

KALEMNAME

e-ISSN: 2651–3595

Kırıkkale Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Aralık / December Sayı: 12, 2021.

Dergi Eski Adı: Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)

(Eski ad altında yayımlanan Sayılar: 2016 Cilt: 1 Sayı: 1–2, 2017 Cilt: 2 Sayı: 3–4,

2018 Cilt: 3 Sayı: 5)

Eski e-ISSN: 2547–9504

Previous Title: The Journal of Kırıkkale Islamic Sciences Faculty Year Range of

Publication with Former Title: 2016–2018 Vol: 1, No:1 –Vol: 3, No:5

Former e-ISSN: 2547–9504

KAPSAM: Dinî Araştırmalar-Sosyal Bilimler

SCOPE: Religious Studies-Social Sciences

PERİYOT: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

PERIOD: Biannually (June& December)

YAYIN DİLİ: Türkçe, İngilizce, Arapça, Almanca.

L. PUBLICATION: Turkish, English, Arabic, German.

Kalemname, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

Kalemname is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce-Türkçe başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce özet (en az 250 kelime) ve İSNAD atf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English-Turkish title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 250 words), and a bibliography prepared with the

ISNAD

YAYINCI / PUBLISHER

Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 71450, Kırıkkale, TÜRKİYE
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, 71450, Kırıkkale, TURKEY

SAHİBİ/ OWNER

On behalf of Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences
Prof. Dr. Mevlüt ERTEN mevluterten71@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Güldane Gündüzöz
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Ali ÇETİN alicetr@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

12. Sayı Editörleri / Editors of Issue 12th

Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ
Doç. Dr. Ali ÇETİN
Doç. Dr. Şevket ÖZCAN
Dr. Öğr. Üyesi Adem YILDIRIM
Ar. Gör. İsmail Koçak
Ar. Gör. Mustafa Murat Batman
Ar. Gör. İbrahim Kara
Ar. Gör. Razaman Çınar

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN mevluterten71@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Prof. Dr. İhsan Çapçioğlu ihsanapcioglu@gmail.com

Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. İsmail Latif Hacınebioğlu ilh@istanbul.edu.tr
Istanbul University, Faculty of Divinity, Istanbul, TURKEY
Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ suelocan@gmail.com
Akdeniz University, The Faculty of Arts and Sciences, Antalya, TURKEY
Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ msyilmazkarabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Divinity, Karabük, TURKEY
Doç. Dr. Ali Çetin alicetintr@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Doç. Dr. Ayten EROL aerva95@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğretim Üyesi Adem Yıldırım ademyildirim@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Fatıma Zeynep BELEN fzbelen@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Doç. Dr. M. Ali YAZIBAŞI muhammedaliyazibasi@mynet.com
Yıldırım Beyazid University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN mevluterten71@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN abdurrahmancandan5@hotmail.com
AHBVU, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
Doç. Dr. Şahin AHMETOĞLU sehmetoglu@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN caglayanharun@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Doç. Dr. Davut ŞAHİN sahdavut@hotmail.com
AHBVU, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ gunduzoz50@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Doç. Dr. Ayten EROL aerva95@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Nurdane GÜLER nurdaneguler@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Nejla HACIOĞLU nejlahacioglu@gmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğretim Üyesi Adem YILDIRIM ademyildirim@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Doç. Dr. M. Ali YAZIBAŞI muhammedaliyazibasi@mynet.com
Yıldırım Beyazid University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Fatıma Zeynep BELEN fzbelen@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Şevket ÖZCAN ozcan.sevket@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğretim Üyesi Hidayet TUKSAL htuksal@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğretim Üyesi Muhammed GÜNGÖR muhammedgungor.tr@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğretim Üyesi Muhammed Mehdi RIFAE mhrifae@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğretim Üyesi Hanaa HARAMI hanaaharami@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğretim Üyesi Mesut CEVHER mgouhar@yahoo.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Ahmet Hakkı Turabi (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Ahmet Saim Kılavuz (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)
Akram M Z M Abdul Rahman Agha (Doç. Dr., Int. Islamic University, Malezya)
Alfina Sibgatullina, (Prof. Dr., Academy of Sciences Moscow, Rusya)
Ali Köse (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Alim Yıldız (Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi)
Bahattin Yaman (Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi)
Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)
Bilal Kemikli (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)
Bünyamin Erul (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Celal Türer (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Durmuş Arık (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Ebrahim Moosa (Prof. Dr., University of Notre Dame, Avustralya)
Eyüp Baş (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Fatih Koca (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)

Fatih Yahya Ayaz (Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi)
Fazlı Polat (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi)
Fehrullah Terkan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Glenn Peers (Prof. Dr., The University of Texas at Austin, ABD)
Halil İbrahim Bulut (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)
Hülya Alper (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Hüseyin Hansu (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)
İbrahim Çapak (Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi)
İhsan Çapçioğlu (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
İsmail Çalışkan (Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Kadir Özköse (Prof. Dr., Bozok Üniversitesi)
Magdalena Kubarek (Dr., Nicolaus Copernicus University, Polonya)
Mahmut Ay (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Mehmet Akif Koç (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Mehmet Sait Reçber (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Musa Yıldız (Prof. Dr., Gazi Üniversitesi)
Nahide Bozkurt (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Niyazali Aripov (Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)
Recai Doğan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Samagan Myrzaibraimov (Doç. Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)
Sönmez Kutlu (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Süleyman Akyürek (Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi)
Zekeriya Pak (Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)
Zeynabidin Acımamatov (Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)

DERGİ İLETİŞİMİ –JOURNAL CONTACT

Yazışma Adresi -Correspondence: Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Kampüs, KIRIKKALE

Editör –Editor: Ali ÇETİN

(Doç. Dr.,K.Ü. İslami İlimler Fakültesi)

Yardımcı Editör-Assistant Editor: Şevket ÖZCAN

(Doç. Dr., K.Ü. İslami İlimler Fakültesi)

Teknik Destek ve Tasarım/Technical Support and Design: Vahdettin ŞİMŞEK (Ar. Gör.,K.Ü. İslami İlimler Fakültesi), Şeyma Demirtaş (Ar. Gör.,K.Ü. İslami İlimler Fakültesi)

Telefon -Telephone: 00 +90 318–3573012

E-posta -E-mail: kalenamedergi@gmail.com

YAYIN İLKELERİ

- 1.** Kalemname uluslararası hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayınlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içeriksel sorumluluğu yazarlarına aittir.
- 2.** Kalemname’de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirme, bilimsel toplantı değerlendirme tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
- 3.** Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayınlanabilir.
- 4.** Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- 5.** Dergide yayınlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.
- 6.** Tüm makaleler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir.
- 7.** Kalemname’de yayınlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde son kararı yayın kurulu karar verir. Bu aşamada yayın kurulu gerekli görmesi durumunda üçüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.
- 8.** Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
- 9.** Onaylanan makaleler Kalemname formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- 10.** Yayın Kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
- 11.** Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı Kalemname’ye aittir.
- 12.** Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Kalemname Yayın Kuruluna aittir.
- 13.** Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.
- 14.** Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
- 15.** Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Jenerik/Generics _____ 1–10

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

1. الأثر والاستجابة في النفاضة الأموية /Alımlama Çeşitleri Olarak Etki ve Tepki: Emevî Dönemi Nekâizi Üzerine Bir Uygulama
Enas Boubes _____ 11–33
2. Kerbelâ Hadisesine Dair Bir Risale: Edhem'in Vak'a-i Kerbelâ'sı/A Treaty On The Karbala Event: Edhem's Vak'a-i Karbala
Ekrem Bektaş-Salih Çetin _____ 34–66
3. Ergen Din Tasavvurunun İnşasında Sosyal Medya/Social Media in the Construction of Adolescents' Conception of Religion
Handan Yalvaç Arıcı-Sümeyra Arıcan _____ 67–93
4. Fethu'l-Kadir Özelinde Şevkânî'nin Kırâat-i Seb'a ile Kırâat-i Aşereye Yaklaşımı/Al-Shawkani's Approach to Qiraat Sab'a and Qiraat Ashere Within The Scope of His Work Fath Al-Qadir
Adem Yeşildağ _____ 94–115
5. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nach Ismâ'îl Haqqî Bursawî im Kontext der Siebenschläfer-Legende (*Aşhâb al-Kahf*)/Ashâb-ı Kehf Kıssası Bağlamında İsmâîl Hakkı Bursevî'de Allah-İnsan İlişkisi
Meryem Selda Çöl _____ 116–133
6. المقاربة ميكرو سردية للقفلة في القصة القصيرة جدا لدى زكريا تامر /Zekeriyya Tamer'in Öykülerinde Sonucun Mikroanlatsal Tenkidi
Asad Layek _____ 134–144

Değerli Okuyucularımız

Kalemname dergisi olarak 12. sayımızla Türk kültür hayatına katkı sunmak üzere huzurlarımızdayız.

Dergimizde, İslami ilimler başta olmak üzere sosyal bilimlerin bütün alanlarında literatüre katkı sağlayacak çalışmaları, evrensel ilkeler ve akademik ölçütler bağlamında değerlendirerek yayınlıyoruz. Dergimize emek veren akademik kadromuzun temel amacı, düşün hayatımızın sorunlarına olanaklar çerçevesinde çözüm sunabilen çalışmaları, titiz bir sürecin ardından sizlerle buluşturabilmektir. Bu anlamda dergimiz, kültür dünyamıza katkı sunmak isteyen bütün akademisyenlere, yasal sınırlar çerçevesinde, her zaman ve koşulda açıktır.

Bu yayında çalışmaları bulunan araştırmacılara, akademisyenlere, süreçte katkı sunan çalışma arkadaşlarımıza ve siz değerli okuyucularımıza gönülden teşekkür ediyoruz.

13. Sayımızda tekrar görüşmek üzere en derin saygılarımızı sunuyoruz.

Editör

Ali ÇETİN

Dear Readers

As Kalemname journal, we are here to contribute to Turkish cultural life with our 12th issue.

In our journal, we evaluate and publish studies that will add value to the literature in the field of social sciences, especially Islamic Sciences, in the context of universal values and academic criteria. The main aim of our academic staff who work in our journal is to bring together studies that can offer solutions to the problems of our thought lives within the framework of the possibilities after a meticulous process. In this sense, our journal is open to all academics who are willing to contribute to our cultural world, at all times and conditions within the legal limits.

We sincerely thank to the researchers, academicians, colleagues and valuable readers who contributed to this process.

We offer our deepest respects to see you again in our 13th issue.

Editor

Ali ÇETİN

KALEMNAME

e-ISSN: 2651–3595

December/Aralık 2021, 12: 11-33.

أَشْكَالُ التَّلْفِي (الْأَثَرُ وَالِاسْتِجَابَةُ) فِي النَّقَائِضِ الْأَمْوِيَّةِ

د: إيناس محروس بوبس

أستاذ مساعد، جامعة إزمير كاتب جلبي، كلية العلوم الإسلامية

قسم اللغة العربية وبلاغتها

إزمير، تركيا

Dr. Öğr. Üyesi Enas Boubes

Dr. Öğr. Üyesi. Katip Çelebi Üniversitesi.

Temel İslam Bilimleri Bölümü. İlahiyat Fakültesi.

Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı.

E-Posta: eboubes@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9358-7186>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received : 09.11.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 09.12.2021

Yayın Tarihi/Published: 24.12. 2021

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık/December

Sayı/Issue: 12; Sayfa/Pages:11-33.

Atıf / Cite as: Boubes, Enas. “Alımlama Çeşitleri Olarak Etki ve Tepki: Emevî Dönemi Nekâizi Üzerine Bir Uygulama”. Kalemname 12 (Aralık 2021), 11–33.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

أشكال التلقي (الأثر والاستجابة) في النقائض الأموية

د: إيناس محروس بوبس

ملخص البحث

يهدف البحث إلى دراسة أشكال التلقي (الأثر والاستجابة) في النقائض الأموية، وذلك من زاويتين؛ على صعيد الشكل من خلال المحاكاة، وعلى صعيد المضمون بالنظر إلى أسلوب قلب المعاني آليته. ويجيب البحث عن بعض الأسئلة الإشكالية بوساطة التمثيل والاستدلال بالشواهد الشعرية؛ ومنها: كيف تجلت أشكال التلقي التي نتجت عن النقائض الأموية بين المتأثر الأموي الشهير: (الفرزدق والأخطل وجريير)؟ وما الآثار التي تركتها على المتلقين بوصفهم شعراء مقصودين وبوصفهم جمهوراً متلقياً؟ وكيف كانت الاستجابات القائمة عليها؟ وفي الإجابات المقدمة عن هذه الأسئلة تكمن أهمية البحث وقيمة ما يعرضه ويقدمه.

اعتمد البحث على المنهج الاستقرائي ثم التحليلي استناداً إلى آليات نظرية التلقي في مقارنة النص الأدبي، باختلاف أنماط التلقي باختلاف القراء يؤدي بالضرورة إلى اختلاف الأثر الذي تتركه لدى المتلقين واختلاف استجاباتهم. وكل ذلك منوط بثقافة المتلقي واهتماماته، ووفقاً لبيئته وأهوائه؛ وهذا ما أشارت إليه نظرية الفينومينولوجيا ونهت له بالحاح.

حدود البحث تتمثل بالنقائض الأموية الشهيرة التي دارت بين الفرزدق والأخطل وجريير، وقد عُرف في العصر الأموي انتشار الجدل والمناظرات بين العلماء والفقهاء حتى صار الجدل سمة العصر آنذاك، وستبين الدراسة بأن النقائض المدروسة مع تأثرها بثقافة الجدل والمناظرات التي كانت سائدة في العصر الأموي إلا أنها حافظت على شعريتها أيما محافظة، فالشعرية مكوّن من بنية مركبة، إلا أنها مكوّن يفرض سلطته على العناصر الأخرى فيحولها ويصهرها في بوتقته ليحدّد معها سلوك المجموع.

ثم ختم البحث بخاتمة توضح أبرز ما حققته الدراسة من أهداف مرجوة، وما وصلت إليه من نتائج.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها - أشكال التلقي - الأثر - الاستجابة - النقائض الأموية.

The effect that the poems have on the recipient and the resulting response

Umayyad poetry (Poetic Contradictions) for example

Research Summary

The research aims to shed light on the forms of reception (effect and response) in the Umayyad contradictions, from two angles; On the level of form through simulation, and on the level of content by looking at the mechanism and style of reversing meanings. The research answers some of the problematic questions through representation and inference with poetic evidence; Including: How were the forms of reception that resulted from the Umayyad contradictions manifested between the famous Umayyad triangle: (Al-Farazdaq, Al-Akhtal and Jarir)? And what effects did it have on the recipients as intended poets and as a receiving audience? And what were the responses to it? In the answers provided to these questions lies the importance of the research and the value of what it presents and offers.

The research relied on the inductive and then analytical approach based on the mechanisms of reception theory in approaching the literary text, as the different patterns of reception according to different readers necessarily lead to a different impact it has on the recipients and different responses. All of this is dependent on the recipient's culture and interests, and according to his environment and whims. This was indicated by the theory of phenomenology.

Then she concluded the research with a conclusion that clarifies the most prominent desired goals achieved by the study, and the results it reached.

Keywords: Arabic language and its eloquence - forms of receiving - impact - response - Umayyad contradictions.

Alımlama Çeşitleri Olarak Etki ve Tepki: Emevî Dönemi Nekâizi Üzerine Bir Uygulama

Öz:

Bu araştırma Emevi dönemi nekâizinde alımlama estetiği çeşitlerine iki açıdan ışık tutmayı amaçlamaktadır. Öykünme üzerinden şeklî düzey, anlamların çevrilme üslubu ve mekanizması bakımından içerik incelenecektir. Makale, problem oluşturan birtakım sorulara örneklemeler ve şiirlerden delil getirmeler yoluyla yanıtlar sunmaktadır. Yanıt sunulan sorular arasında şunlar vardır: Meşhur Emevi üçlüsü Ferezdak, Ahtal ve Cerîr arasında Emevî dönemi nekâizini ortaya çıkaran alımlama çeşitleri kendini nasıl göstermiştir? Muhatap alınan şairler olarak ve alımlayıcı kitle olarak nekâizin alımlayıcılarda bıraktığı etkiler nelerdir? Bu etkilerden doğan tepkilerin keyfiyeti nedir? Makalenin önemi ve sunduğu içeriğin değeri, bu sorulara verilen yanıtlarda gizlidir. Araştırmada tümevarım ve analiz yöntemleri kullanılmış, edebi metnin değerlendirilmesinde alımlama kuramının kavram yapısı esas alınmıştır. Kurama göre okuyucuların çeşitlenmesiyle çeşitlenen alımlama kalıpları, zorunlu olarak kalıpların alımlayıcılardaki etkisinde ve onların tepkilerinde de çeşitliliğe sebep olmaktadır. Bütün bunlar, alımlayıcının kültürüne, ilgilerine, çevresine ve eğilimlerine bağlıdır. Fenomenolojik kuramın işaret ederek ısrarla vurguladığı şey de budur. Ferezdak, Ahtal ve Cerîr arasında deverân eden Emevî döneminin meşhur nekâizi araştırmanın sınırlarını belirlemektedir. Emevîler dönemi, alimler ve fakihler arasında cedel ve münazaraların yaygınlığına tanık olmuş, hatta cedel, söz konusu dönemin ayırt edici özelliği haline gelmiştir. Elinizdeki makale, inceleme konusu olan nekâizin, dönemin cedel ve münazara kültüründen etkilenmekle beraber şiirselliğini ileri derecede koruduğunu ortaya koymaya çalışacaktır. Şiirselliğin bileşik bünyede bir unsur olduğu doğrudur. Ancak bu unsur, diğer unsurlar üzerinde hakimiyet sahibidir ve onları bir potada eritip dönüştürerek toplamın karakterini belirlemektedir. Makale, araştırmanın amaçladığı hedeflerden başlıca ulaşılanların ve elde edilen sonuçların açıklanması ile tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler:

Arap Dili ve Belâgatı, Alımlama çeşitleri, etki, tepki, Emevî dönemi nekâizi.

تختلف أنماط التلقّي وأشكاله باختلاف القارئ وباختلاف نوعيّة القراءة، وإن كانت أنماط القُراء والمتلقّين المختلفة تتباين وفقاً لثقافة المتلقّي واهتماماته، ووفقاً لبيئته وأهوائه، فإنّ أنماط القراءة والتلقّي تتباين أيضاً وفقاً لمستوياتها؛ فهناك القراءة المثالية أو ما يُسمّى بأحدية المعنى أو المعنى الثابت وهي تعني أنّ القارئ محيطٌ بكلّ شيءٍ، وهناك القراءة المشتتة إذ يكون المعنى فيها غير ثابتٍ والقراءة غير منتهية، وهناك القراءة الاقتصادية التي تنطلق من النّص وتعود إليه وتعتمد على ما فيه من مفاتيح ودلالاتٍ متعددة^(١). وليس هذا وحسب فللقراءة مستويات أخرى؛ فهناك المستوى الواقعي الذي يجعل كلاً من المؤلف والقارئ خارج النّص، وهناك المستوى النّصي الذي يقوم في مجمله على ما هو نصّي فحسب، وهناك المستوى التواصلي وفيه لا يمكن أن نستبعد أيّاً من المستويين السابقين^(٢).

ومعلوم أنّ النّص الأدبي باختلاف أشكاله يستمدّ حياته من عملية القراءة والتلقّي التي يمارسها عليه القُراء والمتلقّون، وباختلاف القراءات ومستوياتها من جهة، وباختلاف القُراء وثقافتهم من جهة ثانية فإنّ الاستجابات الناتجة عن عملية التلقّي ستكون مختلفة أيضاً، وقد أشارت نظرية الفيومينولوجيا ونهت بإلحاح "إلى أنّ دراسة العمل الأدبي يجب أن تهتمّ ليس بالنّص الفعلي فحسب، بل وبالدرجة نفسها بالأفعال المرتبطة بالتجاوب مع ذلك النّص"^(٣). وهذا يؤكد أهميّة ما الدراسة بصدد هاهنا، فكيف استجاب جمهور النّقائض على اختلاف مشاربه لتلك النّقائض المتبادلة بين جرير والفرزدق من جهة، وبين جرير والأخطل من جهة ثانية؟ وكيف تباينت الاستجابات تبعاً لاختلاف الحاضن الثقافيّ آنذاك؟ وكيف بدا الأثر من خلال ما تمّ تبادل بينهم من قصائد شكّلت ثلاثة مجلداتٍ من النّقائض بين جرير والفرزدق، ومجلداً بين جرير والأخطل؟ ستأتي الإجابة عن هذه الأسئلة في الصّفحات الآتية.

كان العصر الأمويّ عصر تجديدٍ فنيّ إذا جاز التعبير، ففيه على الصّعيد الأدبيّ اتّكأ على أصالة النّماذج الجاهليّة من جهة، وفيه تجديدٌ يُناسب روح العصر من جهة ثانية، فعصر صدر الإسلام لم يكن عصراً عادياً على ضالّة امتداده الزمّنيّ إلّا أنّه ترك على كثيرٍ من الفنون الأدبيّة بصماتٍ لها أن تُذكر، وقد عُرف في العصر الأمويّ انتشارُ الجدل والمناظرات بين العلماء والفقهاء حتى صار الجدل سمة العصر آنذاك، ومن الطّبيعيّ أن تمتدّ أشعة ذلك الوافد الجديد إلى الأدب ثم إلى الشّعر ومنه إلى النّقائض التي تمثّل امتداد ثقافتها الجدل إلى الشّعر خير مثالٍ، وقد يسأل سائلٌ هاهنا: هل كان لهذا التّأثر بثقافة العصر دورٌ في جعل النّقائض المدروسة أقلّ شعريّة؟ فالشّعر عماد الخيال لا الجدل، وستبيّن الدراسة بأن النّقائض المدروسة مع تآثرها بثقافة الجدل والمناظرات التي كانت سائدة في العصر الأمويّ إلّا أنها حافظت على شعريّتها أيّما محافظة، فالشعريّة مكوّن من بنية مركبة، إلّا أنّها مكوّن يفرض سلطته على العناصر الأخرى فيحوّلها ويصهرها في بوتقته ليحدّد معها سلوك المجموع^(٤).

إنّ النّقائض التي دارت بين جرير والفرزدق والأخطل كانت تتجاذبها كلّ من الوظيفة الشعريّة والوظيفة الوضعية (المرجعية) والوظيفة الانفعاليّة، فكلٌّ واحدٍ من هؤلاء الفحول كانت الوظيفة الشعريّة

(١) انظر: حسن، مهدي صلاح علي. أنماط البث والتلقّي في الخطاب الروائي المعاصر. الإمارات العربية المتحدة/الشارقة: إدارات دائرة الثقافة والإعلام، ط ١، ٢٠٠٦م. ٢٣-٢٤.

(٢) انظر: المرجع نفسه، (ص: ٣١-٣٢).

(٣) الجعافرة، ماجدة ياسين. النّصّ والتلقّي (دراسات في الشّعر العباسي). الأردن/ إربد: دار الكندي، ط ١، ٢٠٠٣م. ٥٧.

(٤) انظر: ياكسون، رومان. قضايا الشعريّة. ترجمة: محمد الوالي ومبارك حنون. المغرب/ الدار البيضاء: دار التوبة، ط ١، ١٩٨٨م. ١٩.

تتازع نفسه ليتفوق على صاحبيه فنياً، وكلُّ منهم كان خاضعاً بشكلٍ أو بآخر لسلطة الوظيفة المرجعية التي تفرض عليه أن يكون اللسان المحامي عن قبيلته أمام سلطة أموية بهمه جداً أن ينال رضاها أولاً، فرضاً قبيلته ثانياً، وكلُّ ذلك في حاضن ثقافي تختلف مقوماته باختلاف جمهوره، وفي الوقت عينه كان كلُّ منهم خاضعاً بوعيه وبلا وعيه لسلطة الوظيفة الانفعالية التي تبدأ بما يسمى بالأثر وتنتهي بما يسمى بالاستجابة، فالأثر انفعالاً نفسيّ محرّض للنفس الشعاعية، والاستجابة هي النتاج الشعري الذي يأتي ثمرة لذلك الأثر المتروك، ومن الطبيعي أن يسأل سائل هاهنا: "كيف تتحول اللذة الشعرية التي تنقلها بنيات لفظية متناسبة بشكل ملائم إلى طاقة أمرّة تؤدي إلى فعل مباشر؟"^(١)، والحقيقة أنّ الكشف عن عناصر الشعريّة التي يتفاعل معها القارئ بلا وعي ضروري لقراءة أجود وأصوب وأكثر تمييزاً^(٢).

وسواء أكان السياق الاجتماعيّ الإيديولوجي أم الشعور النفسيّ أم الكفاءة المكتسبة أم التحيّز السياسي هو ما يُملّي على الشاعر أن يفعل ويتأثر فيستجيب، فإن إيزر يرى "أنّ المعنى ليس موضوعاً مادياً يمكن تعريفه وحدّه، وإنما هو تأثير (تصويري السمة) يجب معاشته والإحساس به"^(٣)، فالمعنى هو المؤثر الذي تمكّن دراسته من تحليل نمط الاستجابة الحاصلة.

١. أشكال التلقّي (الأثر والاستجابة) في النقااض الأمويّة

انطلاقاً من جماليّة التلقّي فإنّ مفهوم التلقّي يضمّ معنى مزدوجاً هو الاستقبال والتبادل معاً، وبانقطاع مفهوم الجماليّة هاهنا عن كلّ ما له علاقة بعلم الجمال وبفكرة جوهر الفنّ القديمة، فإنه - مفهوم جماليّة التلقّي- يُحيل إلى التساؤل: كيف نفهم الفنّ بتمرّسنا به بالذات، أي بالدراسة التاريخية للممارسة الجماليّة التي تتأسس عليها ضمن سيرورة الإنتاج والتلقّي والتواصل تجليات الفنّ كافة؟^(٤)، "فالتلقّي في مفهومه الجماليّ ينطوي على بُعدين: منفعل وفاعل في آنٍ واحد... كما يمكنه أن يستجيب للعمل بأن ينتج بنفسه عملاً جديداً"^(٥)، وهذا ما يمثّل معنى الأثر والاستجابة في الأدب، تماماً مثل الفعل وردّ الفعل الفيزيائي، والاختلاف في الأدب أنّ الزّمن متراخ بين الفعل وردّ الفعل على عكس ردّ الفعل الفيزيائي الذي يأتي نتيجةً حتميةً وتاليةً بشكل مباشر للفعل.

إنّ الاستجابة الأدبية تمرُّ بالمراحل نفسها التي مرَّ بها المُحرّض على هذه الاستجابة، وهو العمل الأدبي صاحب الأثر، فكلُّ عمل أدبيّ سواء أكان نتيجة استجابة أدبيّة أم استجابة نفسية فإنّه يتكئ على واقع مرجعيّ ما، ويستقي من الذات المبدعة أنساقه الذالّة على معاني العمل الأدبيّ لتتشكّل بدايةً ملامح النصّ ومعانيه التي تؤدّي وظيفة اجتماعية ما، وتُجري حواراً مع جمهور المتلقّين من جهة، وبين المتلقّين أنفسهم من جهة ثانية، وهذا ما يشكّل بمعنى آخر مراحل الفهم والإدراك والتأويل والتطبيق.

وأشكال التلقّي هي النتاج الحقيقي لما يتركه العمل الأدبيّ من أثرٍ يتحوّل إلى استجابة ما، وتشكّل جزءاً ما من العمل الأدبيّ الجديد، ويمكن تمييز أشكال التلقّي وفقاً لما يأتي: التذكُّر، والإحياء، والاستعارة، والمحاكاة، والتكيف، والتنويع، ناهيك ممّا يتركه أصحاب النصّ الأوّل صاحب الأثر من أسئلة مفتوحة

(١) المرجع السابق. ٧٥.

(٢) انظر: المرجع نفسه. ٨٠.

(٣) الرويلي، ميجان، وسعد الباز عي. دليل الناقد الأدبي. المغرب/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٥م. ٢٨٥.

(٤) انظر: يابوس، هانز روبرت. جماليّة التلقّي (من أجل تأويل جديد للنص الأدبي). ترجمة: رشيد بن حدو. مصر/ القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤م. ١٠١.

(٥) المرجع نفسه، ١٠١.

يجيب عنها آخرون فتكون الاستجابة إما تكملةً وإما تضاداً وإما إلغاءً أو تصعيداً، وإما عودةً إلى المعنى الأصلي الضائع، وإما اختراقاً للمعنى، وهذا الاختراق قد لا تكون عواقبه متوقعة^(١).

وبما أن الأثر الناتج عن تلقُّ أدبيٍّ أشبه بالإشعاع الصادر عن النصِّ الأدبيِّ والمتوجِّه نحو المتلقِّي، فإنّه يدعو للتساؤل عن كيفية الترابط بين الأثر والمتلقِّي أولاً، وعن كيفية الترابط بين الأثر والاستجابة الناتجة عنه ثانياً، والجواب لا يتأتَّى إلا بعد التأكيد على حصول التواصل وفق مستويين؛ هما مستوى الشكل ومستوى المعنى أو المضمون.

ويمكن القول إنَّ الاستجابة في فنِّ النِّقائض المدروسة كانت إبداعاً موجَّهاً، وتلقياً إبداعياً منتجاً، فكلُّ نقبضة إما أن تُبنى على التي قبلها وإما أن تُبنى عليها واحدة بعدها، والنِّقائض برُمَّتْها بناءً أدبيٍّ شعريٍّ على بناءٍ أدبيٍّ شعريٍّ، وقد يتوارد إلى الذهن هاهنا سؤال عن استمرارية فنِّ النِّقائض وفق منظومة الأثر والاستجابة في السيرورة التاريخية، فهل قدّم هذا الفنُّ الأمويُّ النَّاصِح أسئلةً مفتوحةً على مرِّ العصور أم أن جذوته قد خَبَّتْ بقصوره عن طرح أسئلةٍ مفتوحةٍ وصالحةٍ عبر العصور التالية؟ والدراسة هاهنا ترى أن فنِّ النِّقائض كان قادراً على استيعاب منطق السؤال والجواب على مرِّ العصور التالية، لكنَّ الأدب ابنُ بيئته، ومع تطوُّر الحاضن الثقافيِّ واختلافه في كلِّ عصر وفي كلِّ بيئة فإنّه من الطبيعيِّ أن يختلف الأثر فتختلف بذلك الاستجابة، فينعكس ذلك الاختلاف على مستوى الشكل الفنِّي والمضمون الأدبيِّ.

وسنعرض فيما يلي كيف كانت المحاكاة شكلاً من أشكال التلقِّي على المستوى الشكليِّ واللفظيِّ، وكيف كان القلبُ شكلاً من أشكال التلقِّي والاستجابة على المستوى المعنويِّ.

١.١.١. على صعيد الشكل: المحاكاة

المحاكاة هي المُشابهة^(٢)، وهي التقليد بشكلٍ آخر، لكنّها ليست تقليداً حرفياً، بل هي أشبه بالاحتذاء، فالنفس البشرية "قد جُلبت على التنبّه لأنحاء المحاكاة واستعمالها والالتذاذ بها منذ الصِّبا، وكانت هذه الجبلة في الإنسان أقوى منها في سائر الحيوان"^(٣)، وكثيراً ما يُربط بين التخييل والمحاكاة أثناء الحديث عن المعاني الشعرية وأثناء الحديث عن صناعة الشعر، فقد "اشتدَّ ولوع النفس بالتخييل وصارت شديدة الانفعال له حتّى إنَّها ربما تركت التصديق للتخييل، فأطاعت تخيلها وألغت تصديقها، وجملة الأمر أنّها تنفعل للمحاكاة انفعالاً من غير رؤية، سواء كان الأمر الذي وقعت المحاكاة فيه على ما خيلته لها المحاكاة حقيقة أو كان ذلك لا حقيقة له فيبسطها التخييل للأمر أو يقبضها عنه"^(٤) إلا أنّ التخييل في المعنى "هو الذي لا يمكن أن يُقال إنه صدق، وإن ما أثبتّه ثابت وما نفاه منفيّ. وهو مُفتنُّ المذاهب، كثير المسالك"^(٥)، أما المحاكاة في المعاني فإنّها لا تخضع لمعيار الفصل بين الصدق والكذب، فاحتذاء المعنى الشعريِّ أو الشكل الفنِّي ليس بالضرورة أن يكون تصديقاً للمعنى المُحتدَّى به أو تكذيباً له، وهذا المعيار لا يمكن تطبيقه على المحاكاة الشكلية، ويمكن القول إنّ المراد هاهنا هو إلقاء الضوء على المحاكاة الشكلية التي شكّلت نمطاً من أنماط التلقِّي والاستجابة في النِّقائض المدروسة.

(١) انظر: المرجع السابق، ١١٠.

(٢) انظر: ابن منظور، لسان العرب، لبنان/بيروت: دار صادر، ط. ٦، ١٩٩٧م، مادة (حكي).

(٣) القرطاجني، أبو الحسن حازم. منهاج البلغاء وسراج الأبياء. تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة. لبنان/بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط. ٣، ١٩٨٦م، ١١٦.

(٤) المصدر نفسه، ١١٦.

(٥) الجرجاني، عبد القاهر. أسرار البلاغة. تعليق: محمود محمد شاكر، المملكة العربية السعودية/جدة: دار المدني، ط. ١، ١٩٩١م، ٢٦٧.

ولا يخفى على دارسِ النَّقائضِ الأمويَّة أن المحاكاةَ الشَّكليَّةَ فيها تبدأ بإدئ ذي بدءٍ من احتذاء النَّمُوذجِ الجاهليِّ في تَقْصِيدِ القَصِيدِ، فمحاكاةُ التُّراثِ الجاهليِّ المرموقِ الذي يُعْرِي بالمُتَابَعَةِ كانت واضحةً في الموضوع والمعنى والتَّركيبِ والأسلوب، وتنتهي عند محاكاةِ الخصمِ المناقِضِ لقصيدةِ الخصمِ البادئِ في نقبِسته التي يردُّ فيها على خصمه المناقِضِ، والمحاكاةُ المقصودةُ هنا هي التَّقْلِيدُ بالمعنى الذي حدَّده أرسطو^(١)، فلفظُ التَّقْلِيدِ عنده هو "اصطلاحٌ يريد به المهارةُ الفنيَّةُ التي بواسطتها يستطيع الشاعر أن يصل في النهاية إلى التعبير عن إلهامه الخياليِّ بصورة يمكن توصيلُها إلى الأذهان"^(٢). والأمثلة على ذلك كثيرةٌ بكثرة النَّقائضِ المُتبادِلَةِ بين المثلثِ الأمويِّ؛ جريرٍ والفرزدقِ والأخطلِ.

إنَّ النَّقائضِ المُتبادِلَةِ بين جريرٍ والفرزدقِ من جهة، وبين جريرٍ والأخطلِ من جهة ثانية، يمكنُ جعلُها في ثنائياتٍ شعريَّةٍ مُتضادَّة، وتتميِّز كل ثنائيَّةٍ بالتزام الشعارين المتناقِضين فيها بالبحرِ والقافيةِ والرَّويِّ أعينها، ويعدُّ ذلك شرطاً من شروط النَّقائضِ بين شاعرين، ويندرج ذلك أيضاً تحت المحاكاةَ الشَّكليَّةَ، لكنَّ نظرةً عميقةً وقراءةً أعمقَ للنَّقائضِ المُتبادِلَةِ تُظهر أن المحاكاةَ الشَّكليَّةَ في الثنائيَّةِ الضدِّيَّةِ الواحدة لم تقف عند هذا الحد، بل وصلت بهؤلاء الفحول إلى محاكاةِ موضوعاتِ القصيدةِ الواحدة، فإذا بدأ جريرٌ مثلاً قصيدته بالنَّسبِ فوصفِ الرَّحْلةِ فالمدحِ فالفخرِ فالهجاءِ، وجدتَ الفرزدقُ أو الأخطلُ ينهج النَّهْجَ ذاته في قصيدته التي يردُّ على جريرٍ فيها، وقد تتباين تلك المحاكاةُ قليلاً فتُغفلُ موضوعاً ما من موضوعاتِ القصيدةِ الأولى أو تستبدلُه بغيره على أن يكون هناك تجانسٌ ما في شكلِ القصيدةِ العام، كأن تحافظِ القصيدةُ الثانية على المقدِّمة على اختلافِ نوعها مثلاً، أو أن تكون القصيدةُ هجاءً مباشراً من دون مقدِّمات، وقد يندرج تحت المحاكاةَ الشَّكليَّةَ هاهنا ما يعمدُ إليه هؤلاء من تنميقٍ وتزويقٍ فنِّيٍّ، فكلمًا كُثرت في القصيدةِ الأولى الصورُ والتشابهية والاستعارات كُثرت في الثانية؛ لأنَّ الأمرَ غداً بين هؤلاء الفحول الثلاثة أشبه بالمصارعة الفنيَّة التي تهدف إلى إحرازِ السَّبْقِ والتفوقِ على الخصمِ المناقضِ.

ويمكن القول إنَّ المحاكاةَ في النَّقائضِ الأمويَّة التي دارت بين جريرٍ والفرزدقِ والأخطلِ لم تقتصر على مفهوم التَّلَقِّي الإبداعيِّ أو التَّلَقِّي المُنتج؛ هذا التَّلَقِّي الذي يحصرُ الأثرَ في النَّصِّ الموحَّه من صاحبِ القصيدةِ الأولى عبر قصيدته، وتكون الاستجابةُ متجليَّةً من خلالِ القصيدةِ الثانية التي تردُّ على الأولى وهذا هو تماماً ما يسمى بالتَّلَقِّي الإبداعيِّ المنتج، فالأثرُ يحرِّضُ على الاستجابة، وفي التَّلَقِّي الإبداعيِّ المنتج تكون الاستجابةُ من جنسِ الأثرِ غالباً، أو تكون من جنسٍ مُحاكٍ لجنسِ العملِ الأوَّلِ صاحبِ الأثرِ، فكما ذُكرَ -قبل قليل- أن المحاكاةَ في النَّقائضِ المدروسة عادت إلى التراثِ الجاهليِّ المرموقِ من جهة، إلا أنَّها في الوقت عينه حاكتُ روحَ العصرِ الأمويِّ وثقافته وروافده الجديدة من جهة ثانية، وهذا ما يفسِّرُ تسلُّلَ روحِ الجدِّ وأسلوبِ المناظراتِ العلميَّة إلى المادةِ الشعريَّة التي شكَّلتِ النَّقائضِ المدروسة هاهنا.

وجديرٌ بالذِّكر أن جريراً كان أكثر هؤلاء الفحول الثلاثة عنابةً بموضوعاتِ القصيدةِ سواء أكان هو البادئ أم هو الرادِّ، ثم يأتي بعده الأخطلُ والفرزدقُ، ومن محاكاتهم الشَّكليَّة لتسلسلِ موضوعاتِ القصيدةِ الواحدة قصيدةُ الأخطلِ الشهيرةُ (خفَّ القطيُّن) التي مدح فيها عبد الملك بن مروان وهجا قيسَ عيلانٍ وجريراً، فكان من جرير أن نقضَ قصيدةَ الأخطلِ، يقول الأخطلُ في مطلعِ قصيدته: [البسيط]

(١) أرسطو (٣٨٤ ق.م - ٣٢٢ ق.م)، فيلسوف يوناني، تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر، وواحد من عظماء المفكرين، تغطي كتاباته مجالات عدة، منها الفيزياء والميتافيزيقيا والشعر والمسرح والموسيقى والمنطق والبلاغة واللغويات والسياسة والحكومة والأخلاقيات وعلم الأحياء وعلم الحيوان. وهو واحد من أهم مؤسسي الفلسفة الغربية. انظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة عبر الشابكة.

(٢) أبركرمي، لاسل قواعد التقد الأدبي. ترجمة: محمد عوض محمد. مصر: سلسلة المعارف العامة/ لجنة التأليف والترجمة والنشر. ط. ٢. ٢٠١٩. ٩٧.

خَفَّ الْقَطِينُ فَرَاخُوا مِنْكَ أَوْ بَكَرُوا
كَأَنِّي شَارِبٌ يَوْمَ اسْتَبَدَّ بِهِمْ
جَادَتْ بِهَا مِنْ ذَوَاتِ الْقَارِ مُتْرَعَةً
لَمَّا أَصَابَتْ حُمَيَاهَا مُقَاتِلُهُ
كَأَنِّي ذَاكَ أَوْ ذُو لَوْعَةٍ خَبَأَتْ
شَوْقًا إِلَيْهِمْ وَوَجَدًا يَوْمَ أَتَيْعُهُمْ
حَتَّى حَتَّى فَوَلَّتْنَا مَنَاجِبَهَا
يُبْرِقَنَّ لِلْقَوْمِ حَتَّى يَخْتَلِبُنَهُمْ
يَا قَاتِلَ اللَّهِ وَصَلِّ الْغَائِيَاتِ إِذَا
وَأَزَعَجَتْهُمْ نَوَى فِي صَرْفِهَا غَيْرُ^(١)
مِنْ قَرْقَفٍ ضُمَّتَتْهَا حِمَصٌ أَوْ جَدْرُ^(٢)
كَفَاءٍ يَنْحَتُّ عَنْ خُرطومِهَا الْمَدْرُ^(٣)
فَلَمْ تَكُ تَنْجَلِي عَنْ قَلْبِهِ الْعَمْرُ^(٤)
أَوْصَالُهُ أَوْ أَصَابَتْ قَلْبَهُ النَّشْرُ
طَرْفِي وَمِنْهُمْ بِجَنْبِي كَوَكَبِ زَمَرُ^(٥)
وَفِي الْخُدُورِ إِذَا بَاغَمَتْهَا الصُّورُ^(٦)
وَرَأَيْهِنَّ ضَعِيفًا حِينَ يُخْتَبِرُ^(٧)
أَيَقِنَنَّ أَنَّكَ مِمَّنْ قَدَرَهَا الْكِبَرُ^(٨)

يفتح الأخطل قصيدته بمقدمة يمزج فيها بين حديث الظعن وحديث الخمر الذي لا ينازعه فيه منازع، وتمتد هذه المقدمة إلى البيت السابع عشر، حيث يبدأ مديحه للخليفة الأموي من البيت الثامن عشر، فيقول مادحاً الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان: [البسيط]

إِلَى إِمَامِ تَغَادِينَا نَوَافِلُهُ
خَلِيفَةَ اللَّهِ يُسْتَسْقَى بِهِ الْمَطْرُ^(٩)
أُظْفِرَهُ اللَّهُ فَلَيْهَنَّا لَهُ الظَّفْرُ
الْخَائِضُ الْغَمْرَ وَالْمَيْمُونُ طَائِرُهُ

ويجمع الأخطل في مديحه ما يُلدُّ وقَعُه ويطيّبُ في أُنْ عبد الملك بن مروان من تعريض بالأحزاب السياسية التي نازعت الأمويين في ملكهم فمكّنهم الله منهم، ومن معاني المديح التي يطرب لها عبد الملك بن مروان إذ يجعل الخلافة فيهم حقاً موروثاً وما إلى ذلك من معانٍ، حتى يصل إلى البيت السادس والأربعين من قصيدته فيشرع بالتثناء على نفسه أمام الخليفة الأموي ويُدلي بنصائحه ويذكر الخليفة بما صنعه من أجل بني أمية من ذمّ وهجاءٍ للأنصار ورفعٍ من منزلة قريش مقابل منزلتهم، ثم ينتقل إلى هجاء قيس عيلان ابتداءً من البيت الثاني والخمسين من القصيدة حيث يقول: [البسيط]

(١) القطين: جماعة القطان، والقطان: المقيمون، اسم للجمع، وقيل: القطين هو الساكن في الدار والمجاور له، انظر: لسان العرب، مادة (قطن). والمعنى أن القوم المجاورين لنا أشخصهم تعبيراً ما كنا فيه، انظر: أبو تمام. نقائض جرير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. لبنان/ بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٩٢٢م، ١٤٨.

(٢) القرقف: الخمر، وسميت بذلك لأنها تقرّف شاربها أي تُرعد، من القرقفة: الرعدة. وجدْرُ: اسم موضع وهي قرية بالشام، انظر: لسان العرب، مادة (قرقف) ومادة (جدر).

(٣) الخرطوم: من أسماء الخمر، وهو الخمر السريعة الإسكار، وهو أول ما يجري من العنب قبل أن يُداس، وهو السلاف الذي يسيل من دون عصر، انظر: لسان العرب، مادة (خرطم).

(٤) العَمْرُ: ما يضيق على قلبه ويغشاه منها والواحدة عَمْرَة. أبو تمام. نقائض جرير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٤٩.

(٥) النَّشْرُ: التعويد والرقيّة، وكوكب: رابية بالخابور. أبو تمام. نقائض جرير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٤٩.

(٦) باغم: كلم، وبغام الظبية: صوتها، انظر: لسان العرب، مادة (بغم).

(٧) يبرقن: ينظرن ويترين البنان وما أشبه ذلك، ويختبلن: يخدعن. أبو تمام. نقائض جرير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٥٠.

(٨) أبو تمام. نقائض جرير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٥٠-١٤٨.

(٩) العَمْرُ: الماء الكثير، وقد شبه الحرب بالبحر هاهنا. أبو تمام. نقائض جرير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٥١.

وَقَيْسٌ عَيْلَانٌ حَتَّى أَقْبَلُوا رَقْصاً فَبَايَعُوكَ جَهَاراً بَعْدَ مَا كَفَرُوا^(١)
ضَجَّوْا مِنَ الْحَرْبِ إِذْ عَضَّتْ عَوَارِبُهُمْ وَقَيْسٌ عَيْلَانٌ مِنْ أَخْلَاقِهَا الضَّجْرُ^(٢)
فَلَا هَدَى اللَّهُ قَيْساً مِنْ ضَلَالَتِهَا وَلَا لَعاً لَيْبِي ذِكْوَانٍ إِذْ عَثَرُوا^(٣)
وَمَا إِنْ سَمِعِ مِنْهُمْ سَاعٍ لِيُدْرِكَنَا إِلَّا يُقْصِرَ عَنَّا وَهُوَ مُنْبَهَرٌ^(٤)

ويغوص الأخطل في معاني الهجاء ويذكر تفصيلات من الوقائع التي كانت لبني مروان على أعدائها، ويبدأ بهجاء رهط جرير كليب بن يربوع من البيت الثاني والسبعين، فيقول: [البسيط]

أَمَا كُليبُ بِنُ يَرْبُوعٍ فَلَيْسَ لَهَا عِنْدَ الْمَكَارِمِ إِيرَادٌ وَلَا صَدْرُ
مُخْلَفُونَ وَيَقْضِي النَّاسُ أَمْرَهُمْ وَهُمْ بِغَيْبٍ وَفِي عَمِيَاءَ مَا شَعَرُوا^(٥)
مُلْطَمُونَ بِأَعْقَارِ الْحِيَاضِ فَمَا يَنْفَكُ مِنْ دَارِمِيٍّ فِيهِمْ أَثَرُ^(٦)
بِنَسِ الصُّحَاةِ وَبِنَسِ الشَّرْبِ شَرِبُهُمْ إِذَا جَرَى فِيهِمُ الْمُرَاءُ وَالسَّكْرُ^(٧)
قَوْمٌ تَنَاهَتْ إِلَيْهِمْ كُؤْلُ مَخْرِبَةٍ وَكُلُّ فَاحِشَةٍ سُبَّتْ بِهَا مُضَرٌ^(٨)

وتنتهي القصيدة بتمام البيت الخامس والثمانين، فيجيبه جرير بقصيدة بطول نفسه فيها حتى تصل إلى ستين بيتاً، ويجد الدارس لهذه الثنائية الضدية أن جريراً يُحاكي الأخطل بطول القصيدة من جهة، ويُقصر عنه إلى حد ما بشكل طبيعي لما عُرف دائماً عن النقائض من أن الراد فإنه مُقَيَّدٌ بكل ما سَلَفَ فيكون نفسه الشعري أقصر إلى حد ما وحرف الروي والمعاني التي يتناولها، أما الراد فإنه مُقَيَّدٌ بكل ما سَلَفَ فيكون نفسه الشعري أقصر إلى حد ما من صاحبه، ويجد الدارس لهاتين النقيضتين أن جريراً يُحاكي الأخطل في مضمون قصيدته وفي المعاني التي تناولها فيقلبها، ويجد الدارس أيضاً أن جريراً حاول جاهداً أن يُحاكي شكل قصيدة الأخطل من حيث توزع موضوعاتها؛ فبدأ بنقيضته بحديث الظعن والطلل كما بدأ الأخطل قصيدته، ثم تناول مفاخره ومفاخر قيس عيلان ومفاخر قومه، ثم انتقل إلى هجاء الأخطل وقومه تغلب، وفي ذلك محاكاة واضحة لقصيدة الأخطل من حيث توزع موضوعاتها، أما إغفال جرير لمديح الخليفة الأموي فأغلب الظن أنه كان مأخوذاً بالرد على هجاء الأخطل آنذاك أكثر مما يعنيه مديح الخليفة، وقد يكون حريصاً على ألا يصدر عنه مديح للسلطة من دون أن يحقق من ورائه مكاسب مادية، وربما لأنه علم بمدى إعجاب عبد الملك بن مروان بقصيدة الأخطل (خف القطين) فنأى بنفسه عن الدخول في مضمار التنافس مع الأخطل في مجال مدح السلطة حينها، وربما لأن هجاء الأخطل لقيس عيلان وجرير وقومه جاء في سياق مديح الخليفة الأموي، فالمدح كان غرض القصيدة الأساسي، في حين جاء رد جرير على الأخطل في سياق نقض معاني الأخطل الهجائية، أي إن الغرض

(١) يريد أنهم كفروا نعمتك. أبو تمام. نقائض جرير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٥٨.

(٢) العوارب هنا هي أعالي الأكتاف، انظر: لسان العرب، مادة (عرب).

(٣) لعاً: كلمة يُدعى بها للعائر معناها الارتفاع، وقال أبو عبيدة: من دعائهم: لا لعاً لفلان؛ أي لا أقامه الله، انظر: لسان العرب، مادة (لعا).

(٤) أبو تمام. نقائض جرير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٥٨-١٥٩.

(٥) العمياء: القوابة واللجاجة في الباطل، انظر: لسان العرب، مادة (عمي).

(٦) عُقر الحوض: أقصاه حيث تضع الإبل أخفافها، وهو الموضع الذي تقوم فيه الشارية، انظر: لسان العرب، مادة (عقر).

(٧) الشرب: جماعة الشاربين، والمرء: الخمر. أبو تمام. نقائض جرير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٦٣.

(٨) أبو تمام. نقائض جرير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٦٢-١٦٣.

الأساسي من رد جريير كان بناء النقيضة، فلم ير أنه من الصواب أن يأتي مديح الخليفة الأموي في سياق نقيضته دون أن يكون غرضاً رئيساً للقصيدة.

يقول جريير في مطلع رده على الأخطل: [البسيط]

قُل لِلدِيَارِ سَقَى أَطْلَالِكَ الْمَطْرُ
أَسْقَيْتِ مُحْتَفِلاً يَسْتَنُّ وَاِبْنَ
إِنَّ الْفَوَادِ مَعَ الظُّعْنِ التِّي رَفَعَتْ
قَالُوا لَعَلَّكَ مَحْزُونٌ فَقَالَتْ لَهُمْ
إِنَّ الْخَلِيْطَ أَجَدُّوا الْبَيْنَ يَوْمَ غَدَا
قَد هَجَتِ شَوْقاً وَمَاذَا تَنْفَعُ الذُّكْرُ
أَوْ هَاطِلًا مُرْتَعِنًا صَوْبُهُ دِرْرٌ^(١)
مِنْ ذِي ظُلُوحٍ وَحَالَتْ دُونَهَا الضُّهْرُ^(٢)
خَلَّوْا الْمَلَامَةَ لَا شَكْوَى وَلَا عِذْرُ
مِنْ دَارَةِ الْجَبَابِ إِذْ أَحْدَجَهُمْ زُمَرُ^(٣)

وواضح من الأبيات السابقة أن جرييراً يُحاكي قصيدة الأخطل فيفتتح رده عليه بالمقدمة عينها، إذ يمزج بين حديث الطلل والظعن، وتنتهي مقدمة جريير عند البيت الرابع عشر حيث يبدأ بالفخر بقومه، فيقول: [البسيط]

نَحْنُ اخْتَضَرْنَا جِيَاضَ الْمَجْدِ قَبْلَكُمْ
جَاءَتْ سَوَابِقًا غَرًّا مُحَجَّاتَةً
فَأَحْمَدُ اللَّهَ حَمْدًا لَا شَرِيكَ لَهُ
إِنَّا بِطِخْفَةٍ أَوْ أَيَّامِ ذِي نَجَبٍ
لَوْلَا فَوَارِسُ يَرْبُوعٍ بِذِي نَجَبٍ
وَالْمَجْدُ دُونَ لِنَامِ النَّاسِ مُخْتَضِرُ
إِذْ لَيْسَ بِالنَّاسِ تَحْجِيلٌ وَلَا غَرْرُ^(٤)
إِذْ لَا يُعَادِلُنَا مِنْ خَلْقِهِ بِشَرُّ
نِعَمَ الْفَوَارِسُ لَمَّا التَّقَاتِ الْعُذْرُ
ضَاقَ الطَّرِيقُ وَأَغْيَا الْوَرْدُ وَالصَّذْرُ^(٥)

ولا تخفى على قارئ للنقيضتين المحاكاة المعنوية في قصيدة جريير وما فيها من قلب للمعاني، أما محاكاة موضوعات القصيدة فواضحة بجلاء، فمحاكاة للمقدمة الشعرية ثم محاكاة لموضوع الفخر بالنفس وبالقوم، ثم محاكاة لموضوع الهجاء إذ يقول جريير في هجاء الأخطل وقومه تغلب وفي الذب عن قيس: [البسيط]

أَرْجُو لِتَغْلِبِ إِذْ غَبَّتْ أُمُورُهُمْ
خَابَتْ بَنُو تَغْلِبِ إِذْ ضَلَّ فَارِطُهُمْ
كَانَتْ بَنُو تَغْلِبِ لَا يَعْلُ جَدُّهُمْ
أَلَا يُبَارِكُ فِي الْأَمْرِ الَّذِي انْتَمَرُوا^(٦)
خَوْضَ الْمَكَارِمِ إِنَّ الْمَجْدَ نِيَّةُ دُرُ^(٧)
كَالْمُهْلِكِينَ بِذِي الْأَحْقَافِ إِذْ دَمَرُوا^(٨)

(١) استن من الاستنان وهو النشاط، والسن هو صب الماء في سهولة، انظر: لسان العرب، مادة (سنن). والمرتعن من الماء المسترسل السائل، والمرتعن كل متساقط باسترخاء، ويقال: ارتعن المطر إذا ثبت وجاد، انظر: لسان العرب، مادة (رتعن).

(٢) الضهر: جمع ضهرة، وهو المجتمع من الرمل. أبو تمام. تقاض جريير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٦٨.

(٣) الخليط هو المجاورون، ودارة الجأب موضع. أبو تمام. تقاض جريير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٦٦-١٦٩.

(٤) السوابق سوابق الخيل، وهو مثل ضربه لأشرفهم، والغرة: بياض في جبهة الفرس، والتججيل في القوائم يريد منه أنهم مشاهير.

(٥) أبو تمام. تقاض جريير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٦٩-١٧٠.

(٦) غب الأمر: أتى عليه يوم بعد وقوعه، انظر: لسان العرب، مادة (غب).

(٧) الفارط: هو المتقدم في طلب الماء، انظر: لسان العرب، مادة (فرط).

(٨) لا يعل جدهم: دعاء عليهم بعدم العلو والسمو، والأحقاف: الرمال، انظر: أبو تمام. تقاض جريير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٧١-١٧٢.

صُبِّتَ عَلَيْهِمْ عَقِيمٌ لَمْ تَزَلْ بِهِمْ حَتَّى أَصَابَهُمْ بِالْحَاصِبِ الْقَدْرُ^(١)
تَسْرَبَلُوا النَّوْمَ خَلْقاً مِنْ جُلُودِهِمْ ثُمَّ ارْتَدُوا بِثِيَابِ النَّوْمِ وَاتَّزَرُّوا
رَجَسٌ يَكُونُ إِذَا صَالُوا أَذَانَهُمْ قَرَعُ النَّوَاقِيسِ لَا يَدْرُونَ مَا السُّوَرُ

...

مَا كَانَ يَرْضَى رَسُولَ اللَّهِ دِينَهُمْ وَالطَّيِّبِينَ أَبْوَ بَكَرٍ وَلَا عُزْرُ
جَاءَ الرَّسُولَ بِدِينِ الْحَقِّ فَاِتْتَكَبُوا وَلَا يَضُرُّ رَسُولَ اللَّهِ إِنْ كَفَرُوا

...

كَانَتْ وَقَايِعُ قَنَا لَنْ يُرَى أَبْدَأُ مِنْ تَغْلِبِ بَعْدَهَا عَيْنٌ وَلَا أَثْرُ
حَتَّى سَمِعْتُ بِخَنْزِيرٍ ضَغَا جَزَعاً فَقُلْتُ إِنِّي أَرَى الْأَمْوَاتَ قَدْ نَشَرُوا^(٢)

وتبدو معاني الهجاء المرودة على الأخطل قريبة المأخذ كما كانت المعاني التي طرقها الأخطل في قصيدته، وتستمر حتى البيت الأخير من النقيضة، وهي تُحاكي المنظومة المعنوية لمعاني الهجاء الموروثة من المثال الجاهلي المُحَدَّثِي، وجريير كعادته في هجائه للأخطل يتطرق إلى المعاني الدينية التي توقَّر له حظاً وافراً ومساحةً واسعة من المعاني التي ينفرد بها وحده، وتشكّل على خصمه الأخطل جملاً ثقيلاً لا يجرو على الاقتراب منه أو المساس به، فالدين الإسلامي دين السلطنة الأموية الحاكمة، وما عليه إلا أن يسمع ويزدرج تلك المعاني على مَضَض.

وينبغي علينا هاهنا أن ننوّه إلى اختلاف ترتيب الأبيات في القصيدة الواحدة بين ديوان الشاعر وبين ديوان النقائض، لكنّها اختلافاتٌ سطحية لا تقدّم ولا تؤخر، وقد تختلف بعض الكلمات بحرف أو حرفين لكن ذلك لا يؤثر في المعنى العام.

وكما بيّنا كيفية المحاكاة بين النقيضتين في الثنائية الشعرية الضديّة من حيث تسلسل موضوعات القصيدة، فإنّ هؤلاء الفحول الثلاثة لجؤوا إلى المحاكاة الشكلية عندما تبدأ النقيضة الأولى مباشرة بالهجاء من دون مقدمة وما إلى ذلك، فإنّ صاحب القصيدة الثانية يحاكي في نقيضته القصيدة الأولى فيشرع بالهجاء مباشرة هو الآخر، ومن ذلك ما قاله الفرزدق في مخرق ابن شريك بن تمام^(٣): [الكامل]

وَلَقَدْ نَهَيْتُ مُخْرَقاً فَتَحَرَّقَتْ بِمُخْرَقِ شَطْنِ الدَّلَاءِ شَفُورُ^(٤)
وَلَقَدْ نَهَيْتُكَ مَرَّتَيْنِ وَلَمْ أَكُنْ أَتْنِي إِذَا حَمِقَ ثَنِي مَغْرُورُ

(١) العقيم من الرّيح: هي التي لا تُلْقِح الشّجرَ ولا تُنْشئ السحاب، والحاصب: الحصى والتراب، انظر: لسان العرب، مادة (عقم) ومادة (حصب).

(٢) ضغاً ضغاً: صاح صياحاً، أبو تمام. نقائض جرير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٧١-١٧٥.

(٣) مُخْرَقُ بن شريك بن تمام بن خنيفة كان ضلعاً مع جرير، فهما الفرزدق مرتين فلم ينته، انظر: حور، محمد إبراهيم، ووليد محمود خالص. شرح نقائض جرير والفرزدق. الإمارات العربية المتحدة/ أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، ط ٢، ١٩٩٨م. ٣: ٩٦٠.

(٤) يعني بنراً هوت به، وهذا مثل أي عصي فوقع في هوة، انظر: الصاوي، عبد الله إسماعيل. شرح ديوان الفرزدق. مصر: مطبعة الصاوي والمكتبة التجارية الكبرى، ط ١، ١٩٣٦م. ٢: ٤٦٤.

حَتَّى يُدَاوِيَ أَهْلَهُ مَأْمُومَةً فِي الرَّأْسِ تُدْبِرُ مَرَّةً وَتَثُورُ^(١)
فأجابه جريزاً محاكياً مباشرة أبيات الفرزدق: [الكامل]

سَبَبَ الْفِرْزَدِقُ مِنْ حَنِيْفَةٍ سَابِقاً إِنَّ السَّوَابِقَ عِنْدَهَا التَّبْشِيرُ
وَلَقَدْ نَهَيْتُكَ أَنْ تُسَبِّبَ مُحَرَّقاً وَفِرَاشُنْ أُمَّكَ كَلْبَتَانِ وَكِيْرُ
يَا لَيْتَ جَارِكُمْ إِسْتَجَارَ مُحَرَّقاً يَوْمَ الْخُرَيْبَةِ وَالْعَجَاجِ يَثُورُ^(٢)

وتظهر الأبيات السابقة على قصرها محاكاة شكلية في النقااض المدروسة، بالإضافة إلى المحاكاة المضمونية التي سيأتي التفصيل بها عند الحديث عن شكل الاستجابة بعد التلقّي من خلال قلب المعاني على صعيد المضمون.

ومن أشكال التلقّي والاستجابة لروح العصر آنذاك ما تركته ثقافة الجدل والمناظرات من آثار في النقااض المدروسة، وقد كان دخول هذه الآثار إلى فنّ النقااض الشعريّ إرادياً وغير إراديّ، كان غير إراديّ لأنّ ثقافة العصر تترك بصماتها على نتاج الشاعر والأديب شاء أم أبى، وكان دخولها إرادياً؛ لأنّ الهجاء الحيّ هو الذي يجعل المتلقّي يعيش التجربة الشعريّة ثانيةً وكأنّها حيّة أمامه^(٣)، وهذا يتطلّب من الشاعر ألاّ يوفر أسلوباً من أساليب الإقناع إلاّ ويلجأ إليه، ومعلوم أنّ الجدل يُوحى بالمصادقيّة وإنّ كان على باطل، وأقول: يوحى فحسب، فالشاعر لديه القدرة على جعل المتلقّي يعيش التجربة الأصليّة "إما ياقناعنا أنّ المواقف المتضمنة تمتلك مغزى دائماً يتجاوز الظروف العابرة، أو بالبراعة الفنيّة المحض في التعبير عن الهجاء. وإن شئنا قول ذلك في كلمات رأي ذلك الهجاء العظيم (هوراس) أنها تلخّص وظيفة الأدب جميعاً، قلنا: بالتعليم والإمتاع"^(٤)، وفحول النقااض الأمويّة لا تنقصهم البراعة الفنيّة التي تحقق لهما هيروهم الوظيفة الشعريّة الإمتاعيّة شكلاً ومضموناً، لكنهم في الوقت عينه أدركوا بذواتهم الفنيّة الفدّة أنّ قليلاً من روح الجدل وأسلوب التناظر يزيد المادّة الشعريّة ألقاً، وتصبح أقرب مأخذاً، ويمنحها لمسات تزيد من جعلها مقنعةً لجمهور المتلقّين أكثر، ومن ذلك أسلوب توجيه الخطاب المباشر للخصم، وطرح الأسئلة المفتوحة عليه، وهي أسئلة مفتوحة لأنّها لا تنتظر جواباً ذا بُعدٍ واحد، فالخصم قد لا يرد عليها بأجوبة مباشرة، وقد لا يردّ عليها أبداً، وقد يأتي الردّ من خلال قلب المعاني، وكثيراً ما لجأ هؤلاء الفحول إلى أسلوب الشرط في مناظراتهم الشعريّة، وأسلوب الشرط من المعلوم أنه يتناسب وروح الجدل الذي امتدّت أشعته من ثقافة العصر إلى النقااض الأمويّة المدروسة، ومن ذلك قول الفرزدق: [المتقارب]

أَلَمْ تُرَ أَنْتَا بَنِي دَارِمٍ زُرَارَةٌ مِنْ أَسْمَاءِ وَمَعْبَدٍ^(٥)
وَمِنْ أَسْمَاءِ الْوَيْدِ مَنَعَ الْوَائِدَاتِ وَأَحْيَا الْوَيْدِ قَلَمٌ يُؤِيدُ^(٦)

(١) حور، محمد إبراهيم، ووليد محمود خالص. شرح نقااض جريز والفرزدق. الإمارات العربيّة المتحدّة/ أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، ط٢، ١٩٩٨م. ٣: ٩٦٠.
(٢) حور، محمد إبراهيم، ووليد محمود خالص. شرح نقااض جريز والفرزدق. ٣: ٩٦٠. والأبيات في كتاب النقااض -نقااض جريز والفرزدق-، تأليف أبي عبيدة معمر بن المنثي الثيميّ البصريّ ٢٠٩هـ، وضع حواشيه: خليل عمران المنصور. ٢: ٢١٤.
(٣) انظر: موسوعة المصطلح النقديّ، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، لبنان/ بيروت، ط٢، ١٩٨٢م. ٢: ٤٠٤.
(٤) حور، محمد إبراهيم، ووليد محمود خالص. شرح نقااض جريز والفرزدق. ٢: ٤٠٤.
(٥) زُرارة يقصد به هنا زُرارة بن غنم بن زيد بن عبد الله بن دارم كما فسره الأصمعيّ وأبو عبيدة، انظر: حور، محمد إبراهيم، ووليد محمود خالص. شرح نقااض جريز والفرزدق. ٣: ٩٠٩.
(٦) يقصد أن جدّه صَعصعة بن ناجية منع وأد البنات في الجاهليّة، انظر: حور، محمد إبراهيم، ووليد محمود خالص. شرح نقااض جريز والفرزدق. ٣: ٩٠٩.

وناجية الخيبر والأقرعان	وقبيرة بكاطمة الموردي ^(١)
إذا ما أتى قبره غارم	أنباخ إلى القبر بالأسعد ^(٢)
فذاك أبي وأبوه الذي	لمقعده حرم المسجد ^(٣)
أسنا بأصحاب يوم النصار	وأصحاب الويلة المربد ^(٤)
أسنا الذين تميم بهم	تسامي وتفخر في المشهد
أيطأ ب مجذ بتي دارم	عطيئة كالجعل الأسود ^(٥)
ومجد بتي دارم فوقه	مكمان السمامكين والفرقد ^(٦)

ويندرج أثرُ الجدل والمناظرات في النقائض المدروسة ضمن المحاكاة الشكلية والمضمونية الناتجة عن أثرِ فاستجابة إبداعية، فقد استلهم هؤلاء الفحول الثلاثة في نقائضهم "قدرة العقل العربي الجديد على الجدل ونقض الدليل بالدليل، وقدرته أيضاً على التوليد في المعاني، وبذلك أصبحت النقيضة عند الفرزدق وجريير وعند الأخطل وجريير عملاً فنياً معقداً"^(٧).

ومن أمثلة أجنوهم إلى أسلوب الشرط تائراً بثقافة الجدل، ودفعاً بالمتلقين إلى التحقز والإحياء بالمصادقية وقوة الحجة قولُ جريير في الفرزدق: [الطويل]

فإن كنت يا ابن القين رائم عزنا	فرم حضاناً فإنظر متى أنت ناقله
بتى الخطفى حتى رضينا بناءه	فهل أنت إن لم يرضك القين قاتله
بتينا بناء لم تتالوا فروعه	وهدم أعلى ما بتيتم أسافله
وما بك رد للأوابد بعدما	سابقن كسبق السيف ما قال عادله ^(٨)

والأمثلة على ما سبق ذكره من أثر للمحاكاة الشكلية كثيرة كثيرة النقائض التي دارت بين جريير والفرزدق والأخطل، وكذلك الأمر في أثر المحاكاة الثقافية لروح العصر الأموي من جهة وللنموذج الجاهلي المحنذي من جهة ثانية، فبعض الثنائيات الضدية ترى في النقيضة الثانية منها محاكاةً لموضوعات النقيضة الأولى، وقد تكون المحاكاة دخولاً مباشراً بالهجاء، مع التسليم بالمحاكاة الأساسية في الوزن والقافية وحرف الروي، وهي محاكاة

(١) كاظمة: موضع معروف على البحر فيه قبر غالب والد الفرزدق، وناجية بن عقاب بن محمد بن سفيان بن مجاشع، والأقرعان هما الأقرع وفراس ابنا حابس بن عقاب، وقد جمعهما بقوله الأقرعان سيراً على منهج العرب في الجمع بين اللفظين وتغليب الأثني منهما والأخف لفظاً على الآخر، وأضاف كاظمة إلى المورد لأنها مياه ثورد كثيراً وهي دائمة الماء، انظر: حور، محمد إبراهيم، ووليد محمود خالص. شرح نقائض جريير والفرزدق. ٩١٠/٣.

(٢) يعني بالأسعد هنا النجم الذي يسعد به، والأسعد جمع سعد، انظر: حور، محمد إبراهيم، ووليد محمود خالص. شرح نقائض جريير والفرزدق. ٩١٠: ٣.

(٣) يقصد أباه غالباً ويجعل مهابته واثقاه من الناس كخرمة المسجد، وذلك لجلال قدره في قومه، انظر: حور، محمد إبراهيم، ووليد محمود خالص. شرح نقائض جريير والفرزدق. ٩١٠: ٣.

(٤) يوم النصار يوم من أيام العرب، وكان قبل مبعث النبي عليه الصلاة والسلام، وكان حاجب بن زرارة على رأس تميم، وهو يوم منعت فيه بنو ضبة الحارث بن ظالم من الملك، انظر: حور، محمد إبراهيم، ووليد محمود خالص. شرح نقائض جريير والفرزدق. ٩١٠-٩١١.

(٥) الجعل: حيوان معروف كالخنفساء، انظر: لسان العرب، مادة (جعل).

(٦) السمامكان: نجمان نيران أحدهما السمامك الأعزل والثاني السمامك الرامح، والفرقد: كوكب صغير خفي في بنات نعش الصغرى، انظر: لسان العرب، مادة (سمك)، ومادة (فرقد). حور، محمد إبراهيم، ووليد محمود خالص. شرح نقائض جريير والفرزدق. ٩٠٨-٩١١. انظر الأبيات في ابن المثنى التميمي البصري ٢٠٩ هـ، أبو عبيدة معمر. كتاب النقائض - نقائض جريير والفرزدق. - بعناية: أنتوني أشلي بيفان. لندن: مطبعة بريل، ١٩٠٥ م. ٢: ٧٨٨.

(٧) أبو تمام. نقائض جريير والأخطل. باهتمام: عبد المجيد عبد السلام المحتسب. سوريا/دمشق: دار الفكر، ١٩٧٢ م. ٦٨.

(٨) في البيت إشارة إلى المثل: سبق السيف العذل، انظر: حور، محمد إبراهيم، ووليد محمود خالص. شرح نقائض جريير والفرزدق. ٨٠٤: ٣. وانظر الأبيات في ابن المثنى التميمي البصري ٢٠٩ هـ، أبو عبيدة معمر. كتاب النقائض - نقائض جريير والفرزدق. - وضع حواشيه: خليل عمران المنصور. ٧٩: ٢.

رئيسة لا تُعدّ القصيدتان نقيضتين من دون تحقّق هذه الشروط الشكليّة، وبيّنت الدراسة كيف تسلّلت ثقافة العصر الأمويّ التي نفشت فيها روحُ الجدل، وكثُرَ اعتمادُ أسلوبِ المناظرات والمحااجة في الشعر آنذاك، وقد بيّنا كيف حاكتِ النَّقائضُ الأمويّةُ المدروسة ثقافة العصر الأمويّ حتى أوْشكت أن تكونَ صورةً للمناظرات والحوارات المعقّدة التي كانت تدور بين العلماء على اختلاف اختصاصاتهم وقتننذ، وكانت صدى للمناظرات التي لامست كلّ شيءٍ في الحياة العقليّة والدينيّة في العصر الأموي^(١)، وقد كان ذلك ممّا جعل نقائض الفحول الثلاثة جريراً والفرزدق والأخطل محطّ ألقٍ شعريّ وفخامة فنيّة لدى جمهور المتلقّين على اختلاف طبقاتهم الاجتماعيّة وانتماءاتهم الثقافيّة.

٢،١. على صعيد المضمون: القلب

كانت صورةُ الهجاء قبل عصر بني أميّة غير معقّدة وأكثرَ سطحيّة إذا جاز التّعبير، فلم يكن الشاعراً حين يريد أن ينقضّ هجاء شاعرٍ آخر مقيّداً بوزن قصيدة خصمه المقابل له أو قافيتيه، ولم يكن ذلك حرفةً يمارسها الشعراء الهجّاءون، بل كانوا يردون على حوض الهجاء بين الفينة والأخرى، يعبرون عن رغبات قبليّة مقيدة بحروب وأيام، وقد يعبرون عن أهواء شخصيّة بالهجاء الفرديّ أيضاً، وفي العصر الأمويّ وعند استقرار القبائل في البصرة والكوفة، وعند عودة العصبيّات احتشد الشعراء في المربد وفي الكناسة، واجتمع الناس حولهم ليسمعوا هجاءهم لهواً وتسليّة، وبذلك تحوّل كل من المربد والكناسة إلى مسرحين كبيرين، يظهر عليهما يوماً شعراءً مختلفون يلعبون لعبة الهجاء اللطيفة التي تحوّلت في ظلّ التغيّرات البيئيّة الجديدة إلى فنّ جديد، ولهذا الفنّ جذورٌ قديمةٌ لكنّه تطوّر بتطوّر الزّمان فصار يُراد به اللهو لا الجدّ كما كان شأنه فيما سبق في الجاهليّة، وأصبح أقرب إلى الحرفة منه إلى الفنّ^(٢). لكنني لا أرى أنّ المناقضات التي دارت بين جريير والفرزدق وبين جريير والأخطل كانت عاريةً من كل جدّ، وأنها كانت محض حرفةٍ وتسليّة، بل أرى أنّها كانت ذات أبعادٍ فكريّة متنوعة، وذات غايات متعدّدة تضمّ كلاً من المكسب المادّي واللهو والتسليّة مع أكثر الغايات عمقاً، مثل خدمة التوجّه السياسيّ والحزبيّ، وممارسة الدّور الإعلاميّ للجهة التي يخصّها بولائه، فيكون أشبه باللسان الناطق باسم القبيلة أو الحزب، ناهيك من المباراة الفنيّة الأضخم بين فحول الطبقة الأولى من شعراء العصر الأمويّ.

وقد خرج الهجاء في النقائض المدروسة عن معانيه السّطحية إلى معانٍ أكثر تعقيداً؛ وفقاً للظروف السياسيّة والاجتماعيّة والعقليّة والدينيّة آنذاك، حتى غدت النقائض مناظراتٍ أدبيّةً متوشحةً بروح العصر الأمويّ وما فيه من وافرٍ ثقافيّ جديد، فالمعاني التي كان يسوقها جريير في هجائه للبعيث وغان كانت ضحلةً أمام تلك التي باتت من طراز جديدٍ، فيها دفاع عن قيس، واتصال عميق بماضي القبائل العربيّة من جهة، وبالظروف المعاصرة من جهة ثانية^(٣).

إنّ أهمّ المقومات المعنويّة للنقائض وأهمّ الأساليب التي تقوم عليها أن تنفيّ النقيضة الثّانية معانيّ نقيضة الشاعريّ البادئ بالتهاجي، وأن تنبّع معاني الهجاء في النصّ الشعريّ الأوّل وترصدّها وتردّها عليها معنويّ معنويّ، وصورةً صورةً، وتكاد المعاني المطروقة بالتهاجي بين الشعراء تنحصرُ بمعاني الهجاء الجاهليّ المعروفة من عصبيّة قبليّة، وتعبير بالأنساب والأحساب وأيام العرب، وتعبير بالصفّات الخلقية المذمومة وبالصفات الخلقية للخصم، والمروق من الدّين، والنفاق السياسي، والعلاقة بالمرأة.

(١) انظر: الهادي، صلاح الدين. اتجاهات الشعر في العصر الأموي. مصر/القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٨٦م. ٣٠٧.

(٢) انظر: ضيف، شوقي. التطور والتجديد في الشعر الأموي. مصر/القاهرة: دار المعارف، ط٦، ١٧٨-١٧٩.

(٣) انظر: المرجع نفسه. ١٧٩-١٨٠.

يُعدُّ نقضُ المعاني محورَ النقائض الرئيس، ومن الأصول الفنية لفنّ النقائض، و"يشغل مكاناً رحباً في النقائض، ويفتح للشاعر مغالق القول، ويتيح له مادة جديدة"^(١)، ويكون ذلك بالقلب أو بالتكذيب أو بالمقابلة، ومن ضرورِ النقض التي لجأ إليها جرير والفرزدق والأخطل في نقائضهم المعنوية بالدراسة هاهنا القلب، و المقابلة والموازاة، والشماتة، والتوجيه، والإنكار والتكذيب^(٢).

ويكثرُ في النقائض المدروسة استخدامُ أسلوب التوكيد الخبري عند قلب المعنى من السلب إلى الإيجاب، أو بعبارة أخرى: عند قلب المعنى من الهجاء إلى الفخر، أو عند نفيه وإثبات عكسه، والأمر كذلك عند قلب المعنى من الإيجاب إلى السلب؛ أي عند قلبه من فخر الخصم بنفسه وبقومه إلى هجاء الخصم وقومه، "فالموضوعات الهجائية...تدخل في صيغة تضادية يكون فيها التصادم من بيت إلى بيت، ومن مقطع مديح إلى مقطع هجاء، ومن انفجار تبجح إلى المبالغة في الازدراء"^(٣)، ونرى أدوات النفي تتوارد تترى عند قلب المعاني، ومن ذلك قولُ الأخطل لجرير يهجوهُ وقومهُ فيقول: [البسيط]

أَمَّا كُتَيْبٌ بِنُ يَرْبُوعٍ فَلَيْسَ لَهَا عِنْدَ الْمَكَارِمِ إِيرَادٌ وَلَا صَدْرُ
قَوْمٌ تَنَاهَتْ إِلَيْهِمْ كُلُّ مُخْرِبَةٍ وَكُلُّ فَاحِشَةٍ سُبَّتْ بِهَا مُضَرُّ^(٤)

فيردُ عليه جريرٌ وهو يذبُّ الهجاءَ عن قومهِ ويقبلُهُ فخراً بقومهِ ومديحاً لهم، فيقول: [البسيط]

نَحْنُ اخْتَضَرْنَا حِيَاضَ الْمَجْدِ قَبْلَكُمْ وَالْمَجْدُ دُونَ لِنَامِ النَّاسِ مُخْتَضَرُ
لَوْلَا فَوَارِسُ يَرْبُوعٍ بِذِي نَجَبٍ ضَاقَ الطَّرِيقُ وَأَعْيَا الْوَرْدُ وَالصَّدْرُ^(٥)

ويبدو قلبُ المعنى من الهجاء إلى الفخر واضح المحاكاة من خلال طرُق الألفاظ عينها، كالورد والإيراد والصدر، والأخطل يُلصق بجرير وقومه المخازي والفواحش فيردُّ جرير بأنَّ قومَهُ أوَّلُ الناسِ وروداً على حياضِ المجدِ المُحتجبِ عن لنامِ الناسِ مُكَنياً بذلك عن الأخطلِ وقومهِ.

والأمثلة والشواهد على قلب المعاني في النقائض المدروسة كثيرة كثيرةً كثرةً النقائض عينها، ففي كل ثنائية ضدية ردُّ وقلبٌ للمعاني، ومن أمثلة ذلك ما قاله الأخطلُ يهجو قبائل من قيس عيلان فردَّ عليه جرير بقلب المعاني من الهجاء إلى المدح والفخر، يقول الأخطلُ بادئاً: [الكامل]

بِئْسَ الْفَوَارِسُ عِنْدَ مُخْتَلَفِ الْقَنَا عِدْلَا الْجِمَارِ مُحَارِبٌ وَسَلُولُ^(٦)
خُضْعٌ إِلَى الطَّبَعِ الْقَلِيلِ وَرَفْدُهُمْ عِنْدَ الْهَيْجِاجِ لَيْدِي الطَّعَانِ قَلِيلُ^(٧)

(١) الفحام، شاكر. الفرزدق. سوريا/ دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٩٧٧م. ٢٩٥.

(٢) انظر: أبو تمام. نقائض جرير والأخطل. باهتمام: عبد المجيد عبد السلام المحتسب. سوريا/ دمشق: دار الفكر، ١٩٧٢م. ٧٨.

(٣) ر. بلاشير. تاريخ الأدب العربي. ترجمة: إبراهيم الكيلاني. سوريا/ دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٣-١٩٧٤م. ٣: ١٦٤.

(٤) أبو تمام. نقائض جرير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٦٢-١٦٣.

(٥) المصدر نفسه. ١٦٩-١٧٠.

(٦) محارب: ابن خصفة بن قيس بن عيلان، وسلول: بنت مرة بن دهل بن شيبان، ولدت لصعصعة بن معاوية، فُسبوا إلى أمهم، ومختلف يروى أيضاً معتزك وهو موضع فوق الاعتراك والاشتبك، وعدلا تروى عدل وهو نصف الجمل يكون على جنب الحمار. انظر: المنكري، شعر الأخطل. صنعة: المنكري وروايته عن أبي جعفر محمد بن حبيب، تحقيق: فخر الدين قباوة. سوريا/ دمشق: دار الفكر، ط ٤، ١٩٩٦م. ٢٦٨.

(٧) خضع من خضع بخضع، جمع خضوع، وهو الشديد الخضوع والذلة، والرقد: المعونة، والهياج: الحرب. انظر: لسان العرب، مادة(خضع)، والمنكري، شعر الأخطل. ٢٦٨.

مَلاَت مَعَدَّ كُـلِّ وَاِدِ حَـوْلَهُمْ	وَأَبـوهُمُ عَن أَمَهُم مَشـكُولٌ ^(١)
وَاللُّـوْمُ حَالَـفَ دَارَهُـمُ وَفِنَاءَهُـمُ	أَبـدَا فَلَـمَ فِيمَا يَزُولُ يَزُولُ ^(٢)
وَإِذَا تَرَأَفَتْ دَبَّ الْقَبَائِلُ بِالْقَتَا	فَمُحَارِبٌ عِنْدَ الْهِيَاجِ فَلَوْلُ ^(٣)
مِن بَيْنِ مُقْتَسِرٍ يُشَدُّ بِسَاقِهِ	قَيْدُ الْحَدِيدِ وَجِسْمُهُ مَخْلُولُ ^(٤)
فِعْلُ الذَّلِيلِ يَرُومُهُ مَن رَامَهُ	وَعَلَى سَـوَاعِدِهِ تُشَدُّ غُلُولُ ^(٥)

تبدو معاني الهجاء التي ألصقها الأخطل بقبائل قيس عيلان جليئة في الأبيات السابقة، وليس أقسى على العربي من أن يُنعت باللوم والجبن والفرار من أرض الهياج، فيردُّ جريزٌ على الأخطل منافحاً عن قبائل قيس عيلان، وقالباً معاني الهجاء التي نعتهم بها الأخطل إلى معاني مدحية، يقول جريز في قصيدة طويلة متنوِّعة الموضوعات، يجمع فيها بين مدح الخليفة الأموي وهجاء الأخطل وقومه التغلبيين: [الكامل]

كَذَبَ الْأَخِيطِلُ لَنْ يُسَامِيَ قَرْمَنَا	قَرْمٌ أَجَبٌ وَغَارِبٌ مَجْزُولُ ^(٦)
مِنَا فَوَارِسٌ لَنْ تَجِيءَ بِمِثْلِهِمْ	وَبِنَاءٍ مَكْرَمَةٍ أَشْمٌ جَزِيلُ ^(٧)
وَلَقَدْ شَفَقْتَنِي خَيْلُ قَيْسٍ مِنكُمْ	فِيهَا الْهُذَيْلُ وَمَالِكٌ وَعَقِيلُ ^(٨)
فَإِذَا مُنِيَتْ بِخَيْلِ قَيْسٍ لَمْ يَزَلْ	أَبْدَا لِحَرَبِهِمْ عَلِيكَ دَالِيْلُ ^(٩)
نِعْمَ الْكُمَاةُ إِذَا الصَّافِيخُ جُرَدَتْ	لِلْبَيْضِ تَحْتَ ظُبَاتِهِنَّ صَالِيْلُ ^(١٠)
لَوْلا الْخَلِيفَةُ يَا أَخِيطِلُ مَا نَجَا	أَيَّامٌ دَجَاةٌ شِلْوُوكُ الْمَأْكُولُ ^(١١)
قَلْ لِلْأَخِيطِلِ لَا عَجْوُوكَ أَنْجَبَتْ	فِي الْوَالِدَاتِ وَلَا أَبِووكَ فَحِيلُ ^(١٢)
فَصُرَتْ يَدَاكَ عَنِ الْفَعَالِ وَطَالَ مَا	غَالَتْ أَبَاكَ عَنِ الْمَكَارِمِ غَوْلُ ^(١٣)

تظهر مقابلة المعاني بين القطعتين الشعريتين واضحة المعالم، حيث يقابل جريز هجاء الأخطل لقبائل قيس عيلان ونعتهم باللوم والجبن بمدحه لهم بالشجاعة والإقدام والسبق بالكمارم، ويمزج جريز بذكاءٍ وحنكةٍ بين

(١) المشكول: الذي شدت قوائمه بجبل. يريد أن قبائل معد تتاسلت وتكاثرت، وأن أبا المهجورين ممنوع من الإنجاب كالمفتيد. السكري، شعر الأخطل. ٢٦٨.
(٢) الفناء: هوسعة أمام الدار وما اتسع حولها، انظر: لسان العرب، مادة (فني).
(٣) ترافقت، تعاونت، والفلول: المنهزمون، انظر: لسان العرب، مادة (رفد)، ومادة (فل).
(٤) المقترس: الأسير المقهور، والمخلول: المهزول. السكري، شعر الأخطل. ٢٦٩.
(٥) يرومه: ينال منه. أبو تمام. تقاض جرير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٧٧-١٧٨.
(٦) القرم: الفحل وهو مثل للرئيس، والأجب المقطوع الظهر، والغارب: مُقْتَمُ السنام، والمجزول: المقطوع. انظر: لسان العرب، مادة (قرم)، ومادة (جيب)، ومادة (غرب)، ومادة (جزل).
(٧) ويروي: أشم طويل. انظر: أبو تمام. تقاض جرير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٨٤.
(٨) الهذيل بن زفر بن الحرث بن عبد عمرو بن بن معاذ الكلابي، ومالك بن عبدة بن معاذ بن يزيد من بني كلاب، وعقيل بن يزيد أبي المختار بن يزيد بن عمرو بن الصعق من بني كلاب. انظر: أبو تمام. تقاض جرير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٨٥.
(٩) منيت: ابتليت. أبو تمام. تقاض جرير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٨٥.
(١٠) الكُماة جمع كمي وهو الشجاع، والصفاح هي السيوف، والصليل: الصوت الحاد، والظبات: أطراف السيوف. انظر: لسان العرب، مادة (كمي)، ومادة (صفح)، ومادة (صلل)، ومادة (ظبا).
(١١) الثلؤ: الجلد والجسد من كل شيء، وكل مسلوخة أكل منها شيء فيقيتها ثلؤً وشلأً. انظر: لسان العرب، مادة (شلا).
(١٢) يريد بأنجبت جاءت بولد نجيب، والفحيل الفحل الكريم، انظر: أبو تمام. تقاض جرير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٨٩.
(١٣) غالت: أهلكت، وغول: منية وبلية. انظر: أبو تمام. تقاض جرير والأخطل. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. ١٨٣-١٨٩.

هجاء الأخطل ومدح الخليفة الأمويّ، فيسدّ بمواربته على الأخطل أيّ سبيلٍ إلى قلبِ المعنى الذي يتضمّنه البيت
من أنّ بقاء الأخطل وقومه مكرمةً من الخليفة الأمويّ الذي ذبّ عنهم.

الخاتمة

نجدُ مما سبق أنّ النقائضَ الأموية التي دارت بين جريرٍ والفرزدق، وبين جريرٍ والأخطل تُعدُّ شكلاً من أشكال التلقّي الإبداعيّ المنتج، فبالنظر إلى الخصم على أنه المتلقّي المقصود، وبالنظر إلى ما تركه النصُّ الأوّل من كل ثنائيّة ضدّيّة من النقائض المدروسة هاهنا من أثرٍ في الخصم المقصود، وبالنظر إلى استجابة الخصم المقصود الإبداعية التي أنتجت لعامة المتلقّين وخاصتهم على مرّ العصور المكوّن الثاني من مكونات الثنائيّة الضدّيّة، نجدُ أنّ الاستجابة انقسمت إلى محاكاةٍ شكليةٍ فرضتها مقومات فنّ النقائض من جهة، والرغبة في التفوّق على الخصم من جهة ثانية، وانقسمت إلى محاكاةٍ مضمونيّةٍ مستخدمة أسلوب القلب والمقابلة بين المعاني المطروقة كلّها، حيث تصبح معاني الهجاء في النقيضة الأولى معانيّ للفخر والمدح في النقيضة الثانية، وتصبح معاني الفخر في الأولى معانيّ للهجاء في الثانية، ومعلوم أنّ معانيّ الشّعر واحدة إذا جاز التعبير، فمعانيّ الفخر إنّ هي نُسبت للغير صارت مديحاً وإن نُسبت للنفس وما يخصّها صارت فخراً، وإن عُزّيّ منها أحدٌ صارت هجاءً، فلله أنت أيتها اللغة العربية.

ولعلّ أهمّ ما أثبتته هذا البحث هو حيويّة تراثنا الشعريّ وقدرته على استيعاب المقاربات التحليلية الحديثة. وأرجو أن يكون هذا البحث دعماً للجهود النظرية التي قُدّمت لتأصيل آليات نظرية التلقّي في دراسة تراثنا الشعريّ القديم، وأن يكون استكمالاً لها بالتطبيق الذي يقّمه. والحمد لله ربّ العالمين.

المصادر والمراجع

- أبركرمبي، لاسل. *قواعد النقد الأدبي*. ترجمة: محمد عوض محمد. مصر: سلسلة المعارف العامة/ لجنة التأليف والترجمة والنشر. ط. ٢. ٢٠١٩م.
- أبو تمام. *نقائض جرير والأخطل*. بعناية الأب أنطون صالحاني اليسوعي. لبنان/ بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٩٢٢م.
- أبو تمام. *نقائض جرير والأخطل*. باهتمام: عبد المجيد عبد السلام المحتسب. سوريا/ دمشق: دار الفكر، ١٩٧٢م.
- الجرجاني، عبد القاهر. *أسرار البلاغة*. تعليق: محمود محمد شاكر، المملكة العربية السعودية/ جدة: دار المدني، ط. ١، ١٩٩١م.
- جرير. *ديوان جرير*. شرح محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان محمد أمين طه. مصر: دار المعارف، ١٩٧١م.
- الجعافرة، ماجدة ياسين. *التناص والتلقي (دراسات في الشعر العباسي)*. الأردن/ إربد: دار الكندي، ط. ١، ٢٠٠٣م.
- حسن، مهدي صلاح علي. *أنماط البث والتلقي في الخطاب الروائي المعاصر*. الإمارات العربية المتحدة/ الشارقة: إصدارات دائرة الثقافة والإعلام، ط. ١، ٢٠٠٦م.
- حور، محمد إبراهيم، ووليد محمود خالص. *شرح نقائض جرير والفرزدق*. الإمارات العربية المتحدة/ أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، ط. ٢، ١٩٩٨م.
- ر. بلاشير. *تاريخ الأدب العربي*. ترجمة: إبراهيم الكيلاني. سوريا/ دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٣-١٩٧٤م.
- الرويلي، ميجان، وسعد البازعي. *دليل الناقد الأدبي*. المغرب/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط. ٤، ٢٠٠٥م.
- السنكري، شعر الأخطل. *صناعة: السنكري وروايته عن أبي جعفر محمد بن حبيب*، تحقيق: فخر الدين قباوة. سوريا/ دمشق: دار الفكر، ط. ٤، ١٩٩٦م.
- السيد، غسان وآخرون. *اتجاهات نقدية حديثة ومعاصرة*. سوريا: منشورات جامعة دمشق، ٢٠٠٥م.
- الصاوي، عبد الله إسماعيل. *شرح ديوان الفرزدق*. مصر: مطبعة الصاوي والمكتبة التجارية الكبرى، ط. ١، ١٩٣٦م.
- ضيف، شوقي. *التطور والتجديد في الشعر الأموي*. مصر/ القاهرة: دار المعارف، ط. ٦.
- الفحام، شاكر. *الفرزدق*. سوريا/ دمشق: دار الفكر، ط. ١، ١٩٧٧م.

- القرطاجني، أبو الحسن حازم. *منهاج البلغاء وسراج الأدباء*. تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة. لبنان/ بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط. ٣. ١٩٨٦م.
- ابن المثنى التميمي البصري ٢٠٩ هـ، أبو عبيدة معمر. *كتاب النقائض - نقائض جرير والفرزدق*. - بعناية: أنتوني أشلي بيفان. ليدن: مطبعة برييل، ١٩٠٥م.
- ابن المثنى التميمي البصري ٢٠٩ هـ، أبو عبيدة معمر. *كتاب النقائض - نقائض جرير والفرزدق*. - وضع حواشيه: خليل عمران المنصور. لبنان/ بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٩٩٨م.
- مردم بك، خليل. *الفرزدق*. سوريا/ دمشق: مكتبة عرفة ومطبعة الترقى، ١٩٣٩م.
- ابن منظور، لسان العرب. لبنان/ بيروت: دار صادر، ط. ٦، ١٩٩٧م.
- مجموعة من المؤلفين غير المعروفين. *موسوعة المصطلح النقدي*. ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة. لبنان/ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط. ٢، ١٩٨٢م.
- الهادي، صلاح الدين. *اتجاهات الشعر في العصر الأموي*. مصر/ القاهرة: مكتبة الخانجي، ط. ١، ١٩٨٦م.
- هدارة، محمد مصطفى. *اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري*. مصر/ القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣م.
- ياكيسون، رومان. *قضايا الشعرية*. ترجمة: محمد الوالي ومبارك حنون. المغرب/ الدار البيضاء: دار التوبة، ط. ١، ١٩٨٨م.
- ياوس، هانز روبرت. *جمالية التلقي (من أجل تأويل جديد للنص الأدبي)*. ترجمة: رشيد بن حدو. مصر/ القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤م.

KAYNAKÇA

- Abercrombie, Lascelles. *Kavâidu'n-nakdi'l-edebeî*. Çev. Muhammed İvad Muhammed. Mısır: Lecnetü't-te'lif ve't-terceme. ٢. Baskı, 2019.
- Ali Hasen, Mehdi S. *Enmâtu'l-bessi ve't-telakkî fi'l-hitâbi'r-rivâiyi'l-muâsır*. Şârîka: İsdârâtü Dâirati's-sekâfe ve'l-i'lâm. 1. Baskı, 2006.
- Blachere, Regis. *Târîhü'l-edebeî'l-Arabî*. Çev. İbrâhîm el-Keylânî. Dimeşk: Menşûrâtü Vizâreti's-sekâfe, 1973-74.
- Cerîr, ve el-Ferezdak. *Şerhu Nekâizi Cerîr ve'l-Ferezdak*. Thk. Muhammed İbrâhîm Hûr ve Velîd Mahmud Halis. Ebu Dabi: Menşûrâtü'l-Mecma' es-sekâfî. ٢. Baskı, 1998.

El-Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrâru'l-belâğâ*. Nşr. Mahmud Muhammed Şakir. Cidde: Dâru'l-Medenî. 1.Baskı, 1991.

Dayf, Şevki. *et-Tetavvur ve't-tecdîd fi's-şi'ri'l-Ümevî*. Kahire: Dâru'l-Meârif. ٦.Baskı, ty.

el-Ceâfire, Macide Y. *et-Tenâss ve't-telakkî: Dirâsât fi's-şi'ri'l-Abbâsî*. İrbid: Dâru'l-Kindî. 1.Baskı, 2003.

Ebû Temmâm. *Nekâizu Cerîr ve'l-Ahtal*. Nşr. el-Eb Antuan Salihânî el-Yesû'î. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlîkiyye li'l-âbâi'l-Yesû'ıyyîn, 1922.

Ebû Temmâm. *Nekâizu Cerîr ve'l-Ahtal*. Nşr. Abdülmecîd Abdüsselâm el-Muhtesib. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1972.

el-Fehhâm, Şâkir. *el-Ferezdak*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr. ١.Baskı, 1977.

el-Ferezdak, *Şerhu Dîvânî'l-Ferezdak*. Nşr. Abdullah İsmâil es-Sâvî. Mısır: Matbaatü's-Sâvî ve'l-mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ. 1.Baskı, 1936.

el-Hâdî, Salahuddîn. *İtticâhâtü's-şi'r fi'l-asri'l-Ümevî*. Mektebetü'l-Hancî. Kahire. ١.Baskı, 1986.

Heddâre, Muhammed Mustafa. *İtticâhâtü's-şi'ri'l-Arabî fi'l-karnî's-sânî el-hicrî*. Muhammed Mustafa Heddâre. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1963.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir. ٦.Baskı, 1997.

Jakobson, Roman. *Kadâyâ eş-şi'riyye*. Çev. Muhammed el-Vâlî ve Mübârek Hannûn. Kazablanka: Dâru't-Tevbe. 1.Baskı, 1988.

Jauss, Hans Robert. *Min ecl-i te'vîlin cedîd li'n-nassi'l-edebî*. Çev. Reşid b. Huddu. Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe: 2004.

Kartâcennî, Hazim. *Minhâcü'l-büleğâ ve sirâcü'l-üdebâ*. Thk. Muhammed el-Habîb b. el-Hûce. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî. ٣.Baskı, 1986.

Mevsû'atü'l-Mustalahî'n-nakdî. Çev. Lü'lüe, Abdülvâhid. *Mevsû'atü'l-Mustalahî'n-nakdî*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsâti ve'n-neşr. ٣.Baskı, 1982.

Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Kitâbü'n-Nekâiz: Nekâizu Cerîr ve'l-Ferezdak*. Nşr. Anthony Ashley Bevan. Leiden: Brill, 1905.

Ma‘mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde. Kitâbü'n-Nekâiz: *Nekâizu Cerîr ve'l-Ferezdak*. Nşr. Halîl Umrân el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye. 1. Baskı, 1998.

Merdem Bek, Halîl. *el-Ferezdak*. Dimeşk: Mektebetü Arafê ve matbaatü't-terakkî, 1939.

Muhammed b. Habîb, *Şerhu Divâni Cerîr*. Thk. Numân Muhammed Emîn Tâhâ. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1971.

er-Ruveylî, Mîcân, ve Sa'd el-Bâzi'î. *Delîlü'n-nâkıdı'l-Arabî*. Kazablanka: el-Merkezü's-sekâfî el-Arabî. 1. Baskı, 2005.

es-Seyyid, Ğassân vd. *İtticâhât nakdiyye ve mu'âsıra*. Dimeşk: Menşûrâtü Camiati Dimeşk, 2005.

es-Sükkerî, *Şi'ru'l-Ahtal*. San'atü's-Sükkerî ve rivâyetühû an Ebî Ca'fer Muhammed b. Habîb. Thk. Fahreddin Kabâve. Dimeşk: Dâru'l-Fikr. 1. Baskı 1996.

KALEMNAME

e-ISSN: 2651–3595

Aralık/December 2021, 12: 34–66

Kerbelâ Hadisesine Dair Bir Risale: Edhem’in Vak‘a-i Kerbelâ’sı

Ekrem BEKTAŞ

Prof. Dr., Harran Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı

Professor Doctor, University of Harran Faculty of Turkish Language and Literature

Department of Classical Turkish Literature

Şanlıurfa, Turkey

ebektas@harran.edu.tr

0533 730 48 68

ORCID orcid.org/0000-0001-9205-2913

Salih ÇETİN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Harran Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı

Graduate Student, University of Harran Faculty of Turkish Language and Literature

Department of Classical Turkish Literature

Şanlıurfa, Turkey

salih.ctn@outlook.com

0546 291 62 01

ORCID orcid.org/0000-0002-3423-0125

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 26.10.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 25.11.2021

Yayın Tarihi/Published: 24.12. 2021

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık/ December

Issue: 12; **Sayfa/Pages:** 34–66

Atıf / Cite as: Bektaş, Ekrem-Çetin, Salih. “Kerbelâ Hadisesine Dair Bir Risale: Edhem’in Vak‘a-i Kerbelâ’sı”. Kalemname 12 (Aralık 2021), 34–66

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi/Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

Öz

İçinden çıktığı toplumun düşünce ve inançlarına paralel olarak asırlar boyu hatırlanmaya ve yaşatılmaya gayret edilen kimi hazin olaylar vardır. Bu olaylar ilahî bir kuvvetle bağdaştırıldığında toplum tarafından gelenekselleşen birtakım ritüellerle sosyal, kültürel ve sanatsal faaliyetlerde ifadesini bulur. Bu hazin olaylardan biri Hz. Hüseyin ve beraberinde yer alan 70'i aşkın kişinin 10 Ekim 680 tarihinde Yezid'in kuvvetleri tarafından şehit edilmeleri hadisesidir. Ortak inanıştan gelen anlayış ve inanışlar etrafında topluma ait olan değerlerle belirli bir düzlemde paylaşılan bu hadise, beslendiği sosyal yapı ile İslamî ve edebî bir zevk etrafında şekillenmiştir. Kerbelâ hadisesi mersiye, maktel-i Hüseyin, Muharremiyeler gibi edebî türlerle işlenerek Arap ve Fars edebiyatının ardından Türk edebiyatında da üzerine onlarca eser tertip edilen bir konu hâline dönüşmüştür. Bu hadisenin ele alındığı eserlerden biri de Edhem'in *Vak'a-i Kerbelâ* adlı risalesidir. Çalışmamızın esasını oluşturan bu eser, tarihî bir vesika özelliği arz etmektedir. Mensur olarak kaleme alınan bu çalışmada risalenin üslup ve muhteva yönünden incelemesi gerçekleştirilmiş ve eserin çevriyazısı verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Edebiyatı, Edhem, Vak'a-i Kerbelâ, Hz. Hüseyin, Muhteva.

A Treaty On The Karbala Event: Edhem's Vak'a-i Karbala

Abstract

There are some sad events that have been tried to be remembered and kept alive for centuries in parallel with the thoughts and beliefs of the society they came from. When these events are associated with a divine force, it finds its expression with some rituals and social, cultural and artistic activities that are traditionalized by the society. One of these sad events was Hussein and more than 70 people with him were martyred by Yazid's forces on October 10, 680. This event, which is shared on a certain level with the values belonging to the society around the understanding and beliefs coming from the common belief, has been shaped around an Islamic and literary pleasure with the social structure it is nourished by. It has become a subject on which dozens of works have been written in Turkish literature after Arabic and Persian literature by being processed with literary genres such as elegy, death of Hussein, sacrednesses. One of the works dealing with this event is Edhem's treatise called *Vak'a-i Karbala*. This work, which constitutes the content of our study, presents a historical document feature. In this study, which was written in prose, the treatise was analyzed in terms of style and content, and the translation of the work was given.

Keywords: Classical Turkish Literature, Edhem, Vak'a-i Karbala, Hussein, Content.

GİRİŞ

Kerbelâ olayı, zamanla âdetâ bir kült hâlini almış ve kaleme alınan bazı eserlerde yeni inançlar etrafında şekillenmiştir. Pek çok şairin his ve hayal dünyalarının ortaya konulmasında bir sembol hâline gelen Kerbelâ olayı müşterek bir bilinçaltı etrafında oluşan zihniyet dünyası ile kendi içerisinde farklı yorumlamaların ve hislerin ifadesi olmuştur.¹

İçinden çıktığı toplumun düşünce ve inançlarına paralel olarak asırlar boyu hatırlanmaya ve yaşatılmaya gayret edilen bu olay gelenekselleşen birtakım ritüellerle ifadesini bulmuş, sosyal, kültürel ve sanatsal faaliyetler etrafında yaşatılmıştır. Bu olayda bazı sırların ve hikmetlerin bulunduğu yönündeki tecessüslere ve batını yorumlara yol açan birtakım görüşlerle birlikte Kerbelâ hadisesi; din, dil ve kültürel aktarım zemininde farklı coğrafyalarda ele alınmıştır.²

İnsan duygusunun temelinde sanat mefhumu etrafında şekillenen bu hadiseler, kimi zaman edebî metinlerde olaya işaret eden bir telmih çerçevesinde kimi zaman bir manzume etrafında kimi zaman ise müstakil olarak ele alınmıştır.³ Bu yansımaların temelinde Hz. Hüseyin'in Hz. Muhammed'in torunu olması ve yaşanan hadiselerin oluşturduğu derin sarsıntılar ve yaralar etkili olmuştur.

İlk dönemlerde siyasî baskılar nedeniyle bu hadise hakkında yazılanlar sınırlı kalmış buna rağmen bazı İslam kaynaklarında müellifi bilinmeyen pek çok beyite rastlanılmıştır.⁴ Bu kaynakların işaret ettiklerine göre ilk şiiri söyleyenler Haşimoğulları'dır. Bu mersiyelelerden biri Ebû Tâlib'in oğlu Âkil'in kızı tarafından söylenmiş şiirdir.⁵ Yine Süfyân b. Mus'ab (ö. 120/738) Ehl-i Beyt hakkında yazdığı şiirde de Kerbelâ olayına değinmiştir.⁶ Bugünkü bilgilere göre Arap edebiyatında kayıtlara geçen ilk müstakil şiir örneği ise Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) tarafından nazm edilen bir gazeldir.⁷

Arap edebiyatında bu türün ilk müstakil örneği Câbir el-Cu'fî (ö. 128/746) tarafından yazılmıştır. Ancak günümüze ulaşan ilk müstakil maktel metni Ebû Mihnef Lut b. Yahyâ el-Ezdi'nin (ö. 157/774) *Maktelü'l-Hüseyin*'idir. Ebû Mihnef'in eseri gerek yapı gerek içerik olarak daha sonra yazılan maktellere model teşkil etmiştir.⁸

Arap edebiyatında pek çok örneği görülen maktel türü zamanla Fars edebiyatına konu olmaya başlamış ve geniş yankılar uyandırmıştır. Hiç şüphesiz bu yankıların oluşmasında Farsların Şiiliği benimsemeleri etkili olmuştur. Bu edebiyat içerisinde ilk örnekler 12. asırda görülmeye başlanmış ve

¹ Gökhan Alp, "Seyyid Süleyman Aşkı'nın Kerbelâ Hadisesine Dair Risalesi: Hülâsa-i Vâveyla Seyyidü's-Şühedâ", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/2 (Ağustos 2021), 731-732.

² Alp, "Seyyid Süleyman Aşkı'nın Kerbelâ Hadisesine Dair Risalesi: Hülâsa-i Vâveyla Seyyidü's-Şühedâ", 731-732.

³ Gökhan Alp, "Kerbelâ Vak'asında Farklı Bir Üslup ve Muhteva: Mehmed Nâzım Paşa'nın Kerbelâ Risalesi", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 5/2 (Ağustos 2021), 860.

⁴ Müslüm Yılmaz, *Klasik Türk Edebiyatında Kerbelâ Hadisesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 326.

⁵ Yılmaz, *Klasik Türk Edebiyatında Kerbelâ Hadisesi*, 327.

⁶ Rıza Kurtuluş, "Kerbelâ (Arap Edebiyatında Kerbelâ)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/273.

⁷ Kurtuluş, "Kerbelâ (Arap Edebiyatında Kerbelâ)", 25/273.

⁸ Şeyma Güngör, "Maktel-i Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/456.

ilk Farsça Kerbelâ mersiyesi bu yüzyılda Kavvâmî-i Râzî (ö.?) tarafından yazılmıştır.⁹ Bu örneklerin dışında müstakil olmasa da Feridüddin-i Attâr (ö. 1221), Sadî-i Şîrâzî (ö. 1292) gibi isimler şiirlerinde Kerbelâ olayında şehit olanları methetmiş ve Hz. Hüseyin'in şehadetine yer vermişlerdir.¹⁰

Fars edebiyatında en çok rağbet edilen maktel örneği Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî (ö. 1505) tarafından kaleme alınan *Ravzatü 'ş-Şühedâ* isimli eserdir. Herât'ta 1502 yılında yazılan eser on bab ve bir hâtimeden müteşekkildir.¹¹ *Ravzatü 'ş-Şühedâ* Fars edebiyatında ilk maktel örneği değildir fakat Fars ve Türk edebiyatında kendisinden sonra yazılan maktellere model teşkil etmiştir. Kâşîfî'nin makteline Ebu'l-Mefâhîr-i Râzî (ö.?)'nin *Maktelü 'ş-Şühedâ*, Mevlâ Hasan Sebzvârî (ö.?)'nin *Mesâbihü'l-Kulûb*, Âsî (?)'nin *Maktelü 'ş-Şühedâ* gibi eserler kaynaklık etmiştir.¹²

Arap ve Fars edebiyatlarında geniş yansımalar bulan Kerbelâ olayı, bu edebiyatların akabinde Türk edebiyatında işlenmeye başlanmış, İslamiyet ile birlikte *Saltuk-nâme*, *Müseyyeb Gâzî*, *Battal Gâzî* gibi mensur eserlerde hadise geniş olarak yer almıştır. Yine Türk edebiyatının önemli eserlerinden olan Dede Korkud'da da bu konuya telmihler söz konusudur.¹³

Kerbelâ olayı Türk şiirinde genellikle mersiye merkezli olarak işlenmiştir. Bu alanda müstakil olarak zikredilebilecek ilk mersiye örneği Yazıcıoğlu Mehmed'in (ö. 1453) *Muhammediye* isimli eserinde yer almaktadır. Sinan Paşa'nın (ö. 1486) *Tazarru-nâme*'sinde "Na't-i Emîru'l-Mü'minîn Hüseyin Radiyallâhu 'Anh" başlığını taşıyan mersiye Türkçe mersiyeler arasında mensur olan tek örnektir.¹⁴

Türk edebiyatında ilk maktel örneği ise Yûsuf-ı Meddâh¹⁵ (ö.?) tarafından yazılan *Maktel-i Hüseyin* adlı eserdir. Manzum olarak yazılmış makteller arasında Yahyâ b. Bahşî'nin (ö. ?) *Maktel-i Hüseyin*; Lami'î Çelebi'nin (ö. 1532) *Maktel-i Âl-i Resûl*; Hacı Nûreddîn'in (ö. 1530-31'den sonra) *Vak'a-i Kerbelâ*; Adanalı Nevrûz b. İsâ'nın (ö. 1816'dan sonra) *Manzûme-i Kısas-i Kerbelâ* gibi eserler yer almaktadır.

Edebiyatımızda bu alanda yazılmış en önemli eser Fuzûlî'nin (ö. 1556) *Hadikatü's-Sü'edâ* adlı manzum-mensur eseridir. Kâşîfî'nin eseri örnek alınarak oluşturulmuş olan bu çalışma, kendisinden sonra yazılan Türkçe maktellere örnek teşkil etmiştir. Manzum-mensur olarak yazılmış makteller arasında Câmî-i Rûmî'nin (ö.?) *Sa'âdet-nâme*; Âşık Çelebi'nin (ö. 1572) *Tercüme-i Ravzatü 'ş-*

⁹ Rıza Kurtuluş, "Kerbelâ (Fars Edebiyatında Kerbelâ)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/273.

¹⁰ Yılmaz, *Klasik Türk Edebiyatında Kerbelâ Hadisesi*, 341.

¹¹ Güngör, "Maktel-i Hüseyin", 27: 456.

¹² Ertuğrul Ertekin, "Arapça, Farsça ve Türkçe Maktel-i Hüseyin'ler", *Âşinâ Dergisi* 7/23-24 (Kış-İlkbahar 2006), 84-85.

¹³ Yılmaz, *Klasik Türk Edebiyatında Kerbelâ Hadisesi*, 353-354.

¹⁴ Bünyamin Çağlayan, *Kerbelâ Mersiyeleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 37.

¹⁵ Günümüze kadar yapılan çalışmaların pek çoğunda bu isim Kastamonulu Şâzî olarak zikredilmiştir. Yine bazı çalışmalarda Lut oğlu Yahyâ, Âşıkî ve Şâdî Meddah gibi isimlerle bu iş daha girift hale getirilmiştir. Bu müellifin Yûsuf-ı Meddâh olduğu hakkındaki malumatlar için bkz. Kenan Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh ve Maktel-i Hüseyin (İnceleme-Metin-Sözlük)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Kenan Özçelik, "Türk Edebiyatında Yazılmış İlk Maktel-i Hüseyin Kimin Eseridir?", Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Edebiyat), *Uluslararası Kerbelâ Sempozyumu*, ed. Alim Yıldız (Sivas: Asitan Yayıncılık, 2010), 2/7-15.; Gökhan Alp, "Türk Edebiyatında Kerbelâ Hadisesi: Konuyu Kendi Realitesine Uygun Konumlandırma Çabası -Eksiklikler, Tespitler, Literatür-", *International Journal of Filologia*, 3/4 (Kış 2020), 59-61.

Şühedâ; Eğirdirli Şerîfi Mehmed Efendi'nin (ö. 1578) *Şevâhidü's-Şühedâ ft Mekâyidi'l-A'dâ*; Fazlullâh Rahîmî'nin (ö. 1924) *Gülzâr-ı Hasaneyn* gibi eserler zikredilebilir.

Sâfi'nin *Kerbelâ-nâme*; Halis Efendi'nin *Vak'a-i Kerbelâ*; Ali Ferruh'un *Kerbelâ*; Mehmed Nâzım'ın *Kerbelâ*; Hilmizâde İbrâhim Rifat'ın *H. Hüseyin Radiyallâhu anih Vak'a-i Dil-sûz-ı Kerbelâ*; Ziyâ Şakir'in *Kerbelâ Vak'ası* gibi eserler sade bir dille hikaye ve roman üslubuyla yazılmış eserlerdendir.¹⁶ Çalışma konumuz olan *Vak'a-i Kerbelâ* adlı eser de bunlar arasında zikredilebilir.

EDHEM'İN VAK'A-İ KERBELÂ'SI

Edhem hakkında yapılan biyografik taramalar neticesinde ne yazık ki hiçbir kayda erişemedik. Haliyle Edhem'in hayatı ve sanatı hakkında da bir bilgiye sahip değiliz. Edhem hakkında tek çıkış noktamız, inceleme konumuz olan, *Vak'a-i Kerbelâ*¹⁷ adlı eserdir. Ancak bu eserde de müellif hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir. Eserin basım tarihinden (h. 1291/1874-1875) yola çıkarak Edhem'in 19. asır müelliflerinden olduğu ve ölüm tarihinin ancak 1874 ve sonrası olabileceği sonucuna varıyoruz. Mahmud Kemâl İnal'ın *Son Asır Türk Şairleri* adlı eserinde (Sakızlı İbrahim) Edhem Efendi biyografisinde yer alan malumata dayanarak Müslüm Yılmaz, *Klasik Türk Edebiyatında Kerbelâ Hadisesi* isimli doktora çalışmasında Edhem'in Sakızlı İbrahim Edhem Efendi olabileceği yönünde bir bilgi vermişse de bu bilgi ancak tahmin düzeyinde olup ihtiyatla yaklaşmayı gerektirmektedir.¹⁸

Vak'a-i Kerbelâ'nın rika yazısıyla yazılmış bir nüshası İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi Şevket Rado Yazmaları 470 numarada kayıtlıdır. Bu eser Mehmed Cevdet adına kayıtlı olup eserde yer alan mersiye'nin mahlas beytinde "Edhemâ" yerine "Cevdetâ" yazmaktadır.¹⁹ *Vak'a-i Faci'a-i Kerbelâ* başlığını taşıyan bu eserin Edhem'in *Vak'a-i Kerbelâ*'sı olduğuna şüphe yoktur. Bu hatalı kayıtla beraber Princeton Üniversitesi Türkçe Yazmaları koleksiyonu numara Garrett Collection Barudi Series Ottoman Turkish 1932Yq'da Edhem adına kayıtlı olan eser Fuzûlî'nin *Hadikatü's-Sü'edâ*'sıdır.²⁰

Vak'a-i Kerbelâ, 50 sayfadan müteşekkil mensur bir eserdir. Eserde Farsça 1 beyit ve 1 mısra, 2 Türkçe beyit ve 8 beyitten müteşekkil Türkçe bir mersiye yer almaktadır. Bu şiir örneklerine ek olarak olayların anlam akışına paralel olarak iktibas edilen ayet ve hadisler göze çarpmaktadır. Eserde genellikle bir soru-cevap, sitem-serzeniş ve temenni etrafında şekillenen diyaloglar eserin tarihî hüviyetinin yanında edebî yönünü öne çıkaran unsurlardandır. Ayrıca eserde zaman zaman rüyalara yer verilmesi esere menkıbevî bir hava katmaktadır.

¹⁶ Mustafa İsmet Uzun, "Kerbelâ (Türk Edebiyatında Kerbelâ)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002) 25/275.

¹⁷ Edhem, *Vak'a-i Kerbelâ*, (İstanbul: Vezirhanı Dikran Karabetyan Matbaası, 1291/1874-1875), 1-50.

¹⁸ Yılmaz, *Klasik Türk Edebiyatında Kerbelâ Hadisesi*, 686.

¹⁹ Yılmaz, *Klasik Türk Edebiyatında Kerbelâ Hadisesi*, 687.

²⁰ T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, "Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı" (Erişim 2 Ağustos 2021).

Vak'a-i Kerbelâ tarihî yönü ağır basan bir eserdir. Eserde kullanılan dil, kurulan terkipler göz önüne alındığında eserin orta nesir üslubu ile yazıldığını söylemek mümkündür. Zira eserde yer yer kullanılan seci; Farsça, Arapça kelime ve terkiplerin Türkçeye baskın olması ve kısmen sanat endişesinin göze çarpması bu eserin öne çıkan özelliklerindedir. Bununla beraber eserde göze çarpan hususlardan biri müellifin uzun uzadıya kurduğu cümlelerdir.

MUHTEVA

Herhangi bir mukaddimeye yer verilmeyen *Vak'a-i Kerbelâ* adlı eser, Muaviye'nin ölümünün ardından makamına oğlu Yezid'in geçmesi ve Yezid'in kendi liderliğini kabul ettirmek için kendi emirliğinde bulunan/bulunmayan kimselere hediyeler ve mektuplar göndermesi bahsi ile başlar. Gönderilen mektupların muhataplarından biri Medine Valisi Velid b. Ukbe'dir. Mektupta Medine halkının ve bilhassa önde gelen kimselerinden olan İmâm Hüseyin, Abdullâh b. Ömer, Abdurrahmân b. Ebî Bekr ve Abdullâh b. Zübeyr'in biat ettirilmelerine dair Yezid tarafından gönderilen emirler yer alır.

Yezid'in gönderdiği mektubun ardından olaylar, Velid b. Ukbe'nin Hz. Hüseyin ve onun yanındakileri davetiyle devam eder. Hz. Hüseyin, Velid b. Ukbe'nin görüşme teklifini kabul etmeyince Velid b. Ukbe görüşme teklifinde ısrarcı olup ikinci defa davet gönderir. Bunun üzerine Hz. Hüseyin, beraberinde bulunan birkaç kimseyi yanına alarak Velid'le görüşmeye gider. Hz. Hüseyin, Velid'e Yezid'e biat konusunda tek başına karar vermenin uygun olmayacağını, halkına da danışması gerektiğini söyleyip oradan ayrılır. Hz. Hüseyin'in Velid'in biat teklifini reddetmesi üzerine Velid, Abdullâh b. Zübeyr'i davet eder ancak Abdullâh b. Zübeyr Mekke'ye firar eder. Abdullâh b. Zübeyr'i elinden kaçıran Velid, Zübeyr'in bazı akrabalarını ve samimi arkadaşı Abdullâh b. Mutî' el-Adevî'yi tutuklatır.

Velid'in Abdullâh b. Mutî'yi tutuklatması bir dizi halinde gelişecek olan hazin olayların habercisidir. Öyle ki Abdullâh b. Mutî'nin tutuklandığını öğrenen akrabaları, Mutî'nin hapsedildiği yerin kapısını kırıp onu kurtarırlar. Bu olay üzerine Velid'in öfkesi giderek artar. Velid gibi Yezid taraftarı olan Mervân b. Hakem de Hz. Hüseyin'e Yezid'e biat etmesini defaatle bildirir. Olumlu cevaplar alamayan Mervân b. Hakem bir yandan Hz. Hüseyin'e tehditler savururken bir yandan da Velid'i dolduruşa getirir. Gazaba gelen Velid, bu durumların ardından Yezid'e olayları beyan eden bir mektup yazar. Yezid'in Velid'e cevap olarak yazdığı mektupta Hz. Hüseyin'in katledilmesi emri verilir.

Olaylar, Hz. Hüseyin'in iki gün boyunca Ravza-i Mutahhara'da kalmasıyla devam eder. Hz. Hüseyin ilk gün gönülde hasıl olan şikayetlerini dile getirir. İkinci gün ise rüyasında Hz. Peygamber'i görür ve Kerbelâ adı verilen yerde şehadete erişeceği müjdesini alır. Bu rüyanın ardından Hz. Hüseyin durumu bazı yakınlarına anlatır ve Medine'den Mekke'ye doğru yola çıkar. Hz. Hüseyin'in Mekke'ye

doğru gittiğini duyan Kûfe halkı, Hz. Hüseyin'e kendisine bağlı olduklarını bildiren haberler gönderirler. Hz. Hüseyin ise Kûfe'nin içinde bulunduğu durumu görmesi için Müslim b. Akîl'i Kûfe'ye gönderir ve Kûfe halkının ona biat etmelerini ihtiva eden bir fermanname yazar.

Müslim b. Akîl Kûfe'ye vardığında halkı etrafına toplar ve kısa sürede pek çok taraftar edinir. Bu durumdan dolayı bir hutbe veren Kûfe hâkimi Numân b. Beşîr söylemleri ve kapıldığı rehavetten dolayı Yezid tarafından görevinden azledilir. Numân b. Beşîr'in yerine Kûfe hakimliğine Ubeyd b. Ziyâd tayin edilir. Ubeyd b. Ziyâd'ın Kûfe hakimliğine gelmesiyle Hz. Hüseyin taraftarlarına yönelik tehdit, baskı ve zulümler ziyadeleşir. Bunun üzerine Müslim b. Akîl Kûfe halkı ile birlikte Darülemare'yi kuşatır ancak Ubeyd b. Ziyâd'ın tehditleri ile Kûfe halkı Müslim b. Akîl'i yalnız bırakır ve Müslim b. Akîl, Tav'a adında bir ihtiyar kadının evine sığınır, daha sonra Şamlı biri tarafından öldürülür. Müslim b. Akîl'in ölümünden sonra Hânî b. Urve şehit edilir. Yezid'in emri ile bu katledilen iki kişinin başı Şam kapısına astırılarak Hz. Hüseyin'i katletmesi emri Ubeyd b. Ziyâd'a bildirilir.

Buraya kadar bahsi geçen olaylar genellikle Hz. Hüseyin'in haricindeki kimselerin etrafında cereyan eder. Hz. Hüseyin'in Mekke'den Irak'a seferleri ve şehadete erişmeleri "Zikr-i Teveccüh-i İmâm Hüseyin ez-Mekke be-'Irâk" başlığı altında ele alınır. Bu başlık Ubeyd b. Ziyâd'ın Kûfe'ye tayini; Müslim b. Akîl'in Kûfe'ye gitmesi ve Hânî b. Urve'nin evine sığınması, Kûfelilerin Müslim b. Akîl'e biat etmeleri ve Müslim b. Akîl'den Hz. Hüseyin'in Kûfe'yi teşriflerini rica etmeleri ve Hz. Hüseyin'in bu teklifi kabul edip yola çıkmasını özetleyen bir takdim ile eserde zikrolunur.

Müslim b. Akîl katledilmeden önce Hz. Hüseyin'e Kûfe halkının kendisine biat ettiğini ve sayılarının yirmi bini aşkın olduğunu ifade eden mektup göndermiştir. Bunun üzerine Hz. Hüseyin Kûfe'ye yolculuk için hazırlıklara başlar. Abdullâh b. Abbas ve Ömer ibn Abdurrahmân bin el-Haris el-Mahzumî Hz. Hüseyin'den bu yolculuktan vazgeçmesi için ısrarcı olur fakat Hz. Hüseyin ve beraberinde bulunan 70'i aşkın kişi H. 60 senesi Zilhiccesi'nin üçüncü günü Mekke'den ayrılır. Hz. Hüseyin, Batnurrumme denilen yere vardığında Kûfelilere Müslim b. Akîl'e gösterdikleri bağlılık ve aralarındaki uhuvvet hasebiyle memnuniyetini ifade eden bir mektup gönderir ve yakın zamanda Kûfe'ye varacağını ifade eder. Ancak olumlu manada cereyan ediyor gibi görünen hadiseler yolda karşılaşılan bir kimse ile farklı bir zemine taşınır. Kûfe'den gelen bu kimse Hz. Hüseyin'e Müslim b. Akîl'in katledildiği, Kays b. Müshir'in damdan atılarak öldürüldüğü ve daha nice yaşanan kötü durumları anlatır. Bunun üzerine Hz. Hüseyin'in tarafından bir istişare gerçekleştirilir. Gerçekleştirilen itirazlara rağmen yola devam kararı alınır ve bu karar Şam'a ulaşır. Bunun neticesinde Yezid, Ubeyd b. Ziyâd'a Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gelmekte olduğunu ve yakalanmasını ihtiva eden bir mektup gönderir. Ubeyd b. Ziyâd, Husayn b. Nümeyr ve Hür b. Yezid Riyahî'yi Hz. Hüseyin'i yakalatmak için görevlendirir. Bu kimseler yanlarına binlerce asker alarak yola konuşlanıp Hz. Hüseyin'i beklemeye koyulur.

Yolda gerçekleşen bazı hadiseler sefere devam edip etmeme noktasında bazı soru işaretleri doğurur. Ancak Hz. Hüseyin ve maiyetinin kararından vazgeçmesi mümkün olmaz. Yolculuk Hür b. Yezid komutasında Yezid birlikleri tarafından Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin önünün kesilmesi ile son bulur. Bu bölüm Hz. Hüseyin ile Hür b. Yezid arasında gerçekleşen çeşitli mülahazalar ile ifade bulur. Hz. Hüseyin Hür b. Yezid komutasındaki askerlere seslenerek kendisini davet edenlerin akitlerine sadık kalması gerektiğini ifade buyurur. Hz. Hüseyin, kavline sadık kalmayanların ihaneti karşısında ashabına geri dönüş emri verse de Hür b. Yezid bu emrin gerçekleşmesine engel olur. Bu hadiseler içerisinde Kûfe Valisi Ubeyd b. Ziyâd'a haber gönderilir. Kûfe ve Hicaz'a gönderilmeyen Hz. Hüseyin ve ashabı Ubeyd'in mektubu üzerine susuz bir yerde bekletilir. Bu yer Kerbelâ'dır. Gelen haberler üzerine artık savaş kaçınılmazdır. Ubeyd b. Ziyâd muharebe için Ömer b. Sa'd, Amr b. el-Haccâc, Şimr Zilcevşen, Şebes b. Rib'î ve Züveyd gibi kimseleri görevlendirmiştir. Muharebe evvelinde Hür b. Yezid, Ömer b. Sa'd'e birtakım sözler sarf edip Hz. Hüseyin tarafına geçmiş ve Hz. Hüseyin son defa Yezid'in askerlerine seslenmiştir.

Muharebe hicretin altmış birinci senesi Muharrem'in onuncu günü Ömer b. Sa'd'ın Hz. Hüseyin'in ashabı tarafına attığı bir okla başlar. Hür b. Yezid, Hz. Hüseyin'e savaşa evvel kendisinin başlamak istediğini söyler ve Hz. Hüseyin Hür'e izin verir. Gerçekleşen savaş sırasında her ne kadar çok sayıda Yezid askeri öldürülse de sayıca çok düşman karşısında önce Hür b. Yezid akabinde Hz. Hüseyin ashabından Abdullâh b. Müslim b. Akîl b. Ebî Tâlib, Cafer ibn Akîl, Avn ibn Abdullâh ibn Cafer, Kasım b. Hasan b. Ali el-Murtazâ, Abdullâh b. Hasan b. Ali, Osman b. Ali, Cafer ibn Ali, Abbas b. Ali, Ali Ekber b. Hüseyin şehit edilir. Ashabı şehit edilen Hz. Hüseyin ise Şimr Zilcevşen tarafından gönderilen askerler ile mücadele eder. Susuzluk ile zayıf düşen Hz. Hüseyin su içmek istediği sırada şehit edilir. Müellif, daha nice tafsilatın mevcut olduğunu ancak işitilmesi iman ehlinin takati ve tahammülünü aşacağı gerekçesiyle olayların ancak bu kadarıyla iktifa ettiğini şu cümle ile belirtir:

Bu bâbda nice nice tafsîlât var ise de gûş ve istimâ'ı ehl-i îmânın tâkat ve tahammülinden bîrûn olmagla hâme-i 'acz-i câme ser-nihâde-i tarîk-i ihtisâr olduğundan bu kadar ile iktifâ olındı.

Bu bilginin ardından muharebede bulunan Yezid taraftarlarının Hz. Hüseyin'in elbiselerini, esasını, takke ve daha başka eşyalarını gasp etmeleri ve gasp edenlerin zararlı ve korkunç illetlere yakalandığı belirtilir.

Bu hadiselerin takdiminden sonra olayların aktarımı müellif tarafından sürdürülür. Hz. Hüseyin'in şehadetinden sonra atı yerinde durmayıp firar eder ve tekrar gelip başını Hz. Hüseyin'in kanına sürer. Atın bu halini gören Ehl-i beyt Hz. Hüseyin'in şehit düştüğünü anlar ve feryat etmeye başlar. Bu arada Şimr Zilcevşen yanına aldığı kimselerle Ehl-i beyt'in malları ve eşyalarını gasp ve yağma eder. Bu sırada çadırda gördüğü Zeynelâbidîn'i katletmek isteyen Şimr, Hamid b. Müslim'in engellemesiyle bu fikrinden vazgeçer.

Hız. Hüseyin'in şehadetinden sonra yaşanan olaylar anlatılmaya devam edilir. Ömer b. Sa'd, Hz. Hüseyin'in başını mızrak ucuna taktırıp Ubeyd b. Ziyâd ve Beşir ibn Malik'e gönderir. Ubeyd b. Ziyâd, Hz. Hüseyin'in mübarek ağzına vurduğuna şahit olan İbn Erkam, Hz. Hüseyin'in dudak ve dişlerinin Hz. Peygamber'in busegâhı olduğunu ifade eder. Bu olayların ardından Ubeyd b. Ziyâd, Hz. Hüseyin'in başını İbn Kays, Muhsin b. Sa'leb ve Şimr'e teslim edip Yezid'e gönderir. Yezid, Hz. Hüseyin'in başını altın bir tepsiye koyarak meclisinde bulunanlara aşağıdaki hitapta bulunur:

Bu ol kişinin başıdır ki benimle iddi'â-yı müfâharet ederdi. Şöyle ki "Benim peder ü mâder ü ceddîm Yezîd'in peder ü mâder ü ceddinden daha 'âlî" der idi. Vâkı'an cedd ü mâderi gerek benim ve gerek cümle halkın cedd ü mâderinden 'âlî olduğu âşikâr ise de fakat benim pederim anın pederinden daha fâzıldır. Zîrâ ikisi de hilâfet da'vâsı edüp anın pederi maglûb ve benim pederim muzaffer ve gâlib olmagla hilâfet benim pederime ihsân oldu.

Bu hitaptan sonra Ubeyd b. Ziyâd tarafından ortaya konulan vahşet Yezid tarafından sürdürülerek insanlık adına utanç verici sahneler vuku bulur. Zira cennet gençlerinin efendisi, Hz. Muhammed'in göz bebeği onulmaz vahşetlere muhatap kılınır. Eserde nakledilen bu hususlar Yezid tarafından Ehl-i beyt'ten geriye kalanlara yönelik gerçekleştirilen tutumunun yansımaları ile son bulur.

Edhem, eserin sonunda 8 beyitlik bir mersiye yer verir. Dua bölümünden önce takdim edilen bu mersiye aruzun "fe'ilâtün (fâ'ilâtün) fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün (fa'lün)" kalıbıyla yazılmıştır. Eser, oluşan yasa ve hüznü okuyucuyu çeken bir yansıma etrafında Ehl-i beyt'in yüceliği ve şanını muhtevî bir hadis-i şerif ile neticelenir.

SONUÇ

Bu çalışmada Edhem'in tarihî vesika niteliği arz eden *Vak'a-i Kerbelâ* (1874-1875) adlı eseri üzerinde durulmuştur. Edhem'in hayatı hakkında herhangi bir bilgiye ne yazık ki rastlanılmadı. Aynı şekilde kaynaklarda tercüme bir eser olarak zikredilen *Vak'a-i Kerbelâ*'nın hangi eserden tercüme ve istifade edilerek yazıldığı aşikâr değildir.

İnceleme konumuz olan *Vak'a-i Kerbelâ* adlı risale 50 sayfadan müteşekkil mensur bir maktel-i Hüseyin örneğidir. Herhangi bir mukaddimeye yer verilmeden yazılan eserde yer yer manzum parçalar yer almaktadır. Tarihî vesika niteliği ön planda olan eserde Arapça, Farsça kelime ve terkiplerin Türkçe kelime ve terkiplere oranla ağırlıkta olduğu göze çarpmaktadır. Bu yönüyle eser uzun cümleleri ve secileriyle orta nesir özelliğini taşımaktadır.

Vak'a-i Kerbelâ'da kullanılan dil ve yer verilen manzum parçaların dışında eserin edebî yönünü tayin eden unsurlar arasında olayların anlam akışına paralel olarak iktibas edilmiş ayet ve hadisler; dua ve beddualar zikredilebilir. Yine eserde kahramanlar arasında gerçekleşen diyaloglar eserin tarihî vesika niteliğinin ötesinde yer alan hususlardır. Eserde yer alan rüya unsuru esere az da olsa menkıbevî bir hava katmaktadır.

Eserde tarihî gerçekliğe bağlı kalınarak Kerbelâ hadisesinin yansıtılması söz konusudur. Muaviye'nin ölümünün ardından yerine oğlu Yezid'in geçmesi bahsi ile başlayan olaylar Yezid'in makama geçmesi ve giriştiği faaliyetler ile sürdürülmüştür. Akabinde Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gelişine dair olaylar ve nihayetinde Hz. Hüseyin'in şehit edilişi ifade edilmiştir. Ehl-i beyt'ten geriye kalanlara yönelik gerçekleştirilen tutumun yansımaları ile son bulan eser olaylar silsilesi hâlinde yer almış tarihî bir vesika özelliği arz etmiştir.

Tüm bunlardan hareketle çalışmamızda Edhem'in *Vak'a-i Kerbelâ* adlı risalesinin üslup ve muhteva yönünden incelenmesi yapılmış ve metnin çevriyazısı gerçekleştirilmiştir. Kerbelâ literatürüne katkı sağlanarak bu sahada yeni bir çalışmanın bilim dünyasına kazandırılması amaçlanmıştır.

KAYNAKÇA

- Alp, Gökhan. "Türk Edebiyatında Kerbelâ Hadisesi: Konuyu Kendi Realitesine Uygun Konumlandırma Çabası -Eksiklikler, Tespitler, Literatür-". *International Journal of Filologia* 3/4 (Kış 2020), 56-90.
- Alp, Gökhan. "Kerbelâ Vak'ası'nda Farklı Bir Üslup ve Muhteva: Mehmed Nâzım Paşa'nın "Kerbelâ" Risalesi". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 5/2 (Ağustos 2021) 858-880.
- Alp, Gökhan. "Seyyid Süleyman Aşki'nin Kerbelâ Hadisesine Dair Risalesi: Hülâsa-i Vâveylâ Seyyidü'ş-Şühedâ". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/2 (Ağustos 2021), 729-746.
- Bektaş, Ekrem. "Diyarbakırlı Kâmî'nin Hadîka-i Ma'nevîyye'si". *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (Mart 2014): 167-207.
- Çağlayan, Bünyamin. *Kerbelâ Mersiyeleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Edhem. *Vak'a-i Kerbelâ*. İstanbul: Dikran Karabetyan Matbaası, 1291/1874-1875.
- Ertekin, Ertuğrul. "Arapça, Farsça ve Türkçe Maktel-i Hüseyin"ler". *Âşinâ Dergisi* 7/23-24 (Kış-İlkbahar 2006), 79-107.
- Güngör, Şeyma. "Maktel-i Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 27/456-457. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kurtuluş, Rıza. "Kerbelâ (Arap Edebiyatında Kerbelâ)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/ 272-274. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kurtuluş, Rıza. "Kerbelâ (Fars Edebiyatında Kerbelâ)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/ 272-274. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özçelik, Kenan. "Türk Edebiyatında Yazılmış İlk Maktel-i Hüseyin Kimin Eseridir?". *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Edebiyat), Uluslararası Kerbelâ Sempozyumu*. ed. Alim Yıldız. 2/7-15. Sivas: Asitan Yayıncılık, 2010.
- Özçelik, Kenan. *Yûsuf-ı Meddâh ve Maktel-i Hüseyin (İnceleme-Metin-Sözlük)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. "Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı". Erişim 2 Ağustos 2021.
<http://www.yazmalar.gov.tr/eser/vaka-i-kerbela/112482>
- Uzun, Mustafa İsmet. "Kerbelâ (Türk Edebiyatında Kerbelâ)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/274-275. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yılmaz, Müslüm. *Klasik Türk Edebiyatında Kerbelâ Hadisesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

METİN

Vak‘a-i Kerbelâ

“Bi’smi’llâhi’r-raḥmâni’r-raḥîm”

[s. 2] Daḳāyık-şinâsân-ı şahâ’if-i âşâra hafî degildir ki hicret-i ḥayru’l-beriyeniñ altmışıncı senesi Mu‘âviye bin Ebî Süfyân’ıñ vukû‘-ı vefâtıyla oğlu Yezîd maḳâmına geçerek erkân u a‘vânı bi’t-tecemmü‘ kendüsine bi‘at etmeleriyle mezbûr daḳı ebvâb-ı ḥazâ’ini açdırup her birerlerine bol bol ‘atiyyeler i‘tâ ve maḳâm-ı emârete ḳu‘ûdını ve ba‘zı muḳteziyâtı ḥavî kalem-rev oldığı memâlike birtaḳım mektûblar gönderdiği gibi Medîne-i Münevvere vâlîsi bulunan Velîd ibn ‘Ukbe’ye daḳı bir kıt‘a mektûb ba’s u isbâl edüp ḥulâşa-i me’âli Medîne-i Münevvere ehâlîsiniñ kendüsine bi‘at etdirilmesi ve bunlarıñ ḳudemâ vü ser-âmedânından bulunan İmâm Ḥüseyn ve ‘Abdu’llâh bin ‘Ömer ve ‘Abdu’r-raḥmân bin Ebî Bekr ve ‘Abdu’llâh bin Zübeyr’iñ evvel-be-evvel dâ’ire-i tâbi‘iyyet ü bi‘ate alınmaları ve şâyed ḳabûl etmedikleri hâlde ḳatlı [s. 3] edilerek re’sleriniñ tarafına gönderilmesi ḥuşûşlarından ‘ibâret idi.

Nâme-i mezkûr mûmâ-ileyhe vâşıl olduḳda Yezîd’iñ (la‘netu’llâhi ‘aleyh) müşârün-ileyhim ḥaḳlarında rû-nümâ olan maḳşad-ı şekâvet-kârânesinden tolayı fevḳa’l-‘âde ḡamnâk olarak ve yâdigâr-ı ḡülzâr-ı risâlet olan ḡonçe-i ḡoş-büy İmâm Ḥüseyn’e mânend-i şarşar izḡâr-ı çeşm ü ḡâzab eden kimesne *“el-Ḥasan ve’l-Ḥüseyn ibniyyu ve men eḡabbehumâ eḡabbenî ve men eḡabbenî eḡabehu’llâhu ve men eḡabbehu’llâhu edḡalehu’l-cennete ve men ebḡaḡahumâ ebḡaḡanî ve men ebḡaḡanî ebḡaḡahu’llâhu ve men ebḡaḡahu’llâhu edḡalehu’n-nâr”*²¹ ḡadîs-i şerîfi mişdaḳınca “ḡüsrân-ı ebedî ve ḡirmân-ı sermedîde ḳalup tábüt-nişin-i caḡım olacaḡı âşikâr” diyerek Yezîd-i la‘îniñ emrini îfâdan imtinâ‘ etmiş ise de la‘în-i merḡûmdan kemâl-i ru‘b u ḡavfından nâşî bu bâbda meşveret etmek üzere Mervân bin Ḥakem nâm ḡâ’ini celb ve kendüsine keyfiyyeti beyân eyledikde merḡûm daḳı tenfîz-i emr-i emîr-i lâzımeden olup mücibince işbu dört kişileriñ celbiyle Yezîd’e bi‘at etmelerini teklîf ve ḳabûl etmedikleri hâlde ḳatlı olınmaları iḡtizâ eder diyü nefḡ-i âteş-i fesâd eylemesiyle mûmâ-ileyh Velîd bin ‘Uḡbe bunuñ üzerine müşârün-ileyhim ḡazarâtından evvel-emirde İmâm Ḥüseyn ile ‘Abdu’llâh bin Zübeyr’iñ celbi zımnında ‘Abdu’llâh bin ‘Ömer’i gönderüp mezbûr ‘Abdu’llâh müşârün-ileyhimâyı Medîne-i Münevvere Mescid-i Şerîf’inde bularaḳ Velîd bin ‘Uḡbe’niñ kendülerini ḡaleb eylediğini söyledikde müşârün-ileyhimâ daḳı biraz soñra geleceklerini va‘d u beyân buyurmalarıyla mezbûr ‘Abdu’llâh girü ‘avdet ederek bu hâl [s. 4] ‘Abdu’llâh bin Zübeyr ḡazretleriniñ teşvîşini mücib olup Velîd bin ‘Uḡbe’niñ vaḡtsiz kendülerini ḡaleb eylemesinde olan daḳıḳa neden ‘ibâret ve buraya ne ma‘nâ verileceğini cenâb-ı nükte-şinâs-ı İmâm Ḥüseyn’den istifsâr eylemesiyle müşârün-ileyh ḡazretleri daḳı ḡâlet-i menâm Mu‘âviye’niñ ḡükûmet ḳonaḡı muḡterik olup ve kendüsiniñ minberde ḳâ’im iken başı aḡaḡı edildiğini ḡörmüş idüḡinden baḡşle işbu rû’yâ-yı

²¹ “*Ḥasan ve Ḥüseyn benim oḡullarımdır. Kim onları severse beni, beni seven Allâh’ı sevmiştir. Allâh’ı seveni de Allâh cennete koyar. Kim onlara buḡz ederse bana, bana buḡz eden Allâh’a buḡz etmiştir. Allâh’a buḡz edeni de Allâh cehenneme koyar.*”

vākı‘aya nazaran “Mu‘āviye vefāt ederek oğlu Yezīd maḳāmına geçmiş ise belki evvel-emirde bizi Yezīd’e bī‘at ettirmek için olmalı.” diyü kelimāt-ı kerāmāt-āyātını tanzīm-i silk-i beyān eyledi. ‘Abdu’llāh bin Zübeyr tekrār “Ey nebīre-i ḥabīb-i Ḥudā eger şūret-i ḥāl vech-i meşrūḥ üzere olsa Yezīd’e bī‘at eder misiñiz?” didikde cenāb-ı ḥilāfet-nişāb efendimiz daḥı Yezīd’iñ fişḳ u denā‘et ḥālını bi’l-beyān ve kendüsiniñ sıbt-ı peygamber-i kibriyā oldığı ḥâlde merḳūma bī‘at etmek bir vechle cā‘iz olmayacağını ifāde ve mūmā-ileyh daḥı taşdıḳ ederek ve bu bābda miyāne-i ‘ālīlerinde birḫaḳım kelimāt cereyān etmekde iken mezbūr ‘Abdu’llāh bin ‘Ömer yine zuḥūr edüp Velīd bin ‘Uḳbe’niñ seri‘an taleb eyledigini ifāde eyleyince müşārün-ileyhimāniñ iḡbirārını mücib olarak ḥiṭāb-ı şedīd ile “Şimdi geleceğiz!” cevābını irād eylediler. Ve merḳūm gitdikden şoñra ‘Abdu’llāh bin Zübeyr cenāb-ı ḥilāfet-me‘āb efendimize “*Fedāke ebī ve ümmī yā Ḥüseyn*”²² Velīd bin ‘Uḳbe’niñ taleb ve da‘vet vākı‘asınını ḳarīn-i icābet buyurup da nezdine gider iseñiz belki bir mu‘āmele-i ḡayr-ı lāyıkada bulunur.” dimesi üzerine müşārün-ileyh [s. 5] ḥazretleri daḥı yalnız gitmeyeceklerini bi’l-beyān oradan ḥāne-i şüreyyā-‘atebe-i ḥilāfet-penāhīlerine ‘avdet ve ma‘iyyet-i ‘ālīlerinde müstaḥdem zevātdan otuz kadarını müsellaḥan bi’l-istişāb Dārü’l-Emāre’ye ‘azīmet ve eṣnā-yı rāhda merḳūmūna ba‘zı mertebe ta‘līmāt-ı muḳteziyye ifāsından şoñra kendülerini ḳapuda biraḡup zāt-ı celīlü’l-‘unvān-ı ‘ālīlerini Dārü’l-Emāre’ye duḡūl ve vālī tarafından envā‘-ı ihtirām u ta‘zīm ile ḥüsn-i ḳabūl olunarak vālī-i mūmā-ileyhiñ Mervān bin Ḥakem ile birlikde oturmaḳda idükleri piş-i nazar-ı ḥümāyūnları olmaḡla mūmā-ileyhimāniñ yek-dīgeriyle peydā ettikleri izdiyādī-i ḥubb deminden tolayı fevḳa’l-‘āde maḡzūz olduklarını serd ü beyān ve çünki vaḳ‘a-ı ma‘lūme-i Mu‘āviye eṣnāsında Velīd bin ‘Uḳbe ile Mervān bin Ḥakem’iñ miyānelerinde vuḳū‘ bulan bürüdet üzerine ḥaylī müddet birbirleriyle görüştüyüp ḳat‘-ı münāsebet etmişler idi ve daha başḳa irād-ı kelimāt-ı dil-nüvāzānesinden şoñra zāt-ı ḥilāfet-me‘āblarınıñ ne sebebe mebnī taleb olındığını su‘āl buyurmaları üzerine vālī-i mūmā-ileyh daḥı Mu‘āviye’niñ vuḳū‘-ı vefātiyle oğlu Yezīd’iñ emārete geçdiginden baḡşle zāt-ı ḥümāyūnlarınıñ Yezīd’e bī‘at eylemeleri ḥaḳḳında da‘vet olındığını ifāde eylemesiyle nūr-ı beyzā-yı hidāyet ḥazret-i ḥilāfet-menḳab efendimiz daḥı bu keyfiyetiñ mecma‘-ı Müslimīne ‘arz olunmadıḳca ḥod-be-ḥod zāt-ı aḳdesi zıllu’llāhīleriniñ Yezīd’e bī‘at etmesi uyamayacağını söylemesi üzerine Mervān bin Ḥakem İmām Ḥüseyn’iñ ḥabs edilmesini mūmā-ileyh Velīd’e işāret etmiş ise de [s. 6] cenāb-ı Velīd rehīn cevāz buyurmayup ve İmām Ḥüseyn’iñ re‘y-i ‘ālīsini taşvīb ederek bī‘at keyfiyyetiniñ mecma‘-ı nāsa ta‘līḳini ḳabūl eylemesiyle müşārün-ileyh ḥazretleri daḥı icrā-yı vedā‘dan şoñra zıkr olunan ḥademeleriyle ḥāne-i felek-‘atebe-i ḥilāfet-penāhīlerine ‘avdet buyurmuşlar idi.

Mervān bin Ḥakem müşārün-ileyh ḥazretleriniñ ḥabs u tevḳīf eylediği cihetle bir daha der-dest olunamayacağından baḡşle yine aḡz u girift edilmesi ḥaḳḳında birḫaḳım sözler söylemiş ise de Velīd ibn ‘Uḳbe ḥavāle-i sem‘-i i‘tibār etmeyüp “Veyḫak ey Mervān gülistān-ı risāletiniñ sünbüle-i tenhā-nişāni olan cenāb-ı Ḥüseyn’iñ (raḍiya’llāhu te‘ālā ‘anh) dest-i ḥazān ile āzürde edilmesini niçe teklīf

²² “*Anam babam sana feda olsun ya Ḥüseyn.*”

edersin? Eger hükümet ü riyaset-i dünyâyı bütün bütün dest-i taşarrufuma verseler bile yine zāt-ı celîlü'l-kadr İmâm Hüseyin'e kuvve-i bâsira-i hubb ve müşâdağat-ı nazar-ı hışm u gâzaba ruşat vermez.” diyü cevâb-ı şavâbıyla merķūm Mervân'ı ilzâm u iskât eyleyüp ve mu'ahharan 'Abdu'llâh bin Zübeyr'i dağı taleb ederek çend def'a da' vetci göndermiş ise de müşârün-ileyh hazretleriniñ havfından nâşî 'adem-i icâbetine mebnî hâne-i 'âlîlerini Velîd'in emriyle me'mürin muhâşaraya alarak kendüsini fevka'l-'âde taḥvîf eylemeleriyle Ca'fer ibn Zübeyr vâlî-i mûmâ-ileyhe varup birâderi 'Abdu'llâh'ın işbu da'vına icâbete 'adem-i ictisârı me'müriniñ vuķū' bulan ihâfelerinden neş'et edüp faķat kendüsiniñ celbi keyfiyeti başka vakte ta'lîķ olunur ise be-heme-hâl icâbet edeceğinden [s. 7] hânesiniñ muhâşaradan 'afvını temennî eyledikde Velîd dağı bi'l-ķabûl irsâl olınan me'müriniñ 'avdetlerini emr eylemişdi.

Müşârün-ileyh 'Abdu'llâh hazretleri bir gece Mekke-i Mükerrreme'ye firâr eylemesi üzerine Velîd ibn 'Uķbe bu hâdişeyi güş edüp müşârün-ileyhiñ der-desti zımnında der-'aķab Mekke yolına otuz kadar süvârî göndermiş ise de merķūmün müşârün-ileyhe teşâdüf edemeyerek dest-i tehî 'avdet eylemeleriyle mûmâ ileyh Velîd bunuñ üzerine 'Abdu'llâh bin Zübeyr'in aķrabâ vü ta'alluķatını ķabs etdirüp ve hattâ müşârün-ileyhiñ pek iyi görışdigi eķibbâsından 'Abdu'llâh bin Muṭî' el-'Adevî nâm zâtı dağı kayd-ı bend altına aldırması idi.

Merķūm Muṭî'in aķrabâsından birkaç zevât 'Abdu'llâh bin 'Ömer hazretlerine şüret-i hâli 'arz edüp ve merķūmuñ maḥbesden ḥalâşı ḥaķķında vuķū' bulan niyâz u istirhâmları üzerine müşârün-ileyh hazretleri dağı Mervân bin Ḥakem'i celb ederek maḥbûs bulınan ta'alluķat-ı Zübeyr ile Muṭî'in taḥliyye-i sebîllerini iltimâs buyurmalarıyla merķūm Mervân dağı Yezîd'in emriyle ķabs edilmelerinden nâşî sebîlleriniñ ihlâşı dağı Yezîd'in 'afvına vâbeste olmağla merķūmünüñ 'afv u itlâķları ḥuşuşı evvel-emirde inhâ olup bu bâbda ne vechle emr şâdir olur ise aña göre ḥareket olınacağını ifâde eyledikde orada ḥâzır bulunan Ebû Cehm bin Ḥuzeyfe el-'Adevî nâm zât işbu inhânıñ Dımışķu's-Şâm'a gidüp ve oradan Yezîd'in emri gelinceye kadar [s. 8] maḥbûsınıñ maḥbesde tevķîfleri münâsib olmayacağından bahşle Mervân bin Ḥakem'in re'yini ķabûl etmeyüp ve irtesi günü ta'alluķat u eķibbâ-yı Zübeyr cem' olarak maḥbesiñ ķapusını şikest ile maḥbûsını ḥalâş ve oradan hânelerine 'avdet eylediklerinde şüret-i vâķı' a Velîd bin 'Uķbe'niñ resîde-i güşü olup şiddet ü vaḥşeti izdiyâd ederek ve merķūmünüñ şu mertebe cür'et ve ḥaķķında ḥürmetsizliği mûcib-i ḥareket ü mu'âmelede bulunmalarından ṭolayı fevka'l-'âde maḥzûn u ğamnâk olmağla ve irtesi günü lâle-i la'l-fâm-ı bâğ-ı nübüvvet ve ḥatmî-i büstân-ı risâlet cenâb-ı Hüseyin-i ḥilâfet-menķabet efendimiz Mervân bin Ḥakem'e râst gelüp mezbûr Mervân, zāt-ı 'âlîleriniñ Yezîd'e (la'netu'llâhi 'aleyh) bî'at eyledikleri ḥâlde merķūm tarafından ḥaķķ-ı hümâyûnlarında ni'amât-ı keşîre ibzâl olınacağı gibi işbu bî'atdan imtinâ' olındığı şüretde kendüsiniñ bile mu'âmele-i muzırreden girü ṭurmayacağını güstâhâne ve bî-edebâne serd ü beyân eylemesi üzerine cenâb-ı Hüseyin efendimiz dağı “Veylek yâ Mervân beni bir kimesneniñ mutâba'atına da' vet edersin ki envâ'-ı fişķ u denâ'etle me'lûf oldığı

mişillü dā'ire-i haqq u ittişāfdan daḥı bīrūndur.” kelimāt-ı ḥikmet-āyātıyla redd-i cevāb buyurmaları üzerine merķūm Mervān müşārūn-ileyh ḥāzretleriniñ Yezīd'e bī'at etmeyeceklerini bi't-tefehüm Velīd ibn 'Uḳbe'ye keyfiyyeti i'lam eylemesiyle mezbūr Velīd daḥı İmām Ḥüseyn'in bī'atdan imtinā'ıyla Zübeyr'in Mekke-i Mükerreme'ye vuḳū' bulan firārını ve mezkūr ḥabshāne kapısı kırılıp maḥbūsınıñ şalıverildigini ḥākī [s. 9] Yezīd'e bir ḳıṭ'a mektūb gönderüp gelen cevābında merķūmuñ ba'zı teblīgāt u tenbīhātı sırasında İmām Ḥüseyn'in ḳatlı olarak re'siniñ tarafına gönderilmesi muḥarrer olmağla Velīd ibn 'Uḳbe Yezīd-i la'iniñ işbu efkār-ı şeḳāvet-kārānesinden ṭolayı müteḥayyir ḳalup ve Yezīd kendüsine menāşıb-ı 'āliye ve ser-ā-pā dünyāyı verse yine cenāb-ı Ḥüseyn'e (raḍiya'llāhu te'ālā 'anh) iṣāl-i dest-i ḥasār etmeyecegini söyledi.

Cenāb-ı Ḥüseyn (raḍiya'llāhu te'ālā 'anh) efendimiz bir gece Ravza-i Muṭahhara-i ḥāzret-i risālet-penāhiye cebīn-sāy-ı ḍarā'at olup ehāliniñ kendüsine olan vefāsızlığından bahşle ba'zı şikāyeti ḥāvi' arz-ı maḳāl ile bir zamān ağlayup ve vaḳt-i şubḥa ḳadar namāz ile meşḡul oldılar. Ve irtesi gece yine ḥuzūr-ı ḥāzret-i peyḡamberiye rū-mālī-i ibtihāl olarak 'ibādāt ve münācāt-ı kibriyādan şonra ser-i 'ālīlerini ol serveriñ ḳabr-i maḳdes-i risālet-penāhilerine vaz' ile teveccūh ve rābiṭaya ibtidār ve vücūd-ı 'ālīlerini ḥālet-i menām istilā edüp zāt-ı ḥāzret-i peyḡamberi cemm-i ḡāfir ile zāhir ü aşikār olarak ol ferzend-i dil-bendini baḡrına başup envā'-ı nūvāziş ü iltifātdan şonra kendüsiniñ zaleme ve feseḳa ellerinde Kerbelā nām maḥalde ḳatlı olup şehīden irtihāl edeceklerinden ve şu şüretle maḫzar-ı mertebe-i 'ālū'l-'āl olup cennetde daḥı bu şehādet sebebiyle 'aliyyü'l-a'lā bir maḳām-ı ḥayret-fezāya nā'il olacaḳlarını tebşīr buyurmaları üzerine cenāb-ı Ḥüseyn ḥ'ābdan bīdār ve āteş-i ḥūzn ü elemle sīnesi dāḡdār olup oradan ḥāne-i mu'allā-saḳf-ı 'ālīlerine [s. 10] 'avdetle keyfiyyet-i vāḳı'ayı ba'zı ta'alluḳāt-ı şıdḳ-intimāsına bildirmiş idi. İmām Ḥüseyn-i nūr-ı dīde-i mu'min'in (raḍiya'llāhu 'anh) efendimiz Mekke-i Mükerreme'ye 'azīmeti niyyet edüp bir gün Ravza-i Muṭahhara-i ḥāzret-i risālet-penāhiye ve 'aḳīben birāder-i 'ālī-ḳadrları cenāb-ı Ḥasan'ın (raḍiya'llāhu te'ālā 'anh) ḳabr-i muḳaddeslerine varup ziyāret etdikden ve aḳrabā vü ta'alluḳātiyle icrā-yı merāsım-i vedā'dan şonra *"Feḫarace minhā ḥā'ifen yeteraḳḳabu ḳāle rabbi neccinī mine'l-ḳavmi'z-zālimīne"*²³ āyet-i kerīmesini tilāvet buyurarak Medīne-i Münevvere'den ḳıḳup yola revān ve ḳat'-ı merāḫil ü menāzilden şonra Mekke ṭaḡları nümāyān olduḳda *"Ve lemmā teveccehe tilḳā'e medyene ḳāle 'asā rabbi en yehdiyeni sevā'e's-sebīli"*²⁴ kerīmesini bi'l-ḳirā'e biraz daha ilerü gitdikden şonra Mekke-i Mükerreme'ye duḡul ve şa'b-ı 'Alī'ye şeref-efzā-yı vuşul ü nüzul olmağla ehālī-i Mekke gürūh gürūh ziyāret-i 'ālīlerine mülāzemetle tenvīr-i 'uyūn ve müşāhede-i dīdār-ı ḫilāfet-vaḳār-ı ḥümāyūnlarına mesrūr ve memnūn olmuşlar idi.

Ferzend-i dil-bend-i peyḡamber ve mātem-fezā-yı ehl-i maḫşer ḥāzret-i İmām Ḥüseyn efendimiziñ (raḍiya'llāhu te'ālā 'anh) Mekke-i Mükerreme'yi teşrīf buyurduḳları Kūfe ehālīsiniñ resīde-i şimāḫ-ibtihācları olduḳda kendüleriniñ zāt-ı risālet-penāhilerine bī'at edeceklerinden bahşle

²³ "Mūsā, korku içinde etrafı gözetleyerek şehirden çıktı ve "Ey Rabbim! Beni bu zalim kavimden kurtar." dedi.", el-Kasas 28/21.

²⁴ "Medyen'e doğru yöneldiğinde: "Rabbimin bana doğru yolu göstereceğini umarım." dedi.", el-Kasas 28/22.

serî'an Kûfe'ye kadem-nihâde-i yümn ü ikbâl buyurmaları hakkında ba'zı ifade vü istid'âyı hâvî hânedân-ı kavmden Süleymân bin Şured ve Rifâ'a bin Şeddâd ve sâ'ir ma'lûmu'l-esâmî kesân taraflarından mektûblar [s. 11] tanzîm olunarak iki kimesneye tevdi'an cenâb-ı şeref-câlib-i İmâm Hüseyn'e isbâl u taqdim olunmağla zât-ı 'âlû'l-'âlîleri dağı çehre-i mekkâre-i dünyâdan i'raz etmesine mebnî hidâyet-nişîn-i gülşen-serâ-yı istignâ olup zikr olunan mektûblara havâle-i nazar-ı iltifât buyurmamaları üzerine bi-tekrâr Kûfeliler birçok mektûblar tanzîm edüp tisyâr ve münderecâtında kendülerine telkîn-i ahkâm-ı dîn ve icrâ-yı âyîn-i mübîn edecek kimesne kalmadığından ve zât-ı hilâfet-penâhîleri yolında cân ve baş fedâ edeceklerinden bahşle bî'at edilmek üzere kendülerini Kûfe'ye serî'an teşrifleri huşûsı istirhâm olunmuş idi. Binâ'en-'aleyh zât-ı celîlü'l-'unvân hazret-i Hüseyn (radîya'llâhu te'âlâ 'anh) Kûfelilerin da'avât vâkı'alarını qarîn-i icâbet buyurup ol vechle Kûfe'ye 'azîmet edeceğine ve kendülerini tahkîk-i şıdk u ahvâl ve tedkîk-i zamîr-i mâ-fi'l-bâlleri zımnında aşhâb-ı kirâmlarından Müslim bin 'Aqîl'i göndereceğini ve orayı zamân-ı teşriflerine kadar mûmâ-ileyhe bî'at eylemelerini mübeyyen bir kıt'a fermân-nâme tanzîm ve mûmâ-ileyh Müslim'e bi't-teslîm kendüsünü Kûfe'ye ba's u irsâl buyurmuşlar idi.

Kütüb-i tevârîh münfaqu'l-hurüfdur ki Müslim'in 'azîmet vâkı'ası üzerine 'Abdu'llâh bin 'Abbâs ve 'Abdu'llâh bin 'Ömer huzûr-ı hazret-i Hüseyn'e gelerek Kûfelilerin hâl-i bî-vefâ'î ve gaddârlıklarından bahşle nefis-i enfes-i hümâyûnlarının Haremeyn-i Muhteremeyn'den ayrılmayup her hâlde Kûfe 'azîmetinden şarf-ı nazar buyurulmasını temennî vü ricâ ve bu bâbda pek çok [s. 12] kelimât-ı mü'essire ifâ ve kendülerini Medîne-i Münevvere'ye muşammem olan 'azîmetleri cihetiyle zât-ı aqdes-i hümâyûnlarının dağı birlikte teşrifleri huşûsını niyâz u istirhâm etmişler ise de li-hikmetin Kûfe 'azîmetine ısrâr buyurulması üzerine mûmâ-ileyhimâ bi't-te'essüf taqbîl-i dâmen-i vedâ' etmişlerdir. Mûmâ-ileyh Müslim bin 'Aqîl tayy-ı menâzil ederek Medîne-i Münevvere'ye vâsıl olduğda Mescid-i hazret-i risâletde iki rek'at namâz kılup cevfi leylde kavm u 'aşiretine mülâkât ve icrâ-yı merâsim-i vedâ' dan sonra Benî Kays bin 'Aylân'dan iki râhdan kimesne icâr edüp Kûfe'ye toğrı gitmekdeler iken bir gün eşnâ-yı râhda yolu gâ'ib etmeleriyle bir beyâbânda ahşamlayarak ve orada âb degil serâb dağı olmadığından tal'at-ı âfitâb-ı âlem-efzûndan sonra kendülerine hâlet-i 'atş u teşnegî 'arîz olup derd-i bî-âbîden delîlan-ı merkûmânîñ vuqû'-ı vefâtları üzerine Müslim bin 'Aqîl deryâ-yı tefekküre talup 'azîmet vâkı'asından meş'ûmiyyet-i rengi añlayarak delîlan-ı merkûmânîñ vefâtını ve bolca dūçâr olduğu şu'ûbet ü müşkilâtdan bahşle isti'fâ-yı me'mûriyyetini hâvî cenâb-ı Hüseyn'e (radîya'llâhu te'âlâ 'anh) bir kıt'a 'arîze göndermiş ise de zât-ı daqîka-şinâs-ı sâmilere mûmâ-ileyhiñ bu ma'zeretiniñ kabûl buyurulmamasıyla berâber ifâ-yı me'mûriyyet etmesini cevâben ba's u tisyâr buyurdukları emr-nâme-i 'âlîlerinde iş'âr ve mûmâ-ileyh bunuñ üzerine teşmîr-i sâk-ı ikdâm edüp ba'de tayy-ı menâzil u merâhil bir gün Kûfe'ye [s. 13] kadem-nihâde-i vuşlat olup sarây-ı Muhtâr bin Ebû 'Ubeyd'e da'vet olunmağla muhibbân-ı hazret-i İmâm 'Alî ve ehâlî-i Kûfe'den ba'zıları mûmâ-ileyhiñ geldigini haber alarak halka-i şöhetlerine tecemmü' ve Müslim bin 'Aqîl

istişhâbında olan fermân-nâme-i nâmî-i hazret-i Hüsey'n'e (radîya'llâhu te'âlâ 'anh) kendülerine lede'l-kırâ'e cümlesi birden âvâz-ı tîz ile girye vü feryâda âgâz ve ibrâz-ı şıdk u muhâlasatla dem-sâz olduğdan sonra mûmâ-ileyhe fevc fevc bî'at eylemeleriyle beş on gün zarfında Kûfelilerden hiss u teferrüs ettiği itâ'at ve inkiyâdı ve kendüsine olan bî'at vâkı'alarını hazret-i Hüsey'n'e bā-'arîze iş'âr edüp ve ol vâkt Yezîd tarafından Kûfe hâkimi bulunan Nu'mân bin Beşîr bu hâli istimâ' ile Kûfelilerin mescide tecemmü'lerini emr ederek ehâlî toplandıktan sonra kendüsi minbere çıkup Müslim bin 'Aqîl'e bî'at ettiklerini der-miyân ve Yezîd'in bu bâbda sefk-i dimâyâ mecbûr olacağı ityân ile tehdîd ve tevbîh-âmîz bir huṭbe irâd ve Yezîd'in cāsûslarından Müslim bin Sa'idü'l-Hâdrâmî ve 'Umâre bin 'Uḳbe bu hâlden Yezîd'i âgâh edüp ve Nu'mân bin Beşîr'in rehâvet-i hâlinden bahşle Kûfe hâkimliğine bir merd-i cesûr ta'yîn olunmasını ayruca ahbâr etmelerinden nâşî Yezîd meşveret-nişîn-i fesâd olup Mu'âviye zamânında müdür-i memleket olan Sercûn-ı Rûmî'niñ re'yy ü qarârî ile Başra hâkimi bulunan 'Ubeydu'llâh bin Ziyâd nâm hâ'in-i hûn-rîzi Kûfe hâkimliğine ta'yîn etmekle ve nâmına yazdığı menşûrda "Müslim bin 'Aqîl Kûfe'ye gelmiş ve ehâlîyi İmâm Hüsey'n'e bî'ata terğîb [s. 14] ve tahriş etmekde bulunmuş olmağla seniñ müsellemler olan besâlet ü cesâretiñe mebnî Kûfe emâretini 'uhde-i iktidârîña ihâle etdim ve senden me'mûldür ki Müslim bin 'Aqîl'i katl edüp re'sini serî'an tarafımıza gönderesin." kelimât-ı nâ-meşrû'asıyla maḳşad-ı şeqâvet-kârânesini i'lâm etmiş idi. Bunuñ üzerine 'Ubeydu'llâh ibn Ziyâd 'âcilen Kûfe'ye gelüp ḳaşr-ı emârete ḳu'ûd ve irtesi günü Kûfelileri mescide da'vet ederek Yezîd tarafından Kûfe emâretine naşb olındığını ve ba'zî neşâyihî hâvî bir huṭbe kırâ'at ve ferdâsı daḳı yine ḳalkıñ tecemmü'ni emr ederek mescide vardıklarında kendüsi minbere çıkup Yezîd'e temerrüd ü 'işyân edenlere mücâzât edeceğine mübeyyen birṭaḳım tehdîd ve ihâfeli sözlerden mürekkeb bir huṭbe daha kırâ'at edüp Müslim bin 'Aqîl hâ'in-i merḳûmuñ Kûfe'ye geldiğini ve kırâ'at ettiği huṭbelerini istimâ' ettikde murğçe cânına bir ḳavf u hirâs gelerek zikr olunan Muḳtâr'ın ḳânesinden çıkup eşrâf-ı Kûfe'den Hânî bin 'Urve'niñ ḳânesine 'azîmet ve orada ḳücre-nişîn-i vahdet olarak birkaç gündün sonra muḳhibbân-ı İmâm 'Alî vü İmâm Hüsey'n kendüsünü taḳarrî ile ḳâne-i Hânî'de bulup ara şıra ziyâret-i 'âlîlerine mülâzemet ü müdâvemetle kendüye olan bî'atlerine taḳviyyet ve bu bâbda 'ahd u peymân ederek yigirmi biñ kişiden mütecâviz bir fırḳaya bâliḳ olmuşlar idi. O aralık Başra mu'teberânından ve e'âzım-ı muḳhibbân-ı İmâm 'Alî'den Şerîk bin A'ver Kûfe'ye gelüp Hânî bin 'Urve'niñ ḳânesine nüzûl etmekle temşiyet-i umûr-ı mehâmm-ı [s. 15] Müslim'e o daḳı farṭ-ı mezîd-i ḳayret ü himmet etmekle bir gün kendüsünüñ vuḳû' bulan inḳirâf-ı mizâcına mebnî 'Ubeyd bin Ziyâd istifsar-ı hâle gelüp muḳhibbân-ı İmâm 'Alî tarafından la'in-i merḳûmuñ ḳatline re'yy verilmiş ise de Hânî bin 'Urve ḳaylûlet ederek ol zâlim-i ḳadr-endîş vücûd-ı ḳabâset-âlûdını tîḡ-i şamsâm-ı hûn-rîzden ḳalâş edüp ve birkaç gündün sonra mezbûr Şerîk bin A'ver terk-i daḡdaḡa-i 'âlem-i fenâ eyledikde mu'teberân-ı küberâ-yı Kûfe cem' olarak 'Ubeyd bin Ziyâd daḳı hâzır olduğu hâlde ḡasl u tekfîni icrâ ve namâzı îfâ eyledikten sonra defn-i defîn-i ḳâk-i memât olunmağla aradan biraz vâkt mürûr ettikde 'Ubeyd bin Ziyâd-ı mel'anet-

nihād cenāb-ı Müslim'in hārekāt-i sa'adet-āyātına kesb-i vuḳūf etmek üzere bir şurreniñ derūnına üç biñ dirhem zehab vaz'le Ma'kıl nām gūlāmına verüp bunuñ aḥvāl-i Müslim'e itṭilā' olunmaq için muḥibbān-ı İmām 'Alī ile görüşüp şurre-i mezbūruñ Müslim bin 'Aḳīl'e teberrūken verileceğini ve bu bābda müşārūn-ileyhiñ nezdine getirülmesini ricā ve getirüldiği ḥālde aḥvāl-i Müslim'den her neye vāḳıf olur ise ṭarafına teblīg ve aḥbār eylesesini emr ü tenbīh ve bu bābda ba'zı ḥīle vü ḥud'aniñ daḥı ta'līm u tefhīmıyle gūlām-ı merḳūmı i'zām eyledi ve Ma'kıl Mescid-i A'zam'a gelüp bu emre ne yolda şürū' edeceğini tefekkür ile Mescid-i Şerīf'de bulnan cemā'ate nigeh-endāz-ı ḥayret olduḡda kūşe-i vaḥdetde tā'at u 'ibādet-i kibriyā ve pek çok İfā-yı şalavat u du'ā ile meşḡul bir zāt-ı sūtūde-simātı lede'l-müşāhede [s. 16] fu'ād-ı ḡamz-bünyādı müşārūn-ileyhe mürāca'ata meyl edüp ve bir miḡdār teveḡḡufla kendüsiniñ namāzdan ḥin-i ferāḡında yanına varup ibrāz-ı me'aşir-i meveddet ü maḥabbetden soñra kendüsiniñ muḥibb-i İmām 'Alī ve İmām Ḥüseyn idüğini beyān ve İmām Ḥüseyn ṭarafından Kūfe'ye gelmiş olan Müslim bin 'Aḳīl'e daḥı farṭ-ı mezīd-i ḥubb u muşādaḡatı olduḡını der-miyān ile mūmā-ileyhe rızāen li'llāh üç biñ dirhem zehab vereceğini ve kendüleriniñ nerde sākin olduḡlarını bilmediginden nezd-i mūmā-ileyhe delālet olunması ḥuşūşını temennī etmesi üzerine ol 'ā'id-i şāf-ṭıynet kendüsiniñ nezd-i mūmā-ileyhe getirilmesini ma'a'l-memnūniyye ḡabūl ve ta'ahḡud ederek faḡaṭ Yezīd-i mel'anet-bedīdiñ zīr-i pençe-i ḥūn-riz-i ḡaddārānesinde bulnan bir memleket ehālīsinden olduḡları ve Yezīd'in ise ḡazret-i Ḥüseyn'e temerrūd ve 'iṣyān eylesesini cihetiyle müşārūn-ileyhiñ nām-ı nāmī-i ḥümāyūnlarını bile 'alenen zıkr etmekden iḡtirāz ve mūcānebet eylediklerinden nāşī Müslim bin 'Aḳīl'e olan maḥabbetlerini ve kendüsine verilecek mezbūr üç biñ dirhem zehabi ketm ü iḡfā ile bu sırrı sırr eylesesini bi't-taḡlīf 'ahd u peymān etdirüp merḳūm Ma'kıl'ı cānib-i cenāb-ı Müslim'e iṣāl eyledi ve merḳūm dest-i reşādet-peyvest-i 'ālīlerini būs etdikden soñra şurre-i mezbūrı i'tā vü teslīm ve kendüsiniñ daḥı ḡabūl olunmasını niyāz u istirḡām eyleyüp nezd-i mūmā-ileyhde bir gün gece bulnaraḡ ḥāl u aḥvāllerini tedḡiḡ ü teftiṣ etdikden soñra ol cāsūs-ı bī-nāmūs oradan ber-taḡrīb şavuşup nezd-i 'Ubeyd'e gelerek istimā' ve itṭilā' edebildiği [s. 17] ḥālātı yekān yekān beyān u ityān eylesesini ve o şırada eṣrāf-ı Kūfe'den Muḡammed ibn Eṣ'aş ve Esmā bin Ḥāric[e] görüşmek üzere 'Ubeyd bin Ziyād'a gelüp ol ḡā'in-i bī-i' tiḡād dehen-güşā-yı fesād olarak Ḥānī bin 'Urve'yi çoḡdan berü görmediginden baḡşle kendüsiniñ ne ḥālde idüğünü istifsār etdikde mūmā-ileyhimā daḥı nā-mizāc idüğü cevābını vermeleriyle la'in-i merḳūm Ḥānī bin 'Urve nā-mizāc olmayup ḡānesinde sākin olan Müslim bin 'Aḳīl'in ḡıdmetiyle meşḡul olarak ve ba'zen daḥı ötede berüde geṣt ü ḡüzār eyledigini iṣitdiḡi ve faḡaṭ kendü yanına ḡaylī vaḡtten berü gelmedigini beyān eyleyince mezbūrān daḥı ḥāl-i Ḥānī'yi taḡḡiḡ u tefahḡuş ile netīcesiniñ kendüsine teblīg edilmek üzere Dārū'l-emāre'den ḡalkūp ḡāne-i Ḥānī'ye duḡūl ve mūmā-ileyh ṭarafından ḡūsn-i ḡabūl olnaraḡ biraz tezyīn-i elfāz-ı kelimāt-ı ḡubb u meveddetden soñra 'Ubeyd bin Ziyād'ın kendülerini görüşmek üzere ṭaleb eyledigini ve birlikde gitmeleri ḡaḡḡında pek çok ibrām u ilḡāḡ edüp mūmā-ileyhi nezd-i 'Ubeyd'e getürmeleriyle la'in-i merḳūm müje-i çeşm-ḡāzabını cüşse-i Ḥānī'ye diküp

“*Urīdu hayātehu ve yurīdu katli*”²⁵ terkibi ile dil-i şāfi-i Hānī’yi meskūr u perişān ve mūmā-ileyh daḥı bunıñ neden icāb eyledigini su‘āl eyledikde Müslim bin ‘Aqīl’i dest-i şıyānete alarak ve ehālī-i Kūfe’den bir gürūh-ı enbūhı kendüsine ḥafıyyen bī‘at etdirüp ‘aleyhine kıyām olınmağa sebebiyyet verdigini beyān eylemesiyle Hānī daḥı Müslim bin ‘Aqīl’i kendüsü da‘vet etdigini ve bir gece vaḳtı ḥānesine geldikde misāfir bulındığı cihetle [s. 18] redd edemeyüp zarūrī ḳabūl eylemiş ise de Kūfelilerin Müslim bin ‘Aqīl’e olan bī‘atlarından ma‘lūmātı oldığını söylemesi üzerine ‘Ubeyd bin Ziyād der-‘aḳab ḡulām-ı ḥabāset-endāmını çağırıp “Bu ādemi bilir misiñ?” didikde Hānī daḥı añladığı Müslim bin ‘Aqīl’e şurre verüp ve kendüsiniñ bī‘at edeceğinden baḥşle ḳabūl olunmasını istirḥām ile bir gün bir gece yanlarında ḳalmış olan merd-i murdār idi. Bunıñ üzerine ‘Ubeyd bin Ziyād’ıñ yanında ḥacīl olarak Müslim bin ‘Aqīl’i ḥānesinden çıkaracağını ve ba‘de-mā ziyāret-i emīrde ḳuşūr etmeyeceğini ma‘a’l-ḥalf beyān eylemiş ise de la‘īn-i merḳūm “Ey Hānī seniñ için bundan şoñra girü ḥānene gitmek ne büyük emr-i düşvārdır faḳat Müslim bin ‘Aqīl’i bize teslīm eder iseñ ḳabāyiḥ vāḳı‘anı ‘afv ve sebīliñi iḥlā ederim.” didikde Hānī daḥı ḥānesine gelmiş olan ḡarībū’d-diyār bir misāfiri ḥaşm eline vermek muḡāyyir-i aḥlāḳ-ı ‘Arab ve menāfi-i dīn u şerī‘at idüğinden baḥşle mūmā-ileyhi teslīm edemeyeceği cevābını tezkār ve orada bulunan Müslim bin ‘Amrū’l-Bāhilī la‘īn-i merḳūma ḡoḡrı leb-cünbān-ı kelām olup “Ey emīr müsā‘ade olur ise Hānī’ye bu bābda ba‘zı neşāyiḥ-i lāzıme ifā edeyim.” dimesiyle ‘Ubeyd bin Ziyād daḥı ruḥşat vererek mūmā-ileyh Hānī’yi maḥfice bir oḡaya götürüp “Veyḥak ey Hānī sen ‘Ubeyd bin Ziyād-ı müfsidin-nihādıñ zulm u şeḳāvet ü ḡadrından ḥavf etmez misiñ nefsiñe ‘ıyāl u eḳfāl ve müte‘allıḳātıña merḥamet it seni la‘īn-i merḳūm ḳatlı eder ise evlād u ‘ıyāliñe yazıḳ olmaz mı la‘īn-i [s. 19] merḳūmuñ ḡaleb eylediği Müslim bin ‘Aqīl’i niçün teslīm etmezsiñ ve aniñ sebebine nefsiñi ‘arşa-i helāke niçün atarsıñ?” kelimāt-ı neşāyiḥini ‘uḳde-i itmāma yitürdükde Hānī daḥı bir ḡarīb misāfiri dest-i ḥaşma vermek sīret-i ‘Arab’da ve ḥuşūşıyla dīn ü şerī‘atda olmadığından ber-vech-i muḡālefet teslīm etmiş olsa dünyāda kendüsiniñ ilā yevmi’l-ḳıyām la‘net ve āḫiretde daḥı düçār-ı ‘azāb u iḳāba sebebiyyet demek olacağına bināen bu bābda bi‘ḡ-ḡab ma‘zūr olduğımı söyleyince ‘Amrū’l-Bāhilī ḥāl-i Hānī’den me’yūs olarak nezd-i ‘Ubeyd’e getürdi ve şūret-i ḥālī la‘īn-i merḳūma i‘lām eyledikde İbn Ziyād’ıñ ḡāzab u şiddeti ziyādelenerek “Ey Hānī eger Müslim bin ‘Aqīl’i teslīm etmez iseñ seni ḳatlı ederim.” dimesi üzerine Hānī daḥı “Beni ḳatlı eder iseñ ḳavm u ‘aşā’ir ve müte‘allıḳātım cem‘ olup seni ve Dārū’l-emāre’yi muḥāşara ederler.” cevābını irād ve la‘īn-i merḳūm daḥı “Ey Hānī sen beni ḳavm u ta‘alluḳātıñ ile iḥāfe vü tehdīd mi edersıñ?” diyerek yedinde bulunan kebīr çūbı rüy-ı Hānī’ye urup mūmā-ileyhiñ burnını şikest eyledikde mūmā-ileyh daḥı divārda bulunan ḳılıncımı der-‘aḳab dest-i tehevvue alarak ‘Ubeyd bin Ziyād’a ḡoḡrı ḥücüm etmekde iken Dārū’l-emāre çavuşları ḳoşarak kendüsini aḫz u girift ve elinden ḳılıncımı almalarıyla la‘īn-i merḳūmuñ sīne-i pūr-kīnesi ḳabarup bī-çāreyi ḳayd-ı bend altına aldırarak bir oḡaya ḥabs etdirmesiyle orada bulunan mezkūr Esmā bin Ḥāric[e] la‘īn-i merḳūmuñ bu mu‘āmele-i nā-

²⁵ “Ben onun yaşamasını istiyorum. O benim ölmemi istiyor.”

meşrû‘asından nâşî feverân-ı gâzabla kendüsine tevcîh-i [s. 20] kelâm-ı ‘itâb ederek “Ey gaddâr! Hânî bin ‘Urve’niñ görüşmek üzere nezd-i cehâlet-vefdiñe getirilmesini ve haqqında dağı bir mu‘âmele-i gâyr-ı lâyıqada bulunmayacağını va‘d u ta‘ahhüd eylediğñ cihetle biz dağı Muhammed bin Eş‘aş ile birlikde hâne-i Hânî’ye gidüp ve kendüsini alarak meclis-i mel‘anet-enis-i şeķâvet-kârânına gelince birden bire bi-gâyr-i haqq kebîr çüb ile burnını şikest ve rüy u müyını al kana boyayup ve kendüsini habs etdikden soñra katl olacağını dağı bilâ-fütür söylüyorsuñ. Bu ne girdâr-ı nâ-şavâbdır sen müslimân degil misin?” dimesi üzerine ‘Ubeyd bin Ziyâd’iñ vahşet ü şiddeti kesb-i izdiyâd edüp Esmâ bin Hâric[e]’yi ol kadar darb-ı şedîd ile darb etdirdi ki bî-çâre hayâtından me’yûs olmuş idi.

Çün Hânî bin ‘Urve maħbese vaz‘ u ilkâ olındıķda katl olacağı haberi Kûfe’ye ‘aks-endâz olup akrabâlarından ‘Amr ibn el-Hâccac el-Zebîdî ve Benî Haccar cem‘ olarak ‘Ubeyd bin Ziyâd’dan aħz-ı şâr için birtaķım nîze-i tîz ve şemşîr-i ħûn-rîz ve gürz ü teber-i semm-gîr ile tezyîn-i dest-i tehevür ederek Dârü’l-emâre’ye hücum ve muħâşaraya aldıklarında la‘în-i merķûm kemâl-i ħavf u hirâsından Dârü’l-emâre’niñ kapularını kapadup kendü muħâfazasıyla meşğûl ve merķûmün dağı “*mâ ħaleknâ tâ‘aten velâ fâriķatâ cemâ‘ateh*”²⁶ terkîbi ile na‘re-zen-i âfâķ olmalarıyla güş-ı ‘Ubeyd medhûş ve keyfiyyet-i vâķı‘adan müte’ellim ve bî-ħoş olup Şureyh Kâzî’yi saķf-ı kaşra çıkararak “Hânî bin ‘Urve şihhat u hayâtdadır ve kendüsiniñ [s. 21] katli haqqında olan şâyî‘a erâcîfdır.” diyü merķûma nidâ ve kendüleriniñ tağılmalarını ricâ ettirmekle merķûmûna ħâl-i sükûnet ric‘at ederek girü ħânelerine ‘avdet eylediklerinden soñra ‘Ubeyd bin Ziyâd-ı bî-i‘tiķâd Kûfelileriñ mescide tecemmü‘lerini emr edüp ve kendüsi dağı minbere çıkdıķda millet ve teba‘anıñ emâret ü metbû‘ına vâcib ü lâzım olan itâ‘at ve inķiyâdın baħşle ‘aksi ħâlinde olanlarıñ nâħûn-ı pençe-i iztırâbdan taħlîş-i girîbân edemeyeceklerini ifâde ve bu yolda tevbîħ ve ihâfeli bir ħuţbe kırâ‘at etmekde iken Müslim bin ‘Aķîl’iñ cem‘iyyet-i keşîre ile ħurûc etdiğñ kendüsine lede’l-aħbâr der-‘aķab minberden nüzûl ve Dârü’l-emâre’ye ba‘de’l-vuşûl kapuları kapadup çünkü la‘în-i merķûm dîn u şerî‘ate muğâyyir birtaķım ħarekât-ı mekrûhe vü nâ-meşrû‘ayı irtikâb ve Hânî bin ‘Urve’ye dağı bi-gâyr-ı haqq işkence ve ‘itâb edişî ehl-i dîn u inşâfa girân ve Müslim bin ‘Aķîl’iñ dağı dem-i ħiddet ü gâzabını galeyân ettirmesiyle müşârûn-ileyh ħazretleri muħibbân-ı İmâm ‘Alî vü İmâm ħüseyn’iñ tecemmü‘lerini emr ederek kendüsi ķâmet-i mevzûnını esliħa-ı muķteziyye ile tezyîn ve tâbi‘îni dağı yigirmi biñ kişiden mütecâviz bir fırķa olarak toplandıķlarında ‘Ubeyd bin Ziyâd-ı mel‘anet-nihâdñ katline ve Dârü’l-emâre’niñ muħâşarasına toğrı ħatve-endâz ve vuşûllerinde niyyet ü maķşadları üzere işe âğâz etmeleriyle Dârü’l-emâre kapuları sedd-i İskender gibi mesdûd oldığından içerüye giremeyüp yalnız etrâfını muħâşara ve içerüden atılan oķlara müdâfa‘a ile uğraşmaķdalar [s. 22] iken ‘Ubeyd bin Ziyâd kendülerini li-ecli’l-iħâfe Dârü’l-emâre’niñ saķfına küberâ-yı Kûfe’den Keşîr bin Şihâb ve Muhammed bin Eş‘aş ve Şebeş Rib‘î ve Haccar bin Ebcer ve Şimr zi’l-Cevşen nâm ħabâset-endâmları çıkarup “Ey Kûfeliler Yezîd’dan ve Şâm ‘askerinden ħavf ediñ kendüñizi varķa-i helâke atmışsınız

²⁶ “Biz itaat etmek için yaratılmadık. Onun topluluğñu olarak da terkedilmedik.”

‘ıyāl u etfāl ve nefsiñize rahmiñiz yok mı? Sizi cümleten Yezīd katl eder.” yollu birtakım dehşetli sözler ile feryād etdirmesi üzerine murdār ve ğaddār Küfeliler terk-i vefā ile ke’l-evvel me’lūf oldukları hıl’at-ı ğadrı iktisā ve Müslim bin ‘Aķīl’i orada tenhā koyup her birerleri hānelerine kaçup ihtifā etmeleriyle müşārün-ileyh hūzn ü melāl ile cigeri pür-hūn ve kemāl-i ye’s ü fütürdan der-mānde vü zebūn bir hāl-i ıztırāb-nümūnda kalup “Amān yā Rabb!” dimeden ğayrı bir diyecegi olmamağla oradan ğarībāne hareket ve āfitāb-ı cihān-tāb dağı ğurūb ederek aĥşam vaķtı olup toğrı mescide muvāşalat ve aĥşam namāzını ifādan ōñra mescidden çıkup bir soķakdan āheste-beste vü dil-şikeste ğarībāne bī-kesāne haķve-endāz-ı cān-ğudāz ve bir maĥalleye vāşıl olduķda bir ihtiyāre hātūnuñ hānesi kapusunda tırmaķda idüğini görünce kemāl-i hicāb u hayyā ile mezbūreden bir ōu taleb buyurmaları üzerine mezbūre dağı bir cām-ı şāfī derūnına dimāğa şifā bir āb-ı nāb-ı ‘āfiyet-nümā tıldurup taķdīm ve zāt-ı sūtūde-simātı nūş buyurduķdan ve mezbūre kapuyı kapayup içerüye gitdikden ōñra kendüleri āstīn-i dervāzeye ku’ūd eyledikde mu’aĥĥaran mezbūre mūmā-ileyhiñ [s. 23] kapu öninde oturduğını görünce sebebini su’āl ve kendüleri dağı ğarībū’d-diyār bulındıķlarından bahşle gidecek yeri olmadığını söylemesiyle mezbūre ihtiyāreniñ dem-i inşāf u merĥameti cūş u ĥurūş edüp hānesi selāmlığında ayruca bir oĥayı ihzār ve kendüleriniñ ne vaķte kadar isterler ise misāfıret-i ikāmet eylemelerini ihtzār edüp Müslim bin ‘Aķīl dağı oĥa-yı mezkūre vaż’-ı visāde-i ikāmet ve ferş-i kilīm-i yümn ü bereket buyurmalarıyla o şırada mezbūreniñ oğlı gelüp Müslim bin ‘Aķīl’i hānelerinde görmesiyle kim olduğını istifsār mezbūre dağı ğarībū’d-diyār olduğından misāfır idüğünü ve İmām Ĥüseyn tarafından Kūfe’ye gönderildiğini ve ismi dağı Müslim bin ‘Aķīl olduğunu beyān ü izbār ve Ĥaķķ te’ālādan ecr-i tama’yle kendüleriniñ ĥıdmet-i miĥmāniyyesine ikdām eyleyeceğini der-miyān ile mūmā-ileyhiñ hānelerinde bulunduğunu kimseye söylememesini tenbīh ü ityān eyleyüp merķūm dağı kimseye söylemeyeceğini ta’ahhüd ederek irtesi ğünü ‘Ubeyd bin Ziyād Küfelileriñ def’aten mescide tecemmū’lerini emr ederek ve “Her kim gelmez ise māl u cānı mübāĥdır.” diyü i’lān-i keyfiyyet etdirdikde ehālī mescide şitāb ve Ebū Ĥanīfe Dīneverī’niñ rivāyetine nazaran mescide olmayup kaşr-ı emārete toplandıķlarında mezbūre ihtiyāreniñ oğlı müteĥalliķ olduğı sebük-mağzlığı ele almağla ‘Ubeyd bin Ziyād’iñ nezdinde birçoķ ĥāzırūn içinde ‘Abdu’r-raĥmān bin Muĥammed Eş’as’iñ kulağına Müslim bin ‘Aķīl’iñ kendü hānelerinde sākin idüğünü söyleyince ‘Ubeyd bin Ziyād’iñ gözine ilişüp neye dā’ir [s. 24] olduğunu su’āl eyledikde Muĥammed bin Eş’as işi ketm edüp “*Esteĥa’llāhu el-emīra bi’l-beşāreti’l-‘uzmā*”²⁷ terkibi ile i’ṭā-yı cevāb eylemiş ise de la’īn-i merķūm tekrār-be-tekrār istifsār edüp mezbūr Muĥammed bin Eş’as dağı “Müslim bin ‘Aķīl’iñ hānelerinde sākin idüğünü aĥbār eyledi.” dimesiyle Aĥmed bin A’sam-ı Kūfī’niñ rivāyetine ğöre ‘Ubeyd bin Ziyād-ı bī-i’tiķād Müslim bin ‘Aķīl’iñ sākin olduğı hāneyi haber aldıķda üç yüz kadar serhengāniñ Muĥammed bin Eş’as’a terfīķan mūmā-ileyhiñ aĥz u girifti ĥaķķında gönderilmelerini emr edüp ve Muĥammed bin Eş’as her ne kadar istiğnā etmiş ise de cebren ma’iyyetine ber-minvāl-i muĥarrer serhengāniñ terfīķiyle i’zām

²⁷ “Allāh, onu büyük bir müjde ile islah etsin.”

olunmaları üzerine bunlar mezbūr-ı ihtiyāre Tav‘a nām hatunuñ hānesine yaklařdıklarında cenāb-ı Müslim bunları görüp ve kendüsiniñ aḥz u giriftiçün geldiklerini “*İttekū firāsete’l-mu`min*”²⁸ mantūq-ı münīfince derk eylemesiyle der-‘aḳab kām̄et-i mevzūnını şemşīr ü tīr ve sā`ire ile tezyīn ve re’s-i ‘ālīlerine daḡı ‘imāme-i vālālarını aldıḡdan vābeste-bendiñden şoñra tebessüm ederek beyt:

İn ‘ālem-i fānīst vefā nīst der-ū

İn köhne cihānīst çehā nīst der-ū²⁹

medlūlınca “Ey nefis mevte ḡazır ol zīrā benī ādemiñ ser-encāmıdır.” diyüp ve mezbūre ihtiyāreye daḡı vedā‘ eyleyüp zīkr olunan gürūh-ı mekrūhe ṡoḡrı vardıḡda cümlesi birden der-destine kıyām ve birtaḡım mu‘āmele-i nā-meşrū‘aya ikdām eylemeleri üzerine kendüsi daḡı kılıncını çıkarup çend neferini pāre pāre āvāre kuşūrularını daḡı bāzū-yı zūr ile zebūn u der-mānde bıraḡarak ve Muḡammed bin Eş‘aş ḡan dökülmemek için ḡakīmāne Müslim’e ṡoḡrı baḡırup “Ey aḡī ceng ü cidālden fāriḡ ol. Biz seni ḡatl etmek üzere gelmedik ve seni te`mīn [s. 25] edelim bize teslīm ol.” deyince Müslim daḡı “Ey münāfiḡlar ben ehl-i İslām ve Ehl-i beyt-i ḡayrū’l-enām bulındıḡım ḡālde kāfiri recm eder gibi burnuma ve gözüme endāḡt etdiñiz ṡařlardan ḡayyā etmeyüp de şimdi te`mīne mi ḡalkışdıñız?” diyerek üzerlerine ḡamle kılıp çend neferini daha mütevārī-i ḡāk-i helāk etmiş ise de merḡūmūn tarafından endāḡt olunan tīr ve ḡavale kılınan şemşīr cerīḡalarından mübārek vücūd-ı biḡbūdlarına fütūr ‘arīz olarak bī-tāb ḡalmış ve mezbūr Muḡammed bin Eş‘aş daḡı “Yalñız bir ādemi bu ḡadar kiři aḡz edemediñiz ‘ayb degil mi?” gibi kelimāt-ı muşavvaḡānesiyle serhengān-ı bī-iz‘āniñ ḡayret ü kuvvetlerini tezyīd ve Müslim bin ‘Aḡīl’iñ cümleten birlikde üzerine hücūm etmelerini emr ü tensīb eylemiş bunlar daḡı birlikde ḡoşarak içlerinden Bukeyr ibn ḡamrān el-Aḡmerī nām la‘īn bī-çāre Müslim’e kılıncını atmasıyla müşārūn-ileyhiñ üst dudāḡını ḡat‘ edüp ve cenāb-ı Müslim daḡı der-‘aḡab ol ḡā’in-i bī-dīne şemşīr-i ḡūn-rīz-i ḡümāyūnlarını ḡavāle buyurmalarıyla o anda la‘īn-i merḡūmı cerḡ ve ḡatl eylemiş ve yine la‘īn-i merḡūmūndan bir diḡeri cenāb-ı Müslim’e nīze uraḡ bister-i ḡāke düşürdüḡde hemān aḡz u girift ve bir estere bindirerek ṡoḡrı ‘Ubeyd bin Ziyād-ı mela‘net-nihāda ḡetürmeleriyle la‘īn-i merḡūm müşārūn-ileyhiñ ḡatl olunmasını emr eyleyince kendüleri daḡı vaşıyyetleri oldıḡından bir cüz‘ī miḡdār mühlet verilmesini istid‘ā ve la‘īn-i merḡūm daḡı ḡabūl edüp müşārūn-ileyh o şırada Sā‘d ibn Vaḡḡās ḡazretleriñ maḡdūmları cenāb-ı ‘Ömer’i bir künc-i ḡafīye celb ederek evvelā kendüsiniñ yedi yüz [s. 26] dirhem deyni olup ḡatl edildikten şoñra esliha ve esbiniñ furūḡtıyla deyn-i mezkūruñ te`diyesini ve şāniyen ba‘de’l-ḡatl cesediniñ ‘Ubeyd bin Ziyād-ı ḡabāset-nihādın taḡlişiyile bir münāsib maḡalle defni şālişen ḡaddār Kūfelileriñ vāḡı‘a muḡḡalif olan sözlerine vücūd vererek İmām ḡazret-i ḡüseyn’iñ Kūfe’yi teşrīf buyurmaları zımnında ḡöndermiş oldıḡı ‘arīze üzerine müşārūn-ileyh ḡazretleri daḡı be-heme-ḡāl teşrīf buyuracaḡlarından ve Kūfeliler ise mine’l-ḡadīm me’lūf olduḡları vefāsızlıḡı ele alarak ve kendüsi daḡı el-yevm ḡatl olınacaḡı cihetle bu ḡālleri yekān yekān beyān ve müşārūn-ileyh ḡazretleriñ bu ṡarafa min-ba‘d

²⁸ “Müminin firasetinden sakın.”

²⁹ “Bu fani alemdir, onda vefa yoktur. Bu eski cihandır, onda neler yoktur (ki).”

ka-dem-rence degil belki tevcih-i muje-i nazar bile buyurmamaları haqqında canib-i sarq-calib-i humayunlarına ser'an bir kit'a 'arize gondermelerini mumā-ileyh 'Ömer'e vaşiyet buyurduktan sonra birlikde nezd-i şekāvet-vefd-i 'Ubeyd bin Ziyād'a gelerek la'in-i merkūm Müslim bin 'Aqil'in vaşiyet vākı'asını mumā-ileyh 'Ömer'den su'āl edüp 'Ömer dağı kažiyyeyi beyān eylemesiyle la'in-i merkūm leb-cünbān-ı habāset olarak "Ey Müslim seniñ deyniñ için bizce müdahale olmayup lakin ba'de'l-ka'tl cesediñiñ bir münāsib maħalle defn olunmasını 'Ömer'e ricā eylemişsiñ burası bizim bilecegimiz şeydir ve İmām Hüseyñ'in Küfe'ye gelmemesi haqqında kendüsine bir kit'a mektüb gönderilmesini taleb eylemişsiñ. Eger İmām Hüseyñ bize ilişür ise biz dağı hāmüş olmayacağızdır." ibareleriyle taşavvur ve maķāşid-i şekāvet-kārānesini itmām ve daha başka kelimāt-ı nā-meşrū'a ile telvīs-i dehen-i habāset-encām [s. 27] eyledikde müşārün-ileyh dağı "Fākzi mā ente kādīn yā 'aduvve'llāh"³⁰ terkibini irād ve gāzab-ı İbn Ziyād kesb-i izdiyād ederek müşārün-ileyhiñ ka'tlini bir Şāmī'ye emr edüp la'in-i mezbūr dağı müşārün-ileyhi ka'tl etdikden sonra medhüş ve bī-ħoş nezd-i 'Ubeyd'e gelerek sebebi ne idüğini lede's-su'āl ka'til-i merkūm dağı hażret-i Müslim'i ka'tl ederken heybet ü 'azamet ve dehşetle bir ādem-i engüş-ber-dehān-ı gāzab kendüsine görünüp fevka'l-'āde korğdığını söyleyince la'in-i merkūm kaħkaħa-zen-i istihzā olup "galebek ceybek"³¹ ile redd-i cevāb eylemiş ve der-'aķab zıkr olınan Hānī bin 'Urve'yi dağı maħbesden çıkartırıp anı dağı ka'tl ve Müslim ile birlikde ayaklarından başı aşığı şalb etdirmişdir. (Li-muħarririhī) "Lane'llāhu 'alā ibni Ziyādin bi-ziyādin" Ka'tele'l-Müslime zulmen ve ibne 'Urve bi'itād"³²

Şehidān-ı mumā-ileyhimāniñ mertebelerinde 'Abdu'r-raħmān ibn Zübeyr el-Esedī buyurmuşlardır: "Fe in künte lā-tedri me'l-mevtu" Fe'n-zurī ilā Hānī tī's-sūķi ve ibni 'Aqil'in"³³ 'Ubeyd bin Ziyād-ı mel'anet-nihād şehidān-ı mażlümāniñ re's-i 'ālīlerini iki kimesneye tevdi'an ve bu bābda bir mektüb dağı yazup ma'ā-cānib-i habāset-cālib Yezīd-i mel'anet-bedīde "La'netu'llāhi 'aleyhi ve 'alā ālin 'aleyhi"³⁴ isbāl ü tisyār ederek la'in-i mezbūr ba'de'l-ķirā'e mumā-ileyhimāniñ re's-i vālālarını Dımışķ-ı Şām'ın ka'pusına aşdırup ve zıkr olınan iki kimesneye onar biñ dirhem 'aṭiyye i'tā ve 'Ubeyd bin Ziyād'a dağı cevāb olarak yazdığı mektübda Müslim bin 'Aqil ile Hānī bin 'Urve'niñ ka'tli huşuşından maħzūz olduğunu ve İmām [s. 28] Hüseyñ'in dağı bu taraflara gelecegi rivāyet olunmasına mebnī geldiği anda aniñ dağı ka'tl olunmasını ve ara şıra aħvāl-i İmām Hüseyñ'den kendüsine ma'lümāt verilmesini iş'ār u izbār eylemiş idi.

Zıkr-i teveccüh-i İmām Hüseyñ ez-Mekke be-'Irāķ

Yuķarıda zıkr u beyān olındığı üzere 'Ubeyd bin Ziyād-ı la'iniñ Küfe emāretine ta'yininden sonra Müslim bin 'Aqil sākin olduğu hāne-i Muħtār'dan çıkup Hānī bin 'Urve'niñ hānesini teşrif ve muħibbān-ı İmām 'Alī vü İmām Hüseyñ dağı kendüsünü orada bulup bī'at ve inābetlerine taķviyyet

³⁰ "Ey Allāh'ın düşmanı! Artık sen neye hüküm edeceksen et." Tāha, 20/72

³¹ "Şinen sana üstünlük sağlamış."

³² "Allāh bu İbn-i Ziyād'ı yalancı şahitlik yaptığı için lanetlesin. Sırf zulüm olsun diye Müslüm'ü ve İbni 'Urve'yi öldürttü."

³³ "Eğer sen ölümün ne demek olduğunu bilmiyorsan, çarşındaki Hānī'ye ve İbni 'Akil'e bak."

³⁴ "Allāh'ın laneti onun ve ailesinin üzerine olsun."

vererek yigirmi biñ kişiden mütecāviz bir fırkaya bāliğ olmalarıyla şebān-rūz ḥazret-i Ḥüseyn'in Kūfe'yi teşriflerini mūmā-ileyh Müslim bin 'Aḳīl'den temennī vü istirhām ve bu bābda olan infāk u ittihādlarını i'lām etmeleri üzerine mūmā-ileyh daḥı bir kıt'a 'arīze tanzīm edüp münderecātı *ve kad bāya' nī min ehli'l-Kūfe 'iṣrīne elf raculīn velā yekzībūn. Fe-uḳdum fe-inne'n-nāse me'ake velā erā lehum ḥubben li-Āli Ebī Süfyān*³⁵ ilā āhirihi 'ibārātıyla müzeyyen olarak cānib-i seniyyü'l-cevānib-i hümāyūnlarına 'arż u isbāl eyledigine binā'en zāt-ı 'ālī-i ḥilāfet-penāhīleri daḥı ḳabūl buyurup tedārikāt-ı lāzıme-i seferiyye ile meşğūl ve bu ḥādīse şimāḥ-ı ḥavāşş u 'avāma mevşūl olunca kānūn-ı derūnlarını nār-ı nā'ire-i ḥüzn istilā ve pek çokları ḥuzūr-ı ḥazret-i Ḥüseyn'e şitāb ile gitmeleri ḥaḳḳında nice nice maḳālāt-ı muḳtezā ifā ve ḥattā ba'zı müverriḥiniñ ḥāme-zen-i şaḥā'if-i beyān olduklarına göre [s. 29] Ḥazret-i İmām Ḥüseyn'in Kūfe 'azīmetine ḥazırlandığı 'Abdu'llāh bin 'Abbās ḥazretlerinin resīde-i sem'-i te'essüfī oldukda nezd-i ḥilāfet-vefd-i hümāyūnlarına gelerek Kūfelilerin ḡaddār ve bī-vefā idüklerinden ve ba'zı ḥālāt-ı mekrūhe vü nā-meşrū'alarından bahşle nūr-ı beyzā-yı zıllu'llāhīleriniñ Ḥaremeyn-i Muḥteremeyn'den bir vechle cüdā ve tefriḳi rehīn-i cevāz olmayacağını ve bu bābda lāzım gelen maḳālātı icrā ve o şırada 'Ömer ibn 'Abdu'r-raḥmān bin el-Ḥāriş el-Maḥzūmī daḥı gelüp Kūfe 'azīmetinden şarf-ı nażar buyurılması ḥaḳḳında pek çok ricā vü niyāz etmişler ise de müşārūn-ileyh ḥazretleri Müslim bin 'Aḳīl'den gelen mektūbı ve muḳaddemā Kūfelilerin yigirmiden mütecāviz mekātīb-i vāridelerini lede'l-irā'e Kūfe ehālīsiniñ da'avāt vākı'alarına icābet lāzım geldigine mebnī bi'z-zarūr 'inān-ı şeb-dīz-i 'azīmeti mün'atıf-ı cānib-i 'Irāḳ edeceğinden ve bu bābda mes'elet-nümā-yı ḥayr-ı Bārī olup bi'l-cümle iḥvān-ı dīniñ daḥı ḥaḳḳ-ı 'ālīlerinde ed'ıye-i ḥayriyyeleriniñ mebzūl ve tekririni muḳālebede bulındıklarını ifāde buyurmalarıyla 'Abdu'llāh bin 'Abbās kemāl-i ḥüzn ü ye's ile ḥānesine 'avdet ve bi'l-cümle ehālī-i Mekke şu şüretle lebs-i libās-ı āteş-i fırḳat olup ḥuzūr-ı ḥazret-i ḥilāfet-penāhīlerine cem' olarak girye vü nāle ve ba'zıları Kūfe 'azīmetine bir vechle rızā-dāde olamayup pertev-i fūrūğ-ı hümāyūnlarınıñ hemişe Ḥaremeyn-i Muḥteremeyn'de lem'a-nişār-ı istiḳrār buyurılması ḥuşuşını niyāz eylemeleri üzerine ol mişḳāt-ı mişbāḥ-ı hidāyet ve mihr-i münir-i ḡabrā-yı ḥilāfet ve nūr-ı dāde-i ümmet (raḍiya'llāhu te'ālā 'anh) [s. 30] efendimiz, Müslim bin 'Aḳīl'den gelen mektūbı ve Kūfelilerin gönderdikleri birḫaḳım mektūbları def'aten lede'l-ḳirā'e da'vete icābet-i lāzımeden ve bu da'vet ise orada mevcūd olan iḥvān-ı dīniñ zāt-ı firişte-simāt-ı ḥilāfet-penāhīlerine bī'at ve bu cihetle kendüleriniñ tezyīn-i ḳulūb ve irşād edilmelerine sebebiyyet demek olacağından her ḥālde Kūfe'ye tevcīh-i ferş-i ihtirām buyuracaklarını beyān ve mūmā-ileyh 'Abdu'llāh bin 'Abbās ḥazretleri daḥı Ehl-i beyt-i 'ālīleriniñ tevfiḳiyle yalnız dürr-i yetim-i girān-behā-yı hümāyūnlarınıñ teşriflerini tezkār eylemiş ise de birlikde getürileceği cevābı verilüp ber-minvāl-i muḥarrer altmış senesi zī'l-ḥiccesiniñ üçüncü günü yetmişden ziyāde aşḫāb-ı kirām ve Ehl-i beyt-i 'iffet-ittisām ve sā'ir ḥadem ü ḥaşem rikāb-ı hümāyūnlarına şaff-beste olarak icrā-yı merāsım-i vedā'dan şoñra esb-süvār-ı 'azīmet olduklarında ol vaḳt Yezīd tarafından

³⁵ "Kūfeli yirmi bin kişi bana bey'at etmiş -halk yalan söylemiyor-. Öne çık! Halk seninle, onların arasında Ebu Süfyān'ı seven birini görmüyorum."

Mekke vālisi bulunan ‘Ömer ibn Sa‘d ibn ‘Aş serhengânından birini gönderüp Kûfe ‘azîmetinden şarf-ı nazar buyurulmasını ricâ etmiş ise de kabûl buyurılmayarak Mekke-i Mükerrreme’den hürûc ve yevm-i mezkûrda ise Kûfe’de Müslim bin ‘Aķıl’i ‘Ubeyd bin Ziyâd katl etmiş idi (la‘netu’llâhi ‘aleyh).

Zât-ı hâzret-i hîlâfet-penâh efendimiz (rağiya’llâhu ‘anh) Kûfe’ye toğrı tevcîh-i licâm-ı mağiyye-i ihtirâm ve aşhâb-ı kirâm dağı rikâb-ı hümâyünlerinde seyr-i sür‘ate ikdâm ve bir gün ‘Irâķ’a vâsıl olmalarıyla Bişr bin Ğâlîb Esedî nâm zât dağı Kûfe’den Mekke-i Mükerrreme cânibine gelir iken eşnâ-yı râhda [s. 31] pertev-i şu‘â‘-ı hâzret-i Hüseyn-i dîde-i beşere berķ-endâz olarak nezd-i hîlâfet-penâhîlerine şitâb ve ğubâr-ı pây-ı kimyâ-sây-ı zıllu’llâhîlerine yüz ve göz sürdükdenden sonra kendüsine “Eyne eyne?” diyü su‘âl buyurılıp Kûfe’den Mekke-i Mükerrreme’ye gitmekte olduğı beyân eylemesiyle Kûfe’niñ hâlinden lede’l-istifsâr mûmâ-ileyh dağı “*Ķulûbuhum ma‘ak ve suyûfuhum ‘alâ benî Ümeyye*”³⁶ cevâbını tezkâr eyledi.

Müşârün-ileyh hâzretleri irtesi ğünü Bađnu’r-Rumme nâm mevķi‘e sâye-endâz-ı iclâl ve Kûfelilere hitâben bir kıt‘a fermân-nâme tanzîm ve aşhâb-ı kirâmlarından Ķays bin Müşir nâm zâta bi’t-tevdî‘ isbâl buyurup hulâşa-i me‘âli Kûfelilerinî Müslim bin ‘Aķıl’e olan bi‘atlarından ve şu vechle huşûle getürdükleri ittifâķ ve ittihâdîñ mücib-i mağzûziyyet-i hîlâfet-penâhîleri olduğını ve Bađnu’r-Rumme nâm mevķi‘e muvâşalat buyurduķları cihetle Ķarîben Kûfe’yi dağı teşrif buyuracaķlarını tebşîr ve beyândan ‘ibâret idi.

Mûmâ-ileyh Ķays Kûfe cânibine gitmekte iken eşnâ-yı râhda ‘Ubeyd bin Ziyâd nâm hâ’in tarafından gönderilmiş olan Huşayn bin Nümeyr kendüsini der-dest ile Kûfe’ye getürerek ‘Ubeyd bin Ziyâd’a teslîm eylemiş ve la‘în-i merķûm mûmâ-ileyhi bâm-ı Ķaşrdan aşāđı itdirüp yere düşdüği anda mütevârî-i hâķ-i helâķ olmuşdur. Ve hâzret-i hîlâfet-penâh efendimiz Bađnu’r-Rumme’den hürûc ve Kûfe’ye toğrı tevcîh-i mağiyye-i ihtirâm buyurmalarıyla Kûfe’den gelen bir zâta bi’t-teşâdüf oranîñ hâlinden su‘âl ve mûmâ-ileyh dağı Müslim bin ‘Aķıl’i şehîd etdiklerini [s. 32] ve Ķays bin Müşir’i ‘Ubeyd bin Ziyâd’ıñ saķf-ı Ķaşrdan aşāđı atdırdığını ve daha sâ‘ir hâlât-ı müte‘ellime-i vâķı‘ayı yekân yekân ‘arz u beyân eyledi ve o şırada ‘Ömer ibn Sa‘d’ın şu hâdişe-i dil-hırâşı mübeyyen-i cânib-i seniyyü’l-cevânib İmâm Hüseyn’e isbâl eylediği ‘arîze müşârün-ileyh hâzretlerine taķdîm olup keyfiyyât-ı vâķı‘adan dil-i şâfi‘i hîlâfet-penâhîleri âlüde-i hüzn ü melâl “*ve ‘inde’llâhi tuhtesebu enfusunâ*”³⁷ ile hâtm-ı maķâl buyurarak ve bunuñ üzerine aşhâb-ı kirâmlarından ba‘zısı ‘avdeti ihtiyâr ve ba‘zıları dağı keyfiyyet-i Müslim’den sonra ğirü gitmeleri uyamayacağını tezkâr ile Kûfe ‘azîmetinde ısrâr eylemişlerdir.

Zât-ı hîlâfet-me‘âb efendimiz dağı “*Lâ hayre fîl-‘ayşi ba‘de he‘ulâ*”³⁸ nuţķ-ı hümâyünlarını irâd ile oradan Ķalkup Ķaţ‘-ı menâzilden sonra bâdiye-i nevâhîsine yaklaşmalarıyla Yezîd-i la‘în haber alarak der-‘aķab Kûfe hâķimi bulunan mezkûr ‘Ubeyd bin ‘Ziyâd-ı mel‘anet-nihâda bir kıt‘a mektûb

³⁶ “(Onların) kalpleri seninle beraberdir. KılıĶları da Ümeyye oğullarına karşıdır.”

³⁷ “Allâh katında nefislerimiz hesaba çekilir.”

³⁸ “Bu olanlardan sonra yaşamakta hayır yok.”

gönderüp münderecâtında “İmâm Hüseyin Kûfe’ye gelmekte imiş. Hemân yollara ‘ asker sevkiyle aḥz u girifte i’ tinâ vü ḡayret ve bu bâbda taraflarından her ne dürlü mu‘ âmele-i muḡteziyye icrâ olunur ise cümlesi ‘ indimizde maḡbûl ve bâdî-i şādî vü maḡzûziyyet olacağına mebnî müsellemler olan dirâyet ü umûr-şinâsları üzere her ḡâlde aḥz u zabta himmetleri me’mûl u muntazırdır.” diyü efkâr-ı şeqâvet-kârâne ve maḡşad-ı müfsidânesini i’ lâm u ifhâm eyledikte ‘ Ubeyd bin Ziyâd-ı ḡabâşet-nihâd daḡı der-‘ aḡab Ḥuşayn bin Nümeyr’e birçoḡ cünûd-ı şeqâvet-vürûd verüp Ḳādîsiye tariḡine i’ zâm [s. 33] ve Ḥür bin Yezîd Riyâḡî’ye daḡı biñ ḡadar süvârî terfîḡan bâdiye tarafına isbâl ve bunlara verdiği ta‘lîmâtında İmâm Hüseyin’i der-dest ile Kûfe’ye getürmelerini emr ü tenbîh eylemiş idi. Eşḡiyâ-yı merḡûmûn maḡall-i me’mûriyyetlerine bi’l-vuşûl yollar kenârında bekleşerek ḡudûm-ı hidâyet-mevsûm ḡazret-i Hüseyin’e dîde-güşâ-yı ḡalâlet ve zât-ı ḡilâfet-nişâb efendimiz ise merḡale-i ‘ aḡîḡaya lem‘ a-nişâr-ı muvâşalat olarak Benî ‘ İkrime’den bir zât-ı şadâḡat-simât eşnâ-yı râhda maḡall-i mezkûre olan tal‘at-ı ḡümâyûnlarını bi’l-müşâhede der-‘ aḡab ḡuzûr-ı miḡ-vaḡûr-ı ḡilâfet-penâhîlerine cebîn-sây-ı ḡarâ‘et ve ibrâz-ı şıḡḡ u muḡâlaşatdan soñra kendüsiniñ Kûfe’den geldiğini beyân ve Yezîd-i la‘îniñ emriyle Kûfe vâlîsi ‘ Ubeyd bin Ziyâd tarafından zât-ı ḡazret-i zıllu’llâḡîleriniñ aḡz u girifti zımnında yollara ‘ asker sevḡ olındığını ve bu merḡale-i ‘ âlîlerinden bir ḡaḡve ilerü gidilmeyüp girü ‘ avdet buyurılmasını ‘ arz u ityân eyleyince cenâb-ı ḡilâfet-penâḡ efendimiz mûmâ-ileyḡiñ işbu iḡtâr vâḡı‘asından fevḡa’l-‘ âde maḡzûz ve ḡaḡlarında birçoḡ ed‘iye-i ḡayriyye mebzûl buyurduḡdan soñra “*Ḳul len yuşîbenâ illâ mâ keteba’llâhu lenâ*”³⁹ âyet-i kerîmesini ḡırâ‘at ve Ehl-i beyt-i Resûl-i kibriyânîñ helâḡ ve şehâdetine irâde-i ezeliyye-i İlâḡî müte‘allik buyurıldığı ḡâlde ‘ avdet ve mürâca‘atıñ bir fâ‘ide vermeyeceğini irâd ve oradan ‘ azîmetiyle Serâ nâm maḡalle ferḡ-i vişâde-i vuşlat ve ‘ ale’ş-şabâḡ oradan daḡı ḡıḡup Kûfe’ye toḡrı tevḡih-i maḡiyye-i iḡtirâm ile gitmedeler iken zıḡr olınan [s. 34] Ḥür bin Yezîd öḡle vaḡtı önlerine ḡurûc ve nûr-ı beyzâ-yı ḡazret-i Hüseyin’i gördüḡde ḡeşm-i başireti aḡılarak ḡâḡ-pây-i ḡümâyûnlarına ibrâz-ı şıḡḡ u meveddet etmeḡe başlayup ve şalât-ı zuhr daḡı ḡulûl eylediğinden ḡazret-i İmâm Hüseyin tecdîd-i vuzû‘ buyurduḡda bi’l-cümle aşḡâb-ı kirâm ve Ḥür bin Yezîd ile ma‘iyyetinde bulunan biñ ḡadar ‘ asâḡir âb-dest alarak zât-ı ḡilâfet-penâḡ efendimize iḡtidâ ve şalât-ı zuhrı ifâdan soñra cenâb-ı reşâdet-penâḡ efendimiz cemâ‘at-ı ḡâzireye ḡaḡḡ celle celâlühü ḡazretleriniñ ‘ azamet ve ḡudret-i ilâḡiyyesinden ve ḡazret-i serdâr-i enbiyâ ve şehsüvâr-ı arz u semâ peyḡamberimiz efendimiziñ daḡı şemâ’il-i cemîlelerinden baḡşle kendülerine neşâyih-i lâzîme ifâsından soñra Ḥür bin Yezîd’e ve leşkerine ḡiḡâben “Ey Kûfeliler birbirini müte‘âḡıḡ göndermiş olduğunuz mektûblar ve bu bâbda irsâl olınan da‘vetcileriniz üzerine da‘avât vâḡı‘alarınıza icâbet olarak memleketinize geldim ve eşnâ-yı râhda olan istimâ‘a nazaran Müslim bin ‘ Aḡîl’i vefâsızlık ve ḡaddârlığınız eḡeri olarak tenhâ bırakup dest-i sitem-i ḡaşmda ḡatıl ve şehîd etdirmişsiniz ve eḡer ḡaḡḡımda olan da‘vetleriniziñden daḡı peşîmân oldınız ise ben yine cânib-i Ḥicâz’a ‘ atf-ı licâm-ı ‘ azîmiñ edeyim.” nuḡḡ-ı ḡümâyûnlarını irâd buyurmaları üzerine cümlesi

³⁹ “De ki: Allâḡ’ın bize yazdığı şeyden başkası, bize asla isabet etmez.”, et-Tevbe, 9/51

öñlerine bakup ve Hür bin Yezîd mektûblardan haberi olmadığını ma‘a’l-kaşem ifâde eylemesiyle hâzret-i hilâfet-penâh efendimiz gûlâm-ı sa‘âdet-encâmılarına Kûfelilerin mektûblarını getürdüp kendülerine irâ‘e ve bunlar dağı o [s. 35] gurûhdan olmadıklarını ve Yezîd’den olan havf u hirâslarına mebnî zât-ı hilâfet-penâhîlerine bi‘at ve bu cihetle mu‘âvenet ve müzâhirinde bulunamayacaklarını beyân u ifâde eylediklerinde cenâb-ı hilâfet-penâh efendimiz girü ‘avdet olunmasını aşhâb-ı kirâma emr buyurmağla müşârün-ileyhim develerine süvâr ve zât-ı kerîmü’ş-şifât-ı ‘âlîleri dağı miyân-ı şafda lem‘ a-nişâr olarak tevcih-i ma‘tiyye-i ric‘at buyurmaları üzerine Hür bin Yezîd bi’t-ta‘kîb ma‘iyetinde bulunan ‘asâkir ile yolun etrâfını muhâşara ve şu ef‘âli mücib-i hırmân u hüsrân-ı dâreyin ise de ağız u girifte Yezîd tarafından cebren ta‘yîn olduğundan ve şâyed ifâ-yı me‘mûriyyet etmemiş olsa la‘în-i merķûm tarafından bir mu‘âmele-i nâ-muzırre görmesi melhûz olmasından bahşle zât-ı ‘âlî-ğadrlarını Kûfe’ye götürüp ‘Ubeyd bin Ziyâd’a teslim edeceğini söylemesiyle nûr-ı dîde-i mü’mîn hâzret-i İmâm Hüseyn efendimiz dağı “Ey Hür sıbt-ı peygamber-i ahîrû’z-zamân olduğumuz hâlde Yezîd ve a‘vânına tâbi‘iyyet ü teslîmiyyet hâkķımızda bir vechle câ‘iz olamayacağından ve Kûfelilerin hâl-i bi-vefâ’î ve gaddârlıkları zâten ma‘lûmumuz iken mu‘ahharan dağı kirâren mirâren ‘arz olunmuşidi. Tağdîr-i celîl-i ilâhî bu re‘ylerine havâle-i sem‘-i i‘tibâr etdirmeyüp Kûfe ehâlîsiniñ da‘avât vâkı‘alarını qarîn-i icâbet ederek gelmiş isek de kendüleriniñ yine câme-i ğadri iktisâ etdikleri nazar-ı tedkîkimiz olmasına mebnî me‘lûf olduğumuz vaţan-ı aşliyyemize ‘avdet ediyoruz. Eger mûmâna‘atda ısrâr eder iseñ harbden ğayrı çâre yokdur.” diyüp hemân seyf-i şamsâm-ı hümâyûnlarını niyâmından [s. 36] ihrâc ve Hür bin Yezîd dağı ceng ü cidâle me‘zûniyyetleri olmamasıyla ğavğâ edemeyeceklerinden kendüsiniñ bu bâbda ‘Ubeyd bin Ziyâd’a bir kıt‘a mektûb gönderecegi ve cevâbı vürüd edinceye degin ne Hicâz’a ve ne Kûfe yolına olmayup ayrı bir yola gitmeleri münâsib olacağından ve şu şüret fariķin miyânında dağı i‘âde-i şulh u selâmeti mücib bulunacağı cihetle temşiyet mes‘ûlini temennî ve hâzret-i hikmet-şinâs efendimiz kabûl ve is‘âf buyurmaları üzerine merķûm seri‘an bir mektûb yazarak ‘Ubeyd bin Ziyâd’a tisyâr ve muķâvele-i mezkûr üzere fariķin yola revân ve tayy-ı menâzil ü merâhilden şoñra Kerbelâ nâm maħalle qarîb bir mevzi‘e vuşul ve orada eglenmeyüp gitmekdeler iken bir merd-i üstür-süvâr-ı tâziyâne-zen ta‘cîl u tîz-refâr ile gelmekte olduğunu lede’l-müşâhede fariķin biraz teveķķuf u ârâm ve üstür-süvâr toğrı Hür bin Yezîd’in öñine gelüp selâm vererek hâmil olduğu mektûbı i‘tâ ve merķûm dağı bi’l-kırâ’e me‘âl-i mefsedet-iştimâli Hüseyn’in şusuz ve otsuz bir maħalde tevķîf olunması kelimât-ı şekâvet-âyâtından ‘ibâret bulunmuş idi. Mezbûr Hür nâme-i mezkûri dest-i hilâfet-peyvest İmâm Hüseyn’e (rağiya’llâhu te‘âlâ ‘anh) verüp münderecâtı vechle ‘amel etmek lâzım ve şâyed igmâz etmiş olsa Yezîd ve ‘Ubeyd bin Ziyâd’in nezdinde mücrim ve müttehim olacağına binâen bu bâbda ma‘zûr olduğunu ifâde etmesiyle aşhâb-ı kirâm-ı İmâm Hüseyn’den Züheyr ibn el-Ķayn nâm zât Hür bin Yezîd’in ısrâr vâkı‘ası üzerine kendüsüyle ceng edilmesini İmâm Hüseyn’den temennî [s. 37] ve bunlar biñ kadar nefer olup kendüleriyle harb etmek âsân olduğu gibi mu‘ahharan imdâd u mu‘âvenetlerine lâ-yu‘add velâ-yuhşâ

eşkiyâ gönderildiği hâlde anlara muķâvemem etmek derece-i imtinâ‘ da olacağı bedihî idüğine mebnî şü biñ kişi ile muķârebe etmiş olsalar her hâlde mansûr ve muzaffer olacaklarını inbâ etmiş ise de müşârün-ileyh hazretleri dahı ibtidâ ģarbiñ taraf-ı ‘âlîlerinden vuķû‘ını tecvîz buyurmamalarıyla mûmâ-ileyh tekrâr Nehr-i Fırât ķurbında vâķi‘ bir ķaryeye fers-i visâde-i ikâmet olunmasını istizân eyledikde ķarye-i mezkûruñ ismi kendüsinden lede’s-su’âl ‘Aķarr nâmında idüğü cevâbı verildikde “ne‘üzubi’llâhi mine’l-‘Aķarrı”⁴⁰ terkibi ile ‘uķde-bend-i kelâm olup ve biraz daha ilerüye giderek Kerbelâ’ya muvâşalat ve muķâlifân-ı ceys-i İslâm’ıñ etrâfını muķâşaraya alarak bir ģaţve ilerü şalıvermemeleri üzerine ķurretü’l-‘ayn-ı ehl-i dîn hazret-i İmâm Hüseyñ (radıya’llâhu te‘âlâ ‘anh) efendimiz zıkr olunan maķall-i siyeh-fâmıñ nâmını su’âl buyurup Kerbelâ idüğü cevâbı ‘arz olındıkda “zâtü’l-kerb ve’l-belâ” nuķ-ı celîlını irâd buyurdılar. Ba‘d-ez-în maķall-i mezkûra ģadırlar ķurılıp ikâmet etmedeler iken irtesi günü ‘Ubeyd bin Ziyâd-ı şekâvet-nihâdîñ emriyle ‘Ömer İbn Sa‘d dört bin nefer süvârî ve piyâde ile mışrâ‘ :

La‘net-i Yezdân bâşed şad hezâr⁴¹

gelüp maķall-i mezkûra nâzil olmalarıyla mu’ahģaran İbn Ziyâd Ĥaccâr ibn el-Ĥür Şebeş ibn Rib‘î ve Şımr zi’l-Cevşen nâm ģabâşet-endâmlar ma‘iyyetine birtakım ģürüh-ı mekrûhı ģatup Kerbelâ’ya göndermiş idi. Cenâb-ı Hüseyñ [s. 38] (radıya’llâhu te‘âlâ ‘anh) efendimiz aşģâb-ı kirâmıyla meşveret ü müzâkereye ibtidâr eylediklerinde Büreyr bin Ĥudâyr nâm zât ‘Ömer ibn Sa‘d’e ba‘zı mertebe naşîģat edeceğinden müşârün-ileyh hazretlerinden ruģşat taleb ederek ‘Ömer ibn Sa‘d’ıñ leşkerģâhına vardıkda ģayme-i maģşûşa bi’d-duģûl selâm vermeksizin nezdine oturduķda la‘în-i merķûm “Ben müslümân degil miyim niģün selâm vermediñ?” diyü vechini buruşdurup şiddet ü vaģşini izdiyâd eylemesiyle Büreyr dahı “Sen Resûl-ı Ĥudâ’ıñ oģlı ile muķâtele etmek ve ol ģazrete ve Ehl-i beyt ü aşģâbına şü içürmemek gibi bir ģâl-i ģalâlet-iştimâlde bulunduģıñ cihetle kendüñde imân ve islâmiyeti mi ararsıñ.” diyüp işbu sözler la‘în-i merķûma te’şîr ederek mûmâ-ileyhi taşdıķ etmiş ise de faķaţ Rey memleketiniñ vâlîliģi ‘uhde-i taşarrufına ihâle ķılınacağından ģubb-ı câģ kendüsini müteveccih-i râh-ı ģümrah edüp beyt:

Şevķ-i emâret-i Ťaberistân-i mülk-i Rey

Ĥekdi seni cehenneme hey İbn Sa‘d hey

medlülınca cenâb-ı Hüseyñ’ıñ muķârebesinden el ģekmeyeceğini ve şâyed muķâteleyi terk etmiş olsa mezkûr vâlîlikden maģrûm olacağı gibi Yezîd ve ‘Ubeyd bin Ziyâd nezdinde dahı min-ba‘d nazâr-ı kûtâh ile baķılacağını beyân eylemesi üzerine mûmâ-ileyh Büreyr’ıñ la‘în-i merķûmuñ şü derece [s. 39] müstaģraķ-ı deryâ-yı ģalâlet ve mülebbes-i libâs-ı şekâvet olduģı ģayret ü ta‘accübini mücib olmaģla oradan bi’l-müfârâķa ģuzûr-ı ģazret-i Hüseyñ’e gelüp şüret-i ģâli ģikâye eyledi ve irtesi şabâģ muķârebeye bidâ’ olunacağından İmâm Hüseyñ ve Ehl-i beyt’i ve aşģâb-ı kirâmları o gece şabâģa ķadar ‘ibâdât u münâcât ile meşģûl olup şabâģa yakın ģazret-i İmâm-ı ģilâfet-ittisâm ģünüde-i refref-i

⁴⁰ “Aķar’dan Allâh’a sığnırım.”

⁴¹ “Allâh’ın laneti yüz bin olsun.”

istirahat oldukça Sultân-ı kevneyn seyyidü's-şakaleyn şallâ'llâhu 'aleyhi ve sellem efendimiz zuhür edüp "Ey oğul âl-i Muhammed'in şehîdisiñ, melâ'ike-i âsmân seniñ rûhıñı istikbâl edecekler melül olma seni gerek ben gerek vâlid ve vâlide ve birâderiñ arzû ederiz." ve daha sâ'ir lâzım gelen cevâhir-i zevâhir teblîgâtını tanzîm-i rişte-i beyân buyurdıklarından sonra cenâb-ı Hüseyn h`âbdan bîdâr olarak muqadderât-ı ilâhiyyeye gerden-dâde-i rızâ olup tal'at-ı âfitâbdan sonra 'Ömer ibn Sa'd'ın (la'netu'llâhi 'aleyh) tehiyye-i esbâb-ı harb u kıtâl ve tertîb-i 'asâkir-i bed-ıhşâl ile meşgûl olup meymeneye 'Amr bin el-Haccâc'ı ve meysereye Şimr zî'l-Cevşen'i ta'yîn ve bunlardan süvârî olunanlarınıñ ikinci derece kumandanlığını 'Azre bin Kays'a ve piyâdeler kumandanlığını Şebeş bin Rib'î'ye ihâle vü tevcîh ve 'alem-i la'net-nümâyı dağı gûlâmı Züveyd'e teslim eylediği cenâb-ı Hüseyn'in ma'lûm-ı 'âlîleri oldukça kendüleri dağı aşhâb-ı kirâmını tertîb ü müheyyâ ve 'alem-i beyzâ-fâmı birâder-i 'âlî-kadrları cenâb-ı 'Abbâs'a i'tâ buyurmalarıyla ve Şimr tarafı ilerü gelüp şaff-beste olduklarında İmâm Hüseyn aşhâb-ı kirâmıyla berâber tîr ü şemşirlerini [s. 40] hâmil olarak muqâbelelerinde tûrdılar. Hür bin Yezîd der-'ağab 'Ömer ibn Sa'd'ı bulup "Eşlehu'llâh ey 'Ömer, İmâm Hüseyn ile muqâtele ve muhârebeyi nasıl tecvîz edersin kendüsi gülistân-ı hoş-büy-ı risâletin nevhîz-i gonce-i yâdigârı ve büstân-ı Fâtıma vü Murtaza'nın hatmî-i bü-nişârı olup zât-ı celilü'l-kadr-ı 'âlîlerini âzürde-i dest-i hazân etmek ne büyük ma'siyet ve haqq-ı hümâyûnlarında şu mertebe fi'le cür'et ne cesâretidir ki fâ'ili hırmân-ı ebedî ve hüsrân-ı sermedîde kalup şefâ'at-ı 'âlî-i hazret-i Muştâfiyeye dağı nâ'il olamaz." diyü kelimât-ı şıdk-âyâtını ifâde vü beyân etmiş ise de la'in-i merkûmuñ gûşında olan penbe-i gâflet ü dâlâlet bu sözleriñ hüsn-i te'sşirine haylûlet ederek Yezîd'in emriyle 'Ubeyd bin Ziyâd kendüsini muqâteleye me'mûr etdiginden bu bâbda ma'zûr olup ol vechle muhârebe edeceğine söylemesi üzerine Hür bin Yezîd la'in-i merkûmuñ ma'iyetinde bulunmağı bir vechle kabûl etmeyüp toğrica nûr-ı dîde-i mu'minîn cenâb-ı Hüseyn (radıya'llâhu te'âlâ 'anh) hazretleriñ leşkeri tarafına gelerek "Ey ferzend-i Resûl'llâh bu kavmiñ haqq-ı hümâyûnlarında şu vechle vuqû' bulacak mu'âmele-i şekâvet-kârânesini evvelce tefehhüm etmiş olsaydım İbn Ziyâd emrini tanımayup sizi ve leşkeriñizi tevki'f etmez idim. Yâ Hüseyn benim taqşîrâtımı 'afv it ve ben Yezîd 'askeriyle muhârebe etmek ve şu şüretle size hâlimce nuşret ü mu'âvenetde bulunmak maqşadıyla geldim." dimesiyle cenâb-ı Hüseyn kendüsini hüsn-i kabûl ve haqqında da'avât-ı hayriyyeyi mebzûl buyurmaları [s. 41] üzerine mûmâ-ileyh Hür hemân Yezîd 'askeri tarafına gidüp "Ey ehl-i Kûfe sıbtu'n-nebî İmâm Hüseyn'i nice nice mekâtîb ve âdemler gönderüp Kûfe'ye da'vet etdiñiz ve kendüsi dağı icâbet buyurup geldi ve sizler ise katlini tecvîz ederek ceng ü cidâle geldiñiz ve Fırât şuyını kendülerine ve Ehl-i beyt ü aşhâbına bir kaçre bile içirmediniz. Yahûdîler ve naşârâlar bu mişillü denâ'eti irtikâb etmezler. Ey Kûfeliler ve ey leşker-i Yezîd şahn-ı zemînde sizden kabîh ve sizden menhûs hiç kimse görülüp işidilmemiştir." kelimâtını âvâz-ı tîz ile söyledikde düşmenler tarafından üzerine oklar endâht edildi.

Cenāb-ı hilāfet-niṣāb efendimiz bir deveye süvār olarak leṣker-i Yezīd'in karşısına varup “Ey Kūfeliler size birkaç neṣāyih söyleyeceğim her ne kadar kārger-i te'sīr olmayacağını bilür isem de fakat ḥaḳkımda iḳā' eylediñiz ğadr ve mu'āmele-i cān-fersā 'inde'llāh ḥuccet olmak ve ḥalife daḫı i' lān olunmak üzere işbu neṣāyih irādını münāsib gördüm ve kabūl olunmadığı şūretde seyyi'ātını size ḥavāle etdim. Ey ehl-i Kūfe ve leṣker-i Yezīd cümleliñ ma'lūmıdır ki ben Resūlu'llāh'ın kıızı oḫlyım ve ol ḥazret benim ḥaḳkımda ve birāderim Ḥasan ḥaḳkında ehl-i cennet cevānlarıñ seyyidi buyurdu ve ben Ḥaḳḳ te'ālāniñ yalanı nehy etdiğini bileliden berü hiç yalan söylemedüm ve va' deye muḥālefet etmeği irtikāb ve kabūl etmedim ve hiçbir müslümāni āzürde etmedim ve emr-i teklīfden berü namāz bile terk etmedim. Eger ḥazret-i 'İsā ve Mūsā'dan bir ḥimār yādigār qalmış [s. 42] olsaydı naṣārā ve yahūdiler dest-i ihtirāmda ḥıfz ederler idi ve ben sıbtu'n-nebī oldığım ve siz daḫı anıñ ümmeti bulunduğınz ḥalde katlime kıyām ediyorsuñuz size müslümān ismi nice ıtlāk olunur ve benim katlimi ḳanğı delīl ile tecvīz edersiniz? Ben dūnyādan i' rāz edüp cedd-i emcedimiñ Ravza-i Muṭahharalarına mülāzemetle serā-perde-i i' tikāf içre imrār-ı vaḳt etmekte iken beni kendü ḥālime ḳomadıñz bi'z-zarūr Medīne'den Mekke'ye 'azīmetle ḥarem-i Ḥudā'ya şıgındım ve 'ibādet ü ṭā'at ile meşḡul olmuşidim. Siziñ birbirini müte'ākıb ādemleriñiz gelüp ve müte'addid mektūblarıñızı ibrāz etmeleriyle münderecātında yolıma cān ve baş fedā edecek idiñiz. Onlar şöyle ṭursun şimdi katlime kıyām edüp yüzüme kılınc çekiyorsuñuz. Ey Kūfeliler beni kendü ḥālime bırağıñ yine maḥall-i me'lūfıma ric'at edeyim.” maḳālāt-ı cān-gūdāzını itmām etdikde Kūfeliler hiç cevāp vermeyüp başlarını aṣağı egdiler ve ba'zıları daḫı “Yā Ḥüseyn o mektūbları irsāl edenler bizden degildir ve bizim ḥaber ve ma'lūmātımız yokdur.” dimeleriyle cenāb-ı Ḥüseyn ḳurret-i 'ayn-ı müslimān “El-ḥamdu'llāh ḥuccetimi itmām etdim.” diyüp aṣḥāb-ı kirāmı nezdine mülḥik ve kendüsini mevte ḥāzırlayup ḥarbiñ zuhūrına müterāḳkıb oldu ve bulunduḳları mevḳi' in etrāfına o vaḳtiñ uşul ve 'ādetinden olmak üzere evvelce ḥafir etdikleri ḥandaḳ derūnına ḥār u ḥāşāk ve ḥaṭab ṭoldurilup āteş ilḳā edildikde 'alevler çıḳmaḡa başladı. Yezīd leṣkerinden bir ḥabīş meydāna çıḳup “*ebşiru fi'n-nār*”⁴² diyü cenāb-ı Ḥüseyn'e feryād etmesiyle İmām-ı maḳlūm-ı [s. 43] hilāfet-mevsūm “*Allāhume currahu illā'n-nār*”⁴³ du'ā-yı icabet-intimālarını mün'atıf-ı sürādīḳāt-ı ulūhiyyet eyledikde fi'l-vāḳı' ol mel'ün esbinden düşüp ve ayakları üzengide ḳalarak ḥayvān ḳoşar iken zıkr olunan ḥandaḳa düşerek “*da'vetu'l-maḳlūmi mücābun*”⁴⁴ medlūlunca ol şaḳī ser-ā-pā yanmışdır. 'Ömer ibn Sa'd-ı la' in cenāb-ı İmām Ḥüseyn'in şaff-beste olan aṣḥāb-ı kirāmı ṭarafına bir oḳ endāḫt etmekle muḥārebeye bidā' olunup ve ol rüz-ı ciḡer-süz daḫı hicretiñ altmış birinci senesi Muḥarrem'in onuncı cum'a ḡünü idi.

Ḥür bin Yezīd ḥuzūr-ı ḥazret-i Ḥüseyn'e gelerek “Ey nūr-ı dīde-i Fāṭımatü'z-Zehrāvī ḳurretü'l-'ayn-ı cenāb-ı Murtaḳā ibtidā seniñ yoluñda fedā-yı cān eden ben olayım.” diyü meydān-ı ḥarbe çıḳmasını ricā etdikde müşārün-ileyh ḥazretleri daḫı ruḥṣat vererek mūmā-ileyh Ḥür, Yezīd leṣkerine

⁴² “Onu cehennemle müjdeliyorum.”

⁴³ “Allāh'ım onu cehenneme sürükle.”

⁴⁴ “Mazlumun çağrısına cevap verilir.”

varup kırk nefer la'îni katl etdikden sonra 'âkıbet kendüsi ağır derecede mecrûh olarak ol hâlde İmâm Hüseyin (radıya'llahu te'âlâ 'anh) efendimiziñ huzûr-ı 'âlîlerine getirildükde zât-ı hilâfet-me'âbları mübârek elini anıñ yüzine vaz' edüp *"Ente'l-hurru kemâ semetke ummuke hurren ve ente'l-harfey ed-dunyâ ve'l-âhira"*⁴⁵ bedi'ü'l-kelâmını irâd buyurdu ve Hür dağı 'âzim-i dâr-ı beķâ oldu. Bundan sonra iki taraftan dağı muķtezâ-yı uşul ü 'âdet üzere birer birer âdemler çıkarılıp âteş-i kıtâl pür-işti'âl olup aşhâb-ı kirâmıñ kuvve-i darbıyla haylîce mel'ünler mütevârî-i tâbüt-ı caħîm olmağla basılınca 'Amr ibn el-Haccâc, 'Ömer ibn Sa'd'ıñ (la'netu'llâhi te'âlâ 'aleyhimâ) [s. 44] nezdine varup aşhâb-ı kirâmıñ şecâ'at ü besâletlerinden ve kendüleri gerçi bir şirzime-i kalîle ise de epeyce âdem katl etdiklerinden bahşle "Meydân-ı harbe birer birer âdem çıkarılmayup cümlemiz birden hücüm ve şu vechle aşhâb-ı Hüseyin'i cerh ve katl ile ma'düm edelim." diyü feryâd etmesi üzerine ol vechle hücüm olunup aşhâb-ı kirâm tarafına yağmurlar gibi oğlar yağmağla başladı. Aşhâb-ı kirâm beşer onar 'inân-ı 'azîmeti mün'aıf-ı cânib-i cinân eylemeleriyle nezd-i İmâm Hüseyin'de maħadîm-i 'âlîleriyle birâder ü 'amm-zâdeleri ve Ehl-i beyt'den mâ-'adâ kimesne kalmadı. Binâ-ber-în düşmenler meydâna âdem talebinde ısrâr eyleyüp müşârün-ileyhim hâzarâtından evvelâ 'Abdu'llâh bin Müslim bin 'Aķıl bin Ebî Tâlib sâniyen Ca'fer ibn 'Aķıl şâlişen 'Abdu'r-raħmân bin 'Aķıl erba'an Muhammed ibn 'Abdu'llâh Ca'fer ibn Ebî Tâlib hâmisen 'Avn ibn 'Abdu'llâh ibn Ca'fer birer birer meydân-ı cenge girerek Yezîd leşkeri tarafından şehîd edilmişlerdir. Müşârün-ileyh 'Avn'dan sonra Kâsım bin Hasan bin 'Alî el-Murtażâ cenge hâzırlanup nazar-ı 'âlî-i İmâm Hüseyin müşârün-ileyhe muħâzî olduğda kendüsiniñ ceng ü cidâle âmâde olması kalb-ı rikķat-efzâlarına te'sîr eyledikde müşârün-ileyhe şarılp ağlaşdıktan sonra her ne kadar kendüleriniñ ceng etmelerini tecvîz buyurmamışlar ise de cenâb-ı Kâsım, İmâm Hüseyin'iñ pây-ı su'ât-ihtivâlarına kapanup ve kendüleri öninde fedâ-yı cân eyler ise 'inde'llâh merâtib-i 'ulyâya mazhar olacağı beyânıyla müsâ'ade buyurılmasını temennî eyledikde [s. 45] müşârün-ileyh hâzretleri nâ-ħ'âh ruşsat verüp zât-ı 'âlîleri Yezîd leşkerinden otuz beş la'îni ħâk-i helâke düşürdükden sonra kendüsi dağı 'âzim-i semt-i cinân oldu. Andan sonra 'Abdu'llâh bin Hasan bin 'Alî çıkup o dağı şehîden mütevârî-i cennetü'l-me'vâ oldu. Andan sonra 'Oşmân bin 'Alî ve Ca'fer ibn 'Alî ve 'Abbâs bin 'Alî birer birer şehîd olup müteveccih-i semt-i firdevs oldılar ve andan sonra 'Alî Ekber bin Hüseyin çend la'îni katl etdikden sonra günûde-i pister-i şehâdet oldu. İşbu Ehl-i beyt'den mâ-'adâ cenâb-ı İmâm Hüseyin'iñ öninde fedâ-yı cân eden yetmiş iki zevât olduğdı menķuş-ı evrâķ-ı tevârîħdir *"la'netu'llâhi te'âlâ 'alâ Yezîde ve 'alâ a'vânihî"*⁴⁶

Büstân-ı sünbül-i ħabîb-i Ĥudâ ve gülzâr-ı gül-i 'Aliyyü'l-Murtażâ hâzret-i İmâm Hüseyin efendimiziñ bi'l-cümle aşhâb-ı kirâmıñ şehâdetlerinden sonra şâha-i Kerbelâ-yı belâda tenhâ kaldıgını Şimr zi'l-Cevşen gördükde piyâdeleriyle müşârün-ileyhe hücüm edüp zât-ı şibr-simât-ı 'âlîlerine şemşîr-i tîzini niyâmından bi'l-iħrâc ol la'net-i feseķayı başından tağıtđıktan sonra şu içmek üzere Firât Nehri tarafına toğrı gitmekde iken ol mel'ünler haylûlet edüp şu içürmediler ve zât-ı 'âlîleri

⁴⁵ "Sen annenin seni dünyaya özgür olarak getirdiği gibi özgürsün. Sen dünya ve ahiretin zanaatkârısın."

⁴⁶ "Allâh'ın laneti Yezîd'e ve ona tabi olanlara olsun."

tekrār girü geldikte her tarafından Yezîd leşkeri oğlar endāht edüp kılinc ve nîzeler ile vücūd-ı bihbūdlarını mecrūh ederek esbinden aşağı düşürdüklerinde Nasr ibn Haraşa-i la'în hancer-i zulmla birtakım cerîha daha ĩkâ' etdikden sonra Şimr zi'l-Cevşen-i mel'ün re's-i 'ālî-i hazret-i Hüsey'n'i zebh eyledi [s. 46]

(Li-Muħarririhi) beyt:

Ağlaşılmaz mı a şūfî zulmile katl olıcağ

Nūr-ı çeşm-i Fāṭıma sıbt-ı ḥabīb-i kibriyā

Bu bābda nice nice tafşilāt var ise de gūş ve istimā'ı ehl-i ĩmānıñ tākāt ve taħammülinden bîrūn olmağla ḥāme-i 'aczi cāme ser-nihāde-i tariğ-i ihtişār olduğundan bu kadar ile iktifā olındı. Cenāb-ı şāh-ı şehīd-i Kerbelā ĩmām Hüsey'n Medīne-i Münevvere'de hicretiñ dördüncü senesi 'ālem-i fāniyi tal'at-ı mehtābıyla rüšenā edüp sinn-i 'ālileri elli yediye resīde olduğda işbu ḥādişe-i ciger-süz peydā-yı sāha-i bürüz olmuşdur. Cenāb-ı şehīd-i mazlūmuñ muḥārebesinde bulunan mel'ünlarıñ velā-siyyemā cārihleriyle kātıl ve elbise-i hümāyūnlarını ve 'aşā ve taḳye ve sā'ir eşyalarını ğaşb eden ḥā'ınlarıñ her biri birer 'ilel-i muzırre vü maḥūfeye dūcār ve pençe-i faqr u fākaya giriftār olarak müddet-i ḳalīle zarfında ekşerisi 'āzim-i nār-ı ceḥennem oldılar. Şāh-ı şehīd-i Kerbelā cenāb-ı Hüsey'n-i 'ālem-behā efendimiziñ cesed-i mübārekinde otuz üç kılinc yarası bulmuşlardır. Müşārūn-ileyh ḥāzretleriniñ şehādetinden sonra esb-i hümāyūnları bir tarafında ḳarār etmeyüp öteye berüye firār tekrār gelüp rüy u mūyını el-ḥāzretiñ ḳanına sürüp re's ü gerdānını rengin ederdı. Şehīd-i mazlūm (raḳiya'llāhu te'ālā 'anh) civār-ı rahmete vāşıl olduğda mezkūr esbiñ yalnız ḳaldığını ve öteye berüye firār edüp yüzini [s. 47] yerlere urduğunu Ehl-i beyt görmeleriyle işiñ ne olduğunu añlayarak feryād u fiğāna başlamışlar idi. Şimr zi'l-Cevşen (la'netu'llāhi te'ālā ilā yevmi'l-ḳiyāme) bir gürūh-ı mekrūh ile Ehl-i beyt'iñ çādırlarına müteveccih olup emvāl u eşyalarını ğaşb ve yağma ederek ve diğere çādırda Zeyne'l-'Ābidīn'i gördükde Şimr zi'l-Cevşen ḳatline ḳıyām etmiş ise de müşārūn-ileyh ḥāzretleri ma'şūm ve o aralık marīz olmasına mebnā la'ın-i merḳūmuñ yanında bulunan Ḥamīd bin Müslim men' etmiştir.

'Amr ibn Sa'īd şühedā-yı Kerbelā'nıñ re'slerini nîzeler ucına taḳdırup Kūfe ḥākimî mezkūr 'Ubeyd bin Ziyād nām ḥā'ine alay göstermek için leşkerine tevzī' eylediği gibi Ehl-i beyt'i maḥmillere bindirüp ve cenāb-ı Hüsey'n'iñ re's-i 'ālilerini daḫı Beşīr ibn Mālik ve Ḥavlı bin Yezīd'e (la'netu'llāhi 'aleyhimā) bi't-teslīm 'Ubeyd bin Ziyād'a gönderdi. İşbu re'sler Kūfe'ye dāḫil olduğda evvelā cenāb-ı şehīd-i mazlūmuñ re's-i 'ālilerini Beşīr ibn Mālik İbn Ziyād'ıñ önüne ḳoymasıyla la'ın-i mezbūr elinde bulunan çüb ile re's-i müşārūn-ileyhiñ dişlerine bir kerre urduğda orada bulunan İbn Erḳam feryād u nāle ile cenāb-ı Hüsey'n'iñ leb ü dendānını ḥāzret-i peygamber öper iken gördüğinden bahşle işbu fi'le cür'et-i sezāverī-i la'net olduğımı söyledikde ḥuzzār āvāz-ı tüz ile ağlaşdılar.

'Ubeyd bin Ziyād re's-i 'ālî-yi ḥāzret-i Hüsey'n'i İbn Ḳays ve Muḥşin bin Şa'leb ve Şimr zi'l-Cevşen nām ḥabāşet-endāmlarına bi't-teslīm Ehl-i beyt ile birlikde Yezīd'e göndermesi üzerine mel'ün-ı merḳūmlar Şām'a vuşul ve nezd-i [s. 48] şekāvet-vefd-i Yezīd'e bi'd-duḫūl şehīd-i mazlūm

İmām Hüseyn'in re's-i mübârekini la'în-i mezbûruñ öñine kodılar. Yezîd-i bed-baht biraz rāh-ı gümrāh-ı tefekkürde turup mu'ahharan bir altun sini getürderek re's-i müşârün-ileyhi vaz' eyledi ve meclisinde bulunan cemā' ate "Bu ol kişiniñ başıdır ki benimle iddi'ā-yı müfāharet ederdi. Şöyle ki 'Benim peder ü māder ü ceddîm Yezîd'in peder ü māder ü ceddinden daha 'ālî.' der idi. Vākı'an cedd ü māderi gerek benim ve gerek cümle halkıñ cedd ü māderinden 'ālî oldığı āşikār ise de faķat benim pederim anıñ pederinden daha fāzıldır. Zîrā ikisi de hilāfet da'vāsı edüp anıñ pederi mağlûb ve benim pederim muzaffer ve gālib olmağla hilāfet benim pederime ihsān olındı." diyüp şehîd-i mazlûmuñ (radıya'llāhu 'anh) öñ dişlerine bir çüb urdı ve orada bulunanlardan biri "Ey Yezîd leb ü dendān-ı Hüseyn'i hazret-i peygamber öper iken gördüm bu ne cür'etdir?" diyüp ve diger biri dağı "*Ķat'a'llāhu yedeke yā Yezîd*"⁴⁷ diyü bağırup cümlesi ağlaşdılar. Yezîd-i la'în, Ehl-i beyt'i kendü sarâyınıñ haremine gönderüp kendülerine fevķa'l-'āde ta'zîm ve hürmet olunmasını emr etdi ve şehîd-i mazlûmuñ mağdûm-ı necābet-mevsûm-ı 'ālîleri Zeyne'l-'Ābidîn ile cenāb-ı 'Ömer'i ta'āmına da'vet edüp hürmet ve ri'āyet eder idi.

Bir gün Yezîd-i la'în dört yaşında bulunan oğlını celb edüp ve 'Ömer bin el-Hüseyn dağı dört yaşında olmağla müşârün-ileyh 'Ömer'e kendü oğlı ile güreş edebilür misiñ? didükde müşârün-ileyh hazretleri dağı "Bir kılınc baña ver bir kılınc oğlına [s. 49] ver de kıtāl edelim." diyü cevāb vermesiyle la'în-i merķûm müşârün-ileyhi sînesine başup "Arslan oğlı arslan olur." didi. Yezîd-i la'în çend gündend soñra Ehl-i beyt-i İmām Hüseyn'i kemāl-i ikrām u ihtirām ile ma'ıyyetlerine otuz nefer süvārî verüp Mekke-i Mükerrreme'ye i'zām eyledi "*la'netu'llāhi te'ālā Yezîde ve 'alā a'vānihi ve la'netu'l-melā'iketî ve'n-nāsi 'aleyhim ecma'în.*"⁴⁸

(Li-muħarririhi)

Vāy bu 'ālem ki yine şüret-i 'umrān gözedür
Ķatlı olup haylî nebî olmuş iken hûn-efşān

Oldı ez-cümle Yezîd emri ile sıbt-ı Nebî
Kerbelā'da hedef-i hançer-i zulm-i bürrān

Nice aşhāb ile sādātı idüp āmācgāh
Ķıydı zālîm fi'e-i bāğıye-i bî-iz'ān

Ağla ey dil ne 'aceb çekdi ta'ab Āl-i 'Abā
Dest-i düşmende şusuzluğla idüp 'azm-i cinān

Ķıldı tenfîz o ħabiş ibn Ziyād emr-i Yezîd'i

⁴⁷ "Allāh senin ellerini kessin yā Yezîd!"

⁴⁸ "Allāh'ın, meleklerin ve insanların laneti Yezid ve yardımcılarının üzerine olsun."

Varṭa-i la' nete atdı kendin hemçü şeyṭān

İbni Sa' d'e ne diyem kim münteḳımı Mevlā'dır
Ol ŧehiñ ḳatlini der-uhde idüp oldu revān [s. 50]

Aḡlasun geldi yine 'aŧr-ı Muḫarrem mātem kim
Ol Yezid'e ederek hem la' neti ehl-i imān

Edhemā vird-i zebān oldu saña vāh Ḥüseyn
Ḥubb ile emr idiyor ālini Faḫr-ı dū cihan

Ḳāle resūlu'llāh ŧallā'llāhu 'aleyhi ve sellem “*Ma'rifetu āli Muḫammedin berā'etun mine'n-nāri ve ḫubbu āli Muḫammedin cevāzun 'ale's-sırāṭi ve'l-vilāyetu li-āli Muḫammedin emānun mine'l-azābi*”⁴⁹ ŧadaḳa resūlu'llāh bu bābda nice nice eḫādīs-i nebeviyye görölmüş ise de bu risāle-i kem-māyeye derci tensīb edilemedi.

*Allāhume enşur imāme'l-muslimine vefiḳ vükelā'ehu ve vüzera'ehu mahasine'l-umūrih fi külli ḫinin bi-ḫürmeti seyyidi'l-murselin.*⁵⁰

⁴⁹ “*Āli-i Muhammed'in marifeti ateşten beraettir. Yine onun ehlinin sevgisi sırat üstünde kolaylık sağlar. Muhammed'in āline dostluk azaptan emniyettir.*”

⁵⁰ “*Allāh'ım müslümanların imamını muzaffer eyle. Onun vekillerini ve vezirlerini her daim gönderilmişlerin efendisi hürmetine en güzel şekilde muvaffak eyle.*”

KALEMNAME

e-ISSN: 2651–3595

Aralık /December 2021, 12: 67–93

Ergen Din Tasavvurunun İnşasında Sosyal Medya¹

Handan Yalvaç Arıcı

Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Din Eğitimi Anabilim Dalı
Doctor, University of Sabahattin Zaim Faculty of Islamic Sciences
Department of Religious Education.
İstanbul, Turkey
handanyalvac@hotmail.com
ORCID orcid.org/0000-0003-4179-3919

Sümeyra Arıcan

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Din Eğitimi Anabilim Dalı
Asst. Prof. Dr., University of Yalova Faculty of Islamic Sciences
Department of Religious Education.
Yalova, Turkey
sumeyratekin@gmail.com
ORCID orcid.org/0000-0003-3158-1840

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 26.10.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 25.11.2021

Yayın Tarihi/Published: 24.12. 2021

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık/December

Sayı/Issue: 12; **Sayfa/Pages:** 67–93

Atıf / Cite as: Arıcı, Handan Yalvaç-Arıcan, Sümeyra. “Ergen Din Tasavvurunun İnşasında Sosyal Medya”. Kalemname 12 (Aralık 2021), 67–93.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi/Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/kalemname>

¹ Bu çalışma 21-23 Ekim 2021 tarihlerinde düzenlenen Uluslararası Din ve Medya Sempozyumu'nda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş versiyonudur.

Öz:

Ergenlik dönemi kimlik ve hayat tasavvurunun şekillendiği, çoğunlukla arayış ve sorgulamalarla geçen bir dönemdir. Bu dönemde birey pek çok etkiye açık haldedir ve son yıllarda sosyal medya bireylere etki eden en etkili mekanizmalardan biri haline gelmiştir. Artık sosyal medya kullanmayan neredeyse kalmamıştır ve günün en az 3 saati sosyal medyaya ayrılmaktadır. Sosyal medyada geçirilen süre arttıkça doğal olarak din, inanç ve ahlaka dair -olumlu ya da olumsuz- pek çok düşünce ve söylemlerle karşılaşma olasılığı da yükselmektedir. Bireyin zihin kapılarının etkiye daha açık olduğu bu dönemde her türlü içeriğe herhangi bir sınırlama olmaksızın ulaşım kolaylaşmış durumdadır. Sosyal medyada ahlakın belirleyicisi artık bireylerdir ve bireylerce yapılan herhangi bir şey bir anda akım haline gelerek dünya çapında yaygınlaşmaktadır. Genç, yetişkin fark etmeksizin herkesi etkisi altına alan bu anlamsız davranış kalıplarının en çok gençler tarafından benimsendiği görülmektedir. Sosyal medyada din ve değerler alanına dahil olan pek çok meselenin alaya alındığına, sorgulandığına, eleştirildiğine ve değersizleştirildiğine şahit olunmaktadır. Gençlerin hayata ve dine bakışlarını etkileyen bu tutumlar sosyal medyadan edinilmekte ya da sosyal medyanın etkisiyle hız kazanmaktadır. Bu çalışma gençlerin din algılarına yönelik söz konusu etkilere odaklanmakta ve konuyu bütüncül bir bakışla örnekleriyle ele almaktadır. Çalışma nitel durum çalışması olarak hazırlanmıştır. Sosyal medya platformları olan YouTube ve Twitter örneğinde mahremiyet ihlali, dedikodu, alay ve küfür gibi davranış kalıplarıyla şekillenen bir ahlak anlayışının yerleştirildiği, gençlerin duygularına hitap edilerek düşüncelerine etki edildiği, dinle ilgili olumsuz yorum tarzlarıyla rahatlıkla karşılaşıldığı görülmektedir. Bu çalışmada, sosyal medyanın gençler üzerindeki olumsuz etkilerinin engellenmesi ve yapılacak çalışmalarda, gençlerin ilgilerinin dikkate alınarak iletişim kurulması önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler:

Din Eğitimi, Ergenlik, Dini Tasavvur, Sosyal Medya, Ahlaki Değer

Social Media in the Construction of Adolescents' Conception of Religion

Abstract:

Adolescence is a period in which identity and vision of life are shaped and mostly spent with searching and questioning. In this period, the individual is open to many influences and in recent years, social media has become one of the most effective mechanisms affecting individuals. There is almost no one who does not use social media anymore, and at least 3 hours in a day are devoted to social media. As the time spent on social media increases, the probability of encountering many thoughts and discourses - positive or negative - about religion, belief and morality naturally increases. In this period, when the doors of the mind of the individual are more open to influence, access to all kinds of content without any restrictions has become easier. The determinant of morality in social

media is now individuals, and anything done by individuals suddenly becomes a trend and spreads around the world. It is seen that these meaningless behavior patterns, which affect everyone regardless of young or adult, are mostly adopted by young people. It is witnessed that many issues that are included in the field of religion and values are questioned, criticized and devalued on social media. These attitudes, which affect young people's perspective of life and religion, are acquired from social media or accelerated by the influence of social media. This study focuses on discourses effects on young people's perceptions of religion and deals with the issue with examples from a holistic perspective. The study was prepared as a qualitative case study. In the sample of social media platforms YouTube and Twitter, it is seen that an understanding of morality shaped by behavior patterns such as violation of privacy, gossip, mockery and swearing is placed, the thoughts of young people are affected by appealing to their feelings, and negative comments about religion and their styles are easily encountered. In this respect, in the study, it is recommended to take into account the interests of young people in studies to prevent the negative effects of social media on young people, and to communicate with young people about social media.

Keywords:

Religious Education, Adolescence, Religion Concept, Social Media, Moral Values

GİRİŞ

Sosyal medya, dünyanın her yerinde bireylerin birbirleriyle en hızlı şekilde etkileşim ve iletişimine vasıta olan önemli bir platformdur. Dijital bazlı sosyal ağlar yazı, görüntü, ses, video vb. içeriklerin kolay bir şekilde paylaşılmasına, insanların birbirlerinden haberdar olmalarına aynı zamanda bireylerin kendileriyle ilgili bilgileri ya da ürettikleri içerikleri ses dosyası veya görseller yoluyla paylaşmalarına olanak tanımaktadır. 21. yüzyılda ortaya çıkan Facebook, YouTube, Twitter, Instagram, WhatsApp, Messenger, Twitter, TikTok, Tumblr, Telegram, Snapchat, LinkedIn, Discord, Pinterest gibi büyük birçok sosyal ağ siteleri müzik, film, oyun, eğitim, alışveriş, ticaret vb. konularda ortak ilgi alanlarını paylaşan kişilerle etkileşimi kolaylaştırmaktadır. Her gün milyonlarca kullanıcı yazılarını, ses dosyalarını, fotoğraflarını ve videolarını bu kanallar aracılığıyla yayınlamakta ve başkalarıyla paylaşmaktadır. Öyle ki sosyal ağlar genç ya da yetişkin her bireyin gündelik işleri arasında yer almakta ve dünyada ortalama 7 saat, Türkiye’de ise 7,30 saat internette vakit geçirilmektedir. Bu sürenin 2,25 saati sosyal medyada geçmektedir. Türkiye’de bireyler 3 saate yakın vaktini sosyal medyaya ayırmaktadır. İnternet kullanıcıların harcadıkları vakit bu yıl toplamda 12 trilyon saate ulaşmıştır.²

Sosyal medya güncelin takip edildiği ve hayata dair her şeyin herkesle bir arada yaşandığı bir mecra olarak görülmektedir. Bu mecra çocuk, genç ve yetişkinler için eğitimsel faaliyetler, eğlence ve

² Wearesocial. “Digital 2021” (Erişim 18 Eylül 2021).

oyun gibi hayata dair pek çok aktivitenin sanal olarak yaşandığı bir alandır. Ayrıca bu sanal mecrada şöhretli kimselerin hayatları çok yakından izlenebilmekte hatta hayranlık duyulan kişilerle mesajlaşma imkânı bulunmakta, kişisel öyküler anlatılmakta, bireysel tiyatro gösterileri, stand up'lar, adrenalin yüklü hareketli görseller, itiraf videoları paylaşılmakta, arka bahçe güreşi gibi geçici moda olarak düşünülen şovlar gerçekleştirilmekte, dünyanın her yerinden kıyafetlerin, yiyecek ve içeceklerin sunumları yapılmakta aynı zamanda bu ürünler pazarlanmaktadır. Dünyanın her bir köşesinden paylaşılan görseller, videolar ve şovlar hayat felsefelerini, inançları ve değerleri etkilemektedir. Özellikle hayat tasavvurunun inşa edildiği ergenlik döneminde gençlerin sosyal medyadan olumlu ya da olumsuz şekilde etkilendikleri görülmektedir. Sosyal medyada paylaşılan görsellerin verdiği mesajların etkisi aile ve okul tarafından verilmiş olan din eğitimiyle paradoks oluşturabilmekte ve ergenlik dönemini yaşayan gencin din tasavvurunu değiştirip dönüştürebilmektedir.

Din eğitimi açısından eğitim kademesinde bulunan bireylerin dine dair tasavvurlarına etki eden etkenlerin ortaya koyulması gerektiği hissedilmiş ve konunun örnekleriyle ele alınmasının önem taşıdığı düşünülmektedir.

AMAÇ ve ÖNEM

Sosyal medyanın ergenlerin din tasavvuruna etkileri konusunda din eğitimi temel alan araştırmaların oldukça az olduğu tespit edilmiş ve bu çalışmalarda konunun örneklerle ele alınmamış olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla araştırma, konunun örnekleriyle ele alınması bakımından diğer çalışmalardan farklılaşmaktadır.

Bu çalışma sosyal medyanın ergenlerin dini ve ahlaki tasavvurlarına etkilerine dair literatür bağlamında genel bir çerçeve çizmeyi ve konuyu sosyal medyadan örneklerle ele almayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede araştırmada şu sorulara cevap aranmaktadır:

- Sosyal medya ergenlerin dini tasavvurlarını nasıl etkilemektedir?
- Sosyal medya platformlarından Youtube'da yer alan içerikler din ve ahlak bağlamında nasıl değerlendirilebilir?
- Sosyal medya platformlarından Twitter'da yer alan içerikler din ve ahlak bağlamında nasıl değerlendirilebilir?
- Sosyal medya platformlarından Youtube ve Twitter'da yer alan içerikler ergenleri nasıl etkilemektedir?

YÖNTEM

Bu çalışma nitel bir durum çalışması olarak tasarlanmıştır. Durum çalışmalarında duruma ilişkin etkenler (ortam, bireyler, olaylar, süreçler vb.) bütüncül bir yaklaşımla araştırılmakta ve ilgili durumu

nasıl etkiledikleri ve o durumdan nasıl etkilendikleri incelenmektedir.³ Bu yöntemin seçilmesinde seçilen bir durumun derinlemesine araştırılmak istenmesi etkili olmuştur. Bu yöntemle seçilen bir durum (din) kendi sınırları çerçevesinde (sosyal medya araçları) bütüncül olarak analiz edilmekte, sosyal medyanın dine etkileri araştırılmaktadır. Sosyal medya onu oluşturan araçlar üzerinden din kavramıyla ilişkilendirilerek incelenmiştir. Veri toplama sürecinde öncelikle literatür taraması yapılmış, ardından Youtube ve Twitter’da amaçlı örnekleme yöntemiyle seçilen ve çalışma konusu hakkında veri imkânı sunan kanal ya da hesapların içerikleri incelenmiştir. Betimsel analiz yöntemiyle incelenen bu veriler konu bağlamında daha önce belirlenen temalara göre ele alınmış ve yorumlanarak sunulmuştur. Elde edilen veriler sistematik ve açık bir şekilde betimlenmiştir.⁴

Çalışmada; sosyal medyanın neliği, sosyal medyanın etkileri ve sosyal medyanın ergen din tasavvuruna etkileri konu başlıkları olarak belirlenmiştir.

1. SOSYAL MEDYA NEDİR?

Etkileşimli katılımların yapılabildiği yeni medya biçimlerini ifade eden sosyal medya kavramı,⁵ bireylerin kendi aralarında veya grup olarak sosyal ağlar aracılığı ile anlık ileti göndermelerine, iletişim ve etkileşimde bulunmalarına imkân sağlayan ortak alan,⁶ sosyal medya araçları ise Web 2.0 tabanlı olup tek yönlü bilgi paylaşımından, çift yönlü ve eş zamanlı bilgi paylaşımına ulaşılmasına olanak sağlayan medya sistemi olarak tanımlanmaktadır. Bu sistem mobil tabanlı olduğu için zaman ve mekân sınırlaması olmadan ses dosyası, görsel, video gibi her türlü paylaşımın ve tartışmanın yapılabildiği bir iletişim şekli olarak kabul edilmektedir.⁷ 1990’lı yılların sonlarında özellikle 2000’li yılların başlarında popüler olan sosyal medyada iletişim kelimeler, ses dosyaları, görseller ve videolar vasıtasıyla yapılmakta, tüm bu faaliyetler teknoloji ve telekomünikasyon aracılığı ile gerçekleştirilmektedir.⁸ Dolayısıyla sosyal medya sosyal paylaşım sitelerini, video paylaşım sitelerini, haber paylaşım ağlarını, blog ve mikroblogları, çevrim içi ansiklopedi ve sözlükleri, sanal oyun dünyalarını ve sanal sosyal dünyaları bünyesinde bulunduran aynı zamanda kullanıcıların içerik üretmesine, bu içerikleri istedikleri kişilerle paylaşmalarına ve ortamdaki kişilerin etkileşimde bulunmasına imkân veren bir sistemdir.⁹

³ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 73.

⁴ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 239.

⁵ Manning Jimmie, “Definition and Classes of Social Media”, *Encyclopedia of Social Media and Politics*, ed. Kerric Harvey (U.S.A.: Sage Publications, 2014), 1158.

⁶ Teresa Correa vd., “Who Interacts On The Web?: The Intersection Of Users’ Personality And Social Media Use”, *Computers in Human Behavior* 26/ (2010), 247-248.

⁷ Mustafa Özkoyuncu, *Sosyal Medya* (PDF: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, 2010), s. 62.

⁸ Bayram Kaan Kara, *Bireylerin Kendini Gerçekleştirmesinde Sosyal Medyanın Rolü: Bir Alan Araştırması* (İzmir: Ege Üniversitesi, 2020), 28.

⁹ Orhan Ayaz, *Sosyal Medyanın Ergenlerin Dinî Sosyalleşmesine Etkileri (Sakarya/Akyazı Örneği)* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2015), 25.

Sosyal ağ sağlayıcı şirketlerin sunduğu bir teknoloji hizmeti olan sosyal medya, kişilerin etkileşimde olduğu ve ilişki kurduğu gerçek çevreden, sosyal ağlardan bağımsız dijital bir ortamı ifade etmektedir. Sosyal ağ kavramı insanlarla etkileşimde bulunulan, ilişkilerin kurulduğu gerçek çevreyi ifade eder. Gerçek sosyal ağlar, bireylerin birbirleriyle bağlantı kurmaktan ziyade bağ kurduğu, iletişimden ziyade ilişki içerisinde buldukları ortamlardır. Sosyal medya, sosyal ağlar gibi canlı bir iletişimi temsil etmemektedir. Sosyal medyanın gerçek ortamlardan daha farklı bir yapısı vardır, ancak onlarla kamusal bir ortam olma yönüyle benzeşmektedir.¹⁰ Sosyal medya toplum tarafından şekillendirilen, geleneksel medya ise topluma ait olmayan, içeriği toplum tarafından üretilmeyen medya sistemidir. Bir başka ifadeyle sosyal medyanın geleneksel medyadan farkı içeriğini bireylerin üretebilmesi, içeriğe katkıda bulunabilme imkanının olması ve yorum yapılabilmesi bakımından farklıdır.¹¹ En fazla paylaşım yapılan ve online platformlar arasında pek çok fırsatlar sunan sosyal medya gündelik hayatın önemli aktivitelerinden biri olarak kabul edilmektedir.¹² Netice itibariyle kullanıcı odaklı olup fonksiyonel tasarımlardan oluşan sosyal medya iletişim kurma, mesajlaşma, sosyalleşme, görselleri, videoları, ses dosyaları paylaşma aynı zamanda paylaşılanlardan haberdar olma, haber alma, eğlenme, bilgi edinme, reklam, alışveriş, içerik üretme gibi çok fazla ve çok çeşitli sosyal platformların bulunduğu bir mecradır.

Sosyal medya çocuk, ergen ve yetişkin olmak üzere toplumun her kesiminden insanın kullandığı bir mecradır. Türkiye’de nüfusunun %77’si (65 milyon kişi) internet, %70’i (60 milyon kişi) sosyal medya kullanmaktadır. Mobil kullanarak internete ulaşım 62 milyon kişiye ulaşmıştır. 16-64 yaş aralığında akıllı telefon kullanmayanlar nüfusun sadece %2,8’i kalmıştır. Akıllı telefon sahipliği %97,2 olmuştur. Mobil internette geçirilen süre günlük 4 saat 19 dakika, sosyal medyada geçirilen süre günlük 2 saat 57 dakikaya ulaşmıştır.¹³

2. SOSYAL MEDYANIN ETKİLERİ

Modern insanın zihni dijital mecralara takılı kalmaktadır. Farkında olmadan sosyal platformlarda paylaşılanlar insanların ilgisini çekmektedir. Her gün milyonlarca kullanıcı fotoğraflarını, videolarını ve yazılarını YouTube, Facebook, Instagram, Flickr, Wordpress gibi servisler yardımıyla yayınlamakta ve başkalarıyla paylaşmaktadır. Her konuyla ilgili yüzlerce, binlerce yazı, görsel, video bulunmaktadır. Bu paylaşımların olumlu ve olumsuz etkileri bulunmaktadır. Sosyal medyanın eğitim, iletişim, bilgiye erişim, bilgi alışverişi, grup çalışması, evden

¹⁰ Kemal Sayar- Berna Yalaz, *Ağ Sanal Dünyada Gerçek Kalmak* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019), 185.

¹¹ Martina Drahošová - Peter Balco, “The analysis of advantages and disadvantages of use of social media in European Union”, *Procedia Computer Science* 109 (2017), 1006.

¹² Kara, *Bireylerin Kendini Gerçekleştirmesinde Sosyal Medyanın Rolü: Bir Alan Araştırması*, 29.

¹³ Wearesocial. “Digital 2021” (Erişim 18 Eylül 2021).

çalışma, uzak çevreyle kolaylıkla iletişime geçme,¹⁴ eğlence, ifade özgürlüğü, gelişmeleri takip ve uyum, ekonomik iletişim ve ticari avantajlar, örgütlenme gibi birçok avantajı olduğu gibi¹⁵ güvensizlik, bağımlılık, bilgi bombardımanına maruz kalma, sosyal ilişkilerin kaybı,¹⁶ bilgi kirliliği, etik kaygılar, yalnızlık hissi, yüzeysellik, zaman kaybı gibi dezavantajları da bulunmaktadır.¹⁷ Yapılan araştırmalar sosyal medyanın çocuk ve gençleri farkındalık geliştirme, sosyal becerilerin geliştirilmesi, ilham vermesi ve okuma-yazma becerilerinin gelişmesi konularında olumlu etkilediğini, olumsuz beden algısı, cinsel kimlikte risk, okul notlarının düşmesi gibi konularda olumsuz etkilediğini göstermektedir.¹⁸

Sosyal medyada paylaşılan görseller, videolar ilgi çekmekte ve gündelik hayat içerisinde sosyal medyada olan hareketlilik sürekli merak edilmektedir. Sosyal medya uygulamalarından gelen bildirim sesleri mesajların önemli ya da önemsiz olduğuna bakmadan o mecraları kontrol etmeye yönelmektedir. Hatta çoğu zaman bildirim sesine gerek kalmadan kontroller yapılmaktadır. Dr Ciarán Mc Mahon hayvan eğitimlerinde kullanılan Değişken Zaman Dilimli Program'ın sosyal medyanın işleyişine benzediğini ortaya koymaktadır. Programda denek olan hayvana belirsiz aralıklarla ödül verilir, böylelikle hayvan ne zaman ödül alacağını bilemez. Bu nedenle ödül alabilmek için eğitimcisinin taleplerini yerine getirir. Facebook, Twitter, Instagram gibi sosyal medya platformları da aynı duyguyu vermekte ve bireyler ilgilerini çekebilecek bir durumla karşılaşacaklarını ümit ederek sosyal medya hesaplarını kontrol etmektedirler. Böylelikle sosyal medya bildirimleri bir müddet sonra bağımlılık oluşmakta ve bu bağımlılık da kişilere mutluluk vermektedir.¹⁹

Sosyal medya ile gündeme gelen bir kavram olarak phubbing, sosyal bir ortamda birinin cep telefonuna odaklanarak diğer insanları küçümsemesi olarak tanımlanmaktadır. Deneysel bir araştırmanın sonuçları, phubbing'in iletişim kalitesini ve ilişki memnuniyetini önemli ölçüde ve olumsuz yönde etkilediğini ortaya koymuştur. İnsanlar akıllı telefonlarına giderek daha fazla bağımlı hale geldikçe, sosyal dışlanma günlük sosyal etkileşimin yaygın bir özelliği haline gelmeye başlamıştır. Diğer sosyal dışlanma biçimlerinin aksine, phubbing, birisinin telefonuna uzandığı ve konuştuğu kişiyi görmezden geldiği zamanda ve herhangi bir yerde gerçekleşebilmektedir.²⁰

Yapılan araştırmalar sosyal medyanın dopamin hormonunu uyardığını göstermektedir. Bu hormonun zevk ve haz sağlayarak bağımlılığı arttırdığı görülmektedir. Özellikle hazzın kısmi olarak

¹⁴ Drahošová- Balco, "The analysis of advantages and disadvantages of use of social media in European Union", 1008.

¹⁵ Kara, *Bireylerin Kendini Gerçekleştirmesinde Sosyal Medyanın Rolü: Bir Alan Araştırması*, 47.

¹⁶ Drahošová- Balco, "The analysis of advantages and disadvantages of use of social media in European Union", 1009.

¹⁷ Kara, *Bireylerin Kendini Gerçekleştirmesinde Sosyal Medyanın Rolü: Bir Alan Araştırması*, 48.

¹⁸ Waseem Akram - Rakesh Kumar, "A Study on Positive and Negative Effects of Social Media on Society", *International Journal of Computer Sciences and Engineering* 5/10 (2018), 352-353.

¹⁹ Sayar - Yalaz, *Sanal Ağ Dünyada Gerçek Kalmak*, 183.

²⁰ Varoth Chotpitayasunondh - Karen M. Douglas, "The effects of "phubbing" on social interaction", *Journal of Applied Social Psychology* 48/6 (2018), 312.

tatmin edilmesi bağımlılık düzeyini daha fazla etkilemekte, gelen her mesaj veya bildirim ya da beğeni bireyleri heyecanlandırmaktadır. Sürekli uyarılma arzusu, tatmin olma, mutlu olma arayışı ve boşluk doldurma talebi bireyleri sosyal medyaya yöneltmektedir. Bu yöneliş sanal duygusal ilişkilere, sürekli başkalarının hayatlarını takip etmeye, alışveriş yapmaya neden olmaktadır.²¹

Sosyal medya çocuk, ergen ve yetişkin olmak üzere her kesimden insanın hayat tasavvurlarını etkilemektedir. İnanç, ahlak ve değerler sosyal medyanın dayattığı anlayışlar üzerine inşa edilmektedir. Yeni dizayn edilen toplum performans toplumu olarak görülmekte, performans toplumunun bireyleri kendilerini sürekli performans göstermeye zorlamaktadır. İnsan fitratı “multitasking” yani çoklu görevi kaldırmaya elverişli değildir. Doğada hayvanlar hayatta kalabilmek için çoklu görev durumunu yaşamak zorundadırlar. Yemekle meşgul olan bir hayvan aynı zamanda avının başkalarına av olmaması için etrafı gözetleme, yavrularını koruma gibi görevleri bir arada yapmak durumundadır. Vahşi doğada hayvanlar hayatta kalma kaygısı nedeniyle hiçbir eyleme odaklanamazlar. İnsanın fitratında odaklanma ve derin düşünme kapasitesi bulunmaktadır. Çoklu görevler, çoklu görseller bu kapasiteyi zayıflatmaktadır. Sosyal medyadaki görseller, videolar, bilgisayar oyunları yüzeysel odaklanmalara neden olmakta ve hayatta kalma kaygısına bürünmüşçesine yaşamak insanın diğerleriyle ve nesnelere olan ilişkisini yapaylaştırmaktadır.²² Bu durum ergenlerin yaptıkları faaliyetlere odaklanamamalarına ve bir konuda derinleşememelerine neden olmaktadır. Sosyal medyada paylaşılan renkli, cazip görseller ve videolar odaklanmayı zorlaştırmaktadır. Her şeyin bir parmak dokunuşuyla değişmesinin doğal hâle geldiği dünyamızda olabildiğince hız ve olabildiğince performans odaklı yaşamak derin düşünebilme becerilerini zayıflatmaktadır.

Takipçi sayısının artması, takipçi sayısının kontrol altında tutulabilmesi, gündemde kalabilmek gibi birçok faktör performans videolarını çekme zorunluluğu hissettirmektedir. Sosyal medyada en basit, sıradan sayılabilecek her türlü eylem performans etkinliği olarak görülmektedir. Örneğin 2017 yılında başlayan göz açma videoları bir anda sosyal medya kullanıcılarının çekim yapıp paylaştığı videolar haline geldiği görülmektedir. Bu akımda gözleri kapalı olan bir kişi birkaç saniye içerisinde gözlerini açarak önemli bir icra etmiş imajı vermektedir.²³ Bireysel ve grup şeklinde Perry The Platypus²⁴ gibi müziğe uygun olarak yunus taklidi yapanlar, kıyafet değiştirenler, havaya zıplayanlar gibi mantığı ve ahlaki sınırları olmayan binlerce akım paylaşılmakta ve beğeni almaktadır. Çocuk ve ergenlerin izlemiş oldukları bu akımlar her türlü içeriği görsele aktarmak suretiyle her şeyi normal

²¹ Sayar- Yalaz, *Ağ Sanal Dünyada Gerçek Kalmak*, 174-179.

²² Byung-Chul Han, *Yorgunluk Toplumu*, çev. Samet Yalçın (İstanbul: Açılımkitap, 2019), 22-24.

²³ Chimen, “Yeni Akım Göz Açma Videolar”, *YouTube* (23 Kasım 2017).

²⁴ Tik Tok – Memes, “Perry The Platypus Tik Tok Dance Challenge Compilation”, *YouTube* (11 Ekim 2020).

görme eğilimi oluşturmakta ve “ben yapıyorsam” doğrudur anlayışını yerleştirmektedir. Bu durum kişiselleşmiş bir ahlak paradigmasına yöneltmektedir.

Günümüz insanı görme duyusuna mahkûm edilmekte, olabildiğince görünmenin önemli kabul edildiği sanal dünyanın ürünü olan imaj bireylerin vazgeçilmezi hâline gelmektedir.²⁵ Sosyal medyada empoze edilen mükemmel ve hayranlık duyulan fiziksel özellikler sürekli vurgulanmakta ve bu fiziksel özellikler güzellik kriterleri olarak kabul edilmektedir.²⁶ Güzel ideali artık insanı içsel olarak yöneten ahlakiliğin dışı vurumu değildir. Güzellik endüstrisi güzelliği tüketilebilir bir hâle getirerek sermaye olarak görmektedir. Tüketim sektörü için güzellik uyarıcılık ve eğlence için formüle edilmiş bir araçtır. Bu araç sürekli değişim ve dönüşüm içerisinde belirli kalıplarla var kabul edilmektedir.²⁷ Bunun sonucunda bedeninden hoşlanmayan genç ve yetişkinler estetik ameliyatlara yönelmektedir. Kız çocukları daha çekici, erkekler de daha etkileyici görünmek için estetik ameliyatları tercih etmektedirler. Gün geçtikçe bu talep artmakta ve estetik operasyonlar seri şekilde yapılır hâle gelmektedir.²⁸ Ayrıca sosyal medyada fenomen olan kişilerin fiziksel görüntüleri ve hayat tarzları da gençleri etkilemektedir. Öyle ki fenomen ya da influencerların konforlu ve lüks hayatlarına özenen takipçiler fanı oldukları kişilere benzer davranışlarda bulunmaktadır. Hatta kendi hayatlarına ait kısa videolar çekip paylaşmakta ya da challenge videoları yaparak takipçi kitlesi kazanmaktadır.²⁹

Sosyal medyada paylaşılan görsellerin ve videoların verdiği subliminal mesajlar düşünceleri şekillendirmekte, değerleri olumsuz yönde etkilemektedir. Cesaret, cömertlik, vefa, fedakârlık gibi değerlere farklı anlamlar yüklenmektedir. Örneğin cesaret daha fazla görünür olmakla ya da herkesin şaşıracağı akla mantığa uymayan gösterileri yapmakla eş değer görülmektedir. Aynı şekilde sosyal medyada paylaşılan şiddet içerikli fotoğraflar ve videolar çocuk ve gençleri olumsuz yönde etkilemekte ve merhametsiz şekilde davranmaya yönlendirmektedir. Bu konuda Kanadalı bir öğrencinin paylaşımı dikkat çekmektedir. Bu öğrenci özel bir şey yapmak ister, siyah beyaz bir ev kedisini işkence yaparak öldürür ve bu meşum olayı videoya çekerek sosyal medyada paylaşır. Mahkemeye sevk edilen Kanadalı öğrenci gerçekleştirdiği eylemden dolayı suçlu bulunur. Fakat o suçlu olmadığını, hayvanlara nasıl işkence yapıldığını aynı zamanda hayvanlara ne kadar kötü davranıldığını göstermek istediği için bu videoyu çekip paylaştığını belirterek kendisini savunur. Yaptığı eylemden pişmanlık duymadığını söyler.³⁰ Dolayısıyla bu olayların sosyal medyanın gençlerin

²⁵ Fatma Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva* (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2017), 19.

²⁶ Pascal Bruckner, *Ömür Boyu Esenlik*, çev. Bîrsel Uzma (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 11.

²⁷ Byung-Chul Han, *Güzeli Kurtarmak*, çev. Kadir Filiz (İstanbul, 2020), 50-51.

²⁸ Nevzat Tarhan, “Estetik Ameliyatla Birbirine Benzeyen Gençler” (Erişim 07 Eylül 2021).

²⁹ Hal Niedzviecki, *Ben Özelim! Bireysellik Nasıl Yeni Konformizm Haline Geldi*, çev. Sibel Erduman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 139.

³⁰ Niedzviecki, *Ben Özelim! Bireysellik Nasıl Yeni Konformizm Haline Geldi*, 226.

perspektiflerini ne şekilde etkilediği ve bunun davranışlarına nasıl yansıdığı dikkate alınması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gelişim özellikleri bakımından kimlik edinme, dinî tasavvur oluşturma gibi önemli kazanımlara odaklandıkları bir dönemde bulunan gençler, artık hayatı sosyal medyadan öğrenmektedirler. Sevinç, üzüntü, heyecan, öfke gibi birçok duyguyu ve dürüstlük, sevgi, saygı, cömertlik gibi değerleri viral videolar ve capslerle yaşamakta, sosyal ağlarda yapmış oldukları paylaşımlarına gelen beğeni ve yorum sayısı kadar kendilerini değerli hissetmekte, öz-değerlerini sosyal ağlardaki sanal takdirlerden almaktadırlar. Dini şuurlanmanın olduğu ergenlik döneminde inançla ilgili konuları sosyal medya bakış açısından edinmektedirler. Arkadaşlarıyla veya çevresindekilerle sohbet ettikleri zaman Facebook'taki arkadaşlarını, Twitter ReTweet alan paylaşımlarını, Instagram'da aldıkları beğenileri anlatma ihtiyacı duymakta ya da sadece sosyal medyadaki varlıkları üzerinden sohbet etmeyi istemektedirler. Hatta gençler çoğu zaman paylaşımlarını beğenmeyen veya rt yapmayan arkadaşlarıyla iletişimi kesebilmektedirler. Çünkü sosyal medyadan eğitim alan ergen için sevginin ölçüsü sosyal medyadaki ortak beğeniler ve paylaşımlara olan tepkiler üzerinden değer bulmaktadır. Bu durum ergenleri tüm duyguları sanal olarak yaşamaya yöneltmenin ve gerçeklikten uzaklaştırmanın yanı sıra duyguların Twitter'daki timeline süresi kadar bir hızda yaşanmasına neden olmaktadır. Hızla yaşanan duygular, duyguları tüketmeye ve derinden hissetmeden yaşamaya neden olmaktadır.³¹ Dolayısıyla sosyal medyada büyüyen bir ergen tasavvurunu sosyal mecralar vasıtasıyla inşa etmektedir.

3. SOSYAL MEDYANIN ERGEN DİN TASAVVURUNA ETKİLERİ

Büyük bir kitle sosyal medyayı kullanmakta ve günde ortalama üç saat sosyal platformlardaki paylaşımların etkilerine maruz kalınmaktadır. Bunun sonucunda global bir anlayış oluşmakta, inançlı kişilerle inançsız kişilerin hayat perspektifleri, yaşam tarzları aynılaşmakta, inançlı olanlar hayatlarını dinî referanslara göre değil modern dünyanın referanslarına göre düzenlenmektedir.³² Aynı şekilde sürekli sosyal medyada verilen mesajlara maruz kalan gelişim dönemindeki ergenlerin hayata bakışları etkilemektedir. Ergenlik dönemi yetişkinliğe adım atıldığı, fizyolojik, psikolojik olarak değişim ve dönüşümün olduğu bir dönemdir. Ergenlik döneminde gençlerin bireysel farklılıkları olmakla birlikte genel olarak ortak gelişim özellikleri göstermektedirler. Ergenlik döneminde “kimlik arayışı”, “benlik oluşumu”, bağımsızlık duygusu”, “cinsellik duygusu”, “sosyalleşme”, “dini şuurun uyanması” ve “dinî şüphe ve çatışmaları” gibi birçok gelişim özelliği bulunmakta, soyut düşüncenin gelişimi gençleri entelektüel arayışlara ve dinî konuları araştırmaya yönlendirmektedir. Ergenlik döneminde

³¹ Okan Özbay - Murat Dağıtmaç, *Dijital Haçlı Seferleri* (İstanbul: Motto Yayınları, 2017), 161.

³² Simon Critchley, *İmansızların İmanı*, çev. Erkan Ünal (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 28.

duygusal olarak iç dünyalarında iniş çıkışlar yaşayan gençler medya ve sosyal medyadan etkilenmektedir.³³

Sosyal medyanın gençlik döneminde bulunan bireylere etkileri; Sosyal Medyanın Davranış, Dil ve Kültür Bağlamındaki Etkileri, Sosyal Medyanın Dini-Ahlaki Tutum ve Davranışlar Bağlamındaki Etkileri başlıklarında ele alınmıştır.

3.1. Sosyal Medyanın Davranış, Dil ve Kültür Bağlamındaki Etkileri

Sosyal medya mantıklı ya da mantıksız, uygun olan ya da uygun olmayan her türlü davranışın bir anda viral hale geldiği, sadece yerelde değil aynı zamanda tüm dünya çapında yaygınlaşabildiği bir mecradır. Bu örneklerle sıkça karşılaşılması bu davranış kalıplarının normalleştirilmesine yol açabildiği için sakıncalı bulunmaktadır. TikTok kısa süreli videoların yayınlandığı bir sosyal medya platformudur. Bu platform, akım olarak ifade edilen, farklı kişiler tarafından tekrarlanan video içerikleriyle tanınmakta ve yaygın olarak kullanılmaktadır. Oldukça basit, sıradan, anlamsız, garip davranışları ve konuşmaları içinde barındıran platform zaman zaman eleştirilse de gençlerin ilgisini çekmeye devam etmektedir. YouTube içerisinde her türlü içeriğin bulunduğu, nispeten daha uzun videoların yer aldığı bir diğer sosyal medya platformudur. Bu platform, bireylerin gelişimi için kullanabileceği pek çok içeriğe erişilebilen bir ortam olabilse de gençlerin ağırlıklı olarak takip ettiği kanalların içeriklerinde küfürlü ve argo konuşmalara sıklıkla rastlanmaktadır. Bu davranış kalıpları ve konuşma dili kullanımlarıyla karşılaşma oranı arttıkça normal, olağan hatta bu şekilde olması gerektiği şeklinde algılanma eğilimleri de artmaktadır. Tiktok akımı içeriklerine YouTube platformundan da kolaylıkla ulaşılabilmektedir. Böylece her iki platform da akımların yaygınlaşmasına katkı sağlamış olmaktadır.

TikTok ve YouTube'a ait kanallarda basit, sıradan olmanın yanı sıra inanca ve ahlaka uygun olmayan videolar paylaşılmaktadır. Bu basit ancak saçma davranış kalıplarına "Göz Challenge", "Perry The Platypus", "Vroom Vroom Challenge", "Doggy Challenge", "Buss It", "Body", "Bağımlılık Yapan Şarkı Akımı", "Labneli Cipsli Biber Yeme Akımı", "Ayakkabı İle Değişim Akımı", "Madem Ağzı Olan Konuşuyor Beyni Olan Da Kullansın Bi Zahmet Işıl Işıl Caddeler Akımı" akımları örnek verilebilir. Bu akımlarla internet kullanan herkes karşılaşsa da daha çok gençlerin dikkatini çekmektedirler.

4 veya 5 sene önce "Göz Challenge" diye bir akımdan etkilenen herkes gözlerini kapayıp birkaç saniye durduktan sonra gözlerini açmaktaydı. Bu kadar basit bir içerik bir anda herkes tarafından yapılmaya başlanmıştı.³⁴ Kalabalık gruplarla çekilen "Perry The Platypus" akımı milyonlarca kişi tarafından beğenilmektedir. Bu akımda insanlar müziğe uygun olarak yunus taklidi

³³ Muhammed Muhdi Gündüz, "Gelişim özellikleri doğrultusunda gençliğin din eğitimi.", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/4 (2020), 1101-1102.

³⁴ Malik Bahı, "Göz Challenge", *Youtube* (19 Kasım 2017).

yapmaya çalışmaktadır.³⁵ “Vroom Vroom Challenge” ile belirli hareketlerle dans edilmektedir.³⁶ “Bağımlılık Yapan Şarkı Akımı” ile TikTok kullanıcıları dikkat çekecek her yolu deneyecek şekilde şarkıyı seslendirmektedirler.³⁷ “Body akımı” ile belirli bir müzik eşliğinde basit birkaç figürden oluşan hareketler yapılmaktadır.³⁸ “Hayatıma Girmiş Herkese Teşekkürler Ben Çıkıyorum Akımı”³⁹ hayatıma girmiş herkese teşekkürler sözlerinin dikkat çekici olduğu düşünülen garip hareketler eşliğinde farklı kişiler tarafından tekrarlandığı bir akımdır. “Madem Ağzı Olan Konuşuyor Beyni Olan Da Kullansın Bi Zahmet Işıl ışıl Caddeler Akımı”⁴⁰ da bu sözlerin yine garip yüz ifadeleri ve beden diliyle tekrarlandığı bir akımdır. Sözlerin anlamı yoktur ama yapanlara göre anlam taşıyor görünmektedir. “Bestie Levi Ackerman Hani Milyonlarca Kızın Aşık Olduğu Adamın Boyu 1.60 Akımı”⁴¹ ise bu sözlerin değişik hareketlerle canlandırıldığı anlam taşımayan bir diğer akımdır. “Labneli Cipsli Biber Yeme Akımı”⁴² adından da anlaşılacağı üzere bu akıma katılan herkesin bu ilginç yeme davranışını sergilediği ve arka planında dikkat çekme amacının da görüldüğü bir akımdır.

Yine “Buss It” akımı⁴³ Türkiye’de şöhret bulmuş akımlardandır. Videonun başında kişiler kendilerini çirkin gösteren eski kıyafetlerle görünürken bir anda bir şarkıyla birlikte çekici kıyafetleriyle görünmektedirler. Kıyafetler bedenleri teşhir etmekte ve güzel kıyafetin ancak gösterildiği şekilde olabileceği mesajı verilmektedir. “Ayakkabı İle Değişim Akımı”⁴⁴ ile meslek kıyafetleri içindeki kişilerin ayakkabı atarak değişim geçirdikleri görülmektedir. Ancak bu değişim çok daha farklı bir yönde, daha müstehcen ve tahrik edici bir yönde gerçekleşmektedir. “Doggy Challenge”⁴⁵ yani köpek pozisyonunda poz verme adlı bir akım, gayri ahlaki olsa da birçok kişi tarafından çekilerek paylaşılmaktadır. Böyle gayri ahlaki ve anlamsız bir akım binlerce beğeni alabilmektedir.

Türkiye’de 2021 yılının Eylül ayında en çok takip edilen YouTube kanalları arasında ilk sırada yer alan kurumsal müzik kanalı “netd müzik” hariç tutulursa, 15,4 milyon takiple “Enes Batur” ikinci, 15,2 milyon takiple “Oyuncak Avı” üçüncü, 9,84 milyon takiple “Oyuncakoyunuyorum” kanalı

³⁵ Tik Tok-Memes, “Perry The Platypus Tik Tok Dance Challenge Compilation”, (00:20-08:01).

³⁶ Multi Edition, “Vroom Vroom Challenge Reels”, *YouTube* (8 Şubat 2021).

³⁷ Akım Delisi, “Sefo - Bilmem Mi Tiktok Videoları! | Bağımlılık Yapan Şarkı Akımı Tiktok!”, *YouTube* (8 Ağustos 2021).

³⁸ Tiktok Videoları, “Body-Akımı Tiktok Videoları”, *YouTube* (13 Nisan 2021).

³⁹ Akım Delisi, “Hayatıma Girmiş Herkese Teşekkürler Ben Çıkıyorum Akımı! | Harika Tiktok Videoları!”, *YouTube* (24 Temmuz 2021).

⁴⁰ Akım Delisi, “Madem Ağzı Olan Konuşuyor Beyni Olan Da Kullansın Bi Zahmet Işıl ışıl Caddeler Akımı! | TIKTOK”, *YouTube* (15 Mayıs 2021).

⁴¹ Akım Delisi, “Bestie Levi Ackerman Hani Milyonlarca Kızın Aşık Olduğu Adamın Boyu 1.60 Akımı | TIKTOK VİRAL AKIM!”, *YouTube* (18 Haziran 2021).

⁴² Akım Delisi, “Labneli Cipsli Biber Yeme Akımı Tiktok! | Çok Komik Tepkiler Var!”, *YouTube* (17 Temmuz 2021).

⁴³ TIKTOKTV TR, “Tiktok Buss Şt Akımı Turkler#1”, *YouTube* (22 Ocak 2021).

⁴⁴ İtimat, “Ayakkabı İle Değişim Akımı”, *YouTube* (19 Ağustos 2020).

⁴⁵ Trendvids, “Köpek Pozisyonu Akımı”, *YouTube* (27 Eylül 2020).

dördüncü sırada yer almaktadır.⁴⁶ Kanal adlarından da anlaşılacağı üzere üçüncü ve dördüncü sırada yer alan kanallarda küçük yaştaki çocuklar kullanılmakta ve yapmacık, kurgusal videolarla⁴⁷ ve senaryolarla çocuklar bizzat ailesi tarafından içeriğe malzeme edilmektedirler. Ayrıca videolarda küfür ve argo konuşma sıradanlaştırılmıştır. Türkiye'nin en çok takip edilen kanallarından birinde (Enes Batur) tek bir videoda -7 argo ifadesi toplamda 43 kez, 2 hakaret ifadesi birer kez, 2 küfür ifadesi birer kez ve 2 cinsel içerikli ifade ve hareket birer kez-, yine çok izlenen başka bir kanalın (Kafalar) tek bir videosunda- 41 adet küfürlü konuşma, 44 adet argo içerikli konuşma veya hitap, 38 adet şiddet içerikli ve 2 adet küfürlü hareket- kullanılmıştır.⁴⁸ Bir araştırma kapsamında incelenen videoların %67.3'ünde küfür ya da argo kullanılmakta ayrıca videoların %40.0'ı çocukları riskli davranışa yönlentmektedir.⁴⁹ Bu konuşmalarla tekrar tekrar karşılaşan genç bireyler de bu durumu normal addedebilmektedir. Nitekim ortaokul öğrencileriyle yapılmış bir çalışma, öğrencilerin argo ve hakaret içerikli kelimeleri kullanmayı normal gördüklerini, akranlarından etkilendikleri kadar sosyal medyadan, internetten ve Youtube içeriklerinden etkilendiklerini ve Youtuberları taklit ettiklerini tespit etmiştir.⁵⁰

YouTube platformunda sunulan videolar sadece konuşulan dili etkilememekte aynı zamanda olumsuz davranış kalıplarının yaygınlaşmasına da aracılık etmektedir. Örneğin; Kafalar kanalına ait "Bir Hafta Boyunca Hayır Dersen Ölersin" başlıklı video 10 milyon kez izlenmiş, 26.935 yorum almıştır. Bu videoda eğlence adına çığınca davranışlar sergilenmektedir. Videoyu 3 arkadaş çekmektedir; bu 1 haftalık süre içinde ormanda oyun sahasında arkadaşına ateş etme, denize girme, balık tutan insanların kovalarından balık alma, arkadaşlarının kapısını çığınca çalma ve evine dalarak boyalarla karalama, eve toz köpük dökme ve üzerinde tepinme, bir başka arkadaşın televizyonunu banyoya taşıma, arkadaşına bir kova dolusu buz dökme, arkadaşın kafasına su dökme, gece vakti arkadaşının evine gidip iddiayı gerçekleştirmeye çalışma gibi davranışlar kahkahalar ve bağırışlar eşliğinde video haline getirilmiştir. Video sosyal duyarlılık adına hayvan barınağına da gidilmesiyle sonlandırılmıştır.⁵¹ Yine 10 milyonu aşkın izlenmeye sahip bir diğer video da format gereği kışkırtma yapılmaktadır, üstelik bu bir gelenek olarak sunulmaktadır. Bu videoda küfürler eşliğinde kavgaları sahnelenmektedir.⁵² Kanalda çok sayıda kışkırtma videosu bulunmaktadır. Ayrıca "Bir Günlüğüne Köle Olmak" serileri de 10 hatta 15 milyon izlenme oranına ulaşmıştır. Bu videolar milyonlarca kez izlenmekte ve sonucunda bu olumsuz davranış kalıpları model olarak zihinlere yerleştirilmektedir. Bu

⁴⁶ Socialblade, "Top 100 Youtubers In Turkey" (Erişim 22 Eylül 2021).

⁴⁷ Bkz. Oyuncakonuuyorum, "Masal and her mom make a beauty mask", YouTube (13 Mayıs 2020).

⁴⁸ Hakkı Kahveci. "Sosyal Medya İçeriklerinin Ahlaki Değerler Bağlamında İncelenmesi: YouTube Örneği", *Anadolu Journal of Educational Sciences International* 11/1 (2021), 212-215.

⁴⁹ Dilek Tunç Uğur- Mehmet Enes Gökler. "Tanınmış Bir Youtuber'ın Çocuk ve Gençler Üzerindeki Olası Etkisinin İncelenmesi" 3. *International 21. National Public Health Congress*. (2019).

⁵⁰ Neslihan Karakuş vd., "Ortaokul Öğrencilerinin Kullandığı Argo Kelimeler Çerçevesinden Dil Ahlakına Genel Bir Bakış", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (21 Ekim 2020), 188.

⁵¹ Kafalar, "Bir Hafta Boyunca Hayır Dersen Ölersin!!", *YouTube* (13 Eylül 2019).

⁵² Kafalar, "Çok Beklenen Geleneksel Kışkırtma 2", *YouTube* (27 Aralık 2019).

videoların izlenme oranları, bu davranış kalıplarının benimsenip yaygınlaşabileceğini düşündürmektedir. Kışkırtma videoları şiddeti de yaygınlaştırmaktadır. Bu konuya dair Gül'ün yaptığı araştırmada Kafalar kanalının “Psikolojik kışkırtma” videosunda otuz iki dakika içinde dört kez fiziksel şiddet, elli dört defa da sözel şiddet gösterildiği tespit edilmiştir. Argo ifade ve küfürlerin sözel şiddetin büyük çoğunluğunu oluşturduğu belirlenmiştir. Yine benzer şekilde bir kışkırtma videosu hazırlamış olan Enes Batur, videoda amcasına şiddet içeren ‘şakalar’ yapmaktadır. Yirmi üç dakika içinde karşılıklı yirmi yedi fiziksel şiddet, yirmi beş sözel şiddet davranışı tespit edilmiştir. On dakikalık bir başka videoda ise otuz fiziksel, yirmi sekiz sözel şiddet davranışı gözlenmiştir.⁵³

Tüm bu akımları yapanlar ve sosyal medyada yayınlayanların genç bireyler oldukları görülmektedir. Sürekli yeni akımlar üretilmekte ve bu akımlar çok yakın zaman aralıklarıyla paylaşılmaktadır. Gün geçtikçe ne yapacaklarını şaşırın ve sürekli bir şeyler yapmak isteyen kişiler akla hayale gelmeyecek hatta yapıldığında utanılacak eylemleri gerçekleştirmektedirler. Öyle ki bu akımlarda şekilden şekile giren bireyler adına onları izleyenler utanç duymaktadır. Nitekim bazı tepki videolarında bu yönde beyanlar dikkat çekmektedir.⁵⁴ Gençler uygunsuz veya tehlikeli olsalar bile, heyecanlı ve eğlenceli şeyler yapmaktan hoşlanmaktadır. Bir araştırmada bu soruya gençlerin %24’ü her zaman, %36, 8’i bazen cevabını⁵⁵ vermiştir. Bu oran katılımcıların yarısına tekabül etmektedir. Dolayısıyla bu akımlar gençlerin eğlenceli ve heyecan verici aktivite arayışına cevap veriyor görünmektedir.

Bu akımların etkileri doğrudan dinle ilişkilendirilmese de dinin malayani işlerle meşgul olunmaması ve hayatın boşa geçirilmemesi yönündeki tavsiyelerine uyum göstermemekte, gençler sadece bir kez geldikleri dünya hayatını anlamsız haller ve davranışlarla boşa geçirebilmektedirler. Bu tutum dini açıdan doğru bulunmamakta, dünyanın her anı değer taşıyan bir imtihan yeri olduğu vurgulanmaktadır. Yine İslam dinin bir başka insana karşı gösterilmesi istenen davranışların temeline kul hakkı kavramını yerleştirdiği vurgulanmalıdır. Bu bağlamda şiddet, hakaret, küfür vb davranış kalıplarını bu kapsamda yeniden düşünmek gerekmektedir. Bu akımların sunumunda dine uygun düşmeyen, müstehcen giyim tarzları ve tahrik edici davranışların gözlendiği ve bu durumun dini açıdan uygun görülmediği belirtilmelidir. Dolayısıyla temelde dil, kültür ve davranışlar bağlamında ele alınan bu akımları gençleri dini açıdan etkileyen hususlar kapsamında değerlendirmek mümkündür.

⁵³ Umut Gül, “Youtube’da Şiddetin Görünürlüğü: ‘Kışkırtma’ Videolarına Dair Bir İnceleme”, *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/27 (31 Temmuz 2020), 559.

⁵⁴ Oyun Konsolu Serdar, “Yeni Trend Kıyafet Değiştirme Challenge (Tik Tok Videoları)”, *YouTube* (3 Ekim 2018), 03:38-03:50.

⁵⁵ MAK, Türkiye Geneli Gençlik Araştırması (Erişim 20 Kasım 2021).

3.2. Sosyal Medyanın Dini-Ahlaki Tutum ve Davranışlar Bağlamındaki Etkileri

Sosyal medya her türlü bilgiye erişimin mümkün olduğu bir platformdur. Gençler bu ortamda dini tutum ve davranışlarına etki edebilecek içeriklerle de karşılaşmaktadırlar. Üstelik bu içerikler herhangi bir filtreye tabi tutulmaksızın, insanların karşısına çıkıvermektedirler. Sosyal medya zaman ve mekân kısıtlaması olmadığı ve gençler sosyal medyada eğlendikleri için ailesi ve yakın çevresine göre daha fazla etkiye maruz kalmaktadırlar. Sosyal medyada hemen hemen her bilgi açık büfe bir tarzda sunulmakta, “Açık büfe din” anlayışı gençlerde senkretik bir din tasavvuru meydana getirmektedir.⁵⁶ Geleneksel dinlerin motiflerinden ve eklektik yapılardan meydana gelen New Age inanışları yepyeni inançlar formülüne etmektedir. Uzak Doğu ile Batı’nın sentezlendiği eklektik inançlar postmodern anlayışın içerisinde şekillenmektedir.

Sosyal medyada din dijital bir şekilde servis edilmekte ve dinî hükümler sosyal medyadaki düşüncelerle formülüne edilmektedir. 2015 yılında Haşhaş anlamına gelen Poppy adlı bir kanal dijital dinler oluşturmaya yönelik akımlardan bir tanesidir. Beyaz bir zemin üzerinde 16-17 yaşlarındaki bir genç kız 10 dakika boyunca sadece ve sadece robot gibi “I am Poppy” yani “Ben Poppy” der. 27.493.892 defa görüntülenmiş olan⁵⁷, profesyonellik gerektirmeyen ve çok basit bir kurgu olarak çekilmiş olan Poppy videosu tam olarak 36 farklı dile çevrilerek sosyal medyada paylaşılır. Kısa zamanda Poppy çocuk ve gençler tarafından sevilir hatta “Ben Poppy” söylemi yaygınlaşır. Poppy daha sonraki videolarda “Merhaba, annenle kavga mı ettin? Aldırma, sıkma canını ben de kavga ettim” gibi ifadelerle çocuk ve gençlerin yanında olduğunu hissettirir ve kendisinin de aynı duyguları yaşadığının mesajını verir. Bir müddet sonra Poppy bir kitap yazdığını söyler. Poppy’nin kitabında hangi durumlarda nasıl tepki verileceği öğretilmektedir. Bu kitap kutsal kitapmışçasına servis edilir. Poppy kendisini belli bir zaman aralığında kısa ve basit cümlelerle ifade eder, daha sonra şarkılarla ifade etmeye başlar.

Poppy’nin inançları trajedi olarak tanımladığı ve yetişkinlerin inançlarına katılmadığını anlatan şarkısı ilgi çekicidir.

“Katılmıyorum! Senin inandığın her şey bir trajedi

Deliliği vaaz etmeye devam etme şekline katılmıyorum.

Bana kızdığın tüm nedenlere katılmıyorum.

Katılmıyorum, hayatındaki her şey bir trajedi.

Her şeyin yanmasına izin ver.

⁵⁶ Mehmet Haberli, “Sosyal Medyada Dini İnanç ve Ahlaki Değerlerin Dejenerasyonu Üzerine Bir Değerlendirme” (I. Uluslararası İnsan ve Toplum Araştırmaları Kongresi, Bandırma: Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi, 2018), 643.

⁵⁷ Poppy, “I am Poppy”, *Youtube* (7 Ocak 2015).

Her şey yandığında güvende olacağız.’’⁵⁸

Poppy'nin arzu edilen her şeyi yapmanın ama pişman olmamanın mesajını veren şarkısı:

“Oh evet evet evet

Tek bir terini gösterme

Elinden geleni yap, pişmanlık yok

Çıtayı sınıra yükselt ve saldır

Yatak odandan ofisine kadar

İkonik olmalısın”

Poppy basit cümleler ve şarkılarıyla sosyal medyada fenomen hâline gelmiştir. Çocuklar ve gençler Poppy'nin yeni bir sözünü veya şarkısını heyecanla beklemektedirler. Halbuki çocuklar ve gençler Poppy'nin illuminati mesajlar verdiğini bilmemektedir. Poppy'nin mesajlarının inanç ve ahlaki değerleri yeni dünya düzenine göre şekillendirici olduğu düşünülmektedir.⁵⁹ Dolayısıyla sunulan örnekte de görüldüğü gibi sosyal medyada servis edilen çok basit ve sade videoların verdiği mesajlarla, kendileri farkına varmadan gençlerin dine bakış açılarına etkide bulunmaktadır.

Gündelik hayatta dikkat çekmeyecek, itibar edilmeyecek kişi, topluluk ve oluşumlar internet aracılığıyla dikkat çekebilme, kendine yeni takipçiler kazandırabilmektedir. Gençleri olumsuz etkileyebilecek akımlardan biri olan Satanizm bu duruma bir örnektir. Satanizm ergenleri etkileyebilmekte ve bir araç olarak kullanılan internet aracılığıyla yaygınlaşmaktadır.⁶⁰ Ayrıca dinden soğutma amacıyla hazırlanan, Müslümanlar hakkında farklı imajlar çizen ve Müslümanları terörist olarak tanımlayan videolar da gençlerin inançlarını etkileyebilmektedir. Öğrencilerin çoğunluğunun dini içerikli internet sitelerinden haberdar olmaması ve interneti dini bilgi öğrenme amaçlı kullanmadıkları yönündeki araştırma sonuçlarını da dikkate almak gerekmektedir.⁶¹

Sosyal medya ağırlıklı olarak ahlaka mugayir örneklerle karşılaşılan bir platform olsa da hem dini hem de din karşıtı içerikleri bünyesinde barındırmaktadır. Çalışma kapsamında dini açıdan olumsuz ifadeler taşıyan alıntılara yer verilmiştir. Bu içerikler Allah, Kuran, Peygamber, ölüm gibi dini değerler haklarında uygun olmayan ifadelerle sunulmakta, sosyal medyada gezinen gençlerin karşılıklarına çıkmaktadırlar.

⁵⁸ Poppy, “I Disagree“, Youtube (4 Ekim 2019).

⁵⁹ Murat Dağıtmaç - Şehadet Ekmen, *Dijital Psikolojik Devrim* (İstanbul: Motto Yayınları, 2019), 35-36.

⁶⁰ Muhammed Fatih Turanalp, “İnternetin Ergenlere Olumsuz Etkileri Üzerine Din Eğitimi Temelli Bir Yaklaşım”, *Marife* 16/1 (2016), 117.

⁶¹ İbrahim Gürses - Esra İrk, “İnternet Kullanımı ve Ergenlerin Dini Gelişimleri Üzerine Bir Araştırma”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2018), 132.

Bu konuyla ilgili olarak küresel bir salgın haline gelen ve tüm insanlık için ağır sonuçlar ortaya çıkartan Covid19 hakkında 7016 beğeni almış, 1.943 kez retweet edilmiş şu tweet örnek olarak verilebilir.

“Bir virüs çıktı, tüm dinlere ve Tanrılara diz çöktürdü. Havraları, Kiliseleri, Camileri en tehlikeli bölgeler yaptı. Ağlama duvarı, Roması, Kabesi, Ganji hepsini mikrop yuvası yaptı. Elde ne kaldı? Hastaneler, Laboratuvarlar, Üniversiteler. Bunu zaten biliyorduk da, gözümüze soktu.”⁶²

Konuyla ilgili bir başka alıntıda şu ifadeler yer almıştır.

“Muhammed'in evinde çok oturan misafirlerini kovalayan Allah, küresel virüs salgını çekirdek çitleyerek seyreliyor. Allah Muhammed'in ta kendisidir, onu da 1400 yıl önce, karıları (Ayşe ve Hafza) zehirledi öldü zaten. Umut fakirin ekmeği elbette ama fazla da kaptırma, tedbirlerini al”⁶³

Sosyal medyada Allah’la ilgili olumsuz ifadelere rastlanabilmektedir. Altında uzayda Ebu Leheb’in elleri kurusun ifadelerinin olduğu bir resim eşliğinde yazılan şu ifade bu tavra bir örnek olarak sunulabilir.

“Trilyonlarca galaksi yarattığına inandığın yüce bir varlığın, zaten kendisi tanrı olduğu halde, aciz bir insan gibi başka bir insana beddua edebileceğine gerçekten inanıyorsan... İslam tam sana göre bir din dostum...”⁶⁴

Yine bir başka alıntıda Kuran’ın Allah tarafından indirilmediğini ve ayetlerin yanlışlığını vurgulayan şu ifadeler yer almıştır:

““Bu kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık’ yazan Orta Çağ çöl bedevileri, Endonezya'nın Flores adasında 50 bin yıl öncesine kadar Homo floresiensis isimli cüce bir insan türünün yaşadığını nereden bilebilirdi ki...”⁶⁵

Bu tweete verilen bir cevapta ise oruç ibadeti ile ilgili olarak şu ifadeler kullanılmıştır.

“Orucu, namazı gün doğumu, batımını göre ayarlamış ama yarattığı gezegenin eğimini, şeklini bilmediği için Norveç gibi iskandinav coğrafyasında 22 saat oruç tutturmuş alemlerin tanrısı!!!”⁶⁶

Konu bağlamında tanrı yerine ölümün yerleştirildiği ve ölüme adeta bir meydan okuma niteliği taşıyan şu alıntıya da yer verilebilir.

⁶² Aklın Gözü, “Bir virüs çıktı, tüm dinlere ve Tanrılara diz çöktürdü. ... gözümüze soktu”. *Twitter* (19 Mart 2020, 11:16).

⁶³ İsyankar, “Muhammed'in evinde çok oturan misafirlerini kovalayan Allah ... tedbirlerini al”. *Twitter* (1 Aralık 2021, 11:00).

⁶⁴ Evrimci Zeus, “Trilyonlarca galaksi yarattığına inandığın yüce bir varlığın... dostum...”. *Twitter* (08 Aralık 2021, 08:57).

⁶⁵ Evrimci Zeus, “Bu kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık’ yazan Orta Çağ çöl bedevileri...bilebilirdi ki...”. *Twitter* (08 Aralık 2021, 10:06).

⁶⁶ Human@Earth, “Orucu, namazı gün doğumu, batımını göre ayarlamış...tanrısı!”. *Twitter* (08 Aralık 2021, 03:16).

*“Yalnızca bir tanrı var ve onun adı ölüm. Ve biz ona sadece şunu söyleriz: Not Today”*⁶⁷.

Bu ifadeye bir yandan nerede, nasıl, ne şekilde karşılaşılabileceği bilinmeyen ölüm bugün gerçekleşmeyeceği şeklinde bir ifadeyle hafife alınmakta, diğer taraftan da ölüm tanrılaştırılmaktadır.

Sosyal medyada sadece Allah hakkında değil, aynı zamanda İslam Peygamberi Hz. Muhammed hakkında da iddialar yer almaktadır. Altında ayetlerin yer aldığı ve dini referanslardan farklı şekilde yorumlandığı bir görsel eşliğinde Hz. Peygamberin evlilikleri hakkında şu yorum yapılmaktadır. Hz. Peygambere ve Allah’ın ayetlerine açıkça saygısızlık yapılmakta, hükümler yazarın öznel yorumlarına göre amacından saptırılmakta, dini değerler mizah konusu edilmektedir.

*“Mahoya zorluk olmasın. Dünyada 57, ahirette 72. Arabada 5 evde 15. Hoşuna giderse mehirsiz.”*⁶⁸

Bu konuya benzer şekilde sosyal medyada yer alan bir başka tweet ise şu şekildedir.

*“Taksim meydanına çıkıp, bütün kadınlar bana helal, Tanrı öyle diyor desem linç edilirim. Bunu 1400 yıl önce arap çölünde desem peygamber olurum. Demem o ki; Zamanlama çok önemli dostlar.”*⁶⁹

Bu tweete verilen yanıtlardan birinde ise büyük olarak kabul edilen peygamberler hakkındaki şu ifadeler dikkat çekmektedir.

*“Bence yer de önemli. 3 büyükler nedense hep Arap yarımadasına inmiş. Biri de gidip bir İngiltere’ye, bir İsveç’e”*⁷⁰

2 binden fazla beğeni almış 500’den fazla retweet edilmiş bir tweet de konuyla ilgili bir örnek olarak sunulabilir.

“Erkek kullarının ne giyeceği nasıl giyineceği konusunda tek kelime etmeyen Tanrı, iş kadına gelince söyleyebileceği kadar sıralamış! Aynı dinden erkeğin bu kadar rahat kadının ise baskı altında tutulması Tanrı’nın değil, Araplaşan Diyanet’in fikrinden başka bir şey değildir!”

Bu ifadelerin yer aldığı tweetin⁷¹ altında alıntılanan videoda ise şu sözler sarf edilmektedir.

“Biliyorsunuz köprüye ateist olarak girip Müslüman olarak çıkan motorcu videom viral oldu. İddia Türkiye tarihinde hiçbir video bu kadar çok izlenmemiştir. Ard arda kopyalanmaktan dolayı orijinal videonun görüntüsü o kadar bozuldu ki son kopyada saçlarım çıkmıştı. Video tabiki ironiydi. Dindar kesim ironiyi anlamadı diye çok dalga geçildi fakat emin olun videonun bu kadar viral olmasının en büyük sebebi ironiyi anladığı halde gülen dindar

⁶⁷ Çağrı Toraman, “Yalnızca bir tanrı var ... not today”. *Twitter* (06 Ara 2021, 10:05).

⁶⁸ Wolf’s Shadow, “Mahoya zorluk olmasın...mehirsiz.”. *Twitter* (04 Aralık 2021, 11:34).

⁶⁹ Gökhan, “Taksim meydanına çıkıp, bütün kadınlar bana helal...dostlar.”. *Twitter* (4 Aralık 2021,11:32).

⁷⁰ Sukru oz, “Bence yer de önemli...İsveç’e”. *Twitter* (4 Aralık 2021:11:42).

⁷¹Sakalar İskitler (Gizlenen Eski Anadolu Halkı), “Erkek kullarının ne giyeceği nasıl giyineceği konusunda tek kelime etmeyen Tanrıdeğildir!”. *Twitter* (08 Aralık 2021, 06:57).

kesimdir. Neticede akli başında bir Müslüman için bir ateistin Müslüman olmasının şakası bile güzeldir. Ben inanan inanmayan milyonlarca insana yüzlerinde hoş bir gülümseme bırakarak İslam dininden ve insanın başı sıkışınca dine sığınmasından bahsettirdim. Tüm İslam alemi bir araya gelse benim yaptığımı yapamazdı. ... Diyanet işlerinin bütçesi 13 milyar lira demek ki bana diyanetin bütçesini verseler ben ateist halimle tek başıma tüm Avrupa'yı Müslüman yaparım. Bu yüzden diyanet işleri başkanlığına talibim. Bir ateistin diyanet işleri başkanı olması size ilk başta çok saçma gelebilir ...”

Bu tweet mizah adı altında dinin eleştirildiği bir örnek olarak sunulmuştur. Ateist olduğunu vurgulayan bu kişi din hakkında oldukça iddialı sözler kullanmaktadır. Yeterli bütçesi olduğu takdirde Avrupa'daki herkesi Müslüman yapmak, Müslümanları temsil eden kurumun başına geçmeyi istemek gibi iddialı sözler ve mizahi tavırlarla dikkat çekmeye çalışmakta, diğer yandan da İslam eleştirisi yapmaktadır. Hatta bu eleştiriyi güldürerek Müslümanlara yaptırdığını ifade etmektedir.

Sosyal medyada dini değerler de değersizleştirilmektedir. Evladını çok acı bir şekilde kaybetmiş Müslüman birinin acısını kabullenışı ve metaneti üzerinden dine adeta saldırılmakta hem dini hem de insani ve kültürel değerler göz ardı edilmekte, Müslümanlar ötekileştirilmektedir.

“Tarikatçı adamın evladı, yobazın biri tarafından başı satırla kesilerek öldürülmüş, ‘Allah bizden daha çok sevdiği için yanına aldı’ diye açıklama yapıyor. Din işte böyle bir ağır akıl hastalığıdır...”⁷²

Bu yorumları içeren tweetler sosyal medyada hiçbir sansüre uğramadan dolaşmakta ve sosyal medyada gezinmekte olan arayış dönemindeki gençlerin karşılımlarına çıkmaktadır. Bu tavırlarla sürekli olarak karşılaşan gençler dinin toplumsal boyutunu hafife almakta, postmodern dönemin düşünme yaklaşımına uygun olarak dini bireyselliğe indirgemeye başlamaktadırlar. Bu duruma dair çokça alıntılanan şu tweet örnek olarak sunulabilir.

“Arkadaşlar herkesin günahından sevabından sizene islamda çan eğrisi mi var sanki ne ilgilendiriyor”⁷³

Ağırlıklı olarak dinle ilgili sorgulamaların yapıldığı bir YouTube kanalında yer alan bir videodaki şu yorum oldukça manidardır: “50 küsur yaşlarına gelmiş iki arkadaşız. 30 yıllık dindarlık hayatımızı 5 aylık bir süre içinde temelinden sarsıp yerle bir ettin.”⁷⁴ Yine aynı videonun yorumlarında “21 yaşındayım idolümsün diyebilirim” ifadeleri yer almaktadır.⁷⁵ Bu ifadelerin de

⁷² Evrimci Zeus, “Tarikatçı adamın evladı, yobazın biri tarafından başı satırla kesilerek öldürülmüş...hastalığıdır.”. *Twitter* (09 Aralık 2021, 08:27).

⁷³ Kırmızı Biber, “Arkadaşlar herkesin günahından ...ilgilendiriyor”. *Twitter* (10 Şubat 2019, 12:15).

⁷⁴ Diamond Tema, “Kader Kavramı, Özgür İrade ve Ahiret Üzerine Felsefe”. *YouTube* (12 Eylül 2020).

⁷⁵ Diamond Tema, “Kader Kavramı, Özgür İrade ve Ahiret Üzerine Felsefe”. *YouTube* (12 Eylül 2020).

ortaya koyduğu üzere başta gençler olmak üzere her yaştan birey, videoların sunduğu söylemlerin etkisi altında kalabilmektedir.

Öte yandan postmodernizmle birlikte hakikat olgusu değersizleşmekte, değer de değerinden kopartılarak nesneleşmektedir. Sabit bir değer olmaması evrensel değerleri kişiselleştirmektedir.⁷⁶ Böylelikle inançlar ve ahlaki değerler kişiye özel bir şekil almaktadır. Öyle ki sosyal medyada gerçekleştirilen her türlü eylem ahlaki kabul edilir hâle gelmektedir. Aynı zamanda sosyal medyada içerik kontrolünün tam olarak yapılamaması nedeniyle sahte isimlerle hesaplar açılmakta, yalan haberler ve müstehcen içerikli paylaşımlar büyük dezenformasyon oluşturmaktadır. Maalesef sosyal medya kullanıcıları çoğu zaman kaynağı belli olmayan ya da doğruluğu kesinleşmemiş haberlerin büyük bir kısmına inanmakta ve bu bilgilere göre düşüncelerini şekillendirmektedirler. Massachusetts Teknoloji Enstitüsü (MIT) tarafından yapılan bir araştırma herhangi bir konuda paylaşılan yalan haberin sosyal medyada 6 kat daha hızlı yayıldığını göstermektedir.⁷⁷ Böylelikle bireyler doğru ya da yalan olduğuna bakılmaksızın birçok bilgiyle karşı karşıya kalmaktadır. Nitekim ergenler gelişim dönemleri gereği bu haberlere daha çabuk inanabilmektedirler.

Youtuberlar hakkında yapılan bir çalışmada, youtuber imajının özendirici niteliği vurgulanmakta, abonelerin onlara ve yaşam tarzlarına duydukları hayranlık ve kendilerinin bu standartlara ulaşamamasından kaynaklanan hayal kırıklıklarına dikkat çekilmektedir. Ayrıca merak duygusu yüklenen videolarla perçinlenmekte ve özel yaşamlarına taşınmakta, hayatları tüm ayrıntılarıyla bilinmek istenmektedir.⁷⁸ Videoların başarıya ulaşmasındaki anahtar noktanın geleneksel medyadan aksine iyi bir imaj ve diksiyondan ziyade içerik olduğuna dikkat çekilmektedir. Ancak bu içeriğin bilgilendirici olması, doğru bilgiler içermesi değil merak uyandırıcı ve eğlenceli olması, dikkat çekici bir kurguyla sunulması önem taşımaktadır.⁷⁹ Nitekim YouTube da “Saniye” kanalının yaptığı deneysel araştırmalar bu durumu ortaya koymaktadır. Sosyal medyada popüler olmak için gerçek olmayan ancak insanların dikkatini çekecek tarzda sunulan içeriklerin nasıl popülerleştiği gösterilmektedir.⁸⁰

Sosyal medya normal hayatta değer ifade eden olguların değer görmediği, toplumsal açıdan değer ifade edenlerin popülerlik kazanamadığı, dini ve ahlaki açıdan uygun olmayan yaşam tarzlarının magazinsel olayların pazarlandığı, merak, dikizleme, dedikodu, alay, mahremin ihlali gibi davranış

⁷⁶ Kenan Çağan, *Postmodernizm ve Mahremiyetin Dönüşümü* (Prüva Yayınları, 2019), 11-19.

⁷⁷ MIT. “Twitter False News” (Erişim 18 Eylül 2021); Vosoughi, Soroush, Deb Roy, and Sinan Aral. “The spread of true and false news online.” *Science* 359.6380 (2018): 1146-1151.

⁷⁸ İbrahim Etem Zinderen, “Yeni Medyada Kimlik İnşası: Youtuber Kimliğine İlişkin Bir İnceleme.” *Erciyes İletişim Dergisi* 7/1 (2020), 425.

⁷⁹ Erol İlhan- Adalet Görgülü Aydoğdu. “Türkiye’de YouTube Yayıncılığı ve YouTuber Olmak.” *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 47 (2018).

⁸⁰ Saniye, “Sosyal Medyayı Manipüle Etmek”, *YouTube* (19 Eylül 2021); Saniye, “TİK TOK; 1 Haftada Ünlü Olmak”, *Youtube* (4 Mart 2021).

kalıplarının normalleştirilmesine ve takdir görmesine kaynaklık ettiği⁸¹ bir ortamdır. Örneğin bir YouTube kanalında toplanmış bir grup kişi komedi adına tanımadıkları insanların Instagram fotoğraflarını yorumlamakta, mizah kisvesi ardında dedikodu yapmaktadırlar. Bu format bir seri haline getirilmiştir. Üstelik bireyler röntbeni diyerek bunu kendileri talep etmektedirler, rönt kelimesi röntgen den gelmektedir.⁸² Böylece başkalarının hayatlarını röntgenlemek sıradan bir davranış haline getirilmektedir.

Sosyal medyada servis edilen lüks yaşam tarzları, sürekli paylaşılan alışverişler, eğlenceli partiler, seyahatler ergenlerin yaşam standardı oluşturmalarında lüks hayat anlayışını öncelermelerine neden olmaktadır. Birçok kullanıcı ne yiyip ne içtiğini, nereye gittiğini, ne satın aldığını görsel ve videolara efektler uygulayarak çok lüks yaşıyor imajı vermektedir. Gerçek ya da sanal şekilde paylaşılan lüks hayatlar ergenleri etkilemektedir. Özellikle fenomen ya da influencer gibi paylaşımlarıyla şöhret olup istediği gibi yaşadığının mesajını veren kişiler olumsuz örneklik teşkil etmektedir. Aynı şekilde kullanıcıların, hac ve umre ziyaretlerini, yaptıkları hayırları dindarlık adına paylaşmaları, dinin samimiyet boyutunu ihlal etmekte, riya ve gösterişe yöneltmektedir.⁸³

SONUÇ VE ÖNERİLER

Günümüzde bilişim teknolojilerinin sunmuş olduğu network sisteminin önemli temsilcilerinden olan sosyal medya dünyada herkesin birbiriyle iletişim ve etkileşimde olmasına imkân tanımaktadır. 2000'li yılların başlarında popüler hâle gelen sosyal medya mobil tabanlı bir sistem olduğu için zaman ve mekân sınırlaması olmadan ses dosyası, görsel, video, dijital içerikler olmak üzere birçok paylaşımın ve tartışmanın yapılabildiği bir platformdur. Bu platformda video paylaşım siteleri, haber paylaşım ağları, blog ve mikrobloglar, çevrim içi kitap, ansiklopedi ve sözlükler, interaktif oyunlar, eğitim programları ile her türlü aktivite yapılmaktadır. Geleneksel medyadan farklı olarak sosyal medya kullanıcıların içerik üretmesine, bu içerikleri istedikleri kişilerle paylaşmalarına ve ortamdaki kişilerin etkileşimde bulunmasına imkân tanımakta aynı zamanda bireylere istemedikleri içerik paylaşımının kendilerine ulaşmasını engelleme hakkını vermektedir. Sosyal medya bireylerin başkalarıyla ve çeşitli topluluklarla iletişim ve etkileşimde bulunmalarına olanak tanıdığı gibi işletmelerin de ürünlerini tanıtmalarına, pazarlamalarına ve müşteri profillerini takip ederek daha fazla satış yapabilmelerine de olanak vermektedir. Dolayısıyla sosyal medya her kesimden insanın her türlü faaliyeti sanal olarak yapabildiği bir mecradır.

Sosyal medya uygulamaları yoğun bir şekilde kullanılmakta, istenilen her türlü içeriğe kolaylıkla ulaşılabilir. Sosyal medya platformlarının açık erişimli, sansürlsüz yapısı sayesinde

⁸¹Müberra Hacıbekiroğlu, *Sosyal Medya Kullanımına Bağlı Değişen Mahremiyet Algısı ve Dindarlık İlişkisi*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 52.

⁸²BaBala TV, "RÖNT – 1", *YouTube* (22 Eylül 2017).

⁸³Haberli, "Sosyal Medyada Dini İnanç ve Ahlaki Değerlerin Dejenerasyonu Üzerine Bir Değerlendirme", 646.

istenilen her şey inanca ve ahlaka uygun olup olmadığına bakılmaksızın paylaşılabilir. Bunun sonucunda dinî ve ahlaki değerler değişim ve dönüşümlere maruz kalmakta, bireylerin sabit değerleri değişkenlik göstermektedir. Sansürlü ve kontrolsüz bir şekilde paylaşımların yapıldığı ve sunulduğu sosyal medya ergenlerin tasavvur inşasında önemli rol oynamaktadır. Bir başka ifadeyle sosyal medya ebeveynliği aile ve çevrenden daha fazla etkili olmaktadır. Her gün zamanının bir kısmını sosyal medyada geçiren bir genç, izlediği ya da takip ettiği kanalların olumlu ya da olumsuz mesajlarına maruz kalmakta, düşünceleri etkilenmekte ve hayat tasavvuru değişim göstermektedir. Son zamanlarda sosyal medyada paylaşılan içerikler değerlendirildiği zaman gençlere bilinçli ya da bilinçsiz inanç ve değerlerden uzak bir düşünce yapısı inşa edildiği görülmektedir. Bu konuda siyasal ve sosyal olarak kalıcı adımlar atılmalı, sosyal medya gerçekliği kabul edilerek sosyal medya konusunda pratiğe geçirilebilecek öneriler oluşturulmalıdır. Aksi takdirde sosyal medyanın ebeveynlik yaptığı bir nesil hakikat bağlamından kopuk bir hayat anlayışına mahkûm olacaktır.

Bu bağlamda çalışma kapsamında sunacağımız öneriler şunlardır:

-Gençlere sosyal medya okuryazarlığı yetisi kazandırılmaya çalışılmalıdır. Gençlerin sosyal medya konusunda iradeli davranabilmeyi öğrenebilmelerine yardımcı olunmalıdır.

-Gençlerin sosyal medyada hangi platformları takip ettiği, neler izlediklerini takip etmeye çalışılmalı ve bu platformlarda takip ettiği ve izlediği olumsuz paylaşımlar hakkında tartışmalar yapılmalıdır. Gençleri olumsuz etkileyen platformları kullanmamaları gerektiği nedenleriyle birlikte açıklanarak bildirilmelidir.

-Gençlerin sevdiği ya da onlara ilginç gelen fenomenler, influencerlar, müzikler, filmler, TV şovları, oyunlar incelenip olumlu ve olumsuzlukları konusunda sohbet edilmelidir. Gençleri etkileyen sosyal medya platformlarının veya fenomenlerinin onları neden etkilediği, birinin takipçisi olmakla nasıl hissettikleri ve nasıl bir motivasyon kazandıkları konusunda konuşulabilir.

-Okullarda DKAB derslerinde sosyal medya ile ilgili bilgilendirmeler yapılmalıdır. Gençlerle DKAB derslerinde beyin fırtınası yaparak sosyal medya hakkında değerlendirmeleri ve sorabilecekleri soruları anlatmaları istenebilir. Gençlere kaynağı belli olmayan veya konunun uzmanı olmayan kişilerin dinî konulardaki söylemlerine itibar edilmemesi gerektiği anlatılmalıdır.

-Gençlerin sosyal medyaya bağımlı olmamaları için sosyal projelerde sorumluluklar verilmelidir. İslâm Dininin ilke ve kurallarına uygun sosyal medya platformlarının kurulması için gençlerle birlikte çalışmalar yapılabilir.

KAYNAKÇA

- Akım Delisi. “Hayatıma Girmiş Herkese Teşekkürler Ben Çıkıyorum Akımı! | Harika Tiktok Videoları!”. *YouTube*. Yayın Tarihi 24 Temmuz 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=48Z3eND9XQM>
- Akım Delisi. “Labneli Cipsli Biber Yeme Akımı Tiktok! | Çok Komik Tepkiler Var!”. *YouTube*. Yayın Tarihi 17 Temmuz 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=sLwsTLRuHtA>
- Akım Delisi. “Madem Ağzı Olan Konuşuyor Beyni Olan Da Kullansın Bi Zahmet Işıl ışıl Caddeler Akımı!|TİKTOK”. *YouTube*. Yayın Tarihi 15 Mayıs 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=Im7iJkJWTJk>
- Akım Delisi. “Sefo - Bilmem Mi Tiktok Videoları! | Bağımlılık Yapan Şarkı Akımı Tiktok!”. *YouTube*. Yayın Tarihi 8 Ağustos 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=tcVHphVIYjE>
- Akım Delisi. “Bestie Levi Ackerman Hani Milyonlarca Kızın Aşık Olduğu Adamın Boyu 1.60 Akımı |Tiktok Viral Akım!”. *YouTube*. Yayın Tarihi 18 Haziran 2021). <https://www.youtube.com/watch?v=ZxCcuA66E34>
- Akım Gözü. “Bir virüs çıktı, tüm dinlere ve Tanrılara diz çöktürdü. ... gözümüze soktu”. *Twitter*. 19 Mart 2020, 11:16. Erişim 20 Eylül 2021. <https://twitter.com/aklingozu/status/1240552650090975233>
- Akram, Waseem - Kumar, Rakesh. “A Study on Positive and Negative Effects of Social Media on Society”. *International Journal of Computer Sciences and Engineering* 5/10 (2018), 347-354.
- Ayaz, Orhan. *Sosyal Medyanın Ergenlerin Dinî Sosyalleşmesine Etkileri (Sakarya/Akyazı Örneği)*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- BaBala TV. “RÖNT – 1”. *YouTube*. Yayın Tarihi 22 Eylül 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=pA80M32oP4c>
- Barbarosoğlu, Fatma. *İmaj ve Takva*. İstanbul: Profil Yayıncılık, 17. Basım, 2017.
- Bruckner, Pascal. *Ömür Boyu Esenlik*. çev. Birsul Uzma. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Chimen. “Yeni Akım Göz Açma Videolar”. *YouTube*. Yayın Tarihi 23 Kasım 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=F8wvLgxPQtM>
- Chotpitayasunondh, Varoth – Douglas, Karen M. “The effects of “phubbing” on social interaction”. *Journal of Applied Social Psychology*. 48/6 (2018), 304-316. <https://doi.org/10.1111/jasp.12506>
- Correa, Teresa vd. “Who Interacts On The Web?: The Intersection Of Users’ Personality And Social Media Use”. *Computers in Human Behavior* 26 (2010).
- Critchley, Simon. *İmansızların İmanı*. çev. Erkan Ünal. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Çağan, Kenan. *Postmodernizm ve Mahremiyetin Dönüşümü*. Pruva Yayınları, 2019.

- Çağrı Toraman. “Yalnızca bir tanrı var ... not today”. *Twitter*. 06 Ara 2021, 10:05. Erişim 09 Aralık 2021. <https://twitter.com/toramancagri/status/1467933220134133769>
- Dağıtmaç, Murat - Ekmen, Şehadet. *Dijital Psikolojik Devrim*. İstanbul: Motto Yayınları, 2019.
- Drahošová, Martina - Balco, Peter. “The analysis of advantages and disadvantages of use of social media in European Union”. *Procedia Computer Science* 109 (2017).
- Evrimeci Zeus. “Bu kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık’ yazan Orta Çağ çöl bedevileri...bilebilirdi ki...”. *Twitter*. 08 Aralık 2021, 10:06. Erişim 09 Aralık 2021. https://twitter.com/Zeus_yucegod/status/1468658356931997701
- Evrimeci Zeus. “Tarikatçı adamın evladı, yobazın biri tarafından başı satırla kesilerek öldürülmüş...hastalığıdır.”. *Twitter*. 09 Aralık 2021, 08:27. Erişim 09 Aralık 2021. https://twitter.com/Zeus_yucegod/status/1468995650809483281
- Evrimeci Zeus. “Trilyonlarca galaksi yarattığına inandığın yüce bir varlığın... dostum...”. *Twitter*. 08 Aralık 2021, 08:57. Erişim 09 Aralık 2021. https://twitter.com/Zeus_yucegod/status/1468640983038545922
- Gökhan. “Taksim meydanına çıkıp, bütün kadınlar bana helal...dostlar.”. *Twitter*. 4 Aralık 2021, 11:32. Erişim 09 Aralık 2021. https://twitter.com/1_Gokhan_1/status/1467230423700934660
- Gül, Umut. “Youtube’da Şiddetin Görünürlüğü: ‘Kışkırtma’ Videolarına Dair Bir İnceleme”. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/27 (31 Temmuz 2020), 544-570. DOI: 10.26466/opus.678048
- Gündüz, Muhammed Muhdi. “Gelişim özellikleri doğrultusunda gençliğin din eğitimi.” *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/4 (2020), 1092-1117.
- Gürses, İbrahim - İrk, Esra. “İnternet Kullanımı ve Ergenlerin Dini Gelişimleri Üzerine Bir Araştırma”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2018), 109-135.
- Haberli, Mehmet. “Sosyal Medyada Dini İnanç ve Ahlaki Değerlerin Dejenerasyonu Üzerine Bir Değerlendirme”. Bandırma: Bandırma Onyedü Eylül Üniversitesi, 2018.
- Hacıbekiroğlu, Müberra. *Sosyal Medya Kullanımına Bağlı Değişen Mahremiyet Algısı ve Dindarlık İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Han, Byung-Chul. *Güzeli Kurtarmak*. çev. Kadir Filiz. İstanbul, 2020.
- Han, Byung-Chul. *Yorgunluk Toplumu*. çev. Samet Yalçın. İstanbul: Açılımkitap, 2019.
- Human@Earth. “Orucu, namazı gün doğumu, batımını göre ayarlamış...tanrısı!”. *Twitter*. 08 Aralık 2021, 03:16. Erişim 09 Aralık 2021. https://twitter.com/metin_akkas/status/1468917505515212805
- İlhan, Erol- Aydoğdu Adalet Görgülü. “Türkiye’de YouTube Yayıncılığı ve YouTuber Olmak.” *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 47 (2018).

- İsyankar. “Muhammed'in evinde çok oturan misafirlerini kovalayan Allah ... tedbirlerini al”. *Twitter*. 01 Aralık 2021, 11:00. Erişim 02 Aralık 2021. https://twitter.com/mcahid_61/status/1466135127386476546
- İtimat. “Ayakkabı İle Değişim Akımı”. *YouTube*. Yayın Tarihi 19 Ağustos 2020. https://www.youtube.com/watch?v=r1CaB_B9uf8
- Jimmie, Manning. “Definition and Classes of Social Media”. *Encyclopedia of Social Media and Politics*. ed. Kerric Harvey. U.S.A.: Sage Publications, 2014.
- Kafalar. “Bir Hafta Boyunca Hayır Dersen Ölersin!!”. *YouTube*. Yayın Tarihi 13 Eylül 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=kLUFd2kIus0>
- Kafalar. “Çok Beklenen Geleneksel Kışkırtma 2”. *YouTube*. Yayın Tarihi 27 Aralık 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=j4dAHvMCkhQ>
- Kahveci, Hakkı. “Sosyal Medya İçeriklerinin Ahlaki Değerler Bağlamında İncelenmesi: Youtube Örneği”. *Anadolu Journal of Educational Sciences International* 11/1 (2021), 204-225. DOI: 10.18039/ajesi.786295
- Kara, Bayram Kaan. *Bireylerin Kendini Gerçekleştirmesinde Sosyal Medyanın Rolü: Bir Alan Araştırması*. İzmir: Ege Üniversitesi, 2020.
- Karakuş, Neslihan vd.. “Ortaokul Öğrencilerinin Kullandığı Argo Kelimeler Çerçevesinden Dil Ahlakına Genel Bir Bakış”. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* Ö7 () 172-191.
- Kırmızı Biber. “Arkadaşlar herkesin günahından ...ilgilendiriyor”. *Twitter*. 10 Şubat 2019, 12:15. Erişim 02 Aralık 2021. <https://twitter.com/kirmizibiberr/status/1094525258709827584>
- Malik Balı. “Göz Challenge”. *Youtube*. Yayın Tarihi 19 Kasım 2017. https://youtu.be/jP_LRW7h_GA
- MIT. “Twitter False News”. Erişim 18 Eylül 2021. <http://news.mit.edu/2018/study-twitter-false-news-travels-faster-true-stories-0308>
- Multi Edition. ““Vroom Vroom Challenge Reels”. *YouTube*. Yayın Tarihi 8 Şubat 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=mcLdrv4-zH8>
- Niedzviecki, Hal. *Ben Özelim! Bireysellik Nasıl Yeni Konformizm Haline Geldi*. çev. Sibel Erduman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Okan, Özbay - Dağıtmaç, Murat. *Dijital Haçlı Seferleri*. İstanbul: Motto Yayınları, 2017.
- Oyun Konsolu Serdar, “Yeni Trend Kıyafet Değiştirme Challenge (Tik Tok Videoları)”. *Youtube*. Yayın Tarihi 3 Ekim 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=7-02WuCSfYQ>
- Özkoyuncu, Mustafa. *Sosyal Medya*. PDF: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, 2010. http://auzefkitap.istanbul.edu.tr/kitap/halklailiskilervetanitim_ue/sosyalmedya.pdf
- Poppy. “I am Poppy”. *YouTube*. Yayın Tarihi 7 Ocak 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=fpCXxqiTjqE>

- Poppy. “I Disagree”. *YouTube* Yayın Tarihi 4 Ekim 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=6gmswmbosYo>
- Sakalar İskitler (Gizlenen Eski Anadolu Halkı), “Erkek kullarının ne giyeceği nasıl giyineceği konusunda tek kelime etmeyen Tanrıdeğildir!”. *Twitter*. 08 Aralık 2021, 06:57. Erişim 09 Aralık 2021. https://twitter.com/Saka_Iarr/status/1468610789393276938
- Saniye. “Sosyal Medyayı Manipüle Etmek”. *YouTube*. Yayın Tarihi 19 Eylül 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=0FoInjzUpb8>
- Saniye. “TİKTOK; 1 Haftada Ünlü Olmak”. *YouTube*. Yayın Tarihi 4 Mart 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=qYx2HuAO5Xk>
- Sayar, Kemal- Yalaz, Berna. *Ağ Sanal Dünyada Gerçek Kalmak*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.
- Socialblade. “Top 100 Youtubers In Turkey”. Erişim 22 Eylül 2021. <https://socialblade.com/youtube/top/country/tr/mostsubscribed>
- Sukru oz. “Bence yer de önemli...İsveç’e”. *Twitter*. 4 Aralık 2021:11:42. Erişim 09 Aralık 2021. <https://twitter.com/sukoz65/status/1467232884616568833>
- Tarhan, Nevzat. “Estetik Ameliyatla Birbirine Benzeyen Gençler” <https://www.nevzattarhan.com/estetik-ameliyatla-birbirine-benzeyen-gencler.html> (Erişim 07.09.2021)
- Tema, Diamond. “Kader Kavramı, Özgür İrade ve Ahiret Üzerine Felsefe”. *YouTube*. Yayın Tarihi 12 Eylül 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=rHfBUNNI1vg>
- Tik Tok-Memes “Perry The Platypus Tik Tok Dance Challenge Compilation”. *Youtube*. Yayın Tarihi 11 Ekim 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=5KxVNVigN1A>
- Tiktok Videoları “Body-Akımı Tiktok Videoları”. *Youtube*. Yayın Tarihi 13 Nisan 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=DfCUcoAYHXA>
- TİKTOKTV TR. “Tiktok Buss Şt Akımı Turkler#1”. *YouTube*. Yayın Tarihi 22 Ocak 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=UI-gqLtN02E>
- Trendvids. “Köpek Pozisyonu Akımı”. *YouTube*. Yayın Tarihi 27 Eylül 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=eHdfzRhArjI>
- Turanalp, Muhammed Fatih. “İnternetin Ergenlere Olumsuz Etkileri Üzerine Din Eğitimi Temelli Bir Yaklaşım”. *Marife* 16/1 (2016), 111-131.
- Vosoughi, Soroush, Deb Roy, and Sinan Aral. “The Spread of True and False News Online” *Science* 359.6380 (2018), 1146-1151.
- Wearesocial. “Digital 2021” (Erişim 18 Eylül 2021). <https://wearesocial.com/blog/2021/01/digital-2021-the-latest-insights-into-the-state-of-digital>
- Wolf's Shadow. “Mahoya zorluk olmasın...mehirsiz”. *Twitter*. 04 Aralık 2021, 11:34. Erişim 09 Aralık 2021. https://twitter.com/Wolf_s_Shadow/status/1467230923401924616

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.

Zinderen, İbrahim Etem. “Yeni Medyada Kimlik İnşası: Youtuber Kimliğine İlişkin Bir İnceleme”. *Erciyes İletişim Dergisi* 7/1 (2020), 415-434.

<https://doi.org/10.17680/erciyesiletisim.650956>

KALEMNAME

e-ISSN: 2651–3595

Aralık/December 2021, 12: 94–115

Fethu'l-Kadîr Özelinde Şevkânî'nin Kırâat-i Seb'a ile Kırâat-i Aşereye Yaklaşımı¹

Adem Yeşildağ

Dr., Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi

ademyesildag@gmail.com

ORCID orcid.org/0000-0001-7309-1423

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 17.11.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 09.12.2021

Yayın Tarihi/Published: 24.12. 2021

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık/ December

Issue: 12; **Sayfa/Pages:** 94–115

Atıf / Cite as: Yeşildağ, Adem. “Fethu'l-Kadîr Özelinde Şevkânî'nin Kırâat-i Seb'a ile Kırâat-i Aşereye Yaklaşımı”. Kalemname 12 (Aralık 2021), 94–115.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi/Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

¹ Bu makale, yazar tarafından hazırlanan “Şevkânî'nin Fethu'l-Kadîr'de Kırâatleri Tetkik Usulü” adlı Doktora Tezinden (OMÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2021) istifade edilerek hazırlanmıştır.

Öz:

Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenni'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr isimli eser, Yemen'in erken dönem tecdit hareketi öncülerinden Şevkânî'nin (ö. 1834) en önemli telifi olarak bilinmektedir. Eserde yaklaşık 300 ayrı ismin rivâyet ettiği 2.500 civarında kırâat meselesinden bahsedilmektedir. Bu durum eserin ve müellifin kırâat açısından araştırılmaya değer olduğunu göstermektedir. Ancak müellifin kırâate dair başka bir eserinin bulunmaması, onun bu sahadaki yetkinliğinin tek eser üzerinden değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Öncelikle eser tetkik edildiğinde kırâatlere dair oldukça detaylı bilgilere yer verildiği görülmektedir. Nitekim müellif; kırâatleri tasnif etmekte, rivâyetlerde çeşitli tercih kalıpları kullanmakta, ehl-i beyt kırâatlerine yer vermekte, kırâatleri dilbilim açısından incelemekte, kırâatlere şiir ile istişhâdda bulunmakta, fıkıh-kırâat ilişkisi kurmakta, kırâatler sebebiyle mana ayrıntılarına girmekte ve yorumlarda bulunmaktadır. Bununla birlikte onun kırâat-i seb'a ile kırâat-i aşere arasındaki sistematik çerçeveye bakışı dikkat çekmektedir. Bu çalışmada Şevkânî'nin kırâat-i seb'a ile kırâat-i aşereye yaklaşımı klasik kaynaklarda yer alan bilgilerle karşılaştırılacak ve örnekleme üzerinden endüksiyon (tümevarım) yöntemi ile arz edilecektir.

Anahtar Kelimeler:

Tefsîr, Fethu'l-Kadîr, Şevkânî, Kırâat-i Seb'a, Kırâat-i Aşere

Al-Shawkani's Approach to Qiraat Sab'a and Qiraat Ashere Within The Scope of His Work Fath Al-Qadir**Abstract:**

Fath al-qadir al-jami' bayna fannay al-riwayah wa al-dirayah min 'ilm al-tafsir is the most important work of Shawkani (d. 1834), who is known as one of the pioneers of Yemen's early resurrection movement. The work consists about 2.500 recitation issues narrated by about 300 different names. This shows that the work and the author are worth investigating in terms of recitation. However, the fact that the author does not have any other work on recitation makes it compulsory to evaluate his position in this field through a single work. First of all, when the work is examined, it is seen that very detailed information about the recitations is given. Namely, he classifies the recitations, uses various preference patterns in the narrations, gives place to the ahl al-bayt recitations, examines the recitations in terms of linguistics, compares the recitations with poetry, establishes the relationship between fiqh and qiraat, enters into the details of meaning and comments on the basis of the recitations. However, his view of the systematic framework between qiraat sab'a and qiraat ashere draws attention. In this study, Shawkani's qiraat sab'a and qiraat ashere will be compared with the information in comparative examples and presented by sampling induction method.

Keywords:

Commentary, Fath al-Qadir, Shawkani, Qiraat Sab'a, Qiraat Ashere

GİRİŞ

1. MUHAMMED B. ALİ B. MUHAMMED B. ABDULLAH EŞ-ŞEVKÂNÎ ES-SAN'ÂNÎ

Şevkânî, Yemen'in San'a vilayetinde ikamet eden ailesinin, buraya bir günlük mesafede olan (Şevkânî, ts.) memleketleri Şevkân köyünü ziyaretleri esnasında, 28 Zilkade 1173'te (12 Temmuz 1760) doğmuştur. Müellif, memleketine nispetle hem Şevkânî hem de San'ânî künyesi ile meşhur olmuştur (Şevkânî, ts.).

O, yüzyıllar boyu tüm Yemen kabilelerinin saygı duyduğu ilim ehli bir ailede yetişmiştir. Ailenin kökü Hemdân b. Mâlik b. Zeyd vasıtasıyla Kahtânîlere kadar dayanmaktadır. Aileden birçok isim Yemen'de idarecilik yapmıştır. Nitekim kendisiyle beraber babası, kardeşi ve oğlu muhtelif zamanlarda kadılık görevinde bulunmuşlardır (Şevkânî, ts.; Zirikli, 2002).

Şevkânî, ailesinin ilim seyahatine izin vermemeleri sebebiyle bütün öğrenim hayatını babasının himayesinde San'a'da sürdürmüştür. Devrin en önemli âlimlerinden tefsir, hadîs, usûl, sarf, nahiv, me'ânî, beyân, mantık, fıkıh, cedel, arûz, matematik, tabiat, astronomi, münazara gibi ilimleri tahsil etmiş; tahsil hayatı bittiğinde de bunları talebelerine okutmuştur (Şevkânî, ts.).

Zeydî bir çevrede yetişen ve hem Zeydî hem de Sünnî âlimlerden ilim tahsil eden Şevkânî, otuzlu yaşların başında itikâdî alanda köklü bir dönüşüm içerisine girmiştir. Tüm mezhepleri reddederek mezhepler üstü bir tavır sergilemiş, ancak âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîflerin zâhiriyle hüküm verme anlayışından dolayı itikâdî olarak Selefiyye'ye yakın durmuştur (Şevkânî, ts.; Bilmen, 2008; Sönmez, 2016). Herhangi bir disiplin içerisinde mukallit olarak bulunmayı hoş karşılamayan ve bu durumu haram kabul eden Şevkânî, yine de ilmî çevre nazarında üzerindeki Zeydî kimliği tam manasıyla silememiştir. Nitekim o, birçok biyografik eserde Zeydî ekol mensûbu olarak tanınmaktadır (Zehebî, 1976; Ünal, 2010).

İmam Mansûr Ali b. Abbâs el-Mehdî (ö. 1809) 1795'de Şevkânî'yi otuz altı yaşındayken San'a'ya başkadı olarak vazifelendirmiş, Şevkânî'nin ilmî mesuliyetine idarî vazifeyi de eklemiştir. Bu vazifeyi ölümüne kadar kırk yılı aşkın bir süre devam ettiren Şevkânî, ilmî mütalaalarını azaltmak zorunda kalmış, zamanının çoğunu bu vazifenin icrâsına sarf etmiştir. (Şevkânî, ts.).

Şevkânî, kırk bir yılını başkadı olarak geçirdiği yetmiş yedi yıllık ömrünü, oğlu Ali'nin vefatından bir ay sonra 26 Cemâziyelâhir 1250'de (31 Ekim 1834) tamamlayarak San'a'da vefat etmiş ve Hazîme Kabristanlığı'na defnedilmiştir (San'ânî, H. 1348).

2. FETHU'L-KADÎR TEFSİRİNE GENEL BAKIŞ

Şevkânî ömrü boyunca birçok eser telif etmiştir. Eserlerin çoğunu başkadılık vazifesinden önce yazmış, bu vazifeyi icra ettiği dönemde de devlet işlerinin yoğunluğuna rağmen fırsat bulduğunda telif faaliyetine devam etmiştir. Bazıları matbû olarak ilim dünyasına kazandırılmış, bazıları ise mahtût olarak keşfedilmeyi bekleyen eserlerinin sayısı kaynaklarda muhtelif olarak zikredilmektedir. Ancak irili ufaklı 384 tanesinin ismine ulaşılan eserlerden 15'i tefsir ilmine, 32'si hadîs ilmine, 225'i fıkıh

ilmi ve usulüne, 34'ü kelâm ilmine, 16'sı dilbilime, 26'sı âdâb ilmine, 2'si tarih ilmine, 3'ü mantık ilmine, 31'i de farklı ilimlere taalluk etmektedir.

Şevkânî'nin en meşhur eseri, İslâm dünyasında kısaca *Fethu'l-kadîr* olarak şöhret bulan *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenni'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr'*dir. Şevkânî bu eseri hicrî 1223 yılının Rebûlâhir ayında (Mayıs/Haziran 1808) telif başlamış, 1229 yılının Receb ayında (Haziran/ Temmuz 1814) bitirmiştir. Bu eser, müellifin otuzlu yaşların başından itibaren sahip olduğu mezhepler üstü anlayıştan neredeyse yirmi sene sonra telif edilmesine rağmen bazı kaynaklarda hâlâ Zeydî tefsîrlere grubunda değerlendirilmektedir (Zehebî, 1976).

Şevkânî'nin eserin mukaddimesinde yer verdiği ifadelerle göre, müfessirlerin çoğu iki kısma ayrılmaktadır: Birinci kısım müfessirler, eserlerinde mücerret olarak rivâyeti yeterli görmektedirler. İkinci kısımdakiler ise yalnızca âlet ilimlerini (dirâyet) ön plana almakta, rivâyete ise yer vermemektedirler. Her iki grubun da isabet ettiği noktaların olduğunu ifade eden Şevkânî, bir âyet-i kerîmenin Hz. Peygamber tarafından tefsîr edilmesinin kaynak olarak yeterli görülmesi gerektiğinden bahsetmektedir. Ancak ona göre Kur'ân-ı Kerîm'in bütününe bakıldığında, bizzat Hz. Peygamber tarafından tefsîr edilen ve sahîh rivâyetlerle bize ulaşan âyet-i kerîmelerin sayısı oldukça azdır.

Sahabe tefsîrinin rivâyet ve dirâyet açısından ele alındığında tercih edilme kıstaslarını sıralayan Şevkânî; naklin rivâyetlerle gelen hususlara (şeriata) uygun olup Arap dil kurallarına (dirâyete) zıt bir ifadeyi içine alması durumunda rivâyetin tercih edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ancak ona göre sahabe tefsîri rivâyete uygun olmayan bir mana içerirse, bu durumda dirâyet tefsîr ekolleri gibi müstakil muamele görmelidir. Bir başka ifadeyle tefsiri, salt dirâyet tefsîri gibi kabul edilmelidir. Eğer hem rivâyete hem de dirâyete uzak bir görüntü çizerse, sahabe tefsîri olduğuna bakılmaksızın tabîinin fikirlerinden ve rivâyetlerinden daha düşük kategoride yer almalıdır.

Selefin tüm Kur'ânî terkiplere riayet ederek tefsîr telif etmelerinin kolay olmadığını belirten Şevkânî, zayıf isnatlarla nakledilen tefsîrlere ve senedi sağlam olsa bile güvenilir olmayan bir müfessirin tefsîrine itibar edilemeyeceğini iddia etmektedir. Bundan dolayı hem rivâyet hem de dirâyete sahip bir tefsîr yazılmasının gerekliliğini savunmaktadır. Bu düşüncesinden dolayı mezkûr iki sahayı birleştirecek; dil, i'râb ve beyân açısından meselelere yaklaşacak bir rivâyet-dirâyet tefsîri yazmayı istediğini belirten müellif, ilmî dirâyetini gayet açık ve net bir biçimde izah etmektedir. Ona göre bu eser, zayıf bir isnatla olsa da Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiünden gelen rivâyetleri yazmaya matuf bir gayretle telif edilmiştir.

Şevkânî, Celâlüddîn es-Süyûtî'nin (ö. 1505) telifi olan *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr* adlı tefsîrin, selefin Hz. Peygamber'e merfû olarak ulaştırdığı tefsîrlere ve sahâbîler ile sonrakilerin rivâyet sahasındaki tefsîrlere çoğunu kapsadığını düşünmektedir. Bununla birlikte kanaatine göre kendi tefsîri, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*'da tefsîre taalluk eden tüm ihtiyaçlara cevap verecek kapasitededir. Ayrıca o, okuyucu aracılığıyla diğer tefsîrlere meydan okumaktadır. Eserinin

hacminin geniş olmasının, aynı zamanda içeriğinin zenginliğine de işaret ettiğini belirten Şevkânî, diğer tefsîrlerde tam manasıyla bir araya getirilememiş bilgilerin kendi eserinde gayet düzenli bir biçimde aktarıldığından bahsetmektedir. Telif ettiği bu esere oldukça güvendiği anlaşılan müellif, okuyucudan, rivâyet ya da dirâyet sahasında olan diğer tefsîrleri incelemesini, daha sonra da kendi eserine bakıp gözlerinin aydınlandığını hissetmesini, çünkü kendi eserinin özün özü olduğunu iddia etmektedir (Şevkânî, 2007).

Şevkânî, bir sûreyi tefsîre başladığında önce ismini, âyet sayısını, nerede nâzil olduğunu ve sûrenin faziletinden bahseden hadîs-i şerîfleri izah etmekte; bunlar içerisinde farklı bir ifade varsa o rivâyete yer vermekte ve ilk âyet-i kerîmeleri (çoğunlukla birkaçını aynı anda) zikrederek meseleye giriş yapmaktadır. Zikrettiği âyet-i kerîmeleri önce dirâyet sonra da rivâyet yönünden ele almaktadır. Dirâyet usulüyle izaha başladığında kelimelerin lügavî manalarına değinmekte ve onları sarf/morfoloji, nahiv/sentaks ve belâgat/retorik yönünden değerlendirmektedir. Fıkıh ve kelâma taalluk eden kısımları detaylandırarak anlatmaktadır. Kelimenin kırâat yönünden farklı rivâyeti mevcutsa bazen kısaca bazen de tafsilatıyla izah ederek bununla alakalı dilbilimcilerin tercihlerini beyan etmektedir. Kırâate dair rivâyetlerde usulden ziyade, ferşu'l-hurûf² bilgilerine yer vermektedir.³ Rivâyetlere zaman zaman âyet-i kerîmeler, hadîs-i şerîfler ve Arap şiirleriyle istişhâdda bulunmaktadır. Dirâyet usulüyle detaylandırılan bu kısım sona erdiğinde ise aynı âyet-i kerîmeleri küçük cümleler hâlinde tekrar ederek rivâyet yönünden irdelemektedir. Umumiyetle ilk meselede فَذَّخْرَجَ، aynı bölümün daha sonraki meselelerinde ise أَخْرَجَ kalıbıyla girizgâh yapmakta; rivâyetleri âyet-i kerîmeler ve hadîs-i şerîfler ile sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiînden gelen ifadelerle zenginleştirmektedir. Bu arada âyet-i kerîmelerde Hz. Peygamber'in ya da sahâbenin bizzat okuyuşlarına dair açıktan rivâyetler varsa senet zincirinde yer alan nâkiller vasıtasıyla herhangi bir yorumda bulunmaksızın tahrîc etmektedir. Ancak dirâyet ve rivâyet kaynaklarının farklı olması sebebiyle her ikisinde de yer alan aynı kırâat bilgilerini zaman zaman tekrar etmek mecburiyetinde kalmaktadır.⁴

3. GENEL OLARAK KIRÂATLAR

“Kırâat/قِرَاءَةٌ” kelimesi sülâsî mücerredin üçüncü bâbından semâî mastar olup lügatte “tilâvet etmek” (Fîrûzâbâdî, 2005), “toplamak” (Râzî, 1986; Cevherî, 1990), “bir şeyi başka bir şeye ilave etmek” (İbn Manzûr, ts.) gibi manalara gelmektedir. Kırâat ıstılâhında ise birbirine yakın birçok tarif yapılmaktadır. Buna göre kırâat; “Kur’ân-ı Kerîm’i, harflerinin mahreç ve sıfatlarına riâyet ederek nâzil olduğu şekilde okumak” (İbnü'l-Cezerî, 2006); “Kur’ân-ı Kerîm kelimelerinin okunuş şekillerini ve ihtilâflarını nâkillere nispet ederek bildiren ilim” (Dimyâtî, 1987; Zürkânî, 1995); “Kur’ân-ı

² “Kârînin, kelimeyi belirli bir kural olmaksızın diğer kârîlerden farklı okuması” demektir. Süyûtî, 2002, 1/320.

³ Müellifin yer verdiği az sayıda usul bilgileri için bkz., Şevkânî, 2007, 1/48, 413, 452; 3/381; 4/640.

⁴ Tekrarlanan kırâat rivâyetleri için bkz., Şevkânî, 2007, 1/294-296, 402-404, 481-482, 581-583; 3/189-191, 274-276, 332-334, 382-385, 397-398, 481-482, 565-567; 4/65-69, 110-112, 153-155, 314-316; 5/581-583.

Kerîm'i, âyetlerini peş peşe okumak sûretiyle tilâvet şeklinde ya da hocalardan almak sûretiyle edâ şeklinde okumak" (Tehânevî, 1996) demektir.

Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 1267) *mütevâtir* ve *mütevâtir olmayanlar* diye ikiye ayırdığı kırâatler, kırâat eserlerinde genel olarak *sahîh* ve *sahîh olmayanlar (şâz)* şeklinde tavsîf edilmektedir (İbnü'l-Cezerî, ts.; Makdisî, 2003).

3.1. Sahîh Kırâatler

Kırâatin sahîh olabilmesi için üç şart aranmaktadır: Birinci olarak kırâat, bir vecih ile de olsa Arap gramerine (nahiv kurallarından veya lehçelerinden birine) uymalı, ikinci olarak Hz. Osman'ın istinsâh edip dağıttığı mushafların hattına takdire de olsa münasip olmalı ve üçüncü olarak da sağlam bir senetle Hz. Peygamber'e vâsıl olmalı (İbnü'l-Cezerî, ts.; Zürkânî, 1995). Bu kırâatin reddi ve inkârı caiz değildir. Aynı zamanda bu kırâat, yedi harf meselesinin bir kısmı olarak ele alınmaktadır (Kaysî, ts.; İbnü'l-Cezerî, ts.; Dâni, 2005). İbnü'l-Cezerî (ö. 1429) ve Kastallânî'ye (ö. 1517) göre bu şartları haiz olan kırâat; ister kırâat-i seb'a imamlarından, ister kırâat-i aşere imamlarından, isterse de kırâat alanında söz sahibi diğer imamlardan rivâyet edilsin, kabul görülmelidir (İbnü'l-Cezerî, ts.; Kastallânî, H. 1434). Bununla birlikte İbnü'l-Cezerî, kendi zamanında on kırâatin hâricinde mütevâtir sayılabilecek bir kırâat kalmadığını da ilave etmektedir (İbnü'l-Cezerî, ts.).

Sahîh kırâat, tevâtür şartının yerine gelip-gelmemesine bağlı olarak mütevâtir ve meşhûr olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

3.1.1. Mütevâtir Kırâatler

"Mütevâtir/مُتَوَاتِرٌ", "yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun bildirdiği haber" demektir (Cürçânî, 2004). Ancak eski dönemlerde şartların zorluğu sebebiyle yalan ya da doğru haberler için bir araya gelerek iletişim kurmanın imkânsızlığı göz önüne alındığında, burada zikredilen "yalan ile birleşme imkânsızlığı" ifadesine *aklen* yerine *âdeten* kaydı getirilmesi gerekmektedir (Âşıkkutlu, 2001). Ayrıca kastedilen "topluluk" ifadesinde sayı sınırlaması uygun görülmemektedir. Eğer az sayıda isim, kesin bilgiyi verebileceklerse, sayı önem arz etmemektedir. Sayı çok olsa bile kesin bilgi verilemeyecekse, sayının fazlalığı meselenin tevâtür kapsamında ele alınmasına mâni olmaktadır (Leknevî, 2008). Bu durumda kırâatteki tevâtür meselesi, sayıdan bağımsız olarak, farklı zaman diliminde de olsa bir topluluk tarafından bilginin aynı düzeyde aktarılması şeklinde anlaşılmalıdır.

Bu üç şartın yerine gelmesi, kırâati mütevâtir derecesine ulaştırır. Mütevâtir kırâatler ilk defa İbn Mücâhid'in (ö. 936) telif ettiği *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât* isimli eserde yediye tahsis edilmiştir (Hamed, 2002; İbn Mücâhid, 2009). Ancak İbn Mücâhid bu tahsiste yedi kırâat ile Hz. Peygamber'in haber verdiği yedi harfin aynı şey olduğunu akla getirdiği düşüncesi ile bazı ulemâ tarafından eleştirilmiştir (İbnü'l-Cezerî, ts.).

İbn Mücâhid'in ortaya koyduğu ve sahada kabul gören yedi imam ve râvîleri, Şâtıbî'nin (ö. 1194) *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî fi'l-kirâati's-seb* "inde⁵ zikrettiği remzleriyle beraber şu şekildedir:

1. (أ): Ebû Ruveym Nâfi b. Abdurrahmân b. Ebî Nü'aym el-Leysî (ö. 785).

Râvîleri:

(ب): Ebû Musa İsa b. Mînâ b. Verdân (Kâlûn) (ö. 835).

(ج): Ebû Sa'îd Osmân b. Sa'îd b. Abdillâh el-Mısrî (Verş) (ö. 812).

2. (د): Ebû Ma'bed Abdullâh b. Kesîr b. Amr ed-Dârî (ö. 738).

Râvîleri:

(ه): Ebu'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh el-Bezzî (ö. 864).

(ز): Ebû Ömer Muhammed b. Abdirrahmân b. Hâlid el-Mahzûmî (Kunbül) (ö. 903).

3. (ح): Ebû Amr Zebbân b. el-Alâ b. Ammâr el-Mâzinî el-Basrî (ö. 771).

Râvîleri:

(ط): Ebû Ömer Hafs b. Ömer b. Abdilazîz el-Ezdî ed-Dûrî (ö. 854).

(ي): Ebû Şuayb Sâlih b. Ziyâd b. Abdillâh es-Sûsî (ö. 874).

4. (ك): Ebû İmrân Abdullâh b. Âmir b. Yezîd el-Yahsûbî (İbn Âmir) (ö. 736).

Râvîleri:

(ل): Ebu'l-Velîd Hişâm b. Ammâr b. Nusayr ed-Dimeşkî (ö. 859).

(م): Ebû Amr Abdullâh b. Ahmed b. Beşîr b. Zekvân ed-Dimeşkî (ö. 857).

5. (ن): Ebû Bekr Âsım b. Ebi'n-Necûd Behdele el-Esedî el-Kûfî (ö. 745).

Râvîleri:

(ص): Ebû Bekr Şu'be b. Ayyâş b. Sâlim el-Esedî el-Kûfî (ö. 809).

(ع): Ebû Ömer Hafs b. Süleymân b. el-Müğüre el-Esedî (ö. 796).

6. (ف): Ebû Umâre Hamza b. Habîb b. Umâre ez-Zeyyât el-Kûfî (ö. 773).

Râvîleri:

(ض): Ebû Muhammed Halef b. Hişâm b. Sa'leb el-Esedî (ö. 844).

(ق): Ebû İsa Hallâd b. Hâlid eş-Şeybânî (ö. 835).

7. (ر): Ebu'l-Hasen Ali b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâî (ö. 805).

Râvîleri:

(س): Ebu'l-Hâris Leys b. Hâlid el-Bağdâdî (ö. 854).

⁵ Şâtıbiyye ve Kasîdetü'l-lâmiyye ismiyle de bilinen ve tavîl bahrinde telif edilen *Hirzû'l-emânî*, kırâat eğitim faaliyetinde önemli kaynak eserlerden kabul edilmektedir. Eserden, kırâat öğretiminde "seb'a tarîki" olarak bilinen eğitim metodunda Ebu Amr ed-Dâni'ye ait *et-Teyisîr fi'l-kirâati's-seb* ile beraber ana kaynak olarak yararlanılmaktadır. 1173 beyitten müteşekkil olan eser aynı zamanda *et-Teyisîr fi'l-kirâati's-seb*'in muhtasar ve manzum hali olarak telif edilmiştir. Bu eserden, "İstanbul tarîki" ya da "Teyisîr tarîki" olarak bilinen ve Dâni'nin *et-Teyisîr fi'l-kirâati's-seb*'i ile İbnü'l-Cezerî'nin *Kitâbü Tahbîri't-teysîr fi'l-kirâati'l-'aşr*'ının ana kaynak olarak kullanıldığı eğitim metodunda, yine İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürretü'l-mudîyye fi'l-kirâati's-selâsi'l-mütemmîme* eseriyle beraber yardımcı kaynak; "Mısır tarîki" ya da "Şâtıbiyye tarîki" olarak bilinen eğitim metodunda ise *ed-Dürretü'l-mudîyye fi'l-kirâati's-selâsi'l-mütemmîme* ile beraber ana kaynak olarak istifade edilmektedir. Ayrıca bu tarîkte *et-Teyisîr fi'l-kirâati's-seb* ile *Kitâbü Tahbîri't-teysîr fi'l-kirâati'l-'aşr*'dan yardımcı kaynak olarak yararlanılmaktadır. Detay için bkz., Karaçam, 2011; Akaslan 2021.

(ت): Ebû Ömer Hafs b. Ömer b. Abdilazîz el-Ezdî ed-Dûrî (ö. 854) (Şâtıbî, 2010).

İbn Mihrân en-Nisâbûrî (ö. 992) tarafından telif edilen *el-Ğâye fi'l-kırâati'l-'aşr* isimli eserde mütevâtir kırâat imamları on kişi olarak zikredilmekte ve ayrıca Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin (ö. 869) tercihlerine de yer verilmektedir (Nisâbûrî, 1990). İbnü'l-Cezerî (ö. 1429) ilk defa bu eserde bir arada bahsedilen on kişinin tamamının tevâtürünü onaylamış ve kırâat sahasına kabul ettirmiştir (İbnü'l-Cezerî, ts.). Bununla birlikte mezkûr isimlerin, Kastallânî'nin tahlilinde olduğu gibi tevâtürlerinin ihtilafı olduğu şeklinde tavsifler de yapılmaktadır (Kastallânî, H. 1434). Remzleri Hamdullah b. Hayruddîn Efendi'nin (ö. 1575) *Füyûzu'l-itkân fi vücûhi'l-Kur'ân* isimli eserinde zikredilen yedi mütevâtir kırâat imamına ilave edilen üç imam ve râvileri şunlardır:

1. (جع): Ebû Cafer Yezîd b. el-Ka'ka' el-Mahzûmî el-Medenî (ö. 748).

Râvîleri:

(عي): Ebu'l-Hâris İsa b. Verdân el-Medenî (ö. 776).

(جم): Ebu'r-Rabî' Süleymân b. Müslim b. Cemmâz ez-Zührî (ö. 786).

2. (بع): Ebû Muhammed Yakûb b. İshâk b. Zeyd el-Hadramî (ö. 821).

Râvîleri:

(يس): Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Mütevekkil b. Abdirrahmân el-Lü'lûî el-Basrî (Ruveys) (ö. 852).

(حه): Ebu'l-Hasen Ravh b. Abdilmü'min el-Hüzelî el-Basrî (ö. 849).

3. (خل): Ebû Muhammed Halef b. Hişâm b. Sa'leb el-Esedî (ö. 844).

Râvîleri:

(سح): Ebû Yakûb İshâk b. İbrahim b. Osmân el-Verrâk el-Mervezî el-Bağdâdî (ö. 889).

(سه): Ebu'l-Hasen İdrîs b. Abdilkerîm el-Hallâd el-Bağdâdî (ö. 904) (Pâluvî, ts.).

3.1.2. Meşhûr Kırâatler

“Meşhûr/مَشْهُور” kırâat, sahîh kırâat şartlarının üçüne de sahip olduğu hâlde tevâtür derecesine ulaşamamış olan kırâattir. Süyûtî'ye (ö. 1505) göre mütevâtir kırâat imamlarının tarîkleri⁶ tarafından uygulanan usul değişikliklerinden ziyade, kırâat imamlarının tarîkleri arasında rivâyete konu olan ferşu'l-hurûf⁷ farklılıkları bu kısma girmektedirken, Kastallânî'ye göre kırâat-i selâseyi oluşturan Ebû Cafer, Yakûb ve Halef kırâatleri bu kategoride yer almaktadır (Süyûtî, 2002; Kastallânî, H. 1434).

⁶ Lügatte “yol” ve “meslek” anlamı taşıyan tarîk mefhûmu, istilahta râvilerden sonra gelen senet zincirindeki isimleri kapsamaktadır. Hz. Peygamber'e kadar dayanan bir kırâat, her bir imamın ikişer adet râvisi kanalıyla meşhur olmuştur. Kırâat, râviler arasında ihtilaf olmadığına imamın ismiyle, ihtilaf olduğunda ise râvilerin ismiyle kullanılmaktadır. Ayrıca râvilerden sonraki kırâat farklılıkları tarîk kavramı ile ele alınmaktadır. Tarîkler arasında ihtilaf olmadığına râvilerin ismi, ihtilaf olduğunda ise tarîklerin ismi ön plana çıkmaktadır. Tarîklerin adedi, her bir rivâyet için standart sayıda yer almamaktadır. Ancak her bir râvî için birkaç tarîk meşhur olmuş ve kaynak eserlerde bu şekilde yer almıştır. Detay için bkz., İbnü'l-Cezerî, ts., 1/99-194; Dimyâtî, 1987, 1/76-78; Âlü İsmail, 2000, 245-246; Kastallânî, H. 1434, 1/199-349.

⁷ Lügatte “yaymak” manasına gelen kelime, kırâat istilâhında “genel bir kural çerçevesinde ele alınmayıp hususi yerlerde vaki olan kırâat farklılıkları” demektir. Kur'ân-ı Kerîm'in bütününe yayılan bu okuyuş farklılıklarına *usûl* kelimesinin zıddı olarak *firû'* da denilmektedir. Detay için bkz. Ferâhîdî, 2003, 3/311; İbnü'l-Kâsîh, 2004, 171.

Mütevâtir kırâat gibi meşhur kırâate de inanmak vâcib olur; inkâr etmek ise câiz değildir (Zürkânî, 1995).

3.2. Sahîh Olmayan (Şâz) Kırâatler

İbnü'l-Cezerî, onlu sistemi her ne kadar kendisi ortaya koymasa da bu sistemi kırâat sahasına yerleştiren kişi olarak kabul edilmektedir. Bunun yanında o, telif ettiği *Nihâyetü 'l-berara fi 'l-kırâati 's-selâseti 'z-zâide 'ale'l-'aşera* isimli eserinde on kırâate Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysın ve A'meş'i de eklemiş, kendisinden sonra Kastallânî ise *Letâifü 'l-işârât li funûni 'l-kırâât* 'nda bu isimlere Yezîdî'yi de ekleyerek, şâz kırâatler içerisinde en çok bilinenleri dört isimle sınırlandırmıştır. Bunun sonucu olarak da literatürde *kırâat-i erbe'ate 'aşer/on dört kırâat* isminde bir gruplandırma ortaya çıkmıştır (Kastallânî, H. 1434).

İbnü'l-Cezerî'ye göre nakledilen kırâat, üç şartın herhangi birisinin yerine gelmemesi durumunda, yedi kırâat imamından rivâyet edilse bile *zayıf*, *şâz* veya *bâtıl* olarak adlandırılmalıdır. O, mezkûr şartlardan ikisinin yerine gelmesiyle beraber hatt-ı Osmân'a muhalefetin kırâatin kabulüne bir engel teşkil etmediği, bununla beraber okunamayacağı fikrinde olduğunu belirtmektedir. Yine ona göre diğer iki şarttan birinin bulunmaması, ilgili rivâyetin kırâat olarak da kabul edilememesine sebep olmaktadır (İbnü'l-Cezerî, ts.). Bundan da anlaşılacağı üzere şâz kırâatin okunması câiz değildir. Ebû Ubeyd'e (ö. 838) göre bu kırâatin asıl amacı, mütevâtir kırâatleri tefsîrden ibarettir (İbn Sellâm, ts.). Hanefî mezhebi bu amaç doğrultusunda şâz kırâati fikhî hükümlerde gerektiğinde kullanmaktadır. Mesela mezhep ulemâsı, Mâide sûresinin 89. âyet-i kerîmesindeki “لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ/Bunlara gücü yetmeyen üç gün oruç tutar!” cümlesinden sonra İbn Mesûd'un getirdiği “مَنْتَلَبَعَاتٍ/peş peşe” kaydı ile yemin keffaretinde tutulacak orucun peş peşe olmasını şart koşmaktadır (Süyûtî, 2002).⁸

Bu kırâatin nakil değeriyle alakalı olarak bir değerlendirme yapan Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 1267) şu ifadelerle yer vermektedir:

Müslümanların icmâının dışında gerçekleşen ve Kur'ân-ı Kerîm'in sabitleşmiş olan okuyuşunun dışında yer alan kırâat, her ne kadar Arap dil kurallarına ve hatt-ı Osmân'a uygun olsa bile asla caiz değildir. Çünkü nakleden sika olarak kabul edilen bir kimse olsa bile getirdiği âhâd değeri olan bir okuyuştur. Böyle bir nakil, sika olmayan kimsenin getirdiği rivâyet gibi kabul edilmelidir. Bu durumda Kur'ân-ı Kerîm rivâyeti sabit olamadığından dolayı ret olunur ve okunması asla caiz olmaz (Makdisî, 2003, 139).

3.2.1. Âhâd Kırâatler

Şâz kırâatin kısımlarından olan “âhâd/أَحَادٌ” kırâat, senedinin sahîh olmasıyla birlikte Arap gramerine veya Hz. Osman mushaflarının hattına münasip olmayan ve meşhur derecesine ulaşamayan kırâattir. İnanmak vacip olmadığı gibi okunması da câiz değildir (Süyûtî, 2002). Hâkim'in (ö. 1014)

⁸ Ayrıca Şâfiî fakihlerinin birçoğu da şâz kırâatleri hüküm istinbatında kullanmaktadırlar. Detay için bkz., Âlû İsmail, 2000, 371.

Âsım el-Cahderî (ö. 745) kanalıyla Ebû Bekre'den (ö. 672) naklettiği kırâate göre رَفَّرَفِ خُضْرٍ مُتَكَبِّرِينَ عَلَى رَفَّرَفِ حُسَيْنٍ وَعَبْقَرِيٍّ حَسَانٍ (Rahmân 55/76) âyet-i kerîmesindeki رَفَّرَفِ ve عَبْقَرِيٍّ kelimelerinin çoğul sîga ile رَفَّرَفِ ve عَبْقَرِيٍّ şeklinde; Ebû Hüreyre'nin naklettiği kırâate göre فَلَ تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (Secde 32/17) âyet-i kerîmesindeki قُرَّةِ kelimesinin yine çoğul sîga ile قُرَاتٍ şeklinde; İbn Abbâs'ın naklettiği kırâate göre لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ (Tevbe 9/128) âyet-i kerîmesindeki أَنْفُسِكُمْ kelimesinin عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ şeklinde; yine İbn Abbâs'ın naklettiği kırâate göre فَرَوْحٌ فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ (Bakara 2/198) âyet-i kerîmesine فَرَوْحٌ kelimesinin فَرَوْحٌ şeklinde okunması bu kısım kırâate örnek olarak gösterilmektedir (İbn Sellâm, ts.; Süyûtî, 2002). İmam Mâlik'e nispet edilen “Kim namazda İbn Mesûd veya diğer sahâbenin Mushafa uygun olmayan kırâatini okursa, namazı arkasına bile ulaşamaz!” (Makdisî, 2003) ifadesi, âhâd kırâatin uygulama sahasının darlığını göstermek açısından önem arz etmektedir.

3.2.2. Müdrec Kırâatler

Sahâbenin kendi mushaflarında tefsîr maksadıyla yer alan kırâate “müdrec/مُدْرَجٌ” kırâat ismi verilmektedir. Nisâ sûresinin 12. âyet-i kerîmesindeki وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ (Nisâ 4/12) cümlesinin Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın mushafında مِنْهُمَا السُّدُسُ ilavesiyle وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمَّ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ şeklinde yer alması, bu kırâate misal olarak gösterilmektedir. Buradan, bahsi geçen kardeşlerin aynı anneden doğma şartı olduğu ortaya çıkmaktadır. Süyûtî, İbnü'l-Cezerî'nin müdrec kırâat ile alakalı olarak oluşabilecek karışıklığa bir tezkiyede bulunduğunu dile getirmektedir. İbnü'l-Cezerî, sahâbenin tefsîr amacıyla ortaya konan cümlelerle âyet-i kerîmelerin arasını fark edecek bilgi düzeyinde olmalarının bu kırâatin ortaya çıkmasına sebep olduğunu, bu durumun ise kırâat sahasında herhangi bir karışıklığa mahal vermediğini ifade etmektedir. (Süyûtî, 2002).

3.2.3. Mevdû Kırâatler

“Mevdû/مَوْضُوعٌ” ismi verilen kırâat, aslında olmayan bir kırâat biçimidir. Bu kırâat, Arap gramerine veya Hz. Osman mushaflarının hattına münasip olsa bile uydurma senetle ortaya çıkarılan, okunması ve inanması asla caiz olmayan hatta kırâat adını bile almaması gereken bir çeşit iftira olarak nitelendirilmektedir. Ebu'l-Fadl Muhammed b. Cafer el-Huzâî'nin (ö. 1017), Ebû Hanîfe'nin (ö. 767) إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ (Fâtır 35/28) âyet-i kerîmesini manayı değiştirecek bir biçimde إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ⁹ şeklinde okuduğu iddiası, buna misal olarak gösterilmektedir (İbnü'l-Cezerî, ts.).

⁹ “Hz. Allâh'tan ancak ilim sahibi olan kulları korkar!” anlamına gelen âyet-i kerîme, bu durumda “Hz. Allâh ancak âlimlerden korkar.” manasına gelmektedir. Şevkânî, bu âyet-i kerîmenin tefsîrinde aynı okuyuşun Ebû Hanîfe ile birlikte Ömer b. Abdülâzîz tarafından da rivâyet edildiğinden, olumsuz herhangi bir ifadeye yer vermeksizin bahsetmektedir. Detay için bkz., Şevkânî, 2007, 4/415.

4. ŞEVKÂNÎ'NİN KİRÂAT-İ SEB'Â İLE KİRÂAT-İ AŞEREYE YAKLAŞIMI

Kırâat-i seb'â, İbn Mücâhid'in (ö. 936) *Kitâbü's-seb'â fi'l-kırâât*'ı telif etmesiyle sahada kabul gören mütevâtir yedi kırâati kapsamaktadır. Bu dönemden sonra onun belirlediği; Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Kisâî kırâatlerinin tevâtürü ile alakalı olarak pek farklı görüş ortaya çıkmamıştır. Kırâat-i aşere ise bu isimlere Nisâbü'rî'nin (ö. 992) *el-Ğâye fi'l-kırâati'l-'aşr*'ında Ebû Cafer, Yakûb ve Halef'i eklemesi ve İbnü'l-Cezerî'nin de bunların tevâtürünü onaylaması sebebiyle kırâat sahasında mütevâtir kabul edilen on kırâate verilen isimdir (İbnü'l-Cezerî, ts.).

Öncelikle Şevkânî'nin yedi mütevâtir kırâat imamı ile çok sayıda şâz kırâat imamlarının rivâyetlerine yer verdiği hâlde mütevâtir kırâatten kabul edilen Ebû Cafer, Yakûb ve Halef'in okuyuşlarına oldukça az yer vermesi dikkati çekmektedir.¹⁰ Bazen bu isimlere kaynaklarda mevcut olduğu şekliyle yer verirken; bazen aynı tevcihte mezkûr üç imamın birinden bahsetmekte, diğerini/diğerlerini ise dikkate almamakta, bazen de yakın tevcihte aynı muameleyi yapabilmektedir. Unutmak kaynaklı olduğu şeklinde geçirilemeyecek bu metot, cumhurun kabul ettiği kırâatleri bir anlamda göz ardı etmek manasını taşıması sebebiyle kırâat metodolojisi açısından bir problem olarak göze çarpmaktadır. Ayrıca bazen zikretmesi bazen de ihmal etmesinin sebebini açıktan bir ifade ya da ima ile belirtmemesi sebebiyle okuyucunun, müellifin bu husustaki anlayış zeminine vâkîf olma durumu bulunmamaktadır.

4.1. Aynı Tevcihte Kırâat-i Seb'âyı Dikkate Almayıp Şâz Kırâatlere Yer Vermesi

Şevkânî, eserinde özellikle kırâat-i seb'â imamlarından gelen rivâyetlerin tamamına yakınından bahsetmektedir. Bununla birlikte kırâat-i seb'âyı aşereye tamamlayan üç imamın rivâyetlerinin birçoğunu dikkate almamaktadır. Eserin tamamında 2.500 civarında kırâat meselesine değinen müellifin, bazen mütevâtir ve şâz kırâatlerin zikri ve ihmali hususunda usul hatası yaptığı görülmektedir. Şöyle ki müellif eserinde bazen şâz kırâatlere yer verdiği hâlde aynı rivâyette bulunan mütevâtir kırâat-i seb'â imamları veya râvîlerinin isimlerinden bahsetmemektedir. Şevkânî'nin kırâat tevcihlerinde yaptığı bu eksik bilgilendirmelerin, meseleleri kırâat eserlerine pek fazla arz etmemesi sebebiyle gerçekleştiği düşünülmektedir.

Örnek 1: Şevkânî, *فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَوْمَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ* (Mâide 5/107) âyet-i kerîmesinde yer alan *اسْتَحَقَّا* kelimesinin Hz. Ali, Übey b. Ka'b, İbn Abbâs ve Hafs tarafından mezkûr şekilde, diğer kurrâ tarafından ise mehcûl sîgayla *اسْتَحَقَّا* şeklinde rivâyet edilmekte olduğunu; ayrıca *الأُولِيَانِ* kelimesinin Yahya b. Vessâb, A'meş ve Hamza tarafından *الأُولِيَانِ*, Hasan-ı Basrî tarafından ise *الأَوْلَانِ* şeklinde okunduğunu ifade etmektedir. Müellife göre *الأُولِيَانِ* kırâatinde,

¹⁰ Şevkânî'nin üç kırâatten bahsettiği yerler için bkz., Şevkânî, 2007, 1/96, 109, 165, 202, 215 ve diğ.; 2/46, 62, 139, 201, 218 ve diğ.; 3/13, 22, 53, 76 (2 adet) ve diğ.; 4/15, 22, 42, 53, 57 ve diğ.; 5/13, 22, 26, 32, 46 (2 adet) ve diğ.

Şevkânî'nin üç kırâatten bahsetmediği yerler için bkz., Şevkânî, 2007, 1/72, 73, 126, 129, 136 ve diğ.; 2/26, 68, 72, 79, 84 ve diğ.; 3/7, 23, 27, 41, 47 ve diğ.; 4/13 (2 adet), 19, 30, 31, 42 ve diğ.; 5/6 (3 adet), 8, 10, 11, 14 ve diğ.

Şevkânî'nin üç kırâati kapsayan kelimelerin tevcihinden bahsetmediği yerler için (ilgili âyet-i kerîmenin yazıldığı sayfalar) bkz., Şevkânî, 2007, 1/103 (2 adet), 141, 154, 170, 187 (2 adet) ve diğ.; 2/6, 12 (2 adet), 24, 55, 71 ve diğ.; 3/6 (2 adet), 38, 50, 51, 64 ve diğ.; 4/5, 15, 21, 25, 35 ve diğ.; 5/5, 23, 39, 49, 64 ve diğ.

kelime gizli bir هُمَا مِنَ السُّورَةِ sorusu olan mahzûf mübtedânın هُمَا الْأُولَيَانِ takdîrinde haberi; الْأُولَيَيْنِ kırâatinde ise الَّذِينَ يَتْلُونَ veya الَّذِينَ يَتْلُونَ kelimelerinden bedel olarak kabul edilmektedir (Şevkânî, 2007).

Bu tevcihte yine Şevkânî'nin kırâat-i aşere hatta kırâat-i seb'a imamlarından gelen rivâyeti zikretmediği hâlde şâz kırâate yer verdiği görülmektedir. Şöyle ki الْأُولَيْنِ rivâyeti, kaynaklarda Hamza ile birlikte Yakûb ve Halef kırâatinde ve Âsım kırâatinin Ebû Bekr Şu'be rivâyetinde de aynı şekilde yer almaktadır (Kastallânî, H. 1434). Şevkânî'nin şâz kırâatlerden bahsetmekle birlikte bu isimleri ihmal etmesi dikkat çekmektedir.

Örnek 2: Şevkânî'ye göre وَالْيَسَعَ (En'âm 6/86) kelimesi; A'rec, Hasan-ı Basrî ve Katâde tarafından وَالْيَسَعَ şeklinde; Haremeyn imamları (Nâfi ve İbn Kesîr) ile Ebû Amr ve Âsım tarafından mezkûr şekilde, Âsım haricindeki Kûfeliler tarafından ise وَالْيَسَعَ şeklinde rivâyet edilmektedir. Şevkânî'nin, وَالْيَسَعَ şeklinde rivâyetleri bulunan Ebû Cafer'i ve Yakûb'u zikretmemesinden dolayı "Kûfeliler" ile kastettiği isimler içerisinde, aynı kategoride ele alınan Halef'in yer almadığı düşünülmektedir.

Ayrıca Kisâ'nin, وَالْيَسَعَ şeklinde okumasıyla birlikte cumhurun okuyuşunu reddetmesinden de bahseden Şevkânî, onun bu reddine karşılık âyet-i kerîmede geçen ismin yabancı bir isim olması sebebiyle bunun inkâr edilecek bir durumu olmadığını da ilave etmektedir (Şevkânî, 2007). Müellifin, bu tevcihte şâz kırâatlere yer verirken, kırâat-i selâse imamlarıyla birlikte İbn Âmir'in kırâatine (İbnü'l-Cezerî, ts.; Kaysî, 1982; İbn Ebî Meryem, 1993) yer vermemesi yine dikkat çekmektedir.

Örnek 3: Şevkânî'nin ifade ettiğine göre فَمُسْتَقَرٌّ (En'âm 6/98) kelimesi; İbn Abbâs, Saîd b. Cübeyr, Hasan-ı Basrî, İsa, A'rec, İbrahim en-Neha'î ve Ebû Amr tarafından ق (kâf) harfinin kesresiyle فَمُسْتَقَرٌّ şeklinde okunmaktadır (Şevkânî, 2007). Hem kesre hem de fetha kırâatlere dair manalara değinen ve detaylı bir biçimde mevzuyu ele alan müellif, mezkûr isimlerle beraber kesre kırâati rivâyet eden İbn Kesîr ile Yakûb'ub râvîsi Ravh'tan bahsetmemektedir (Pâluvî, ts.; Taberî, 1992).

Netice olarak, Şevkânî'nin zaman zaman şâz kırâatleri, kırâat-i seb'a kurrâsı tarafından nakledilen rivâyetler üzerine tercih ettiği görülmektedir. Ancak kırâat sahasında pek de hoş karşılanamayacak bu usul, eserin oldukça az bir kısmında yer almaktadır. Örneklerinin az olması nedeniyle bu durumun, müellifin dikkatinden kaçan eksikler olarak anlaşılmasının münasip olacağı düşünülmektedir.¹¹

4.2. Aynı Tevcihte Kırâat-i Aşereyi Dikkate Almayı Şâz Kırâatlere Yer Vermesi

Şevkânî, bazen kırâat-i aşerede yer alan üç imamdan bahsetmezken, sair şâz kırâat imamlarının okuyuşlarını ön plana alarak zikretmektedir. Eserin genelinde oldukça fazlaca rastlanılan bu durumu,

¹¹ Diğer örnekler için bkz., Şevkânî, 2007, 1/48, 203, 479, 624; 2/115, 227, 659; 3/47, 76, 406, 442, 450, 620; 4/7, 42, 63, 104, 109, 242, 281, 373, 382, 400, 525, 595, 611, 653; 5/25, 117, 118, 207, 252, 340, 398, 452, 521, 621.

onun kırâat-i seb'ayı dikkate alarak diğer üç imamı şâz mesabesinde bile değerlendirmedığı şeklinde anlamak mümkün görülmektedir.

Örnek 1: Şevkânî, *وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا* (Bakara 2/83) âyet-i kerîmesindeki *حُسْنًا* kelimesinin Zeyd b. Sâbit, İbn Mesûd, Hamza ve Kisâî tarafından *حَسَنًا* şeklinde rivâyet edildiğini; ayrıca İsa b. Ömer'in de *حُسْنًا* şeklinde rivâyette bulunduğunu dile getirmektedir. Ahfeş'in (ö. 830 [?]) *حُسْنًا* ve *حَسَنًا* rivâyetleri için yaptığı değerlendirmeye de değinen müellif; onun her iki kelimenin aynı manaya geldiğini söylediğini, ayrıca *حُسْنًا* rivâyetini de hikâye ettiğini (Ahfeş el-Evsat, 1990) belirtmektedir. Ancak ona göre Nehhâs (ö. 950) bu rivâyete lâm-ı tarîfin olmaması nedeniyle sıcak bakmamakta hatta Arap lisanında bulunmasına cevaz bile vermemektedir (Nehhâs, 2008).

Şevkânî'nin tevcihte aktardığı bilgiler klasik eserlere arz edildiğinde mütevâtir kırâat imamlarından Hamza, Kisâî, Yakûb ve Halef'in *حَسَنًا* şeklinde rivâyette buldukları görülmektedir (Pâluvî, ts.; İbn Ebî Meryem, 1993). Böylelikle Şevkânî, bu tevcihte şâz kırâatlere yer verdiği hâlde mütevâtir kırâat imamlarından Yakûb ve Halef'in rivâyetlerini dikkate almamaktadır. (Şevkânî, 2007).

Örnek 2: *أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ* (Ankebût 29/19) âyet-i kerîmesindeki *لَمْ يَرَوْا* kelimesi; Hamza, Kisâî ve Halef kırâatleri ile Âsım kırâatinin Ebû Bekr Şu'be rivâyetinde muhatap sîgayla *لَمْ تَرَوْا* şeklinde, diğer kurrâ tarafından ise mezkûr şekilde okunmaktadır (Pâluvî, ts.; Kalânîsî, 2003; Şehrezûrî, H. 1435). Şevkânî, *ي* (yâ) ile okunan rivâyetin Ebû Ubeyd (ö. 838) ile Ebû Hâtim (ö. 869) tarafından tercih edildiğini beyan etmektedir. Müellif ayrıca bu rivâyette Ebû Ubeyd'in mukadder *مُؤْمِنٌ* kavramını fâil olarak kabul ettiğini de ilave etmektedir. Yine ona göre *ت* (tâ) ile okunan rivâyette soru cümlesi İbrahim'den (a.s.) kavmine ya da Hz. Allâh'tan Kureyş ahalisine râcî olmaktadır. Bu rivâyetin Ebû Bekr Şu'be, A'meş, İbn Vessâb, Hamza ve Kisâî tarafından okunduğunu dile getiren müellif, aynı rivâyette bulunan Halef'i ise dikkate almamaktadır. (Şevkânî, 2007).

Örnek 3: *فَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ* (Muhammed 47/4) âyet-i kerîmesindeki *فَقَاتِلُوا* kelimesi; Ebû Amr ve Yakûb kırâatleri ile Âsım kırâatinin Hafs rivâyetinde mezkûr şekilde; diğer kurrâ tarafından ise *فَاتَلُوا* şeklinde rivâyet edilmektedir (İbnü'l-Cezerî, ts.; Taberî, 1992; Kastallânî, H. 1434). Şevkânî bu tevcihte mana-kırâat ilişkisine dört farklı rivâyette değinmektedir. Ona göre *فَقَاتِلُوا* kırâati cumhur kurrâ tarafından, *فَاتَلُوا* kırâati ise Âsım el-Cahderî, İsa b. Ömer ve Ebû Hayât tarafından okunmakta ve “Allâh yolunda mücâhede edenlerin sevabı zayi edilecek değildir!” manasına gelmektedir. Yine *فَقَاتِلُوا* kırâati Ebû Amr ve Hafs tarafından, *فَاتَلُوا* kırâati ise Hasan-ı Basrî tarafından okunmakta ve “Allâh, kendi yolunda öldürülenlerin sevabını zayi edecek değildir!” anlamını taşımaktadır (Şevkânî, 2007). Tüm bu bilgiler bir araya getirildiğinde Şevkânî'nin şâz kırâatlerden bahsetmesine rağmen mütevâtir kırâat olarak Yakûb'a değinmemesi dikkat çekmektedir.

Bu bilgiler altında Şevkânî'nin kırâat-i aşereye bakışı ile alakalı olarak bir genelleme yapıldığında, onun kırâat-i seb'ayı aşereye tamamlayan üç imama ait rivâyetlerin tevatürüne ikna olmadığı, bu sebepten de mezkûr rivâyetleri kırâat-i aşerenin kurumsal kimliği altında ele

almamış olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim birçok tevcihte bu üç imamdan herhangi birinin rivâyetine yer verdiğinde diğerini/diğerlerini dikkate almaması bu iddiayı doğrular nitelikte olarak kabul edilmelidir.¹²

4.3. Aynı Tevcihte Kırâat-i Selâseyi Zikretme Hususundaki Tutumu

Şevkânî kırâat-i seb'ayı aşereye taşıyan üç imamdan çoğunlukla bahsetmemektedir. Bununla birlikte bazen aynı tevcihte bu üç imamın birisi ya da ikisinden açıktan veya ima yoluyla bahsetmekte, diğerini/diğerlerini ise dikkate almamaktadır. Bu durum ise müellifin kendi oluşturduğu sistem içerisinde tutarsızlık olarak algılanmaktadır.

Örnek 1: مَنْ ذَا الَّذِي يُرْضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً (Bakara 2/245) âyet-i kerîmesindeki فَيُضَاعِفَهُ kelimesi, kurrâ tarafından farklı şekillerde rivâyet edilmektedir. İlgili kelimeyi Nâfi, Ebû Amr, Hamza, Kisâî ve Halef ف (fâ) harfinin dammesiyle فَيُضَاعِفُهُ şeklinde; Âsım فَيُضَاعِفُهُ şeklinde; İbn Kesîr ve Ebû Cafer ا (elif) harfinin hazfi, ع (ayn) harfinin şeddesi ve ف (fâ) harfinin dammesiyle فَيُضَاعِفُهُ şeklinde; İbn Âmir ve Yakûb bunlara ilaveten ف (fâ) harfinin fethasıyla فَيُضَاعِفُهُ şeklinde rivâyet etmektedirler (İbnü'l-Cezerî, ts.; Pâluvî, ts.; Dimyâtî, 1987). Şevkânî, nasb kırâatinin مَنْ istifhâmının cevâbı; raf' kırâatinin ise mukadder bir هُوَ mübtedâsının haberi olarak anlaşılacağını söyleyerek ilgili tevcihâta dil açısından zemin oluşturmaktadır. Ancak o, üç kırâat imamından Ebû Cafer ve Yakûb'un kırâatinden bahsederken, aynı durumdaki Halef kırâatini zikretmemektedir (Şevkânî, 2007).

Şevkânî, aynı kelimenin farklı sûrede yer alan şeklinde ise aynı tevcihte bulunması gerekirken farklı bilgiler vermektedir. O, مَنْ ذَا الَّذِي يُرْضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ (Hadîd 57/11) âyet-i kerîmesinde aynen yukarıda zikredilen okuyuşlara sahip olması gereken فَيُضَاعِفَهُ kelimesinin tevcihinde (İbnü'l-Cezerî, ts.; Pâluvî, ts.; Dimyâtî, 1987; Kastallânî, H. 1434), فَيُضَاعِفُهُ kalıbının İbn Âmir, İbn Kesîr ve Yakûb'a ait olduğundan; ancak İbn Âmir ile Yakûb'un ف (fâ) harfini fetha ile rivâyet ederek فَيُضَاعِفُهُ şeklinde okuduklarından; Nâfi, Kûfe ehli ve Basra ehlinin ise metindeki gibi فَيُضَاعِفُهُ kalıbıyla okuduklarından bahsetmektedir. Bu durumda Şevkânî'nin Basra kurrâsı içerisinde yer alan Yakûb'u ismen zikretmesi sebebiyle onu Basra ekolünden kabul etmediği düşünülmektedir. Böyle olunca, Şevkânî tarafından Halef'in de Kûfe ehlinden sayılmayacağı muhtemeldir. Netice olarak bu tevcihte aşere imamlarından Yakûb ismen zikredilmekte, Halef muhtemelen kastedilmemekte, Ebû Cafer'den ise hiç bahsedilmemektedir (Şevkânî, 2007).

Şevkânî, aynı sûrede yer alan إِنَّ الْمُضَدِّقِينَ وَالْمُضَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ (Hadîd 57/18) âyet-i kerîmesindeki يُضَاعَفُ kelimesinin tevcihinde ise ilgili kelimenin İbn Kesîr, İbn

¹² Diğer örnekler için bkz., Şevkânî, 2007, 1/48, 73, 203, 239, 253, 336, 345, 378, 396, 415, 417, 449, 453, 456, 479, 553, 603, 662, 671; 2/26, 62, 68, 115, 141, 158, 171, 173, 176, 183, 184, 186, 192, 193, 195 (2 adet), 227, 234, 261, 273, 468, 494, 561, 588, 623, 629, 659, 661; 3/27, 76, 93, 94, 186, 202, 264, 287, 288, 318, 348, 362, 364 (2 adet), 383, 389, 393, 406, 407, 442, 456, 465, 475, 481, 554, 613, 615, 620 (2 adet); 4/7, 42, 53, 63, 82, 88, 104, 105, 107, 109, 161, 173 (2 adet), 187, 205, 238, 241, 242, 254, 270, 273, 276, 281, 291, 304, 333, 367, 378, 388 401, 403, 406, 413, 429, 440, 448, 450, 463, 469, 481, 487, 488, 525, 526, 538, 539, 554, 578, 595, 611, 617, 625, 651, 653, 659, 660, 664, 668 672; 5/8, 11, 25, 47, 103, 118, 123, 129, 135, 140, 163, 164, 179, 185, 191, 206, 207 (2 adet), 211, 217, 252, 257, 263 334, 340, 345, 361, 367, 377, 385, 399, 416, 421, 422, 425, 436, 452, 510, 517, 521 563, 621.

Âmir, Ebû Cafer ve Yakûb tarafından يُضَعَّفُ şeklinde rivâyet edilen okuyuşlarına dair bilgilere yine Ebû Cafer'i zikretmeden yer vermektedir (Pâluvî, ts.; Dimyâtî, 1987; Şevkânî, 2007; Kastallânî, H. 1434).

Örnek 2: بَلْ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ (Neml 27/66) âyet-i kerîmesinde yer alan بَلْ ادَّارَكَ کelimeleri; İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Cafer ve Yakûb kırâatlerinde بَلْ ادَّارَكَ şeklinde yer almaktadır (İbnü'l-Cezerî, ts.; Pâluvî, ts.; Nîsâbûrî, 1990; Kastallânî, H. 1434).

Şevkânî bu tevcihte öncelikle kelimenin aslına değinmektedir. Nitekim ادَّارَكَ kelimesinin aslı تَدَارَكَ olup ت (tâ) harfi د (dâl) harfine idğâm edilmiş, ayrıca kelimenin sâkin ile okunamamasından dolayı başına bir vasıl hemzesi getirilmiştir. Müellif, Ebû Cafer'in haricindeki yukarıda zikredilen isimlerin Humeyd ile birlikte if'âl kalıbından بَلْ ادَّارَكَ şeklinde okuduklarından bahsetmektedir. Bir diğer ifadeyle kırâat-i aşere imamlarından Yakûb'un okuyuşunu zikrederken Ebû Cafer'i dikkate almamaktadır. Şevkânî, ilgili tevcihte bununla beraber oldukça geniş şâz kırâat rivâyetlerine de yer vermektedir. İlgili kelimeyi Atâ b. Yesâr, Süleymân b. Yesâr ve A'meş بَلْ ادَّارَكَ şeklinde; İbn Muhaysın بَلْ ادَّارَكَ şeklinde; İbn Abbâs, Ebû Recâ, Şeybe, A'meş ve A'rec بَلْ ادَّارَكَ şeklinde; Übey b. Ka'b ise بَلْ تَدَارَكَ şeklinde rivâyet etmektedirler (Şevkânî, 2007). Müellifin tüm zikredilen şâz kırâatlerden sonra Ebû Cafer'den bahsetmemesi oldukça dikkat çekmektedir.

Örnek 3: وَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ رَبِّا لِيُزْبُو فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَزْبُو عِنْدَ اللَّهِ (Rûm 30/39) âyet-i kerîmesindeki لِيُزْبُو fiili; cumhur kurrâ tarafından رَبِّا zahirine isnat edilerek ي (yâ) ile mezkûr şekilde; Nâfi, Ebû Cafer ve Yakûb tarafından ise madmûm bir ت (tâ) ve sâkin bir و (vâv) harfiyle لِيُزْبُو şeklinde rivâyet edilmektedir (Kalânîsî, 2003; Şehrezûrî, H. 1435). Şevkânî; Nâfi ve Yakûb'un söz konusu fiili لِيُزْبُو şeklinde, Ebû Mâlik'in ise لِيُزْبُوها şeklinde okuduklarını dile getirmektedir (Şevkânî, 2007). Bu kısımda Şevkânî'nin Ebû Cafer'i zikretmemesi dikkat çekmektedir. Onun, eserini telif ederken Kurtubî'nin *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*'ından fazlaca alıntı yaptığı bilinmektedir. Bu tevcihte Kurtubî'nin neler söylediğine bakıldığında, onun قَرَأَ جُمُوهُورُ الْقُرَّاءِ السَّبَّعَةِ ifadesi ile cumhuru yediye hasrettiği ve لِيُزْبُو kırâatinin kırâat-i seb'a ehlerinden yalnızca Nâfi tarafından rivâyet edildiğine yer verdiği görülmektedir. Kurtubî ayrıca bu kırâatin şâz ehlerinden İbn Abbâs, Hasan-ı Basrî, Katâde ve Şa'bî tarafından da okunduğunu söylemektedir (Kurtubî, 2002). Bu durum, Şevkânî'nin tevcihte seb'a kaydını aşereye tamamlamak istediği halde Ebû Cafer'i gözden kaçırdığını düşündürmektedir.

Netice itibarıyla Şevkânî, rivâyetleri ilk dönemlerde mütevâtir kategorisinde değerlendirilmeyen Ebû Cafer, Yakûb ve Halef'in aynı tevcihteki okuyuşlarına kısmen yer verebilmekte, kısmen de ihmal edebilmektedir. Ayrıca bu aşamada mezkûr isimler içerisinde herhangi bir tercihte bulunmadığı da görülmektedir. Bu durum ise onun kırâat alanındaki yetkinliğini sorgulamaya teşvik etmektedir. Şöyle ki kadim eserlerde takip edilen bir metot olarak; onun ya kırâat-i seb'ayı merkeze alması, daha sonra varsa şâz kırâatlere yer vermesi ya da kırâat-i aşereyi merkeze alarak diğerlerine değinmesi

beklenmektedir. Aynı kelime içerisinde mezkûr üç imamın bazılarından bahsedilip bazılarını terk etmek, alanda görülen bir usul olarak yer almamaktadır.¹³

4.4. Yakın Tevcihte Kırâat-i Selâseyi Zikretme Hususundaki Tutumu

Şevkânî, peş peşe gelen bazı kelimelerin tevcihinde üç kırâat imamının rivâyetlerine dair net bir izah tarzına sahip değildir. Söz konusu isimlerden kısmen bahsetmekte, kısmen de herhangi bir gerekçe beyan etmeden ihmal etmektedir. Bu durumun, kırâat-i selâsenin müellif tarafından herhangi bir sisteme dâhil edilmemesi kaynaklı olduğu düşünülmektedir.

Örnek 1: Şevkânî'ye göre **وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرْوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ** (Bakara 2/165) âyet-i kerîmesinde yer alan **يَرَى** kelimesi; Mekke-i Mükerrreme (İbn Kesîr) ve Kûfe (Âsım, Hamza ve Kisâî) imamları ile birlikte Ebû Amr tarafından metindeki gibi **ى** (yâ) harfiyle; Medîne-i Münevvere (Nâfi) ve Şâm (İbn Âmir) kurrâsı tarafından ise **ت** (tâ) harfiyle **تَرَى** şeklinde okunmaktadır (Şevkânî, 2007). Müellif, Ebû Ubeyd'in (ö. 838) dil açısından tercih ettiği **يَرَى** kırâatinde mananın "Dünyada zulmedenler ahiretteki azâbı görselerdi, bütün kuvvetin Allâh'a âit olduğunu bilirlerdi." şeklinde, **تَرَى** kırâatinde ise "Ey Muhammed! Sen zulmedenlerin azaba uğradıklarında yaşadıkları korkuyu görseydin, kuvvetin yalnızca Allâh'a ait olduğunu bilirdin." şeklinde anlaşılacağını ifade etmektedir (Şevkânî, 2007).

Bu bilgiler eşliğinde Şevkânî'nin yedi kırâati esas alarak mevzuyu aktardığı, üç kırâati ise değerlendirmedeği anlaşılmaktadır. Şöyle ki **تَرَى** kırâati; Nâfi ve İbn Âmir ile beraber aynı zamanda Yakûb tarafından, **يَرَى** kırâati ise Mekke-i Mükerrreme ve Kûfelilerle birlikte Ebû Cafer tarafından rivâyet edilmektedir (İbnü'l-Cezerî, ts.; Pâluvî, ts.). Şevkânî'nin "Kûfe" mefhumuyla Halef'i de kastetmiş olması mümkünse de Ebû Cafer'i **ى** (yâ) harfiyle okuyanların arasında, Yakûb'u ise **ت** (tâ) harfiyle okuyanların arasında ismen ya da mensup olduğu beldedeki kurrâ arasında zikretmemesi sebebiyle bu tevcih özelinde onlu sistemi benimsememiş olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ancak onun aynı âyet-i kerîmede yer alan **أَنَّ الْقُوَّةَ** ve **أَنَّ اللَّهَ** kelimelerine yaptığı tevcih, farklı iki anlayışı yan yana getirebildiğini ortaya koymaktadır. Şöyle ki bu kelimeler Hasan-ı Basrî ile birlikte, yine onlu sistem içinde yer alan Ebû Cafer ve Yakûb tarafından ibtidâî kelâm olarak kabul edilerek kesreyle **أَنَّ الْقُوَّةَ** ve **أَنَّ اللَّهَ** şeklinde okunmaktadır (İbnü'l-Cezerî, ts.). Bu iki bilgiyi peş peşe ifade eden Şevkânî, sistemler arası tercihinin dair bir beyanda bulunmamaktadır (Şevkânî, 2007).

Örnek 2: Müellif, **قَالَ أَحْرَقْنَهَا لِتُعْرِقَ أَهْلَهَا** (Kehf 18/71) âyet-i kerîmesindeki **لِتُعْرِقَ أَهْلَهَا** cümlesinin Hamza ve Kisâî kırâatlerinde **لِيُعْرِقَ أَهْلَهَا** şeklinde rivâyet edildiğinden bahsetmektedir (Şevkânî, 2007). Ancak aynı tevcih kırâat-i aşere imamlarından Halef tarafından da rivâyet edilmesine rağmen Şevkânî bundan bahsetmemektedir (İbnü'l-Cezerî, ts.; Nisâbü'rî, 1990; Hemedânî, 1994).

¹³ Mevzu ile alakalı olarak diğer örnekler için bkz., Şevkânî, 2007, 1/336, 520; 2/62, 201, 314, 395, 576; 3/76, 231, 319, 362, 383, 393, 432, 477; 4/42, 167, 209, 241, 242, 270, 384, 403, 430, 526, 538, 585, 586, 686; 5/8, 47, 117, 147, 207, 361, 521.

Şevkânî, bunun ardından gelen كَهْفًا لَا تُؤَاخِذُنِي بِمَا نَسِيْتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا (Kehf 18/73) âyet-i kerîmesinde yer alan كَهْفًا kelimesinin yine kırâat-i aşere imamlarından olan Ebû Cafer tarafından كَهْفًا şeklinde okunduğunu beyan etmektedir (Şevkânî, 2007). Ebû Cafer'e ait bir usul olan ve onun Kur'ân-ı Kerîm'in tamamında aynı şekilde rivâyet ettiği bu telaffuz, kaynaklarda Şevkânî'nin bahsettiği gibi yer almaktadır (İbn Hâleveyh, ts.; Pâluvî, ts.).

Bundan sonra gelen قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَنِي شَيْئًا نُكْرًا (Kehf 18/74) âyet-i kerîmesindeki زَكِيَّةً kelimesi, Şevkânî'ye göre Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Cafer ve Üveys tarafından زَكِيَّةً şeklinde okunmaktadır (Şevkânî, 2007). Mesele kaynak eserlere arz edildiğinde benzer ifadelere rastlanmaktadır (İbnü'l-Cezerî, ts.; Hemedânî, 1994; Kastallânî, H. 1434). Ancak "Üveys" ifadesinin Yakûb kırâatinin Ruveys rivâyeti olması gerektiği, diğer bir ifadeyle müellifin burada hatalı bir imla kullandığı da yine aynı eserlerden anlaşılmaktadır.¹⁴ Ayrıca söz konusu âyet-i kerîmede farklı bir husus olarak; نُكْرًا kelimesi Nâfi, Ebû Cafer ve Yakûb kırâatleri ile İbn Âmir kırâatinin İbn Zekvân rivâyeti ve Âsım kırâatinin Ebû Bekr Şu'be rivâyetinde ك (kâf) harfinin dammesiyle نُكْرًا şeklinde okunmaktadır (Pâluvî, ts.; Dimyâtî, 1987; Kastallânî, H. 1434). Şevkânî ise herhangi bir usule bağlanmaksızın, peş peşe gelen âyet-i kerîmelerin kiminde kırâat-i seb'a kiminde de kırâat-i aşereyi temel alarak tevcihte bulunurken, ilgili tevcihâtı tamamen ihmal etmektedir.

Şevkânî, bunun devamındaki قَالَ إِنْ سَأَلْتَهُ عَن شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي فَدَبَّرْتَنِي مِنْ أَدْنَى عُدْرَتِي (Kehf 18/76) âyet-i kerîmesinde geçen فَدَبَّرْتَنِي مِنْ أَدْنَى عُدْرَتِي kelimesinin A' rec tarafından فَدَبَّرْتَنِي şeklinde; Yakûb kırâati ile Ebû Amr kırâatinin Sehl tarîkinde ise فَدَبَّرْتَنِي şeklinde; نُكْرًا kelimesinin Nâfi tarafından نُكْرًا şeklinde; Âsım kırâatinin Ebû Bekr rivâyetinde ise نُكْرًا şeklinde okunduğunu belirtmektedir (Şevkânî, 2007). Ancak ilgili kelimelerin tevcihi kaynaklarda biraz farklı yer almaktadır.

İbn Hâleveyh'e (ö. 980) göre فَدَبَّرْتَنِي مِنْ أَدْنَى عُدْرَتِي kelimesi Hz. Peygamber'e dayanan bir rivâyette فَدَبَّرْتَنِي مِنْ أَدْنَى عُدْرَتِي, İsa ile İbn Âmir'den gelen bir tarîk tarafından فَدَبَّرْتَنِي مِنْ أَدْنَى عُدْرَتِي, İbn Ebî Able tarafından فَدَبَّرْتَنِي مِنْ أَدْنَى عُدْرَتِي, İbn Mesûd tarafından فَدَبَّرْتَنِي مِنْ أَدْنَى عُدْرَتِي ve Cahdeî ile Neha'î tarafından ise فَدَبَّرْتَنِي مِنْ أَدْنَى عُدْرَتِي şeklinde rivâyet edilmektedir (İbn Hâleveyh, ts.). Yine aynı kelime Nîsâbûrî'ye (ö. 992) göre Yakûb kırâatinin Ravh rivâyeti ile Zeyd tarafından فَدَبَّرْتَنِي مِنْ أَدْنَى عُدْرَتِي şeklinde (Nîsâbûrî, 1990); Halebî'ye (ö. 1355) göre İsa ve Yakûb tarafından فَدَبَّرْتَنِي مِنْ أَدْنَى عُدْرَتِي, Übey tarafından ise فَدَبَّرْتَنِي مِنْ أَدْنَى عُدْرَتِي şeklinde (Halebî, H. 1406); İbnü'l-Cezerî (ö. 1429), Kastallânî (ö. 1517) ve Dimyâtî'ye (ö. 1705) göre ise Yakûb kırâatinin Ravh rivâyetinde yer alan Hibetullâh b. Cafer tarîki ile yine Yâkûb'un tarîklerinden Zeyd tarafından فَدَبَّرْتَنِي مِنْ أَدْنَى عُدْرَتِي şeklinde okunmaktadır (İbnü'l-Cezerî, ts.; Dimyâtî, 1987; Kastallânî, H. 1434). Pâluvî (ö. 1780) ise bununla alakalı olarak bir tevcihte bulunmamaktadır (Pâluvî, ts.). Özellikle Pâluvî'nin kelimenin tevcihinden bahsetmemesinden dolayı ihtilafların kırâat ya da rivâyet düzeyinde değil, tarîkler düzeyinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu duruma objektif bir yaklaşımda bulunulacak olduğunda, ihtilaflar her

¹⁴ Müellifin bu hatasının muhakkik kaynaklı olmadığı, eserin farklı tahkikli versiyonuna bakarak anlaşılmaktadır. Şevkânî, 2017, Abdurrahmân Umeyra (thk.), 3/417. Ayrıca eserin geneline bakıldığında Ruveys yerine Verş ve Vers isimlerine yer verildiğine rastlanmaktadır. Detay için bkz., Şevkânî, 2007, 3/362; 4/281, 308, 686; 5/46, 48, 154, 191.

ne kadar farklı şekillerde yer almış olsa bile Şevkânî'nin *فَلَا تُصَاحِبْنِي* özelinde yapmış olduğu tevcihlerin, bu sahaya vukûfiyeti olanların zikredebileceği derinlikte meseleler olduğu söylenebilir. Ancak aynı âyet-i kerîmede yer alan *لَدُنِّي* kelimesinin tevcihine bakıldığında, Şevkânî'nin birbirinden farklı iki kırâat anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Şöyle ki ilgili kelime Nâfi ve Ebû Cafer kırâatlerinde *لَدُنِّي* şeklinde, Âsım kırâatinin Ebû Bekr rivâyetinde ise *لَدُنِّي* şekli ile beraber, tarîkler kanalıyla gelen rivâyetlere göre öncelikli olarak *د* (dâl) harfinin işmâmı,¹⁵ ayrıca da ihtilâsı¹⁶ ile okunmaktadır (İbnü'l-Cezerî, ts.; Hemedânî, 1994; Kastallânî, H. 1434). Ancak Şevkânî burada Ebû Bekr'e ait olan rivâyette yanlış bilgilendirme yapmakla birlikte, Ebû Cafer kırâatinden bahsetmemektedir. Onun bazen tarîklere incek kadar meseleleri detaylandırmasına rağmen burada mezkûr kırâate yer vermeme nedeni yine anlaşılammamaktadır.

Örnek 3: *وإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ* (Tekvîr 81/8-9) âyet-i kerîmelerinde yer alan *سُئِلَتْ* kelimesi; Hz. Ali, İbn Mesûd ve İbn Abbâs tarafından malûm sîgayla *سُئِلَتْ* şeklinde, peşinden gelen *قُتِلَتْ* kelimesi ise mütekellim zamiri ile *قُتِلَتْ* şeklinde rivâyet edilmektedir. Bu durumda, öldürülen kız çocuğunun niçin öldürüldüğünü bizzat kendisinin soracağı anlaşılmaktadır. Ebû Cafer ise *قُتِلَتْ* kelimesini teksîr anlamı içeren tef'îl kalıbıyla *قُتِلَتْ* şeklinde okumaktadır (Şevkânî, 2007).

Şevkânî, bundan hemen sonra gelen *وإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ* (Tekvîr 81/10) âyet-i kerîmesindeki *نُشِرَتْ* kelimesinin; Nâfi, Ebû Amr, İbn Âmir ve Âsım kırâatlerinde yine *نُشِرَتْ* şeklinde, diğer imamların rivâyetlerinde ise *ش* (şîn) harfinin şeddesiyle *نُشِرَتْ* şeklinde okunduğunu ifade etmektedir (Şevkânî, 2007). Yine ona göre bu âyet-i kerîmeden sonra gelen *وإِذَا الْجَجِيمُ سُعِرَتْ* (Tekvîr 81/12) cümlesindeki *سُعِرَتْ* kelimesi; Nâfi kırâati ile Âsım kırâatinin Hafs rivâyeti ve İbn Âmir kırâatinin İbn Zekvân rivâyetinde yine *سُعِرَتْ* şeklinde; diğer kırâat imamları ve râvileri tarafından ise tahfifle *سُعِرَتْ* şeklinde okunmaktadır (Şevkânî, 2007).

Bu tevcihler kaynaklara arz edildiğinde yine bu bölümde asıl mesele olan, Şevkânî'nin kırâat-i aşere ile seb'a arasındaki dengeyi tam olarak kuramama durumunu yinelediği görülmektedir. Şöyle ki Ebû Cafer'in *قُتِلَتْ* kelimesini *قُتِلَتْ* şeklinde okuması eserlerde de aynı şekilde yer almaktadır. Peşinden gelen *نُشِرَتْ* kelimesi aslında Nâfi, İbn Âmir, Âsım, Ebû Cafer ve Yakûb tarafından *نُشِرَتْ* şeklinde, diğer imamlar tarafından ise *نُشِرَتْ* şeklinde okunmaktadır. Bu durumda Şevkânî, kırâat-i aşere imamlarından olan Ebû Cafer ve Yakûb'u zikretmemekle birlikte, Ebû Amr'ı da yanlış yerde zikretmektedir. Son olarak *سُعِرَتْ* kelimesi ise Nâfi ve Ebû Cafer kırâati ile Âsım kırâatinin Hafs rivâyeti, İbn Âmir kırâatinin İbn Zekvân rivâyeti ve Yakûb kırâatinin Ruveys rivâyetinde *سُعِرَتْ* şeklinde, diğer kurrâ tarafından ise *سُعِرَتْ* şeklinde okunmaktadır (İbnü'l-Cezerî, ts.; Pâluvî, ts.). Bu durumda da Şevkânî'nin Ebû Cafer ile Ruveys'in rivâyetlerini dikkate almadığını söylemek mümkün görünmektedir.

¹⁵ "Sâkin harfte damme kokusunun olması" demektir. Ferâhîdî, 2003, 2/357.

¹⁶ "İşitenin, lafızdan neredeyse kaybolduğunu düşüneneği bir süratle harekeyi okumaktır." Dâni, 2000, 95-96.

Sonuç olarak Şevkânî'nin yakın tevcihlerde kırâat-i seb'â ile aşereye bakış açısı net olarak anlaşılammaktadır. Nitekim o, yakın tevcihlerde kırâat-i seb'âyı aşereye tamamlayan üç kırâat imamından bazen bahsetmekte, bazen de ihmal etmektedir. Bu durum, zaman zaman tarîklere incek kadar detay bilgilere yer veren müellifin, sahada oldukça göz önünde bulunan bu hususla alakalı olarak fikrî yapısını netleştiremediğini düşündürmektedir.¹⁷

SONUÇ

Şevkânî, ilim dünyasında en meşhur olan eseri *Fethu'l-kadîr*'de aynı anda dirâyet ve rivâyet usulünü benimsemektedir. Tefsîre; sûrenin ismini, âyet sayısını, nâzil olduğu yeri ve sûrenin faziletini ifade eden hadîs-i şerîfleri kapsayan bilgilerle başlamaktadır. Birkaç âyet-i kerîmeyi sıralamakta, onları küçük cümleler hâlinde izah etmektedir. Dirâyet yönüne giren bu uygulamada; kelimeleri lûgat, sarf, nahiv, belâgat gibi yönlerden ele almakta, fıkıh ve kelam ilmine taalluk eden kısımlar olursa onları detaylandırmaktadır. Bu arada kırâat yönüne de fazlaca temas etmektedir. Nitekim eserde 2.500 civarında kırâat meselesine değinmektedir. Mütevâtir kırâatlerin tamamına yakını zikrederken, şâz kırâatlerden de hatırı sayılır miktarda bahsetmektedir. Bunların bir kısmına kısaca bir kısmına ise detaylı olarak yer vermektedir. Her iki durumda da kırâatlerle alakalı olarak dilcilerin tercihlerini beyan etmektedir. Kırâatlere; âyet-i kerîme, hadîs-i şerîf ve şiirlerle istişhâdda bulunmaktadır. İmamların okuyuş farklılıklarında usul bilgilerine nadiren değinmekte, daha çok ferşü'l-hurûf bilgilerini aktarmaktadır. Dirâyet alanına giren tüm bu uygulamalarda Kurtubî'nin telif ettiği *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* etkisi yoğun bir biçimde görülmektedir. Bu usülle tamamladığı âyet-i kerîmleri rivâyet yönünden tekrar ele almaktadır. Süyûtî'nin *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr* isimli eserinin etkisinin görüldüğü bu kısımda âyet-i kerîmeler ve hadîs-i şerîfler ile sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiînden gelen rivâyetlere yer vermektedir.

Şevkânî, kırâat-i seb'â imamlarına ait rivâyetlerin neredeyse tamamına değinmektedir. Ancak nadiren şâz kırâatleri naklettiği hâlde kırâat-i seb'â imamlarının rivâyetlerinden bahsetmemektedir. Kırâat usulüne uygun olmayan bu durumun tüm eserde 40 civarında gerçekleşmesi, müellifin söz konusu mütevâtir kırâatleri sehven ihmal ettiği ve genel kanaatının bu minvalde olmadığı ihtimalini gündeme getirmektedir.

Yine o, kırâat-i seb'â ile kırâat-i aşere arasındaki sistematik çerçeveyi net bir biçimde ele almamakta; rivâyetleri ilk dönemlerde mütevâtir kapsamında değerlendirilmeyen Ebû Cafer, Yakûb ve Halef'in rivâyetleriyle alakalı olarak net bir usul takip etmemektedir. Genel olarak bu isimlerin rivâyetlerini dikkate almamaktadır. Bu durumun sebebini açıktan bir ifade ya da ima ile belirtmemesi sebebiyle okuyucunun, müellifin bu husustaki anlayış zeminine vâkıf olma durumu bulunmamaktadır. Nitekim müellif, bazen bu isimlerin tümüne birden değinmekte, bazen şâz kırâatleri zikrettiği bir

¹⁷ Mevzuyla alakalı olan diğer örnekler için bkz., Şevkânî, 2007, 1/292; 2/588; 3/202, 382, 383, 419, 420, 465, 475, 523; 4/403, 406, 435, 580, 660, 686; 5/22, 73, 77, 128, 222, 223, 225, 282, 316, 361, 521.

ortamda hiçbirini aktarmamakta, bazen yalnızca birisine ya da ikisine yer vermektedir. Müellif bu usulünü aynı ya da yakın tevcihler içerisinde de uygulayabilmektedir. Esasında eserini telif ederken etkilendiği tefsirlerde çoğunlukla kırâat-i seb‘a sisteminin takip edildiği anlaşılmaktadır. Kendisinin de yalnızca bu sistem içerisinde hareket etmesinde problem görülmemektedir. Ancak özellikle mezkûr üç imamdan bir kısmına yer vererek diğer bir kısmını dikkate almaması, onun hangi kırâat usulünü benimsediğinin anlaşılmasını güçleştirmektedir. Netice olarak bu durumları, sahaya dair uygun bir anlayış olarak kabul etmek mümkün görünmemektedir. Şevkânî’nin birçok ilim dalına taalluk eden yüzlerce eser telif ettiği ancak onun kırâat yönünün yalnızca *Fethu’l-kadîr*’de ortaya çıktığı bilinmektedir. Bununla birlikte çok yönlü ilim dalları hakkındaki geniş malumatının kırâat alanında aynı seviyede ortaya konulmadığı düşünülmektedir. Nitekim onun, çalışmanın ana konusu olan kırâat-ı seb‘a ile kırâat-ı aşere arasındaki sistematik çerçeveye uygun olmayan beyanları, müellifin bu konudaki yetkinliğini sorgulamaya teşvik etmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahfeş el-Evsat. *Kitâbü me‘âni’l-Kur‘ân*. Thk. Hedy Mahmûd Kurâ‘a. 2 Cilt. Kahire: Mektebetül-Hâncî, 1990.
- Akaslan, Yaşar. *Kıraat İlminin Temel Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Âlü İsmail, Nebîl b. Muhammed İbrahim. *İlmü’l-kirâât*. Riyad: Mektebetü’t-Tevbe, 2000.
- Âşikkutlu, Emin. “Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb‘a Hadisi (Tahriç, Tahlil ve Değerlendirme)”. *Kur‘ân ve Tefsir Araştırmaları-IV (Kırâat İlmi ve Problemleri)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001, 43-116.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü’l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü’l-lüğa ve sıhâhu’l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1990.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu‘cemü’t-ta‘rifât*. Thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru’l-Fazîlet, 2004.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *Câmi‘u’l-beyân fi’l-kirââti’s-seb‘i’l-meşhûra*. Thk. Muhammed Sadûk el-Cezârî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005.
- Dânî. *et-Tahdîd fi’l-itkân ve’t-tecvîd*. Thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2000.
- Dimyâfî, Ahmed b. Muhammed (el-Bennâ). *İthâfü füzalâi’l-beşer bi’l-kirââti’l-erba‘ate ‘aşer*. Thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1987.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü’l-‘ayn*. Thk. Abdülhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu’l-muhît*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005.
- Halebî, Ahmed b. Yûsuf. *ed-Dürü’l-mesûn fi ‘ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*. Thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, H. 1406.
- Hamed, Ğânim Kaddûrî. *Ebhâs fi ‘ilmi’t-tecvîd*. Amman: Dâru Ammâr, 2002.
- Hemedânî, Ebu’l-‘Alâ el-Hasen b. Ahmed. *Ğâyetü’l-ihstâr fi kirââti’l-‘aşerati eimmeti’l-emsâr*. Thk. Eşref Muhammed Fuad Talat. 2 Cilt. Cidde: el-Cemâatü’l-Hayriyye, 1994.
- İbn Ebî Meryem, Nasr b. Ali eş-Şîrâzî. *Kitâbü’l-mûdah fi vücûhi’l-kirâât ve ‘ilelihâ*. Thk. Ömer Hamdân el-Kübeysî. 3 Cilt. Cidde: el-Cemâatü’l-Hayriyye li Tahfizi’l-Kur‘âni’l-Kerîm, 1993.
- İbn Hâleveyh. *Muhtasar fi şevâzî’l-Kur‘ân min Kitâbi’l-Bedî‘*. Kahire: Mektebetü’l-Mütenebbî, ts.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî. *Lisânü’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*. Thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Maârif, 2009.
- İbn Sellâm, Ebû Ubeyd Kâsım. *Fedâilü'l-Kur'ân ve me'âlimüh ve âdâbüh*. Thk. Mervan el-Atıyye, Muhsin Harabe ve Vefa Takiyüddîn. Beyrut: Dâr İbn Kesîr, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. "et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd: Mukaddime". *Câmi'u'l-mütân fî tecvîdi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Nşr. Abdurrahim et-Tarhûnî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006, (125-242).
- İbnü'l-Cezerî. *Müncidü'l-mukriîn ve mürsidü't-tâlibîn*. Thk. Ali b. Muhammed el-İmrân. Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.
- İbnü'l-Cezerî. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. Thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Kâsım el-Bağdâdî, Ebu'l-Kâsım Ali b. Osman. *Sirâcü'l-kârii'l-mübtedî ve tizkâru'l-mukrii'l-müntehâ*. Thk. Muhammed Abdülkadir Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Kalânîsî, Ebu'l-İzz Muhammed b. Hüseyin. *Kitâbü'l-kifâyeti'l-kübrâ fi'l-kirâati'l-aşr*. Thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2003.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kirâati*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Muhammed. *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kirâât*. Thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye. 10 Cilt. el-Medînetü'l-Münevvere: y.y., H. 1434.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib. *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*. Thk. Abdülfettah İsmail Şelbi. Kahire: Dâru Nehdatu Mısır, ts.
- Kaysî. *Kitâbü't-Tesvîr fi'l-kirâati's-seb'*. Thk. Muhammed Gavs en-Nedvî. Bombay: Dâru's-Selefiyye, 1982.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed İbrâhim el-Hifnâvî ve Mahmûd Hâmid Osmân. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay. *Zaferu'l-emânî bi şerhi muhtasari's-Seyyidi's-Şerîfi'l-Cürcânî fi mustalahi'l-hadîs*. Thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2008.
- Makdisî, Ebû Şâme Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmail. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûm tete'alleka bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2008.
- Nisâbü'rî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Mihrân el-İsbehânî. *el-Ğâye fi'l-kirâati'l-aşr*. Thk. Muhammed Ğayyâs el-Cenbâz. Riyad: Dâru's-Şevvâf, 1990.
- Pâluvî, Abdülfettâh. *Zübdetü'l-irfân*. İstanbul: Hilal Yayınları, ts.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkâdir. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1986.
- San'ânî, Muhammed b. Muhammed b. Yahya Zebâre. *Neylü'l-vetar min terâcimi ricâli'l-Yemen fi'l-karni's-sâlis 'aşer min hicreti Seyyidi'l-Beşer*. 2 Cilt. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye ve Mektebetühâ, H. 1348.
- Sönmez, Vecihi. *Şevkanî ve İtikadi Görüşleri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 2002.
- Şâtıbî, Kâsım b. Fîrruh. *Hirzü'l-emânî ve vechü't-tehânî fi'l-kirâati's-seb'*. Thk. Muhammed Temîm ez-Zü'bî. Dimeşk: Dâru'l-Ğavsânî liddirâsâti'l-Kur'âniyye, 2010.
- Şehrezûrî, Ebu'l-Kerem Mübârek b. Hasan. *el-Misbâhu'z-zâhir fi'l-kirâati'l-aşri'l-bevâhir*. Thk. İbrahim b. Said ed-Devserî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hadâre, H. 1435.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah es-San'ânî. *el-Bedrü't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Şevkânî. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenni'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Ebû Hafs Seyyid İbrahim Sâdık İmrân. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007.
- Şevkânî. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenni'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdurrahmân Umeyra. 5 Cilt. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2017.
- Taberî, Ebû Ma'ser Abdülkerîm b. Abdüssamed. *et-Telhîs fi'l-kirâati's-semân*. Thk. Muhammed Hasan Akîl Musa. Cidde: el-Cemâatü'l-Hayriyye li Tahfizi'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1992.

- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfu istulâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Thk. Refik el-Acem. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Ünal, Mehmet. "Zeydiyyenin Kuran Tasavvuru ve Tefsir Dinamiklerine Dair". *İslami İlimler Dergisi*. 5/1. Bahar 2010. 175-197.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1976.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. (1995). *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995.

KALEMNAME

e-ISSN: 2651–3595

December/Aralık 2021, 12: 116–133.

**Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nach Ismā‘il Ḥaḳḳī Bursawī im
Kontext der Siebenschläfer-Legende (*Aşḫāb al-Kahf*)**

Meryem Selda Çöl

Promovendin, Theologische Fakultät der Necmettin Erbakan Universität

Department für Sufismus

Konya, Türkei

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Tasavvuf Anabilim Dalı

meryemseldac@gmail.com

ORCID orcid.org/0000-0002-1337-4947

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 20.11.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 11.12.2021

Yayın Tarihi/Published: 24.12. 2021

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık/December

Sayı/Issue: 12; **Sayfa/Pages:** 116–133.

Atıf / Cite as: Çöl, Meryem Selda. “Ashâb-ı Kehf Kıssası Bağlamında İsmâil Hakkı Bursevî’de Allah-İnsan İlişkisi”. Kalemname 12 (Aralık 2021), 116–133.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi/Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

Zusammenfassung:

In dem vorliegenden Aufsatz geht es um das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen im Kontext der Siebenschläfer-Legende nach Ismā'īl Ḥaqqī Bursawī (1063/1653-1137/1725). Hierbei wurde die mystische Ebene der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen analysiert. Nach Bursawīs Deutung der Legende wurden vier Aspekte der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen entdeckt, nach denen dieser Aufsatz gegliedert wurde. Nach der Darstellung der Relevanz und Bedeutung der Siebenschläfer geht es um den ersten Aspekt nämlich um die Allmacht Gottes gegenüber der Ohnmacht des Menschen. Hierauf folgt der zweite Aspekt, bei dem es sich um die Hingabe des Menschen und der Kundgabe Gottes als Entgegnung handelt. Der dritte Aspekt ist das Bittgebet des Menschen und dessen Erhörung Gottes. Anschließend geht es um vierten Aspekt, bei dem es sich um den Beistand Gottes, durch den der Mensch ermutigt wird, handelt. Alle diese Aspekte wurden nach der Deutung Bursawīs analysiert und dargestellt. Das Hauptmotiv des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen nach der Siebenschläfer-Legende ist der Glaube an die Einheit Gottes (*tawhīd*).

Schlüsselwörter:

Sufismus, Ismā'īl Ḥaqqī Bursawī, Siebenschläfer, Verhältnis Gott-Mensch, *Tawhīd*

Ashâb-ı Keff Kıssası Bağlamında İsmâil Hakkı Bursevî'de Allah-İnsan İlişkisi**Öz:**

Bu çalışma Ashâb-ı Keff kıssası bağlamında İsmâil Hakkı Bursevî'ye göre (1063/1653-1137/1725) Allah ile insanın arasındaki ilişki hakkındadır. Bu çalışmada Allah ile insanın arasındaki ilişkinin manevî boyutu analiz edilmiştir. Bursevî'nin yorumuna göre bu ilişkinin dört husûsunun olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmanın tasnîfi de bu hususlara göre yapılmıştır. Ashâb-ı Keff kıssasının önemi ve anlamı açıklandıktan sonra bu hususlar ele alınmıştır. İlk husus, Allâh'ın mutlak egemenliği karşısında insanın fakrı hakkındadır. İkinci husus, insanın Allâh'a teslimiyetinin karşılığında onun mârifetullaha ve tecelliyâta ulaşması hakkındadır. Üçüncü husus, insanın Allâh'a duâ etmesi ve Allâh'ın bu duâya icâbet etmesi hakkındadır. Dördüncü husus, ilâhî nusret sâyesinde insanın şecâatli olması hakkındadır. Bu hususlar, Bursevî'nin yorumuna göre analiz edilip ortaya konulmuştur. Ashâb-ı Keff kıssası bağlamında Allah ile insanın arasındaki ilişkinin özü tevhiddir.

Anahtar Kelimeler:

Tasavvuf, İsmâil Hakkı Bursevî, Ashâb-ı Keff, Allah-İnsan İlişkisi, Tevhid

EINLEITUNG

Das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen ist ein zentrales Thema des Sufismus.¹ Ismā'īl Ḥaḳḳī Bursawī (1063/1653-1137/1725), ein Sūfī und Exeget, der dem Ğalwatiyya-Orden angehörte², erläuterte dieses Thema unter anderem anhand der Siebenschläfer-Legende. Er beschrieb das Wirken Gottes auf den Menschen und auf seine Handlungen sowie die Entgegnung Gottes der Intentionen und Handlungen des Menschen. Der Glaube an die Einheit Gottes (*tawḥīd*) der Siebenschläfer und ihr dementsprechendes Handeln ist ein zentrales Motiv dieses Verhältnisses.

Die Siebenschläfer-Legende wird im 18. Kapitel des Koran thematisiert. Es gibt verschiedene Versionen und Deutungen dieser Legende.³ In diesem Aufsatz handelt es sich um die eine mystische Deutung nach Bursawī, in der mystische Aspekte der Legende hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen thematisiert werden. Die Werke Bursawīs, in denen seine Deutung zur Siebenschläfer-Legende zu finden sind, wurden recherchiert und analysiert. Das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen nach der Siebenschläfer-Legende bei Bursawī wies nach der Analyse vier Aspekte auf. Mit diesem Aufsatz soll die mystische Ebene des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen untersucht werden.

1. Relevanz und Bedeutung der Siebenschläfer

Als Siebenschläfer werden sieben junge Männer bezeichnet, deren Namen Bursawī folgendermaßen wiedergibt: Yamlihā, Mašlinā, Makšalniyā, Marnūš, Dabarnūš, Šāsanūš und Kafaštatiyūš.⁴ Nach dem muslimischen Standpunkt handelt es sich bei den Siebenschläfern um sechs junge Männer, die die Flucht ergriffen und währenddessen einen Hirten trafen, der sich ihnen anschloss.⁵ Der Hund des Hirten, dessen Name nach der Angabe Bursawīs *Qitmir* ist, begleitete sie.⁶ Da es verschiedene Versionen der Siebenschläfer-Legende gibt, unterscheiden sich dementsprechend auch die Namen der Siebenschläfer.⁷

Die Siebenschläfer lebten nach der Erzählung Bursawīs in der Stadt Ephesus.⁸ Nach anderen Annahmen lebten sie in Tarsus.⁹ Ephesus wurde vom Kaiser Decius (Regierungszeit: 249-251 nach

¹ Mehdi Aminrazavi, „God, Creation and the Image of the Human Person in Islam“, *The Concept of God, the Origin of the World, and the Image of the Human in the World Religions*, Editiert von Peter Koslowski (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001), 1/109.

² Ali Namlı, „İsmâil Hakkı Bursavî“, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Verlag, 2001), 23/102.

³ Craig Crossen-Stephan Procházka, „The Seven Sleepers and Ancient Constellation Traditions-a Crossover of Arabic Dialectology with the History of Astronomy“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 97 (2007), 79-80.

⁴ Ismā'īl Ḥaḳḳī Bursawī, *Rūh al-Masnawī*, Bearbeitet von İsmail Güleç (Istanbul: İnsan Verlag, 2017), 696.

⁵ Crossen-Procházka, „The Seven Sleepers and Ancient Constellation Traditions“, 79.

⁶ Bursawī, *Rūh al-Masnawī*, 696.

⁷ Sigfried Seligmann, „Das Siebenschläfer-Amulett“, *Der Islam-Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 4/5 (1914), 370.

⁸ Ismā'īl Ḥaḳḳī Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān* (Istanbul: Sarmaşık, 1912), 5/218-219.

⁹ Crossen-Procházka, „The Seven Sleepers and Ancient Constellation Traditions“, 80.

Christus)¹⁰ regiert. Allerdings zwang dieser sie, von ihrem Glauben abzukehren und nicht mehr an die Einheit Gottes (*tawhīd*) zu glauben. Da die Siebenschläfer nicht von ihrem Glauben abkehren wollten, entschieden sie sich zu flüchten. Auf ihrem Fluchtweg begegneten sie einem Hirten, der sie auf die Höhle des Berges Anchilus verwies. Als die Siebenschläfer sich in der Höhle befanden, versetzte sie Gott in einen sehr langen und tiefen Schlaf.¹¹ Das Jahrhundert, in dem die Siebenschläfer in den Schlaf versetzt wurden, ist nach einer Auffassung das 3. Jahrhundert nach Christus.¹² Nach anderen Auffassungen, die Bursawī aufgeführt hat, lebten die Siebenschläfer vor ihrem Schlaf vor der Lebzeit Jesus. Ihr Erwachen erfolgte in dem Zeitraum zwischen dem Aufsteigen Jesus in den Himmel und der Lebzeit Muḥammads. Nach einer weiteren Auffassung lebten sie nach der Zeit Jesus und waren seine Anhänger.¹³

Die Quintessenz der Geschichte der Siebenschläfer ist der Glaube an die Einheit Gottes (*tawhīd*). Durch seinen Glauben sollte der Mensch geistig immer mit seinem Schöpfer verbunden bleiben und im Rahmen Gottes Vorschriften moralisch handeln, was auch seinem Leben einen Sinn verleiht. Dies war das Handlungsmotiv der Siebenschläfer. In diesem Kontext soll der Mensch verantwortungsvoll handeln, da er nach seinem Tod wieder erweckt wird genauso wie Gott die Siebenschläfer aus ihrem langen und tiefen Schlaf erweckt hat. Die Siebenschläfer sind somit ein Vorbild hinsichtlich eines festen Glaubens und rechtmäßigen Handelns.¹⁴

Außerdem ist das Leben der Siebenschläfer eine Analogie zur Anatomie der Innenwelt des Menschen gemäß dem Sufismus. Demnach stellen die Siebenschläfer die Seele, den Geist und das Herz dar, die in der „Körperhöhle“ gefangen sind. Kaiser Decius stellt die Triebseele dar.¹⁵ Weiterhin weisen die Siebenschläfer auf das Herz und die Arche Noahs auf den Körper hin. Der Grund der langen Lebenszeit der Siebenschläfer sowie des Fortbestehens der Arche Noahs, ist der Schutz Gottes. Sie lösten sich nicht in der Erde auf, so wie das Herz und der Körper der Freunde Gottes (*awliyā*) unter dem Schutz Gottes auch nach ihrem Tod bis zum Jüngsten Tag erhalten bleiben werden.¹⁶

Den Siebenschläfern wurden besondere Funktionen zugeschrieben, da ihre Namen für bestimmte Wünsche auf Papier niedergeschrieben und ins Feuer geworfen wurden. Dies wurde auch für die Brandbekämpfung durchgeführt. Außerdem wurde das Papier mit der Niederschrift ihrer Namen zur Beruhigung eines schreienden Kindes genutzt, indem man es unter den Kopf des Kindes legte. Das

¹⁰ Thomas Ritter, „Berichte-Paläoseti in Mythen und Kulturen-Die Siebenschläfer-Legende“, *Mysteria 300-Magazin für alternative und interdisziplinäre Archeologie* 1 (Frühjahr 2003), 67.

¹¹ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/218-219.

¹² Ritter, „Berichte-Paläoseti in Mythen und Kulturen-Die Siebenschläfer-Legende“, 67.

¹³ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/221.

¹⁴ Halil Vırit, *Sûfîlerin Gözünde Ashâb-ı Kehf*, Izmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Institut für Sozialwissenschaften, Masterthesis, 2017, 41.

¹⁵ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/234.

¹⁶ Bursawī, *Rūh al-Masnawī*, 697.

Gleiche wurde auch für die Bekämpfung bestimmter Krankheiten und Schmerzen durchgeführt.¹⁷ Die Namen der Siebenschläfer wurden insbesondere gegen Fieber, Kopfschmerzen und Schlaflosigkeit aufgerufen. Ein Amulett mit ihren Namen wurde zum Schutz von Gegenständen eingesetzt.¹⁸ Ein Papier mit den Namen der Siebenschläfer wurde auch zum Schutz von Gütern genutzt und für den Erhalt einer guten Ernte ins Feld geworfen.¹⁹

2. Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Menschen

Bursawī geht in seiner Deutung der Siebenschläfer-Legende auf den Aspekt der Allmacht Gottes und der Ohnmacht des Menschen ein. Gott ist Schöpfer und Herrscher der Himmel und Erden. Wenn der Mensch auf die Schöpfung Gottes blickt, bemerkt er, dass der Schöpfungsprozess eigentlich ein großes Wunder ist. Viele Ereignisse, die der Mensch als außergewöhnlich und wunderbar bewertet, sind im Vergleich zum Schöpfungsprozess keine herausragenden Ereignisse. Eines dieser Ereignisse ist das langjährige Schlafen von sieben Männern und einem Hund. Dieser tiefe Schlaf wurde von Gott herbeigeführt und ist ein Beweis seiner Allmacht²⁰:

„أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا“²¹

„Oder meinst du, daß die Leute der Höhle und der Inschrift (?) (eines) von unseren Zeichen waren, worüber man sich (besonders) wundern müßte?“²² Die Herbeiführung dieses tiefen Schlafs, der 309 Jahre lang dauerte, entspricht für Gott einem Tag. Diese Deutung Bursawīs weist auf die Einfachheit des Schaffens für Gott und auf die Relativität der Wahrnehmung der Zeit hin²³:

„فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا“²⁴

„Da schlugen wir ihnen in der Höhle aufs Ohr (so daß sie für) eine (ganze) Anzahl von Jahren (betäubt waren).“²⁵ Die Siebenschläfer hatten überhaupt keinen Einfluss auf das Wirken Gottes. Ihr Körper und ihre Seele unterlagen dem Willen und Wirken Gottes. Sie hatten auch keinen Einfluss und kein Wissen über die Länge ihres Schlafs. Als Gott ihren Schlaf beendete, wussten die Siebenschläfer nicht, wie lange sie geschlafen hatten. Sie begriffen aber, dass Gott sie schlafen ließ, um sie zu beschützen, da sie vor dem Kaiser Decius geflüchtet waren, der sie zur Konvertierung zu einem polytheistischen Glauben gezwungen hatte. Der Schlaf diente sowohl zu ihrem Schutz als auch zu ihrer Erkenntnis und ihrem Verständnis der Wiederauferstehung nach dem Tod, da der Schlaf dem

¹⁷ Ismā'īl Ḥaqqī Bursawī, *Farāḥ al-Rūḥ* (Bursa: Uludağ Verlag, 2009), 3/111.

¹⁸ Seligmann, „Das Siebenschläfer-Amulett“, 370-373, 384.

¹⁹ Bursawī, *Farāḥ al-Rūḥ*, 3/111.

²⁰ Bursawī, *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*, 5/218-219.

²¹ *Kur'ān Yolu* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/9.

²² *Corpus Coranicum* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/9.

²³ Bursawī, *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*, 5/220.

²⁴ *Kur'ān Yolu* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/11.

²⁵ *Corpus Coranicum* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/11.

Tod gleicht. Somit festigte sich der Glaube (*yaqīn*) der Siebenschläfer an Gott und seiner endlosen Macht und Herrschaft²⁶:

﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾²⁷

„Hierauf weckten wir sie auf, um in Erfahrung zu bringen, welche der beiden Gruppen am ehesten errechnen würde, eine wie lange Zeit sie (in der Höhle) verweilt hatten.“²⁸

Zum Zeitpunkt, an dem Gott die Siebenschläfer aus ihrem tiefen Schlaf erwachen ließ, regierte Kaiser Theodosius II (Regierungszeit: 401-450 nach Christus)²⁹, der rechtschaffen war und an die Einheit Gottes glaubte. Allerdings zweifelte sein Volk an der Wiederauferstehung nach dem Tod. Kaiser Theodosius II. versuchte seinem Volk die Wirklichkeit der Wiederauferstehung zu erläutern, jedoch konnte er die Zweifel seines Volkes nicht auflösen. Aus diesem Grund ließ Gott die Siebenschläfer aus ihrem tiefen Schlaf erwachen bzw. wiederauferstehen, um dem Volk die Wirklichkeit der Wiederauferstehung zu zeigen. Die Herbeiführung des Erwachens der Siebenschläfer aus ihrem langjährigen Schlaf, währenddessen sich weder ihre Körper noch ihre Kleider aufgelöst hatten, ist ein Beweis für die endlose Macht Gottes. Die Siebenschläfer selbst hatten keine Herrschaft über ihre Körper und keine Kraft zu aufzuwachen³⁰:

﴿وَكَذَٰلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَسْأَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾³¹

„(Während sie nun) auf diese Weise (schlafen) weckten wir sie auf, damit sie sich untereinander fragen würden. Einer von ihnen sagte: Wie lang habt ihr verweilt? Sie (d.h. die anderen) sagten: Einen Tag, oder den Teil eines Tages. Sie sagten (schließlich, als sie darüber nicht einig werden konnten) Euer Herr weiß am besten darüber Bescheid, wie lang ihr verweilt habt. Schickt nun einen von euch mit diesem eurem Geld in die Stadt! Und er soll schauen, wer in ihr die reinste Speise (zu bieten) hat. Und er soll euch von ihm (etwas) zu essen (oder: (etwas) davon zum Essen; w. Unterhalt davon) bringen. Er soll es geschickt anstellen und keinen etwas von euch merken lassen.“³² Die Siebenschläfer nahmen die Zeit, in der sie geschlafen hatten, sehr viel kürzer wahr und sagten, dass sie ungefähr einen Tag lang geschlafen hätten. Auch die Umstände wie der Schlaf und die damit verbundenen veränderten Körperfunktionen sowie die Höhle, in der sie sich befanden, trugen zu einer veränderten Zeitwahrnehmung bei. Demnach ist die Zeitwahrnehmung relativ und nicht absolut, was

²⁶ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/220.

²⁷ *Kur'ān Yolu* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/12.

²⁸ *Corpus Coranicum* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/12.

²⁹ Ritter, „Berichte-Paläoäseti in Mythen und Kulten-Die Siebenschläfer-Legende“, 67.

³⁰ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/228-229.

³¹ *Kur'ān Yolu* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/19.

³² *Corpus Coranicum* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/19.

auch die Relativitätstheorie besagt.³³ Nach einer Überlieferung brauchten die Siebenschläfer nach ihrem Aufwachen etwas zum Essen, sodass einer von ihnen auf den Marktplatz ging, um Essen zu besorgen. Obwohl er die signifikanten Veränderungen des Marktes und der Menschen bemerkte, wusste er nicht, dass Jahrhunderte vergangen waren und bezahlte mit einer Währung, die vor 300 Jahren gültig gewesen war. Es kam zu einer Konfrontation zwischen den Verkäufern und dem Siebenschläfer, sodass man ihn zum Kaiser Theodosius II. brachte. Auf die Aussagen des Siebenschläfers hin ging der Kaiser zur Höhle der Siebenschläfer. Am Eingang der Höhle hing eine Tafel, die Informationen über die Siebenschläfer enthielt. Der Kaiser betrat die Höhle und sah die Siebenschläfer in einem unveränderten Zustand. Die Bekanntgabe des Zustands der Siebenschläfer durch ihr Erwachen, der ein Beweis für die Wiederauferstehung nach dem Tod ist, ist auch Zeichen der Allmacht Gottes. Der Schlaf ist eine Analogie zum Tod und das Aufwachen eine Analogie zur Wiederauferstehung. Der Tod bedeutet, dass Gott die Seele aus dem Körper entnimmt. Diese behält er bis zur Wiederauferstehung bei sich und haucht sie dem Menschen für die Abrechnung am Jüngsten Tag wieder ein. Der 309-jährige Schlaf ist ein Beweis für das Entnehmen und Wieder-Einhauchen der Seele des Menschen durch Gott. In dieser Hinsicht ist der langjährige Schlaf ein Beweis für die Wiederauferstehung am Jüngsten Tag und die Abrechnung. Dieser Schlaf ist sowohl eine Rechtleitung (*hidāya*) für die Siebenschläfer selbst als auch für die Zeugen dieses Ereignisses. Nach einer anderen Überlieferung bat Theodosius II. Gott um einen Beweis für die Wiederauferstehung. Er erhielt eine Eingabe von Gott, die Mauer am Höhleneingang einreißen zu lassen. Zum Zeitpunkt des Mauereintrisses ließ Gott die Siebenschläfer wiedererwachen. Der Zustand der Siebenschläfer wurde offenkundig und sprach sich in der Stadt um. Die Gläubigen dankten Gott für diesen Beweis der Wiederauferstehung. Somit verfügt Gott über die Macht, Menschen durch bestimmte Ereignisse, die auf das Leben nach dem Tod hinweisen, zu überzeugen und sie rechtzuleiten. Die Rechtleitung eines Menschen ist nur durch Gottes Macht möglich. Auch wenn ein Mensch rechtgeleitet wurde, ist er nicht in der Lage jemand anderen rechtzuleiten. Das Erwachen der Siebenschläfer symbolisiert auch das Erwachen des Herzens. Gott allein verfügt über die Macht, ein spirituell verstorbenes Herz wiederzubeleben, denn Rechtleitung bedeutet auch Belebung in spiritueller Hinsicht³⁴:

وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّ عُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرُهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانَنَا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ
قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا،³⁵

„(Sie wurden aber dabei doch entdeckt.) Und so haben wir (den damaligen Zeitgenossen) von ihnen Kenntnis gegeben, damit sie wüßten, daß das Versprechen (oder: die Androhung) Gottes wahr, und daß an der Stunde (des Gerichts) nicht zu zweifeln ist. (Damals) als sie untereinander über ihre

³³ Dağhan, Mehmet Diyadin, *Ashâb-ı Kehf Kıssası ve Metafizik Boyutu*, Urfa: Harran Universität, Institut für Sozialwissenschaften, Masterthesis, 1998, 93-94.

³⁴ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/230-232.

³⁵ *Kur'ân Yolu* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/21.

Angelegenheit stritten! Sie sagten: Errichtet über ihnen einen Bau! Ihr Herr weiß am besten über sie Bescheid. Diejenigen, die dabei den Ausschlag gaben (?) (w. die über ihre Angelegenheit die Oberhand gewannen) sagten: Wir wollen uns über ihnen eine Kultstätte machen.“³⁶

Alles, was sich auf Himmel und Erden befindet unterliegt der Bestimmung Gottes. Gott allein verfügt über die Macht Existenz zu geben oder diese zu beenden. Er allein ist allsehend, allhörend und allwissend. Der Mensch hingegen ist ein determiniertes Wesen und verfügt über keine absoluten Fähigkeiten. Aus diesem Grund sollte der Mensch sein Wesen Gott überlassen und wissen, dass die Maßnahmen Gottes besser als seine eigenen Maßnahmen sind³⁷:

﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصَرُ بِهِ وَأَسْمِعُ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾³⁸,
„Sag: Gott weiß am besten darüber Bescheid, wie lang sie verweilt haben. Er besitzt (mit seinem Allwissen) die Geheimnisse (w. das Verborgene) von Himmel und Erde. Wie gut sieht und hört er! Sie (d.h. die Menschen) haben außer ihm keinen Freund. Und niemanden läßt er an seiner Entscheidung teilhaben.“³⁹

3. Die Hingabe des Menschen und die Kundgabe Gottes

Bursawī geht in seiner Deutung der Siebenschläfer-Legende auf den Aspekt der Hingabe des Menschen zu Gott und die Kundgabe Gottes ein. Die Siebenschläfer glaubten an die Einheit Gottes (*tawhīd*). Nach einer Überlieferung kamen sie durch einen Jünger Jesus zum Glauben. Als der Jünger Ephesus betreten wollte, wurde von ihm verlangt, Idole anzubeten, damit er die Stadt betreten durfte. Er lehnte dies ab und fing an, in einer Badeanstalt, die sich in der Nähe der Stadt befand, zu arbeiten. Dort lernte er die Siebenschläfer kennen, denen er die Offenbarung Gottes, die Jesus erhielt und Informationen über das Jenseits mitteilte. Die Siebenschläfer nahmen seinen Glauben, also den Glauben an die Einheit Gottes (*tawhīd*), an. Gott leitete sie recht und zeigte ihnen die verborgenen Schönheiten der Religion. Außerdem wandten die Siebenschläfer sich direkt an Gott, damit er ihnen den rechten Weg zeigt, weshalb sie Träger der *futuwwa* sind.⁴⁰ *Futuwwa* bedeutet Jugendlichkeit, Heldenhaftigkeit und Großzügigkeit. *Fatā* ist der Begriff, mit dem eine junge, heldenhafte und großzügige Person bezeichnet wird. Diese Eigenschaften trägt auch ein *Sūfī*. Somit ist ein *fatā* ein *Sūfī*. Um den Begriff *fatā* zu definieren, kann der Begriff *Sūfī* verwendet werden so wie der Begriff *futuwwa* durch den Begriff *taṣawwuf* definiert werden kann.⁴¹ Im Koran werden neben den Siebenschläfern Abraham, Joseph und ein Gehilfe Moses‘ als *fatā* bezeichnet. Sie alle besitzen moralisch gute Eigenschaften. Dem Begriff *futuwwa* in Bezug auf die Siebenschläfer kommt auch eine

³⁶ *Corpus Coranicum* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/21.

³⁷ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/230-232.

³⁸ *Kur’ān Yolu* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/26.

³⁹ *Corpus Coranicum* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/26.

⁴⁰ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/221-222.

⁴¹ Ali Namli, „Tasavvuf Kültüründe ve Tasavvufi/İşârî Tefsirlerde Ashâb-ı Kehr Kıssası“, *Ekev Akademi Dergisi* 55 (Frühjahr 2013), 22.

mystische Bedeutungsebene zu, da sie Gott bedingungslos gehorchen und es sich somit in ihrer Geschichte um die ideale Beziehung zwischen Gott und dem Menschen handelt.⁴² Ismā‘īl Rusūhī Ankarawī (?-1041/1631)⁴³ berichtete hinsichtlich der Rolle des Menschen in dieser Beziehung von einer Frage Moses‘ an Gott nach der Definition von *futuwwa*. Gott antwortete Moses, dass *futuwwa* das Aufhören des Sündigens, die Einhaltung seiner Regeln und somit die Reinigung der Seele sei. Weiterhin berichtete Ankarawī, dass *futuwwa* der Vorzug des Glaubens an die Einheit Gottes (*tawhīd*) und seines Willens über dem eigenen sei.⁴⁴ Diejenigen, die die Träger der *futuwwa* sind, werden von Gott geschützt und geleitet.⁴⁵ Dementsprechend stärkte Gott den Glauben der Siebenschläfer an sich selbst, an seine Offenbarungen, an die Wiederauferstehung und an das Nicht-Sichtbare (*ġayb*), indem er sie in einen 309-jährigen Schlaf versetzte und wiedererwachen ließ, ohne dass eine Veränderung an ihnen und eine Abnutzung ihrer Kleidung stattfand. Somit festigte sich ihr Glaube (*yaqīn*) und sie nahmen das Wirken Gottes wahr (‘*ayn*)⁴⁶:

،،نَحْنُ نَقْصُ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاَهُمْ هُدًى،،⁴⁷

„Wir berichten dir ihre Geschichte der Wahrheit entsprechend. Sie (d.h. die Leute der Höhle) waren Männer, die an ihren Herrn glaubten. Und wir bestärkten sie noch in ihrer Rechtleitung.“⁴⁸ Die Haltung und der Zustand der Siebenschläfer sind ein Vorbild für Menschen, da sie für die Beibehaltung ihres Glaubens in eine Höhle geflüchtet sind, sich dort versteckt haben und Gott sie schlafen ließ, um sie zu beschützen. Somit haben sich die Siebenschläfer Gott hingeeben und Gott hat seinen Schutz durch den Schlaf kundgegeben. Die Siebenschläfer befanden sich in einem Zustand der völligen Zurückgezogenheit (*halwa*), die eine Art der Hingabe zu Gott ist. Ihre Flucht in die Höhle ist nicht nur durch die Angst vor Kaiser Decius bedingt, sondern auch durch das Verlangen Gottes (*šawk*). Doch die Siebenschläfer sind nicht die Einzigen, die sich völlig zurückgezogen haben. In der Gemeinschaft (*umma*) Muḥammads befinden sich viele Menschen, die sich für Gott zurückziehen. Sie ziehen Gott allem vor und befinden sich in einem Zustand der Kontemplation (*tafakkur*) und des Gedenkens (*tazakkur*) Gottes. Die Liebe für Gott (*maḥabba*) vermehrt sich in ihrem Herzen und sie werden von Gott geliebt. Gott verhüllt ihre Sinne, sodass sie nichts mehr von der Außenwelt mitbekommen. Somit werden auch ihre Herzen von der Außenwelt isoliert und nur mit dem Gedenken Gottes erfüllt, durch das vergangene Einflüsse der Außenwelt von den Herzen entfernt und sie mit dem göttlichen Licht (*nūr al-‘ilāhī*) erfüllt werden. Somit erreicht der Mensch die Stufe der

⁴² Nünlist, Tobias, „Sufismus und Futuwwa Männerbünde und ihre sozialen und religiösen Bezüge“, *Schutz und Andacht im Islam: Dokumente in Rollenform aus dem 14.-19. Jh.* Editiert von Tobias Nünlist (Leiden: Brill, 2020), 96.

⁴³ Erhan Yetik, „Ismā‘īl Rusūhī Ankaravī“, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Verlag, 1991), 3/211.

⁴⁴ Ismā‘īl Rusūhī Ankarawī, *Minhāġ al-Fuḳarā*, Bearbeitet von Safī Arpaguş (Istanbul: Vefa Verlag, 2008), 332.

⁴⁵ Namlı, „Tasavvuf Kültüründe ve Tasavvufi/İşârî Tefsirlerde Ashâb-ı Kefh Kıssası“, 23.

⁴⁶ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/221-222.

⁴⁷ *Kur‘ân Yolu* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/13.

⁴⁸ *Corpus Coranicum* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/13.

Entwertung (*fanā'*) und der Beständigkeit (*baḳā'*). Gott gibt den Herzen das Wissen über die Wahrheit (*ilm al-ladun*) ein, gibt ihnen somit die Wahrheit kund und erweckt die Menschen in spiritueller Hinsicht⁴⁹:

﴿نُمُّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْجَرْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَيْتُوا أَمَدًا﴾⁵⁰

„Hierauf weckten wir sie auf, um in Erfahrung zu bringen, welche der beiden Gruppen am ehesten errechnen würde, eine wie lange Zeit sie (in der Höhle) verweilt hatten.“⁵¹

Durch ihre Flucht distanzieren sich die Siebenschläfer auch von Menschen, die nicht an die Einheit Gottes geglaubt haben. Ihr Entschluss für die Flucht zeigt, dass sie fest an Gott glaubten und eine enge Beziehung zu ihm hatten. Gott erleichterte den Siebenschläfern die Flucht und erbarmte sie. Ihre Flucht ist auch eine Analogie für Menschen, die fest an die Einheit Gottes glauben, Reue (*tawba*) zeigen und sich nur Gott anvertrauen (*tawakkul*). Während des Aufenthalts und Schlafs der Siebenschläfer in der Höhle unterzog sie Gott einer spirituellen Bildung (*tarbiya*) und leitete sie recht. So erreichten die Siebenschläfer die Stufe der Nähe (*ḳurb*) und wurden zu den Freunden Gottes (*evliyā*). Diese unmittelbare spirituelle Bildung ist jedoch seltener als die mittelbare spirituelle Bildung durch Propheten, Gelehrte (*al-‘ulamā ar-rāsiḥūn*) und *mašāyih*. Deswegen sollte sich der Mensch einem *šayḥ* zuwenden, der ihn bei seiner spirituellen Reise zu Gott (*sulūk*) begleitet. Derjenige, der sich auf dieser Reise befindet, erhält die Hilfe Gottes, sodass er die „Welt“ der Attribute Gottes (*‘ālam aṣ-ṣifāt*) betreten kann und Gott erreicht (*vuṣūl*). Diejenigen, die das Nahesein zu Gott gegen nichts eintauschen und niemals aufgeben, weder für den Befehl eines Kaisers noch für die eigenen Begierden, werden von Gott mit der Kundgabe seiner Attribute begegnet⁵²:

﴿وَإِذِ اعْتَرَفْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا﴾⁵³

„Zieht euch nun, nachdem ihr euch von ihnen und dem, was sie außer Gott verehren, fernhaltet, in die Höhle zurück! Dann wird euer Herr euch (etwas) von seiner Barmherzigkeit zukommen lassen (w. ausbreiten) und euch in (w. aus) eurer Angelegenheit für Abhilfe sorgen.“⁵⁴ Die Dauer der unmittelbaren spirituellen Bildung durch Gott beträgt 309 Jahre. Die Dauer der mittelbaren spirituellen Bildung hingegen beträgt 40 Tage, da Propheten, Gelehrte und *mašāyih*. Die Unterschiede der Dauer kann folgendermaßen begründet werden: Bäume, die ein Gärtner pflanzt und pflegt, tragen mehr Früchte als Bäume, die ohne jegliche Pflege auf den Bergen wachsen.⁵⁵

Das Erscheinungsbild der Siebenschläfer spiegelte nicht ihren inneren Zustand wider, denn sie wirkten wach, obwohl sie sich im Schlaf befanden. Dies ist eine Analogie zum Zustand der Menschen,

⁴⁹ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/220-221.

⁵⁰ *Kur’ān Yolu* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/12.

⁵¹ *Corpus Coranicum* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/12.

⁵² Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/223-224.

⁵³ *Kur’ān Yolu* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/16.

⁵⁴ *Corpus Coranicum* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/16.

⁵⁵ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/225-226.

die eine spirituelle Bildung erfahren haben, da diese mit weltlichen Angelegenheiten beschäftigt sind, ihre Herzen jedoch nur mit der Liebe Gottes erfüllt sind⁵⁶:

وَتَحْسِبُهُمْ آيِقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ □ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ □ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّاعَتْ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتْ مِنْهُمْ فِرَارًا
وَلَمَلَيْتْ مِنْهُمْ رُغْبًا،⁵⁷

„Du meinst, sie seien wach, während sie (in Wirklichkeit) schlafen, wobei wir sie (von Zeit zu Zeit) nach rechts und nach links umkehren (d.h. sich von einer Seite auf die andere umdrehen lassen) und ihr Hund mit ausgestreckten Beinen am Eingang liegt. Wenn du sie zu sehen bekämost, würdest du dich vor ihnen zur Flucht wenden und vor ihnen nichts als Schrecken empfinden (w. voller Schrecken sein).“⁵⁸ Während die Körper dieser Menschen sich in dieser sichtbaren Welt (*‘alam al-šahāda*) befinden, erheben sich ihre Seelen in die nicht sichtbare Welt der inneren Sinne (*‘alam al-ma‘nā*). So wie sich die Seele während des Schlafs vom Körper trennt, so findet auch eine Trennung zwischen der Seele und dem Körper bei diesen Menschen statt. Während ihre körperlichen Sinneswahrnehmungen wie bei einem Schlafenden nicht vorhanden sind, sind ihre Seelen durch die Erfahrung Gottes munter, da Gott ihre Brust weitete (*šarḥ al-šadr*). Auch wenn sie unter Menschen sind und mit weltlichen Angelegenheiten beschäftigt sind, sind sie Gott immer nahe, erfahren ihn und ihre Herzen sind immer wach. Diese Menschen haben nämlich die Entwerdung in Gott (*fanā’*) erfahren, also ihren Willen und das Denken an Dinge außer Gott (*māsivā*) aufgegeben und sich nur Gott hingegen. Menschen, denen das Gottesbewusstsein fehlt, erscheinen zwar hinsichtlich ihrer Körper lebendig, jedoch befindet sich ihre Seele in einem tiefen Schlaf (*gafla*)⁵⁹:

„حال عارف این بود خواب هم
گفت ایزد هم رقود زین مرم“⁶⁰

„Der Mystiker ist sogar ohne Schlaf in diesem Zustand; Gott sprach: „Du hieltest sie für wach, als sie schliefen.“⁶¹ Bestreite das nicht!“⁶² Diejenigen, die sich nur Gott unterwerfen und hingegen, drücken ihre Augen hinsichtlich weltlichen Angelegenheiten zu und befinden sich wie ein Stift zwischen den Fingern Gottes. Gott versetzt sie in verschiedene Zustände, ohne dass sie es mitbekommen, genauso wie Gott die Siebenschläfer während ihres Schlafs nach rechts und links gedreht hat⁶³:

„خفته از احوال دنیا روز و شب
چون قلم در پنجه تقليب رب“⁶⁴

⁵⁶ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/225-226.

⁵⁷ *Kur’ān Yolu* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/18.

⁵⁸ *Corpus Coranicum* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/18.

⁵⁹ Bursawī, *Rūh al-Masnawī*, 679.

⁶⁰ Bursawī, *Rūh al-Masnawī*, 679.

⁶¹ al-Kahf 18/18.

⁶² Mawlānā Ġalāl al-Dīn Rūmī, *Das Maṣnawī*, Übersetzt von Bernhard Meyer und Weiteren (Konya: Verlag der Stadtverwaltung, 2005), 1/70, 392. Vers.

⁶³ Bursawī, *Rūh al-Masnawī*, 679.

⁶⁴ Bursawī, *Rūh al-Masnawī*, 679.

„Er schläft Tag und Nacht allen weltlichen Angelegenheiten, wie eine Feder in der Hand der göttlichen Macht.“⁶⁵ Alles befindet sich in den Händen Gottes. Menschen, die sich ihm hingegen haben, sind sich dieser Tatsache bewusst und wissen, dass Etwas, was ihnen widerfährt, wie ein Stift in den Händen Gottes liegt. Sie sehen nur Gott und nicht den Stift, also das, was ihnen widerfahren ist, da sie wissen, dass Gott der eigentlich Wirkende ist. Diejenigen, die jedoch nur den Stift sehen können, denken, dass der Stift sich aus eigenem Antrieb bewegt. In Wirklichkeit ist es jedoch die Hand der Schreibenden, der den Stift bewegt. Da sie den spirituellen Grad derjenigen, die sich Gott hingegen haben, nicht erreicht haben und somit verhüllt sind, bekommen sie von der Kundgabe Gottes weniger mit (*maḥḡūb*)⁶⁶:

„آنکه او پنجه نه نبیند در رقم
فعل پندارد بجنبش از قلم“⁶⁷

„Wer die Hand beim Schreiben nicht sieht, denkt, dass diese Handlung von der Bewegung der Feder kommt.“⁶⁸

Während ihres Schlafs waren die Siebenschläfer Gott sehr nahe, da sie zu denjenigen gehören, die die Liebe Gottes erfahren haben (*ahl al-maḡabba*).⁶⁹ Nach Abū Hāmid al-Ġazzālī (450/1058-505/1111)⁷⁰ ist die Gottesliebe (*maḡabba*) das höchste Ziel, das der Mensch in seiner spirituellen Bildung erreichen kann. Der Zweck dieser Bildung ist die Abwendung und somit die Reinigung des Herzens von allen Dingen, die den Menschen von der Gottesliebe ablenken. Die Sehnsucht nach Gott (*ṣawḡ*) und die Ergebung (*taslīm*) sind die Folgen dieser Liebe. Die Erlangung der Vollkommenheit erfolgt durch die Liebe zu Gott, die das Herz des Menschen so erfüllt, dass sie alle anderen Dinge aufhebt.⁷¹ Hierzu gehört auch das eigene Wesen des Menschen, das er Gott überlässt.⁷² Diese Nähe und Liebe nährte die Seele der Siebenschläfer, sodass sie Jahrhunderte lang keine Nahrung für ihren Körper gebracht haben. Nachdem Gott sie erwachen ließ, kümmerten sie sich um ihre körperliche Nahrung, auf deren Sauberkeit sie Acht gaben, da die Nahrung, die der Mensch zu sich nimmt, einen Einfluss auf seine Seele hat. Das Essen sauberer Nahrung ist eines der Mittel, um Gott nahezukommen. Diejenigen, die die Nähe und Liebe Gottes erfahren haben, sollten dies für sich behalten, da Menschen, die diese Erfahrung nicht gemacht haben (*ahl al-ḡafla*), nicht in der Lage sind ihre Haltung und ihren Zustand nachzuvollziehen und diese sie deswegen entweder schlecht behandeln

⁶⁵ Rūmī, *Das Maḡnawī*. 1/70, 393. Vers.

⁶⁶ Bursawī, *Rūh al-Masnavī*, 682.

⁶⁷ Bursawī, *Rūh al-Masnavī*, 682.

⁶⁸ Rūmī, *Das Maḡnawī*. 1/70, 394. Vers.

⁶⁹ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/229-230.

⁷⁰ Abū Hāmid al-Ġazzālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*, Übersetzt von Hellmut Ritter (München: Heinrich Hugendubel Verlag, 2008), 13.

⁷¹ al-Ġazzālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*, 173.

⁷² Annemarie Schimmel, *Sufismus-Eine Einführung in die islamische Mystik* (München: C. H. Beck, 2008), 31.

oder sie von ihrer Nähe zu Gott abhalten können. Die Siebenschläfer entschieden sich auch, ihren Schlaf geheim zu halten, als einer von ihnen sich auf die Nahrungssuche begab⁷³:

„إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا“⁷⁴

„Wenn sie (d.h. die ungläubigen Bewohner der Stadt) (nämlich) von euch erfahren (oder: Wenn sie die Oberhand über euch bekommen?) werden sie euch steinigen (d.h. mit Steinwürfen verjagen) oder verlangen, daß ihr wieder ihrer Religion beitrete. Dann aber wird es euch nie (mehr) wohl ergehen.“⁷⁵

Nach dem Tod der Siebenschläfer wollte Kaiser Theodosius II. Särge aus Gold für die Siebenschläfer errichten lassen, jedoch wurde ihm in seinem Traum mitgeteilt, dass sie Gold nicht wertschätzen. Daraufhin ließ Kaiser Theodosius II. ihre Särge aus Eichenholz errichten und einen Gebetsort am Eingang der Höhle erbauen. Die Haltung der Siebenschläfer gegenüber wertvollen Gegenständen wie Gold ist eine Analogie zur Haltung der *ahl al-fanā'* gegenüber weltlichen Angelegenheiten. *Šadr al-Dīn al-Kūnawī* (605/1207-673/1274)⁷⁶ und *Mawlānā Ġālāl al-Dīn Rūmī* (604/1207-672/1273)⁷⁷ gehörten zu diesen Leuten. Zwischen ihnen fand ein Dialog statt, in dem es um Ansprüche an das Leben ging. *Al-Kūnawī* sagte zu *Rūmī*, dass man wie ein König leben und wie ein *darwīš* im Grab verweilen solle. Allerdings hatten weltliche Dinge keinen Einfluss auf den Zustand seines Herzens, das mit Gott erfüllt war. Deshalb verkündete er vor seinem Tod, dass er den Bau eines Mausoleums über seinem Grab ablehne. Trotz seiner Verkündigung wurde aber ein Mausoleum für ihn errichtet, das aber durch einen Sturm geschädigt wurde, was seinem Willen entsprach. *Rūmī* hingegen teilte *al-Kūnawī* mit, dass man wie ein *darwīš* leben und wie ein König im Grab verweilen solle. Nach seinem Tod wurde für ihn ein prachtvolles Mausoleum errichtet, was seinem Willen entsprach⁷⁸:

„وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ مِنِّيهِمْ أَمْرُهُمْ فَفَعَلُوا ابْتِغَاءَ عِلْمِهِم بِبَنِيَانَا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا“⁷⁹

„(Sie wurden aber dabei doch entdeckt.) Und so haben wir (den damaligen Zeitgenossen) von ihnen Kenntnis gegeben, damit sie wüßten, daß das Versprechen (oder: die Androhung) Gottes wahr, und daß an der Stunde (des Gerichts) nicht zu zweifeln ist. (Damals) als sie untereinander über ihre Angelegenheit stritten! Sie sagten: Errichtet über ihnen einen Bau! Ihr Herr weiß am besten über sie

⁷³ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/229-230.

⁷⁴ *Kur'ān Yolu* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/20.

⁷⁵ *Corpus Coranicum* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/20.

⁷⁶ W.C. Chittick, „Šadr al-Dīn al-Kūnawī“, *The Encyclopaedia of Islam*, Editiert von C. E. Bosworth und Weiteren (Leiden: Brill, 1995), 8/753.

⁷⁷ Reşat Öngören, „Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî“, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Verlag, 2004), 29/441.

⁷⁸ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/232-233.

⁷⁹ *Kur'ān Yolu* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/21.

*Bescheid. Diejenigen, die dabei den Ausschlag gaben (?) (w. die über ihre Angelegenheit die Oberhand gewannen) sagten: Wir wollen uns über ihnen eine Kultstätte machen.*⁸⁰

4. Das Bittgebet des Menschen und die Erhörung Gottes

Bursawī geht in seiner Deutung der Siebenschläfer-Legende auf den Aspekt des Betens des Menschen zu Gott und die Erhörung seines Gebets ein. Die Siebenschläfer, beteten zu Gott, damit er ihnen Sicherheit vor Kaiser Decius gewährt, da dieser ein Schlachthaus errichten ließ, indem für die Götter, die er anbetete, geopfert werden sollte und er das Volk zum Polytheismus aufrief. Diejenigen, die seinem Aufruf nachkamen, waren sicher, allerdings wurden diejenigen, die seinem Aufruf nicht nachkamen, hingerichtet. Die Siebenschläfer glaubten an die Einheit Gottes (*tawḥīd*) und wollten nicht von ihrem Glauben abkehren. Kaiser Decius bekam dies mit und forderte sie persönlich zur Annahme des Polytheismus auf, was die Siebenschläfer wieder ablehnten. Daraufhin gab er ihnen drei Tage zum Nachdenken, die die Siebenschläfer für ihre Flucht nutzten. Während ihrer Flucht begegneten sie einem Hirten, die sich ihnen anschloss und seinem Hund, der ihnen folgte. Die Siebenschläfer und der Hirte versuchten den Hund davon abzuhalten, sie zu verfolgen, jedoch gelang dies ihnen nicht, da der Hund eine Anweisung von Gott bekam, sie zu beschützen, was er ihnen auch mitteilte. Der Hirte führte sie zur Höhle, wo Gott sie dann schlafen ließ.⁸¹ Der Hund wurde auch in den Schlaf versetzt und lag am Eingang der Höhle. Seine Seele fand wie die der Siebenschläfer und der *ahl at-tazkiya* Ruhe.⁸² Eine Definition des Begriffs *tazkiya* ist auf Ibn Ḳayyim al-Ġawziyya (691/1292-751/1350)⁸³ zurückzuführen. Nach dieser Definition ist *tazkiya* die Reinigung der Seele des Menschen durch Gott. *Tazkiya* ist die Reinigung der Seele von Unwissenheit (*ġahl*) und der Dunkelheit (*zulma*). Nach der Reinigung erfüllt Gott die Seele mit dem Guten (*al-ḥayr wa-al-birr*).⁸⁴ Dieser Hund wird in Form eines Widders das Paradies betreten.⁸⁵ Das Bittgebet der Siebenschläfer für Sicherheit wurde von Gott erhört, der sie durch bestimmte Anlässe wie der Frist, die ihnen der Kaiser gab und dem Hirten, der ihnen den Weg zur Höhle zeigt, zum Schutz aufnahm.⁸⁶ Nachdem die Siebenschläfer sich in der Höhle zurückzogen, baten sie Gott, sie zu erbarmen, ihnen zu vergeben, sie zu versorgen und ihnen Sicherheit zu gewähren. Weiterhin baten sie Gott, sie zu erretten, ihren Zustand zu verbessern, ihnen

⁸⁰ *Corpus Coranicum* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/21.

⁸¹ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/218-219.

⁸² Bursawī, *Farāḥ al-Rūḥ*, 7/436.

⁸³ H. Yunus Apaydın, „İbn Kayyim el-Cevziyye“, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Verlag, 1999), 20/109-110.

⁸⁴ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/232-233.

⁸⁵ Ibn Ḳayyim al-Ġawziyya, *Kitāb al-miftāḥ dār al-sa‘āda* (Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, ohne Erscheinungsjahr), 1/290.

⁸⁶ Bursawī, *Farāḥ al-Rūḥ*, 7/436.

⁸⁷ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/218-219.

Möglichkeiten zu geben, seinem Weg zu folgen und ihn zu erreichen. Daraufhin versetzte Gott die Siebenschläfer in diesen speziellen Schlaf⁸⁷:

„إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا“⁸⁸

„(Damals) als die Männer sich in die Höhle zurückzogen und sagten: Herr! Schenk uns Barmherzigkeit von dir und bereite uns in (w. aus) unserer Angelegenheit einen rechten Weg!“⁸⁹

Dieses Bittgebet hat auch eine innere Dimension. Diese wäre die Bitte der Siebenschläfer, dass Gott ihnen Sicherheit vor ihrer Triebseele gibt, ihnen aus der Dunkelheit der „Körperhöhle“ einen Ausweg zeigt und zu den Lichtern seiner Schönheit und Mächtigkeit (*anwār al-ğamāl wa-al-ğalāl*) führt.⁹⁰

5. Der Beistand Gottes und der Mut des Menschen

Bursawī geht in seiner Deutung der Siebenschläfer-Legende auf den Aspekt des Beistands Gottes für den Menschen und dem daraus resultierenden Mut des Menschen ein. Gott stärkte die Herzen der Siebenschläfer. Die Stärkung des Herzens bedeutet, dass Gott es mit Geduld (*ṣabr*) erfüllt und festigt, wenn es mit Traurigkeit und Angst erfüllt ist. Gott gab den Siebenschläfern die Kraft, ihr Leben hinter sich zu lassen und zu flüchten. Außerdem gab Gott ihrem Herzen die Kraft, vor Kaiser Decius zu treten und gegen seinen Willen zu sprechen und zu handeln. Ohne jegliche Angst zu verspüren sprachen sie die Wahrheit aus, obwohl die Gefahr der Hinrichtung bestand. Sie warnten und forderten den Kaiser auf, nicht an mehrere Götter zu glauben und diese anzubeten. Sie erklärten ihm, dass Gott der Schöpfer von Himmel und Erden und Herr sowie Besitzer aller Dinge ist, Idole zur Schöpfung gehören, nicht schöpfen können und somit nicht zur Anbetung geeignet sind. Sie teilten ihm mit, dass sie nur an einen einzigen Gott glauben und nicht an einen anderen Gott oder andere Götter glauben und anbeten werden, da sie ansonsten etwas, was die Grenzen der Vernunft überschreitet, tun würden. Die Kraft, die Gott den Siebenschläfern gab, besitzt auch eine innere Dimension. Gott gab ihren Herzen die Kraft, weltlichen Dingen keinen Wert mehr beizumessen, sich von ihnen abzuwenden und sich ihm völlig hinzuwenden. Aus diesem Grund hielten sie sich nach ihrem Erwachen von Weltlichem zurück und waren Gott völlig zugewandt⁹¹:

„وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهَا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا“⁹²

„Und wir machten ihnen das Herz stark. (Damals) als sie dastanden (oder: aufstanden) und sagten: Unser Herr ist der Herr von Himmel und Erde. Wir werden zu keinem anderen Gott als zu ihm beten. Sonst würden wir etwas behaupten (w. sagen) was (von der Wahrheit) weit abliegt.“⁹³ Hinsichtlich der Abwendung des Menschen vom Weltlichen und seiner Zuwendung zu Gott äußerte sich auch Ibn

⁸⁷ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/219-220.

⁸⁸ *Kur'ān Yolu* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/10.

⁸⁹ *Corpus Coranicum* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/10.

⁹⁰ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/221.

⁹¹ Bursawī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, 5/222.

⁹² *Kur'ān Yolu* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/14.

⁹³ *Corpus Coranicum* (Stand 10. November 2021), al-Kahf 18/14.

Ḳayyim al-Ġawziyya. Er sagte, dass derjenige, der für den Willen Gottes nichts Weltliches mehr verlangt, die Barmherzigkeit Gottes bekommt und nicht bestraft wird. Derjenige, der jemand oder etwas anderes als Gott schert, wird die Attribute Gottes, den Schatz des Glaubens, die Freude und das Glück, die Sehnsucht nach Gott, die man nur erfährt, wenn man sich nur um seinen Willen schert und nah zu ihm ist, niemals erfahren. Gott vertraut seine Attribute dem Herzen des Menschen an, für den der eigentliche Reichtum die Nähe Gottes ist und die eigentliche Armut die Ferne Gottes ist. Ehrung und Demütigung sowie Freude und Schmerz erscheinen ihm gleich. Das Leben, der Tod, Schmerz, die Trauer und Not bekommen einen Sinn durch seine Nähe zu Gott und Gottes Nähe zu ihm. Somit lebt er sowohl im Diesseits als auch Jenseits im Paradies.⁹⁴

SCHLUSS

In der Deutung Ismā'īl Ḥaḳḳī Bursawīs der Siebenschläfer-Legende hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen sind viele mystische Motive zu finden, da er in seiner Deutung auf die innere Dimension dieser Legende eingeht. Gottes Allmacht gegenüber der Ohnmacht des Menschen, die Hinwendung zu Gott und Gottes Kundgabe als Entgegnung, das Bittgebet des Menschen und dessen Erhörung und der Beistand Gottes, der den Menschen ermutigt, sind vier Aspekte dieses Verhältnisses, deren innere Dimension Bursawī erläutert.

Der Schöpfungsprozess, die Schöpfung und Ereignisse sind Zeichen, die auf Gottes Existenz, Wirken und Allmacht hinweisen. Der 309-jährige Schlaf der Siebenschläfer, in den sie Gott versetzte, ist eines dieser Ereignisse. Der lange und tiefe Schlaf und die Erweckung der Siebenschläfer sind sowohl ein Beweis der Allmacht Gottes als auch für die Wiederauferstehung des Menschen nach dem Tod. Gott leitete sowohl die Siebenschläfer selbst als auch die Menschen, die mitbekamen, was ihnen widerfuhr, recht und festigte ihren Glauben. Diejenigen, die fest an Gott glauben, geben sich ihm ganz hin, so wie die Siebenschläfer es taten. Sie halten sich von Dingen, die dem Willen Gottes nicht entsprechen, fern und ziehen sich zurück. Gott entgegnet diesen Menschen, indem er ihre Brust erweitert. Ihre Herzen sind mit der Liebe Gottes erfüllt und sie sind Gott nahe, so wie er ihnen auch nahe ist. Wenn sie zu Gott beten, erhört er ihre Gebete und gewährt ihnen ihren Wunsch. Weiterhin gewährt Gott ihnen Mut und Kraft, sodass sie standhaft bleiben können, was bei den Siebenschläfern der Fall war. Sie beteten Gott an, damit er ihnen Sicherheit vor Kaiser Decius sowie ihrer eigenen Triebseele gewährt, was ihnen gewährte. Er gab ihnen Mut und Kraft, damit die auf dem rechten Pfad bleiben konnten.

Die mystische Deutung dieser Legende zeigt, dass es zwischen Gott und dem Menschen ein Verhältnis und eine wechselseitige Beziehung gibt. Weiterhin zeigt diese Deutung, dass Gott dem Menschen sehr nahe ist und durch sein Wirken ihm seine Attribute kundgibt. Da er über die absolute

⁹⁴ Ibn Ḳayyim al-Ġawziyya, *al-Fawā'id*, Übersetzt von Bayan Translation Services (Al-Mansūra: Umm Al-Qura, 2004), 322.

Macht verfügt, sollte der Mensch sein Herz von allem außer ihm entledigen, nur ihn anbeten und sich nur ihm überlassen. Gott wird diesen Menschen in seine Obhut nehmen und die Dinge für das Wohl dieses Menschen regeln, was bei den Siebenschläfern der Fall war. Als sie die Aufforderung zur Abkehr von ihrem Glauben ablehnten, sich Gott hingaben und ihn anbeteten, wurde sowohl ihre Beziehung zu Gott gestärkt, was zu ihrem spirituellen Wachstum führte, als auch ihr Schutz gewährt.

Die Siebenschläfer-Legende und ihre mystische Deutung sind ein Exempel für den Leser, wie eine Beziehung zu Gott aufgebaut und aufrechterhalten werden kann. Weiterhin kann der Leser seine eigene Haltung und seine eigenen Handlungen abwägen, indem er diese mit denen der Siebenschläfer vergleicht. Dies kann zu einer Änderung seiner Einstellung und seiner Beziehung mit Gott führen. Die Legende und ihre Deutung sind eine Wissensquelle für den Leser hinsichtlich spiritueller Angelegenheiten. Die Aneignung dieses Wissens und das entsprechende Denken und Handeln kann beim Leser zu einem spirituellen Wachstum führen.

LITERATURVERZEICHNIS

Aminrazavi, Mehdi. „God, Creation and the Image of the Human Person in Islam“. *The Concept of God, the Origin of the World, and the Image of the Human in the World Religions*. Editiert von Peter Koslowski. 1/95-111. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Ankarawī, Ismāʿīl Rusūhī. *Minhāğ al-Fuḡarā*. Bearbeitet von Safi Arpağuş. Istanbul: Vefa Verlag, 2008.

Apaydın, H. Yunus. „İbn Kayyim el-Cevziyye“. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 20/109-110. Istanbul: TDV Verlag, 1999.

Bursawī, Ismāʿīl Haḡḡī. *Tefsīr Rūh al-Bayān*. Istanbul: Sarmaşık Verlag, 1331.

_____. *Rūh al-Masnawī*. Bearbeitet von İsmail Güleç. Istanbul: İnsan Verlag, 2017.

_____. *Farāğ al-Rūğ*. Bursa: Uludağ Verlag, 2009.

Chittick, W.C. „Şadr al-Dīn al-Ḳūnawī“. *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. Editiert von C. H. Bosworth und Weiteren. 8/753-755. Leiden: Brill, 1995.

Corpus Coranicum. Stand 10.11.2021. <https://corpuscoranicum.de/>

Crossen, Craig-Procházka, Stephan. „The Seven Sleepers and Ancient Constellation Traditions- a Crossover of Arabic Dialectology with the History of Astronomy“. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 97 (2007), 79-105. <http://www.jstor.org/stable/23861409>

Dağhan, Mehmet Diyadin. *Ashâb-ı Kehf Kıssası ve Metafizik Boyutu*. Urfa: Harran Üniversitesi, Institut für Sozialwissenschaften, Masterthesis, 1998.

Ğawziyya, Ibn Kayyim al-. *al-Fawā'id*. Übersetzt von Bayan Translation Services. Al-Mansūra: Umm Al-Qura, 2004.

_____. *Kitāb al-miftāh dār al-sa'āda*. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, ohne Erscheinungsjahr.

Kur'an Yolu. Stand: 10. November 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr/>

Namlı, Ali. „Tasavvuf Kültüründe ve Tasavvufi/İşârî Tefsirlerde Ashâb-ı Kehf Kıssası“. *Ekev Akademi Dergisi* 55 (Frühjahr 2013), 21-36.
http://www.ekevakademi.org/Makaleler/1305443625_2.pdf

_____. „İsmâil Hakkı Bursevî“. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 23/102-106. Istanbul: TDV Verlag, 2001.

Nünlist, Tobias. „Sufismus und Futuwwa Männerbünde und ihre sozialen und religiösen Bezüge“. *Schutz und Andacht im Islam: Dokumente in Rollenform aus dem 14.-19. Jh.* Editiert von Tobias Nünlist. 65-141. Leiden: Brill, 2020.

Öngören, Reşat. „Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî“. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29/441-448. Istanbul: TDV Verlag, 2004.

Ritter, Thomas. „Berichte-Paläoseti in Mythen und Kulte-Die Siebenschläfer-Legende“. *Mysteria 300-Magazin für alternative und interdisziplinäre Archeologie* 1 (Frühjahr 2003), 67-68.
<https://mysteria3000.de/magazin/die-siebenschlafer-legende/>

Rûmî, Mawlânâ Ğalāl al-Dīn. *Das Maṭnawī*. Übersetzt von Bernhard Meyer und Weitere. Konya: Verlag der Stadtverwaltung, 2005.

Schimmel, Annemarie. *Sufismus-Eine Einführung in die islamische Mystik*. München: C. H. Beck Verlag, 2008.

Seligmann, Sigfried. „Das Siebenschläfer-Amulett“. *Der Islam-Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 4/5 (1914), 370-388.

Vırt, Halil. *Sûfîlerin Gözünde Ashâb-ı Kehf*. Izmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Institut für Sozialwissenschaften, Masterthesis, 2017.

Yetik, Erhan. „İsmâil Rusûhî Ankaravî“. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3/211-213. Istanbul: TDV Verlag, 1991.

KALEMNAME

e-ISSN: 2651-3595

December/Aralık 2021, 12: 134-144

مقاربة ميكرو سردية للقفلة في القصة القصيرة جدا لدى زكريا تامر

د. أسعد اللاتيق

أستاذ مساعد جامعة توقات غازي عثمان باشا، كلية العلوم الإسلامية

قسم اللغة العربية وبلغتها

توقات ، تركيا

Dr. Öğr. Üyesi. Asad LAYEK

Dr. Öğr. Üyesi Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü. İslami İlimler Fakültesi.

Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

asad.layek@gop.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-5527-3629

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received : 04.11 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 21.12.2021

Yayın Tarihi/Published: 24.12. 2021

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık/December

Sayı/Issue: 12 Sayfa/Pages: 134-144

Atıf / Cite as: Asad LAYEK. "Zekeriyya Tamer'in Öykülerinde Sonucun Mikroanlatsal Tenkidi ". Kalemname 12 (Aralık 2021), 134-144

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kirikkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

Zekeriyya Tamer'in Öykülerinde Sonucun Mikroanlatısal Tenkidi

Öz

Bir resim, bir roman, bir kaside veya kısa bir öykü gibi sanatsal faaliyetlerin çoğunun oluşma yollarında benzerlikler vardır. Sanatların ortak yönlerinden birisi de eserin tamamlanması anlamında kullanılan “ressamın son fırça darbeleri”dir. Kısa hikayelerden söz etmişken, “Kaplanlar onuncu günde” isimli öykünün yazarının Suriye’deki kısa hikâyenin ana direklerinden ve öncülerinden biri olduğunu vurgulamamız yerinde olacaktır. Zekeriyya Tamer aynı zamanda Arapların diğer anlatı türlerine göre daha az ilgilendiği çocuk hikayeleri hususunda belki de tartışmasız öne çıkan isimlerdendir. Zekeriyya Tamer’in anlatılarının Kabul gören genel özellikleri sadelik ve akıcılıktır. Bununla birlikte eserlerinde etkileyici bir giriş, karmaşık düğüm ve sonuçtan oluşan tutarlı ve uyumlu örgüsü vardır. Anlatı örüntüsü ve özellikle sonuç kısmı Zekeriyya Tamer’deki eşsiz sanatın ifadeleri olarak karşımıza çıkar. Makalenin amacı Zekeriyya Tamer’in öykülerindeki sonuç kısmını “mikroanlatı” yöntemiyle incelemektir. Makalede Zekeriyya Tamer’in bazı hikayeleri örneklem olarak seçilmiştir. Çalışmada elde edilen bazı sonuçlar şunlardır. Zekeriyya Tamer’in anlatısında sonuç bazen okuyucunun ufkunu açacak kadar çok çeşitlilik arz eder. Bazen de anlatının tek anlamlı ve son derece kapalı olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat Eleştirisi, Edebiyat, Eleştiri, Anlatı, Zekeriya Tamer

A Micronarrative Approach to CONCLUSION in Zakaria Tamer's Very Short Story

Abstract

Regardless of painting, novel, eulogy or story, many arts are similar in the way a work of art is created. One of the common aspects of the arts is the "last brush strokes of the painter", which is used to mean the completion of the work. Speaking of short stories, it would be appropriate to emphasize that the author of the story "Tigers on the tenth day" is one of the main pillars and pioneers of the short story in Syria. Zekeriyya Tamer is also perhaps one of the most prominent names in children's stories, which Arabs are less interested in than other narrative genres. The general acceptance of Zekeriyya Tamer's narratives owes this to its simplicity, fluency, and its consistent and harmonious weave, in which its structural components are based on the familiar introductory, complex body content and concluding elements in storytelling. Focusing on the narrative architecture and especially the concluding part will perhaps leave us alone with the unique art of Zekeriyya Tamer. This is the purpose of the micronarrative critique of the conclusion of the short story, which has a tremendous commentary function in the introduction to the text and the conclusion in Zekeriyya Tamer's stories in the article. His works in this sense sometimes open horizons to the imagination of the reader, and sometimes direct the reader who needs to be guided.

This article has tried to scrutinize the endings of some of Zekeriyya Tamer's stories through selected examples. We do not claim that these examples are exactly his style. However, as expressed in the art world, style is the person himself. Therefore, it can be said that the style and the language used give clues about the person himself.

Keywords: Literary Criticism, Literature, Criticism, Narrative, Zekeriyya Tamer,.

مقاربة ميكرو سردية للقفلة في القصة القصيرة جدا لدى زكريا تامر

ملخص:

تتقارب معظم الفنون في طريقة بناء العمل الفني سواء أكان لوحة تشكيلية أم رواية أم قصيدة أم قصة قصيرة، ومن بين ما تشترك فيه الفنون هو (القفلة) أو آخر ضربات ريشة الرسام وعند الحديث عن القصة القصيرة لا نتردد عند القول بأن صاحب "النمور في اليوم العاشر" هو أحد أعمدة القصة القصيرة في سوريا ومن رواد القصة القصيرة جدا، بل لعله الاسم الأبرز بإطلاق عندما يتعلق الأمر بقصة الأطفال التي ندر اهتمام العرب بها قياسا ببقية الضروب السردية الأخرى. ولامراء في أن المكانة المهمة التي نالتها سرديات زكريا تامر، استندت الى لغة أخذت خصوصيتها من بساطتها وانسيابها، ومعمار متسق ومنسجم قامت مكوناته البنائية على العناصر المعروفة في السرد القصصي من مقدمة (بداية) وجسد سردي يتضمن العقدة ومن ثم نهاية (أو قفلة) ولعل الوقوف على عناصر المعمار السردية ولا سيما النهاية أو القفلة ستضعنا وجها لوجه أمام واحد من عناصر الفريدة عند زكريا تامر، وهو ما تنشده هذه المقالة من خلال مقاربة "ميكروسردية" للقفلة في قصص زكريا تامر والتي حملت وظيفة هائلة في انفتاح النص أو انغلاقه أمام التأويل، كما فتحت في بعض الأحيان آفاقا لخيال المتلقي، مثلما تحولت في أحيان أخرى إلى "كعام" يتقصد توجيه القارئ غير الراشد، وتحاول هذه المقالة تشريح بعض نهايات قصص تامر من خلال نماذج مختارة لا ندعي أنها نمط بيد أنها تقارب النمط أو اللغة الشخصية، إذ إن الأسلوب هو الرجل كما يتردد في أدبيات الفنون جميعا.

كلمات مفتاحية: النقد الأدبي، الأدب، النقد، السرد، زكريا تامر، .

مدخل :

على الرغم من التأخر النسبي^١ في انتشار ما يسمى بالقصة القصيرة جدا (ق.ق.ج) والتي بالكاد ابتدأ التنظير لها لها (من قبيل ما قدمه أحمد جاسم الحسين (١٩٩٨) في كتابه: القصة القصيرة جدا، مقارنة تحليلية. وجميل حمداوي (٢٠١٤) في كتابه: من أجل تقنية جديدة لنقد القصة القصيرة جدا) إلا أن بشائرها تناثرت عند عدد من رواد السرديات العرب والذي يمكن أن نعهده إرثا صا إن شئنا أو نعود به الى زمنه الذي كان يطلق على هذا النوع من الكتابات اسم (الخاطرة)^٢ وهو اسم فضفاض ووعاء غير محدد الملامح يمكن أن ينضوي تحته أي شكل لا ينتمي انتماء واضحا الى الفنون السردية المعروفة آنذاك (الرواية - القصة - القصة القصيرة).

وقد عُرف زكريا تامر بهذا النمط من الكتابة ولا سيما في مجموعتيه ذاتعتي الصيت (النمور في اليوم العاشر)^٣ و (تكسير

ركب)^٤

وإذا كان زكريا تامر قد اشتهر في الأصل بكتابة القصة القصيرة، فلا بد قبل البدء في مقارنة قصصه القصيرة جدا من تحديد الفرق بين القصة القصيرة والقصة القصيرة جدا أو "الميكرو سردية" كما يقترح جميل حمداوي^٥ الذي يؤكد أن ما يميز هذا الضرب من السرد عن القصة القصيرة التقليدية هو "الحجم" أو عدد الكلمات والذي يضبطه بما يتجاوز الصفحة بقليل، فيما يغدو ما هو أكثر من ذلك قصة قصيرة، يقول محاولا تعريف القصة القصيرة جدا: " القصة القصيرة جدا جنس أدبي حديث يمتاز بقصر الحجم، والإيحاء المكثف، والانتقاء الدقيق، ووحدة المقطع. علاوة على النزعة القصصية الموجزة، والمقصدية الرمزية المباشرة وغير المباشرة، فضلا عن خاصية التلميح، والاقتضاب، والتجريب، واستعمال النفس الجملي القصير الموسوم بالحركية، والتوتر المضطرب، وتأزم المواقف والأحداث. بالإضافة إلى سمات الحذف والاختزال والإضمار. كما يتميز هذا الخطاب الفني الجديد بالتصوير البلاغي الذي يتجاوز السرد المباشر إلى ما هو بياني ومجازي، ضمن بلاغة الإيحاء والانزياح والخرق الجمالي."^٦

بينما يميل الدكتور أحمد جاسم الحسين الى استخدام مصطلح التكتيف بدلا لكلمات مثل الحجم أو الاقتصاد اللغوي^٧: " إن استعمال مصطلح التكتيف بدلا من الاقتصاد اللغوي لأننا في حومة دراسات تتطلب استعمال مصطلحات غنية، ولأننا أمام نص جديد معني بخلق مصطلحاته أو إعطاء المصطلحات السابقة المفاهيم التي تخدمه، ولأن هذا المصطلح يحمل دلالة لا تتوفر في الاقتصاد اللغوي الذي يحيل إلى حقل اللغة في حين أن التكتيف يمتد ويستطيل، ليكون تكتيفا في الحدث والموضوع والفكرة إضافة إلى اللغة ..."

وسواء أنظرنا إلى نصوص زكريا تامر على أنها مقتصدة لغويا أم مكتفة، فهذا اختلاف مصطلحي لا يغير حقيقة أن ما كتب ينتمي الى جنس القصة القصيرة جدا باحتوائه الأركان التي لا معدى عنها من القصصية والتكتيف والجرأة ووحدة الفكر والموضوع.

ومثل أي جنس سردي يقوم البناء المعماري في القصة القصيرة جدا على البداية والعقدة والقفلة على اختلاف المصطلحات التي تشير إليها، وعلى الرغم من أن الحيز الاقتصادي الذي تلجأ إليه لا يساعد على التوسع في هذه العناصر، بيد أن هذا اختبار

^١ Sulaiman Taan, "السيرة الذاتية ومفردات الهوية الثقافية رواية 'الحرام' نموذجًا"، Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD) 19, sy 2 (27 Aralık 2019): 589, <https://doi.org/10.30627/cuilah.610522>.

^٢ يعرف الناشر على غلاف مجموعة (ربيع في الرماد) لزكريا تامر هذه القطع بـ (عاطرة هجائية)

^٣ زكريا تامر، النمور في اليوم العاشر، بيروت: دار الآداب، ١٩٧٨.

^٤ زكريا تامر، تكسير ركب، بيروت: دار رياض الريس، ٢٠٠٢.

^٥ جميل حمداوي، من أجل تقنية جديدة لنقد القصة القصيرة (لندن: دار الوارق: ط.١. ٢٠١٤)، ١١.

^٦ جميل حمداوي، القصة القصيرة جدا في ضوء المقاربة الميكروسردية (نحو مشروع نقدي عربي حديث) (م.د. ط.٣: ٢٠١٧) ١٤.

^٧ أحمد جاسم الحسين، القصة القصيرة جدا مقارنة تحليلية، (دمشق: دار التكوين، ط.٢، ٢٠١٠)، ٥١.

جَدِّي لبراعة لغة القاص وقدرته على اقتناص "الحظة" التوتر ومن ثم الصعود السردي الى القفلة او الخاتمة والتي قد تكون الأكثر أهمية في هذا الجنس من سواها من العناصر المعمارية.

١,١ أشكال المعمار السردي في القصة القصيرة جدا (ميكرو سرد) لدى زكريا تامر:

ثمة أربعة أشكال للقصة القصيرة جدا عند تامر بالنظر إلى الحيز اللغوي الذي تشغله أو عدد كلماتها وسطورها:

١,١,١ المعمار القصصي الوجيز: ولا يتعدى بعض الجمل القليلة جدا كما في الطاقة الأولى من القصص القصيرة جدا التي افتتح بها مجموعته "النمور في اليوم العاشر" إذ تضمنت بعض القصص التي لا تتجاوز السطرين وثلاثة الاسطر، مثل "البداية"^١: "نفخ الشرطي في صفارته، فبزغت توا شمس الصباح، وأضاءت شوارع المدينة بنور أصفر كخشب مشنقة عجوز. وعندئذ أفاق الناس من نومهم أسفين عابسي الوجه."

٢,١,١ المعمار القصصي المعتدل: وهو الغالب عند تامر، فيتراوح بين نصف الصفحة والصفحة التامة، مثل أغلب قصص مجموعة "تفسير ركب"

٣,١,١ المعمار القصصي الممتد: تنقلت كثافة القص في بعض الاحيان من يد القاص ويعود ليمارس هوايته فيتوسع بالسرد لتتجاوز الصفحة وتغدو أشبه بالقصة القصيرة، كما في قصة "الزهرة" و "لا غيمة للأشجار ولا أجنحة فوق الجبل" من مجموعة النور في اليوم العاشر.

٤,١,١ المعمار القصصي التراكمي: وفيه يلجأ إلى تجريب مختلف إذ يحشد مجموعة من القصص القصيرة جدا ذات العنوانات المستقلة تحت عنوان شامل لها جميعا، فتكون كلها قصصا تتعلق بشخصية واحدة مثل: "رنده" في "النمور في اليوم العاشر" أو تكون من غير رابط ظاهر مثل مجموعة القصص القصيرة جدا المعنونة بـ "الأعداء" في مستهل "النمور في اليوم العاشر" والتي تبدأ بقصة قصيرة جدا اسمها "البداية" وتنتهي بأخرى اسمها "النهاية" مروراً بقصص متنوعة تبدو من غير رابط يربط بينها، بيد أن التفتيح في معمارها العميق يظهر ميل تامر في هذه التجربة إلى بناء يشبه بناء السيمفوني الموسيقي والذي يقوم على مقدمة وخاتمة وبينهما مجموعة من الحركات الأساسية والفرعية وتظهر هنا ومضات وحوادث هجائية ساخرة فتبدأ بشرطي وتنتهي بسكين في قلب الأرض ملخصة الوطن الهش كما رآه تامر ولاسيما في العنوان الملفت لها "الأعداء".

١,٢ أنواع النهاية (القفلة) في القصة القصيرة جدا لدى زكريا تامر:

ربما لا تبدو مبالغة إن قلنا أن الخاتمة أو القفلة هي أهم ما يميز أي عمل فني^٢، ولو سألنا جمهوراً من الناس ماذا يعرفون عن بيتهوفن لانصرفت إجابة أغلبهم إلى الحركة الختامية في سيمفونيته التاسعة، والتي تعرف بنشيد الفرح "ode to joy"^٣ وهي الحركة التي كانت من أهم أسباب خلود هذا الأثر الفني، وعندما أراد مؤسس مدرسة التحليل النفسي الولوج إلى عالم النفس المعقد عند ليوناردو دافنشي، استوقفته بشكل مطول الطريقة التي كان ينهي (أو لا ينهي) فيها دافنشي أعماله^٤. لذا يبدو التوقف عند النهايات في القصص القصيرة جدا مسوغاً وحاسماً في بعض الأحيان، فجد أعمال تامر تنتهي على نحو متنوع متعدد يمكن أن نجد فيه:

^١ تامر، النمور، ٥.

^٢ Ahmad SHAÏKH Husayn, "ANLAMSALE VE YAPISAL AÇIDAN İSLAMÎ VE EDEBÎ SÜSLEME SANATLARI", Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4, sy 7 (15 Aralık 2017): 163.

^٣ من الطريف أن إقحام بيتهوفن للحركة الكورالية في خاتمة السيمفونية التاسعة، عُذَّ في حينه خطأ جسيماً من المؤلف الذي أصابه الصمم، ودفع النقاد والجمهور في حينه إلى مهاجمته ومقابلة هذا الفعل بالصفير والاستهجان قبل أن ينصفه التاريخ الفني وتصنف كأعمق الأعمال الكلاسيكية الخالدة، ينظر في ذلك مقالة Scott Davie من

جامعة سيدني في موقع The Conversation April 11, 2018 9.06pm BST

^٤ ينظر: سيغموند فرويد، التحليل النفسي والفن دافنشي - دويستوفسكي، تر: سمير كرم، بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٩.

١,١,٢ القفلة الوصفية:

يختم زكريا تامر بعض قصصه بقفلة تقوم على ذكر الصفات والنعوت والأحوال والتشبيهات رغبة منه في التركيز على صفة أو حال تكون هي مدار القفلة وتفتح باب ما يريد قوله على نحو موارد، مثل قصة "بداية" التي سبقت الإشارة إليها فيقفلها على النحو الآتي: ١ "وعندئذ أفاق الناس من نومهم أسفين عابسي الوجوه" فالشرطي الذي أيقظ الشمس فأطلقت نورا أصفر مريضا لم يجد زكريا تامر أكثر قتامة من خشب مشنقة عجوز ليشبه هذا النور به، من ثم كانت يقظة الناس على هذا النحو من الأسف والعبوس الذي يرتدونه في دورة يومية، لا تبدو هذه القصة "بداية" مبهجة لكنها تؤسس لعالم هش هو الوطن كما يحاول أن ينقل الانطباع عنه.

وفي قصة "التحقيق" ٢ أيضا يقفل بأوصاف قاتمة تنسجم مع العنوان : التحقيق وتتماهى مع المدخل والعقدة في جلسة تحقيق لطفل رضيع تبدو خيالية لكنها لا تخلو من التكتيف في المبالغة لإبراز جانب المفارقة، يقول فيها: " قال المحقق لطفل في المهدي: إياك والكذب. قل كل ما تعرف عن رفاقك. لم يجب الطفل، فاستاء المحقق، وقال للطفل بلهجة حانقة: أتجرؤ على رفض الكلام؟ بكى الطفل، فاستاء المحقق، وأمر باستدعاء رجاله، فأقبلوا حالاً حاملين السياط والليل الميت النجوم. " فرجال المحقق يحملون السياط كما يحملون ليلا ليس خاليا من النجوم فحسب، بل إن نجومه قد ماتت، هذا ليل أبدي ، ليل غارق في الظلم وموغل في العذاب.

٢,١,٢ القفلة الشخصية:

وفيها تنتهي القصة بالتركيز على شخصية ما بوضعها في موقع النكرة أو المعرفة أو بؤرة القفلة، فالشرطي في قصة "أولو الأمر" هو المحور الذي تبدأ به وتتعد عندة فيقفل به: وكأنما قدر هذا الوطن يلاحقه من الشروق الى الغروب تحت حكم الدولة البوليسية التي لم تكتف بقمع البشر، بل انصرف أذاها إلى الجغرافية والطبيعة وربما لا يقصد زكريا تامر بهذا النهر في القصة نهر دمشق الأليف الذي كان قبل عهود الاستبداد زينة وجمالا وريا، ولعله لم يقصد استشراف مستقبل النهر ومستقبل أي كاتب حر بأن يسير وفق مجرى يحدده هذا الشرطي أو تكون العاقبة بأن يقضي بقية عمره في منفى. قد تبدو هذه القصة شديدة المباشرة بوجود شخص الشرطي الذي يحيل بوضوح الى الدولة البوليسية، وقد يبدو النهر هنا رمزا قريبا المتناول أشبه بعالم قصص الأطفال، لكن إن وضعنا هذه القصة في سياقها البنائي ضمن مجموعة قصص قصيرة جدا تحت عنوان الأعداء، عرفنا أنها مشهد فحسب في مسرحية قاتمة تدعى الوطن. يقول في قصة " أولي الأمر" ٣

"اتكأ الشرطي بمرفقيه على سور النهر، وصاح بصوت خشن صارم: أيها النهر.

- من بناديني؟

- أنا الذي أناديك.

- من أنت؟

- أنا شرطي.

فارتجفت مياه النهر، وأضاف الشرطي قائلاً: إذا أردت ألا تطرد وتحيا بقية عمرك في منفى، فعليك أن تتعهد خطيا بعدم التدخل في الشؤون السياسية.

- ولكن الوطن وطني.

قال الشرطي بلهجة جافة: هل تريد أن تسجن؟

فبادر النهر إلى تنفيذ رغبة الشرطي، معلنا الولاء والطاعة لأولي الأمر."

^١ تامر، النمر، ٥.

^٢ تامر، النمر، ١٦.

^٣ تامر، النمر، ١٣.

٣,١,٢ رد القفلة على المدخل:

نستعير هذا الوصف من عالم المحسنات البديعية في الشعر الذي يستخدم محسنا كان ينظر له في وقت ما أنه صنعة بديعة وهو رد العجز على الصدر، فيختم بما بدأ به لتبدو القصة وكأنها عود على بدء، أو كأنه عاد إلى نقطة الصفر، بيد أن الأمور لا تجري على هذا النحو عند زكريا تامر، ففي القصة التي تحمل الرقم ٨ من مجموعة تكسير ركب يبدأ بفيلم مشوق تشاهده فطمة وينتهي بفيلم مشوق: " كانت فطمة جالسة باسترخاء في قاعة السينما المطفأة الأنوار تتفرج على فيلم مشوق، فجلس أحد الرجال على المقعد المجاور لمقعدهما، وفوجئت بعد قليل بالرجل يدس يده تحت تنورتها، ويلمس لحمها، فبدرت منها حركة احتجاج، فأدنى الرجل فمه من أذنها هامسا أنه من الأفضل لها أن تسكت حتى لا تتسبب في فضيحة تؤذي المرأة ولا تؤذي الرجل، فتجمدت مستسلمة ليد، ولكنها فجأة مدّت يدها إليه، وشرعت تلمسه بأصابع شرهة متوترة خبيرة محاولة جهدها أن تكبت صوت لهاتها، فشلت أصابعه، وسارع إلى سحب يده كأن تيارا كهربائيا صعقها، ونهض عن مقعده بحركة من تذكر موعدا بالغ الأهمية كان منسيا، وأسرع في مغادرة قاعة السينما، فعادت فطمة إلى جلستها المسترخية ومتابعة الفيلم المشوق، فوجدته مثيرا للضجر"^١

لكن شتان بين الفيلم الذي كان مشوقا في البدء وغدا مضجرا بعد حادثة التحرش التي تعرضت لها فطمة، وبما أن معظم مجموعة تكسير ركب تنصب على عوالم إيروتيكية وتنطلق من رؤية حداثية تنتصر لقضايا المرأة أو الفيمينيست لكنها لم تستطع دائما الوصول إلى التوازن الذي نشده زكريا تامر، لأن الحرب لاستعادة المرأة شيء مختلف عن مهاجمة الرجل ومحاولة إقصائه و(إخصائه) كما نجد في الكثير من القصص ومنها هذه القصة التي تدور حول فكرة الفحولة المشروطة، إذ لا فحولة للرجل إلا إذا استسلمت له المرأة، ولا استعلاء له ما لم تذلل هي، وعندما يتكافأ الطرفان في وقدة النشوة فكل رجال قصص زكريا تامر سينسحبون ويهربون ويغدو الفيلم المشوق مضجرا.

٤,١,٢ قفلة الفضاء:

من بين أشكال القفلة لدى زكريا تامر تصادفنا قفلت تنهي القص بال (المكان) أو بال (الزمان) مثل قصة " السماء المقفودة"^٢ فالطيور لم تعد تجد لها مكانا في سماء هذا الوطن وقد احتلتها الطائرات، فسقط العصفوران ميتين " على رصيف صلب من إسمنت". القفلة المكانية هاهنا ليست فقط رصيفا دمر الإسمنت فيه الطبيعة بل مدينة تحولت إلى فم شره ذي أنياب، المكان قاس جاف صلب لا حياة فيه، قفلة تحمل كامل الإيحاء المكثف لفكرة اختفاء العصافير وحلول الطائرات محلها.

وفي قصة "الشتاء"^٣ تأتي القفلة في فضاء زمني، والفضاء الزماني نادر في قصص تامر، فالزمان صيرورة وتبدل وتحول وانتقال من ماض إلى حاضر إلى مستقبل وعالم زكريا تامر القصصي في العموم يقدم الركود والثبات فالحداد الذي آمن بأن خير طريقة لإصلاح وطن من الفخار هي تكسيره، لم يكن ممن يرسم صورة مزيفة مشرقة ومن ثم كان حضور الزمان نادرا لديه وعندما حضر في قفلة قصة الشتاء جاء قائما باردا يوحى بالخبية وفقدان الأمل.

٥,١,٢ القفلة الإنشائية:

من المعروف بلاغيا أن ضروب الإنشاء ليست بالضرورة استفهاما وأمرا وطلبا وتمنيا فحسب، بل كثيرا ما تخرج في السياق الفني إلى غايات أخرى. وقد جاءت القفلة في عدة قصص عند زكريا تامر قفلة إنشائية مثل قصة "الحب"^٤ التي تجري على لسان شخص يدافع عن امرأته في مواجهة شرطي يرى المؤامرة في ضحكتها قائلا: "فتش كما تشاء يا سيدي الشرطي، فامرأتي ليست مطبوعة تطبع المنشورات السياسية الهدامة، وضحكتها ليست مؤامرة استعمارية، ولا يمكن أن تفسر على أنها نقد مباشر لنظام الحكم خاصة وأني سألتها قبل أن أحبها، سألتها عن رأيها بنظام الحكم السائد حاليا في البلاد، فأجابت فوراً بأنها تحبه حبا جما،

^١ تامر، تكسير ركب، ١٧.

^٢ تامر، النمر، ٥-٦.

^٣ تامر، النمر، ١٢٣.

^٤ تامر، النمر، ١١-١٢.

وعندئذ فقط سمحت لقلبي بأن يعشق تلك المواطنة الواعية. ولما قبّلتها لأول مرة ارتعشنا معا مبتهجين وكأننا كنا نصفق ونهتف في مسيرة مؤيدة لكفاح الشعوب. فهل تريد يا سيدي إخلاصا للوطن أكثر من إخلاصنا؟ "

من الواضح بحسب البلاغة التقليدية أن الاستفهام هنا للنفي والاستنكار وكان ظاهر الحال يقول بأنه ليس ثمة إخلاص أشد من هذا ، بيد أن ما يبدو حوارا في القصة ليس كذلك على الحقيقة، هو حوار من طرف واحد .. مونولوج مع أنه يخاطب الشرطي الحاضر – الغائب لكنه ليس سؤالاً يقتضي جوابا وليس نقاشا وديا ، إنه دفاع عن الوجود والحق في الوجود وفي الحب الذي تريد الانظمة أن تسلبه من الناس وكأن الحب والإخلاص لا يمكن أن يكون لغير هذه السلطات المستبدة وكأن الحب والجمال يهدد وجودها، فيبدو السؤال صرخة خفية في وجه الظلم وإن بدت أنينا مكتوما تحت سياط الشرطي.

٢, ١, ٦ القفلة الاقتباسية (التناس) :

يلجأ زكريا تامر في بعض الأحيان الى الإحالة في القفلة الى نص آخر، قد يكون آية قرآنية أو مثلا شائعا أو غير ذلك، لاستخدامه في غير ما كان في الأصل وليقول ما لم يكن الهدف منه ويوظفه في سياق مختلف كما في قصة "الشموس والأقمار" التي بناها من بدايتها الى قفلتها على أمثال شعبية سائرة بين الناس، لكنه يرتبها على النحو الآتي: " الجبان الحي خير من الشجاع الميت، فليل اليد القوية وادع في السر أن تكسر، وإذا أردت مطلباً من كلب فقل له: يا مولاي الكلب. كن أول من يطبع وآخر من يعصي، فلا رأي لمن لا يطاع، وإذا كان الكلام من فضة فالسكوت من ذهب، والقناعة كنز لا يفنى، والحسود لا يسود، فاستقم كما أمرت، وأطع أولي الأمر، وكل من سار على درب وصل".

لا يبدو المثل الأخير منسجما مع الخنوع الذي حضر في الأمثال السابقة وكلها تحرض على الصبر والاستكانة وعدم الاحتجاج أو التمرد، فماذا أراد منه في هذا السياق؟ هل أراد القول بأن من اختار درب العبودية وصل إلى وطن القهر؟ أو أن هذه المقدمات لن تقضي الى نتيجة طيبة؟ لا شك أنه أراد هجاء منظومة الوعي التي ترسبت لدى المجتمع في صورة أمثال سائرة وحكم مستقرة تدفع كلها الى المهانة والذل والرضا بهما من غير تمرد أو ثورة.

٢, ١, ٧ القفلة الطرفية:

في محاولات انتقام ايروتيكي للمرأة متعددة، يذهب زكريا تامر إلى قفلة غير متوقعة في بعض قصصه تحوّلها إلى طرفة قصيرة مما يحكى في المجالس مثل قصته رقم ٥ في مجموعة تكسير ركب، يقول فيها: ٢ " تأخر حسن في الزواج ريثما يجد امرأة بغير تجارب حتى يكون أول رجل في حياتها وآخر رجل، ولم يتزوج إلا من وثق بأنها هي التي بحث عنها طوال سنوات، وما إن أصبحا وحدهما في ليلتهما الأولى حتى ساعدته على نزع ثيابه لحركات متعجلة ثم شهقت مدهوشة، وقالت له وهي تحمق إليه: سبحان الخالق! كنت أظن أن مكان الخنصر هو في اليدين والقدمين، ويبدو أنني كنت مخطئة.

فابتسم حسن بغبطة وزهو، وازداد وثوقا بأن زوجته هي فعلا البريئة المغمضة العينين التي كان يبحث عنها" تمكن الطرفة هنا في المفارقة التي تتجلى في آلية حكمه على براءة زوجته وعفتها، فهو حكم مناقض للواقع الذي رآه رأي العين، فبدا الانتقام من رغبته في البحث عن مغمضة العينين بأن كان هو الضحية مغمض العينين الذي تعرض لخديعة بسبب غفلته واتباعه لأفكار لا تستند الى الوعي والمعرفة.

ومثلها القصة رقم ٣٦ من المجموعة عينها، بيد أنها تنتهي بقفلة غير متوقعة لكنها سارة هاهنا: " اعتادت لى أن تسهوا وتضع في فمها كل ما تمسك به يدها، فنصحتها أمها بصوت غاضب مؤنب بنبذ هذه العادة السيئة خاصة أنها مخطوبة وتوشك أن تتزوج، ولكن لى اكتشفت بعد الزواج أن أمها ساذجة ونصيحتها مخطئة، فما اعتادت فعله وهي ساهية رائج ومطلوب ومستحسن"

^١ تامر، النمر، ١٤-١٥.

^٢ تامر، تكسير ركب، ١٣.

^٣ تامر، تكسير ركب، ١٤.

الشخصية هنا بريئة حقا والتربية الجنسية التي تلقتها قاصرة وتطهيرية، لذا يبدو وهو يشير في القفلة الى واحد من المحرمات الاجتماعية (الجنس الفموي) وكأنه يهجو على نحو طريف تلك التربية الجنسية الخاطئة في المجتمع.

٨،١،٢ القفلة السردية:

القصة القصيرة جدا في نهاية المطاف عمل سردي، ومن المنطقي أن ينتهي بقفلة سردية وأفعال متلاحقة في معظم قصص تامر، فالأصل في القصص أن تكون سردية ومن أمثلتها قصة "في ليلة من الليالي" ١ التي تأتي قفلتها على هذا النحو: " وزحفت السكين رويدا رويدا نحو الولد، ثم توقفت مرتجفة غاضبة، حائرة بين قلب أبو حسن وعنق الولد" هذه القفلة السردية التي تتوالى فيها الأفعال والأحوال في سرد عجول متوتر تترك بانفتاحها والحيرة التي تتركها، فكيف يعقل لأبي حسن الذي غطى مساحة القصة برجولته وشهامته وشجاعته ألا تجد خنجره انتقاما من الذل والمهانة التي لحقت به على يد الشرطي غير قلبه أو عنق طفل لا يخلد الى النوم من غير حكاية، هي تي عاقبة الترويض الذي تعرضت له رجولة أبي الحسن على يد السلطات البوليسية فلا تفضي الا الى غرس الخنجر في قلب الرجولة أو عنق الطفولة الساذجة، وكأنها إرهاب لـ " النمر في اليوم العاشر" إذ تروّض مواطننا ، مع فارق النهاية المفتوحة هاهنا والمغلقة في النمر وكأنها تأخذ المتلقي قسرا إلى تفسير وقراءة وحيدة لها خشية الضلال وتحميلها ما لم ترد قوله.

أما في القصتين الأولى والثانية من مجموعة تكسير ركب فهي لا تعدو كونها هجائية للمجتمع البطريركي الذكوري، وانتصارا هشاً للنساء يأتي تارة بقفلة متوقعة في القصة الثانية إذ إن فؤاد شديد الشبه بباقي الرجال فكانت القفلة بأن طلبت عروسه الطلاق مبررة ذلك بأن زوجها " كان دائم الوقوف أمام المرايا، وأنها سمعت رعدا ورأت برقاً ، ولم ينهمر أي مطر" ٢ وتارة بنهاية غير متوقعة بعد تبارك الرجال والنساء بمطر مقدس جعل أعضاءهم الجنسية مرغوبة جدا، بيد أن النساء لم يرضهن ذلك إذ طالبن بمطر مقدس عاجل يزيح الرجال " ولا يحظون أيما حلوا إلا بالطرْد والهزء والازدراء، وتنقض النساء على النساء والرجال على الرجال" ٣

هذا التشوه الذي تخلقه القفلة في عالم مواز صنعه الكاتب، ليس عالما بديلا إنما هو تارة الوطن وتارة المجتمع عاريا من اي زي أو زينة.

وفي المجموعة نفسها القصة رقم ٥٤ يذهب الى الطرف الثاني من معادلة الظلم وهو الحاكم الذي يحضر هنا في صورة تمثال حجري شاهق، لا يكتفي بالظلم بل لا يرضيه إلا تضاول كل الموجودات في حضرته، هو السلطة التي لن يقنعها إلا أن تكون إليها ينتقم زكريا تامر منها في قفلة سردية كثيفة انتقامية ٤: " وشعرت العجوز أنها تتضاءل، واستمر تضاولها حتى اختفت، وتضاءل كل ما كان حولها من بشر وأبنية وشجر واختفى ولم يبق غير التمثال والطيور التي يطيب لها التغوط عليه".

الخاتمة:

إذا كانت الوظيفة التقليدية للقفلة في الأعمال السردية عموما هي حل العقدة التي قامت عليها القصة، فإن زكريا تامر هو من الرواد الذين خرجوا عن المفهوم التقليدي للقفلة ولا سيما في قصصه القصيرة جدا (ميكروسرد) فعدت للإدهاش تارة وللمفارقة تارة أخرى.

فعلى الرغم من غلبة الطابع "السردى" على نهايات قصصه وقفلاته، مقارنة بالقفلات الرمزية أو الأسطورية أو الصادمة أو المفتوحة أو الشعرية، بيد أنها تنوعت وتشعبت وتمايزت في مواجهة أفق التلقي. فخرجت من حيث الشكل إلى الإنشاء حيناً وإلى

١ تامر، النمر، ٣٢.

٢ تامر، تكسير ركب، ٩.

٣ تامر، تكسير ركب، ٧.

٤ تامر، تكسير ركب، ١٤٥.

التناص حيناً آخر، وتبدى السرد في قفلة فضائية تارة ووصفية تارة أخرى، لكنها لم تتخلّ عن العناصر التي وضعها المنظرون المعاصرون للقصة القصيرة جداً بعده بعقود، ليثبت أنه من المبدعين الرواد الذين لا ينفكون يدهشونك عند قفلة بالطرافة أو الإزعاج أو تكدير وطن الظالمين.

المصادر والمراجع:

الحسين، أحمد جاسم. *القصة القصيرة جداً مقارنة تحليلية*. ط ٢. دمشق: دار التكوين. ٢٠١٠.
الحمداوي، جميل. *من أجل تقنية جديدة لنقد القصة القصيرة جداً*. ط ١ لندن: دار الوراق. ٢٠١٤.
الحمداوي، جميل. *القصة القصيرة جداً في ضوء المقاربة الميكروسردية (نحو مشروع نقدي عربي جديد)*. ط ٣، د.م. ٢٠١٧.

فرويد، سيغمووند. *التحليل النفسي والفن دافنشي – دويتوفسكي*. تر: سمير كرم. ط ٢. بيروت: دار الطليعة. ١٩٧٩.
تامر، زكريا. *النمور في اليوم العاشر*. بيروت: دار الآداب، ١٩٧٨.
تامر، زكريا. *ربيع في الرماد*. بيروت: دار رياض الريس. ٢٠٠١.
تامر، زكريا. *تكسير ركب*. بيروت: دار رياض الريس، ٢٠٠٢.

موقع the conversation تاريخ April 11, 2018 9.06pm BST

<http://theconversation.com/how-beethovens-mistake-became-one-of-our-most-famous-tunes-93055>

Davie, Scott. “<https://theconversation.com/how-beethovens-mistake-became-one-of-our-most-famous-tunes-93055>”, t.y.

Husayn, Ahmad SHAIKH. “ANLAMSAL VE YAPISAL AÇIDAN İSLAMÎ VE EDEBÎ SÜSLEME SANATLARI”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy 7 (15 Aralık 2017): 159-86.

Taan, Sulaiman. “السيرة الذاتية ومفردات الهوية الثقافية رواية ‘الحزام’ نموذجاً”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19, sy 2 (27 Aralık 2019): 587-602. <https://doi.org/10.30627/cuilah.610522>.

KAYNAKÇA

el-Hüseyn, Ahmed Câsim. *el-Kıssatü'l-kasîra cidden mukârebe tahlîliyye*. Dimeşk: Dâru't-Tekvîn. 2010.

el-Hamdâvî, Cemîl. *Min ecli tekniye cedide li nakdi'l-kıssâti'l-kasîra cidden*. Londra: Dâru'l-Varrâk. 2014.

el-Hamdâvî, Cemîl. *el-Kıssatü'l-kasîra cidden fî dav'i'l-mukârebe el-mikrosrodiyye (nahve meşru'in nakdiyyin 'arabîyyin cedid)*. b.y. 2017.

Hüseyn, Ahmad SHAİKH. “ANLAMSAI VE YAPISAL AÇIDAN İSLAMÎ VE EDEBÎ SÜSLEME SANATLARİ”. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4, sy 7 (15 Aralık 2017): 159-86.

Sigmund Freud. *et-Tahlîlu'n-nefsî ve'l-fen Da Vinci- Dostoyevski*. çev. Semîr Kerem. Beyrut: Dâru't-Talî'a. 1979.

Davie, Scott. “<https://theconversation.com/how-beethovens-mistake-became-one-of-our-most-famous-tunes-93055>”, t.y.

Taan, Sulaiman. “السيرة الذاتية ومفردات الهوية الثقافية رواية 'الحزام' نموذجًا”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19, sy 2 (27 Aralık 2019): 587-602. <https://doi.org/10.30627/cuilah.610522>.

Zekeriyâ Tâmir. *en-Numûr fi'l-yevmi'l-'âşir*. Beyrût: Dâru'l-Âdâb. 1978.

Zekeriyâ Tâmir. *Rabî' fi'r-ramâd*. Beyrut: Dâru Riyâdi'r-Rîs. 2001.

Zekeriyâ Tâmir. *Teksîr rukeb*. Beyrut: Dâru Riyâdi'r-Rîs. 2002.