي، شرتجي، كهربي، مصلحجي، مدفعجي،³⁰ وتوجد أيضا تعبيرات وأمثال مشابهة تُستعمل في السباق عينه مثل:³¹

الجار قبل الدار "Ev alma komşu al"

عذرك أكبر من ذنبك "Özrün kabahatinden büyük"

حمانك تُحبك "Kaynanan seni seviyor"

ذنبك على جنبك "Günahın boynuna"

جاء من البرية وأخذ الأوتية "Dağdan gelen bağdakini kovdu"

تمخض الجبل فولد فأراً "Dağ fare doğurdu"

دخل من أذن وخرج من أخرى "Bir kulaktan girdi, öbür kulaktan çıktı"

4. المبحث الثالث: نماذج من الكلمات العربية التي دخلت اللغة التركية

يحظى تأثير اللغة العربية في اللغة التركية بمكانة متميزة في الدراسات الحديثة؛ نتيجة للأواصر الاجتماعية والثقافية والتاريخية والدينية

³⁰ موسى بيلدز، "التأثير المتبادل بين اللغة التركية واللغة العربية" مجلة نسخة 23 (2006)، 15-16.
³¹ المرجع السابق، 16.

والجغرافية الجامعة بين العرب والأتراك، ويرى الدارسون وفرة الألفاظ العربية التي دخلت اللغة التركية، ويقدرّون نسبة هذه الألفاظ وفق مقاييس مختلفة لتتراوح نسبة تأثير اللغة العربية في التركيبة عندهم بين 40% و 60%.³²

1.4 الألفاظ الدينية:

الله، أبدي، أفكار، أكبر، أكمل، أفاض، أنفس، أول، أوصاف، أوسط، أزلي، إصلاح، آية، أذان، أحوال، إحياء، آمين، أمين، أمر، أنا، أصالة، أثر، أصحاب، إنكار، اتفاق، أجل، آداب اختلاف، إمكان، أوهام، إقرار، إخبار، إفلاح، افتراء، اتفاق، أجل، آداب، اختلاف، إمكان، استثناء، استغفار، باطل، بالغ، باطنية، بركة، بيان، بيت الله، همتان، براءة، برزخ، بدعة، تكبير، توسل، توسط، تعزية، تبريك، تبرك، جزاء، جهاد، جنة، جاهل، جائز، جامع، جبر، جمعة، حافظ، حائز، حسد، حشر، حور عين، حج، حديث، حساب، خدمة، خلاص، خالق، دعاء، ديانة، دين، ديني، ذكر، رزاق، رب، رجاء، رحمة، رحمان، رمضان، روح، رؤيا، رياء، رحيم، رسول، زنا، زاني، زنجي، زوال، زكاة، زلزلة، سجدة، حسنات، سماء، سند، شيطان، صبر، ضلالة، طوفان، ظاهر، ظن، ظلم، عاصي، عبادة، عافية، عيرة، عاقبة، عزم، عاصي، عبث، غايد، عجوزة، عذاب، عزم، عزيز، عفة، عقد، عقيدة، فاحش، في سبيل الله، قبول، قبر، قبة، قبلة، قبول، قربان، قصد، قناعة، قيمة، قرآن، كفالة، كافر، كليل، كلمة، كبر، لزوم، لازم، مقدسات، ملّة، مؤمن، ميراث، مسجد، مسك، مسلم، ما شاء الله، معبد، مرجع، مقام، معاذ الله، مطيع، مطلق، نصيحة، نكاح، نية، نادم، ندامة، هبة، هجرة، هلال، وصيت، وداع، وصية، وعد، وعظ، وفاء، وقف، وفوع، وهم، وارث، يتيم، يمن، بأس.

2.4 الألفاظ الاجتماعية:

أبوين، أبيات، أجداد، أفضل، أهل، أهل ذوق، انتظار، أساس، أشكال، أوهام، أقرباء، أقران، ألم، أمل، أراضني، اكتفاء، انفعال، بُرج، يعني، هدية، نباتات، مع الأسف، نادر، هدف، هوية، وقت، مسابقة، مسافة، مسافر، مسألة، مجرى، محبة، محتاج، متانة، محترم، محتشم، مرحبا، مرحلة، مرحمة، مزاح، ممثل، ممنون، منارة، منظر، مهارة، ماهر، موافق، موافقة، موز، معنى، مغدور، لكن، ليمون، لسان، لذة، قلب، قمار، فيل، على كليل، خال، عودة، عيب، غاية، غبطة، غريب، عقرب، عشق، عصر، عصي، عامل، عزيز، ضيافة، سوء استعمال، شامل، سحر، ساحر، سبر، سراب، سلوك، سفالة، زنة، زرافة، سعيد، سعادة، ساحل، سرعة، ساحة، ساكن، سالم، عجائب، زيثون، زوجة، شدة، شراب، شرح، شرط، شرف، شرق، شوق، ضحية، صحة، صداقة، شروب، شفاء، شامل، صباح، ذكي، ذوق، ذهن، دليل، فعلاً، فرح، فلج، فتق، سنة، سنبل، زمان، كهشة، دوام، ردالة، دقيقة، دقيق، دنيا، سفية، خلوة، خرافات، ثناء، ثمرة، جهد، تربيتة، حال، خلوة، خلوة، عباد، عائلة، تعجب، تعقّف، حكاية، حزن، سجيّة، تبسّم، تدير، نوع، تمام، حقارة، راحة، راضي، رضاء، حضور، حاجات، رغبة، ظريف.

3.4 ألفاظ العلم والحضارة:

أوراق، شاعر، مهندس، سطر، انتظام، منظم، بناءً عليه، مثال، مثلاً، أذهان، أصل، آلة، اكتشاف، اكتساب، إسهال، بخار، باقوت، هيئة، نعمة، موبيليا، هضم، هواء، مفروشات، معدن، معدني، لحن، لوعة، لياقة، كمية، كيفية، كيمياء، كبريت، كائنات، قابلية، قمرية، قماش، مقالة، كتاب، قهوة، فكر، فلسفة، فيلسوف، قاعدة، قرطاسية، قضاء، فعالية، قلم، علاقة، علامة، عملية، عود، عملي، عنصر، فلك، عربية،

³² محمود قدوم، ويعقوب جيولك، "الحصيلة اللغوية المشتركة بين العربية والتركية وأثرها في تعليم العربية للطلبة الأتراك"، مؤتمر التمدد اللغوي الخامس عشر "التراث اللغوي والأدبي والتدريسي العربي في الآداب العالمية" (الأردن: جامعة اليرموك، 2015م)، 1601-1602.

طَبَاشِير، طَبِيب، طَبِيعَة، طَبِيعِي، طَلِسِم، سُور، سِيَاخَة، سِيَاخ، سَفْرَة، سَفِير، رُجَايِيَّة، رَادِيو، ظَرْف، طَيَّارَة، شَمْسِيَّة، صَابُون، سَاعَة، عَضْلَة، عِلْم، عَالَم، عُنْصُر، دِيَوَان شِعْر، ذَات، ذَرَّة، ذَكَاء، رُطُوبِيَّة، بِنَاء، بِنْطَلُون، بِيْجَامَة، رَسْم، قَصَّاب، زُمْرُد، دُولَاب، رَسَام، دَوَاء، ذَلِيل، دَفْتَر، سَبَب، سَهْل، سُهُولَة، رَأْي، دَرَس، خَرِيْطَة، خَاصِيَة، خَطَّاء، خَطَّ، خَارِق، الْعَادَة، خَطَّاط، دَرَجَة، دُكَّان، جَاكِيْت، جُورِب، جَنْطَة، خَشْرَة، خِيَوَان، جُزْء، بَارِز، بَسِيْط، تَصْوِير، جَاذِب، تَقْوِيم، نُوَالِيْت، تَدَارُس، تَدَاوِي، تَلْفُزْيُون، تَلْفُون، ثَانِيَة، جِلْد، حَقِيقَة، جِهَاز، جِسْم، جُمْلَة، جَسَد، جَوَاب، عَكْس، عَقْل، تَعَقُّل، تَعَمَّق، سَجَادَة، حَسَن، قِيَاس، بَدَاهَة، رُهَان.

4.4 الألفاظ الاقتصادية:

بَيْتُ الْمَال، وَظِيْفَة، الْحَاصِل، هَيْكَل، نِظَام، نَظْرًا، نَفِيْس، نَقْد، نَقْدًا، نُقْصَان، نُقْطَة، نَقْل، نَقْلِيَات، مِسْوَدَة، مُشْتَرِك، مَصْرَف، مَطْبُوع، نَتِيْجَة، نُسخَة، مُغْلَق، مَعْلُوم، واسِطَة، مَسْكَن، مُسْرِف، مَزَاد، مُزَايِدَة، مُحَاسِب، مُحَاسِبَة، مَحْفُوظ، مُدَّة، مُرَاجَعَة، مُدِير، مُجَادَلَة، مُعَامَلَة، مَجْتَبُور، مُعْتَبَر، مَال، مَالِك، أَمِير، مَأْمُور (مُوظَّف)، مَانِع، مُبَادَلَة، مُبَارَك، مُبَالِغَة، مَبْلَغ، مَطْبَعَة، مُنْجَم، مُتَجَاوِز، مُتَخَصِّص، مُتَرَدِّد، مُتَرْجِم، مَتْرُوك، مُتَقَاعِد، مَوْجُود، مُؤَسَّسَة، مَوْسِم، مُكَافِئَة، مَكَان، غَالِب، مَغْلُوب، مُفْلِس، مَقَام، مُقَاوَلَة، مَعذْرَة، مَعذُور، مَعْفُول، مَعْلُوم، مَعْلُومَات، مِعْمَار، مُفْرَد، مُثَنِّي، لُقْمَة، قُوَّة، فَقِير، فَائِدَة، فَرِصَة، صِنْف، صِنْعَة، صِنَاعَة / ج: صِنَائِع، ضَرْوَرَة، ضَرْوَرِي، زِرَاعَة، عَرْض، شَرِكَة، سِمْسَار، طَمْع، عَدَد، عَاجِز، عَاجِل، عَادَة، عَادِي، صُدْفَة، تَصَادُف، صِرَاحَة، صَاحِب، صَرَاف، زِيَادَة، رَائِح، رَقْم، رُشْوَة، رُحْصَة، ضَرْبَة، حَصْم، تَنْزِيْلَات، بَاقِي، تَمَازِيز، تَوَافُق، تِجَارَة، تِجَارِي، تَاجِر / ج: تِجَار، تِكَاْمَل، تَحْقِيق، تَنْبِيْث، ثَابِت، ثَبَات، رَهْن، عَائِد، عَائِق، حَرِيص، حَسَن.

5.4 الألفاظ السياسية:

بَلَدَة، وِلَايَة، وَطَن، هَبِيْبَة، مُقِيم، نَفِي، هُجُوم، وَاقِعة، مَسْؤُول، مَسْؤُولِيَة، مَرَكْز، مُسْتَشَار، مُسْتَقْبَل، مَجْلِس، مَجْتَهُول، مُحَاكِمَة، مُحْتَمَل، مُخَدُود، مَحَل، مَحَلَّة، مَوْضُوع، مَوْقِع، مِيدَان، مُفْتِش، مُفْتَرِي، وَاقِعة، قَفْص، فَتْح، فِتْنَة، فِرَار، فِرَاسَة، قَرْد، قَسَاد، عَضْب، غَازِي، عَرْض، غَالِب، فَصِيْح، فِكْر، فِرَار، فَاتِح، فَاجِعة، سِيَاسَة، سِيَاسِي، عَسْكَر، عَسْكَرِي، قَانُون، قَافِلَة، قَبِيْلَة، قُدْرَة، قَرَار، عِلَامَة، فَارِقة، قَاتِل، عَم، عُمُومِي، شُورَى، عَدَالَة، طَاغِي، طَاغُوت، طَابُو، ظَالِم، سُلْطَان، شَهَادَة، جِهْمُورِيَّة، عَدَالَة، عَدَلِيَّة، عَادِل، صَرِيْح، صِلَاحِيَّة، صُلْح، ضَعِيْف، دَوْلَة، سَوَال، شَاهِد، شُبُهَة، سُكُوت، سُكُون، سِلَاح، سِلْبِيْلَة، رَئِيْس، رُتْبَة، رَسْمِي، سِجَل، سِلَام، سَابِقَة، سِلَامَة، دَاهِي، دَاهِيَة، دَفْعَة، دَسْتُور، سَفَارَة، خَزِيْنَة، خَبْر، خَائِن، خَارِجِيَّة، دَاخِلِيَّة، دَائِم، دَائِمِي، دَائِرَة، دَائِمًا، دَاخِل، دَاخِلِي، جَاسُوس، حَرَكَة، تَرَدَّد، تَسْلِيْم، تَشْكَر، تَشْهِيْر، تَقْسِيْم، تَقْصِيْر، تَعْلِيْق، تَنْظِيْم، تَرَك، تَكْلِيْف، تَلَاْفِي، تَمْلِيْك، حَقْ، حَكِيْم، حَاكِم، حَقِيْر، حَرْب، تَعَهْد، تَعْرِض، تَحْقِيق، تَابِع، تَحْلِيْل، تَبْلِيْغ، تَسْتُر، تَعَصْب، تَعْيِيْن، تَاج، تَعْدِيْل، تَحْكَم، تَحْيَل، تَقْدِيْم، تَقْدِيْر، تَقْيَة، تَعْقِيْب، تَقْلِيْد، جَلَال، جَسَارَة، جَسُور، حَقُوق، حَافِظَة، حُرِيَة، جَلَاد، جَوَار، جُمْع، جَانِي، ظَفَر.

الخاتمة

بعد الخوض في موضوع: (التلافيح اللغوي والتفاني بين اللغتين العربية والتركية)، توصلت البحث إلى عدد من النتائج؛ أهمها:

- 1) ظهرت من بين الترك الذين دخلوا في الإسلام في تلك الفترة شخصيات بارزة في مجالي الدين والفكر؛ منهم: عبدالله بن المبارك التركي، وأبو بكر محمد بن يحيى الصبلي، وابن كمال باشا، وطاش كبرى زاده، وأبو السعود أفندي، وحاجي خليفة، ومصطفى

- صبري أفندي .
- (2) شكّلت الحضارة العربية الإسلامية عنصرًا أساسيًا في بنية الحضارة التُركيَّة العثمانيَّة، بل إنَّ اللُّغة التُركيَّة نفسها التي أثبتت وجودها المدوَّن منذ القرن الثَّالث عشر الميلادي ذخرت بالمفردات العربيَّة، واقتبست بعض قواعدها من العربيَّة ودوَّنت بالأحرف العربيَّة.
- (3) تتضح قضية الازدواج بين التُركيَّة والعربيَّة من تتبع التَّاريخ اللُّغويِّ للصحف الرسميَّة الَّتِي صدرت في الأقاليم العربيَّة في الفترة السَّابقة على دخول الاستعمار الأوربي الأقاليم العربيَّة؛ كانت صحيفة "الوقائع الرسميَّة" أوَّل صحيفة تصدر في الإمبراطوريَّة العثمانيَّة، صدرت في عهد محمَّد علي في القاهرة 1828م. وتظهر قيمة الازدواج اللُّغوي بين العربيَّة والتُركيَّة أيضًا من الاتِّجاه العام لترجمة الكتب الأوروپيَّة بصفة عامَّة والفرنسيَّة بصفة خاصَّة، فقد فرض محمَّد علي على كلِّ مبعوث عائد من الدِّراسة في أوربا أن يترجم كتابًا تخصصيًّا إلى التُركيَّة أو إلى العربيَّة، وكانت "مدرسة الألسن" منذ إنشائها سنة 1835م مراكز لترجمة إلى التُركيَّة وإلى العربيَّة، وفي عهد محمَّد علي تمت ترجمة 114 كتابًا إلى اللُّغة العربيَّة، و61 كتابًا إلى اللُّغة التُركيَّة، وتناول الكتب المترجمة إلى العربيَّة كلَّ فروع العلوم الطَّبيَّة والطَّبيعيَّة والرياضيات، ولكنَّ الكتب المترجمة إلى اللُّغة التُركيَّة كانت في المقام الأوَّل في العلوم الحربيَّة ثمَّ في التَّاريخ، وهكذا أحدث عهد محمَّد علي في مصر انتعاشًا نسبيًّا للغة التُركيَّة، فأخذت تظهر لأوَّل مرَّة في عدد من المطبوعات الدَّورية وغير الدَّوريَّة، ولكن العربيَّة الفصحى قد دخلت في عهده مجالات التَّعبير عن العلم الحديث والحضارة الحديثة.
- (4) كان من الطَّبيعي وفق قانون التَّعايش أن تهاجر المفردات من لغة إلى أخرى، كيف لا وقد حكمت الدَّولة العثمانيَّة المناطق العربيَّة فترة طويلة من الزَّمن، واختلط النَّاس مع بعضهم بعضًا في المعاملات الرسميَّة وغيرها؛ لذا نجد أنَّ هذه المفردات وغيرها قد دخلت إلى العربيَّة، وبعضها ما زال مستخدمًا إلى يومنا هذا.
- (5) إنَّ التَّأثير والتأثر بين اللُّغات أمر حتمي تفرضه اللُّغات بوصفها وسيلة التَّواصل الأولى للإنسان، وبوصفها أوعية للثقافات المختلفة؛ ولذلك فإنَّ تداخل اللُّغات وتبادل التَّأثير والتأثر فيما بينها ما هو إلا انعكاس لحتمية التَّداخل التَّقافي بين المجتمعات؛ إذ لا يوجد مجتمع معزول عن غيره من المجتمعات. وهناك جملة من الأسباب الَّتِي أدَّت إلى تأثر اللُّغة العربيَّة باللُّغة التُركيَّة؛ أهمُّها: (أ) اللُّغة التُركيَّة لغة عالميَّة، (ب) الانفتاح التَّجاري، (ج) العلاقات الاجتماعيَّة والثقافيَّة.
- (6) أضافت اللُّغة العربيَّة لمعجمها الكثير من المفردات غير العربيَّة ومن أبرز اللُّغات الَّتِي أخذت منها العربيَّة اللُّغة التُركيَّة نظرًا لتلك الرِّوابط القديمة بين العرب والأترك؛ حيث انصهرت الأُمَّتان معًا تحت راية التَّقافة الإسلاميَّة، فأخذت اللُّغة التُركيَّة من العربيَّة الكثير من المفردات، وكذلك أخذت اللُّغة العربيَّة من التُركيَّة الكثير من المفردات. وتبدو عبقرية اللُّغة العربيَّة ومرونتها في قدرتها على احتواء هذه الكلمات التُركيَّة وإلباسها العمامة العربيَّة بتطويع الكثير من كلماتها لقوالها الصَّرفيَّة، حتَّى لتبدو وكأنَّها عربيَّة الأصل.

المصادر والمراجع

- Abduddâyim, Muhammed. *el-Kelimâtu't-Türkiyye fi'l-Lügati'l-'Arabiyye ve'l-Lehçeti's-Sûriyye*. Dimaşk: Vezârâtu'l-İ'lamî's-Sûriyye li't-Tiba'a, 2. Basım, 2006.
- Abdurrahîm, F. "el-Kelimâtu't-Türkiyye fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyyeti'l-Ĥadîse 1", *Mecelletu'l-*

- Mecma'î'l-Lüğati'l-'Arabiyye bi'd-Dimaşk, Mücelled 44, 4/1, (1969).*
- Abdurrahîm, F. "el-Kelimâtu't-Türkiyye fi'l-Lehcâti'l-'Arabiyyeti'l-Ĥadîse 2", *Mecelletu'l-Mecma'î'l-Lüğati'l-'Arabiyye bi'Dimaşk, Mücelled 45, 1, (1970).*
- Abdurrahîm, F. "el-Kelimâtu't-Türkiyye fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyyeti'l-Ĥadîse 3", *Mecelletu'l-Mecma'î'l-Lüğati'l-'Arabiyye bi'Dimaşk, 45, 2, (1970).*
- Abduttevvâb, Ramazan. *Buhûs ve Makâlât fi'l-Lüğat*. Mısır: Mektebetu'l-Hancî, 3. baskı, 1995.
- Ahmed, Ahmed Cemalettîn. "el-Kelimâtu'l-'Arabiyye Zâtu'l-'Usûli't-Türkiyye" *el-Mezâhiru'l-hadâriyyeti'l-müştereker beyne Turkiyâ ve'l-'Arab 283-294*. Mısır: el-Cem'iyetu'l-'Arabiyye et-Turkiyye li'l-Hivâr ve's-Sekâfe, Câmî'atu Kanâti's-Suveys, 2009.
- Akreş, Hasan. "el-Hudûru't-Turkiyyu fi'l-lugati'l-'Arabiyyeti'l-mektûbeti". *Mecelletü'l-kulliyeti'l-İslâmiyyeti el-Câmî'a*, 41, (2016), 17-29.
- Âsaf, 'İzzetlû Yûsuf Bek. *Tarîhu Selâtîn Benî 'Usmân*. Mısır: Müessesetu Hindâvî, 2014.
- Cevâlîkî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mu'arreb mine'l-kelâmi'l-a'cemî 'alâ ĥurûfi'l-mu'cem*. thk. F. Abdurrahîm. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1990.
- Diyâb, Ahmed. *el-Meşâkilu'l-Letî Tuvâcihu'l-Etrâk fî Ta'llumi'l-Lüğati'l-'Arabiyye*. Ankara: Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Dursunoğlu, Halit. "Türkiye Türkçesindeki Arapça Sözcükler ve Bu Sözcüklerdeki Ses Olayları", *Turkish Studies Volume 9/9 Summer 2014*, p. 147-150.
- Ebûs-Su'ûd Efendî. *'İrşâdu'l-'aklis'-selîm 'ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Lübnan: Dâru 'İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, t.y.
- Endelusî, Ebû Hayyân. *el-İdrâk li'l-lisâni'l-'Etrâk*. tsh: Ca'fer Oğlu Hamd, İstanbul: Matba'atu'l-'Evkâf, 1930.
- Gazzî, Necmuddîn. *el-Kevâkibu's-sâire fî a'yâni'l-mieti'l-'âşire*. Lübnan: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979.
- Hakkî, Suheyl Sabbân. *Mu'cemu'l-elfâzi'l-'Arabiyye fi'l-Lüğati't-Türkiyye*. Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 2005.
- Harb, Muhammed. *el-'Usmaniyyûn fî't-Târîh ve'l-Hadâra*. Mısır: el-Merkezu'l-Mısriyyu li'd-Dirâsâti'l-'Usmâniyyeti ve Buhûsi'l-'Âlemi't-Turkiyyi, 1993.
- Hicâzî, Mahmûd Fehmî. *'İlmu'l-Lüğati'l-'Arabiyye*. Mısır: Dâru Garîb li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Kâhire, 1992.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *el-Mukaddime*. Lübnan: Dâru'l-Kalem, 9. baskı, 1989.
- İbnu'l-'İmâd, Abdulhayy b. Ahmed. *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. Dâru İbni Kesîr, Dimaşk, Beyrut, 1993.
- Kaddûm, Mahmûd-Civelek, Yakup. "el-Hasîletu'l-lugati'l-müştereketi beyne'l-'Arabiyye ve't-Turkiyye ve eseruhâ fî ta'lîmi'l-'Arabiyyeti li't-talebeti'l-etrâk". *15. Uluslararası Tenkit Sempozyumu, et-Turâsu'l-lugavî ve'l-edebî ve'n-nakdî el-'Arabî fi'l-âdâbi'l-âlemiyye*, Ürdün: Yermük Üniversitesi, 2015.
- Kaşgarî, Mahmûd. *Dîvânu lügâti't-Türk*. Dâru'l-Hilâfeti'l-'Aliyye, Matba'atu 'Âmire, 1333h.
- Kevâkibî, Muhammed. "el-Kelimâtu'd-dahîle 'ale'l-'Arabiyyeti'l-asîle". *Mecelletu mecma'u'l-lugati'l-'Arabiyyeti bi Dimaşk, 3/4, (1973).*

- Leknevî, Muhammed b. Abdilhayy. *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*. Lübnan: Şirketu Dâri'l-Erkâm İbni ebi'l-Erkâm, 1998.
- Sabrî, Mustafa. *Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlim min Rabb'l-Âlemîn ve İbâdihî'l-Murselîn*. Lübnan: Dâru 'İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 1981.
- Salih, Muhaymer, "el-Elfâzu'l-'Arabiyye fî'l-Lüğati't-Türkiyye". *Mecelletu'l-Mecma'i'l-Lüğati'l-'Arabiyye bi'Dimaşq*, 64, 1, (1989).
- Sebbâğ, Leylâ. *Me'âlimu'l-hayâti'l-fikriyye fî'l-vilâyeti'l-'Arabiyye fî'l-'aşri'l-'Usmânî, el-Bâbu's-Salisu fî'd-Devleti'l-'Usmâniyye Târîh ve Hadâra*. İsrâf ve Taqdîm: Ekmeleddin İhsanoğlu, 'İrsika, Terceme: Salih Sa'dâvay, Türkiyâ: Merkezû'l-Ebhâs li't-Târîh ve'l-Funûni'l-İslâmiyye, İstanbul, 1999.
- Şâhîn, Abdussabûr. *Dirâsâtu Luğaviyye: el-Kiyâs fî'l-Fuşha-ed-Dahîl fî'l-'Âmmiyye*. Mısır, Kahire: Müessesetu'r-Risâle, h.1406/m. 2. baskı, 1986.
- Şehâbî, Mustafa. "el-Elfâzu'-Türkiyye fî Lehçeti'd-Dimaşqati'l-'Âmmiyye", *Mecelletu'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-'Arabiyyi*, 11, 1/12, (1931).
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 2. baskı, 1967.
- Taşköprüzâde Ahmetd Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-'Usmâniyye*. Lübnan: Dâru'l-kitâbu'l-'Arabî, 1975.
- Yıldız, Musa. "et-Te'sîru'l-mutebâdil beyne'l-lugati't-Turkiyyeti ve'l-lugati'l-'Arabiyyeti". *Nüsha Dergisi*, 23 (2006).
- Zeydân, Cûrcî. *Târîhu'l-Lüğati'l-'Arabiyye*, Kahire: y.y., 1904.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-'A'lâm*, Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Müslümanların dikkatini toplumsal olana çekmeye çalışmaktadır. İslâm âlimleriyle biyolojik materyalist düşünürlerin görüşlerini karşılaştırarak Müslümanlara İslâm'ın bizzat biyolojik materyalizm olduğunu ispatlamaya çalışırken Kur'an'daki hükümleri de materyalist düşünürleriyle karşılaştırmaktadır. Bunları yaparken Hz. Muhammed'i de biyolojik materyalizme karşı çıkmayan bir kişi olarak yorumlamaktadır.¹⁰⁷

İslam'ın toplumsal değişim aracı olarak kullanılması gerektiğini savunduğu hayatının bu evresinde Cevdet, İslamcılarının önde gelen isimleri olan Afgani ve Abduh'a hayranlık duysa da bu isimlerin ilerleme düşüncelerinde sadece İslam'dan yararlandıkları için başarılı olamayacaklarını ifade etmektedir.¹⁰⁸ İslâm'ın ıslahıyla ilgili düşüncelerinde özellikle Abduh'tan etkilenen Abdullah Cevdet, Cenevre'de tanıştığı Abduh'un "Derdimizin nereden geldiğini, ne olduğunu, ne ile kabil-i tedavi olduğunu pek iyi" bildiğini söylemektedir. Fakat Cevdet'in düşündüğü İslâm *etik* dışında bir anlam ifade etmemektedir. Bundan dolayı Japonları Müslümanlardan daha Müslüman saymaktadır.¹⁰⁹

Dini bir muhalefet dili olarak da kullanan Cevdet'in bu minvalde II. Abdülhamid'i dinsizlikle suçlayan yazılar kaleme aldığı görülmektedir.¹¹⁰ Örneğin II. Abdülhamid'i, Osmanlı tarihinin ileri gelen yöneticileri ve Osmanlı padişahları ile eski İslâm âlimlerinin katıldığı hayali bir mahkemede şu şekilde yargılamaktadır:

"Ba'de fahr-i kâinat efendimiz Hazret-i Ömer'le Yavuz Sultan Selim'e teveccüh ederek: Allah'ın emrini tanımayan, Peygamberin adını hakaretle yâd eden hilâfetin şanını terzil ve telvis eden kendisine vedia-i rabbanîye olan milletini keyfi yolunda mahv-ü-ifnaya cesaret edüb, her hareketi şer'e, adalete, insaniyete muhalif olan Abdülhamid'in cezası nedir? diye sual buyurdular. İki birden 'idam' cevabını verdiler."¹¹¹

Ayrıca İslam dünyasında kültürel birliği sağlamak ve Müslümanlarda millet fikrini uyandırmak amacıyla da dinden faydalanmak isteyen Cevdet, İslam birliğini siyasi olarak düşünmemektedir. Ona göre siyasi olarak bir İslam birliği muhaldir. Onun düşüncesi, "manevi, ilmî, edebî, hissi, iktisadî, içtimaî bir tekârüb ve ittihad" temelinde bir yaklaşıma içermektedir.¹¹²

Abdullah Cevdet, Meşrutiyet'ten sonra Dozy'nin İslâm'ı eleştiren *Tarih-i İslâmiyet* isimli kitabını çevirir. Bu çevirisinden sonra Cevdet, artık aşamalı olarak İslam hakkındaki nispeten olumlu düşüncelerinden vazgeçer ve İslam'ı daha açık şekilde eleştirmeye başlar. Fakat yaptığı bu çeviriden dolayı büyük tepkilerle karşılaşır. Tepkiler neticesinde kendi önsözünü yırtarak kitapları piyasaya sunar. Daha sonra amacının ulemaya bu çeşit kitapları göstererek onları harekete geçirmek olduğunu iddia eder.¹¹³ Oysa kitaba yazdığı önsöz, Dozy ile adeta suç ortağı sayılmasına yol açar. Bu girişinde, Dozy'nin eserinde dile getirilen gerçeklerin hiçbir bağına düşmeden kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmekte, yazarın bir gayrimüslim oluşunun fikirlerini itibardan düşürmeyeceğini, hatta böyle ilmi bir eser vermiş olan kimsenin Müslüman sayılması gerektiğini iddia etmektedir. Ayrıca Cevdet'in, söz konusu girişte bütün bir İslam tarihi literatürünü "müstebit hükümdarların zoruyla

¹⁰⁷ Hanioğlu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 130-137.

¹⁰⁸ Hanioğlu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 151.

¹⁰⁹ Hanioğlu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 137-138.

¹¹⁰ Hanioğlu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 142.

¹¹¹ Hanioğlu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 149.

¹¹² Hanioğlu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 152-154.

¹¹³ Hanioğlu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 325-327.

kaleme alınmış siyasî metinler" olarak değerlendirmesi ve Dozy'nin kitabını objektiflik bakımından hepsinin üstünde kabul etmesi, tepkilerin düzeyini arttırır ve kitap yasaklanır.¹¹⁴

Kısmen İslâm'ı da kapsayan yeni bir inanç sistemi oluşturmak isteyen Cevdet, modernleşme yolunda en büyük engelin din olduğunu düşünmesine rağmen dinin toplumda oynadığı rolü vazgeçilmez olarak kabul etmektedir. Dinin yerini biyolojik materyalist görüşlerle desteklenen bir inanç sisteminin almasının ve toplumsal değişimin bu sistemin yerini tamamen biyolojik materyalizme bırakmasının sonunda sağlanacağını düşünmektedir. Protestan etiğine benzeyen yeni bir etik oluşturmak isteyen Cevdet'in, bu konuda Bahailik mezhebini araç olarak kullanma arzusuna sahip olduğu görülmektedir.¹¹⁵

Abdullah Cevdet bireycilik ile toplumculuk, dindarlık ile ateizm, pasifizm ile anarşizm, nihilizm ve şiddeti benimseme ile reddetme arasında sık gelgitlere düşmektedir. Ayrıca İslamcı aydınlarla Batıcılar arasında sürekli tartışma konusu olan *kadının toplumdaki yeri* onun için bir medenileşme sorunudur. Bu bağlamda kadınların örtünmesinin de Müslümanlıkla ilgisi olmadığını öne sürmektedir. Ona göre "Müslümanlık ne çarşaf içindedir ne de serpuş altındadır. Müslümanlık işlerde ve fiillerdedir. Hatta kalplerde bile değildir."¹¹⁶

Özellikle Meşrutiyet sonrasında İslâm dinine sert eleştiriler yönelten Cevdet'in düşlediği *dinin arka plâna geçtiği bir toplum* düşüncesi, yaşanan rejim değişikliğinden sonra daha uygulanabilir bir alan bulur. Resmi ideolojiyle büyük benzerlikler taşıyan düşünceleri, böylece onu toplumsal değişim aracı olarak din ya da mezhep kullanma düşüncesinden uzaklaştırır.¹¹⁷

SONUÇ

Osmanlı'nın son zamanlarına denk gelen dönem kuşkusuz ki, büyük alt-üst oluşların, dönüşümlerin ve beka mücadelelerinin verildiği bir dönemdir. Bir yanıyla varoluş asrı diye niteleyebileceğimiz bu dönemde ortaya çıkan fikir akımlarının, bir yandan beka bir yandan da çağın/zamanın dışına düşmemek adına merkeze aldıkları devlet üzerinden varlık, intibak mücadelesi verdikleri görülmektedir. Hepsinden öte bu akımlar, çağın ideolojik ve felsefi kabulleri karşısında yer yer paralel yer yer de karşıt bir *iddia* olma durumunda kalmaktadırlar. Batı'dan aktarılan çeşitli fikri akımlara karşı ilk tepkilerin İslamcılar tarafından verildiği, bu tutumun da İslamcılarının en belirgin yanı olarak muhalif kimliklerini ön plana çıkardığı görülmektedir.

Fikir akımlarının her biri bir yönüyle durdukları mekânı ve zamanı anlama, yeniden tanımlama ve yeni bir tarih-şimdi, toplumsal vasat inşa etme çabasındır. Kendine dönük bu okuma, üzerinde hareket ettiği diyalektik gereği aynı zamanda merkeze aldığı Batı'yı da tanımlama sonucunu doğurur. Dolayısıyla İslamcılık, modernizm üzerinden teşekkül etmiş yeni insanlık durumunu ifade eden Batı'yı da birçok yönden tanımlama gayretidir. Tanımlama vurgusu ilk etapta abartılı bir yaklaşım gibi gelebilir. Zira her ne kadar çağırıldığı dünya olmasa da kullandığı yöntem ve dil açısından İslamcılık Batı'yı tanımlamadan öte

¹¹⁴ Şükrü Hanioğlu, "Abdullah Cevdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988) 1/91.

¹¹⁵ Hanioğlu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 333-338.

¹¹⁶ Kutlu, "İkinci Meşrutiyet Döneminin Düşünce Akımları", 4-5.

¹¹⁷ Hanioğlu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 341.

Batı'yı Osmanlı'ya ithal etme, onu Doğu'da tekrar üretme olarak görülebilir. Bu kısmen doğrudur ama okumaları, sentezleri ve toplumu davet ettiği vasat üzerinden bakıldığında İslamcılık, kendi felsefi ve entelektüel birikimi ölçüsünde Batı'yı yeniden tanımlamıştır denilebilir.

Ele aldığımız konu bir açıdan tarihsel bir olguyu anlamaya yönelik olsa da etkileri ve hâlâ hayatîyetlerini sürdürmeleri açısından kendi içinde güncel bir mevzu olma özelliği barındırmaktadır. Yaşadığımız zamandan İslamcılığın bir şimdi-geçmiş mukayesesini yapmak hem mümkün hem de gereklidir. Bir İslami devlet olan Osmanlı'nın siyasal, dini, kültürel ve ekonomik yapı üzerinde boy veren bu akımın, laik/seküler bir devlet olan Türkiye Cumhuriyeti'nde ne anlama geldiği meselesi oldukça ilginç ve önemli bir mevzudur.

Osmanlı için bir sonuç, kendi tarihi tecrübesinin meydana getirdiği bir "yeni durum" olarak İslamcılık, Türkiye Cumhuriyeti için miras alınan bir olgudur. Ontolojileri, öncülleri ve kabulleri birbirinden oldukça farklı olan her iki devlet yapılanması için bu akım kuşkusuz ki, aynı anlama gelmemiştir. Osmanlı için İslamcılık kabul edilebilir bir noktada olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti ise yaslandığı ideolojik kabuller açısından Osmanlı ile farklılık taşımaktadır. Bir bakıma Batıcılık ve Milliyetçilik akımlarının sentezi olan Türkiye Cumhuriyeti, İslamcılığı sakıncalı ve toplumsal/ideolojik inşasını yapı sökümüne uğratacak bir noktada imlemiştir.

Müslüman olan Osmanlı'nın tarihi tecrübesi kendi içerisinde son tahlilde seküler/profan akımları, okuma biçimlerini ürettiği gibi laik/seküler Türkiye Cumhuriyeti'nin kendi politik gerçekliğini hep koruyan ve dönem dönem toplumsal gerçeklik olarak da varlığını hep hissettiren İslamcılığı yeniden üretmiştir. Bu durum aslında Osmanlı'nın da Türkiye Cumhuriyeti'nin de kendi *ötekisini* üretmesinden başka bir şey değildir.

Bu noktada bir farkı vurgulamak gerekmektedir. Osmanlı'da ve sonrasında Türkiye Cumhuriyeti'nde Batıcılık ve Milliyetçiliğin oynadığı/oyynamakta olduğu rolü, İslamcılık özellikle de Türkiye Cumhuriyeti'nde oynayamamış, diğer cereyanlar gibi bir kurucu unsur/özne olamamıştır. Diğer siyasal etkileri bir yana bırakırsak Batıcılık ve Milliyetçilik, Osmanlı için çözücü bir nitelik taşıırken yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu unsurları olmuşturlardır.

İslamcılık, Osmanlı'da düşünce olarak devletin kurucu aklının reforme edilmiş bir hali olarak görünmektedir. Bütün bu tarihsel imkân ve avantajlarına rağmen İslamcılık akımının, hem Osmanlı'da hem de Cumhuriyet Türkiye'sinde toplumsal inşanın biçimlendirilmesinde etkisiz kaldığı ve uzun soluklu bir itiraz ve muhalefete dönüştüğü söylenebilir. Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti'nin yaslanmış olduğu yapısal fikriyat açısından mutlak öteki halinde tanımlanabilir.

Türkiye Cumhuriyeti için Batıcılık ve Milliyetçilik her ne kadar ontolojik gereklilik olma vasıflarını kuramsal olarak hala devam ettirse de günümüz için fiili bir başka durum da söz konusudur. Türkiye Cumhuriyeti'nin mutlak ötekisi olan İslamcılık akımının, bugünkü fiili siyasal durum için bu konumundan daha kabul edilebilir ve hatta yer yer devletin politikalarını belirleyen bir noktaya dönüştüğü görünmektedir. Osmanlı'nın son dönemleri ile Cumhuriyet tarihinin tamamında bir muhalefet birikimi oluşturmuş olan İslamcılık, hikâyesi burayı aşacak süreçler sonucunda devletin siyasal öngörüsünden bir imkân olarak belirivermiştir. Ama yukarıda vurguladığımız mekanizma burada da

değişmemektedir. Devlet-İslamcılık ilişkisinde işleyen paradigma hâlâ devletin belirleyen ve merkezde olduğu bir mekanizmadır. Devletin araçsallaştırıcı aklı, zamanın ruhunun/zeitgeist ve toplumsal dinamiklerinin de etkisiyle İslamcılığı muhalefetten iktidara doğru taşımıştır. Bu noktada iktidarda olan ve "kısmen İslamcılık" olarak nitelediğimiz olgunun bizzat İslamcılık ile kritik edilmesi gerekliliğine inanmakta ve aslında cari olanın da eklektik, milli, seküler birçok formla iç içe geçmiş bir tasavvur olduğunu görmekteyiz.

Ele aldığımız bu durum aslında fikir akımlarının toplumsal etkinlikleri, karşılıkları açısından bize bir fikir vermekte, öncelikle devletin ve toplumun değerler noktasında ayrı düzlemlerde hareket ettiklerini göstermektedir. Batıcılık ve Milliyetçilik Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu aklı için daha çok önem taşıırken, bir bütün olarak olmasa da İslamcılık tezleri toplumsal olanda daha bir aksi seda bulmuştur. Bununla toplum tek bir kimlik ile izah edilmemektedir. Daha çok bir fikir akımının devlet nezdindeki *mutlak öteki* ile *kabul edilebilirlik* arasında değişen süreci belirtilmektedir. Belki burada vurgulanması gereken asıl mesele, Türkiye Cumhuriyeti'nin bu akımların sentezinden bir ortalama vatandaş üretmeyi başarmış olmasıdır. Bugün sıradan bir Türkiye vatandaşı kendisini hem Batıcı hem milliyetçi hem de dindar biri olarak görebilmektedir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Ömer. "Filibe'li Ahmed Hilmi'nin Din Anlayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (2001), 69-85.
- Bauman, Zygmunt. *Siyaset Arayışı*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Bayram, Ahmet Kemal. "İdeoloji ve Dönüşüm". *İdeoloji*. Kenan Çağan (ed.), İstanbul: Hece Yayınları, 2008.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: YKY, 2003.
- Bostan Ünsal, Fatma. "Mehmet Akif Ersoy". Aktay, Yasin (ed). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-İslamcılık*. 6/73-91. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Bülbül, Kudret. *Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa*. Ankara: Kadim Yayınları, 2006.
- Çağan, Kenan (ed.). *İdeoloji*. Ankara: Hece Yayınları, 2008.
- Debus, Esther. *Sebilürreşad*. çev. Atilla Dirim. İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2009.
- Düzdağ, Ertuğrul. *Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar I-II*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2006.
- Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2008.
- Gökalp, Ziya. *Makaleler I*. Beysanoğlu, Şevket (haz.). İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1976.
- Gökalp, Ziya. *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.
- Gündüz, Mustafa. "Said Halim Paşa'da 'Medeniyet' Kavramı", *Journal of Islamic Research* 21/2 (2010), 143-150.
- Güzel, Cemal. "Türkiye'de Maddecilik ve Maddecilik Karşıtı Görüşler". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2002), 63-81.
- Hanioglu, Şükrü. "Abdullah Cevdet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/90-93. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Hanioglu, Şükrü. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.

- Heyd, Uriel. *Ziya Gökalp Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*. çev. Cemil Meriç. İstanbul: Sebil Yayinevi, 1980.
- Hilmi, Ahmed. *Hikmet Yazıları*. Ahmet Koçak (haz.). İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Hilmi, Ahmed. *İslam Tarihi*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Hilmi, Filibeli Ahmed. *Âmâk-ı Hayal*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Kahraman, Yakup, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Felsefi Yapı: Pozitivist Paradigmanın İnşası". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/18 (2019), 345-351.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*. İstanbul: Gerçek Hayat Yayınevi, 2001.
- Kara, İsmail. *İslamcılığın Siyasi Görüşleri 1*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2001.
- Keskin, Mustafa. "Ziya Gökalp'ın Din Anlayışı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 101-118.
- Kutlu, Sacit. "İkinci Meşrutiyet Döneminin Düşünce Akımları". Erişim 29 Mart 2018. www.obarsiv.com
- Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Mehmed Akif Külliyyatı 2. haz. İsmail Hakkı Şengüler. İstanbul: Kitap Rengi Yayınları, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*. İstanbul: Kitap Yayınları, 2012.
- Said Halim Paşa. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Sarıkaya, Saffet. "Osmanlı Türkiye'sindeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış", *Araştırmalar* 1 (1999), 97-112.
- Tiftikçi, Osman. *İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: Akademi Yayınları, 2011.
- Tokluoğlu, Ceylan. "Ziya Gökalp ve Türkçülük", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68 (2013), 113-139.
- Toprak, Zafer. "II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri". *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* 1/126-132. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler(1876-1938)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Tunaya, Tarık Zafer. *İslamcılık Akımı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Türköne, Mümtaz'er. *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2011.
- Uzun, Necmi. *Türkiye'de İslamcı Hareket Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları ve Dönüşümü*. Ankara: Atılım Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ünüvar, Kerem. "Ziya Gökalp", Bora, Tanıl (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce-Milliyetçilik* 4/28-36. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Yıldırım, Ercan. *Türk Düşüncesinde İslam*. İstanbul: Hece Yayınları, 2013.

3. Gördüğümüz kadarıyla bu alanda görev yapmaya başlamadan önce uygulamanın muhtevası, hizmeti yürütecek olan din görevlisinin inisiyatifine bırakılmıştır. Her ne kadar hastane ve müftülükler bazı ilkeler belirleyip onların çerçevesinde hizmeti gerçekleştirmek isteseler de tam verim alınamamıştır. Uygulanmanın, kavramların vb bilgilerin yer aldığı kapsamlı rehber bir kitabın varlığı bu hizmeti daha profesyonel bir şekilde yürütülmesini sağlayabilir.

4. Yapılan araştırmalar ve gözlemler neticesinde danışmanların görüşmelerini tek kişilik odalarda hastayla yalnız veya birden fazla kişinin kaldığı odalarda gruplar şeklinde görüşme metotlarının da kullanıldığı gözlemlenmiştir. Birden çok hastanın bulunduğu odalarda yapılan görüşmelerin olumsuz seyrettiği ve bazı aksaklık ve sıkıntıların yaşandığı belirlenmiştir. Odada bir kişinin dahi görüşmeyi istememesi hizmeti aksatmış ve rahatsızlık yaratmıştır. Bunlara dikkat edilmesi gerekmektedir.

5. Saat ve mesai mefhumu gözetilmeksizin hasta ihtiyaç duyduğu an manevi danışmana ulaşması gerekmektedir. Haftalık günlere ve saatlere bağlı kalınarak yapılan bu programlar hastalar tarafından eleştiri oklarının odağı olmuştur. Bu yüzden hastalar din görevlisinin her an ihtiyaç olacakmış gibi hazır olmasını, hastane de her an en az bir tane manevi danışmanın bulunması gerektiğini ve rahatça ulaşabilecekleri belirli bir odalarının bulunması gerektiğini belirtmişlerdir.

6. Kamuoyu yoklaması sonucu ve hastanelerde görev yapan doktor hemşire vb sağlık çalışanlarının düşüncelerinden hareketle yarıya yakını bu hizmete gerek olmadığı ve hatta karşı oldukları araştırmalar neticesinde tespit edilmiştir. Sağlık çalışanlarının bu hizmete karşı olmalarının gerekçelerini ise; hastaya olumlu bir etkisinin olmayacağı, tıbben böyle bir hizmete ihtiyaç olmadığı ve manevi danışmanların bunun için yeterli donanıma sahip olmadıkları gibi düşünceleri sayabiliriz.

7. Araştırmamızın neticesi de gösteriyor ki çok yüksek bir oranla hastaların bu hizmete olumlu yaklaştığı ve benimsediği görülmüştür. Çok azda olsa tepkilerle karşılaşılıyor olmasının sebebi olarak da organizasyon eksikliklerinden kaynaklandığı belirtilmiştir.

8. Sağlık tesislerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri kesinlikle bir plan ve program çerçevesinde yapılmalıdır. Uygulama gerçekleştikten sonra görev arkadaşlarının uygulamaları, yakın il ve ilçedeki meslektaşların gerçekleştirmiş olan uygulamaları masaya yatırılmalı ve geniş bir perspektiften bakılarak kritik edilmelidir. Bu kritik daha sonraki uygulamalar için de bir hareket noktası olarak kabul edilmelidir.

9. Tüm yazdıklarımızın değerlendirilmesinden hareketle sağlık tesislerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetinin yatarak tedavi sürecine devam eden ve dini kendisi için yardım kaynaklarından biri olarak hisseden hastalar için bir ihtiyaç olduğu ve bu ihtiyacın giderilmesi için amacının, yönteminin ve kapsamını net bir şekilde ortaya konması gerekli görülmüştür.

Son olarak hizmet öncesi eğitime de değinecek olursak sağlık hizmetlerinde manevi danışmanlık hizmeti din görevlileri için yeni bir alandır. Bu sebeple yeni olan bu alanın niteliklerini, problem ve onlarla başa çıkma stratejilerini içerecek biçimde Diyanet İşleri Başkanlığı profesyoneller tarafından eğitim planlaması yapmalı ve tüm personeli bu eğitim süzgecinden geçirmelidir. Hatta bu eğitimler devamlılık arz etmeli ve sık sık

tekrarlanmalıdır. Bu eğitimlerin içeriğinin şunları da kapsamasının daha uygun ve verimli olacağı açıktır;

a- Bu eğitim esnasında hastane ortamında gözlem yapılarak notlar alınmalı ve notlar bu alanın konularını kapsamalıdır. Bu eğitimin içeriği hasta ve hastane gibi fonksiyonlara sahip olacağı için akademik olarak hazırlanması uygun olur.

b- Hastane ortamında gerçekleştirilecek olan bu hizmetin sağlıklı yürütülebilmesi için hastane kavramlarına ve tıbbî literatüre sahip olması gerekir. Manevi danışman ile sağlık çalışanları arasındaki uyum ancak bu şekilde sağlanabilir.

c- Hastane idaresi ve onun yürütülüşü hakkında sistematik bilgilere yer verilmelidir. Din görevlisinin hizmet vereceği yeri iyi bilmesi ve çalıştığı yere uyum sağlaması bunun neticesinde olmaktadır.

d- Hastanede hasta, hasta yakınları ve sağlık çalışanlarına yönelik iletişim becerileri gibi önemli olan konulara bu eğitimde mutlaka yer verilmelidir.

KAYNAKÇA

Ağılkaya Şahin, Zuhâl. *Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.

Altıntaş, Muhammed. "Hastanelerde Gerçekleştirilen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği)," *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, (2018), 221-256.

Altaş, Nurullah. "Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (1999), 599-659.

-----, Hastanelerde Dini Danışmanlık Uygulamalarında Amaç Belirleme, *Diyanet İlmî Dergi* 1 (2017), 11-42.

Ataseven, Asaf. "Tıbb-ı Nebevî," *Diyanet Aylık Dergi*, 95/25.

Aydın Garip. "Hadislerde Hastalara Yönelik Manevi Destekler" (İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 249-279.

Başar, Serpil. "Hastanelerde Din Hizmetlerinin Eğitim Boyutu", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II*, (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 620-646.

Bülbül, Mustafa. "Almanya'da Hastanelerde Yapılan Manevi Bakım (Din) hizmeti", *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013).

Canan, İbrahim. *Kütüb-ü Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 11

Clinebell, Howard. *Basic Types of Pastoral Care & Counseling: Resources for The Ministry of Healing and Growth*, Edition (Nashville: Abingdon Press, 2011).

Cobb, Mark. *The Hospital Chaplain's Handbook: A Guide for Good Practice*, (Norwich: Canterbury Press, 2005).

Doğan, Mebrure. "Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21 (2017), 1267-1304.

Easton, Kristen L.; Andrews, Jonathan. "The Roles of the Pastor in the Interdisciplinary Rehabilitation Team", *Rehabilitation Nursing* 25/1, (2000).

Ege, Remziye, "Dini Danışmanlık ve Rehberliğin Bir Bilim Dalı Olarak Gelişmesinin Gerekliliği Üzerine Bazı Düşünceler", *Dini Araştırmalar* 14/39 (2011), 104-114.

Ergül, Şafak; Bayık, Ayla. "Hemşirelik ve Mânevî Bakım", *Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, (2004).

Karagül, Arslan. "Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)", *Dinî Araştırmalar* 15/40 (2012), 5-27.

Karaman, Hayrettin. *Laik Düzendeki Dini Yaşamak*, İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Baskı, 2002.

Kavas, Erkan ve Kavas, Nurgül. "Manevi Destek Algısı Ölçeği (MDA): Geliştirilmesi, Geçerliliği ve Güvenirliği" *Turkish Studies* 9/2 (2014).

Koç, Mustafa, "Manevi-Psikolojik Çalışmalarla İlgili Batı'da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012).

Korkmaz, Arif, *Hastanede Dini Hayat*, Konya: Çizgi Yayınları, 1. Baskı, 2011.

Kostak, Melahat. "Hemşirelik Bakımının Mânevî Boyutu", *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi*, 2/6 (2007), 105-115.

Lake, Frank. *Clinical Theology: A Theological and Psychiatric Basis to Clinical Pastoral Care*, London: Darton, Longman ve Todd, 1994.

Lyall, David. *Integrity of Pastoral Care*, London: SPCK-Library of Ministry, (2001), 49-63.

Mollaoğlu, Hasan. "Hastane Hizmetleri Bağlamında Manevi Bakım ve New York Healthcare Chaplaincy Örneği" Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Ok, Üzeyir. "İnanç Bakım ve Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi", İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Patton, John. *Pastoral Care In Connexion: An Introduction To Pastoral Care*, Kentucky: Westminster Jhon Knox Press, 2005.

Seyyar, Ali. "Bakıma muhtaç Özürlülere Dönük Manevi Bakım Uygulamaları", *1. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Shansranske, Edward. "The Psychology of Religion in Clinical and Counseling Psychology", *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, ed. R. F. Paloutzian ve C. L. Park, New York - London: The Guilford Press, (2005), 496-514

Söylev, Ömer Faruk. "Psikolojik Yardım Hizmetleri Bağlamında Türkiye'de Dinî Danışma Ve Rehberlik", *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 287-308

Sözgün, Zenal. Dini Danışma ve Hayatımızda ki Önemi, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (2017), 207-220.

Tan, Hasan. *Psikolojik Danışma ve Rehberlik, Teori ve Uygulama*, İstanbul: MEB Yayınları, 2000.

Topuz, İlhan. *Din Görevlilerinin Mânevî Danışmanlık Yeterlilikleri*, İsparta: Manas Yayınları, 2014.

Uğurlu Bakar, Sinem. "Dinî Danışmanlık Eğitimi: AAPC Akreditasyon Kriterlerinin Türkiye Açısında Değerlendirilmesi", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* içinde, ed. Ali Ayten, İstanbul: Dem Yayınları, 2016.

Ve zekî, akıllı kimse buna şehâdet eder.
Ve Rabb'imiz insanlara itaati emretmek için
Yüce peygamberler gönderdi.
Onlar taât ehlini müjdelerler
Ve kötü fiil ehlini de korkuturlar.
İnsanlara din işlerini
Ve helâlinden geçim yollarını açıklarlar.
Ve Allah onları en kuvvetli mucizelerle
Hârikulâde olaylarla destekledi ey haslet sahibi!
Bütün enbiyâullahın ilki
Güzel ahlâklı safiyullah Adem'dir.
Ve onların sonuncusu Kureyşlî, Beni Hâşim
Soyundan nebî Muhammed Aleyhisselam'dır.
Ve hadiste peygamberlerin sayıları nakledilir.
O nakledilenler arasında meşhurdur.
Sayıyı azaltmayı terketmek daha evlâdır.
Ve bunun zikrinde bir ihtimal vardır.
Çünkü Allah Rasûl'e
Yüce peygamberlerin hepsini anlatmadı.
Sayıyı azaltırlarsa diğerlerinin buna dahil olması
Ve aynı şekilde bazılarının dışarıda kalması
Aklen mümkündür ey ulu zatlar!
Ancak bu, itidalli bir davranış değildir.

Ve onların hepsi insanlara
Rahman'dan yüce ahkâmı tebliğ ederler.
Ve onlar sâdık kimselerdir
Ve düşük ve yüksek mertebedekilere
hayrı nasihat edenlerdir.
Ve gerçekten onların en faziletlisi
Rasûlullah,
İmdada yetişen, övgüye lâyık
Eşsiz, en temizlerin kandili
Ve benzeri olmayan, nebilerin sonuncusu
Muhammed'dir.
Meleklerin hepsi Allah'ın kullarındandır.
Ve onlar dişi veya erkek değildirler.
Rabb'imizin zararlı ve faydalı şeyleri açıklamak için
Rasûllere gönderdiği kitapları vardır.
Onlarla bize emri ve nehyi
Ve va'di ve korkutmak için va'idi bildirdi.
Ve Rasûlün semâya mirâcı,
Rüyayla veya hayalle değil cismiyle
gerçekleşmiştir.
Sonrasında Yüce Rabb'imizin dilediği bir
makâma,
Yüksek bir mevkiye ulaşmıştır.
Evliyânın Kerâmetleri Hakkında Birkaç Söz
Evliyâullahın kerâmeti haktır.
Ve onu ancak akılsız kimse nefyeder.
Ve onların ellerinde

Hârikulâde işler ortaya çıkar ey kerem sahibi!

Bir anda veya daha uzun bir sürede

Mekânları aşması (tây-i mekân)

Ve çok açlık ve susuzluk anında

Yiyecek ve içecek çıkarması

Ve suyun üstünde batmadan yürümesi

Havada hiç çaba göstermeden yürümesi,

Aynı şekilde dilsizin veya cansızın konuşması gibi ey seçici kimse!

Ve artık onun anlattığı şeyi can kulağıyla dinle.

Asrın nebisinin bütün mucizelerini

Dostların hepsi açıkladılar.

Ashâbın Mertebeleri ve Hilâfeti Hakkında Birkaç Söz

Rasûlümüzden sonra insanların en hayırlısı

Haslet sahibi Ebû Bekir Sıddîk'tir.

Ve onun vefatından sonra

Çok adaletli ve övgüye lâyık olan Ömer Nakî'dir.

Sonra akl-ı kemâl sahibi, alim, utangaç,

Zünnûreyn temiz huylu Osman'dır.

Sonra savaşlarda Haydaru Kerrâr

Savaşın aslanı Aliyyü'l-Murtazâ'dır.

İşte bu tertîb, sahih bir tertîbdir

Ve sıdk ve itidâl ehlinin yöntemidir.

Onların hilafeti de aynı yöntem üzerinedir.

Artık hevânı dalâlet üzerine bırakma!

Rasûlden sonra hilâfet dönemi

Otuz senedir ey dostum!

Ve sonra zorba mülk imarettir

Kerem sahibi Muhammed'in dediği gibi.

İmâmet Hakkında Birkaç Söz

Din ehlinin her zamanda onların işlerini yürütecek

Bir imâma ihtiyacı vardır.

Ve had cezalarını uygulamak

Ve bozgunculardan onların sınırlarını korumak,

Ve isyancılara karşı savaş gününde ordular hazırlamak,

Veya sadakaları (vergileri) toplamak,

Ve zorbaların ve hırsızların,

Ve kötü fiil sahibi yol kesicilerin üstesinden gelmek,

Ve önceki yöneticilerin yaptıkları gibi

Cuma ve bayram namazına imâmlık yapmak için.

Ve kötü eylemli insanlar arasında

Ortaya çıkan vukûatları, münazâaları ortadan kaldırmak,

Ve hukuk üzerine kâim olan şahitlikleri

İtidâlli ve sükûnetli bir bir şekilde dinlemek,

Ve velîsi olmayan küçükleri evlendirmek,

Ganimetleri uygun ve düzgün bir şekilde paylaşmak için başa getirilir.

Ve imâmın zâhir olması gerekir.
Onun korkudan gizlenmesi uygun değildir.
Bazı rezil kimselerin iddia ettiği gibi
O kesinlikle va'd edilip beklenen değildir.
Ve şüphesiz nebinin buyurduğu gibi
İmâm ancak Kureyş'tendir.
Velâkin Haşimî ve Alevî olması şart değildir.
Artık söylenenlerin hepsini bırak.
İmâmlık için ismet sıfatı şart değildir.
Aynı şekilde bütün insanların en faziletlisi olması da şart değildir.
Ve onun mutlak ve kâmil bir
Vilâyet ehli olması şarttır.
İmam isyancı veya fesâd ehlini zabt ve idare eder.
Ve siyaseti ve idaresiyle hükmeder.
Ve halkı arasında hükmü uygulamaya
Ve akılsız kimselerin açtığı gediği kapatmaya,
Ve mazlumun hakkını zalimlerden
Adaletle almaya güç yetirir ey seçici kimse!
Ve imâm fisklığı ve zulmü sebebiyle
Azledilemez. Artık sen bunu can kulağıyla dinle.
Her sâlih ve fâcir kimselerin arkasında namaz kılınır

Öldüklerinde cenâze namazlarının kılınabildiği gibi.

Muhtelif Konular Hakkında Birkaç Söz

Bütün Ashâbı hayırla yâd ederiz.
Ve onların kötülenmesi insafsızlıktır.
Ve onlar hakkında Aşere-i mübeşşerenin
Ve Âlinin cennetlerle nimetlendirildiklerine hükmederiz.
Ve mestler üzerine mesh bizim seçimimize kalmıştır.
Artık bunu tasdik et ve amel et ey kerem sahibi!
Kübün sarhoşluk vermeyen sırası asla haram değildir.
Bunun üzerine Cumhûr icmâ etmiştir.
Ve velî nübüvvet makamına ulaşmaz
Artık sen buna kulak ver ey asalet sahibi!
Âkil olan kimselerin üzerinden
Her durumda ilâhi emir ve nehiyler düşmez.
Naslar zâhirler üzerine hamledilmiştir.
Bundan sonra zan ve şüphe ehlinden olma!
Nasların zahirlerinden
Bazı hak düşmanlarının iddia ettiği şeyi meyletmek
Dalâletle ilhâddır ve küfürdür.
Bunlara meyletmekten sakın ve uzak dur.
Ve bütün günahları helâl görmek küfürdür.

Kezâ günahı yorumlayarak hafife almak
da aynı şekilde küfürdür.

Ve şeriatı alaya almak da aynı küfürdür.

Kötü nefislerin şerrinden Allah muhafaza
eyesin.

Ve bir kahin gaybden haber verdiğinde

Onu tasdik etmek küfürdür ey dostum!

Ve ma'dûm, var olan (sabit) bir şey
değildir.

Bunun aksini söyleyen kişi itidalden uzak
kalmıştır.

Ölüler için dua etmek ve sadaka vermek

Hiç kuşkusuz faydalıdır.

Allah sıdkla yapılan duaları kabul eder

Ve istekte bulunanların ihtiyacını yerine
getirir.

Ve hak Nebî'nin Kıyametin
alâmetlerinden

Dâbbe sonra Ye'cüc ve Me'cüc

Ve akılsız, şakî Deccâl gibi

Haber verdikleri haktır ey kerem sahibi!

Ve göklerden İsa'nın nüzûlü de

Bu alâmetlerdendir. Ey güzel ahlâk ehli!

Ve bu alâmetlerin beşincisi güneşin
batıdan doğmasıdır.

Artık bunu tasdik et ve böylece bırak
kerem sahibi!

Ve müctehid ictihadında hata yapabilir.

Bazen de noksansız bir şekilde isabet de
edebilir.

Zü'l-Celâl Rabbim katında beşerin
rasûlleri,

Meleklerin rasûlünden daha efdâldir.

Ve onların rasûlleri insanların
avâmından

Daha efdâldir. Artık benim sözüme kulak
verin!

Ve beşerin avâmı meleklerin avâmından

Daha efdâldir. Artık dinle ey şeref sahibi!

Risâlenin Hatimesinde Birkaç Söz

Ey nefis! Bundan kendine bir ders çıkar

Ve kötü fiiler üzerine olma.

Ve nefsin peşinden koşmak istersen
bunda hürsün.

Böyle yaptığın takdirde zincirlere
vurularak cezalandırılmaya lâıksın.

Marifetim, bir araya getirdiğim eşsiz

Tatlı su gibi akıcı nazımdır

Ve o, ortalığa saçılmış misk
parçacıklarından daha temiz

Ve yağın yağmurdan daha yumuşaktır.

Onun manaları, satırlar arasında

Gecelerin karanlığındaki dolunay gibi
parlar.

Allah'a hamdolsun onu tamamladım.

Ve bu aklımda olan bir arzumdur.

Ayın üçte birinde tüm çabamı buna
harcadım.

Değeri düşmeden elimde tamamlandı.

Bitiş tarihinde Allah'a dua ettim.

Ez Azîz! Halimin gevşekliğinden dolayı
bana merhamet et.

Umarım ki; Allah tüm günahlarımı
bağışlar

Ve cezanın bana ulaşmasından beni
kurtarır.

İlâhî! Sen benim yaradanımsın ve
Rabb'imsin.

Bütün sırlarımı ve zihnimdekileri
bilensin.

Senin fazlına tevessül ettik

Ve senin ipine sarıldık haşr ve sual günü
için.

Bundan sonra, dünyada bizim işimizi
kolaylaştır. Ve ahirette mükâfatlarıyla
mükâfatlandır.

Benî Haşîmî elçine, Kureyşli nebî, güzel
ahlak sahibi,

Rasûlüne selam olsun.

Ve âlin ve sahabenin en hayırlıları olan

Onun Âline ve Ashâbına selam olsun

SONUÇ

Tâcizâde Sa'dî Çelebî'nin manzûm akâidi Osmanlı ilim geleneğinden günümüze ulaşan kıymetli eserlerden biridir. Çevresinde Arapça şiir yazma becerisiyle şöhret bulan Tâcizâde Sa'dî Çelebî bu eserinde Ömer en-Nesefî'ye ait olduğu bilinen Maturidî geleneğinin itikâdî esaslarını muhtevî bir akâid risalesini açıklayarak nazma aktarmıştır. Akıcı ve sade bir üslûpla kaleme aldığı 234 beyitten oluşan bu eserinde, itikâdî konuları fazla delillendirmeye gitmeksizin anlatmaya çalışmıştır.

'Akâidü'n-Nesefî'nin muhtevasının dışına fazla çıkmayan Tâcizâde Sa'dî Çelebî tevhîd, nübüvvet ve mead konularına ilaveten, muhtemelen o günün şartlarında Müslümanların zihnini meşgul eden sorunlara da cevap verebilme gayesiyle imâmet, Ashâbın mertebeleri, kerametler gibi meselelerle mesh ve sarhoşluk vermeyen içkilerin içilmesi gibi fikhî meseleleri de muhtevaya dahil etmiştir. Konuları ele alırken iman-amel ilişkisi ve ru'yetullah konusunda Mu'tezileyi açık bir şekilde, imâmet konusunda İmamiyye Şiasını ve nassların zahirler üzerine hamledilmesi gerektiğinden söz ederken de Batınîleri dolaylı bir şekilde eleştirilmiştir. Tâcizâde Sa'dî Çelebî'nin eserinde 'Akâidü'n-Nesefî'den farklı olarak dikkatimizi çeken bir husus, onun 'Akâidü'n-Nesefî'nin günümüze ulaşan bazı nüshalarında yer alan Ehl-i Hakk, Ehl-i Sünnet gibi terimlere yer vermemesidir. Tâcizâde Sa'dî Çelebî daha çok "Ey salih amel ehli!", "Ey haslet sahibi!" gibi ifadelerle daha genel ifadeler kullanmayı tercih etmiştir.

Tâcizâde Sa'dî Çelebî'nin söz konusu manzûmeyi hazırlarken dil olarak Osmanlıca yerine Arapçayı seçmekle öncelikli medreselerde eğitim gören öğrencilere hitap etmeyi hedeflediğini düşünmekteyiz. Zira halk seviyesinde bu manzûmun anlaşılabilirliği oldukça

zordur ya da mümkün değildir. Nitekim sonraki dönemlerde Osmanlıca olarak hazırlanan manzûm akâidnâmeler halk nezdinde daha itibar görmüştür. Kütüphanelerde Osmanlıca akâidnamelerin çok sayıda nüshası bulunmasına rağmen aynı şeyin Tâcizâde Sa'dî Çelebi'nin eseri için de geçerli olmaması muhtemelen dil meselesinden dolayıdır.

KAYNAKÇA

- Adam, Hüdaverdi. *Necmü'd-Din Ömer en-Nesefî ve Akidesi*. Konya: Değişim Yay., 1987.
- Akçay, Ali İhsan. *Türk Edebiyatında Manzûm Akâidnâmeler: İnceleme Metin*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Çağlayan, Harun. "Şerhu'l-Akâid ve Kelâmî Değeri Üzerine Bir Deneme". *Bozok Ü.İ.F.D.* 14/4 (2018), 15-43.
- Erünsal, İsmail E. "Tâcizâde Câfer Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/353-356. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Erünsal, İsmail E. "Tâcizâde Sâdî Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/ 356. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).
- İshakoğlu, Ömer. "Tâcizâde Sa'dî Çelebi ve Semâ'î Müennes Kasidesi". *Şarkiyat Mecmuası*, 12/1 (2008), 59-72.
- Karaağaç, Hilmi. "Osmanlı'dan Bugüne Manzûm Akâid Risâleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 99-118.
- Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü's-Şuarâ*, haz. İbrahim Kutluk. Ankara: TTK Basımevi, 1978.
- Ömer Muhammed en-Nesefî. *el-'Akâidü'n-Nesefiyye*. nşr. Bessâm Abdülvehhab el-Câbî. Lübnan: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1993.
- Ömer Nesefî *Akaidi ve Tercümesi*. haz. Hüsameddin Vanlıoğlu vd. İstanbul: Kitap Kalbi Yay., 2016.
- Ömer Nesefî. *İslâm İnançının Temelleri Akaid*. haz. M. Seyyid Ahsen, y.y.: Otağ Yay., 1975.
- Özler, Mevlüt. "İki Akaid Metni; el-Fıkhu'l-Ekber ile en-Nesefî Akâidi'nin Muhteva Açısından Mukayeseli Bir Tahlili". *Ata.Ü.İ.F.D.* 0/14 (1999), 47-65.
- Tâcizâde Sa'dî Çelebi. "Akâidü Manzûm". İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, (III. Ahmed K., 1777), 1b-33a.
- Tâcizâde Sa'dî Çelebi. *Qasidetü Kelâmiye*, Ankara: Milli Kütüphane, (06 Mil Yz A 4800/4), 26a-30b. <http://www.yazmalar.gov.tr/basit-arama?q=kasidet%C3%BC+kelamiye>
- Taftazânî. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*. haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 2013.
- Taşköprülüzâde Ahmed b. Mustafa. *Şekâiku Nu'maniyye ve Zeylleri Hadeiku's-Şekâik*. haz. Mecdî Muhammed Efendi, nşr. Abdülkâdir Özcan. İstanbul: Çağrı Yay., 1989.
- Teber, Ömer Faruk – Akgün, Ahmet Tunahan. "İmam Mâturîdî ve Maturidilik Hakkında Bibliyografya". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*. 12/2 (2019), 688-847
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. haz. Ezel Erverdi vd. İstanbul: Dergah Yay., 1998, VIII, 194-195.
- Umur, Suha. *Osmanlı Padişah Tuğraları*, İstanbul: Cem Yay., 2011.

Ünlüsoy, Kamile. "XVIII. Yüzyıl Eş'arî Geleneğın Temsilcilerinden Ahmed ed-Derdîr ve Haridetü'l-Behiyyesi". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2018), 345-382.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Akâidü'n-Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/217-218. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS EDITION

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR	Recep Tayyip Erdoğan Ün.	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ	Ondokuz Mayıs Ün.	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR	Adıyaman Üniversitesi	İslamî İlimler Fak.
Prof. Dr. Hasan AYDIN	Ondokuz Mayıs Ün.	Fen-Edeb. Fakültesi
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN	İnönü Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet Kenan ŞAHİN	Ordu Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER	Akdeniz Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN	Kocatepe Üniversitesi	İslami İlimler Fak.
Doç. Dr. Habib ŞENER	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Halil İbrahim KAYA	Kafkas Üniversitesi	Dede Kor. Eğitim Fakültesi
Doç. Dr. Halim GÜL	Karabük Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN	Kırıkkale Üniversitesi	İslamî İlimler Fak.
Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT	Hacı Bayram Veli Ün.	İslamî İlimler Fak.
Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA	Hacı Bayram Veli Ün.	İslamî İlimler Fak.
Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ	Bozok Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ	Kayseri Üniversitesi	Develi İslâmî İlimler Fak.
Doç. Dr. Metin YILDIZ	Yüzüncü Yıl Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Muhammet Selim İPEK	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edeb. Fakültesi
Doç. Dr. Murat KAYACAN	İzmir Katip Çelebi Ün.	İslamî İlimler Fak.
Doç. Dr. Mustafa KARA	Ondokuz Mayıs Ün.	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Muzaffer BARLAK	Sinop Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Nebile ÖZMEN	Trakya Üniversitesi	Sağlık Bilimleri Fak.
Doç. Dr. Recep ÖNAL	Giresun Üniversitesi	İslâmî İlimler Fak.
Dr. Öğr. Üyesi A. Mahmoud KHATTAB	Kastamonu Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ARCA	Muş Alparslan Üniversitesi	İslami İlimler Fak.
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Murat ÖZEL	Üsküdar Üniversitesi	Tasavvuf Arş. Enstitüsü
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet PİRİNÇ	Amasya Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ŞEN	Binali Yıldırım Ün.	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ali FİDAN	Trabzon Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun ZEKİ	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Cüneyd AYDIN	Sinop Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih YEDİYILDIZ	Giresun Üniversitesi	İslâmî İlimler Fak.
Dr. Öğr. Üyesi Fatma S. DEMİRKAN	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Haşim ÖZDAŞ	Yüzüncü Yıl Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim MANSUR	Korkut Ata Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TOZLU	Binali Yıldırım Üniv.	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ	Mersin Üniversitesi	İslâmî İlimler Fak.
Dr. Öğr. Üyesi M. Bahattin ALPHAN	Hakkâri Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTIN	Bitlis Eren Üniversitesi	İslamî İlimler Fak.
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet AYHAN	Kocaeli Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mesut CEVHER	Kırıkkale Üniversitesi	İslamî İlimler Fak.
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet KARA	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN	Karabük Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Nural SAVCI	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ŞAHAN	Kocaeli Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Saadet ALTAY	İbrahim Çeçen Üniv.	İslamî İlimler Fak.
Dr. Öğr. Üyesi Sedat BARAN	Batman Üniversitesi	İslamî İlimler Fak.
Dr. Öğr. Üyesi Yaşar Fatih AKBAŞ	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Erdem GEZGİN	Kar. Mehmetbey Üniv.	İslamî İlimler Fak.
Öğr. Gör. Mahmoud ALGUNIED	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Öğr. Gör. Ubeyda ŞİBLÎ	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edeb. Fakültesi
Öğr. Gör. Tamim FAKHOURY	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edeb. Fakültesi
Öğr. Gör. Yeliz ÇİÇEK	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi

Dergimizin 8. Cilt/16. Sayısında yer alan makalelerin değerlendirilmesinde hakemliklerine başvurduğumuz öğretim üyelerine teşekkür ederiz.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü