

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

میزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية

ISSN 2149 9896 e-ISSN: 2636-8161

Sayı / Number / 13: العدد • Yıl / Year / 2021: السنة

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, uluslararası hakemli süreli yayındır. / The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi Üniv. / ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، دورية علمية دولية محكمة نصف سنوية.

İzmir Kâtip Çelebi Üniv. İslami İlimler Fakültesi adına Sahibi / The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi Üniv. /

المالك نيابة عن كلية العلوم الإسلامية بجامعة ازمير كاتب شلي
Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ

رئيس التحرير / Editor in Chief /
Prof. Dr. Cahit KÜLEKÇİ

المحررون المسؤولون / Section Editors /
Prof. Dr. Cahit KÜLEKÇİ

المحررون المسؤولون عن قسم العلوم الإسلامية الأساسية / Basic Islamic Sciences Section İngilizce Editors /

Dr. Öğr. Üyesi Tahsin YILDIRIM ve Arş. Gör. Muhammed Taha TOPÇU

المحررون المسؤولون عن المقالات باللغة العربية / Arabic Works Section İngilizce Editors /

Doç. Dr. Hakkı KARAŞAHİN ve Arş. Gör. Abdurrahman AKBOLAT

المحررون المسؤولون عن قسم العلوم الاجتماعية والإنسانية / Social Sciences and Humanities Section İngilizce Editors /

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GEDİK ve Arş. Gör. Zeynep KIZILYAR

المحررون المسؤولون عن قسم تاريخ الإسلام وفنونه / Islamic History and Arts Section İngilizce Editors /

Dr. Öğr. Üyesi Haris MACİC ve Dr. Öğr. Üyesi Merve ALTINLI MACİC

المحررون المسؤولون عن المقالات باللغة الإنجليزية / English Works Section İngilizce Editors /

Dr. Öğr. Üyesi Haris MACİC

المحرر المسؤول عن المقالات التعريفية (مثل تعريف الكتب والنموات العلمية) / Review Editor /

مساعدو رئيس التحرير / Assistant Editors /
Arş. Gör. Elif OKUR, Arş. Gör. Merve Cengiz, Dr. Öğr. Üyesi İsmail ERKEN

هيئة التحرير / Editorial Board /

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Bilal GÖKKIR, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Hasan KARATAŞ, Üniv. of St. Thomas, • Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Sukrija RAMIC, Üniv. of Zenica, • Prof. Dr. Mehmet BAŞÇEKAPILI, Yalova Üniv., • Prof. Dr. Sevgi TÖTÜN, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.

الهيئة الاستشارية / Advisory Board /

Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Ali Muhyiddin KARADAĞI, Qatar Üniv., • Prof. Dr. Arthur BUEHLER, Victoria Üniv., • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Samsun Ondokuz Mayıs Üniv., • Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. David JASPER, Üniv. of Glasgow, • Prof. Dr. David THOMAS, Üniv. of Birmingham, • Prof. Dr. Ednan ASLAN, Universität Wien, • Prof. Dr. Enes KARİC, Univerzitet u Sarajevu, • Prof. Dr. Frank GRIFFEL, Yale Üniv., • Prof. Dr. Hamid ALGAR, Üniv. of California, Berkeley, • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniv., • Doç. Dr. Hussin bin SALAMON, Universiti Teknologi Malaysia, • Prof. Dr. İsmail Latif HACINEBİOĞLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Mehmet AKGÜL, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniv., • Prof. Dr. Mustafa KARAR, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Oliver LEAMAN, Üniv. of Kentucky, • Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Parviz MOREWEDGE, SUNY, • Prof. Dr. Ramazan EGE, Uşak Üniv., • Prof. Dr. Ramazan MUSLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Şevket YAVUZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., • Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Werner G. JEANROND, Üniv. of Oxford, • Prof. Dr. Wael B. HALLAQ, Columbia Üniv., • Prof. Dr. Zekeriya GÜLER, İstanbul Üniv.

التدقيق اللغوي (اللغة العربية) / Arabic Redaction /

Doç. Dr. Necla YASDIMAN DEMİRDÖVEN, Dr. Öğr. Üyesi İzzet MARANGOZOĞLU, Öğr. Gör. Adem ÇALAR

التصميم الجرافيكي / Graphic Design /
Furkan Selçuk ERTARĞIN

تصميم الغلاف / Cover Design /
Dr. Öğr. Üyesi Uğur BAKAN

خط الهلال / Crescent Calligraphy /
Hattat İsmail ÖZTÜRK

الطباعة / Printed by /
Limit Ofset

Maltepe Mah. Litros Yolu 2. Mat. Sitesi ZA13, Topkapı, İstanbul • limitofset.com • Tel: +90 212 567 45 35

مراسلة / Correspondence /

İzmir Kâtip Çelebi Üniv., İslami İlimler Fakültesi, Balatçık Yerleşkesi, 35620 Çiğli, İzmir

Tel: +90 232 329 35 35 (çihat 8701-8721) • dergipark.org.tr/mizan • mizanalihak.org • mizanalihak@ikc.edu.tr

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ni Tarayan Dizin ve Veritabanları / Indexed and Abstracted by /

الفهارس وقواعد البيانات التي تصنف من خلالها مجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية:

Tübitak Ulakbim (TR DİZİN), Atla Religion Database (Atla RDB), ProQuest Religion, Sosyal Bilimler Atf Dizini (SOBİAD), İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı, Bielefeld Academic Research Engine (BASE), Eurasian Scientific Journal Index (ESJI), ResearchBib Research Bible Academic Resource Index, Directory of Research Journals (DRJI), Modern Language Association (MLA), CiteFactor Academic Scientific Open Access Journals Index, Directory Of Open Access Scholarly Resources (ROAD), Matriz de Información para el Análisis de Revistas/Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Idealonline, OpenAIRE.



Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir süreli yayındır.

Yayınlanması için gönderilen çalışmaların her tür sorumluluğu yazarlarına, yayın hakkı *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğümüzden izin almak koşuluyla mümkün olabilir.

Yazım İlke ve Kurallarımız, *dergimizin sonunda yer almaktadır.*

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is a double-blind peer-reviewed journal published twice a year in December and June

All kinds of responsibility of the submitted works rest on the author(s), and all copyrights belong to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*. Re-publication of the published material in part or as a whole may be possible with the permission of the Editorial Board.

Our Principles and Guidelines can be found at the end of the Journal.

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دولية محكمة وتنشر مرتين في السنة، في شهر حزيران وكانون الأول. المسؤولية التامة عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث. وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية في حالة قبول البحث للنشر. ولا يمكن استنساخ أو إعادة نشر بعض أو كل المواد المنشورة في المجلة دون إذن مسبق من رئاسة تحرير المجلة.

شروط وقواعد النشر موجودة في آخر المجلة.

İçindekiler

Table of Contents

جدول المحتويات

ARAŞTIRMA YAZILARI / RESEARCH PAPERS / البحوث

İmâmet Nazariyesinin Şîa Hadis Metodolojisi Üzerindeki Tezâhürleri

The Manifestations of Imâmâte Theory on the Shia Hadith Methodology

İbrahim KUTLUAY..... 1-33

Hasan Zekâi el-Kâdirî'nin Gül Risâlesi

Rose Treatise of Hasan Zakai al-Qadiri

Hamide ULUPINAR..... 35-54

Kur'ân'da Ehl Kavramına Bakış

A Look at The Concept of Ahl in The Qur'an

İskender ŞAHİN 55-81

Dindarlık-Ahlak İlişkisi ve Dini-Toplumsal Yansımaları

Religious-Moric Relationship and Religious-Social Reflections

Maksut ÇETİN..... 83-106

İslâm Hukuku Açısından Nişanı Bozma Tazminatı

Compensation for Breaking the Engagement in Terms of Islamic Law

Mehmet DİRİK..... 107-137

Ahmed Emri Yetkin'in Nazireleri

The Nazires of Ahmed Emri Yetkin

Raşit ÇAVUŞOĞLU 139-171

Aydın, Koçarlı Cihanoğlu Camii Duvar Resimleri

The Wall Paintings of Cihanoglu Mosque in Koçarlı, Aydın

Halil İbrahim ERYILMAZ 173-193

Japon Yeni Dini Hareketlerinde Halk Hekimliği: Sekai Kyusei Kyo Örneği

Folk Medicine in the Japanese New Religious Movements: The Case of Sekai Kyusei Kyo

Halil İbrahim ŞENAVCU 195-219

el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an'da Hakikat ve Mecâz
al-Haqîqa and al-Majaz in the al-Burhan fi `ulum al-Qur'an
Hüseyin POLAT..... 221-252

XIX. ve XX. Yüzyıl Hollanda Şarkiyatçılığının Gizemli Leiden Şövalyesi Christiaan Snouck Hurgronje ve "İhtida"nın Araçsallığı Üzerine Notlar
The Mysterious Leiden Knight Christiaan Snouck Hurgronje of at the XIX and XX century Dutch Orientalism and Notes on The Instrumentality of "Ihtida"
Hüseyin Hilmi ALADAĞ..... 253-284

Sünnî Âlimlerin Nazarında Sarfe
The Issue of Sarfa in The Eyes of Sunni Scholars
Mehmet Zeki SÜSLÜ 285-303

Hanefî Fakihi Olarak Burhânülislâm ez-Zernüci ve Ta'limü'l-müte'allim tarika'te-te'allüm Başlıklı Eseri
Burhan al-Islam al-Zarnuji as a Hanafi Jurist and His Work Ta'lim al-Muta'allim tariq at-Ta'allum
Muhammed Ferruh ORUÇ 305-319

İbnü'n-Nedîm ve el-Fihrist Adlı Eserinin Mezhepler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi
Ibn al-Nadim and Evaluation of his Work Named al-Fihrist in Terms of the History of Sects
Muhammet Raşit BATUR 321-347

الشعر والأخلاق بين الفلاسفة اليونانيين والمسلمين
Müslüman ve Yunan Filozoflarda Ahlâk ve Şiir Arasındaki İlişkisi
Poetry and Ethics between Greek and Muslim Philosophers
Abdelkarim Amin Mohamed SOLIMAN 349-385

الإماء الشواعر لأبي الفرج الأصفهاني قراءة نقدية
Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-İmâ'ü'ş-şevâ'ir Adlı Eserini Eleştirel Okuma
al-Emaa al-Shwaer by Abu al-Faraj al-Isfahani Critical Study
Muhammed Murtaza ÇAVUŞ, Eyass ALRASHED 387-412

Kur'ân Üslûbundaki İfade Tercihleri ve Mana İlişisine Molla Gürânî'nin Yaklaşımı
Molla Gurânî's Approach to Wording Choice in Style of the Quran and Meaning Relation
Muhammed Eser ALTUNTAŞ 413-432

Göstergebilimsel Bir Analiz: Ebü'l Kâsım eş-Şâbbî'nin "Çoban Türküleri" Şiiri
A Semiotic Analysis: Shepherd's Songs Poem of Abu'l Qasim al-Shabbi
Gülbahar AVCI 433-458

العلاقات السَّقِيَّة والعلاقات الاستبدالية في العربية
Arapça'da Sözdizim ve Dönüşümsel İlişkiler
Systematic and Substitution Relations in Arabic
Lena KHEDER 459-476

Giritli Sırrı Paşa'nın Beş Tümel Görüşü Üzerine Bir Eleştiri
A Critique on the Five Universal Views of Cretan Sırrı Pasha
Elif ÖZEL 477-484

XX. Yüzyılın İlk Yarısında Mısır'da Aile Vakfı Tartışmaları ve Kevseri'nin

"Aile Vakfının Etrafında Eski Bir Tartışma" İsimli Makalesi

Family Foundation (Family Waqf) Discussions in Egypt in The First Half of the 20th Century and Kawthari's Article Titled "An Old Discussion Around the Family Foundation"

Hatice AKYÜZÖĞLU 485-504

آثار تعمّد تقديم وتأخير الحيض على الزواج والطلاق

Ādetin Öne Çekilmesinin veya Geciktirilmesinin Evlilik ve Boşanmaya Etkileri

The Effects of Deliberately Presenting and Delaying Menstruation on Marriage and Divorce

Moayad ALSOUD, Abdalrhman ALSHDEFAT 505-531

TERCÜME / TRANSLATION / ترجمة

Yaacov LEV, *Ulemâ ve Memlûk Sultanlarının Çıkar İlişkileri*

Ahmet EŞER 535-562

Sadık SEYMEN, *et-Teysîr fî kavâ'i'di 'ilmi't-Tefsîr Adlı Eseri Bağlamında Kâfiyeci'ye Göre Tefsîr Usûlü*

Akif YILDIRIM 563-592

Khaled Abou EL-FADL, *İslam Hukuku ve Müslüman Azınlıklar: İkinci/Sekizinci Asırdan*

On Birinci/On Yedinci Asra Kadar Müslüman Azınlıklara Dair Hukuki Söylem

Tuğrul KÜTÜKÇÜ 593-644

KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS/ تعريف الكتب

Ramon HARVEY, *Transcendent God, Rational World: A Maturidi Theology*

Muammer İSKENDEROĞLU 647-651

Celil KİRAZ, *Menâr Tefsirinde Özgün Yorumlar*

Şule Yüksel ARICI 653-657

Metin AND, *Osmanlı Tasvir Sanatları 1: Minyatür*

Bahar SELİMİL 659-665

John MERRIMAN, *Rönesans'tan Bugüne Modern Avrupa Tarihi*

Hatice ACAR 667-671

Editörden

Rahmân ve Rahîm Allah'ın ismiyle. Allah'ın resûlü ve nebîlerin sonuncusu Muhammed'e salât ve selâm olsun.

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesinin süreli yayını olan *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*nin 13. sayısını sizlere arz etmiş bulunmaktayız.

Mizânü'l-Hak, çalışmaların sisteme yüklenmesinden yayım aşamasına gelene kadar geçen her süreçte sadece akademik disiplinden yana olmuştur. Açıkça ifade etmeliyiz ki *Mizânü'l-Hak*, hiçbir sayısında bu prensibinden ayrılmamış, evrensel etik değerlere bağlı kalmıştır. Öte yandan gün geçtikçe sayısı artan ve bu bağlamda içeriği de zenginleşen *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* akademi dünyasına katkı sunma hedefini gerçekleştirmekten bir an olsun vazgeçmemiş, İslamî ilimler başta olmak üzere farklı sahalardaki çalışmaları okuyucusuyla buluşturmayı gaye edinmiştir.

Dergimiz gerek ulusal, gerekse uluslararası son derece etkin ve kaliteli akademik alan indekslerinde taranmaktadır. Bu yönüyle hem doçentlik başvuruları hem de akademik teşvik kriterlerini sağlayan dergimizin bu sayısında, çeşitli tasnifler altında yirmi sekiz çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaların yirmi biri özgün araştırma, üçü tercüme ve dördü de kitap tanıtımıdır.

Araştırma yazılarımız, geçen sayımızda olduğu gibi Prof. Dr. İbrahim Kutluay hocamızın bir makalesiyle başlıyor: 'İmâmet Nazariyesinin Şîa Hadis Metodolojisi Üzerindeki Tezâhürleri' isimli makalesinde Kutluay, hadîs ilminin metodolojik bir problemine dikkat çekmektedir. 'Hasan Zekâî el-Kâdirî'nin Gül Risâlesi' isimli çalış-

masıyla da Doç. Dr. Hamide Ulupınar hocamız Tasavvuf alanında değerli bir esere dikkat çekmiştir. Doç. Dr. İskender Şahin ise 'Kur'ân'da Ehl Kavramına Bakış' çalışmasıyla Tefsir alanında etimolojik çalışmalar çerçevesinde farklı bir bakış açısıyla 'ehl' kavramını değerlendirmiştir. Doç. Dr. Maksut Çetin, son dönemlerde din, ahlâk ve toplum üçgeninde sıkça tartışılan bir konuyu 'Dindarlık-Ahlak İlişkisi ve Dini-Toplumsal Yansımaları' başlığı altında incelemiş, söz konusu münasebetler bağlamında farklı çözümler önermiştir. Yine son dönemlerde üzerinde farklı tartışmaların olduğu bir konuya temas eden Doç. Dr. Mehmet Dirik, 'İslâm Hukuku Açısından Nişanı Bozma Tazminatı' isimli makalesiyle konuya hukukî açıdan bir açılım getirmiştir. Türk-İslâm Edebiyatının mümtaz âlimlerinden, şair Ahmet Emrî Yetkin'in nazirelerini de Doç. Dr. Raşit Çavuşoğlu 'Ahmed Emrî Yetkin'in Nazireleri' başlığı altında incelemiştir.

Sanat tarihi alanında 'Aydın, Koçarlı Cihanoğlu Camii Duvar Resimleri' isimli çalışmasıyla Dr. Öğretim Üyesi Halil İbrahim Eryılmaz dergimize katkı sunmuştur. Dr. Öğretim Üyesi Halil İbrahim Şenavcu da 'Japon Yeni Dini Hareketlerinde Halk Hekimliği: Sekai Kyusei Kyo Örneği' isimli, son derece dikkat çekici bir çalışmayla dergimizde yerini almıştır. Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin Polat, Zerkeşî'nin 'el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an' isimli eser bağlamında 'Hakikat ve Mecâz'ı inceleyerek hem bu esere tekrar dikkat çekmiş, hem de ilgili alanda kısmen de olsa etimolojik çalışmalara bir yenisini eklemiştir.

Mezkûr çalışmalar hâricinde Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin Hilmi Aladağ 'XIX. ve XX. Yüzyıl Hollanda Şarkiyatçılığının Gizemli Leiden Şövalyesi Christiaan Snouck Hurgronje ve İhtidanın Araçsallığı Üzerine Notlar' isimli makalesiyle; Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Zeki Süslü, 'Sünnî Âlimlerin Nazarında Sarfe' isimli makalesiyle, Dr. Öğretim Üyesi Muhammed Ferruh Oruç, 'Hanefî Fakihî Olarak Burhânülslâm ez-Zernûcî ve *Ta'limü'l-müte'allim tarîka't-te'allüm* Başlıklı Eseri' isimli makalesiyle; Dr. Öğretim Üyesi Muhammed Raşit Batur, 'İbnü'n-Nedîm ve *el-Fihrist* Adlı Eserinin Mezhepler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi' isimli makalesiyle; Öğr. Gör. Dr. Abdelkarim Amin Mohamed Soliman, 'Müslüman ve Yunan Filozoflarda Ahlâk ve Şiir Arasındaki İlişkisi' isimli makalesiyle, Öğr. Gör. Muhammed Murtaza Çavuş ve Dr. Öğretim Üyesi Eyass Alrashed'in birlikte kaleme aldıkları 'Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin *el-İmâ'ü's-şevâ'ir* Adlı Eserini Eleştirel Okuma' isimli makalesiyle; Arş. Gör. Dr. Muhammed Eser Altuntaş'ın 'Kur'ân Üslûbundaki İfade Tercihleri ve Mana İlişkisine Molla Gürânî'nin Yaklaşımı' isimli makalesiyle, Öğr. Gör. Gülbahar Avcı'nın 'Göstergibilimsel Bir Analiz: Ebü'l Kâsım eş-Şâbbî'nin "Çoban Türküleri" Şiiri' isimli

makalesiyle; Dr. Lena Kheder, 'Arapça'da Sözdizim ve Dönüşümsel İlişkiler' isimli makalesiyle; doktora öğrencisi Elif Özel, 'Giritli Sırrı Paşa'nın Beş Tümel Görüşü Üzerine Bir Eleştiri' isimli makalesiyle; doktora öğrencisi Hatice Akyüzoğlu'nun 'XX. Yüzyılın İlk Yarısında Mısır'da Aile Vakfı Tartışmaları ve Kevseri'nin "Aile Vakfının Etrafında Eski Bir Tartışma" İsimli Makalesi' çalışmasıyla ve son olarak yine doktora öğrencisi Moayad Alsoud ve Abdalrahman Alshdefat'ın birlikte kaleme aldıkları 'Âdetin Öne Çekilmesinin veya Geciktirilmesinin Evlilik ve Boşanmaya Etkileri' isimli makalesiyle dergimizin bu sayısına katkıda bulunmuşlardır.

Dergimizin bu sayısında üç tercüme çalışma yer almaktadır. Dr. Ahmet Eşer, Dr. Akif Yıldırım ve yüksek lisans öğrencisi Tuğrul Kütükçü tarafından yapılan çeviri çalışmalarının hemen ardından dört de kitap tanıtımına yer verilmiştir. Bu sayımızdaki kitap tanıtımları da Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu, doktora öğrencisi Şule Yüksel Arıcı, yüksek lisans öğrencileri Bahar Selimgil ve Hatice Acar tarafından yapılmıştır.

Dergimize katkı sunan, çalışmasını yayınlamak için dergimizi tercih eden değerli yazarlarımıza, yazıları gözden geçirerek hakemlendiren alan editörü meslektaşlarıma ve zamanlarını, emeklerini sarf ederek yazarlarımızın çalışmalarını değerlendiren, fikirlerini sunan kıymetli hakemlerimize de ayrıca teşekkürlerimizi sunarız. Gayret bizden, başarı Allah'tandır.

Selâm ile.

Prof. Dr. Cahit Külekçi
Baş Editör

Araştırma Yazıları
Research Papers
البحوث



İmâmet Nazariyesinin Şîa Hadis Metodolojisi Üzerindeki Tezâhürleri

Öz: Şîa'nın, hadis usulünü Ehl-i sünnet'ten aldığı ve Şîa'ya uyarladığı çoğu Şii ulemâ-nın kabul ettiği bir gerçektir. Ancak mezkûr usul, Şîa'ya uyarlanırken imâmet teorisi merkeze alınmış ve Şii paradigma sadece bazı hadis terimlerinin tanımına ve hadisler-in kaynağına değil, aynı zamanda isnad sistemine ve sahih hadiste aranan kriterlere kadar Şîa hadis usulüne yansımıştır. Ayrıca Ehl-i sünnet hadis usulünde bulunmayan *müvessak* ve *muzmar* gibi yeni bazı hadis terimleri ile cerh ve ta'dille ilgili bazı tabirler ihdas edilmiştir. Bu makalenin amacı, Şii âlimlerin Ehl-i sünnet'ten iktibas ettiği ha-dis usulünü kendi mezheplerine nasıl uyarladıklarını ve bunda imâmet nazariyesinin etkisini incelemektir. Bu suretle Şîa hadis usulünde mâsum imamların rolü isabetli bir şekilde ortaya konabilecektir. Konu çok geniş olduğundan merfû, müvessak ve mevkûf hadis terimleri çerçevesinde ele alınacaktır. Metot olarak Şîa hadis usulü kitaplarındaki mezkûr istihlaklarla ilgili bilgiler, Ehl-i sünnet hadis usulü eserleri ile mukayese edilecek ve farklılıklar tespit edilip değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İmâmet, Mâsum İmam, Merfû, Şîa Hadis Usulü.

İbrahim
KUTLUAY 

The Manifestations of Imâmate Theory on the Shia Hadith Methodology

Abstract: It is a fact accepted by most Shiite scholars that Shia took the hadith methodology from Ahl al-Sunna and adapted it to Shia. However, while the aforementioned methodology was adapted to Shia, the theory of imâmate was centered; and the Shiite paradigm was reflected not only in the definition of some hadith terms, but also the criteria sought in the sound (sahih) hadith, and the *isnad* system. In addition, some new hadith terms such as *muwassaq* and *muzmar*, which are not found in the hadith methodology of Ahl al-Sunnah, as well as some terms related to *jarh* and *ta'dil* have been created as well. The aim of this article is to examine how the Shiite scholars adapted the hadith methodology which quoted from the Ahl al-Sunnah to their own madhabs and the effect of the imâmate theory on this. In this way, the role of Infallible Imams in the Shia hadith methodology will be determined accurately. Since the subject is very broad, it will be discussed within the framework of raised hadith (marfû), *muwassaq* and halted hadith (mawkûf) terms. As a method, the information about the related terms in the Shia hadith methodology books will be compared with the sources of Ahl al-Sunnah hadith methodology, and the differences will be determined and evaluated.

Keywords: Hadith, Imâmate, Infallible Imams, Raised Hadith, Shia Hadith Methodology.

* Prof. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. E-Posta: ibrahim.kutluay@ikcu.edu.tr ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0003-31499556>

Giriş

Şîa'da¹ sadece dünyevî otorite olarak değil hem cismanî hem de ruhanî yetkiler bakımından nübüvvetin devamı olarak değerlendirilen bir kurumu ifade eden *imâmet*² ile dinî - siyâsî bir otorite anlamına gelen *velâyet* telakkisi, Şîa'yı inşa eden temel ve merkezî bir inançtır. Başka bir ifade ile imâmet, dinin aslından olup Şîa'nın alâmet-i fârikasıdır. Doğrusu bazı dönemlerde Şîa içinde imamın kim olduğu konusunda ayrışmalar yaşanmış olup tarihî süreçte İsmâîlîler³ ve Zeydîler gibi muhtelif fırkalar ortaya çıkmışsa da imâmet fikrini savunmayan Şîî fırka görülmemiştir. Bu mânada bütün Şîî fırkalar İmâmîdir. Öyle ki imâmet inancı, Şîa'nın kimlik inşasında belirleyici olmuştur.

Ehl-i sünnet'in anlayışından farklı olarak İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'ne göre Hz. Peygamber'in vefat etmesiyle birlikte nübüvvet sona erse de velâyet ve imâmet kurumu Ehl-i beyt'e mensup on iki mâsum imam⁴ kanalıyla devam etmiştir. Hz. Ali'nin halifelîği (35/656-40/661) beş yıl civarında olup imâmeti ise Hz. Peygamber'in vefatıyla başlamış ve kendisinin şehadetine kadar sürmüştür.

İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'nde mâsum imamların üç temel fonksiyonundan söz edilmektedir: Bunlar; İslâm toplumunu idare etmek, dinî ilimleri ve fikhî izah et-

- 1 Şîa derken İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'ni kastediyoruz. Erken dönemi kastederken *Şîa* teriminin kullanılması, İsnâaşeriyye ancak hicrî III. yüzyılın sonunda teşekkül etmiş olduğundan, *anakronizme* düşmemek içindir. Bk. Najam Haider, *Shîi Islam An Introduction*. (Cambridge University Press, 2014), 1. İsnâaşeriyye İmâmiyyesi III. yüzyıl sonrası dönemde diğer fırkalardan ayırt etmek için tabirini kullanacağız.
- 2 Kelâm ve fikhî âlimleri, siyâsî nazariyelerle ilgili görüşlerini genellikle "imâmet" başlığı altında ele almışlar; tarihçiler ise Hz. Ebû Bekir'den başlayıp Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam eden tarihî vâkıyı "hilâfet" kelimesiyle karşılamışlardır. Ancak imâmet daha çok nazarî mânada devlet başkanlığını, hilâfet ise fiilî otoriteyi belirtmektedir. Geniş bilgi için bk. Mustafa Öz, Avni İlhan, "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/203. Şîa kaynaklarında imâmet, meşrû devlet başkanlığı; hilâfet ise fiilî yönetim için kullanılmıştır. Bk. Mehmet Akif Aydın, "İmâmet (fikhî)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/203.
- 3 İsmâîlîler imâmetin Ca'fer es-Sâdık'tan sonra oğlu İsmâîl'e (ö. 138/755-56 [?]), ardından onun oğlu Muhammed b. İsmâîl'e intikal ettiğini, ondan sonra gaybetin başladığını ve Fâtîmîler'in (909-1171) ortaya çıkmasına kadar gâibliğin devam ettiğini savunmuşlardır. Mustafa Öz, Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmâîliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2001), 23/123.
- 4 Diğer imamlardan ayırt edebilmek için İsnâaşeriyye'nin kullanımına uygun olarak biz de "mâsum imam" tabirini tercih edeceğiz. Bilindiği üzere Ehl-i sünnet'e göre peygamberlerden başka hiçbir kimse mâsum değildir. İsnâaşeriyye'de imamların ismetine delil olarak kullanılan âyet ve hadisler için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali es-Sadûk, *Kemâlû'd-dîn ve temâmün-ni'me*, thk. Hüseyin el-A'lamî (Beyrût: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1412/1991), 22 vd.

mek ve eşyanın bâtinî anlamlarını kavrayabilmeleri için insanlara rehberlik etmektir. Bu yönüyle mâsum imamlara Allah Teâlâ ile diğer insanlar arasında bir nevi aracılık misyonu yüklenmektedir.⁵ Ehl-i sünnet'e göre halife, seçim ya da *istihlafla* başa geçerken Şîa'da halifenin kim olacağı insanların seçim ve tercihinin bırakılmayacak kadar hayatî bir konu olduğundan Allah Teâlâ tarafından tayin edildiği savunulur.⁶

İsnâşeriyye, 124 bin nebî ile yine aynı sayıda *asfiyânın* olduğunu savunur. Enbiyânın ve on iki mâsum imamın da içinde yer aldığı *asfiyânın* haber verdikleri hak olup onların sözleri Allah Teâlâ'nın sözü ve verdikleri emirler Allah'ın emirleridir; onlara itaat Allah'a itaat etmek, onlara isyan ise Allah'a karşı gelmek demektir. Dahası onların Allah Teâlâ'dan gelen *ilhamla*⁷ konuştukları kabul edilir.⁸ Burada bilgi kaynakları ve sözlerinin bağlayıcılığı açısından peygamberlerle *asfiyânın* aynı konumda değerlendirildiği dikkat çekmektedir. Allah'ın Ehl-i beyt'ten, dolayısıyla imamlardan *ricsi* giderdiği ve onları tertemiz kıldığı,⁹ onları hata ve zellelerden mâsum hâle getirdiği iddia edilmiş,¹⁰ böylece imamlar diğer insanlardan farklı bir konuma yükseltilmiştir. Dahası Sadûk'a (ö. 381/991) göre Allah Teâlâ ne yaratmışsa Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'i için yaratmıştır. Onları yaratmasaydı gökleri ve yeri de yaratmazdı; ne cennet, ne cehennem, ne Hz. Âdem, ne Havva, ne melekler ve ne de mahlukât yaratılırdı.¹¹ Sadûk'un ifadesine göre nasıl ki yıldızlar gökyüzü için bir emândır, aynı şekilde mâsum imamlar da yeryüzü ehli için bir emândır; onların bu ümmet içindeki yeri, Nûh'un gemisi gibidir. Onları sevmek iman, onlara buğzetmek ise küfürdür.¹²

İsnâşeriyye İmâmiyyesi'nde sistemin sürdürülebilmesi için birbiri ardınca gelen ve Allah'ın tayini ve bir önceki imamın ilan etmesiyle belirlenen Ehl-i beyt'e mensup on iki mâsum imam kabul edilmiştir. Nitekim Sadûk "İnançımıza göre

5 Aydın, "İmâmet (fıkıh)", 22/204.

6 Ebû Abdillah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed Müfid, *el-Mesâilü'l-ukberiyye* (Kum, 1413), 52; Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, tashih Hellmut Ritter (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 193), 90 vd.

7 Metinde *vahiy* kelimesi kullanılmış olsa da peygamberlerden başkasına vahiy gelmeyeceği için *asfiyânın* aldığı vahiy değil *ilham* olmalıdır.

8 (İbn Bâbeveyh) Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali Sadûk, *el-l'tikâdât*, thk. 'İsâm Abdüsseyyid (Kum: el-Mutemerü'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413), 92.

9 el-Ahzâb 33/33.

10 Sadûk, *el-l'tikâdât*, 94.

11 Sadûk, *el-l'tikâdât*, 92.

12 Sadûk, *el-l'tikâdât*, 94.

Allah'ın nebîsi Muhammed'den (s.a.v.) sonra Allah'ın kulları üzerine hüccetleri on iki imamdır"¹³ demektedir.¹⁴

İsnâaşeriyye; on birinci imam Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/874) bir oğlu olup olmadığı, varsa hangi yaşta gaybete girdiği tartışmalı olsa da on ikinci ve sonuncu imam kabul edilen Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin (255-/869-?) önce 69 yıl süren küçük gaybete (gaybet-i suğrâ), ardından belirsiz bir süreliğine büyük gaybete (gaybet-i kübrâ) girdiğini savunur; zira İsnâaşeriyye'ye göre yeryüzü hiçbir zaman hüccetsiz kalmayacaktır; bu ya zâhir ve meşhur olur ya da gizli ve gözlerden uzak olur.¹⁵ Hasan el-Askerî'nin dört, beş ya da yedi yaşındaki çocuğunun düşmanlarından korunmak amacıyla Allah tarafından gaybete alınması, öyle görünüyor ki sistem tıkandığı için imamların sayısının on iki ile dondurulmasını zorunlu kılmış ve zuhûr edinceye kadar onun beklenilmesi çözüm olarak sunulmuştur. İsnâaşeriyye; insanlık tarihinde herhangi bir peygamberin gönderilmediği dönemler olsa da imam olmadan toplum ayakta duramayacağı için, yukarıda da vurgulandığı üzere, Allah Teâlâ'nın her dönemde imam tayin etmesinin "insanlar açısından" zorunlu olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla on ikinci imamın -on bir asırdır gaybette de olsa- imâmeti devam eden bir imam olarak kabul edilmesi, bu telakkinin kaçınılmaz bir sonucudur.

Yukarıda ana hatlarıyla üzerinde durduğumuz mâsum imam telakkisinin Şîa hadisi usûlünde de derin tezâhürleri bulunmaktadır. Mezkûr usûl, Ehl-i sünnet hadis usûlünden yararlanılarak oluşturulsa da¹⁶ imâmet inancına göre tanzim edilmiş ve böylece imamı merkez alan bir usûl geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu durum, en belirgin biçimde sahih ve merfû hadis telakkisinde görülmektedir. Aşağıda tafsilatlı olarak ele alınacağı üzere, hadisin kaynağı olma bakımından Hz. Peygamber'le (s.a.v.) mâsum imamlar arasında bir farklılık bulunmamaktadır; zira hem Allah Resûlü hem de imamlar mâsumdur. Hz. Peygamber vahiy, imam ise *mu-haddesûn* olarak ilham alsa da bilgi kaynakları ilâhîdir.¹⁷

13 Bunlar; Ali b. Ebî Tâlib, Hasan b. Ali, Hüseyin b. Ali, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali, Ca'fer b. Muhammed, Mûsâ b. Ca'fer, Ali b. Mûsâ, Muhammed b. Ali, Ali b. Muhammed, Hasan b. Ali, el-Hüccet el-Kâim Sâhibü'z-zamân Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan Muhammed b. Hasan (aleyhimü's-selâm)'dır. Bk. Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 92.

14 es-Saffâr el-Kummî'nin (ö. 290/903) *Besâiru'd-deracât*'ına benzer önceki kaynaklarda yer almayan imamların sayısının on iki olduğu ya da gaybet inancı gibi esaslara Küleynî'nin *el-Kâfî*'sinde ve Sadûk'un eserlerinde rastlanmaktadır. Bk. Ömer Özpınar, *Şîa Hadis Tarihinin Teşekkül Dönemi Sebepler ve Sonuçlar* (Konya: Aybil Yayınları, 2014), 102.

15 Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 94.

16 Bk. Bekir Kuzudışli, "Şehid-i Sâni'nin Bidâyesinin Sünnî Hadis Usûlü Kaynağı Neydi? Tibî'in Hulâsa'sı mı, Cürçânî'nin Muhtasar'ı mı?", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 20/2 (2020): 509-550.

17 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub el-Küleynî, *el-Kâfî* (Beirut: Menşûratü'l-fecr, 1428/2007), 1/161, 162, 163.

Çalışmamızda, yaygın görüşe göre günümüze ulaşabilen hadis usûlüne dair ilk kaynak olması ve hadis konularını kapsayıcı bir şekilde özetlemesi bakımından Şîa hadis usûlüne ait terimlerin tanımlarını öncelikle Şehîd-i Sâni'nin (ö. 965/1558) *el-Bidâye fi ilmi'r-rivâye'sinden*¹⁸ vereceğimiz için bu konudaki tartışmalara kısaca işaret etmemiz yerinde olacaktır.¹⁹

Bunlardan ilki, Şîa'da *el-Bidâye'den* önce usûl eserinin telif edilip edilmediğidir. Mesele tartışmalı olmakla birlikte özetle denebilir ki ondan önce telif edilmiş bazı kitaplardan bahsedilmişse de bunların tam ve kapsamlı usûl eseri olmadıkları bilinmekte, ayrıca çoğu günümüze ulaşmadığı için mahiyetleri hakkında bir şey söylemek tahminden öteye geçmemektedir.

İkinci problem, mütekaddimûn dönemi Sünnî âlimlerinden Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014) Şîi olduğunu iddia²⁰ edip hem Şîa'da hadis usûlü telifinin tarihini öne çekme hem de mezkûr usûlde Ehl-i sünnet etkisini azaltma gayretidir. Nitekim bu suretle Hâkim'in Şîi olduğu iddiasını temel alan, dolayısıyla onun *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*'inin ilk usûl eseri olduğunu iddia edenler varsa da bu, Sünnî ve bazı Şîi âlimler tarafından tenkit edilmiş ve kabul görmemiştir.²¹

Üçüncü problem; Ehl-i sünnet'ten alındığı anlaşılan hadis usûlünün, bilhassa hadis taksimatı ve zayıf hadis kriterlerinin Şîa hadis kaynaklarına tatbikinin İsnâa-şerî ekoller arasında yer alan Ahbârîler tarafından kabul görmemesi ve tatbikatta yaşanan bazı sıkıntılardır. Kısaca ifade etmek gerekirse Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (ö. 1033/1624), Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679), Hür el-Âmilî (ö. 1104/1692) gibi Ahbârî âlimlerin ifade ettiklerine göre sahih, hasen, müvessak ve zayıf şeklindeki dörtlü hadis taksimatı Ehl-i sünnet'ten alınmıştır.²² Ayrıca onlar hadislerin

18 Serdar Demirel, *Ulûmü'l-hadîs beyne ehli's-sünne ve'l-cemââh ve's-Şîati'l-İmâmiyye el-İsnâ Aşariyye* (Doktora tezi, International Islamic University of Malaysia (IIUM), IIUM Press 2009), 78.

19 İbn Şehîd-i Sâni Hasan b. Zeynüddîn (Sâhibü'l-Meâlim) babasının usûl konularını Ehl-i sünnet'ten aldığını vurgulamıştır. Bk. Ebû Mansûr Hasan b. Zeynüddîn/ İbn Şehîd-i Sâni, *Münteka'l-cümân fi ehâdisi's-sihâh ve'l-hisân*, nşr. Ali Ekber Gaffârî (Kum: Câmîatü'l-Müderrişin, 1404/1984), 1/10; Ayrıca Hür el-Âmilî (ö. 1104/1692), "Şehîd-i Sâni'nin İmâmiyye'de *dirâyetü'l-hadîs* konusunda ilk kitap telif eden âlim olduğunu kaydetmiştir. Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Bağdat: Mektebetü'l-Endülüş, t.y.), 1/86.

20 Hür el-Âmilî, İbn Şehrâşûb, Molla Abdullah Efendi gibi Şîi âlimler, Hâkim'in Şîi olduğunu iddia etmişlerdir. bk. Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, 9; Hasan es-Sadr da bunu iddia edenlerdendir. Bk. Hasan es-Sadr, *Te'sisü's-Şîati'l-kirâm li ulûmi'l-İslâm* (Beirut: Dârur-râidi'-Arabî, 1981), 294.

21 Ca'fer es-Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs ve ahkâmihî fi ilmi'd-dirâye* (Beirut: Dârü Cevadi'l-Emme, 1433/2021), 10-11.

22 Haydar Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne fi'l-fikri'l-İmâmiyyi's-Şîi: et-tekevün ve's-sayrûre* (Beirut: el-İntişârü'l-Arabî, 2006), 266.

dörtlü taksime tâbi tutulmasının mütekaddimûna mensup fakih ve muhaddisler tarafından bilinmeyen yeni bir hâdis olduğunu vurgulamışlardır. Onlara göre haber; ya sahih olup kat'iyet ifade etmektedir ve imamdan sâdir olduğunu gösteren karînelere sahiptir ya da söz konusu karînelerden mahrum olup zayıftır.²³ Bu sebeple Emîn el-Esterâbâdî başta olmak üzere Ahbâriler; İbn Tâvûs (ö. 673/1274) ve Allâme Hillî (ö. 726/1325) gibi Usûlîler'i, hadis taksimatını Ehl-i sünnet'ten aldıkları için tenkit etmişler ve bu usûl uygulanacak olursa Şîa hadis kaynaklardaki binlerce rivayetin zayıf sayılması gerektiğini ifade ederek bunun Şii hadislerle tatbikinin tehlikesine dikkat çekmişlerdir. Nitekim Feyz-i Kâşânî; Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfi'si* ile Sadûk'un (ö. 381/991) *Men lâ yahduruhül-fakih*'inde, mütekaddimûn nezdinde kendisine itimat edilen sahih hadis hükmünü vermek için aranan şartlara riayet ettiklerini belirtmiştir. Ona göre müteahhirûnun istilâhında mezkûr eserlerdeki rivayetlerin çoğu sahih sayılmasa da bu iki muhaddis, tahrir ettikleri hadislerin hepsinin sahih olduğuna hükmetmiştir.²⁴ Dahası Küleynî ve Sadûk'a göre mezkûr eserlerdeki *ahbâr*, imamdan sudûrunun kesin olduğunu ifade eden karînelere sahiptir.²⁵

Şu hâlde ilk dönemde²⁶ yani X. (XVI.) yüzyıldan itibaren telif edilen eserlerden -Şii bir havza olan İran topraklarında yaşamış Hüseyin b. Abdissamed'in (ö. 984/1576) *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr*'ından²⁷ son zamanlarda telif edilenlere

- 23 Muhyiddin el-Müsevî el-Gureyfi, *Kavâidü'l-hadis*, thk. Seyyid Muhammed Rızâ el-Gureyfi (Tahrâr: Müessesetü's-Seyyideti'l-Ma'sûme, 1429/2008), 1/17.
- 24 Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Feyz-i Kâşânî, *Kitâbü'l-vâfi* (İsfahan: Mektebetü Emîri'l-Mü'minîn, 1412), 1/11.
- 25 Gureyfi, *Kavâidü'l-hadis*, 1/19.
- 26 Şehid-i Sâni'nin *el-Bidâye fi ilmi'd-dirâye/Bidâyetü'd-dirâye'si*, onun şerhi olan *er-Riâye fi ilmi'd-dirâye/Şerhu'l-bidâye'si* ile *Günyetü'l-kâsîdîn fi ma'rifeti istilâhâti'l-muhaddisin*'inden -ki bu esr günümüze ulaşmamıştır- evvel telif edilen ve hadis usûlü kitabı olmasalar da bazı hadis usûlü konularına da yer veren kitaplardan bahsedilmiştir. Bunlar; Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) *Usûlü'l-fikh ve'l-irşâd fi'l-fikh'i*, Şerif el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa'sı*, Şeyh et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Uddetü'l-usûlü*, Kutbuddin er-Râvendî'nin (ö. 573/1177) *Risâle fi ahvâlil-ahbâr*, Seyyid Ahmed b. Tâvûs'un (ö. 673/1274) *Hallül-işkâl fi ma'rifeti'r-ricâl*, İbn Ebi'l-Cumhûr el-İshâî Muhammed b. Ali b. İbrahim'in (ö. 901/1495) *Tuhfetü'l-kâsîdîn fi istilâhi'l-muhaddisin*'i gibi kitaplardır. Bunların dışında Ebân b. Tağlib'in *el-Usûl fi'r-rivâye alâ mezhebi's-Şîa'sı*, Seyyid Ali b. Abdülkerim b. Abdülhamid en-Neceffî'ye (ö. 802'den sonra) ait *Şerhu usûli dirâyeti'l-hadis*, Ali b. Abdülhamid el-Hüseynî'nin *'Uddetü'd-dâsi* gibi müstakil ve en erken tarihli usûl kitabı olduğu ileri sürülen kitaplardan da bahsetmek gerekir. Geniş bilgi için bk. İbrahim Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 96-98.
- 27 Mirzâ Abdullah (12./18. yy.) da dirâyetü'l-hadis konusunda Şehid-i Sâni'nin kitabının ilk usûl eser olduğunu, talebesi "Hüseyin b. Abdüssamed'in *Vusûlü'l-ahyâr*'ının ise onu takip ettiğini tasrih etmiştir. bk. Kuzudışlı, "Şehid-i Sâni'nin Bidâye'sinin Sünnî Hadis Usûlü Kaynağı Neydi?", 512.

kadar Şîî usûl kitaplarına kaynaklık eden ve onları şekillendiren Şehîd-i Sâni'nin *el-Bidâye fi ilmi'r-rivâye*'si elimizde mevcut olduğuna göre, onun muhtevası ile Ehl-i sünnet hadis usûlü eserleri mukayese edildiğinde *el-Bidâye*'de ne tür değişikliklerin olduğunu, ona yapılan ilave ve onda gerçekleştirilen hazifleri görmek mümkündür.²⁸

Her iki usûlün her yönüyle karşılaştırılması- hacmini zorlayacağı için- bu çalışmanın konusu ve amacı değildir; zira Şîa hadis usûlünün kaynakları konusunda genel bir fikir verecek kadar çalışma mevcuttur.²⁹ Odaklanacağımız husus, imâmet nazariyesinin usûl konuları içindeki belirleyici yerini *merfû*, *sahih*, *müvessak* ve *muzmar* hadis örnekleri üzerinden tetkik etmektir. Çalışmamızda konunun daha iyi anlaşılması için muzmar hadisin sebeplerinden olan *takıyye* konusuna da kısaca temas edilecektir.

Yöntem olarak Şîa'daki mezkûr terimlerin mahiyeti, fikir verecek kadar örnek hadis metinleri zikredilmek suretiyle Ehl-i sünnet hadis metodolojisi ile mukayese edilecek ve aradaki temel farklılıklara dikkat çekilecektir. Bunun için *merfû*, sa-

28 Sonober'e göre Şehîd-i Sâni, mezhebinin gerektirdiği bazı değişiklikler yapsa da usûlü ve Şîa'da bilinmeyen terimleri tamamen Tibi'nin *Hulâsa*'sından alıp birçok yeri ondan olduğu gibi iktibas etmiştir. Bk. Ahmet Abdülcebbar Snober, *el-İtticâhâtü'l-hadisîyye indeş-Şîati'l-İmâmiyye: Dirâse tahlîliyye nakdiyye* (Doktora tezi, Ammân: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 2009), 177-178; Kuzudişli de araştırmasında Şehîd-i Sâni'nin *el-Bidâye*'nin kaynağının Tibi'nin *Hulâsa*'sı olduğu sonucuna varmıştır. Bk. Bekir Kuzudişli, "Şehîd-i Sâni'nin *Bidâye*'sinin Sünnî Hadis Usûlü Kaynağı Neydi?", 543. İbnü's-Salâh'ın eserini Nevevî'nin *İrşadü tullâbi'l-hakâik ve et-Takrib ve't-teysir* adlarıyla iki kez ihtisar ettiği düşünüldüğünde, ayrıca İbn Hacer'in *Nühbetü'l-fikeri* ile *Nühzetü'n-nazar*'ından bazı yerleri olduğu gibi iktibas ettiği dikkate alındığında (Kuzudişli, a.g.m. 543) zikrettiğimiz eserlerin, Şehîd-i Sâni'nin *el-Bidâye*'yi telif ederken esas aldığı Tibi'nin *Hulâsa*'sının da kaynakları arasında yer aldığı söylenebilir. Neticede müşterek kaynak İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadis*'i olmaktadır.

29 İbrahim Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü: Ehl-i sünnet Hadis Usûlü ile Mukayeseli Bir Çalışma* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 27-34; Selim Demirci, "Usûl Kitaplarının Tehzibine Mütevazı Bir Katkı: el-Hulâsa fi ma'rifeti'l(usûli'l)-hadis", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 15/2 (2017), 67-84; Ahmet Abdülcebbar Snober, *el-İtticâhâtü'l-hadisîyye indeş-Şîati'l-İmâmiyye: Dirâse tahlîliyye nakdiyye*, Doktora tezi, Ammân: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 2009; Bekir Kuzudişli, "Şehîd-i Sâni'nin *Bidâye*'sinin Sünnî Hadis Usûlü Kaynağı Neydi?: Tibi'nin *Hulâsa*'sı mı, Cürcâni'nin Muhtasar'ı mı?", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 20/2 (2020), 509-550. Peyman Ünügür Tekin, "Hadiste Sünnî-Şîî Etkileşimi: Şehîd-i Sâni (ö. 965/1559)" (*Osmanlı'da İlm-i Hadis*, 2020), 685-709. Ayrıca Yusuf Oktan tarafında *Eseru akideti'l-İmâmiyye fi'n-nakdi'l-hadis indeş-Şîati'l-isnâ aşæariyye* adıyla (Ürdün Üniversitesi 2016) bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. İmâmetin cerh ve ta'dile etkisi ile alâkalı makalelerden biri de Yusuf Oktan, Mohammed Abullais Al-khairabadi tarafından telif edilen "The Impact of the Doctrine of the Imamate on the al-Jarh wa al-Ta'dil from the Perspective of the Imâmi Shi'i" (*al-Itqan: Journal of Islamic Sciences And Comparative Studies* 4/1 (2020), 171-201) adlı çalışmadır.

hih, mevkûf gibi hadis türlerinin tanımları, önce Ehl-i sünnet hadis kaynaklarından olup dolaylı olarak *el-Bidâye'*ye kaynaklık eden İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Ulûmü'l-hadis'*inden, ardından günümüze ulaşan ve özet hâlinde de olsa hadis usûlü konularını kapsayıcı ilk kitap olması yönüyle Şehîd-Sânî'nin *el-Bidâye'*sin-den verilecek, onlara dayalı olarak telif edilen usûl kitaplarına da ihtiyaç oldukça başvurulacaktır.

1. Mâsum İmamlara Ait *Ahbârın* Merfû Hadis Kabul Edilmesi

Mâsum imamların bilgi kaynakları bağlamında Allah'tan ilham aldıkları ve mâsum olmayan birinden ilim öğrenmeyip Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) ve mâsum imam olan atalarının ilmine doğrudan varis oldukları³⁰ prensip olarak kabul edildiğinden son tahlilde Hz. Peygamber'in hadisi ile mâsum imamların *ahbârı* merfû kabul edilmekte ve hadisin kaynağı noktasında aralarında herhangi bir fark görülmemektedir. Örnek üzerinden gidecek olursak İbnü's-Salâh merfû hadisi "Merfû, bilhassa Resûlullah'a (s.a.v.) izafe edilen sözdür. Başka birine isnad edilen hadis merfû sayılmaz; meselâ sahâbeye ve diğerlerine dayandırılan hadis, mevkûf kabul edilir"³¹ şeklinde tanımlamıştır. Şehîd-i Sâni ise merfû hadisi "Mâsuma izafe edilen söz, fiil ve takrîr"³² diye tarif ederek Hz. Peygamber ve on iki imami³³ bu hadis türünün kaynağı kabul etmiştir. Ona göre isnadının *münkâtı* olması hadisi merfû olmaktan çıkarmaz. Görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in yanı sıra mâsum imamın hadisin kaynağı olarak nitelenmesinin dışında diğer hususlar aynıdır.

Sahih hadisin tanımında mâsum imamın yanı sıra İmâmî râvinin rolü de dikkat çekicidir. İbnü's-Salâh sahih hadisi, "Sahih; müsned hadis olup isnadı, ilk râviden son râviye kadar âdil ve zâbit râvilerin nakli şeklinde muttasıl (kesintisiz) bir isnadla gelir. Sahih hadis, şâz ve muallel olmaz" diyerek tanımlamıştır.³⁴ Şehîd es-Sânî'ye

30 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/164.

31 Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, thk. Nureddin İtr (Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1423/2002), 45.

32 Ebû Muhammed Zeynüddin b. Ali Şehîd es-Sânî, *Şerhu'l-Bidâye fi ilmi'd-dirâye*, dabata nassahû Muhammed Hüseyin el-Celâlî (Kum: Menşûrâtü Ziyâi'l-Feyrûzâbâdi, 1324), 32.

33 İsnâaşeriyye'ye göre on dört mâsum; Hz. Peygamber, Fâtıma ve on iki imamdır. Bununla birlikte Şehîd-i Sâni, *Bidâye* şerhinde merfû hadisi tanımlarken (bk. *el-Bidâye fi ilmi'd-dirâye*, thk. Gulâm Hüseyin Kayseriyaha, *Resâil fi dirâyeti'l-hadis* içinde I-II, yay. haz. Ebû'l-Fazl el-Hâfızyân Bâbulî (Kum: Dâru'l-hadis, 1424/2003), 1/125; aynı mlf. *Şerhu'l-Bidâye fi ilmi'd-dirâye*, 32) mâsumu, Hz. Peygamber ve on iki imam şeklinde açıklamaktadır. İsnâaşeriyye'ye göre Fâtıma'nın mâsum olduğunda ihtilaf yoksa da Şehîd-i Sâni'nin ifadesinde Hz. Fâtıma'nın sözünün hadis olup olmadığında kapalılık vardır.

34 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 11, 12.

göre sahih “Şâz olsa bile muttasıl bir isnadla bütün tabakalarda kendileri gibi âdil ve İmâmî olan râviler tarafından mâsumdan nakledilen hadis”tir. İsnadda inkıta bulunsa da râvinin âdil ve İmâmî olmasına engel teşkil eden ta‘ndan (kusur, suç-lama) isnadın selim olması durumunda bu rivayet için sahih tabiri kullanılabilir.³⁵ Şehîd es-Sânî'nin tanımından anlaşılan; isnadda irsal ve inkıta olsa dahi, hadisi âdil ve İmâmî râvi nakletmişse ona sahih denebileceği, isnadda irsal ve inkıta dışında râvinin İmâmî ve âdil olmasına engel teşkil eden şeylerin olmaması gerektiğidir. Şehîd-i Sâni'nin sahih hadis tanımında iki husus dikkat çekmektedir:

İlk mesele; imâmet doktrini, başka bir ifade ile mâsum imam anlayışı sahih hadisin tanımına “sahih hadis; mâsumdan muttasıl bir senetle İmâmî ve âdil râviler tarafından nakledilen haber” olarak yansımışsa da râvinin âdil ve İmâmî olması hâlinde hadisi sahih olarak nitelendirebilmek için bazen isnadın muttasıl olması şartının göz ardı edilmesidir. Bundan dolayı Şehîd-i Sâni'nin hem tanımında hadisin muttasıl olması şartını zikretmesi hem de “isnadda irsal ve inkıta olsa da” diyerek³⁶ istisna getirmesi çelişkili ve sorunlu bir durumdur. Öyle görünüyor ki bir Usûlî³⁷ olarak Şehîd-i Sâni önce, sahih hadisi müteahhirün döneminin dörtlü hadis anlayışına göre tarif etmiş, sonra isnad tenkidinin pek uygulanmadığı mütekaddimün döneminde, *ashâb-ı icmâdan*³⁸ gelen münkatı hadislerin de kabul edildiğini dikkate alıp bu duruma işaret etmiştir.

İkinci husus, Ehl-i sünnet hadis usûlü kaynaklarında sahih hadisin tanımda yer alan şâz ve illetli olmama şartının Şehîd-i Sâni ile onu takip eden diğer âlimler tarafından hazfedilmiş olmasıdır. Onlara göre bunu tanımda zikretmeye lüzum yoktur; zira şâzlık zayıflık sebebi değildir. Bu sebeple şâzın; müsned, merfû, muttasıl, muan'an, muallak, müdrec, meşhur ve garîb gibi *sahihle zayıf arasında müşterek olan lafızlar* arasında zikredilmesi³⁹ bunun bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

35 Şehîd-i Sâni, *el-Bidâye*, 1/125; diğer kaynaklar için bk. İzzüddin el-Hüseynî b. Abdüssamed el-Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr*. thk. Seyyid Muhammed Rıza el-Hüseynî el-Celâli, *Resâil fi dirâyeti'l-hadîs* içinde I-II, yay. haz. Ebû'l-Fazl el-Hâfizyân Bâbulî (Kum: Dâru'l-hadîs, 1424/2003), 1/395; Molla Abdürrezzâk, *el-Vecîze fi 'ilmi dirâyeti'l-hadîs*, 2/531; Celâli, *Dirâyeti'l-hadîs*, 59-60; Fadlî, *Usûlü'l-hadîs*, 144.

36 Şehîd-i Sâni, *el-Bidâye*, 1/125.

37 Usûlî ve Ahbârî âlimlerle ilgili olarak bk. Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 50, 56.

38 Ashâb-ı icmâ; mâsum imamlardan olan Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdik, Mûsâ el-Kâzım ve Ali b. Mûsâ er-Rizâ'nın ashâbından olup her biri altı kişiden oluşan üç gruptaki toplam on sekiz kişiden müteşekkil âlimler topluluğudur. Bunların içinde yer aldığı isnadlar, inkıta ve zayıf râvi ihtiva etse de sahih kabul edilir. Geniş bilgi için bk. İbrahim Kutluay, “Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 17/1 (2017), 29-50.

39 Şehîd-i Sâni, *Şerhu'l-Bidâye fi ilmi'd-dirâye*, 31 vd.

Tanımda yer verilmemiş olmakla birlikte Şîa'da "hadisin şâz ve illetli olmaması" şartının "zımnen arandığı" söylenebilir. Nitekim Şehîd-i Sâni, Ehl-i sünnet'in aksine, sahih hadisin şâz ve illetli olmaması şartını tanımda zikretmemişse de, aslında İsnâaşeriyye'nin şâz ve illetli hadisi makbul saymadıklarını vurgulayarak ihtilafın mücerred ıstılahta olduğunu ifade etmiştir. O, âmmenin⁴⁰ (Ehl-i sünnet) şâz ve muallel rivayeti kabul ettiklerini ileri sürmüştür. Ona göre sahihin tanımına şâz ve illetli olmama şartının dâhil edilmesi, (infirad ve muhalefet gibi) sonradan oluşan faktörler (avârız) sebebiyledir.⁴¹

Hüseyin el-Âmilî (ö. 984/1576) ise hadisin sahih kabul edilebilmesi için şâz olma şartının aranmamasını daha isabetli bulur; zira ona göre "şâz olmakla beraber sahih" ya da "şâz gayr-i sahih (münker)" şeklinde bir değerlendirme yapmakta bir mahzur bulunmamaktadır.⁴² Öte yandan Molla Ali el-Kennî (ö. 1306/1888) gibi bazı çağdâş İsnâaşerî âlimler ise Sünnî usûldeki sahih tanımına benzer şekilde hadisin şâz olmaması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁴³

Şehîd-i Sâni, şâzı, "haberinin çoğunluğun rivayet ettiğine aykırı olması" diye tanımlamıştır.⁴⁴ *İllet* ise isnad ve metinde bu işin uzmanlarının tespit edebileceği gizli ve haberi zedeleyici kusurlardır.⁴⁵ Sâhibü'l-Meâlim diye bilinen İbn Şehîd-i Sâni/Hasan b. Zeynüddîn (ö. 1011/1602) illetin tanımı sadedinde "hadisin zâhiri mutasıl olduğu hâlde hadiste irsalin bulunmasıdır" ifadesine yer vermiştir.⁴⁶

Üçüncü husus, sahihin tanımında "râvinin âdil olması" şartı zikredilmiş olsa da *zabt* şartına yer verilmemesidir. Şehîd-i Sâni, zâbt etmediği hadisi nakletmeyeceği için tanımda âdil râvi tabirinin zikredilmesine gerek olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre râvinin zâbit olması şartının zikredilmesi, te'kid ve âdeti yerine getir-

40 Şii ulemânın kastettiği anlama uygun olarak *âmme* tabirini bu metinde daha çok "Ehl-i sünnet" mânasında kullanacağız. Bununla birlikte mâsum imamların ve Şii âlimlerin kullanımında, âmme tabiri ile "Şîa dışındaki genel Müslüman toplum", "muhalif kesim", "imamların içinde yaşadığı toplum" ve "imamların temsil ettiği mezhebin dışında bulunan topluluk" gibi anlamlar da kastedilmektedir. Geniş bilgi için bk. Yusuf Oktan, "Mütekaddim Dönem Şîa'da Mütearız Rivayetlerin Âmmeye Arzı Uygulaması", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50 (2021), 505-505.

41 Şehîd-i Sâni, *Şerhu'l-Bidâye fi ilmi'd-dirâye*, 23; Gureyfi, *Kavâidü'l-hadis*, 1/32.

42 Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1/395.

43 Abdullâh b. Muhammed Hasan el-Mâmekânî, *Mikbâsu'l-hidâye fi ilmi'd-dirâye*, thk. Muhammed Rizâ el-Mâmekânî (Beyrut: Müessesetü Âl-i beyt li lhyâi't-Türas, 1428/2007), 1/127.

44 Şehîd-i Sâni, *Şerhu'l-Bidâye fi ilmi'd-dirâye*, 69.

45 Şehîd-i Sâni, *Şerhu'l-Bidâye fi ilmi'd-dirâye*, 69; Gureyfi, *Kavâidü'l-hadis*, 1/325.

46 İbn Şehîd-i Sâni, *Münteka'l-cümân*, 1/5-6; Gureyfi, *Kavâidü'l-hadis*, 1/31.

mek içindir.⁴⁷ Bununla birlikte Şehîd-i Sâni'nin bu görüşü, râvi âdil olsa da zabtında kusur bulunabileceği gerekçesiyle tenkit edilmiştir.⁴⁸

Bunların dışında bazı hadis türlerinin tanımında da hadisin kaynağı olarak mâsum imam faktörü etkin rol oynamaktadır. Meselâ *mürsel hadis* mâsuma mülâki olmaya göre belirlenmektedir. Ehl-i sünnet hadis usûlünde ise mürsel hadisin, üzerinde görüş ayrılığı olmayan türü, sahâbeden bir gruba kavuşmuş ve onların meclisinde bulunmuş olan 'Ubeydullah b. Adî b. el-Hıyâr (ö. 95/713), Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) gibi kibâr-ı tâbiînin (büyük tâbiîler) "Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu" şeklindeki rivayetleridir. Bu konudaki meşhur görüş, bu hususta sadece kibâr-ı tâbiînin değil, bütün tâbiînin aynı hükme tâbi olduğudur.⁴⁹ Kısaca ifade etmek gerekirse mürsel, "tâbiînin sahâbeyi atlayarak doğrudan Resûlullah'tan naklettiği hadis"tir. Mürsel bir rivayet, isnaddan sahâbî râvî düşürüldüğü için aynı zamanda *münkâtıdır*.

Şîa'ya göre *mürsel*, arada mâsumun ashâbından bir râvi olmadan râvinin mülâki olmadığı mâsumdan rivayette bulunması ya da aradaki vasıtayı unutması, zikretmemesi yahut da müphem bırakması; başka bir ifade ile tâbiînin aradaki (sahâbî) râviyi zikretmeden söz, fiil ve takrîri Nebî'ye (ya da mâsum imama) isnad etmesidir. Ona münkâtı, tek râvi düşmüşse maktû' da denir.⁵⁰ Bu tanıma göre, "imamın ashâbının ashâbı" olan tâbiînden birinin, imamın ashâbından olan râviyi zikretmeden doğrudan mâsumdan rivayet etmesi de mürsel adını almaktadır.

Görüldüğü gibi merfû, müsned ve mürsel gibi hadis türleri Ehl-i sünnet kaynaklarında Resûlullah'a (s.a.v.) nisbetle tanımlanmaktadır. İsnâaşeriyye'de ise Hz. Peygamber'e mâsum imamlar da eklenmektedir. İmamın ashâbı, *ahbân* rivayette Allah Resûlünün ashâbı gibi değerlendirilmekte ve onlara mülâki olanlar da *tâbiî* adını almaktadır. Bu yaklaşım, Ehl-i sünnet kaynaklı hadis usûlü sisteminin İsnâaşeriyye imâmet doktrininin merkeze alınarak yeniden tanzim edilmesini gerektirmiştir.

Ehl-i sünnet'te *maktû*, tâbiîne ait (kaynağı tâbiî) olan söz ve fiiller olup ona mürsel adı verilmez. Ayrıca İsnâaşeriyye'de Resûlullah'ın (s.a.v.) hadisleri ile mâsum imamların ahbânının kaynağının aynı, dolayısıyla ikisinin de merfû olduğunun kabul edilmesi, beraberinde tabiî olarak Hz. Peygamber'in sünneti ile imamların

47 Şehîd-i Sâni, *Şerhu'l-Bidâye fi ilmi'd-dirâye*, 69.

48 İbn Şehîd-i Sâni, *Münteka'l-cümân*, 1/5-6; Muhammed b. el-Hüseyn Bahâî, *Meşrikuş-şemseyn ve iksîru's-sââdeteyn*, nşr. es-Seyyid Mehdî er-Recâi (Meşhed: Mecma' u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1414/1993), 16.

49 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 51.

50 Şehîd-i Sâni, *el-Bidâye*, 1/130; Aynı mlf. *Şerhu'l-Bidâye fi ilmi'd-dirâye*, 49.

sünneti arasında *bağlayıcılık* yönünden fark bulunmamasını getirmektedir. Bu durum aslında Şia'ya göre hadisin/ahbârın tanımında mâsum imam faktörünün merkeze alınmasının kaçınılmaz bir sonucudur. Usûlîler'in aksine insanları fıkıh konusunda "mâsum imamlar" ve "onlara tâbi olanlar" diye iki kategoride değerlendiren Ahabârî âlimlerin⁵¹ içtihadı yasaklayıp vefat etmiş olan mercinin (müctehid) taklid edilmesini caiz görmelerinin temelinde "Allah Resûlü'nün ve mâsum imamların helal ve haram kıldıklarının hükmü, kıyamet gününe kadar geçerlidir"⁵² rivayetinde vurgulandığı üzere, tamamen Sünnet'le ve imamların ahabârı ile amel edilmesini sağlama⁵³ ve içtihadın önünü kapama maksatları yatmaktadır.⁵⁴

2. Sahih Hadisin Şartlarından Olan İmanın, Mâsum İmamı Kabul Etme Şeklinde Değerlendirilmesi

Şia hadis usûlüne göre, Ehl-i sünnet'te olduğu gibi, sika râvide bulunması gereken şartlar râvinin âdil ve zâbit olmasıdır. Ehl-i sünnet'e göre Müslüman, akıllı, bülûğa ermiş olmak, büyük günahlardan (kebâir) kaçınmak, *mürûet*⁵⁵ sahibi olmak şeklinde beş maddeden oluşan adalet vasfı; Şia'da iman, İslâm, akıllı ve bâliğ olmaktan ibarettir. Burada dikkat çeken husus, Ehl-i sünnet'e göre adalet vasfının oluşması için gerekli olan *kebâirden* kaçınma ve *mürûet* şartlarına yer verilmiş olması, bu iki şart yerine Müslüman olmaya ilave olarak iman şartının eklenmesidir. Yukarıda vurguladığımız üzere İsnâaşeriyye İmâmîyyesi'ne göre iman, "İsnâaşerî inancında olmak" demektir.⁵⁶ Buna göre Ehl-i sünnet râvilerin (âmmî) yanı sıra diğer Şîî fırkalara mensup olanlar, Müslüman kabul edilseler de, râvinin adaleti için gerekli olan iman şartını taşımadıkları için *fâsîdü'l-akîde* ya da *fâsîdü'l-mezheb*⁵⁷ olarak değerlendirilmektedirler. Bu sebeple bu tür râvilerin naklet-

51 Ahabârîler'le Usûlîler arasındaki temel farklar için bk. Moojan Momen, *An Introduction to Shî'î Islam: The History and Doctrines of Twelver Shî'ism* (New Haven, London: Yale University Press, 1985), 23.

52 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/9; Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî, *ed-Dürrü'n-Necefiyye mine'l-Mültekatâti'l-Yüsu-fiyye*. thk. Şeriketü Dâri'l-Mustafâ li't-Türâs, (Bahreyn: Mektebetü Fahvâvî, 1428/2007), 3/299.

53 Muhammed Emin b. Muhammed Şerîf el-Ahabârî el-Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi'r-reddi ale'l-kâili bi'l-ictihâd ve't-taklid fi'l-ahkâmî'l-ilâhiyye*, thk. Rahmetullah er-Rahmetî el-Erâkî (Kum: Câmî'atü'l-Müderresîn, 1426/2005), 299.

54 Tafsilatlı bilgi için bk. İbrahim Kutluay, "Sistematik Ahabârîliğin Kurucusu Emin el-Esterâbâdî'nin el-Fevâidü'l-Medeniyye Adlı Eserinde İctihad ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*. 12 (2021), 28.

55 Şahsiyete ve onura zarar verici, örfe aykırı hususlardan uzak durma ve güzel ahlâklı olma niteliği

56 Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/318.

57 "İmâmî (İsnâaşerî) olmayan Ehl-i sünnet, Hâriciyye, Kaderiyye, Mu'tezile, Mürcie'ye mensup râvilerin yanı sıra İmâmî cemaat ve liderleri ile ilişkide olan, mâsum imamlardan ve onların ashâbından rivayetleri bulunan; bununla birlikte tam ve samimi bir İmâmî olduğu çeşitli se-

tiği haberler, sadece İsnâaşerî âlimleri tarafından tevsik edilmişlerse rivayetleri *müvessak* olarak adlandırmakta ve bu hadis nevi, hadislerin sıhhat derecelerine göre üçüncü sırada yer almaktadır.

Bu görüşü savunan âlimlere Allâme el-Hillî (ö. 726/1325), Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384), Ali b. el-Hüseyn el-Kerekî (ö. 940/1533), Şehîd-i Sâni (ö. 967/1559), Sâhibü'l-Medârik diye de tanınan Seyyid Muhammed b. Ali el-Mûsevî (ö. 1009/1600), Sâhibü'l-Meâlim İbn Şehîd-i Sâni/Hasan b. Zeynüddîn (ö. 1011/1602) vb. örnek olarak verilebilir.⁵⁸ Buna göre âmmenin ve diğer Şii fırka mensuplarının naklettiği haberlerle amel edilmez. Bununla birlikte Şeyh et-Tûsî (ö. 460/1067) bu görüşe katılmamış, mâsum imamlardan nakletmesi ve onun rivayetine aykırı İsnâaşerî râviler kanalıyla gelen bir haber bulunmaması şartıyla muhâliflerin (Sünnî ve diğer Şii firkalara mensup râviler) rivayetiyle amel edilebileceğini ifade etmiştir.⁵⁹ Bu konuda delil alınan rivayetlerden biri, Ca'fer es-Sâdik'a (ö.148/765) nisbet edilen "*Bizden rivayet edilenlerde hükmünü bulamadığınız hâdise (ve mesele) ile karşılaştığınızda (muhâliflerin) Ali'den (a.s.) naklettiklerine bakıp onlarla amel ediniz*"⁶⁰ şeklindedir. Bu bağlamda Şii ulemâ; Hafs b. Gıyâs, Gıyâs b. Kelûb, Nûh b. Derrâc, Sekûnî gibi Sünnî; Abdullah b. Bükeyr gibi Fatahî; Semâa b. Mihrân, Ali b. Ebî Hamza ve Osman b. İsâ gibi Vâkifi râvilerin mâsum imamlardan naklettikleriyle amel etmişlerdir.⁶¹ İmâmîyye Şîası'nda Yahûdî, Hristiyan gibi gayr-i müslimlerin haberlerinin durumuna gelince onların rivayetlerinin kabul edilmeyeceğinde ittifak bulunmaktadır. İhtilaf ise ehl-i kiblede olan Mücessime, Havâric ve Gulât'ın haberlerindedir. Ehl-i kible olmak şartıyla râvinin mezhebi, yalan söylemeyi ha-

beplerle ispat edilemeyen kimselerdir". Bk. Mehmet Ali Büyükkara, "İmamiyye Şîası'nın Hadis Usûlünde "Mezhebi Bozuk" Râviler (I), Metodolojik Değerlendirmeler", *İslâmî Araştırmalar* 17/3 (2004), 202. Bunlara Ebü'l-Hattâb, Mufaddal b. Ömer gibi aşırı (gâli) Şii'ler, serbest felsefi düşünceleriyle imamların tepkilerini çeken Hişâm b. Hakem, Yûnus b. Abdîrrahman gibi fikir adamları misâl olarak zikredilebilir. Allâme Hillî'nin (ö.726/1326) *Hulâsatü'l-akvâl*'inde, İbn Dâvûd Hillî (707 /1307'den sonra) *er-Ricâl*'inde ve Necâşî (ö. 450/1058) *Ricâl*'inde fâsîdül-mezheb olan râvilerle ayrı bir bölüm ayırmışlardır. Vâkifi, Eftahî, Zeydî, Sünnî, Keysânî, Navûsî ve Gulât olarak bilinen ricâl, sırasıyla bu başlıklar altında sıralanmıştır. Aynı mlf. Agm. 204.

58 Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/318.

59 Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/318.

60 Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-'Udde fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Rizâ el-Ensârî (Kum: Sitare, 1417), 1/149; Muhammed b. Hasan Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa ilâ tahsîli mesâil-iş-şerîa*. thk. Muhammed Rizâ el-Hüseynî el-Celâli (Kum: Müessesetü' Âli Beyt li İhyâit-Türâs, 1414/1993), 27/91; Muhammed el-Bâkır b. Muhammed Takî el-Meclisî, (II. Meclisî) *Bihâru'l-envârî'l-câmia li-düveri ahabârî'l-eimmeti'l-athâr* (Beyrut: Müessesetü'l-vefâ, 1983/1403), 2/253; Hüseyin el-Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1/478.

61 Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/319.

ram kılıyorsa onun rivayeti alınabilir.⁶² Bu noktada İmâmî olmayan sika râvilerin rivayetlerinin durumu ile ilgili iki mesele üzerinde durmamız gerekmektedir:

Bunlardan birincisi Ahbârîler'in Usûlîler'e yönelttikleri dörtlü hadis taksimini Ehl-i sünnet'ten aldıklarına dair tenkittir. *Mütekaddimûn döneminde*⁶³ Şîa'da hadisler, mâsuma ait olmadığı için hadis sayılmayan mevzu türü dikkate alınmazsa, sahih ve zayıf şeklinde iki kategoride değerlendirilmekteydi. *Huzûr asrı* (nas asrı) nda⁶⁴ imamlardan biri hayatta olduğu için rivayetlerin sıhhatini onlara sorarak öğrenmek ve bu konudaki müşkülleri doğrudan imama yönelterek ya da onun vekilleri kanalıyla kendisine sordurarak halletmek mümkün oluyordu. *Gaybet asrı* özellikle gaybet-i kübrâ (329/942-?) başlayınca İsnâaşerî toplum, imamlardan nakledilen *ahbâr*la baş başa kalmış ve onların ahbârını tasnif eden kitaplar temel müracaat kaynağı hâline gelmiştir. Tûsî, İsnâaşerî olmayan, daha genel bir ifade ile *fâsîdû'l-akide* ya da *fâsîdû'l-mezheb* diye nitelenen râvilerin *Kütüb-i Erba'a*'da yer alan bol miktarda rivayeti karşısında çözüm olarak iman şartını taşımasa da güvenilir olması kaydıyla râvinin rivayetini *müvessak* kategorisinde değerlendirmiş ve İsnâaşerî olan sika râvilerin rivayetleriyle çelişmemesi şartıyla bu tür rivayetlerle amel etme yoluna gitmiştir.

İkinci problem bu dörtlü taksimin ilk defa ne zaman ve kimin tarafından ihdas edildiğidir. Bu konu tartışmalı olsa da dörtlü hadis taksiminin ilk kez İbn Tâvûs (ö. 673/1274) tarafından yapıldığı, talebesi Allâme Hillî (ö. 726/1325) tarafından ise bunun meşhur edildiği ifade edilebilir.⁶⁵ Sünnî usûldeki (gerçekte hadis olmayan mevzu hariç tutulursa) sahih, hasen, zayıf şeklindeki taksime benzer şekilde, bunlara *müvessak* da eklenerek dörtlü taksime ulaşıldığı söylenebilir. Meselâ İmâmî olmasa da Şîi ulemâ tarafından tevsik edilen Ali b. Faddâl ve Ebân b. Osman gibi râvilerin yer aldığı isnadlar *müvessak* sayılmıştır.⁶⁶ Dahası hadis kaynaklarında yer alan isnadlarda, İsnâaşerî olmayan ya da zayıf ve meçhul çok sayıda râvinin mevcut olması, böyle râviler tarafından nakledilen bir hadis meşhur olmuşsa ve Şîi âlimler tarafından onunla amel edilmişse, kaçınılmaz bir şekilde

62 Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/309-310; İsmet hakkında bk. Sadûk, Müfid ve Tûsî, *ed-Dürru'l-leâli li mecâlisi'l-emâlî*, thk. Muhasin Ukayl (Dâru'l-Mahacce el-Beyzâ, 1420/2004), 256, 257.

63 Tûsî (ö. 460/1067) *mütekaddimûn* ile *müteahhirûn* arasında köprü vazifesi görmektedir.

64 Mâsum imamlardan birinin hayatta olduğu dönem.

65 İbn Şehîd-i Sâni, *Münteka'l-cümân*, 1/13; Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 30/251; Gureyfi, *Kavâidü'l-hadis*, 1/18; Abdülhâdi el-Fadlî, *Usûlü'l-hadis* (Beirut: Merkezü'l-Gadîr, 1430/2009), 45.

66 Şehîd es-Sâni, *Şerhu'l-Bidâye fi ilmi'd-dirâye*, 26.

bu tür rivayetlerin İsnâaşeriyye’de makbul sayılmasını gerektirmiştir.⁶⁷ Tûsî’ye ait râvinin *fâsidü’l-mezheb* olmasının güvenilirliğini zedelemeyeceği kuralı Şîa kaynaklarında yer alan râviler hakkında kabul görmüştür.⁶⁸

3. Mâsum İmamın Bir Râviyi Medh ve Vekil Tayin Etmesinin Tevsîk ve Ta’dil Olarak Değerlendirilmesi

İmâmet telakkisinin mezhebin merkezinde medar bir ilke olarak yer aldığı İsnâaşeriyye İmâmiyyesi’nde mâsum imamın râvilerin cerh ve ta’dilinde de başrolü üstlendiği dikkat çekmektedir. Mâsum imamın sır verdiği kişilerden olmak, onun bir râviyi *tevsîk* etmesi, râvi hakkında *medh* ifadesi kullanması, kişiyi nâib olarak görevlendirmesi, vekil tayin etmesi gibi hususlar; bunlardan birine mazhar olan kişiyi ta’dil ve tevsîk olarak değerlendirilmiştir.⁶⁹ Meselâ Selmân-ı Fârisî’nin (ö. 36/656 [?]) “Sâhibü sırrı emîri’l-mü’minîn” olarak nitelenmesi en üst ta’dil lafzı kabul edilmiştir; zira mâsum imam pek az kişiye sır vermektedir. Bu sebeple Selmân’ın Hz. Ali nezdinde çok önemli bir yerinin olduğu vurgulanmıştır.⁷⁰ Aynı şekilde bazı râvilerin⁷¹ “Evlîyâü emîri’l-mü’minîn” diye nitelenmesi buna mazhar olan râvinin adaletine delil sayılmıştır.⁷²

Ayrıca mâsum imam tarafından vekil tayin edilmek de tevsîk olarak nitelenmiştir. Zira vekil, imam adına humusu toplamakta ve ekonomik hususlarda tasarrufta bulunmaktadır. Bu tasarruflarının geçerli olabilmesi ve verdiği haberlerin kabul edilebilmesi için onun güvenilir olması gerektiği ve fâsık birinin vekil olarak tayin edilmeyeceği düşüncesinden hareket edilmiştir.⁷³ Tûsî (ö. 460/1067); Ca’fer b. Süheyl’in imam Ebû’l-Hasan Ali Hâdî (ö. 254/868), Ebû Muhammed Hasen el-As-

67 Kuzudişli, “Şehîd-i Sâni’nin Bidâyesinin Sünnî Hadis Usûlü Kaynağı Neydi? Tib’ın Hulâsa’sı mı, Cürçânî’nin Muhtasar’ı mı?”, 536.

68 Mehmet Ali Büyükkara, “İmâmiyye Şîa’sının Hadis Usûlünde “Mezhebi Bozuk” Raviler (II), Örneklerle Mezhebi Bozuk Rical Rivayetlerinin Değeri”, *İslâmî Araştırmalar*, 17/4 (2004), 368.

69 Bazıları ise vekil tayin edilmiş olmanın *tevsîk* anlamına gelmeyeceğini iddia etmişlerdir. Zira bazı vekillerden birtakım hatalar sâdir olduğu gibi, onlar imamlara karşı bazı hatalar da yapmışlardır. Ancak bu itiraza, vekilin zâhirî durumu sağlamken bunda sonradan değişiklik olması ve bunun tespit edilmesi hâlinde tevsîkin muteber olmayacağı şeklinde cevap verilmiştir. Bk. Mâmekânî, *Mikbâsü’l-hidâye*, 2/8-9; İbrahim Kutluay, *İmâmiyye Şîası’na Göre Cerh ve Ta’dil* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 256.

70 Mâmekânî, *Mikbâsü’l-hidâye*, 1/472. “Ebû Zerr Selmân’ın kalbinde olan sırrı bilseydi onu öldürürdü” rivayeti buna delil olarak sunulmuştur. Bk. Küleyni, *el-Kâfi*, 1/252.

71 Süveyd b. Gafele, el-Hâris b. Abdillâh el-A’ver, Ebû Abdillâh el-Cedelî, Ebû Yahyâ Hakîm b. S’ad gibi.

72 Mâmekânî, *Mikbâsü’l-hidâye*, 1/472.

73 Gureyfi, *Kavâidü’l-hadîs*, 3/104, 105.

kerî (ö. 260/874) ve Muhammed b. Hasan el-Askerî el-Mehdî'nin (255-/869-?) vekili olduğunu belirtmiştir.⁷⁴ Meselâ Necâşî'nin (ö. 450/1058) kaydettiğine göre Eyyûb b. Nuh (ö. 183/799), imam Ebû Muhammed Hasen el-Askerî ile imam Muhammed b. Hasan el-Askerî el-Mehdî'nin vekili idi.

Bunlardan başka sabit olması şartıyla imamın medhettiği râvilerin de tevsîk edilmiş sayılması söz konusudur. Hatta ta'dil ve tevsîkin *husûsî* ve *genel* diye ikiye ayrıldığı Şîa'da bu en muteber tevsîklerden biridir. Meselâ Zürâre b. A'yen, Muhammed b. Müslim,⁷⁵ Büreyd b. Muâviye el-İclî⁷⁶ ve Ebû Basîr Leys b. el-Bahterî⁷⁷ gibi râvileri Ca'fer es-Sâdık'ın medhettiği nakledilmiştir.⁷⁸

Bütün bunlardan çıkan netice, mâsum imamların cerh ve ta'dilde de belirleyici olduklarıdır. Ayrıca İsnâaşeriyye'de cerh-ta'dil, büyük oranda râvinin mezhepteki yerine göre belirlenmiş ve bunun tespiti için gerek ilgili şahıs hakkında mâsum imamdan gelen ifadeler, gerekse şahsın imam nezdindeki konumu etkili olmuştur.⁷⁹ Ayrıca İsnâaşeriyye'de râvilerin değeri, imamlara yakınlığına ve onlardan naklettikleri ahbâra göre belirlenmektedir. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen "Kişilerin bizim nezdimizdeki yerini, bizden naklettikleri rivayetlerin miktarı ile değerlendiriniz"⁸⁰ rivayeti bu hususta açık bir fikir vermektedir.

4. İmamların Ashâbının *Asılları* ile Bunlara Dayalı Kitaplardaki Ahbârın Sahih ve Kat'î Sayılması

Şîa'da mâsum imam telakkisi hadis mecmualarının tasnifinde ve onların otantikliği hususunda da temel bir rol oynamaktadır. Öyle ki talebelerinin imamlardan işiterek ya da fiillerine şahit olarak aldıkları ve bu yolla tasnif ettikleri, adına *asil*

74 Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Ricâlü't-Tûsî* (Necef: el-Matbaatü'l-Haydariyye, 1381), 429; Güreyfi, *Kavâidü'l-hadis*, 3/104.

75 Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl/Ricâlü'l-Keşşî*, tashih ve ta'lik. Mir Dâmad. thk. Seyyid Mehdi Recâî (Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâi't-Türâs, 1404), 1/383.

76 Bununla beraber Ca'fer es-Sâdık'ın işlediği bir bid'atten dolayı Zürâre'yi kınadığı, onun bundan vazgeçmediği nakledilmektedir. Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 1/409.

77 Necâşî (ö. 450/1058), onu tevsik etmemiş; ancak Bâkır, Sâdık ve Mûsâ Kâzım'ın ashâbından olduğu ve bunlardan rivayetlerinin bulunduğu hatırlatılmıştır. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî* (Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010), 245; Tûsî ise bu râvinin *sika* ve *vecih* terimleriyle ta'dil edildiğini haber vermiştir. Bk. Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl/Ricâlü'l-Keşşî*, 1/396.

78 Geniş bilgi için bk. Kutluay, *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dil*, 244, 256; Yusuf Oktan, Mohammed Abullais al-Khairabadi, "Eseru akîdeti'l-İmâmiyye fi'l-cerh ve't-ta'dil inde's-Şîati'l-İmâmiyye", *al-Itqan: Journal of Islamic Sciences and Comparative Studies*, 4/1 (2020), 183.

79 M. Enes Topgül, *Erken Dönem Şîi Ricâl İlmi* (İstanbul: İFAV, 2015), 119, 372- 373.

80 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/29.

denilen derlemeler muteber addedilmektedir. Bununla beraber bu hususta iki problem gözükmetedir.

İlk problem, imamların ashâbının mezkûr asıllarını imamların meclisine iştirak ederek onların bilgisi ve kontrolü altında yazdıkları ve imamlara arz ederek tasdik ettirdikleri, hatta *sefirler döneminde* (260/873-329/941) sefirlerin yazılı kaynakları kontrol ettikleri iddiası⁸¹ ile ilgilidir. İmamların pek çok talebesinin olduğu dikkate alındığında bunların oluşturdukları *asıl* denilen derlemelerin ne kadarının ve hangilerinin imamlara arz edildiği ve arzın mahiyeti meçhuldür. Meselâ *dört yüz asıl* (el-usûlü'l-erbaa mie) olarak bilinen kitaplar çoğunlukla beşinci imam Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733) ile altıncı imam Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) talebeleri tarafından tasnif edilmiştir. Hatta Ca'fer es-Sâdık'ın dört bin talebesinin olduğu nakledilmiştir.⁸² Ne var ki bunların hepsi *ahbâr* tasnif ve tedvîn etmiş değildirler. Farklı iddialar olmakla beraber *dört yüz asılın* sayısının gerçekte yedi yüz civarında olduğu şeklindeki görüşler de dikkate alındığında bunların hepsinin imamların bilgi ve kontrolü altında tasnif edildiklerini söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Tûsî, *el-Fihrist*'inde 59 *asılın* sahibini zikretmiş,⁸³ Mustafâvî ise bunlardan sadece 16 asılı neşretmiştir.⁸⁴

İkinci mesele, İsnâaşeriyye'ye göre *asıllara* dayalı olarak tasnif ve telif edilen *câmililerin*, *Kütüb-i Erbaa*'nın kaynağını teşkil ettiğine yönelik genel kabuldür. İsnâaşeriyye'nin iddiasına göre, imamın meclisinde bulunan talebeleri tarafından yazılan ve onun tasdikinden geçen *asıllar*,⁸⁵ günümüze ulaşmayan *câmiler* yoluyla muhtevaları *Kütüb-i Erbaa*'ya intikal ettiğinden bunların sıhhatinden şüphe duymamak gerekmektedir. Özellikle Ahbârîler kuvvetli bir şekilde bu iddiayı savunmakta ve buna dayalı olarak *Kütüb-i Erbaa*'daki bütün rivayetlerin kat'iyetinden söz ederek cerh ve ta'dîli, hatta isnad zikredilmesini lüzumsuz görmekteirler.⁸⁶

81 Küleynî, "Mukaddime", *el-Kâfi* (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1407), 1/94.

82 Şemsüddin Muhammed b. el-Mekkî Şehîd-i Evvel, *Zikra's-Şîa fi ahkâmî's-Şeria* (Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâi't-Türâs, 1419), 1/59; Muhammed Hüseyin el-Hüseyinî el-Celâli, *Dirâyetü'l-hadîs*, thk. Seyyid Muhammed Cevad el-Hüseyinî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lâmî li'l-Matbûât, 1435/2004), 132.

83 Bk. Celâli, *Dirâyetü'l-hadîs*, 135.

84 *Usûlü sittete aşara mine'l- usûli'l-evveliyeye*, thk. Ziyâüddin el-Mahmûdî (Kum: Dâru'l-hadîs li't-tibâati ve'n-neşr, 1381).

85 Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/121-122.

86 Hür el-Âmilî, Ehl-i sünnet'in Şîa'yı isnadsız haber naklettikleri için tenkit etmelerinden dolayı, daha sonra ahbârın artık isnadlı olarak nakledildiğini, *Kütüb-i Erbaa*'daki rivayetler zaten güvenilir ve isnadlı kaynaklardan alındığı için bu kaynaklarda isnad zikredilmesinin *teberrüken* olduğunu belirtir. Bk. Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 30/258.

Diğer ekol Usûlîler ise *Kütüb-i Erbaa*'daki birbirine mütenâkız, sika olmayan, *fâ-sidü'l-akide* olarak nitelenen râvilerin yer aldığı isnadlara vurgu yaparak böyle bir kat'iyetten söz etmedikleri gibi sened ve metin tenkidini⁸⁷ (cerh ve ta'dil) de gerekli görmekte-dirler.

5. Mâsum İmamların Ashâbının Sözlerinin Sahâbî Sözleri Gibi Mevkûf Hadis Sayılması

Mevkûf kelimesinin kökünü teşkil eden (فكرو) özlükte durmak, beklemek, hareketsiz kalmak ve sükûn gibi anlamlara gelir.⁸⁸ Meselâ *vakafe'l-kârî ale'l-kelime/kârî kelime üzerinde durdu/vakfetti*" demektir. İbnü's-Salâh'a göre mevkûf hadis, sahâbîlere (r. anhüm) ait sözler, fiiller vb. olup onlardan rivayet edilir. Mevkûf, sahâbede kalıp Resûlullah'a (s.a.v.) ulaştırılmaz. Eğer mevkûfun isnadı sahâbiye ulaşırsa buna *mevkûf mevsûl*, isnad sahâbiye ulaşmazsa buna *mevkûf gayr-i mevsûl* denir.⁸⁹

Şehîd-i Sâni'ye göre mevkûf, mâsum imama isnad edilmeyip isnadı ister muttasıl isterse münkatı olsun mâsumun ashâbından/talebelerinden nakledilen söz ve fiillerdir. İmamın ashâbının dışındakilerin rivayetine de bazen şartlı olarak mevkûf denilebilir. Bu sebeple "vekafehû fülânün an fülân" (filan filandan mevkûf olarak rivayet etti) denir. Mevkûfa *eser* dendiği de olur. Haberin kaynağı, dayandığı son nokta *mevkûfun aleyh* (rivayetin ileri gitmeyip kendisinde kaldığı kişi), Allah Resûlü'nün sahâbîsi ise *eser*, kaynak mâsum imam (merfû) ise *haber* (çoğulu *ahbâr*) adını alır.⁹⁰ İsnâaşeriyye'de Allah Resûlü'nün (s.a.v.) ashâbının sözlerine nasıl mevkûf deniyorsa imamın ashâbının söz ve fiillerine de mevkûf dendiğini, hat-ta çoğunu âdil saymadıkları ashâb-ı kirâmdan⁹¹ pek az rivayette bulunurlarken imamların ashâbından daha fazla rivayetin gerçekleştiğini, bunda mâsum imam inancının rolü oluşunu hatırdâ tutmak gerekmektedir.

87 Şîa'da metin tenkidi ile ilgili olarak bk. Peyman Ünügür, "III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmîyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı", *İlahiyat Akademisi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 7-8 (2018), 283-325.

88 Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sıhah'il-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru İlmî'l-Melâyîn, 1407/1987), 4/1440; Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü mekâyî-si'l-lüga*, thk. Ahmed Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 6/135.

89 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 46.

90 Şehîd es-Sâni, *el-Bidâye*, 1/129.

91 Geniş bilgi için bk. İbrahim Kutluay, "İmâmîyye'ye Göre Sahâbenin Adaleti Problemi", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sabâbe-II -Sahâbe ve Rivâyet İlimleri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 75-114.

Mevkûfun çeşitlerine gelince, Şehîd-i Sâni mevkûfun *mutlak* ve *mukayyet* şeklinde ikiye ayrıldığını ifade etmiştir. *Mutlak mevkûf*, imamın ashâbında kalıp öteye (mâsum imama) geçmeyen, kaynağı imamın ashâbı olan rivayettir. Buna göre mutlak mevkûf, "sahâbeden veya mâsum imamın ashâbından birine isnad edilerek rivayet edilen söz ve fiil"dir. Ayrıca *mutlak mevkûf*, mâsum imamdan sūdûrunun mümkün olduğuna hükmedilen ve imamla *mevkûfun aleyh* denilen (sözün kendisine dayandırıldığı) râvi arasında vasitanın olmadığı hadis olarak da nitelendirilebilir. Mukayyet mevkûf ise maktu rivayettir. Aşağıdaki merfû ve mevkûf örnek rivayetler üzerinden değerlendirilecektir.

Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ < Babası < Muhammed b. Yahyâ ve Huseyn b. Ubeydillah < Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ < Babası Muhammed b. Yahyâ < Muhammed b. Ali b. Mahbûb < Muhammed b. İsâ el-Ubeydî < Huseyn b. Saîd < en-Nadr < Ebû Saîd < Ebû Basîr < Ebû Abdillâh (Cafer es-Sâdik) ve Ebû Ca'fer (Muhammed el-Bâkır): "Kişinin kendinden çıkan, ancak görmediği kandan dolayı namazın iadesi gerekmez. Bundan hayız kanı istisnadır. Elbiseye bulaşmışsa eserini ister görsün ister görmesin azı da çoğu da zarar verir."⁹² Abdullah b. Ca'fer < Ahmed b. Muhammed b. İsâ < Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr < İmam Rızâ isnadıyla gelen "Bir beldeye geldiğinde orada on gün ikamet etmeyi irade ettiğinde orucunu tut ve tamamla".⁹³ Bu iki rivayet imama nispet edildiğinden merfûdur.

Mukayyet mevkûfa gelince râvi (mevkûfun aleyh), imamın ashâbından değilse bu tür mevkûfa, *mukayyet mevkûf* denir. Rivayette bulunan kişi/sözün kaynağı imamın ashâbından olmayıp tâbiî ise böyle hadise *maktû* denir.⁹⁴ Bazıları tafsilata giderek söz ve fiilin kaynağı sahâbe ise bu mânadaki mevkûfa *eser*, Resûlullah'a (s.a.v.) ait olan söz ve fiil anlamındaki merfûya ise *haber* demişlerdir. Ehl-i hadis ise merfû' ve mevkûf için *eser* terimini kullanır. Ehl-i hadis, mevkûfu mutlak olarak *haberden* daha genel kabul ederler ve merfû yolla gelen haberi Resûlullah'a ait hadislerle, merfû yolla gelen *eseri* ise imamlara tahsis ederler.⁹⁵

Mevkûf hadisin isnadı muttasıl veya münkatı olabilir. Râvi "Biz şöyle derdik" veya "Şöyle yapardık" yahut da "Biz şunda mahzur görmezdik" gibi söz ve fiilleri mâsum imamın zamanına izafe etmemişse bunlar mevkûf sayılır. İmamın dönemine izafe ettiği takdirde bu hususta ona delâlet eden bir karîne varsa merfû kabul edilir.

92 Yûsuf el-Bahrâni, *el-Hadâiku'n-nâdirâ fi ahkâmi itratî't-tâhira*, thk. Muhammed Takıyyüddin (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1405/1985), 5/325.

93 Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa ilâ tahsili mesâilî's-Şerîa*, 7/498, 499.

94 Şehîd-i Sâni, *Şerhu'l-Bidâye fi ilmi'd-dirâye*, 48.

95 Gureyfi, *Kavâidü'l-hadis*, 1/348.

Mevkûf hadis, mâsuma dayanmadığı için senedi sahih bile olsa çoğunluğa göre hüccet kabul edilmez; zira bu hadisin kaynağı imamın söz, fiil ve takrîrine vâkîf olan imamın ashâbı arasında yer alan kişinin kendi sözüdür, onun sözü ise hüccet değildir. Mevkûf hadisin isnadı sahih ise “ameli gerektiren zan ifade ettiği için” delil olur diyenler olmuşsa da bu görüş zayıftır. İmamın ashâbından olan bazı râvilerin imamlara söylemedikleri sözleri isnad ettikleri dikkate alındığında mevkuf hadisi konusundaki ihtiyat makul gözükmektedir. Bir konuda hem müsned/merfû, hem de mevkûf hadis olsa, müsned hadisin esas alınacağını iki örnek üzerinden incelemek yerinde olacaktır:

Tûsî'nin *Tehzibü'l-ahkâm*'ında kaydettiği Muhammed b. el-Hasen es-Saffâr < Abdullah b. Âmir < Abdurrahman b. Ebî Negrân < Safvân < Semâa ve İbn Müskân < Bir adam < Ebû Basîr isnadıyla gelen rivayete göre, Ebû Basîr demiştir ki Ebû Abdillâh Ca'fer es-Sâdık'ın şöyle dediğini duydum: “*Ramazan ayında yolculuk yapmak istersen yolculuğa çıkmaya gecedan niyet ettiğinde fecir vaktinden önce ya da sonra çıksan bile iftar ederek orucunu açabilirsin; ancak bu durumda bir gün kaza gerekir.*”⁹⁶ Bu müsned ve merfû bir hadistir.

Aşağıdaki rivayet ise Ebü'l-A'lâ'nın sözü olup mevkuftur: Muhammed b. el-Hasen es-Saffâr < İmrân b. Mûsâ < Mûsâ b. Ca'fer < Muhammed b. el-Huseyn < el-Hasen b. Ali b. Faddâl < İbn Bükeyr < Ebü'l-A'lâ Mevlâ Âli Sâm isnadıyla gelen rivayette Ebü'l-A'lâ “Bir kişi Ramazan ayında yolculuk yapmak istiyor, yapabilir mi? sorusuna ‘*Kişi, güneş batmadan az önce yolculuğa çıksa bile orucunu bozabilir*’ diye cevap vermiştir.”⁹⁷ Tûsî, yukarıda zikrettiğimiz iki rivayeti “Bu iki haberden ikincisi (Ebü'l-A'lâ rivayeti) mevkûf olup mâsum imamlardan birine isnad edilmemiştir. Bu konudaki müsned/merfû pek çok haberden dolayı isnad sahih olsa dahi böyle mevkûf bir haberle müsned/merfû olan haberlere karşı çıkılmaz. Güneş batmadan önce yolculuğa çıkan kişi, sabahleyin yolculuğa çıkma niyetiyle geceyi geçirse böyle birinin orucunu yemesi, faziletli olanı terk etmiş olsa da, caiz olur; kişi gecedan niyet etmemişse (bu vaziyette orucunu da tutmamışsa) günahkâr olur ve cezayı hak eder”⁹⁸ değerlendirmesinde bulunmuştur.

Tûsî'nin *Tehzibü'l-ahkâm*'ında tahrir ettiği ve Ebû Basîr'in iki imamdandır birinden naklettiği habere göre imama “Bir kişi, başka birine kendisi için sadece haccet-

96 Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Tehzibü'l-ahkâm*, thk. es-Seyyid Hasan Horsan (Tahran: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 1944), 4/229.

97 Tûsî, *Tehzibü'l-ahkâm*, 4/229.

98 Tûsî, *Tehzibü'l-ahkâm*, 4/230; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-İstibsâr fi mâ uhtilife mine'l-ahbâr*, thk. Muhammed Ca'fer Şemsüddîn (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1412/1991), 2/98.

mesi için bir miktar dirhem verdi. Parayı alan kişinin hacca umre de ekleyerek *temettü hacı* yapması caiz midir? diye sordu. İmam 'Evet, caizdir' diye cevap verdi."⁹⁹ Ancak zikrettiğimiz bu rivayet, Muhammed b. Ahmed b. Yahyâ < el-Heysem en-Nehdî < Hasan b. Mahbûb < Ali (imamın ashâbından olan râvi) isnadiyla gelen habere muhaliftir. Bu rivayete göre Ali'ye aynı soru sorulduğunda o, mezkûr kişinin hacca umreyi de ekleyip *temettü hacı* yaparak dirhem sahibine muhalefet etmesi caiz değildir" demiştir. Mezkûr rivayetlerden ilki (Ebû Basîr'in rivayeti) imama nispet edilmiş (merfû ve müsned)tir; ikincisi ise mevkûf olup mâsum imamlardan herhangi birine dayandırılmamış olup imamın ashâbından olan kişinin kendi söz ve görüşü olarak nakledilmiştir.

Netice olarak yukarıda kaydettiğimiz haberlerden mevkûfa karşılık müsned/merfû olan esas alınır. Mevkûf hadisin isnadı muttasıl olsa bile müsned sayılmaz; zira müsned, muttasıl olarak mâsuma nisbet edilen söz, fiil ve takrîrdir.¹⁰⁰ Bununla birlikte -yukarıdaki örneklerde olduğu gibi- diğer haber mevkûf olsa da, ona mukabil müsned haber(ler) olduğu için mevkûf, terkedilen haberlerin hükmüne tâbi değildir. Dolayısıyla müsnedi esas almak daha evla ise de bu son örnekte ikinci haber de kabul edilir. Bu durumda ilk rivayet, hakkında umre ile birlikte temettü vacip olan kişiye hamedilir.¹⁰¹

6. İmamların Ashâbını Görenlerin Tâbiîn Kabul Edilip Sözlerinin Maktû Hadis Olarak Değerlendirilmesi

Ehl-i sünnet'e göre tâbiîn, "Allah Resûlünün ashâbını Müslüman olarak gören, onların sohbetinde bulunan ve Müslüman olarak vefat eden ikinci nesil Müslümanlar"dır.¹⁰² Şîi ulemâ bu tanıma iştirak etmekle birlikte¹⁰³ buna ilave olarak imamın ashâbını görenlere de tâbiî demekte ve maktû hadis tabirini onlara da atfetmektedir. Buna göre maktû, tâbiînden ve onların hükmünde olan yani imamın ashâbına tâbi olanlardan gelen ve kaynağın bu kimseler olduğu (mevkûfun aleyh) rivayettir. Buna münkatı da denir.¹⁰⁴ Yukarıda değinildiği gibi bazen (mukayyet) mevkûfa maktû dendiği de olur.¹⁰⁵

99 Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 5/416.

100 Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/169. Bu sebeple mürsel, muallak ve mu'dal hadis, müsned sayılmaz.

101 Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 5/416.

102 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 302.

103 Şehîd-i Sâni, *el-Bidâye*, 2/144; Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 2/332.

104 Şehîd-i Sâni, *el-Bidâye*, 2/144; Şehîd-i Sâni, *Şerhu'l-Bidâye*, 50; Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/251.

105 Şehîd-i Sâni, *Şerhu'l-Bidâye fi ilmi'd-dirâye*, 50.

Görüldüğü üzere burada dikkat çekici olan husus, *tâbiîn* teriminin ashâb-ı kirâmın sohbetinde bulunanları kapsadığı gibi imamın ashâbıyla sohbet edenleri de kapsamıdır. Şî'a'ya göre onlar, Nebî'nin (s.a.v.) ashâbını görenler gibi değerlendirilir. Yukarıda verilen maktû tanımında *mevkûfun aleyh*/haber kaynağı, imamların ashâbına tâbiî olan/onların sohbetinde bulunanlardır. Zira sözün son kaynağı ashâbın tâbiîleri olup söz mâsumu ya da onun ashâbına geçmemektedir. Burada geçen mevkûf kelimesini, mevkûf hadisle karıştırmamak gerekmektedir.

Şîî âlim Fazl b. Şâzân (ö.260/873); tâbiînin büyüklerinin Cüde b. Züheyr el-Âmirî, Abdullah b. Büdeyl, Hucr b. Adî, Süleyman b. Sard, el-Müseyyeb b. Neciyye, Alkame, el-Eşter ve Saîd b. Kays gibi kişiler olduğunu ifade etmektedir. Bunların bir kısmının Hz. Ali ile birlikte iştirak ettikleri savaşlarda, bir kısmının ise Hz. Hüseyin'in yanında şehit oldukları¹⁰⁶ belirtilmektedir.¹⁰⁷

Aslına bakılırsa İsnâaşeriyye'de rivayetin merkezine mâsum imam yerleştirildiği için onun haricindeki kişilerin sözünün fazla bir ehemmiyeti kalmamaktadır. Bundan dolayı mâsum imama ulaşmadığı ve tâbiînin sözü hüccet olmadığı için maktû hadis delil olarak alınmaz; ancak tâbiînden olan kişi dördüncü imam Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn (ö. 94/712) gibi mâsum imam olursa bu takdirde delil olur.¹⁰⁸ Ancak Zeynelâbidîn kuşak olarak ashâb-ı kirâmı gören tâbiînden olsa da zaten imam olduğundan onun söz, fiil ve takrîrleri merfû, aynı zamanda maktûdur. İmam olması cihetiyle tâbiî de olsa her hâlükârda onun söz, fiil ve takrîrleri delil sayılmaktadır. Bu durumda Ali b. Hüseyin'in tâbiînden sayıldığı için söz ve fiillerinin delil alınacağını ifade edilmesi anlamsız durmaktadır. Ayrıca delil sayılmayan bir hadis türünün niçin zikredildiği sorusuna gelince, Sünnî usûldeki maktu hadisin Şîî usûle böyle yansıdığı, delil olan ya da olmayan rivayetler sadesinde maktûya yer verildiği anlaşılmaktadır.

Bu kısa karşılaştırma ve tahlilden çıkan netice, Allah Resûlü'nün ashâbı ve tâbiîn kavramlarının Şî'a'da, bunlara ilave olarak "imamın ashâbı" ve "imamın ashâbının ashâbı/tâbiîn" şeklinde genişlemesi ve hüccet kabul edilmese de onların söz ve fiillerine maktû denmesidir.

106 Abdullah b. Muhammed Hasan el-Mâmekânî, *el-Fevâidü'r-ricâliyye min tenkîhi'l-makâl fi il-mî'r-ricâl*. thk: Muhammed Rizâ el-Mâmekânî (Beirut: Müessesetü Âl-i Beyt li İhyâi't-Türâs, 1431/2010), 1/47- 49.

107 Kutluay, *Şî'a'da Hadis Usûlü*, 173.

108 Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/251.

7. Ehl-i sünnet Hadis Usûlü Eserlerinde Bulunmayan Bazı Hadis Türlerinin İhdâs Edilmesi

Şîî hadis usûlünde, Ehl-i sünnet hadis usûlü eserlerinde bulunmayan hadis türleri mevcuttur. Bunun yanında kapsamı genişletilen terimler de vardır. Müvessak ve muzmar hadis türleri ilkinde örnektir. Aşağıda bunlar müstakil başlıklar altında incelenecektir.

7. 1. Müvessak ve kavî hadis

Müvessak, sözlükte (وَتَّقَى) fiil kökünden ism-i mef'ûl olup "sağlam ve sağlamlaştırılmış" gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰⁹ Terim olarak *müvessak hadis*, "muttasıl bir senetle mâsuma dayan(dırıl)an ve isnadında akidesi bozuk (İsnâaşerî olmayan) olsa da sika olduğuna dair Şîî âlimlerden gelen bir değerlendirmenin bulunduğu hadis"tir.¹¹⁰ Başka bir ifade ile müvessak hadis, isnadındaki râvilerinin tamamı veya bir kısmı İmâmî olmayan, ancak hepsi de Şîî münekkidler tarafından tevsik edilmiş râviler kanalıyla nakledilen hadistir.¹¹¹ Bu tür hadise müvessak ismi verilmesi, âmmî ya da muhâlif de olsalar hadisin râvilerinin sika olmaları sebebiyledir.¹¹² Hadisin müvessak sayılması için Şîî âlimlerin İsnâaşerî olmayan (muhâlif ve fâsîdü'l-mezheb) râviyi tevsik eden bir ifadesinin (nass) olması şarttır. Bu hususta Ehl-i sünnet'in bir râviyi sika saymasına itibar edilmez.¹¹³ İsnadda zayıf bir râvi varsa hadis müvessak olmaktan çıkar ve zayıf hadis kategorisine girer.¹¹⁴

Müvessak ile *kavî* terimleri eş anlamlı¹¹⁵ olarak kullanıldığı gibi bazen ne memdûh (hakkında medh olan) ne de mezmûm (hakkında zem vâki) olan İmâmî bir râvinin rivayetine *kavî* denir.¹¹⁶ Bu durumda râvinin mezhebi değil hakkındaki cerh ve ta'dil belirleyici olmaktadır.

109 Cevherî, *es-Sihâh tâcû'l-lüga ve sıhahî'l-Arabîyye*, 4/1563.

110 Şehîd-i Sâni, *el-Bidâye*, 1/125; ayrıca bk. Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1/400; Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/138; Sübhânî, *Usûlü'l-hadis ve ahkâmih fi ilmi'd-dirâye*, 48; Gureyfi, *Kavâidü'l-hadis*, 1/40; Celâli, *Dirâyetü'l-hadis*, 60; Fadlî, *Usûlü'l-hadis*, 146; Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 99.

111 Molla Abdürrezzâk, *el-Vecîze fi ilmi dirâyeti'l-hadis*, 2/531; Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 99.

112 Şehîd-i Sâni, *Şerhu'l-Bidâye fi ilmi'd-dirâye*, 25.

113 Şehîd-i Sâni, *Şerhu'l-Bidâye fi ilmi'd-dirâye*, 25; Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/138.

114 Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/138-139.

115 Âmilî, ne *memdûh* ne de *mezmûm* olan İmâmî râvinin rivayetine *kavî* denildiğini ifade etmiştir. Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1/400.

116 Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1/400.

Bu noktada daha önce işaret edildiği üzere *fâsîdül-mezheb*¹¹⁷ ya da *fâsîdül-akide*¹¹⁸ tabiri önem kazanmaktadır. Bilindiği üzere Şîa kaynaklarında Şîa, *hâssa*; Ehl-i sünnet ise *âmm*e olarak nitelenir; âmmeye mensup olan kişiye âmmî adı verilir. Nitekim Şîi ricâl âlimi Necâşî (ö. 450/1058), Efram el-Becelî hakkında “âmmî ve sika” hükmü vermiştir.¹¹⁹ Bu râvi, Ca‘fer es-Sâdık’tan bir nüsha/kitap rivayet etmiştir.

Vâkîfi, Fatahî, Nâvûsî gibi İsnâaşerî olmayan fırka mensupları da Şîi ve İmâmî olsalar da *fâsîdül-akide* kabul edilirler.¹²⁰ Vâkîfi diye Şîi Vâkîfiyye fırkasına mensup olan râvilere denilmektedir. Onlar Ca‘fer es-Sâdık’ın oğlu yedinci imam Mûsâ el-Kâzım (ö. 183/799) ile imâmetin sona erdiğine inanırlar, ondan sonra gelen beş mâsum imamın imâmetini kabul etmezler. Meselâ Necâşî, Ebû'l-Fazl Ziyâd b. Mervân el-Kanedî'nin Vâkîfi olduğunu belirtmiştir.¹²¹ Gâliyye de rivayeti kabul edilmeyen fırkalarındadır. Aynı şekilde Necâşî, Ali b. Ahmed el-Kûfî hakkında “Sonunda *gülvve* saptı ve akidesini bozdu” değerlendirmesinde bulunmuştur.¹²²

Mâsum imamla bağlantılı diğer bir hadis çeşidi *muzmar* olup imamı ve haberin asıl kaynağı olan imamın ismi zikredilmeyip kendisine zamirle işaret edilmesidir. Aşağıda Sünnî hadis usûlünde bulunmayan bu hadis türü, onun ihdasında mâsum imamın rolü bağlamında incelenecektir.

7. 2. Muzmar Hadis

Ehl-i sünnet hadis usûlü kaynaklarında mevcut olmayan hadis nevelerinden biri de *muzmardır*. *Muzmar* kelimesinin alındığı *izmar* kökü, sözlükte “gizlemek” demektir. Kişi kaybolduğunda “*azmarathü'l-ard/yeryüzü* kişiyi gizledi” denir.¹²³ Zâhir kelimesinin zıddıdır. Terim olarak muzmar, hadisin kaynağının/fâilin gizlendiği hadistir. Sahâbî veya mâsum imamların ashâbından birinin “Ona şunu sordum”, “O, şöyle cevap verdi”, “Bana şöyle emretti” gibi lafızlarla zikredip mâsumun adı-

117 Necâşî ve Tûsî, ricâle dair eserlerinde *fâsîdül-mezheb* tabirini kullanmaktadır; diğer ricâl kitaplarında ise bunun yanı sıra *fâsîdül-akide* ve *fesede'l-akide* gibi tabirler de görülmektedir.

118 Bu konuda bk. Mehmet Ali Büyükkara, “İmamiyye Şîası'nın Hadis Usûlünde “Mezhebi Bozuk” Râviler (I), Metodolojik Değerlendirmeler”, *İslâmî Araştırmalar*, 17/3 (2004), 201-215.

119 Necâşî, *Ricâlün-Necâşî*, 104; Gureyfi, *Kavâidül-hadis*, 3/171.

120 Mâmekânî, *Mikbâsül-hidâye*, 1/319.

121 Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlün-Necâşî* (Beyrut: Şeriketü'l-E'lâmî li'l-Matbûât, 1431/2010), 168; Gureyfi, *Kavâidül-hadis*, 3/171.

122 Necâşî, *Ricâlün-Necâşî*, 254; Gureyfi, *Kavâidül-hadis*, 3/171.

123 Ahmed Rızâ, *Mu'cemü metni'lüga/Mevsûa lügaviyye hadisiyye* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1377-1380), 3/563.

nın ya da mâsum imamın kastedildiğine delâlet bir lafzın zikredilmediği rivayettir.¹²⁴ Meselâ Huseyn b. Saïd < Hammâd < Harîz < Zürâre b. A'yen isnadıyla gelen rivayette ashâb-ı icmâdan olan Zürâre b. A'yen (ö.150/767) "Ona 'kişi abdestli iken uyuyor, bu kendinden geçip bir ya da iki defa sallanıp irkilmesi durumunda mı abdest alması şart olur dedim. O, "Ey Zürâre! Bazen göz uyur da kalp ve kulak uyumaz; göz, kulak ve kalp (üçü de) uyursa abdest vacip olur" diye cevap verdi."¹²⁵ şeklinde bir haber nakledilmiştir. Bu rivayette sözün kaynağına, zamirle işaret edildiği görülmektedir. Aynı şekilde İsnâaşerî râvi Semâa'dan gelen rivayette ise "Ona yarası olan biri hakkında sordum"¹²⁶ denilerek sözün kaynağı olan imam gizlenmiştir. Semâa'nın naklettiği "(O) Dedi ki, kişi ilk iki rek'atta yanılırsa..."¹²⁷ rivayetinde olduğu gibi bazen zamir tahtında gizlidir.

Muhammed b. Müslim (ö. 150/767) "Ona, bir kimse dört rek'atlık bir namazı iki rek'at mı yoksa dört rek'at mı kıldığında tereddüt etse ne yapmalı?" diye sorduğumda "O, namazı iade eder" dedi. Bu rivayette kendisine soru sorulan kişi belirsizdir. Kendisine soru yöneltilenin mâsum imam olma ihtimali olduğu gibi, bu haberi nakleden râvi Muhammed b. Müslim fukahâdan ise de, mâsum imam dışında biri de kastedilmiş olabilir.

Keza yırtıcı hayvanların et ve derileri ile ilgili Semâa'dan gelen rivayette zâhir olan, soru sorulan kişinin mâsum imam olduğudur.¹²⁸ Yine Şii râvi Muhammed b. İsmail b. Bezi'nin naklettiği "Ona ölen ve arkasında mirasçı olarak iki erkek kardeş bırakan kişinin tereke taksiminin nasıl yapılacağı soruldu" rivayeti, hem Küleynî'nin *el-Kâfi*'sinde¹²⁹ hem de Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm*'ında¹³⁰ muzmar olarak nakledilmekte ve bu konuda bir tartışma bulunmamaktadır.

Hadisin kaynağının gizlenmesinin sebepleri; takıyye,¹³¹ rivayet daha önce zikredilmiş ya da yazılmış olduğundan fâilin tekrarına lüzum görülmemesi ve hadisin *taktî* yoluyla nakledilmesi olarak sıralanabilir. Zikredilen bu üç sebebe bağlı

124 Âmilî, *Vüsûlü'l-ahyâr*, 2/404.

125 Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 1, 148; Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 1/245.

126 Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 3/433.

127 Gureyfi, *Kavâidü'l-hadis*, 1/303.

128 Gureyfi, *Kavâidü'l-hadis*, 1/306 (Şerhu'l-Lum'a, 2/267'den naklen).

129 Küleynî, *el-Kâfi*, 5/239.

130 Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 7/387.

131 Geniş bilgi için bk. Etan Kohlberg, "Taqiyya in Shî'i Theology and Religion." *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, edit. Hans G. Kippenberg and Guy G. Stroumsa (Leiden, 1995), 367-368; Serdar Demirel, *Takıyye*, İstanbul: Rihle Kitap, 2016.

olarak rivayet, "Ona sordum", "Onun şöyle dediğini duydum", ya da "ondan" gibi lafızlarla nakledilir.¹³² Bazen herhangi bir korku olmaksızın takıyye yapıldığı ve hadisin kaynağının gizlendiği de olur.

Muzmar hadisin hükmüne gelince onun mutlak olarak delil kabul edileceği ya da delil olarak kullanılmayacağı şeklinde iki farklı görüş bulunmaktadır:

Bu konudaki ilk görüş, râvisi Zürâre gibi fakîh râvilerden olsun veya fakîh olmayıp sadece sika râvilerden olsun, muzmar hadisin mutlak olarak delil olmayacağıdır. Bunun sebebi, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bu tür rivayetlerdeki zamirin mâsum imamın dışında birine râci olma ihtimalidir.¹³³ Bu durum onun delil olmaması için yeterlidir. Şemsüddin Muhammed b. Mekkî Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384) ile Şehîd es-Sânî (ö. 966/1559) de bu görüşü tercih etmişlerdir. Hatta İbn Şehîd-i Sâni (ö. 1011/1602), bunu Şiî ulemânın tamamın(a yakın)ın benimsediği görüş olarak nakletmiştir.¹³⁴

Diğer görüş ise muzmar hadisin mutlak olarak delil olduğudur. Hasan b. Şehîd-i Sâni, *el-Meâlim* adlı eserinde bu görüşü tercih etmiştir. Ancak bu, onun *Münteka'l-cümân*'ında savunduğu görüşüne aykırılık teşkil etmektedir. Zira bazı hadislerde mâsum imamın adı açıkça zikredilmeyerek onun imamdan nakledildiğinin tasrih edilmediğinde ittifak edilmiştir.¹³⁵

Bazı muhakkıklara göre, muzmar hadis Zürâre b. A'yen ve Muhammed b. Müslim (ö. 150/767) gibi önde gelen Şiî râvilerden nakledilmişse delil olur. Bu konuda zâhir olan görüş ise, mutlaka önde gelen râvi olmasının şart olmadığı; rivayet, İsnâaşerî ve sika râvilerden gelmişse onun da hücciyet ifade edeceğidir. Nitekim Mâmekânî (ö. 1351/1932), imamın ashâbının sadece mâsumu bu tür fikhî sorular sorduklarını, insanların uygulayacakları şer'î ahkâmı sadece mâsum imamlardan naklettiklerini vurgulamıştır.¹³⁶

Muzmar hadis, râvinin kendi sözü ya da içtihadı olarak görülmez; zira sözün kaynağı ilgili hadisi nakleden kişi olmadığı gibi kastedilenin mâsum imam olduğu da açık değildir. Râvinin, rivayeti başka birine dayandırmasından hareketle haberin kaynağının imam ya da başka biri olması muhtemeldir. Muzmar hadis, mevkûf hadiste olduğundan daha az problem ihtiva etmektedir. Ayrıca Şia hadis

132 Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/252; Gureyfi, *Kavâid*, 1/308.

133 Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/252.

134 Gureyfi, *Kavâidü'l-hadîs*, 1/306.

135 Gureyfi, *Kavâidü'l-hadîs*, 1/306, 307.

136 Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/252.

kaynaklarında çok sayıda muzmar hadis bulunmaktadır. Mütেকaddimûna mensup âlimler, hadis mecmualarında bu tür rivayetleri tespit edip zikretmişlerdir. Bunlar az sayıda olan mevkûf hadislerden farklıdır.

Mevkûfla muzmar hadis arasındaki farka gelince, mevkûfta hüküm rivayetin kaynak itibarıyla râvide kalıp imama dayandırmamasına göre verilir. Öyle ki râvi rivayeti açık ya da gizleme (izmâr) suretiyle -mâsum imama ya da onun dışındaki birine isnad etmemiştir. Muzmarda ise verilen hüküm ya da nakledilen fiil, mezkûr râvinin kendi ictihadı olabileceği gibi râvinin onu mâsum imamdan ya da fakîhlerden birinden nakletmiş olması da ihtimal dâhilindedir. Bu sebeple senedi sahih bile olsa mevkûf hadis, çoğunluğa göre mâsumuma değil, sözü hüccet olmayan birine dayandığı için delil kabul edilmez; zira bu hadisin nihâi kaynağı, imamın ashâbından olan kişidir.

Muzmar hadisin oluşmasında *takıyyenin* önemli bir etken olduğu görülmektedir. Hatta takıyye mütenâkız rivayetlerin sebepleri arasında yer almaktadır.¹³⁷ Bu sebeple kısa da olsa muzmar hadis - takıyye ilişkisi üzerinde durmamız gerekmektedir. Şîa hadis kaynaklarında birbirine mütenâkız pek çok haber bulunmaktadır. Bu rivayetler Şîi muhaddis ve fakîhleri bir hayli meşgul etmiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Tûsî, bu ihtilafları giderebilmek için *el-İstibsâr*'ı telif etmiştir.

Şîa'da, ihtiyaç hâlinde takıyyeye başvurmak vacip olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Sadûk "İtikadımıza göre takıyye vaciptir; onu terk eden namazı terk eden gibidir" demiştir.¹³⁸ Takıyyeyi temellendirmek için bazı âyetlere de başvurulmuştur. Meselâ Ca'fer es-Sâdık "*Sizin en üstünüz en takvalı olanınızdır*"¹³⁹ âyetini "en çok takıyyeye başvuranınızdır" şeklinde yorumlamıştır.¹⁴⁰ Bu hususta delil olarak kullanılan başka âyetler de vardır.¹⁴¹ Takıyyenin Mehdî'nin zuhuruna kadar devam edeceği, onun zuhurundan evvel takıyyeyi terk edenin Allah'ın dininden ve İmâmîyye yolundan çıkmış; Allah'a, Resûlüne ve imamlara muhalefet etmiş olacağı ifade edilmiştir.

Bu bağlamda takıyyeye niçin başvurulduğu sorusu önemlidir. İsnâaşerî ulemânın yorumlarına bakılırsa Şîi toplum; miladî 932-1062 yılları arasında İran ve Irak'ta

137 Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1/404. Geniş bilgi için bk. İbrahim Kutluay, "Şîa'da Hadisler Arasında İhtilafı Gidermede Ehl-i Sünnet'in Görüşüne Muhalif Olan Rivâyeti Esas Alma: et-Tûsî'nin İstibsâr'ı Özelinde", *Mizânü'l-Hak*. 10 (2020), 13-55; Yusuf Oktan, "Erken Dönem Şîa'da Rivâyetlerin Takıyyeye Hamledilmesi Üzerine Bir İnceleme". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (2021), 273-293.

138 Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 107.

139 el-Hucurât 49/13.

140 Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 107.

141 Bk. Âl-i İmrân 3/28; el-Mümtehine 60/8-9.

hüküm süren Büveyhiler'le, İran'da 1501-1736 yılları arasında hüküm süren Sa-
fevîler gibi Şii devletlerin hâkimiyet dönemleri istisna edilirse diğer dönemlerde
büyük ölçüde Sünnîlerin hâkimiyeti altında yaşamıştır. Saltanat hâline dönüşen
Emevî (661-750) ve Abbâsî (750-1258) iktidarları başta olmak üzere Şii olmayan
devletlerin egemen olduğu dönemlerde velâyet ve hilafetin Ehl-i Beyt'e mensup
mâsum imamların hakkı olduğunu iddia etmeleri ve mevcut halifeye isyana kal-
kışmaları gibi sebeplerle Şii toplum, devamlı olarak siyasî ve dinî baskılarla kont-
rol altında tutulmuşlardır. Bundan dolayı İmâmî âlimlerin¹⁴² iddiasına göre Şii
toplumun başında yer alan mâsum imam, kendisine sorulan fikhî ve siyasî soru-
lara içinde bulunduğu ortamın nezaketini, topluluk içinde Sünnîlerin de olabile-
ceğini dikkate alarak taraftarlarını korumak ve onlara gelebilecek zararlara mâni
olmak maksadıyla bazen Ehl-i sünnet'in görüşleri ile paralellik arz edecek şekilde
fetvalar verebilmiştir. Buna bir misâl zikretmekle iktifa edeceğiz: Ali b. Yaktîn'in (ö.
184/800), imam Mûsâ el-Kâzım'dan (ö. 183/799) naklettiğine göre "Ona abdesti
sordu, İmam el-Kâzım, âmmenin (Ehl-i sünnet) mezhebine uygun şekilde abdes-
ti tarif etti; zira Abbâsî halifesi Hârûnürreşid (ö. 193/809) imamın abdest almasını
kontrol ediyordu. Tehlike geçince mezkûr imam, ashâbına Ehl-i beyt'in abdest
tanımına uygun olarak abdest almalarını emretti. İmam 'Sizin için korktuğumuz
şey geçti' diye ekledi."¹⁴³ Bunun yanı sıra halkın sultanların baskılarından emin
olmak; can, mal ve ırzlarını korumak maksadıyla takıyyeye başvurdukları ileri sür-
rölmüştür.¹⁴⁴ Nitekim bu gerekçeye dayanarak Şeyh et-Tûsî, *el-İstibsar*'da ihtilafî
rivayetleri çoğu kere "takıyyeye haml" ederek çözmeye çalışmıştır.¹⁴⁵ Ne var ki
imamların bazen tehlike olmasa da takıyyeye başvurabildiklerine dair rivayetler
dikkate alındığında muzmar hadisini sebebi olarak Şii toplumun mâruz kaldığı
baskı ile can ve mallarının tehlikeye düşmesi kaygısı olduğunun ileri sürülmesi,
problem oluşturmaktadır.¹⁴⁶

142 Hüseyin Abdullah el- Merî, *Münteha'l-makâl fi'd-dirâye ve'r-ricâl* (Müessesetü'l-Urvetü'l-Vüskâ, 1417/1996), 18.

143 Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 1/444, 445.

144 Gureyfi, *Kavâid*, 1/160.

145 Geniş bilgi için bk. İbrahim Kutluay, "Şîa'da Hadisler Arasındaki İhtilafî Gidermede Ehl-i Sün-
net'in Görüşüne Muhalif Olan Rivayeti Esas Alma", 13-55.

146 Nitekim Suiçmez'in de ifade ettiği üzere, hadis kitaplarının pek bir baskının olmadığı Abbâsî-
lerin hâkimiyeti döneminde yazılmış olması, Şii'lere yapılan baskının muzmar hadisini temel
sebeplerinden biri olarak gösterilmesini sorunlu hâle getirmektedir. Bk. Yusuf Suiçmez, *Şîa Ha-
dis Tarihi ve Hz. Muhammed'in Söz ile Fiillerinin Şii İmamlara Nispeti* (İstanbul: Endülüs Yayınları
2018), 41.

Sonuç

Siyasî bir hareket şeklinde ortaya çıksa da Şîa'nın tarihî süreçte siyasî ve dinî olmak üzere iki yönlü bir hareket olarak devam ettiği görülmektedir. Ehl-i sünnet'e göre imâmet, daha çok nazarî mânada devlet başkanlığını, hilâfet ise fiilî otoriteyi ifade etmektedir. Şîa'da ise imâmetin sadece dünyevî otorite yönüyle değil hem cismanî hem ruhanî yetkiler bakımından nübüvvetin devamı olan bir kurumu ifade ettiği dikkat çekmekte ve bu mânada imâmet, mezhebin kurucu bir ilkesi olarak fonksiyon icra etmektedir.

Hadis usûlünü Ehl-i sünnet'ten aldıkları bir vâkıa olmakla birlikte İsnâaşerî ulemânın bu usûl üzerinde bazı tasarruflarda buldukları belirtilmelidir. Bunlardan en önemlisi imâmet telakkisinin İsnâaşerî hadis usûlündeki derin etkisidir. Mâsum imamların söz, fiil ve takrîrleri, Hz. Peygamber'in hadisleri ile aralarında kaynak ve bağlayıcılık yönünden fark olmaksızın hadis kabul edilmektedir. Buna göre merfû, sadece Resûlullah'a (s.a.v.) nisbet edilen söz, fiil ve takrîrler değil aynı zamanda diğer mâsumlara nisbet edilen söz, fiil ve takrîrler şeklinde tanımlanmaktadır. Hâl böyle olunca Resûlullah'ın ashâbının söz ve fiilleri mevkûf hadis olduğu gibi mâsum imamların ashâbının sözleri de mevkûf sayılmaktadır. Ehl-i sünnet'e göre ashâb-ı kirâmdan biriyle Müslüman iken karşılaşan ve onların sohbetinde bulunan ve Müslüman olarak vefat eden kişi ve kuşak, tâbîi kabul edildiği, dolayısıyla söz ve fiilleri maktû hadis olarak değerlendirildiği gibi, İsnâaşeriyye'de buna ilave olarak imamın ashâbının arkadaşları da tâbîi kabul edilmektedir. Neticede onların söz ve fiilleri, hüccet olmasa da, maktû hadis adını almaktadır.

İsnâaşeriyye hadis usûlünde İsnâaşerî olmak, râvinin adaletinde merkezî bir rol üstlenmektedir. Öyle ki râvinin *âdil* olması "İsnâaşerî olması" demektir. Râvinin adaleti için aranan şartlar *iman*, Müslüman, âkıl ve bâliğ olmaktır. Burada *imanla* kastedilen İsnâaşerî olmaktır. Bu durumda âmmî ya da muhâlîf adı verilen Sünnî râviler, Mu'tezilî ve Hâricîler; ayrıca Fatahî, Vâkîfî, Nâvusî, Zeydî gibi diğer Şîi fırka mensupları on iki mâsum imamı ya da bazılarını bazılarını kabul etmediklerinden Müslüman olarak görülse de iman sıfatını haiz değillerdir ve onlar *fâsîdül-mezheb* ve *fâsîdül-akîde* (akîdesi bozuk) olarak nitelendirilirler. Bu telakkinin tabîi sonucu olarak İsnâaşeriyye'de Ehl-i sünnet hadis usûlünde mevcut olmayan müvessak ve muzmar gibi hadis türleri ihdâs edilmiştir. *Müvessak*; fâsîdül-akîde olsa da ancak İsnâaşerî münekkitler tarafından sika kabul edilen râvilerin mâsum imamlardan yaptıkları rivayetleri kapsamaktadır. Böyle kabul edilmesi, *Kütüb-i Erbaa* gibi muteber görülen hadis mecmualarındaki bazı isnadlarda, fâsîdül-akîde oldukları için cerh edilen râvilerin yer aldığı rivayetlere bir çözüm getirme amacına matuftur.

Ayrıca Şii toplum; Büveyhîler ve Safevîler gibi devletlerin egemen olduğu dönem ve bölgeler hariç tutulursa tarih boyunca çoğu zaman Sünnî idarenin hâkimiyet ve kontrolü altında yaşamışlardır. Şii âlimlerin vurguladığına göre üzerlerindeki siyasî baskı *ahbâra* da yansımış, mâsum imamlar Şii toplumu korumak maksadıyla dinî bir temele dayandırarak takıyye uyguladıkları gibi ashâbına da bunu tavsiye etmişlerdir. Hadisin kaynağının isim olarak zikredilmeyip zamirle gizlendiği hadis anlamına gelen *muzmarın* ortaya çıkmasının sebeplerinden biri budur.

Mâsum imam telakkisinin, cerh ve ta'dilde de önemli bir fonksiyon icra ettiği görülmektedir. İsnâaşeriyye'de râvilerin dereceleri imamlardan yaptıkları rivayetlerin nisbetine göre belirlenmektedir. Râvi tenkidinde, mâsum imamın emini ve sır verdiği kişi olmak, mâsum imam tarafından vekil olarak görevlendirilmek ya da onun medhine mazhar olmak gibi hususlar râviyi ta'dil anlamı taşımaktadır.

Netice olarak kaynağını Ehl-i sünnet hadis usûlü teşkil etse de İsnâaşerî ulemâanın, hadis usûlünü imâmet telakkisine göre yeniden tasarladıkları ve ona yeni bir veçhe kazandırmaya çalıştıkları görülmektedir. Ancak mütekaddimûn dönemi anlayışı ve uygulamalarına ters düşen bu usûl, Ehl-i sünnet'ten alındığı gerekçe gösterilerek Ahbârîler'in ağır tenkidine uğramıştır.

Kaynakça

- Âmilî, İzzüddîn el-Hüseyn b. Abdüssamed. *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr*. thk. Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî. *Resâil fi dirâyeti'l-hadis* içinde I-II, yay. haz. Ebû'l-Fazl el-Hâfîzyân Bâbulî. Kum: Dâru'l-hadis, 1424/2003.
- Aydın, Mehmet Akif. "İmâmet (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/203-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bahâî, Muhammed b. el-Hüseyn. *Meşriku's-şemseyn ve iksîru's-saadeteyn*. nşr. es-Seyyid Mehdi er-Recâî. Meşhed: Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1414/1993.
- Bahrânî, Yûsuf el-Bahrânî. *ed-Düreru'n-Necefiyye mine'l-mültekatî'l-Yûsufiyye*. thk. Şirketü Dâru'l-Mustafâ li't-türâs. Bahreyn: Mektebetü Fahvâvî 1428/2007.
- Bahrânî, Yûsuf b. Ahmed. *el-Hadâiku'n-nâdirâ fi ahkâmi itratî'l-tâhira*. thk. Muhammed Takıyyüddîn. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1405/1985.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "İmamiyye Şiası'nın Hadis Usûlünde "Mezhebi Bozuk" Râviler (I): Metodolojik Değerlendirmeler". *İslâmî Araştırmalar*. 17/3 (2004), 201-215.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "İmamiyye Şia'sının Hadis Usûlünde "Mezhebi Bozuk" Raviler (II): Örneklerle Mezhebi Bozuk Rical Rivayetlerinin Değeri". *İslâmî Araştırmalar*. 17/4 (2004), 354-368.
- Celâlî, Seyyid Muhammed Huseyn el-Hüseynî. *Dirâyeti'l-hadis*. thk. Seyyid Muhammed Cevad el-Hüseynî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lâmî li'l-Matbûât, 1435/2004.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sıhahi'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru ilmi'l-melâyîn, 1407/1987.

- Demirci, Selim. “Usûl Kitaplarının Tehzibine Mütevazı Bir Katkı: el-Hulâsa fî ma’rifeti’l(usûli’l)-hadîs”. *Hadis Tetkikleri Dergisi*. 15/2 (2017), 67-84.
- Demirel, Serdar. *Ulûmü’l-hadis beyne Ehlî’s-sünne ve’l-cemââh ve’ş-Şiati’l-İmâmîyye el-İsnâ Aşariyye*. International Islamic University of Malaysia (IIUM), IIUM Press, 2009.
- Demirel, Serdar. *Takyye*. İstanbul: Rihle Kitap, 2016.
- Esterâbâdî, Muhammed Emîn b. Muhammed Şerîf el-Ahbârî. *el-Fevâidü’l-medeniyye fi’r-reddi ale’l-kâili bi’l-ictihâd ve’l-taklîd fi’l-ahkâmi’l-ilâhiyye*. thk. Rahmetullah er-Rahmetî el-Erâkî. Kum: Müessesetü Neşri’l-İslâmî li Câmî’ati Müderrisîn, 1426/2005.
- Fadlî, Abdülhâdî. *Usûlü’l-hadis*. Beyrut: Merkezü’l-Gadîr, 1430/2009.
- Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Şâh. *Kitâbü’l-vâfî*. İsfahan: Mektebetü Emîri’l-Mü’minîn, 1412.
- Gureyfi, Muhyiddin el-Müsevî. *Kavâidü’l-hadis*. thk. Seyyid Muhammed Rızâ el-Gureyfi. Tahran: Müessesetü Seyyide Ma’sûme, 1429/2008.
- Jafri, S.H.M. *The Origins and Early Development of Shi’a Islam*. Kum: Ansariyan Publication, 2000.
- Haider, Najam. *Shî’ Islam An Introduction*. Cambridge University Press, 2014.
- Hubbullah, Haydar. *Nazariyyetü’s-sünne fi’l-fikri’l-İmâmîyyi’ş-Şii: et-tekevviin ve’s-sayrûre*. Beyrut: el-İntişârü’l-Arabî, 2006.
- Hür el-Âmilî, Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî. *Vesâilü’ş-Şîa ilâ tahsîli mesâili’ş-şeria*. thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî. Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâi’t-Türâs, 1414/1993.
- Hür el-Âmilî, Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî. *Emelü’l-Âmil*. nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. Bağdat: Mektebetü’l-Endülüs, t.y.
- İbn Şehîd-i Sâni Hasan b. Zeynüddîn (Sâhibü’l-Meâlim). *Münteka’l-cümân fi ehâdisi’s-sihâh ve’l-husân*. nşr. Ali Ekber Gaffârî. Kum: Câmîati’l-Müderrisîn, 1404/1984.
- İbn Şehîd-i Sâni Hasan b. Zeynüddîn (Sâhibü’l-Meâlim). *Meâlimü’d-dîn*. nşr. Mehdi Muhakkık. Tahran: Müessesetü-i Motaleat-ı İslâmî Danişgâh-i Mc Gill Şu’be-i Tahran, 1983.
- İbnü’s-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmü’l-hadis*. thk. Nuredin İtr. Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1423/2002.
- İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadis Tercümesi* (Arapça Metinle Birlikte). çev. İbrahim Kutluay. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021.
- Kohlberg, Etan. “Taqiyya in Shî’î Theology and Religion.” *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*. 367-368. edit. Hans G. Kippenberg and Guy G. Stroumsa. Leiden 1995.
- Kutluay, İbrahim. *İmâmîyye Şîası’na Göre Cerh ve Ta’dil*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Kutluay, İbrahim. *Şîa’da Hadis Usûlü Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü ile Mukayeseli Bir Çalışma*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.
- Kutluay, İbrahim. “Sistematik Ahbâriğin Kurucusu Emîn el-Esterâbâdî’nin el-Fevâidü’l-Medeniyye Adlı Eserinde İctihâd ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili”. *Mizânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi* = Journal of Islamic Studies. 12 (2021), 13-40.
- Kutluay, İbrahim. “Şîa’da Hadisler Arasındaki İhtilafı Gidermede Ehl-i sünnet’in Görüşüne Muhalif Olan Rivayeti Esas Alma: et-Tûsî’nin İstibsâr’ı Özeline”. *Mizânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi*. 10 (2020): 13-55.

- Kutluay, İbrahim. “Şîa’da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü”, *Mari-fe: Dini Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2017), 29-50.
- Kutluay, İbrahim. “İmâmîyye’ye Göre Sahâbenin Adaleti Problemi”. *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sabâbe-II -Sahâbe ve Rivâyet İlimleri*. 75-114. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Kuzudişli, Bekir. *Şîa’da Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: BSR Yayınları, 2011.
- Kuzudişli, Bekir. “Şîa’da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur’ân’a Arzı: Tûsî’nin İstibsâr’ı Örneği”. *Şîa’nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*. Derleyen ve çeviren Macit Karagozöglü, Muhammed Enes Topgül. 91-132. İstanbul: Klasik Yayınları 2015.
- Kuzudişli, Bekir. “Şehîd-i Sâni’nin Bidâye’sinin Sünnî Hadis Usûlü Kaynağı Neydi?: Tibî’in Hulûsa’sı mı, Cürçânî’nin Muhtasar’ı mı?”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 22/2 (2020): 509-550.
- Küleynî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Ya’kub. *el-Kâfi*. Beyrut: Menşûratü’l-Fecr, 1428/2007.
- Meclisî, (II. Meclisî) Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali. *Bihârü’l-envâri’l-câmiâ li-düreri ahbâri’l-eimmeti’l-athâr*. thk. İhyâu Kütübî’l-İslâmîyye. Kum 1388; Beyrut: Müessesetü’l-Vefâ, 1983/1403.
- Meclisî, (II. Meclisî) Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali. *Mir’âtü’l-ukûl fi şerhi ahbâri âli Resûl*. Tahran: Dâru’l-Kütübî’l-İslâmîyye, 1404.
- Mâmekânî, Abdullah b. Muhammed Hasan. *Mikbâsü’l-hidâye fi ilmi’d-dirâye*. thk. Muhammed Rıza el-Mâmekânî. Beyrut: Müessesetü Âl-i Beyt li İhyâi’t-Türâs, 1428/2007.
- Mâmekânî, Abdullah b. Muhammed Hasan. *el-Fevâidü’r-ricâliyye min tenkîhi’l-makâl fi ilmi’r-ricâl*. thk. Muhammed Rızâ el-Mâmekânî. Beyrut: Müessesetü Âl-i Beyt li İhyâi’t-Türâs, 1431/2010.
- Molla Abdürrezzâk b. Ali Rızâ el-Hemedânî. *el-Vecîze fi ilmi dirâyeti’l-hadis*. thk. Rıza Kubâdlû. *Resâil fi dirâyeti’l-hadis* içinde. yay. haz. Ebû’l-Fadl Hâfizyan el-Bâbilî Kum: Dâru’l-Hadis, 1424/2003.
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shî‘î Islam: The History and Doctrines of Twelver Shî‘ism*. New Haven: London: Yale University Press, 1985.
- Mer’î, Hüseyin Abdullah. *Münteha’l-makâl fi’l-dirâye ve’r-ricâl*. Müessesetü’l- Urveti’l-Vüskâ, yy. 1417/1996.
- Müfid, Ebû Abdullah İbnü’l-Muallim Muhammed b. Muhammed. *el-Mesâilü’l-ukberîyye*. Kum, 1413.
- Necâşî, Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Ali. *Ricâlü’n-Necâşî*. Beyrut: Şeriketü’l-A’lâmî li’l-Matbûât, 1431/2010.
- Nevehtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ b. Hasan. *Firaku’s-Şîa*. tashih Hellmut Ritter. İstanbul: Matbaatü’d-Devle, 1931.
- Oktan, Yusuf. *Eseru akîdeti’l-İmâmîyye fi’n-nakdi’l-hadisî inde’s-Şîati’l-isnâ aşariyye*. Yüksek Lisans Tezi, Ürdün Üniversitesi 2016.
- Oktan, Yusuf; al-Khairabadi, Mohammed Abullais. “Eseru akîdeti’l-İmâmîyye fi’l-cerh ve’t-ta’dîl inde’s-Şîati’l-İmâmîyye”. *al-Itqan: Journal of Islamic Sciences And Comparative Studies*. 4/1 (2020), 171-201.
- Oktan, Yusuf. “Erken Dönem Şîa’da Rivâyetlerin Takıyyeye Hamledilmesi Üzerine Bir İnceleme”. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/1 (2021), 273-293.
- Öz, Mustafa; İlhan, Avni. “İmâmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/ 203-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Öz, Mustafa; eş-Şek'a, Mustafa Muhammed. "İsmâiliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/123-133. İstanbul: TDV. 2001.
- Özpinar, Ömer. *Şîa Hadis Tarihinin Teşekkül Dönemi Sebepler ve Sonuçlar*. Konya: Aybil Yayınları, 2014.
- Rızâ, Ahmed. *Mu'cemü metni-i-lüga/Mevsûa lügaviyye hadîsiyye*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1377-1380.
- Sadr, Hasan. *Te'sisü 'ş-Şiati'l-kirâm li ulûmi'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1981.
- Sadûk, (İbn Bâbeveyh) Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*. thk. Huseyn el-A'lamî. Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1412/1991.
- Sadûk, (İbn Bâbeveyh) Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1406/1986.
- Sadûk, (İbn Bâbeveyh) Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *el-İ'tikâdât*. thk. 'İsâm Abdüseyyid. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413.
- Sadûk, Müfid ve Tûsî. *ed-Düreru'l-leâli li mecâlisi'l-emâlî*. thk. Muhasin Ukayl. Dâru'l-Muhacce el-Beyzâ, 1420/2004.
- Snober, Ahmet Abdülcebbar. *el-İtticâhâtü'l-hadîsiyye inde 'ş-Şiati'l-İmâmiyye: Dirâse tahlîliyye nakdîyye*. Doktora tezi, el-Câmîati'l-Ürdüniyye, 2009.
- Suiçmez, Yûsuf. *Şîa Hadis Tarihi ve Hz. Muhammed'in Söz ile Fiillerinin Şîi İmamlara Nispeti*. İstanbul: Endülüs Yayınları 2018.
- Sübhânî, Ca'fer. *Usûlü'l-hadîs ve ahkâmüh fi ilmi'd-dirâye*. Beyrut: Dâru Cevadi'l-Eimme, 1433/2021.
- Şehîd-i Evvel, Şemsüddin Muhammed b. Mekki el-Âmilî. *Zikra 'ş-Şîa fi ahkâmi 'ş-Şerfa*. Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâi't-Türâs, 1419.
- Şehîd-i Sâni, Ebû Muhammed Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî. *el-Bidâye fi ilmi'd-dirâye*. thk. Gulâm Hüseyin Kayseriyaha. *Resâil fi dirâyeti'l-hadîs* içinde I-II, yay. haz. Ebû'l-Fazl el-Hâfîzyân Bâbulî. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003.
- Şehîd-i Sâni, Ebû Muhammed Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî. *Şerhu'l-Bidâye fi ilmi'd-dirâye*. dabata nassahû Muhammed Hüseyin el-Celâlî. Kum: Menşûrâtü Ziyâi'l-Feyrûzâbâdi. 1324.
- Topgül, M. Enes. *Erken Dönem Şîi Ricâl İlmi*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl/Ricâlü Keşfi*. tashîh ve ta'lik. Mir Dâmad. thk. Seyyid Mehdi Recâi. Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâi't-Türâs, 1404.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *Tehzîbü'l-ahkâm*. thk. es-Seyyid Hasan Horsan. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1944.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *Ricâlü'l-Tûsî*. Necef: el-Matbaatü'l-Haydariyye, 1381.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *el-'Udde fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî. Kum: Sitare, 1417.
- Usûl-i sittete aşara mine'l-usûli'l-evveliyye*. thk. Ziyâüddîn el-Mahmûdî. Kum: Dâru'l-Hadîs fi't-Tıbbâti ve'n-Neşr, 1381.
- Ünügür Tekin, Peyman. "Hadiste Sünnî-Şîi Etkileşimi: Şehîd-i Sâni (ö. 965/1559)". 685-709. *Osmanlı'da İlm-i Hadis*. İstanbul: İSAR Yayınları, 2020.
- Ünügür, Peyman. "III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı". *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*. 7-8 (2018), 283-325.

Hasan Zekâi el-Kâdirî'nin Gül Risâlesi

Öz: Hasan Zekâi el-Kâdirî, 20. Yüzyılda yaşamış Molla Çelebi Tekkesi şeyhlerinden Mehmed Eşref Efendi'nin halifesidir. Hasan Zekâi el-Kâdirî'nin "Gül Risâlesi" Kâdirî tâcında kullanılan gül sembolünün dinî-tasavvufî anlamını, tarihi arka planını anlatmak üzere kaleme alınmıştır. Kâdirî tâcına işlenen gül motifi, Abdülkâdir-i Geylânî'nin Bağdat'a girişi esnasındaki şeyhlerin kendisine gönderdiği su dolu kâseye kış mevsiminde Hakk'ın kendisine ikramıyla gül koyması hadisesine dayanır. Risâlede, gül motifi, Kâdirî gülünün şekli esasları, tâcda kullanılan iplik ve sembollerin tasavvufî mânâları açıklanmıştır. Bu çalışmada Hasan Zekâi el-Kâdirî'nin hayatı hakkında kısaca bilgi verilmiş, kaleme aldığı "Gül Risâlesi"nin tanıtımı, günümüz alfabesine aktarımı ve değerlendirmesi yapılmıştır. Kâdirî tâcında yer alan gülün, üzerine işlenen motiflerin, kullanılan ipliklerin her birinin tasavvufî bir hakikati sembolize ettiği, tasavvuf âdâb ve erkânını, sûfî irfanını estetik bir biçimde yansıttığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kâdiriyye, Hasan Zekâi, Tâc, Gül.

Hamide
ULUPINAR^{id}

Rose Treatise of Hasan Zakai al-Qadiri

Abstract: Hasan Zekai al-Kadiri is the caliph of Mehmed Eşref Efendi, one of the sheikhs of Molla Çelebi Lodge, who lived in the 20th century. Hasan Zekai al-Kadiri's "Gül Risale/Rose Treatise" was written to explain the religious-mystical meaning and historical background of the rose symbol used on the Qadiri crown. The rose motif engraved on the Qadiri crown is based on the event that Abdulkadir-i Geylani placed a rose in a bowl filled with water sent to him by the sheikhs during his entrance to Baghdad, as a gift from God, in the winter season. In the treatise, the rose motif, the formal principles of the Qadiri rose, the mystical meanings of the thread and symbols used in the crown are explained. In this study, information about Hasan Zekâi al-Kadiri's life was given briefly, the introduction of the "Rose Treatise" he wrote, its transfer to today's alphabet and its evaluation were made. It has been determined that the motifs embroidered on the rose, each of the threads embroidered on the Qadiri crown, symbolizes a mystical truth, and that it reflects the mystical etiquette and sufi knowledge in an aesthetic way.

Keywords: Sufism, Qadiriyya, Hasan Zekai, Crown, Rose.

* Doç. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı. E-Posta: hamideulupinar@gmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-5601-0238>.

Giriş: Müellif Hasan Zekâî el-Kâdirî'nin Hayatı

Hasan Zekâî el-Kâdirî, Kâdiriyye tarikatının Resmîyye kolu Molla Çelebi Tekkesi şeyhlerinden Mehmed Eşref Efendi'nin halifesidir. Şeyh Mehmed Eşref Efendi Kâdiriyye/Resmîyye'nin Molla Çelebi Tekkesi şeyhlerindedir. Tekke, Eyüp'te Cezerî Kasımpaşa Mahallesi'nde, Cezerî Kasım Paşa Mahallesi Feshâne Caddesi Kızıl Değirmen Sokağı'nda 65 ada 11 parsel üzerinde yer alır. Günümüze yalnızca haziresi ulaşabilen tekke "Debbağhâne Tekkesi" veya "Tabakhâne Tekkesi" şeklinde de anılmaktadır. C. Server Revnakoğlu tekkenin asıl isminin Molla Çelebi Tekyesi olduğunu, eski kayıtlarda Haffâfzâde Mahmûd Efendi Tekyesi olarak geçtiğini, şimdi ise Eskiye Caddesi'nde açılan Eyüp'ün meşhur Cuma Pazarı, vaktiyle bu tekyenin önünde ve etrafında kurulduğundan Cuma Pazarı Tekyesi de denildiğini söyler. Bu tekkenin kurucusu ise kadı Mehmed Vusûlî Efendi'dir.¹

Tekkenin 16. yüzyılda kuruluşundan itibaren 18. yüzyıla kadar olan postnişinlerin kimler olduğu tespit edilememekle beraber posta oturan bazı kişiler bilinmektedir. Bu isimler: Mehmed Feyzullah Efendi, Mahmud Efendi, Ahmed Hayâtî Efendi, Mehmed Nûri Efendi, Attâr İbrâhim Efendi, Ahmed Sıdkî Efendi, Abdülkâdir Efendi, Mehmed Eşref Sabri Efendi, Hâfız Hüseyin Kâmil Efendi'dir.²

Mehmed Eşref Sabri, 19 Kasım 1880 Cuma günü Kâdirihâne şeyhi Ahmed Efendi tarafından posta oturtulmuştur. Mehmed Eşref Efendi'nin 1262/1845-46 doğumlu olduğu bilinmektedir ve belediye altıncı dairesinde emlakçılık yapmıştır. Tüm gelirini tekkeye ve ihvana harcamıştır. 9 Mart 1904'te vefat etmiş, tekkenin haziresine defnedilmiştir.³ Halifeleri Hâfız Osmañ, Hasan Zekâî, Nûrî, Hafız Seyyid, Zâkir A'ma' Osmañ, Hüseyin ve dâma'dî Hâfız Hüseyin, Sa'dık, Raşid ve Sa'deddîn na'im-ı diğ'er Ceylân efendilerdir.⁴

1 Mehmed Vusûlî Efendi, 930/1523'te İstanbul'da doğmuştur. Asıl ismi Mehmed, mahlası Vusûlî'dir. Kaynaklarda "Molla Çelebi", "Molla Efendi", "Mehmed Efendi", "Hubbâ Mollası" gibi muhtelif isimlerle zikredilmektedir. Mehmed Vusûlî Efendi, Konya, Kütahya ve İstanbul illerinde kadılık yapmıştır. 1590 yılında İstanbul'da vefat etmiş ve Eyüpsultan'da inşâ ettirdiği dergâhın haziresindeki özel türbeye defnedilmiştir. Mehmet Vusûlî'nin *Selimañme*, *Divan* ve *Risale-i Cündiyye* adlı eserleri bulunmaktadır. Mehmed Vusûlî ve Tekke hakkında detaylı bilgi için bkz. Nuran Çetin, "Arşiv Belgeleri Işığında Mehmed Vusûlî Efendi ve Kurucusu Olduğu Molla Çelebi Tekkesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23/1 (2019): 497-519.

2 "Molla Çelebi Tekkesi", erişim 9 Aralık 2021, <http://mustafaesmiahi.net/mustafaahi/tekkeler/mollacelebi.html>.

3 "Molla Çelebi Tekkesi", erişim 9 Aralık 2021, <http://mustafaesmiahi.net/mustafaahi/tekkeler/mollacelebi.html>.

4 Çetin, "Molla Çelebi Tekkesi", 508.

Mehmed Eşref Efendi'nin halifesi⁵ Hasan Zekâi, İstanbul'un Eyüp ilçesinde Debbağlar kethüdâsı Hacı Ali Efendi'nin oğludur. Doğum tarihi hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Ancak C.S. Revnakoğlu arşivinde Adliye kâtibi olarak çalıştığı, daha sonra Eyüp'ün ilk belediye başkanı olduğu kaydedilmiştir.⁶

Hasan Zekâi Efendi, Mihrişâh Sultan Tekkesi şeyhi Talat Efendi'den teberrüken Nakşibendiyye icâzeti almıştır. Hasan Zekâi Efendi, Yâ Hû Baba Tekkesi şeyhlerinden Mehmed Saîd Efendi âhirete göçünce, küçük yaşta olan oğlu Mehmed Hasbi Efendi'ye nâiblik yapmış ve bu tekkenin şeyhliğini vekâleten yürütmüştür.⁷ Revnakoğlu, Zekâi Efendi'nin 15 Şâban 1323/15 Ekim 1905 günü Bülbülcüzâde Tekkesi şeyhi Bahreddin Efendi'nin iclâs töreninde bulunanlardan olduğunu kaydetmiştir.⁸ Ancak eriştiğimiz arşiv kayıtlarında Zekâi Efendi'nin vefat tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Tarîkât-ı Âliyye-i Kâdiriyye-i Âhiyye-i Resmîyye'nin Gül Risâlesi

Şeyhlerin veya sülûkte belli bir mertebeye ulaşmış dervişlerin tarikat kıyafeti olarak kullandıkları tâc, tarikatlara göre şekilleri, renkleri değişiklik gösteren başlıkların adıdır. Tasavvufun ilk dönemlerinde kisve olarak sûfi hırkası daha ön planda iken tarikatlar döneminde tâc, şeyhin tâc giydirmesi de önem kazanmıştır. Daha sonra her tarîkât, manevî mirası aktardığı inancıyla kendine has tâcları hak eden müridlerine/halifesine giydirmişlerdir.⁹

5 Zekâi Efendi'nin hilâfet töreninde: Yahyâzâde Hasib Şeyh Efendi, Çinizlik (İznik) Eşrefoğlu şeyhi Sırrı Efendi, Şeyh Gavsizâde Muhyiddin Efendi, Mîmar Acem Tekkesi Şeyhi Mehmed Ârif Efendi, Şeyh Selâmizâde Mustafa Selâmî Nâci Efendi, Şehremini'de Hulvi Efendi Tekkesi şeyhi Mehmed Ârif Efendi, Odabaşı şeyhi Ahmed Efendi, Ümmî Sinân şeyhi Râşid Efendi, Nüreddin Şeyhi Yaşar Efendi, Kalenderhâne şeyhi Mehmed Efendi, Şekerci Sokağında Kırkağaçlı Emin Efendi Tekkesi şeyhi Ahmed Şemseddin Efendi, Kabakulak şeyhi İsmâil Hakkı Efendi, Erdi Baba şeyhi Yahyâ Âgâh Efendi, Draman şeyhi Mehmed Şerâfeddin Efendi, Abdüsselâm Câmîi şeyhi Mehmed Hâlid Efendi, Ayşe Hâtun Tekkesi şeyhi Ahmed Şemseddin Efendi, Cihangir (Hocazâde-Paşa Baba) şeyhi Resmî Efendi, Molla Aşkî Gülşenî Tekkesi şeyhi Hasan Sezâi Efendi, Tophâne Gülşenî Tekkesi şeyhi Ahmed Efendi, Kesmekaya Tekkesi şeyhi Mehmed Keşfi Efendi, Üsküdarî Münâdî Şeyh Ahmed Efendi, Sıraselvililer şeyhi Rızâ Efendi, Konya şeyhi İsmâil Efendi, Şeyh Murad Buhârî Tekkesi şeyhi Abdülkadir Belhî Hazretleri'nin birâderi Şeyh Burhâneddin Belhî Efendi, Kaşgârî Şeyh birâderi Hâfız Şerâfeddin Efendi, Bahriye ketebesinden Şeyh Abdurrahman Efendi bulunmuşlardır. Bkz. Revnakoğlu Arşivi, 234/4.

6 Süleymaniye Kütüphanesi, Cemaleddin Server Revnakoğlu Arşivi, 234/48.

7 Revnakoğlu Arşivi, 74/128.

8 Revnakoğlu Arşivi, 179-2/75.

9 Tarikat tacları hakkında bkz. Semih Ceyhan, "Taç", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul 2010), 39/363-365; Semih Ceyhan, "Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tâci ve Abdullah Salâ-

Her tarikatın kendine has tâcı vardır. Tarikat tâclarını birbirinden ayıran şey, üzerlerindeki şekil, düğme, pul gibi farklı motiflerdir. Yahyâ Âgâh'a göre dört terkli, çuha üzeri işlemeli, destarlı ve müjgânlı tâcı icat eden Abdülkâdir-i Geylânî'nin mahdumu Şeyh Abdürrezzâk'tır. Farklı şekillere sahip mühür ve güller ilk defa Kâdiriyye tarikatında kullanılmış, diğer tarikatlar ise bu geleneği takip ederek alâmetleri tâclarına yerleştirmişlerdir. Kâdirî tâcındaki gül sembolü konusunda kaleme alınmış iki risale bulunmaktadır. Bu risalelerden biri Derviş İbrâhim el-Kâdirî el-Eşrefî'nin 1184/1770 tarihinde kaleme aldığı *Gül-âbâd* (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 29) adlı risâlesidir.¹⁰ Diğeri de çalışmamıza konu olan Hasan Zekâî el-Kâdirî tarafından kaleme alınmış Tarikat-ı Âliyye-i Kâdiriyye-i Âhiyye-i Resmiyye'nin Gül Risâlesi'dir.

1. Risâlenin Tanıtımı

Tarikat-ı Âliyye-i Kâdiriyye-i Âhiyye-i Resmiyye'nin Gül Risâlesi, Hasan Zekâî el-Kâdirî tarafından kaleme alınmıştır. Risâlenin hemen başında yazarın ismi "Muharrir Fakîr Hasan Zekâî el-Kâdirî" şeklinde geçmektedir.¹¹ Eser Süleymaniye Kütüphanesi'nde Cemaleddin Server Revnakoğlu Arşivi nr. A150/65-71'de bulunmaktadır (vr. 1a-7b). Risâlenin ismi "Tarikat-ı Âliyye-i Kâdiriyye-i Âhiyye-i Resmiyye'nin Gül Risâlesi" diye başlıkta ve risâlenin ortalarında ismiyle birlikte şeyhinin vasiyetiyle bu risâlenin yazıldığı belirtilerek zikredilmektedir.¹²

Risâlenin ne zaman yazıldığı belirtilmemiştir. Ancak Hasan Zekâî, şeyhi Mehmed Eşref Efendi'nin sohbetlerinden yararlanarak yazdığını belirtmiştir.¹³ Mehmed Eşref Efendi'nin 1904'te vefat ettiği göz önüne alındığında 1904'ten önce yazıldığı kanaatine ulaşılabılır.

Risâlenin devamında İbrâhim el-Kâdirî el-Eşrefî'nin *Gül-âbâd* adlı risâlesini geniş bir biçimde özetleyerek aktarmıştır. Bu risâlede geçen gülü, gül motifinin sembolik anlamlarını ve çeşitlerini zikrettikten sonra Şeyh Âkif Efendi'nin mahdûmu

haddîn-i Uşşâkî'nin *Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet Risâlesi*", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 25 (2011): 113-172; Güldane Gündüzöz, *Tasavvufta Tâc Sembolizmi*, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017).

10 Risale, Mustafa Kara tarafından yayınlanmıştır (Mustafa Kara, "Gül Risâlesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/5 (1993): 11-23).

11 Hasan Zekâî el-Kâdirî, *Tarikât-ı Âliyye-i Kâdiriyye-i Âhiyye-i Resmiyye'nin Gül Risâlesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cemaleddin Server Revnakoğlu Arşivi, no: A150/65, vr. 1b.

12 Hasan Zekâî, *Gül Risâlesi*, vr. 4b.

13 Hasan Zekâî, *Gül Risâlesi*, vr. 1b.

Şeyh Ahmed Tal'at Efendi'nin ve Dâvûd Paşa'da Zıpçıktı demekle maruf tekkenin seccâdenişini Şeyh Âgâh Efendi'nin kütüphanelerinde güllerin renklerini, çeşitlerini ve yazma nüshaları gördüğünü belirtmiş, ihvana bu kütüphaneye müracaat etmelerini tavsiye ederek¹⁴ risaleyi sonlandırmıştır.

2. Risâlenin Konusu

Risale, Kâdiriyye tarikatinde kullanılan tâcın üzerine işlenen gül motifinin dinî-tasavvufî anlamlarını, sırlarını anlatmak üzere kaleme alınmıştır. Muharrir Fakîr Hasan Zekâi el-Kâdirî, risalenin başında gül hakkındaki tarihi şu anekdotu aktarır: Abdülkâdir Geylânî Bağdat'a geldiğinde orada bulunan şeyhler ağzına kadar su ile dolu bir kâseyi Abdülkâdir Geylânî'ye gönderirler. Bir damla su koymakla taşacağı anlaşılan kâsenin anlamı, Bağdat meşâyih ve evliyâ ile doludur, size yer yok demektir. Abdülkâdir Geylânî de kâseye zemheri vaktinde bulunması mümkün olmayan bir gül koyarak Bağdat'a gönderir. Bunu gören şeyhler Abdülkâdir Geylânî'yi "bu şeyh cümlemizin gülüdür" deyip hürmet ve ta'zîm ederek karşılarlar. Bahsi geçen olayın alâmeti olsun diye Kadirî meşâyihî taçlarına birer gül dikmiş ve adına da Bağdat gülü demişlerdir. Abdülkâdir Geylânî'nin soğuk kış gününde Hakk'ın ona ikramını yâd etmek ve pîr-i münîri başta taşımaya işâret etmek için Abdülkâdir Geylânî'nin mahdûmu Şeyh Abdürrezzâk tarafından içtihat edilmiştir.¹⁵

Müellif Hasan Zekâi, bugün İstanbul'da pek çok gül resimleri yapılarak kimine kafesli kız gülü, kimine şemsi ve havuzlu gül isimleri verildiğini duyduklarını, ancak tarif ettiği İsmâil Rûmî gülünden başka gül içtihat edildiğine dair bir malumat olmadığını söylemektedir. Dolayısıyla sonradan icat edilen bu güllerin bilinmeyen zatlar tarafından ihdas edildiğini, bir dayanağının olup olmadığı bilinmediği için bu güllere hakikât nazarıyla bakılamayacağını ve tarikatta olmayan bir şey ortaya koymanın selef-i sâlihînin içtihat buyurdıkları yolu terk ederek evliyâullaha iftirâ ve isnâd demek olacağını ifade etmiştir. Bu sebeple hem yolun büyüklerini saygıyla yâd etmek, hem de Kadiriyye erkânına bidat ihdas etmemek ve ihvana bir yâdigâr bırakmak için risaleyi kaleme aldığını beyan etmiştir.¹⁶

14 Hasan Zekâi, *Gül Risâlesi*, vr. 7b.

15 Hasan Zekâi, *Gül Risâlesi*, vr. 1b-2a.

16 Hasan Zekâi, *Gül Risâlesi*, vr. 3a-4b.

3. Risâle'nin Tahlili/Değerlendirme

Tasavvuf ve tekke edebiyatında, tasavvuf kültüründe çiçeklere Allah'ın cemâlinin tecellisi olması dolayısıyla son derece önem atfedilmiştir.¹⁷ Çiçekler arasında gül, Allah'ın cemâlinin sembolüdür. Hatta tomurcuk ve açık oluşuna göre de anlamı değişen gülün gonca halinde tevhibi, açılmış halde birliğin çokluk/kesret halindeki görünümünü temsil ettiği belirtilmiştir.¹⁸ Gül, en çok ilahi güzelliği, bu güzelliğin yeryüzündeki işareti olan Hz. Peygamber'i sembolize ettiği söylenebilir.¹⁹

Tasavvuf kültüründeki önemine binaen tarikatlar da güle önem atfetmiştir. Âgah Efendi gülün tarikatlarda sembol olmasını Hz. Peygamber'e olan sevginin işareti olmasına bağlar. Gül önce halifelere alâmet olmuş, onlardan müridlere, Hz. Peygamber'e olan sevgiden dolayı verilmiştir. Daha sonra da gül, velilerin, âriflerin, kâmillerin işareti olmuştur.²⁰ Sûfiler, Hz. Peygamber'e duydukları derin muhabbet ve hürmetlerini ifade etmek üzere başlarına taktıkları tarikat tâclarını peygamberin terinden meydana geldiği, kokusunu Peygamber'in kokusundan aldığı inancıyla gül ile sembolize etmişlerdir.²¹

Hasan Zekâî el-Kâdirî'nin Gül Risâlesi tasavvuf kültüründe genel telakkîyi değil, Kâdiriyye tarikatında kullanılan tacın üzerindeki gülün tarihî ve sembolik anlamlarını içermektedir. Aynı konuda yazılan Derviş İbrahim el-Eşrefî'nin yazdığı risâlede, Kadirî gülü detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Ancak edebiyat ve tasavvufi telakkîde gülün Hz. Peygamber'in terinden yaratıldığı meselesinden hareketle Kâdiriyye tarikatındaki anlam ve önemi zikredilmiştir.²²

17 Çiçeklerle ilgili rivayetlerin değerlendirilmesi hakkında bkz. Sabri Çap, "Gül Dışındaki Çiçeklerle İlgili Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XVIII/2 (2018): 305-331.

18 Tasavvuf kültüründe gülün anlamı hakkında bkz. Mehmet Demirci, "Türk Tasavvuf Kültüründe Gül", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, XXXIII/4 (2004): 58-64; Mehmet Necmettin Bardakçı, "Türk Tasavvuf Kültüründe Gül Sembolü Üzerine Bazı Düşünceler", *Gül Kitabı: Gül Kültürü Üzerine İncelemeler*, 113-119.

19 Gülün Hz. Peygamber'le ilgisi konusunda detaylı bilgi için bkz. Sabri Çap, "Gülün Yaratılışı ve Hz. Peygamber'le İlişkisi Özelinde Uydurma Rivayet Algısı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XVIII/1 (2018): 259-297; a.mlf., "Türk-İslâm Edebiyatında Gül Sembolü ve Gül Hakkındaki Uydurma Rivayetlerle İlişkisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2018): 161-203; a. mlf., "Tasavvufta Gül Sembolü ve Gül ile İlgili Telakkinin Oluşmasında Uydurma Hadislerin Rolü", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 36 (2018): 455-498.

20 Demirci, "Türk Tasavvuf Kültüründe Gül", 60.

21 Bardakçı, "Türk Tasavvuf Kültüründe Gül Sembolü Üzerine Bazı Düşünceler", 114, 116.

22 Derviş İbrahim el-Eşrefî, *Risâle-i Gül-i Kâdiriyye*, Cemalettin Server Revnakoğlu Arşivi, no:150/115, vr. 2a.

Her iki risâlede de Kâdirî tacındaki gülün Abdülkâdir-i Geylânî'nin Bağdat'a geldiğinde oradaki meşâyıha su dolu tasa zemheride gül koyup göndermesi, Bağdat meşâyihının "bu şeyh cümlemizin gülüdür" diyerek Geylânî'yi tazim ve hürmetle karşılamaları meselesi zikredilmiştir. İbrahim el-Eşrefî, bu tarihi olayı Abdülkâdir-i Geylânî'nin, Rasulullah'ın torunlarından olması hasebiyle Hakk'ın ona ikramı olarak değerlendirmiştir.²³ Hasan Zekâi ise bu tarihi anekdottan hareketle Abdülkâdir-i Geylânî'ye Hakk'ın ikrâmını yâd etmek, pîrimizi başımızda taşıdığımızı göstermek anlamına geldiğini belirtir. Ayrıca Abdülkâdir-i Geylânî'nin şeriat, tarikat-ı Ahmediyye ve hakikât-i Muhammediyye'nin tekemmülünden hâsıl olan hâlin ma'rifet hâllerine delâlet ve alâmet ettiğini de ekler.²⁴

Kâdirî gülü, dâire keçe parçası yeşil otak üzere kasnak işlemesi gibi birbiri içinde beyaz üç halkadan ibarettir. Yeşil renk olması, Abdülkâdir Geylânî'nin mazhariyeti olan Hayy ism-i şerîfinin nûraniyetine işaret eder. Üç dairenin beyaz olması, Resûl-i Ekrem efendimiz hazretlerine kemâl-i inkıyâd ve ittibâlarıyla Hakikât-i Muhammediyye'nin sırrına mazhar, hayat-ı ebediyye ve tasarruf-ı bâkiyye nâil olduklarına alâmettir. Kâdirî gülünün bir çeşidi, beyaz müdevver keçe parçası üzerine yeşil işlemeli üç halkadır. Fakat Şeyh Abdürrezzâk'ın hangisini içtihat ettiği belli değildir. Bir diğer Kâdirî gülü çeşidi ise farklı büyüklükteki ince ve beyaz üç parça keçeyi birbirinin üzerine koyarak yapılır. Bu gülü Abdülkâdir Geylânî'nin torunu Şam'da medfûn Seyyid Ahmed el-Kebîr içtihat etmiştir.²⁵ Özellikleri anlatılan bu alâmetlere Bağdat gülü denilse de mühr-i Kâdirî, gül-i Kâdirî ve yol da denilir.²⁶

Gül içtihâdi Abdülkâdir Geylânî'nin oğlu Şeyh Abdürrezzâk ile torunu Şeyh Ahmed el-Kebîr tarafından ortaya koyulmuş, sonraki dönemlerde Kâdirî şeyhleri kendi meşrepleri veçhile değişiklikler yapmışlardır. Şeyh İsmâil Rûmî²⁷ (v. 1041/1631), beyaz veya yeşil keçe/çuka üzerine on sekiz tiğ ve yedi renk ibrişim/

23 İbrâhim el-Eşrefî, *Risâle-i Gül-i Kâdiriyye*, vr. 2a.

24 Hasan Zekâi, *Gül Risâlesi*, vr. 2a-b.

25 Mehmed Rifat el-Eşrefî, Şeyh Ahmed el-Kebîr'in bu tacını Hacı Bayrâm-ı Velî'nin müşşidi Somuncu Baba tekbirlemiş, bu sebeple de Kâdiriyye ve Bayramiyye taçları altı terlikli olmuştur (Mehmed Rifat el-Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye-i Kâdiriyye*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3262, vr. 18b.).

26 Hasan Zekâi, *Gül Risâlesi*, vr. 3a.

27 Kâdiriyye Tarikatının Rûmiyye kolunun kurucusudur. Tarikatın Osmanlı topraklarında yayılmasındaki hizmetleri sebebiyle pîr-i sâni ünvanıyla anılmıştır. Hakkında detaylı bilgi için bkz. Cemâleddin Server Revnakoğlu, "Kâdirilik'in İstanbul'a Gelişi ve Yayılışı", *Yeni Tarih Dünyası*, 6 (İstanbul 1953): 254-256; Dilâver Güner, *Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, (İstanbul 2003), 369-371; Mehmet Akkuş, "İsmâil Rûmî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul 2001), 23/120; Adalet Çakır, "Kâdiriyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, (İstanbul 2015), 176-178.

iplik ile müdevver ve ortasında beş tıgı bir mühr-i Süleymân²⁸ olan bir gül içti-hat etmiştir. Bu güldeki on sekiz tıgdan murâd, ikisi Hatîcetü'l-Kübrâ ve Fâtımatü'z-Zehrâ, dördü çehâr-ı unsur, on ikisi on iki imam olmak üzere on sekiz bin âleme işâret eder. Bu âlemlerin üstünde on dokuzuncu mühr-i Süleymân denilen beş tıgı resim, beş vakitte farz olan namaza, letâif-i hamse-i zâhire ve bâtınaya işârettir. Buna ilave olarak nice âli ibâresi Muhammed Mustafa efendimize (s) işâret ve başımız daima onlara bağlı olduğundan ta'zimen başta taşınan alâmettir. Yine Ferd, Hayy, Kayyûm, Hakem, Adl, Kuddûsî esmâ-i şerîflerine, cennetü'l-esmâ denilmiştir ve on dokuz harftir. "أَوْمَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ"²⁹ âyet-i kerîmesi de on dokuz harftir. Ayrıca besmele-i şerîf de on dokuz harftir ve gül on dokuz tıg üzerine bina olunmasından kasıt besmele-i şerîftir. Besmelenin, Kur'ân-ı Kerîm'in tüm mânâlarını kendisinde toplamasına işârettir. Yedi renk iplikle işlenmesi, Ümmü'l-Kur'ân'a, seb'a-i semâvâta, seb'a-i seyyâre, seb'a-i atvâra, seb'a-i envâra, seb'a-i enfâsa ve seb'a-i ekvâna işâret eder.³⁰

Risalede geçen Ümmü'l-Kur'ân³¹ yedi âyetten oluşan Fatiha Sûresi, seb'a-i semâvât yedi sema, seb'a-i seyyâre yedi gezegen, seb'a-i atvâra yedi tavır, seb'a-i envâra yedi nur, seb'a-i enfâs yedi nefis ve seb'a-i ekvân yedi âlem anlamına gelir. Yedi sayısının eski medeniyetlerde olduğu gibi İslam kültüründe de önemli bir yeri vardır.³² Nitekim seb'a semâvât ifadesi Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok âyette geçmektedir. Yedi göğün yaratılışı (el-Mü'minûn 23/17; Fussilet 41/12; et-Talâk 65/12; en-Nebe' 78/12), göğün yedi sema halinde düzenlendiği (el-Bakara, 2/29), yedi semanın uyumlu oluşu (el-Mülk 67/3; Nûh 71/15), Allah'ın yedi semanın Rabbi olduğu (el-Mü'minûn 23/86) yedi göğün Allah'ı tesbih ettiği (İsrâ, 17/44) ifade edilmiştir.

Kâdirî tâcında yer alan yedi renk iplik seb'a-i atvâra (yaygın kullanımı atvâr-ı seb'a) ve seb'a-i enfâsa yani nefsin yedi mertebesini sembolize etmektedir. Esmâ tarîki

28 Mühr-i Süleymân, iki eşkenar üçgenin biri diğerinin tabanına geçecek şekilde yerleştirilmesiyle oluşan bir semboldür. Müslümanlar, üzerinde altı köşeli yıldızın yer aldığı mucizevi yüzüğü Hz. Süleyman'a nispet etmiştir [İskender Pala, "Mühr-i Süleyman", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul 2006), 31/524-526].

29 En'âm Suresi, 122/6. âyetin tamamının meâli şöyledir: "Ölü iken dirilttiğimiz ve insanlar arasında yürüebilmesi için kendisine ışık tuttuğumuz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu? İşte kâfirlere yaptıkları böyle güzel gösterilmiştir."

30 Hasan Zekâî, *Gül Risâlesi*, vr. 3b.

31 Ümmü'l-Kur'ân, Kitâb'ın anası/aslı anlamına gelmekte olup Kur'ân'ın anlamlarını barındırması sebebiyle Fatiha Suresi'nin isimlerinden biridir. Sure hakkında bilgi için bkz. Emin Işık, "Fatiha Suresi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul 1995), 12/252-254.

32 Yedi sayısının önemi hakkında bkz. Mustafa Öz, "Seb'a", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul 2009), 36/241.

denilen tarîkâtlarda nefsin yedi mertebesi olduğu kabul edilir. Nefsin mertebeleri; nefs-i emmâre, nefs-i levvâme, nefs-i mülheme, nefs-i mutmainne, nefs-i râziye, nefs-i merziyye ve nefs-i kâmileddir. Bu yedi nefsin yedi sıfatı, yedi âlemi (şehâdet, misâl, ervâh, ceberût, lâhut, nâsut, hakîkat) ve yedi nûru (mavi, sarı, kırmızı, siyah, yeşil, beyaz, renksizlik) vardır. Dervişin seyr u sülûk süresince bu mertebeleri aşması hedeflenir. Kâdirî tâcında nefsin bu sayılan mertebe, sıfat, âlem ve nuru sembolik olarak nakşedilmiş, müridin her an başında taşıdığı ve unutmadığı bu hakîkati "أَوْ مِنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ"³³ âyetinde buyrulduğu üzere nefsin kötü huylarını öldürüp Allah'ın sıfatlarını kazandıkça hayat bulacağına işaret edilmiştir.

4. Risâlenin Metni

Tarîkât-ı Âliyye-i Kâdiriyye-i Âhiyye-i Resmîyye'nin Gül Risâlesi'dir.

Bismillâhirrahmânirrahîm.

[1^b] Elhamdülillâhi Rabbi'l-Âlemîn, vessalâtü vesselâmü alâ Rasûlinâ Muhammed'in ve âlihî ve eshâbihî ecmaîn.

Muharrir Fakîr Hasan Zekâi el-Kâdirî Azîzî Şeyh Mehmed Eşref el-Kâdirî el-Âhî'nin sohbetlerinden müstefîd olduğu bir sırada dervîş ve müntesibân-ı Kâdiriyye'nin başları üzerine vaz' edilen gülün esrârından istifâde beyne'l-meşâyih meşhur olan pîr-i tarîkatımız Hazret-i Sultan Seyyid Abdülkâdir el-Geylânî hazretlerinin Bağdat'a vusûlü hakkındaki vukûatı ber vech-i zîr hikâye ile pir-i münîrimiz Abdülkâdir Geylânî hazretleri emr-i risâlet penâhiye imtisâlen Bağdat'a teşriflerinde evliyâ-i Bağdat kaddesallahu sırrahû efendilerimiz Abdülkâdir Geylânî kuddise sırrahû el-Âlî [2^a] hazretlerinin teşriflerini duyduklarında bir kâseyi su ile ağzına kadar doldurup gönderdiklerinde Hazret-i Abdülkâdir Geylânî kemal-i ilim ve irfanlarından Bağdat meşâyih ve evliyâ ile doludur, size yer yok demek olduğunu anlamalarıyla bir damla su koymakla taşacağı anlaşılan mezkûr kâseye zâhir kerâmetleri olarak zemherî vaktinde bulunması mümkün olmayan bir gül koyarak Bağdat'a irsâl ettiklerinde cümle meşâyih mebhûd olmalarıyla ve Hazret Abdülkâdir'i istikbal ile bu şeyh cümlemizin gülüdür deyûb tevkîr ve ta'zîm ettiler. Buna âlâmet olsun için en evvel müctehidîn-i Meşâyih-ı Kâdiriyye taçlarına birer gül dikerek ve Bağdat gülü ta'bîr ederek Hazreti Abdülkâdir'in işbu kerâmâtlarını

33 En'nâm Suresi, 122/6. Âyetin tamamının meâlî şöyledir: "Ölü iken dirilttiğimiz ve insanlar arasında yürüyebilmesi için kendisine ışık tuttuğumuz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu? İşte kâfirlere yaptıkları böyle güzel gösterilmiştir."

i'lân ve pîr-i münîrimiz efendimizi başımızda taşımaklığımıza işâret olsun için Seyyid Abdülkâdir Geylânî hazretlerinin mahdûm-u mükerremleri Seyyid Şeyh Abdürrezzâk hazretleri gavsul-a'zam efendimizin kutbun ve gavsın ve ferdâniyyetine işâret ve şerîat ve [2^b]tarikat-ı Ahmediyye ve hakikât-i Muhammediyye delâletiyle bu üç hâlin tekemmülünden hâsıl olan hâlin ma'rifet hâllerine delâlet etsin ve alâmet olsun için ictihâd buyurmuşlardır. Meşhur bir müdevver keçe parçası yeşil otak üzere kasnak işleme gibi birbiri içinde beyaz üç halkadan ibarettir. Ve yeşil renk olması Hazreti Abdülkâdir'in mazhariyeti olan Hayy ism-i şerîfinin nûraniyeti yeşil olduğundan ve üç dairenin beyaz olması Resulü Ekrem efendimiz hazretlerine kemâl-i inkiyâd ve ittibâlarıyla Hakikât-i Muhammediyye'nin sırrına mazhar ve hayat-ı ebediyye ve tasarruf-ı bâkiyye nâil olduklarına alâmet ve işâret olduğunu ve bir nev'i dahî beyaz müdevver keçe parçası üzerine yeşil işlemeli üç halkadır. Fakat Hazret-i Abdürrezzâk'ın kangısını ol ictihâd ettiği ma'lum değildir ve bir nev'i gül dahî vardır ki bu dahî ince ve beyaz ve birbirinden sağır üç parça keçeyi birbirinin üzerine vaz' olunarak Abdülkâdir Geylânî hafidleri Şam'da medfûn Seyyid Ahmed el-Kebîr hazretleri ictihâd [3^a] buyurmuşlardır. Ve bu ta'rîf edilen alâmetlere Bağdat gülü ta'bir olunur ise de mühr-i Kâdirî ve gül-i Kâdirî ve yol dahî ta'bir edilir. Ve en evvel gül ictihâdı müşârun ileyhimâ Şeyh Abdülkâdir Geylânî hazretlerinin mahdûmları Seyyid Şeyh Abdürrezzâk hazretleri ile hafidleri Seyyid Şeyh Ahmed el-Kebîr hazretlerinden vaki' olarak turuk-ı âliyye-i sâire dahî bunlardan istihrâc ederek her birerleri kendi meşrepleri vechile ictihâd buyurmuşlardır. Ve kutbu'l-ârifin Hazret-i Şeyh İsmâil Rûmî Tarik-i Kâdiriyye'de pîr-i sâni olmakla ictihâd buyurdıkları beyaz veya yeşil keçe veya çuka üzerine on sekiz tiğ ve yedi renk ibrişim veya iplik ile müdevver ve ortasında beş tiğli bir mühr-i Süleymân olan ve beyne'l-muhibbîn mütedâvil olan gül olup on sekiz tiğdan murâd ikisi aslu'l-usûl Hatîcetü'l-Kübrâ ve Fâtîmatü'z-Zehrâ ve dördü çehâr-ı unsur on ikisi dahî imam isnâ aşere ki cem'an on sekiz bin âleme işâret ve bu avâlimin fevkî olan on dokuzuncu mühr-i Süleymân denilen beş tiğli resim dahî beş vakitte farz olan namaza kâim ve letâif-i hamse-i zâhire [3^b] ve bâtınaya işâret ve nice âli ibârîsi Muhammed Mustafa sallallahu aleyhi ve sellem efendimize işâret ve başımız daima onlara bağılı olduğundan ta'zimen başımızda alâmettir. Ferd, Hayy, Kayyûm, Hakem, Adl, Kuddûsî esmâ-i şerîflerine cennetü'l-esmâ tesmiye edilmiştir ve on dokuz harftir. Ve gül resmi buna işârettir. "أَوْمَنْ" كَانَتْ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ" âyet-i kerîmesi de on dokuz harftir. İsmâil Rûmî hazretlerinin hayatı ebediyye nâil olduklarına işârettir. Ve besmele-i şerîf dahî on dokuz harfdir ve gül on dokuz tiğ üzerine bina olunması besmele-i şerîftir. Ve Kur'an-ı Kerim'in cemî-i mânâlarını câmi' olmasına işârettir. Ve yedi renk olması Ümmü'l-Kur'an'a

ve seb'a-i semâvât ve seb'a-i seyyâre ve seb'a-i atvâra ve seb'a-i envâra ve seb'a-i enfâsa ve seb'a-i ekvâna işâret olup hâmi-i dîn-i mübîn olan padişâh dîn-i İslam tarafından meşâyıha icrayı eyleyen tarikat için bir mahal tahsîsiyle tarâf-ı sultanîden mâadâ ve ruhsat verilmiş olanlara Bağdat gülü ve hulefâ ve meşâyıh-ı Rûmî gülünü Mustafa Âhî hazretleri tahsîs buyurmuş olduklarını [4^a] azîzim Şeyh Eşref Efendi'nin peder-i âlileri Şeyh Ahmed Efendi'den o da dahî şeyhleri Şeyh Saîd Efendi'den istima' ve Şeyh Saîd Efendi dahî şeyhi Süleymân Sâfî hazretlerinin nakl ile menkûs olduklarını hikâye buyurarak el-yevm İstanbul'da pek çok gül resimleri yapılarak ve her birine kimine kafesli kız gülü ve kimine şemsî ve havuzlu gül isimleri verilerek isti'mâl edilmekte ise de ta'rîfi beyan olunan İsmâil Rûmî gülünden mâadâ gül ictihâd edildiğine dair bir ma'lûmât olmayûb muhdes olarak i'mâl ve îcâd edilmiş ise de kadr-i ma'rûfları bilinmeyen zâtlar tarafından olup bir şeye müstenid olup olmadığı dahî ma'lûm olmadığından bu güllere hakîkât nazarıyla bakılamayacağını ve erkân-ı tarîkimizde olmayan bir şey ihdâs ederek selef-i sâlihînin ictihâd buyurdıkları tarîkatı terk ederek evliyâullahı iftirâ ve is-nâd demek olacağından gerek evliyâ-i ızâm ve gerek ahvâl-i erkân-ı Kâdiriyyemize fitne ve kıl-û kâl ve bid'at ihdâs edilmemek için bâlâda mûnderic [4^b] olduğu vechile ve ihvân-ı tarîkimize bir yâdigâr olmak üzere tahrîr ve ismini dahî *Tarîk-i Kâdiriyye-i Âhiyye-i Resmiyye'nin Gül Risâlesi* tesmiyesiyle ve bazı kütüp ve resâilde görülenlerin dahî aynıyla derc ve tastîr edilmesini bu abd-i hakîrine vasiyet buyurmuş olduklarından emr-i mürşidânlarına imtisâlen tahrîr ve bazı resâilde manzûr-ı âcizânem dahî aynen zîrde imlâ edilmiştir.

Tarîk-i Kâdiriyye-i Eşrefiye'den olduğu risâlesinden anlaşılan Şeyh İbrahim Efendi te'lif ettiği Gül-Âbâd nâm risâlesinde nakl ile beyân buyururlar ki müntesib oldukları Şeyh Ali el-Vâhidî el-Kâdirî hazretlerinden meşhur âlim olan ve bâlâda beyân edilen Pîr Abdülkâdir'in Bağdat'a teşriflerindeki bir kâse dolusu suya vaz' ettiği nâ-be-mevsim gülü kâseye vaz' ettiğinden dolayı Kâdiriyye âlâmeti olduğunu nakil ve beyân buyurduktan sonra Şeyh İbrahim Eşrefî buyurur ki kutbül-ârifin Şeyh Seyyid Abdülkâdir Geylânî aleyhi rahmetü'l-bârî hazretleri nesli-pâk fahr-i âlem [5^a] sallallahü teâlâ aleyhi ve sellem hazretlerinin evlâd-ı kirâmlarından Hasenî ve Hüseyinî olduklarına ve indallah tevkîr ve ta'zîm şanlarını beyân için işâret sübhâniye gül zuhûr ettiğini ve Şeyh Ali el-Vâhidî el-Kâdirî'nin bekâyâ intikallerinden sonra Eşrefzâde Şeyh Abdülkâdir Efendi Hazretleri'nden me'zûn ve müstahlef olduktan sonra gül-i Eşrefî'yi kendisi keşf ve ictihâd idûb esrâr ve elvânın ta'rîfinde buyurur ki gül iki harfdan mürekkebe Fârisî bir isimdir. "Kâf" kav-

luhû Teâlâ “لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ”³⁴ya işârettir. “Lâm” kavluhû Teâlâ “لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ”³⁴ya işârettir. Hak Teâlâ kuluna muîndir. Dilediğini hesapsız merzûk eder. Gül isminin arabîsine verd derler. Verd isminin mecmû Hazret-i Abdülkâdir Geylânî'nin Hasenî ve Hüseyinî olduğuna işâret olup hulefâ ve mürîdânına alâmettir. Verd ismi üç harften ibâret olup “vav” harfi vâris-i resûl olduğuna ve “ra” harfi verâsetine binâen ve Hazret-i Resûle tebean mürîdlerin raûf ve fukarâya rahîm olduklarına ve “dal” harfi dahi “وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا”³⁶ olduklarından fahr-i rasûle tebean mürîd ve muhiblerini sırât-ı müstakîm ve tarik-i Hak yoluna irşâda davet edici olduğuna işâret olduğunu beyân ile ictihâd etmiş olduğu gülü bi't-ta'rîf âsûde-i mehd-i mağfîret kayyûmu Sultan Eşrefzâde Rûmî kaddesallahü sırrahû el-Âlî hazretlerinin alâmeti olan gül ma'lûm ola ki keçe parçası üzerine üç kat evrâkdir. Evvelki kat beş varaktır. Kef, he, ye, ayn, sâd ve hams-î hisâl ki likavlihi aleyhisselâm “بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسِ خِصَالٍ”³⁷ ve ikinci kat altı evrâkdir. Cihât-ı sitte ve evsâf-ı îmâna işârettir. Ve üçüncü kat yedi evrâkdir, tâc-i Eşrefiyye ve Ümmü'l-Kur'ân olan seb'ul-mesâniye işârettir. Ve bu cümle evrâk on sekizdir. Hazret-i şeyhin mazhariyeti olan Hayy ism-i şerîfine ve fahr-ül-enbiyâ ve'l-mürselîn habîb-i rasûl rabbü'l-âlemîn Hazret-i Muhammed Emîn sallallahu aleyhi ve sellem on sekiz bin âleme rahmet ve sultan olduklarına işârettir. Allâhümme şefeahû. Ve dört elvândır ve sâir elvânlar bunlardan mahreçtir. “الشريعة اقوالى”³⁸ hadis-i [6^a] şerîfinin envârlarına işârettir. Ve sadrında olan zerre on iki esmâ-i şerîfe işârettir ve bu sûrette gül deve yünü keçe üzerine vaz' olunmuştur. Hazret-i Rasûl-i Ekrem sallallahu Teâlâ aleyhi ve sellem hazretleri sultânü'l-âşikîn Veys el-Karânî hazretlerine ihsân ve irsâl buyurdıkları hırka-i şerîfe işâret ve sünnet-i şerîflerine ittibâdır. Ve ol keçenin derûnundaki olan yeşil gaytan ism-i Hayy nûruna işârettir. Ekremenallâhu Teâlâ iyyâküm.³⁹ Amma Kutbu'r-Rabbânî Hazret-i İsmâil Rûmî kuddise sırrahû el-Âlî hazretlerinin ictihâd buyurduğu gül için müşârun ileyh Şeyh İbrahim Eşref buyurur ki Şeyh İsmâil

34 Zümer 36/39. Allah kuluna kâfi değil mi?

35 Burada Şûra suresi 19. âyetin bir kısmı zikredilmiş, “بغير حساب” kısmı ise Bakara suresi 212. âyetten iktibas edilmiştir. Buradaki ibarenin manası “Allah kullarına çok lütfkârdır, onlara hesapsız rızık verir.”

36 el-Ahzâb, 46/33. “Allah'ın izniyle kendi yoluna çağırın bir davetçi ve aydınlatıcı bir kandil olarak gönderdik.”

37 Buhârî, İman, 1. “İslam, beş esas üzerine kurulmuştur.” Hadisine gönderim yapılmaktadır. İman bölümündeki bu hadiste “خصال” kavramı geçmemektedir.

38 “Sözlerim şeriattir”. (İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yüsuf b. el-Hindâvî, (el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 2/4).

39 Arapça ifadenin manası şöyledir: Allah Teâlâ bize ve size çok lütufta bulunsun.

Rûmî hazretleri Halvetiyyu'l-asl olub ma'nen Hazret-i Şeyh Abdülkâdir Geylânî hazretlerinin halîfesi olmakla bu gülü usûl-i Halvetiyye üzerine binâ eylediler ki usûl-i esmâ fûrûun işâretine delâlettir. Ve çuka üzerine yedi elvân olması esmâ-i seb'anın envârlarına işârettir. Ve on iki kat olması on iki esmâ-i şerife işârettir ve on sekiz terek **[6^b]** Hayy ism-i şerîfi ebced hesabı üzere on sekizdir, ona işârettir. Sâliklere verilen gül budur. Amma hulefâya verilen gül on dokuz terektir. Besmele-i şerîfin ve cennetü'l-esmânın aded-i hurûfuna işârettir ve sadrında olan mühr-i Süleymân îmân bi'l-gayb altıdır, ona işârettir. Amma Süleymân ismi dahî altı harfdir. Meşâyih-ı izâm hazretleri altı sıfat ile mevsûf olduklarına delâlettir. "Sîn" selîmu'l-kalb, "lâm" latîfu'l-ahlâk, "yâ" ayne'l-yakîn, "mîm" mûnis-i mak'ad-î sıdk, "elif" esnâ-yı leyde kâim, "nûn" na'bûdü ve "nestâin" yani ibâdetleri ve istiânetleri Allah Teâlâ hazretlerine mahzûr kılmalarına işârettir. Allâhümme vefkânâ. Ve İsmâil Rûmî'den sonra halîfesi Şerîf Halîl Efendi oğlu Şeyh Muhammed Efendi'nin üçüncü nefsi nefisî Şerîf Sâni Şeyh Abdurrahmân Efendi'yi Ümmî Sinanzâde Şeyh Hasan Efendi damat idüb telkîn tevhit ve teslik-i hilâfet ile İsmâil Rûmî makâmına iclâs eylediği ve tâc-ı Sinâniyye vasatına mühr-i Kâdiriyye dikmekle **[7^a]** izin buyurmuşlardır. Ol makâmda olanlar ol resim üzerine tâc melâbis olurlar. Edirneli Kasâbzâde Şeyh Muhammed Kâdirî, Şeyh Muhammed Mısrî Niyâzî'ye mühr-i gül tarîkini teberrüken irsâl eyleyip onlar dahî tâc-ı Halvetiyye üzerine vaz' eylemiştir. Ve hulefâsından Çelebi Ali Nazmî Efendi, Kâsım Dirdîme dahî verdikten mezar taşlarında dahî resm olunmuştur. Bağdat gülünün ta'rifinde yine müşârun ileyh Şeyh İbrahim Efendi risâle-i mezkûresinde buyurur ki Bağdat gülü üç dairedir ve yeşil çuka üzerindedir. Dâire-i evvel şerîat ve dâire-i sâni tarîkat ve dâire-i sâlis hakîkâte delâlettir. Bu üç dâirenin tahsîl ve tekemmülünden hâl olan hâlin ma'rifet hâllerine delâlettir. Hazret-i şeyhin mazhariyeti olan Hayy ism-i şerîfinin nurâniyyeti yeşil olduğuna işâret için yeşil çuka üzerine vaz' olunur. Ve ol üç dâirenin beyaz olması hazret-i şeyhin Rasûl-i Ekrem hazretlerine kemâl-i inkıyâd ve ittibâlarına delâlettir. Likavlihî aleyhisselam "الشريعة أقوالى، والطريقة" **[7^b]** "أفعالى، والحقيقة أحوالى، والمعرفة رأس مالى" ⁴⁰⁰ bi-sıfâtillâhi unvânıyla âmil olduklarının âsâr-ı berekâtıdır. Nefeanallâhü ve iyyâküm. Amma bu abd-i âciz muharrir derviş Zekâi el-Kâdirî bâlâda bast-u beyân olunan güllerin sulehâ-yı dervişân tarafından a'mâl edilerek ve her iğnede birer Fâtiha-i şerife veya besmele-i şerîf ile a'mâl edildiği halde o gül de âteşe yanmayacağını ve başında Kâdirî gülü taşıyan salikânın cin şerrinden ve ilel-i emrâzdan

40 "Sözlerim şeriat, davranışlarım tarikat, hâlim hakîkât, sermayem mârifettir." (el-Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, 2/4).

ma'sûn olacağını umûmiyetle meşâyih-ı Kâdiriyye'den ve bazı resâilde manzûr ve mesmûm olmuş ve bu güllerden mâadâ pek çok güllerin nev'ilerini Ebâ Ey-yûb el-Ensârî hazretlerinin imâm-ı evveli Şeyh Âkif Efendi'nin mahdûm-ı âlileri kibâr-ı mutasavvifeden Şeyh Ahmed Tal'at Efendi'nin ve Dâvûd Paşa'da zıpçıktı demekle ma'rûf tekyenin seccâdenişini Şeyh Âgâh Efendi'nin kütüphanelerinde elvân ve eşkâl ve esrârlarıyla tersîm ve tahrîr edilmiş nüshâları manzûr-i fakîrâ-nem olduğundan feth-i [8^a] müşkilât için şeyhân-ı müşârûn ileyhâya mürâcaat ve ziyârat edilmesini ayrıca ihvân-ı kirâmıma tavsiye etmekle işbu risâleyi hat-meylerim. Cenâb-ı Hak cümle müşkilâtlarımızı feth-i âsân eyleye âmin.

Sonuç

Hasan Zekâî el-Kâdirî'nin Tarikat-ı Âliyye-i Kâdiriyye-i Âhiyye-i Resmîyye'nin Gül Risâlesi, Kâdiriyye tarikatında kullanılan tâcın üzerine işlenen gül motifinin dinî-tasavvufî anlamlarını anlatmak üzere kaleme alınmıştır. Risalenin devamında İbrâhim el-Kâdirî el-Eşrefî'nin *Gül-âbâd* adlı risâlesi geniş bir biçimde özetlenmiştir. Müellif Hasan Zekâî, yaşadığı dönemde tarikat tâclarına pek çok gül resimleri yapılarak kimine kafesli kız gülü, kimine şemsî ve havuzlu gül isimleri verildiğini, ancak risalede tarif ettiği İsmâil Rûmî gülünden başka gül içtihat edilmediğine dair bir bilginin olmadığını söylemektedir. Dolayısıyla risaleyi yazma maksadının sonradan icat edilen bu güllerin bir dayanağının olmadığını, bu güllere hakikât nazarıyla bakılamayacağını ifade etmek, Kadiriyye erkânına bidat ihdas etmemek ve doğrusunu ihvana anlatmak olduğunu beyan etmiştir.

Kâdirî tâcında yer alan gül, o dönemde kış günü bulunması mümkün olmayan gülü Abdülkâdir Geylânî'nin su dolu kâseye koyarak Bağdat şeyhlerine göndermesi ve şeyhlerin Hakk'ın Geylânî'ye ikramını fark edip ona hürmette bulunması hadisesine dayanır. Bağdat gülü olarak da adlandırılan gül motifi, Abdülkâdir Geylânî'ye Hakk'ın ikramını yâd etmek ve pîr-i münîri başta taşımaya işâret etmek için Abdülkâdir Geylânî'nin mahdûmu Şeyh Abdürrezzâk tarafından içtihat edilmiştir. Daha sonra Şam'da medfûn Seyyid Ahmed el-Kebîr ve tarikatın pîr-i sânisî kabul edilen Şeyh İsmâil Rûmî gül içtihadında bulunmuşlardır.

Tasavvuf kültüründe bazı hakikatler sembollerle ifade edilmiş, hayatın değişik boyutlarında bu şekilde yaşatılması hedeflenmiştir. Kâdirî tâcında yer alan gül, üzerine işlenen motifler, dinin esaslarını, tasavvuf âdâb ve erkânını, sûfî irfanını ve metafiziksel hakikatleri estetik bir biçimde yansıtır. Tâcın yedi renk iplikle işlenmesi, nefsin yedi mertebesi, sıfatı, âlemi ve nurunun sembolik olarak ifade

edilmesi, müridin her an başında/gönlünde taşıdığı bu hakikati “ölü iken dirilttiğimiz” buyruğu üzere nefsin kötü huylarını öldürüp Allah’ın sıfatlarıyla yaşatması anlamına işaret eder. Buradan hareketle diyebiliriz ki tekke-tasavvuf kültüründe dinin mâliki Yüce Yaratıcı’nın, onun yeryüzündeki en mükemmel tecellisi Hz. Peygamber’e muhabbetin, hürmetin ve bağlılığın baş tâci edildiğini; baştan aşağıya, düşünceden sanata, kabuktan öze, maddeden mânâyâ, iğneden ipliğine kadar hayatın her alanına nüfuz ettiğini söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*. thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. el-Hindâvî. el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Akkuş, Mehmet. “İsmâil Rûmî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul 2001), 23/120.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. “Türk Tasavvuf Kültüründe Gül Sembolü Üzerine Bazı Düşünceler”. *Gül Kitabı: Gül Kültürü Üzerine İncelemeler*.
- Ceyhan, Semih. “Taç”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul 2010), 39/363-365.
- “Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tâci ve Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet Risâlesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 25 (2011): 113-172.
- Çakır, Adalet. “Kâdiriyye”. *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan. (İstanbul: İsam Yayınları, 2015).
- Çap, Sabri. “Gül Dışındaki Çiçeklerle İlgili Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XVIII/2 (2018): 305-331.
- “Gülün Yaratılışı ve Hz. Peygamber’le İlişkisi Özelinde Uydurma Rivayet Algısı”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XVIII/1 (2018): 259-297.
- “Türk-İslâm Edebiyatında Gül Sembolü ve Gül Hakkındaki Uydurma Rivayetlerle İlişkisi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2018): 161-203.
- “Tasavvufta Gül Sembolü ve Gül ile İlgili Telakkinin Oluşmasında Uydurma Hadislerin Rolü”. *Biliname: Düşünce Platformu*, 36 (2018): 455-498.
- Çetin, Nuran. “Arşiv Belgeleri Işığında Mehmed Vusûlî Efendi ve Kurucusu Olduğu Molla Çelebi Tekkesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23/1 (2019): 497-519.
- Demirci, Mehmet. “Türk Tasavvuf Kültüründe Gül”. *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, XXXIII/4 (2004): 58-64.
- Derviş İbrâhim el-Eşrefî, *Risâle-i Gül-i Kâdiriyye*, Cemalettin Server Revnakoğlu Arşivi, no:150/115.
- Gündüzöz, Güldane. *Tasavvufta Tâc Sembolizmi*. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017).
- Gürer, Dilâver. *Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. (İstanbul 2003).
- Hasan Zekâi el-Kâdirî. *Tarîkât-ı Âliyye-i Kâdiriyye-i Âhiyye-i Resmîyye'nin Gül Risâlesi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Cemaleddin Server Revnakoğlu Arşivi, no: A150/65.
- Işık, Emin. “Fatıha Suresi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul 1995), 12/252-254.

- Kara, Mustafa. "Gül Risalesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/5 (1993): 11-23.
- Mehmed Rifat el-Eşrefi. *Risâle-i Tâciyye-i Kâdiriyye*. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3262.
- "Molla Çelebi Tekkesi". Erişim 9 Aralık 2021. <http://mustafaresmiahi.net/mustafaahi/tekkeler/molla-celebi.html>.
- Öz, Mustafa. "Seb'a". *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul 2009), 36/241.
- Pala, İskender. "Mühr-i Süleyman". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul 2006), 31/524-526.
- Revnakoğlu, Cemâleddin Server. "Kâdirilik'in İstanbul'a Gelişi ve Yayılışı". *Yeni Tarih Dünyası*, 6 (İstanbul 1953).
- Süleymaniye Kütüphanesi, Cemaleddin Server Revnakoğlu Arşivi, 234/4,48,74.

Ek: Gül Risalesi Metin Görüntüsü



و با طه پاشایه و غیره اولیای این موروثی صلا الله علیهم
اندیشه استایشه و با شکر دعا انده بملو اولیایه تعظیما
باشیزه عدولتیه زود من عوالم حکم عدک فدوی آناه
شریفیه هیئتة الامسا نسیم ایزدیه واربه فقور حرفیه
و کل رسی بوکا استایشه اومن کان میتا فاحیناه
ایتیه کر پیوه اوبه فقور حرفیه اسماعیل رومن و غیرین
صیات ایدر برنا فی اولیایه استایشه و سید شریفه
اوبه فقور حرفیه و کل اوبه فقور طبعی اوزیم با اوتوس
میدل شریفه و زکر کریمان جمیع معنایه جامع اوتیه
استایشه و سید ریک اولیای اتم اقرنه و سید سماون
و سید سباغ و سید اطوره و سید اناره و سید
انقاس و سید اکوز استایشه اولوب خام و سید
اولاد بارشاه و سید اسم طریفه مشایخ اجزای ایدیه
طریفه اجمیره و کل معصومیه طرفه سلطانیه و سید
و حفصه و سید اولیایک بغداد کول و خلفا مشایخ
رومن کل طفل آهن عزیزیک خجین بر سر اولیای
عزیم

عزیم شیخ ایزق اقبلیک بر ما لایه شیخ اهرامیه اوبه
نسخه شیخ حسینانیه استیاج و شیخ حسینانیه شیخ
سما و صا و غیره نعل اید سکوسه اولیایه حکما
یوریه ایلی استایشه اید جوه کل رسای با بلده
و هرینه کینه فضا ایزد کل و کینه شمس و حوض کل اسفلی
و بریلر استمال ایزدیه اوبه تعریف با نه اولیایه
اسماعیل رومن کینه ما مد کل اجزا و ایدر ایزد ایزد
اولوب محمد اولیایه الحمال و ایجا و ایزدیه اوبه قد
معدولیه بلیسانه زکر طرفیه اولوب ریشه حسنه اولوب
اولیایه رض معلوم اولیایه بر طره حقیقت نظر اید
باقید صیفین و ایزدیه طرفه اولیایه بری احدث
ایدت لطفه صاحبان ایتوار بوروق طرفین
اولیایه اولیایه اقمه و استار و دیان اولیایه شکر
اولیایه عظام و کزت اصدور ایزدیه فادر مره قه و قبل
وقال و بیعت احدث ایشامان ایزدیه بالوره نسیم

اولیایه و اولیایه اولیایه طرفیه برنا و کز اولیایه اوز
تجویر و امن رض طرفیه فادر ایزدیه سید نام کل ریک
نسیم ایزدیه و سید اولیایه کور اولیایه رض
دیز و طریفه رضی و سید حقیقه بو سید اولیایه
امور سید لریه امتا لایه و سید سائله نظو عالم
رض صیا نیزده املو ایزدیه
طریفه فادر ایزدیه و اولیایه سائله اکلوتیلویه شیخ
ای ایزدیه ایزدیه ایزدیه کل ایزدیه سائله نظو
یا نه بورورک متاسب اولیایه شیخ علی اولیایه افکاری
حضر نیزده مشیر عالم اولیایه و بالوره یا ایدر اولیایه
بر عید الفادک بغداد و سید لریه کی برکاسه طریفه
صوبه وضع ایزدیه تا بوم کل کاسه بر وضع ایزدیه
طریفه فادر عدول اولیایه نقل و یا نه بورورک
شیخ ایزدیه بورورک و طریفه ایزدیه شیخ سید الفاد
کبدی علی مرتد ابایه حضرتان سائله نظو عالم
صلواته

صلا الله تعالی علیه و سلم حضرتان اولاد کر ایزدیه حسن
و حسین اولیایه و خدا لله نوری و طریفه سائله یا لریه
استایشه سبحانیه کل ایزدیه ایزدیه شیخ علی اولیایه
بقایه انقالاتیه حکم ایزدیه شیخ علی انقالاتیه
حضر نیزده ما زوره و سید لریه اولیایه کله ایزدیه
سند و سید کشف و ایزدیه ایزدیه اولیایه تعریفیه
بورورک کل ایزدیه حریک فایس بر سید کاف اولیایه
تعالی امین الله کاف عید استایشه رومن اولیایه تعالی
الطیفه بصیا و سید لریه من سید بقدر سب بورک استایشه
حضر تعالی اولیایه حقیقه و ایزدیه حساب سز روزه ایزدیه
کل استایل عریسینه و زکر دربر و ایزدیه مجموع حقیقت
عید انقاداتیه کبدیایه حسن و حسین اولیایه استایشه اولوب
حفظ و صریحه عدولتیه و سید اولیایه حقیقت
اولوب و اولیایه حرف و ایزدیه اولیایه و سید حرف
و ایزدیه با و حقیقت سئلو ایزدیه سز لریه سز لریه
سیم اولیایه و اولیایه حرف رض و اوها الحاله ایزدیه

130/69

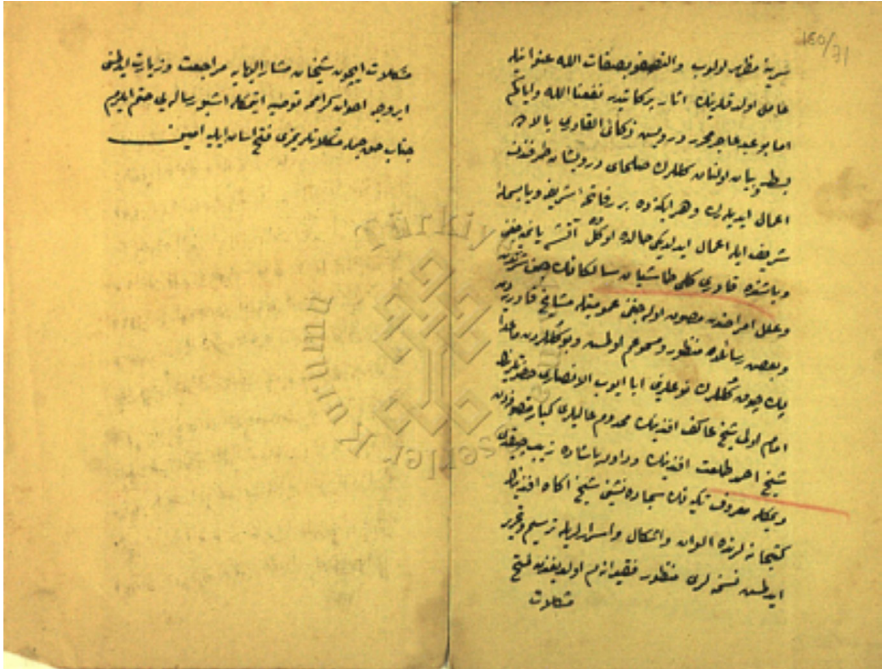
سراجها منار اولادقنداره وقريله تجماعريد وحمدي
صلوات مستقيم وطريريد صوبوله ايشاره وروح ايدوم ايدوم
اشايه اولديغين بيا باه ايشاره ايشاره اولديغين كلدي انصاف
اسوره منه حضرت قويم سلطان اشرف زاره رومي
قدس الله سره العالی حضرتين عدوت اولوب كل مسلم
اولر کجه باهر حسن اوزبک اولر قات اولر قات اولر قات
اولر قات بيه ورفده ان ه ی ج حسن حسن
خطا لکه نقوله عليه السلام تجا لوسلم علی حسن جمال
واکبر قات ان اولر قدر برات سه و اوجان امانه
اشايه و ارضی قات بده اولر قدر تابع اشرفیه
اولر قدر اولوب سید القادی باشا شایه و بر حمله اولوب
اولر کتور حضرت شیخان نظیره قد اولوب حسن اسم شایه
وخر اولوب وخر اولوب حبيب سولر بيه العالمیه حضرت
محمد امیه صلوات الله علیه و سلم اولر کتور عالمی رحمت
وسلطانه اولر قدر باشا شایه اللهم شفعه ورت اولر
وساز اولر بر ندره بر حبه اشرفیت اولر حدیث
شرفله

شرفیات اوزبک باشا شایه و صمد زاره اولوب زاره
اولر انکی اسما و شرف باشا شایه و بر حمله اولر کل وده
بوی کجه اوزبک وضع اولر کتور که حضرت رسول اکرم
صلوات الله تعالی علیه و سلم حضرتین سلطان العالمین
و اولر نظر اولر حضرتین اجامه و ایشاک بوی و اولر کتور
شرف باشا شایه و سنت شرفیه انیا حده و اولر کتور
و بوشه کی اولوب رسول خطابه اسم حسن نوبه باشا شایه
اولر الله تعالی ایاکم امامت اربانی حضرتین ایشاک
رومن قدس سره العالی حضرتین ایشاک و بوشه
کلله بیه مشارب شیخ ابراهیم اشرف بوی کتور که شیخ ایشاک
رومن حضرتین صلوات الله علیه و سلم حضرت شیخ
عبدا نقار کیدوبی حضرتین حلیه حسن لوطه بوی کل
اصول حلوتی اوزبک بنا ایدوب که اصول اسما و اولر
اشایه اولر و حورق اوزبک اوزبک بیه اولر اولر
اسما رسیده نیک اوزبک باشا شایه و اولر کتور قات
اولر اولر اسما شرف باشا شایه و اولر کتور نیک

130/70

حسن اسم شرفین ایدمهای اوزبک اولر کتور انکاشایه
ساکتار مریده کل بورر اما خلفایه و بوشه کل
اولر نظور ترکیه سید شرف و حبه اوسانک اولر
خوفه اشایه و صمد زاره اولوب بر سلیمان امانه
بالعبه القدر انکاشایه اما شایه اسم حسن
حرفه مشایخ عظام حضرتین ان حضرتین لک موصوف
اولر قدریه اولر و حسن سلیم القلب لک لطف
اولر اولر یا عبدا بیه بمع موس عقد صدفه
الف انان لیده قائم نور نعبه و شرفین
عبادتی واستعاذک الله تعالی حضرتین محضره
قاملیه باشایه اللهم وفقنا و ايسال رومیده
رومیده حله و حلیه شرف خلیل الله اولر شیخ
محمد قات اولر نفس انصاف شرف نانه شیخ اولر
افندی ان ساه زاره شیخ صمد افه و اما ایدوب
نغمه توحید شرفیت خدیوت ایدر اسمال رومن مقامه
اهدوس ایدوبی و نای سنایه و سلفه بر ندره اولر کتور
افیه

اولر بوی کتور اولر صفایه اولر اولر کتور اسم اوزبک نای
معلوم اولر اولر اولر نایه شیخ حورقاری شیخ
محمد صمد نایه سید کل طریقت نیک انیا ای ایدوب لک
و نای نای حلوتی اوزبک وضع ایشاک و خلفایه حلی
حلی نظیر افه قاسم و درجه و نای و بوی کتور خرا
و نای اسم اوزبک بغداد کتور نایه مشایخ
شیخ ابراهیم افه سالر مذکور سه بوی کتور بغداد
کل اولر و نای و نای حورق اوزبک و نای اولر
شرفیت و نای نای طریقت و نای نای حلیه
اولر بوی کتور و نای نای حلیه و نای اولر
اولر اسم شرفیات نوبین قبل اولر و نای
ایچوبه نای حورق اوزبک وضع اولر و اولر اولر و نای
با حبه اولر حضرت شیخان رسول اکرم حضرتین
کل انصاف و نای حلیه اولر و نای لوله لوله
اشرفیت اولر و لایقته انان و لایقته عالی و لایقته نای



Kur'ân'da Ehl Kavramına Bakış

Öz: Sosyolojik ve dini bir gerçekliğe atıfta bulunan "ehl" kavramı, Kur'ân'da önemli bir yer tutmakta ve toplumsal yapının özellikleri hakkında birtakım ipuçları vermektedir. Elçilerin tebliğ görevlerinin muhatabı olan toplumların yapısal özelliklerini daha iyi anlayabilmek için "ehl" kavramının çok iyi bir şekilde araştırılması gerekir. Diğer taraftan kavramın sosyolojik ve dini içeriğine ilaveten âyetlerde başka anlamlara da matuf olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenlerle "ehl" lafzının araştırılmayı hak eden bir konu olduğu kanaati hasıl olmuştur. Bu makale, yukarıda dile getirilen söz konusu boşluğu bir nebze de olsa doldurmak maksadına binaen kaleme alınmıştır. Burada önce sözlüklerin "ehl" kavramına hangi anlamları verdikleri üzerinde durulacak ve akabinde Kur'ân'da kullanıldığı alanlar sistematik bir şekilde tasnif edilecek ve geçtiği âyetlerde hangi manaları uhdesinde barındırdığı örnekle detaylandırılarak açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Ehl, Kitap, Beyt.

İskender
ŞAHİN 

A Look at The Concept of Ahl in The Qur'an

Abstract: The concept of "ahl", which essentially refers to a sociological and religious reality, has an important place in the Qur'an and gives some clues about the characteristics of the social structure. In order to better understand the structural characteristics of the societies that are the addressees of the mission of the messengers, the concept of "people" should be researched very well. On the other hand, in addition to the sociological and religious content of the concept, it is understood that the verses also refer to other meanings. For these reasons, it has been concluded that the word "ahl" is a subject that deserves to be investigated. This article has been written with the aim of filling the above-mentioned gap to some extent. Here, first, it will be focused on what meanings the dictionaries give to the concept of "ahl", and then the areas where it is used in the Qur'an will be systematically classified and the meanings that it contains in the verses will be explained in detail with an example.

Keywords: Qur'an, Tafsir, Ahl, Book, Bayt.

* Doç. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-Posta: iskender.sahin@ikc.edu.tr ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-0535-5762>.

Giriş

Peygamberler, Allah'ın dinini insanlara ulaştırıp onlarla buluşturmak ve tanıştırmakla görevli insanlardır. Tebliğ olarak isimlendirilen bu vazife, içlerinde yaşadıkları toplumların içinde icra edilmiştir. Özelde bireyleri, genelde toplumu hedef alan bu tebliğin nihai amacı, ilahi iradeye uygun bir şekilde teker teker insanlardan başlayarak toplumu değiştirip dönüştürmek ve ıslah edip felaha erdirmektir. Bu sebeple Allah, tebliğe muhatap hedef kitle ile iletişimin daha sağlıklı ve etkili olması ve tebliğin hedefine ulaşabilmesi için elçilerini onların içlerinden ve onların dilini konuşan kimselerden seçmiştir.¹ Buna ilaveten gönderilen vahiylerin de aynı maksatlar gözetilmek suretiyle muhatap kitlenin dili ile gönderildiğini âyetlerden öğrenmekteyiz.²

İnsanın mahiyetini, insan-eşya ilişkilerini ve insanların aralarındaki münasebetlerini sağlıklı bir şekilde anlayıp açıklamak için mutlak surette dile ve dolayısıyla onun omurgasını oluşturan kelimelere müracaat etme lüzumunu hissederiz.³ Kur'ân da peygamberlerin toplumla olan ilişkilerini bizlere aktarırken onun yapısal özelliklerini anlamamıza yardımcı olacak birtakım kavramlar kullanmaktadır. Bunlar, genellikle "tabii guruplar" ve "sosyal, dini, askeri guruplar" şeklinde iki kategoride mütalaa edilmektedir.⁴ Ehl, nefer, reht, aşiret, fasile, kabile, sıbt, şa'b ve kavm tabii guruplara, ümmet, millet, taife, asabe, fie, sübat, karn, karye şia, hizb, ashab ve ma'şer ise sosyal-dini ve askeri guruplar içerisine dahil edilmektedir.⁵ Söz konusu guruplardan bir tanesi de "ehl" kavramı ile dile getirilmekte ve tabii guruplar içerisinde değerlendirilmektedir. Esasen sosyolojik ve dinî bir gerçekliğe atıfta bulunan bu kavram, Kur'ân'da önemli bir yer tutmakta ve toplumsal yapının özellikleri hakkında önemli ipuçları vermektedir. Elçilerin tebliğ görevlerinin muhatabı olan toplumların yapısal özelliklerini daha iyi anlayabilmek için "ehl" kavramının etraflıca araştırılması gerekir. Diğer taraftan kavramın sosyolojik ve dini içeriğine ilaveten âyetlerde başka anlamlara da matuf olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenlerle "ehl" lafzının araştırılmayı hak eden bir konu olduğunu düşünmekteyiz. Kavram, bugüne kadar akademik çevrelerin pek de ilgisini çekmemiş gibi gözükmektedir. Bu konuda yüksek lisans ve doktora düzeyinde çalışılmış herhangi

1 el-A'râf 7/85; Hûd 11/84; en-Neml 27/45.

2 Yusuf 12/2; eş-Şuarâ 26/195; Fussilet 41/44.

3 Yusuf Kerimoğlu, *Kelimeler ve kavramlar(I-II)*, (İstanbul: İnkılap Yay., 1997), 23.

4 Orhan Atalay, "Kur'an'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, (2001), 197.

5 Faruk Tuncer, "Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Grup İfade Eden Kelimelerin Nüzul Sürecindeki Değişimleri", *EKEV Akademi Dergisi* 16/53 (2012), 7.

bir teze ulaşamadık. Bununla birlikte Ömer Çelik'in "Kur'an-ı Kerim'de "ehl" Kavramı ve Peygamber Aileleri" adlı makalesi yayınlanmıştır. Fakat bu çalışma oldukça kısa ve özet mahiyette olup kavram detaylı bir şekilde ele alınmamıştır.⁶ Ayrıca "ehl" kavram olarak iki tane makale içerisinde bir başlık altında çok kısa bir şekilde de ele alınmıştır. Bunlar, Orhan Atalay'ın "Kur'an'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar", ve Zülfükar Durmuş'un "Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Guruplar" başlıklı makaleleridir. Atalay, kavramı üç sayfada,⁷ Durmuş ise iki sayfada değerlendirmektedir.⁸ Faruk Tuncer ise Kur'an-ı Kerim'de sosyal grupları ifade eden kavramları incelediği "Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Grup İfade Eden Kelimelerin Nüzul Sürecindeki Değişimleri" başlıklı makalesinde ilgili kavram üzerinde durmamıştır.⁹

Bu makale, yukarıda dile getirilen söz konusu boşluğu bir nebze de olsa doldurmak maksadına binaen kaleme alınmıştır. Burada önce sözlüklerin "ehl" kavramına hangi anlamları verdikleri üzerinde durulacak ve akabinde Kur'an'da kullanıldığı alanlar sistematik bir şekilde tasnif edilecek ve geçtiği âyetlerde hangi manaları uhdesinde barındırdığı örnekle detaylandırılarak açıklanacaktır.

1. Sözlük Anlamı

"Ehl/أهل" Arapçanın mensup olduğu Sami dil ailesinden Asurca ve İbrancada da kullanılan müşterek bir lafız olup her iki dilde çadır, ev, mabed ve ikamet gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰ Sözcük, Arapçada çeşitli kalıplara girmek suretiyle farklı anlamlar kazanabilmektedir.

Kelime, tefe'ul kalıbına girdiğinde bir erkeğin bir bayanla evlenmesi anlamını ifade etmekte ve durum "تَاهَلَ الرَّجُلُ" şeklinde söylenmektedir. Sözcük, bu manayı if'âl kalıbına girdiğinde de kazanmaktadır. Nitekim bir kimseye dua mahiyetinde söylenen "Allah seni cennette evlendirsin" anlamındaki "أَهْلَكَ اللَّهُ فِي الْجَنَّةِ إِيهَالًا" sözünde bu kullanımı görmektediriz.¹¹ Yine bu kalıpta kelime bir kimseyi herhangi

6 Ömer Çelik, "Kur'an-ı Kerim'de "Ehl" Kavramı ve Peygamber Aileleri", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 23 (2014), 6-11.

7 Atalay, "Kur'an'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar", 200-203.

8 Zülfükar Durmuş, "Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Guruplar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/3 (2003), 36-38.

9 Tuncer, "Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Grup İfade Eden Kelimelerin Nüzul Sürecindeki Değişimleri", 17-46.

10 İskender Şahin, *Kur'an-ı Kerim ve Sami Dillerinde Ortak Sözcükler*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 144.

11 Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, "Ehl" *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî-İbrahim es-Semîrî (b.y.: Dârû'l-Mektebeti'l-Hilâl, ty.) 4/89; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, "Ehl", *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed Avz Mer'ab (Beyrut: Dâr'u't-Türâk

bir maddeye müstehak veya layık görmek anlamını içerisinde barındırmaktadır. Bu anlam, istif'âl kalıbı ile de elde edilmekte ve mastarı إستيهال şeklinde gelmektedir.¹² Diğer taraftan kelime, tef'îl kalıbına girdiğinde bir kimseyle ünsiyet peyda etmek manasını kazanmakta ve "أَهْلْتُ بِالرَّجُلِ" şeklinde dile getirilmektedir.¹³

Arapça'da أهل isimleşmek suretiyle de kullanılmaktadır. Bir kimsenin eşini, çocuklarını, akrabasını ve aşiretini ifade etmede أهل kelimesi kullanılır ve o kimseye nispetle "o kimsenin ehli" denilir. Yine aynı şekilde herhangi bir yere, bir dine veya herhangi bir duruma aidiyeti olan kimseler için de bu kavramın kullanılmakta olduğu vâkidir. Bu bağlamda أَهْلُ الْأَمْرِ, emir sahibi olan kimseyi; أهل البيت, bir adamın hanesinde oturan kimseleri; أَهْلُ الْمَذْهَبِ, bir mezhebe bağlı olup onu takip eden kimseyi; أَهْلُ الرَّجُلِ, bir adamın eşini, çocuklarını, evinde oturanları veya akrabalarını; أهل النبی, Hz. Peygamberin ailesinden olan kimseleri; أَهْلُ الْإِسْلَامِ, İslam dininden olan kimseyi; أَهْلُ الْبَصْرَةِ, Basralı olan kimseyi ifade etmektedir. Söz konusu kelimenin çoğulu da أهلات ve أهلون şeklinde, çoğulun çoğulu ise اهالی şeklinde gelmektedir. Kelime, bir şeye müstehak olan, ona icabet eden ve layık olan kimse için de kullanılmaktadır. Hayvanların iç yağına ve zeytinyağına "الإهالة" denilmektedir. Sözcüğün, aynı zamanda zeytinyağının veya iç yağının sızıp saflaşmış halini ifade etmekte de kullanıldığını sözlükler nakletmektedir.¹⁴ أهلي, ehlileşmiş hayvana denilmektedir ve bu anlamıyla kelime yabaniğin ziddi olacak şekilde ifade olunmaktadır. أهلول, bir kimseyi eş edinmek, bir topluluğu kavim, aşiret edinmek veya bir kimseyi ahbap edinmek anlamına gelmektedir.¹⁵ أهلاً و مرحباً, selamlamak için söylenen "Ahlâ ve merhabâ" şeklindeki sözde de zikredilmektedir. Bu sözden kasıt ise "sen, sıkıntısı olmayan, şen şakrak, geniş ve güler yüzlü bir yere geldin, garip, bilinmeyen bir yere gelmedin, iyi bir şekilde muamele göreceksin" manasıdır.¹⁶

si'l-Arabî, 2001), 6/221; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, "Ehl", *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abduselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399), 1/150; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, "Ehl", *es-Sihâh fi'l-luga*, thk. Ahmed Abdulğafûr Atâr (Beirut: Dâru'l-İlm, 1407), 4/1629.

12 Zemaşşerî, "Ehl" *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyün es-Sûd, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 1/38; Ebu'l-fadl Muhammed b. Mukrim b. Manzûr, "Ehl" *Lisânu'l-Arab*, (Beirut: Dâru Sâdr, 1421.), 11/30; Asım Efendi, "Ehl", *el-Okyanusu'l-basîf fi terciyeti'l-kâmüsi'l-muhîr*, çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 5/4339.

13 Cevherî, "Ehl", 4/1649.

14 Ferâhîdî, "Ehl", 4/89-90; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, "Ehl", *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzi Münir Ba'lebekkî (Beirut: Dâru'l-İlm, 1987), 3/1257; Ezherî, "Ehl", 6/220; Cevherî, "Ehl", 4/1629; İbn Manzûr, "Ehl", 11/28; Asım Efendi, "Ehl", 5/4339.

15 Asım Efendi, "Ehl", 5/4339.

16 Ferâhîdî, "Ehl", 4/90; Ezherî, "Ehl", 6/221; Asım Efendi, "Ehl", 5/4338.

أهل, آل kelimesi ile oldukça yakın bir anlama sahiptir ve çoğu defa birbirlerinin yerine kullanılabilmektedirler. Hatta dilciler آل in أهل den türediğini söylemektedirler. Sözlükler, bu iki yakın anlamlı kavramın farkı ile ilgili şu bilgileri vermektedirler: آل, daha çok tanınan ve bilinen kimseler için kullanılmakta ve akrabalık veya dostluk bakımından bir kimsenin seçkin yakınlarına denilmektedir. Bu bağlamda آل فرعون denildiğinde Firavun'un etbai/ona sıkı sıkıya bağlı olan kimseler kastedilmiş olur. Kullanım olarak الرجل آل denilir fakat آل البصرة veya آل العلم denilmez. Çünkü أهل kelimesi daha geniş kapsamlı bir anlam alanına sahiptir.¹⁷

Netice itibarıyla yer aldığı anlam alanları dikkate alındığında kelimenin ünsiyet, ihtisas/has kılma, taalluk/ilişkili olma, sahip olma, yakın olma/kurbiyet ve bir yapı içerisinde o yapıyı benimseyip onunla bütünleşme manalarını bünyesinde barındırdığı anlaşılmaktadır. Bu itibarla kelimenin, kullanıldığı her bir anlam alanında söz konusu manalarla doğrudan ilişkili olduğu rahatlıkla söylenebilir.

2. Kur'ân'da Ehl Kavramı

"Ehl", Kur'ân'da 127 defa ve sadece isim olarak geçmektedir.¹⁸ Bunlardan 74 defa Mekki âyetlerde, 53 defa da Medeni âyetlerde yer almaktadır. Kavram, her yerde mutlaka bir terkip halinde geçmektedir. Bu çerçevede kimi yerlerde zamirlere, kimi yerde ise şehirlere, kutsal kitaplara, eve, ateşe ve yüce değerler olan takvaya ve mağfirete izafe edilmektedir.

"Ehl" in, âyetlerde hangi anlamlarda kullanıldığı ile ilgili vücûh ve nezâir türü kitapların çoğunda malumat verilmemektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Dâmeğânî ve Firûzâbâdî eserlerinde kelimeye yer vermişlerdir. Dâmeğânî, kelimenin âyetlerde sekiz farklı anlamda geçtiğine dikkat çekmektedir. Bunlar, bir yerin sakini, okuyucu, arkadaş, zevce ve çocuklar, kavim ve aşiret, bir şey için seçilmiş olan, Hz. Peygamberin kavmi, bir şeye müstehak olmaktan ibarettir.¹⁹ Firûzâbâdî ise bu sayıyı çoğaltmakta ve kavramın Kur'ân'da on farklı anlamda kullanıldığını

17 Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, bty.), 281; Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğib el-İsfehânî, "Âl", *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Saffân Adnân ed-Dâvûdî (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 98-99.

18 Muhammed Fuâd Abdülbakî, "Ehl" *el-Mu'cemül-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 121-123.

19 Huseyn Muhammed ed-Dâmeğânî, *Islâhu'l-vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdülazîz Seyyid el-Ehl, Beyrut: Daru'l-İlm, 1983), 55.

ifade etmektedir. Bunlar sırasıyla şehirlerin sakinleri, Tevrat ve İncil'i kıraat edenler, mal sahipleri, aile ve çocuklar, kavim, bir şey için seçilmiş olan, ümmet, bir şeyye müstehak ve layık olmak, soy sop ve aşiret, çocuklar şeklinde sıralanmaktadır.²⁰

2.1. Çeşitli Unsurlara İzafe Edilerek Kullanımı

Bu başlık altında değerlendireceğimiz "ehl" kavramı, âyetlerde genellikle Medyen, Medine, Yesrib, Karye, beyt, kitap, zikir, İncil, takva ve mağfired gibi hususlara izafe edilmek suretiyle geçmektedir.

2.1.1. Mekanlara İzafe Edilerek Kullanımı

2.1.1.1. Medyen

"Ehl" kavramı Kur'ân'da sadece iki yerde Medyen lafzı ile birlikte zikredilmektedir. Bunlardan ilki, Kasas sûresindeki şu âyette Medyen isimli yerleşim merkezine nispet edilmektedir: "*Fakat nice nesiller meydana getirdik ve onlar uzun ömürlü olarak yaşadılar. Sen âyetlerimizi kendilerinden okuyarak öğrenmek üzere Medyen ehli arasında oturmuş da değilsin; aksine (bu bilgileri sana) gönderen Biziz.*"²¹ Kur'ân'da on yerde geçen²² ve Kızıldeniz kıyısında yer alan Medyen şehri, kaynakların belirttiğine göre ismini Hz. İbrahim'in çocuklarından biri olan Medyân'dan almıştır.²³ Bu münasebetle şehrin kurucu unsurları oldukları için yerli halkı da Medyen kabilesi olarak anılmaktadır.²⁴ Âyette geçtiği üzere Medyen şehrine izafe edilen "ehl" kelimesinin kimler olduğu noktasında müfessirler, genelde bunların Hz. Şu-ayb ve ona iman eden kimseler olduğu yönünde görüş beyan etmişlerdir.²⁵ Ke-

20 Meccduddin Muhammed b. Ya'kub el-Firûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyiz fi letâifi'l Kitâbi'l-aziz*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1996), 2/84.

21 el-Kasas 28/45.

22 el-A'raf 7/85; et-Tevbe 9/70; Hûd 11/84, 95; Tâhâ 20/40; el-Kasas 28/22, 23, 45; el-Ankebût 29/36.

23 Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (b.y.: Müessesetü'r-Risale, 1420/2000), 12/554; Yakut b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 5/77; Ömer Faruk Harman, "Medyen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/ 346-348.

24 Hamevî, *Mu'cem*, 5/77.

25 Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407), 3/417; Nasruddin Ebû Said el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî, (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 4/179; Ebu'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Tefsîru Nesefî*, nşr. Yusuf Ali Bedvî, (Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2/646.

lime, benzer şekilde Tâhâ sûresinde de Medyen şehrine nispet edilmekte²⁶ ve burada da söz konusu şehirde yaşayan Hz. Şuayb ve kavmini ifade etmek üzere geçmektedir.²⁷ Medyen, Mısır ve Kenan gibi civar ülkelere giden yollar üzerinde bulunması hasebiyle, burada yaşayanlar daha çok ticaretle meşgul olmuşlardır. Nitekim Kur'an'da onların bu durumlarına A'râf sûresinde geçen "Ölçüyü tartıyı tam yapın, insanların mallarının değerini düşürmeyin"²⁸ şeklindeki ifadelerle temas edilmiştir. Çünkü âyette geçen ölçü ve tartı işleri genellikle ticaretle ilişkili olan hususlardandır. Onların, ayrıca madencilik ve hayvancılık mesleklerini de icra ettikleri zikredilmektedir.²⁹ Bu durumda başta ticaret olmak üzere her üç mesleğin icra edildiği bir yerleşim yeri olan Medyen şehrinin oldukça gelişmiş olması gerekir. Oldukça zengin olduğu anlaşılan Medyen ehli, haksız kazanç elde etmeye başlamış ve böylece yerleşim yerinde düzenin bozulmasına sebep olmuştur. Buna ilaveten putperest bir inanç benimsemiş olan toplum, birlik olup kendilerine hakikatlerle gelen Hz. Şuayb'ı yalanlamış, ona mukavemet göstermiş ve bunun neticesinde sarsıcı bir azapla tarih sahnesinden silinmiştir.³⁰

Sözcüğün, bünyesinde barındırdığı ünsiyet, ihtisas/has kılma, taalluk/ilişkili olma, sahip olma, yakın olma/kurbiyet ve bir yapı içerisinde o yapıyı benimseyip onunla bütünleşme anlamları çerçevesinde Medyen Ehli'ni şöyle tanımlamaya biliriz: Bir ticaret merkezi olduğu anlaşılan Medyen şehrinde yaşayan, en azından aynı etnik yapıdan gelmeleri hasebiyle aralarında yakınlıkları ve ünsiyetleri bulunan, belirli bir toplumsal yapı oluşturmak suretiyle bu yapı etrafında kenetlenerek bir güven ve güç odağı haline gelmiş, kendilerine tehdit olarak gördükleri unsurları bertaraf etmede birlikte hareket edebilen ve bu konuda kendilerine güvenleri tam olan insanlardan müteşekkil topluluktur.³¹

26 Tâhâ 20/40.

27 Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420), 3/262; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer er-Razî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420), 22/50.

28 el-A'râf 7/85.

29 Harman, "Medyen", 28/347.

30 el-A'râf 7/85-92; Hûd 11/84-95.

31 Bir mekanın yerleşim yerine veya şehre dönüşebilmesi için şehirleşmeden önce o mekana gelen insanların aralarında birtakım ilişkilerinin ve örgütlenmelerinin olması gerekir. İnsanlık tarihinin başlangıcından modern döneme kadar bu ilişki ve örgütlenme genellikle etnik köken birliği esasına göre şekillenip gelişmiştir. Söz konusu mekan, başlangıçtaki bu süreci tamamladıktan sonra üretim, denetim ve yönetim aşamasına geçmek suretiyle bir merkez haline dönüşmektedir. Korkut Tuna, *Şehirlerin Ortaya Çıkışı ve Yaygınlaşması Üzerine Bir Sosyolojik Deneme*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1987), 9.

2.1.1.2. Yesrib

“Ehl” lafzının izafe edildiği mekânlardan biri de Yesrib olup Kur’ân’da sadece Ahzâb sûresindeki şu âyette yer almaktadır: *“Onlardan bir grup, “Ey Yesrib Ehli! Sizin işiniz burada durmak değildir, hemen dönün” diyorlardı. Onlardan bir bölük de, aslında açıkta olmadığı halde, “Evlerimiz açıkta ve korumasız” diyerek peygamberden izin istiyorlardı; bunların istediği kaçıktan başka bir şey değildi.”*³² İbn Abbas’tan gelen bir rivâyette Medine şehrinin ilk isminin Yesrib olduğu ve bu ismini de buraya ilk yerleşen kimse olan Yesrib b. Vâil b. Kâyine b. Mehlâbil’den aldığı bilgisi yer almaktadır.³³ Âyetten de anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber döneminde münafıklar tarafından Medine’ye Yesrib denilmektedir.³⁴ Fakat Taberî’nin naklettiği bir rivâyete göre Yesrib, Medine’yi de içerisine alan geniş bir bölgenin adı olarak değerlendirilmektedir.³⁵ Bu bilgiler ışığında, münafıkların savaşa katılanları vazgeçirmek üzere “Ey Yesrib Ehli” şeklinde seslendikleri kimselerin, Medine’de yaşayan ve savaşa iştirak eden Müslümanlar oldukları anlaşılmaktadır.³⁶

2.1.1.3. Medine

Kur’ân’da “ehl” kelimesi, mekan ifade eden Medine kavramına üç yerde izafe edilmektedir. Bunlardan ikisi, Hz. Peygamberin hicret ettiği ve vefatına kadar ikamet ettiği Medine şehrine tekabül etmektedir.³⁷ Tevbe sûresinde geçen bu âyetlerin birincisinde kavram şöyle yer almaktadır: *“Çevrenizdeki bedevilerden münafıklar vardır. Medine ehlinde de münafıklıkta ısrar edenler vardır ki sen onları bilmezsin. Biz onları biliriz. Onlara iki defa azap edeceğiz. Sonra da büyük bir azaba itilecekler-*

32 el-Ahzâb 33/13.

33 Nureddin Ali b. Ahmed es-Semhûdi, *Vefâ’ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Muşafâ*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, t.y.), 1/156; Nebi Bozkurt, “Medine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 305.

34 Hz. Peygamber, hicretten sonra Müslümanları, başa kakmak, yermek, illetli olmak anlamlarına gelen “Yesrib” adını kullanmaktan men etmiş ve bunun yerine Medine ismini tercih etmiştir. Muhammed Abdurraûf el-Münâvi, *Fezû'l-kadir şerhu câmiî's-sağîr*, (Mısır: el-Mektebetü't-Taciriyyetü'l-Kübra, 1356), 6/156.

35 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/224.

36 Âyette münafıkların “Medine” yerine özellikle “Yesrib” ismini tercih etmeleri, onların Hz. Peygamberin uygulamalarına muhalefet ettiklerinin bir nişanesi olarak değerlendirilebilir.

37 Hz. Peygamberin yaptırdığı ilk nüfus sayımına göre Medine’de yaklaşık on bin kişi yaşamaktaydı. Bu nüfusun bin beş yüzünü Müslüman, dört binini Yahudi ve dört bin beş yüzünü Müşrikler oluşturmaktaydı. Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyasiyye*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Kitabevi, 1997), 74-75.

dir.”³⁸ Müfessirler, burada Medine ehlinde olanlardan kastedilenlerin Medine’de yaşayan Evs ve Hazrec kabilelerine mensup münafıklar olduğu yönünde görüş belirtmişlerdir.³⁹

Söz konusu kelime Medine lafzı ile birlikte ikinci âyette ise şöyle geçmektedir: “*Medine ehli ve çevresinde bulunan bedeviler Resûlullah’a katılmaktan geri kalmaları doğru bir davranış değildir ve onu bırakıp kendi canlarının derdine düşemezler...*”⁴⁰ Tebük seferi esnasında savaşa gitmeye iştirak etmeyen Müslümanları bu tutumlarından nehyeden ve onları kınayan âyette⁴¹ Medine ehlinde kastedilen kimselerin de Medine’de yaşayan gerek ensar gerek muhacir olsun tüm Müslümanlar olduğu haber verilmektedir.⁴²

Hicr sûresinde geçen: “*Medine ehli sevinerek geldiler*”⁴³ şeklindeki âyette de “ehl” lafzının Medine’ye nispet edildiği görülmektedir. Hz. Lut ve kavminin kıssasının anlatıldığı bir bağlamda yer alan bu âyette zikri geçen “Medine”, Hz. Lut’un tebliğ görevini icra ettiği ve kavmiyle bir arada yaşadığı şehre işaret etmektedir. Rivâyetlerde bu şehrin isminin “Sodom” olduğu yönünde değerlendirmeler mevcuttur.⁴⁴ Dolayısıyla burada mevzu bahis “ehl” kavramıyla Hz. Lut’un kavminin kastedilmiş olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁵

2.1.1.4. Karye

Karye, insanların bir araya gelip kalabalıklar halinde yaşamalarına imkanlar sağlayan büyük yerleşim yerlerini ifade etmektedir.⁴⁶ Bu yönleriyle karye/karyeler, peygamberlerin tebliğlerini icra ettikleri kendi dönemlerindeki gelişmiş mekanlara tekabül etmektedir. Karye, Kur’ân’da ehl lafzının izafe edildiği bir diğer kavram

38 et-Tevbe 9/101.

39 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/440; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Saffân Adnân Dâvûdî, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1415), 479; Begavî, *Meâlim*, 2/382.

40 et-Tevbe 9/120.

41 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/561; Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Atıyye, *el-Muharraru'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselam b. Abdüşşâfi Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1422), 3/95.

42 Alâuddin Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi ma'âni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1415), 2/419.

43 Hicr 15/67.

44 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/117.

45 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/117; Begavî, *Meâlim*, 3/62.

46 Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 4/266; Asım Efendi, “Kry”, 6/5934-5935.

olup terkip halinde toplamda sekiz defa geçmekte, tekil olarak “karye ehli”⁴⁷ “bu karyenin ehli”⁴⁸ ve çoğul olarak “kurâ ehli”⁴⁹ şeklinde dile getirilmektedir.

Bu kullanımlardan biri Kehf sûresinde Hz. Musa ve Hızır’ın yolculukları esnasında uğradıkları bir şehri ve orada yaşayan kimseleri ifade etmek üzere şöyle geçmektedir: “*Yine yürüdüler. Nihâyet bir karye ehline gelip onlardan yiyecek istediler. Ancak karye ehli onları misafir etmekten kaçındı....*”⁵⁰ Âyette ismi müphem bırakılan karyenin Antakya, Eyle, Endülüs veya Barka olduğu yönünde tefsirlerde birtakım değerlendirmeler yapılmaktadır.⁵¹ Kavram bu haliyle Ankebût suresinde de geçmektedir: “*Elçilerimiz İbrâhim’e müjdeyi getirdiklerinde, “Biz şu karyenin ehlini helak edeceğiz; çünkü oranın ehli zulme sapmışlardır” dediler.*”⁵² Âyette Hz. İbrahim ile akrabalığı olan ve aynı zaman dilimi içerisinde yaşayan Hz. Lut’un içlerinde tebliğini icra ettiği iman etmeyen kavminin helakinin melekler vasıtasıyla Hz. İbrahim’e haber verildiği ifade olunmaktadır.⁵³ Bu kavmin yaşadığı karyenin “Sodom” olduğu rivâyetlerde naklolunmaktadır.⁵⁴ Hz. İbrahim’in yanından kalkıp Hz. Lut’un yanına giden melekler sonraki âyetlerde yine ona da içlerinde yaşadığı karye ehlini helak edeceklerini haber vermekte ve az önce temas ettiğimiz âyetteki kullanımın aynısı “bu karyenin ehli” şeklinde zikredilmektedir.⁵⁵

“Ehl” kavramı “karye”nin çoğulu olan “kurâ” kelimesi ile birlikte de kullanılmaktadır. Bunlardan üç tanesi A’râf sûresinde yer almaktadır: “*Kurâ ehli iman edip takvalı olsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık. Fakat yalanladılar; biz de ettikleri yüzünden onları yakalayiverdik. Yoksa Kurâ ehli geceleyin uyurlarken kendilerine azabımızın gelmeyeceğinden emin mi idiler? Ya da Kurâ ehlinin güpegündüz eğlenirken kendilerine azabımızın gelmeyeceği konusunda güvenceleri mi vardı?*”⁵⁶ Âyetlerde zikredilen söz konusu terkipler “Kurâ Ehli” şeklinde aynı formatta gelmiş ve fakat müphem bırakılmıştır. Âyetlerin sibağı, buradaki kapalılığı gidermemizi mümkün hale getirmektedir. Çünkü bu âyetlerin öncesi, geçmiş peygamberler ve muhatap oldukları kavimlerinden haber

47 el-Kehf 18/77.

48 el-Ankebût 29/31, 34.

49 el-A’râf 7/96, 97, 98; Yusuf 12/109; Haşr 59/7.

50 el-Kehf 18/77.

51 Begavî, *Meâlim*, 3/208; Razi, *Mefâtih*, 21/487.

52 el-Ankebût 29/31.

53 el-Ankebût 29/32.

54 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/117, 20/31; Begavî, *Meâlim*, 3/556; Razi, *Mefâtih*, 25/50.

55 el-Ankebût 29/34.

56 el-A’râf 7/96, 97, 98.

verilmektedir. Bunlar, sırasıyla Hz. Nuh ve kavmi,⁵⁷ Hz. Hûd ve Kavmi,⁵⁸ Hz. Salih ve Semud kavmi,⁵⁹ Hz. Lut ve kavmi,⁶⁰ Hz. Şuayb ve Medyen kavmidir.⁶¹ Bu çerçeveden bakıldığında “kurâ”nın, peygamberlerin tebliğ görevlerini icra ettikleri geniş çaplı yerleşim merkezlerini, “kurâ ehli”nin de söz konusu yerleşim merkezlerinde yaşamını sürdüren, peygamberlere karşı mukavemet gösteren ve mekânın ve inancın bir araya getirdiği insan toplulukları olduğu anlaşılmaktadır. Yusuf suresinde yer alan “kurâ ehli” terkibi için de benzeri şeyler pekala söylenebilir.

“Kurânın ehli” terkibi, Haşr sûresinde de yer almaktadır. Söz konusu ifade âyette şöyle dile getirilmektedir: “Allah'ın kurâ ehlinde alıp resulüne fey' olarak verdikleri, Allah'a, peygambere, yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. . .”⁶² Âyet, Hz. Peygamber dönemine ait savaş yapılmadan elde edilen malların taksimatı hususunda hüküm belirtmektedir. Dolayısıyla buradaki “kurâ ehli” terkinin de asr-ı saadet dönemiyle ilişkilendirmek gerekir. İbn Abbas, bunların Nadir oğulları ve Kurayza oğulları ve yaşadıkları bölgeler olduklarını,⁶³ Müfessir Taberî, müşriklerin ve onların yaşadıkları yerlerin malları olduğunu,⁶⁴ Râzî, Yahudi kabilelerinden Nadir oğulları ve onların yaşadıkları bölgeler olduğunu⁶⁵ ve İbn Atıyye de söz konusu yerler ve ehlinin Sufârâ, Yenbu' ve Vadi'l-Kurâ beldeleri ve buraların meskûn halkı olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶ Şuan için âyette zikri geçen “kurâ ehli”nin kimler olduğu hususunda net bir şey söylemek pek de mümkün gözükmemektedir.

2.1.1.5. Beyt

“Beyt” kelimesinin aslı, insanın gece barındığı yer anlamına gelmektedir. Kavram zamanla insanların sürekli kaldıkları mekânları ifade etmek üzere kullanılabilir hale gelmiştir.⁶⁷ Kelimenin Türkçe karşılığı ise “ev”dir.⁶⁸ Kur'an'da “ehli” lafzı “beyt” keli-

57 el-A'râf 7/59-64.

58 el-A'râf 7/65-72.

59 el-A'râf 7/73-79.

60 el-A'râf 7/80-84.

61 el-A'râf 7/85-93.

62 el-Haşr 59/7.

63 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Camî li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-Ahmed el-İtfıyyîş, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 18/12.

64 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/275.

65 Râzî, *Mefâtih*, 29/506.

66 İbn Atıyye, *Muharraru'l-vecîz*, 5/286.

67 İsfehânî, “Beyt”, 151.

68 Ev, bir ailenin en genişten en dar şekline kadar bütün çeşitlerinin ikamet ettiği meskene de-

mesine de izafe edilmekte ve "beyt ehli"⁶⁹ halinde bir terkiple sadece üç âyette yer almaktadır. Bunlardan bir tanesi Hûd suresinde geçmektedir. Hz. İbrahim'e gelen elçi melekler, ona Hz. İshak'ın ve ondan sonra da Hz. Yakup'un dünyaya geleceklerini müjdelemişler, bunu duyan hanımı da kendisinin oldukça yaşlı olduğunu ileri sürüp bu işe şaşmış olduğunu belirtmişti. Bunun üzerine elçiler: "Elçiler de "Allah'ın işine mi şaşıyorsun? Allah'ın rahmet ve bereketi üzerindedir, ey beyt ehli! Muhakkak O, övülmeye lâyıktır, şanı yücedir" dediler."⁷⁰ Burada kendisine hitap edilen "beyt ehli", oraya ait olanları övme anlamına gelmekte, nida veya tahsisten dolayı nasb olarak okunmaktadır. Bu durumda söz konusu terkipten kastedilen, Hz. İbrahim'in ev halkı olmaktadır.⁷¹ Ayrıca âyette zikredilen "عَلَيْكُمْ" ifadesi de bu manayı desteklemektedir. Ebû Hayyân ise bu ifadenin, Hz. İbrahim'in hanımı olduğunu ima etmiştir. Onun beyanına göre meleklerin Hz. İbrahim'in hanımına "beyt ehli" şeklinde hitap etmesi, bir kimsenin hanımının da o kişinin "beyt ehli" dairesi içerisinde yer aldığını göstermektedir.⁷² Şiîler kişinin hanımını, onun beyt ehline dâhil etmemekle birlikte Hz. Sâre, aynı zamanda Hz. İbrahim'in amcasının kızı olduğu için onu Hz. İbrahim'in beyt ehline dâhil etmişlerdir.⁷³ Müfessir Kurtubî de bu ifadenin, kişinin hanımının onun beyt ehline olduğuna işaret ettiğini, ayrıca tüm peygamber eşlerinin onların beyt ehline dâhil olduklarını, Hz. Aişe'nin de aynı şekilde Hz. Peygamberin beyt ehline olduğuna beyan etmektedir.⁷⁴ Netice itibariyle âyet açık bir şekilde Hz. İbrahim'in eşini "beyt ehli" dairesi içerisinde takdim etmiştir. Sözlüklerde "ehl" kavramına bir kişinin bir bayanla evlendiğinde onu ehli edindiği anlamı verilmiş olması da bunu destekler mahiyettedir.

nilmektedir. Ev, parçalanmamış aile tipinde "uzun ev", Baba buyruğu aile tipinde "konak" ve çekirdek ailede ise "yuva" ismini almaktadır. Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, (İstanbul: MEB. Basımevi, 1969), 102.

69 Câhiliye döneminde bir kabilenin yönetici ailesi için kullanılan "beyt ehli" terkipleri, İslâm'ın intişarından bugüne kadar sadece Hz. Peygamber'in ailesi ve soyu manasına gelen teknik bir terim olmuştur. terkip, Şîa alimleri tarafından daha çok itre/العتره kavramıyla dile getirilmektedir. Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 10/498.

70 Hûd 11/73.

71 Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/411. Âyette meleklerin Hz. İbrahim'in hanımına verdikleri cevap, onun gibi düşünen/düşünecek olan ailenin diğer fertlerine de bir cevap teşkil etmesi için hitapta tekil sıygısından çoğul sıygısına geçiş yapılmıştır. Şihâbuddin Mahmud b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi't-tefsiri'l-Kur'ânîl-azîm ve's-sebi'l-mesânî*, thk. Ali Abdulbarî Atıyye, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 6/298.

72 Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsir*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 6/184.

73 Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fi't-tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habib Kasir el-Amîlî, (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, b.t.y.), 6/34.

74 Kurtubî, *Camî*, 9/71.

Söz konusu terkip, Ahzâb sûresinde de bu âyetteki gibi bir anlam alanı oluşturmaktadır. Tamamen Hz. Peygamberin eşleri muhatap alınmak suretiyle onarla ilgili hükümler ihtiva eden âyette kavram şöyle yer almaktadır: *"Evlerinizde oturun ve daha önce Câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah'a ve resulüne itaat edin. Ey beyt ehli! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor."*⁷⁵ Buradaki beyt ehli Hz. Peygamberin ailesi ile ilişkilendirilmiştir. Fakat her ne kadar eşler muhatap alınmış olsa da hitap "عَنْكُمْ" zamirinden de anlaşıldığı gibi hem erkeklere hem de bayanlara yapılmıştır. Müfessir Râzî'nin de beyan ettiği üzere bu, beyt ehli kapsamına Hz. Peygamberin ailesinin hem kadınları hem de erkekleri girmesi içindir. Elbette Hz. Peygamberin beyt ehlinin kimlerden teşekkül ettiği noktasında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunlar içerisinde en evla olanı ise beyt ehlinin, onun hanımlarından ve çocuklarından müteşekkil olduğudur. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin de bu buna dâhildir. Hz. Ali'nin beyt ehline dâhil edilmesi ise Hz. Peygamberin kızı ile evlenmesi ve sürekli onunla beraberliği münasebetiyledir.⁷⁶

"Beyt ehli" terkinin geçtiği bir diğer âyet Kasas sûresinde geçmektedir. Hz. Musa'nın bebek yaşta Firavun'un sarayında iken başka kadınlardan süt emmeyi reddetmesi neticesinde bu duruma şahit olan ablasının tavsiye ettiği aileyi ifade etmek üzere şöyle geçmektedir: *"Biz önceden onun, başka sütanneleri kabul etmesini engellemiştik. Bunun üzerine ablası, "Sizlere onun bakımını üstlenecek olan beyt ehlini göstereyim mi?" dedi."*⁷⁷ Âyette zikredilen beyt ehli bir ailenin bireylerinin tümüne⁷⁸ işaret edecek şekilde çoğul şeklinde gelmiştir. Bu ailenin de yine kendi ailesi olduğunu âyetin hemen akabinde Hz. Musa'nın annesinin zikredilmesinden anlamaktayız: *"Böylelikle biz annesinin gönlü rahatlasın, gam çekmesin ve Allah'ın vaaadinin gerçek olduğunu bilsin diye onu annesine geri verdik; fakat oradakilerin çoğu bunu bilmiyorlardı."*⁷⁹ Yukarıdaki âyetlerde olduğu gibi burada da evin hanımı/annesi ile beyt ehli arasında çok sıkı bir bağ kurulmuştur. Bu durum, evin hanımının/annesinin beyt ehli arasında önemli bir yere sahip olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Çünkü evlenme yoluyla bir erkeğin ehli haline gelen kadın, hem doğacak çocuklardan daha önce evin ehli haline gelmiş, hem de eve ehil olacak çocukları doğurmuş olmaktadır. Nihâyetinde içerisinde barın-

75 el-Ahzâb 33/33.

76 Razî, *Mefâtiḥ*, 25/168.

77 el-Kasas 28/12.

78 Razî, *Mefâtiḥ*, 24/582.

79 el-Kasas 28/13.

dırdığı ünsiyet, ihtisas/has kılma, taalluk/ilişki, sahiplik, yakınlık/kurbiyet ve bir yapı içerisinde o yapıyı benimseyip onunla bütünleşme manaları doğrultusunda “ehl” kavramının, “beyt” kavramıyla birlikte kullanıldığında bir babanın/eşin sahipliğinde ortak bir evi paylaşan, aidiyet duygusu oldukça gelişmiş, birbirlerine çok yakın, aralarında evlilik ve kan bağı gibi güçlü bağlara sahip kimselerin bütünleşerek meydana getirdikleri birlikteliği ifade ettiği söylenebilir.

2.1.2. Kutsal Kitaplara İzafe Edilerek Kullanımı

2.1.2.1. Kitap

Kur’ân’da “ehl” kavramı otuz bir âyette kitap kavramına izafe edilmiş halde geçmektedir.⁸⁰ “Ehlü’l-kitab/Kitap Ehli” şeklinde bir terkip oluşturan iki kavram, kimi zaman hem Yahudilere hem de Hıristiyanlara, kimi zaman da sadece Yahudilere, işaret etmektedir.

Yahudi ve Hıristiyan gurupları “Kitap Ehli” terkihi altında kategorize eden Kur’ân, onları iman ve ahlak yönüyle eleştirmekte, bazen de içlerinden olumlu yönleri olan gurupları istisna ederek birbirlerinden ayırmaktadır. Bakara suresinde geçen: “*Kitap Ehli’nden olan kâfirler ve putperestler rabbinizden size iyi bir şey indirilmesini istemezler. Hâlbuki Allah rahmetini ancak dilediğine tahsis eder. Allah büyük lütuf sahibidir.*”⁸¹ âyetinde “kitap ehli” kavramı her iki dine mensup olanları içerisine alacak şekilde kullanılmaktadır.⁸² Kur’ân burada “من أهل الكتاب” şeklinde bir istana ile kitap ehlinde kâfir olanları diğerlerinden ayırmaktadır. Âl-i İmrân suresinde geçen: “*Hepsi bir değildir: Kitap Ehli’nden öyle bir topluluk var ki, geceleri ibadete durup Allah’ın âyetlerini okur, secdeye kapanırlar.*”⁸³ şeklindeki âyette Yahudi ve Hıristiyan olan Kitap Ehli’nin⁸⁴ içerisinde iman yönüyle olumlu özellikler taşıyan kimseler olduğu açıkça dillendirilmektedir. Kur’ân, Kitap Ehli’ni istisna etmeksizin de zikretmektedir: “*De ki: “Ey Kitap Ehli! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze gelin: Yalnız Allah’a kulluk edelim, O’na hiçbir şeyi ortak koşmayalım ve Allah’ı bırakıp da içimizden bazıları diğer bazılarına rab edinmesin...”*”⁸⁵ “Kitap Ehli”

80 Fuâd Abdülbakî, “Ehl”, 121-122.

81 el-Bakara 2/105.

82 Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhîr*, 1/544.

83 Âl-i İmrân 3/113. Ayrıca bakınız: 199. âyet

84 Razi, *Mefâtih*, 8/331.

85 Âl-i İmrân 3/64. Kitap Ehli’nin Yahudi ve Hıristiyanlar için kullanıldığına dair âyetler için bakınız: Âl-i İmrân 3/65, 69, 70, 71, 75; en-Nisâ 4/153, 159, 171; el-Mâide 5/15, 19, 59, 65, 68, 77.

terkibi burada da her iki din mensuplarını içerisine almakta ve onları tevhide çağırılmaktadır.⁸⁶ Öte yandan "Kitap Ehli" terkinin sadece Yahudileri ifade etmek üzere kullanıldığı da bir vaki'dir. Nitekim Ahzâb sûresinde yer alan "*Allah, Kitap Ehli'den onlara destek verenleri kalelerinden indirdi, kalplerine korku saldı...*"⁸⁷ meâlindeki âyet bu kullanıma örnektir.⁸⁸ Öte yandan ilgili âyetlerden, "Kitap Ehli"nden kastedilen kimselerin Yahudi ve Hıristiyan olan kimselerin tamamı veya ilgili zümrelere ait din adamları ve âlimleri oldukları anlaşılabilir.

"Ehl" lafzının bünyesinde barındırdığı ünsiyet, ihtisas/has kılma, taalluk/ilişkili olma, sahip olma, yakın olma/kurbiyet ve bir yapı içerisinde o yapıyı benimseyip onunla bütünleşme manalarını dikkate alarak ilgili dinlere mensup kimseler kastedilmesi durumunda "Kitap Ehli"ni, Tevrat'a ve İncil'e tabi olan, bu kitaplar içerisinde mevcut olan imânî ve ahlâkî esasları benimseyen, yaşamlarını bu esaslara göre tanzim eden ve bu kitaplar etrafında birleşip kenetlenen kimseler şeklinde tarif edebiliriz. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, "kitap ehli" kavramı, benimsedikleri vahiy metinleri etrafında iman ve amel birliğini sağlamış din eksenli bir toplumsal yapıya atıfta bulunmaktadır. İlgili dinlere mensup kimselerin âlimleri ve din adamlarının kastedilmesi durumunda ise "Kitap Ehli"ni, Tevrat veya İncil'de ihtisaslaşmış, bu iki kitabın her yönüne vakıf olan ve bunlarla ilgili söz söyleyebilecek veya hüküm çıkarabilecek seviyeyi yakalamış uzman kimseler olarak değerlendirilebilir.

2.1.2.2. İncil

"Ehl" lafzı, Hz. İsa'ya indirilen İncil ile birlikte terkip halinde sadece Mâide suresinde yer almakta ve şöyle geçmektedir: "*İncil Ehli de Allah'ın onda indirdikleriyle hükmetsinler. Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar fâsıkların kendileridir.*"⁸⁹ İçindeki hükümlerle hükmedilmesi istenen "İncil Ehli"nin Hıristiyanlar olduğu muhakkaktır. Fakat burada akla şöyle bir soru gelmektedir: Acaba bu ifade tüm Hıristiyanları mı yoksa İncil'in hükümlerini bilen, ona hâkim olan ve hükümlerini toplumun günlük yaşamına tatbik etmekten sorumlu olan din adamları mıdır? Âyette zikri geçen "hükmetsin" anlamındaki "وَلْيَحْكُم" ifadesi daha ziyade keşiş ve ruhbanlardan oluşan adamlarının kastedildiğini akıllara getirmektedir.⁹⁰

86 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/483; Razi, *Mefâtih*, 8/251.

87 el-Ahzâb 33/26.

88 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/243; İbn Atıyye, *Muharraru'l-veciz*, 4/379. Kitap Ehli'nin sadece Yahudiler için kullanıldığına dair âyetler için bakınız: Âl-i İmrân 3/72; el-Haşr 59/2, 11.

89 el-Mâide 5/47.

90 Begavî, *Meâlim*, 2/57.

“Ehl” lafzının bünyesinde barındırdığı kök anlamlarını dikkate alarak “İncil Ehli”ni, İncil’e tabi olan, içerisindeki mevcut imânî ve ahlâkî esasları benimseyen, yaşamlarını bu esaslara göre tanzim eden ve bu kitap ekseninde birleşip kenetlenen kimseler şeklinde tanımlayabiliriz. Şayet söz konusu terkipten keşif ve ruhbanlardan oluşan din adamları kastedilmiş ise o vakit “İncil Ehli”, İncil’de ihtisaslaşmış, onun her yönüne vakıf olan ve onunla ilgili söz söyleyebilecek veya hüküm çıkarabilecek uzmanlaşmış kimseler olarak değerlendirilebilir.

2.1.2.3. Zikir

Zikir, hatırlamak, öğüt vermek, anmak ve düşünmek anlamına gelmektedir. Bu manaların hepsini içerisine alacak şekilde Allah’ın gönderdiği kitaplar da zikir olarak dile getirilmektedir.⁹¹ “Ehl” kavramı, vahiy veya kutsal kitap anlamına gelen “zikr” kelimesine de izafe edilmektedir. Kur’ân’da sadece iki âyette geçen söz konusu iki kavramın birlikteliği “zikir ehli” şeklinde bir terkip oluşturmaktadır. Bu terkip, lafız ve mana bakımından birbirleriyle birebir örtüşen iki âyette şöyle geçmektedir: “Senden önce de ancak kendilerine vahyettiğimiz kişileri (elçi olarak) gönderdik. Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun.”⁹² Mekke döneminde inen her iki âyette Mekke müşriklerden, inkâr ettikleri nübüvvetin ve bir beşer olarak Hz. Peygamberin nübüvvetinin hak olduğunu kavramaları için bunların hakikatinin “Zikir Ehli”ne sormaları talep edilmektedir.⁹³ Fakat burada “Zikir Ehli” terkihi ile kastedilen kimseler müphem bırakılmıştır. İbn Abbas, Mücahid ve Hasan-ı Basrî gibi selef âlimleri “Kessinlikle zikirden sonra Zebûr’da da, “Yeryüzü iyi kullarıma kalacaktır” diye yazmıştık.”⁹⁴ âyetinde geçen ve Tevrat olarak değerlendirilen “zikir” kelimesini delil göstermek suretiyle bu kimselerin Yahudiler olduklarını beyan etmişlerdir.⁹⁵ Yine “zikir ehli”, Hz. Peygamber döneminde Müslüman olan Yahudi ve Hıristiyan âlimler olarak da değerlendirilmiştir. Bu konuda ileri sürülen bir başka görüş ise bu kimselerin Müslüman olmayan Yahudi ve Hıristiyan âlimleri olduğudur. Öte yandan söz konusu kimselerin Kur’ân Ehli olduğu da söylenmiştir.⁹⁶ Söz konusu terkipten kimlerin kastedildiği ile ilgili farklı görüşler olsa da müfessirlerin çoğu, bunların Tevrat’a ve İncil’e vakıf, vahiy kültür havzasında yetişmiş, üstelik peygamberleri, onların sahip

91 İsfehâni, “Zikr”, 328-329.

92 en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7.

93 Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 6/533.

94 el-Enbiyâ 21/105.

95 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 17/208; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 6/533.

96 İbn Atiyye, *Muharraru’l-vecîz*, 3./395.

oldukları vasıfları çok iyi bilen Yahudi ve Hıristiyan din âlimleri olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁹⁷ Mevzu ile alakalı İbn Atıyye, onlara sorulma işinin sadece peygamberlerin vasıflarına mahsus olduğunu, çünkü onların peygamberlerin beşer cinsinden seçtiklerini haber verdiklerini ve dolayısıyla onların bu haberlerinin Hz. Peygamberin beşer yönü olduğu için peygamber olamayacağı düşüncesiyle inkara sapan müşriklere bir hüccet olduğunu belirtmektedir. Müfessir devamında peygamberlerin insanlardan seçildiği konusundaki kitap ehlinin şahadetlerinin biz Müslümanlar için bir töhmet oluşturmadığını, çünkü onların İslam'ın zuhuru- nun başlangıcında Hz. Peygamberi müdafaa ettiklerini zira onun nübüvvetinin hak olduğu dair pek çok delillere sahip olduklarını fakat hakikat apaçık ortaya çıktığı için bugün onların bu mevzudaki şahitliğine ihtiyacımızın olmadığına vurgu yapmaktadır. İbn Atıyye, sonunda âyette ifade edilen "Zikir Ehli" kimselerin "kitap ehli" oldukları yönündeki görüşü destekler mahiyette adeta bu âyetin telkini üzerine Kureş'in peygamberin beşer olup olmadığını soruşturmak ve kendilerine bir dayanak olmak üzere Yesrib Yahudilerine bir elçi gönderdikleri şeklinde bir bilgiyi de nakletmektedir.⁹⁸

2.1.3. Takva ve Mağfirete İzafe Edilerek Kullanımı

Müddessir sûresinde geçen şu âyette "ehl" kavramı "takvâ" ve "mağfiret" kavramlarına izafe edilmekte ve "takvâ ehli" ve "mağfiret ehli" şeklinde terkip oluşturmaktadır: "*Allah dilemeksizin onlar öğüt de alamazlar. Takvâ ehli de mağfiret ehli de O'dur.*"⁹⁹ Burada "ehl" lafzı takvâ ve mağfiret kelimeleri vasıtasıyla Allah ile ilişkilendirilmiştir. Söz konusu terkipler şu kutsî hadiste de mevuttur: "*Allah şöyle buyurmaktadır: 'Ben, ellerini açan kulumu elleri boş bir şekilde geri çevirmekten haya ederim' bunun üzerine meleklar: 'Ya Rabbi o kul istemekte fakat ehli değil' bunun üzerine Allah: 'Ben takva ve mağfiret ehliyim. Sizi şahid tutarım ki onu affettim.'*"¹⁰⁰ Müfessirler âyetteki "takvâ ehli" ve "mağfiret ehli" terkiplerini genellikle benzer şekilde tefsir etmişlerdir. "takvâ ehli"ni, kullarının kendisinden sakınmaya, hata ve isyanları sebebiyle kendilerini cezalandırmasından korkmaya en layık olanın Allah olduğu; "mağfiret

97 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/208; İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1408/1988), 3/201; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/607; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/227.

98 İbn Atıyye, *Muharraru'l-veciz*, 3./395.

99 el-Müddessir 74/56.

100 Muhammed b. Ali b. Hasen el-Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fi ehâdisi'r-rasûl*, thk. Abdurrahman Umeyrat, (Beyrut: Dâru'l-Cil, b.t.y.), 2/326.

ehli"ni de kulları iman edip itaat ettikleri müddetçe onların günahlarını ve hatalarını affetmeye en layık olanın Allah olduğu şeklinde yorumlamışlardır.¹⁰¹ Netice itibarıyla âyetteki "ehl" kavramı, layık olmak anlamına gelecek şekilde yer almış ve Allah'ın zikredilen hususlara layık olduğu vurgulanmıştır.

2.1.4. Ateşe İzafe Edilerek Kullanımı

Kur'ân'da sadece Sâd sûresinde "ehl" lafzı ateşe izafe edilmek suretiyle gelmiştir. "Nâr ehli" şeklinde bir terkip oluşturan terkip âyette şöyle geçmektedir: "İşte bu, ateş ehlinin birbiriyle çekişmesi bir hakikattir."¹⁰² Ahiret ahvali içerisinde cehennem girenlerin dünyada yaptıklarından duydukları pişmanlıkları ve birbirleri ile çekişmelerini haber veren âyetler bütünü içerisinde geçen bu âyet, Mekke'de müşriklerin Hz. Peygambere ve Müslümanlara yaptıkları kötü muamelelere karşı onlara bir inzar niteliği taşımaktadır.¹⁰³ Burada zikri geçen "ehl" kavramı, bir kişinin ait olduğu ve içirisinde ikamet ettiği yeri belirtmek üzere kullanılan "karye ehli" terkindeki "ehl" kavramıyla aynı anlamı taşımaktadır. Müşrikler de tıpkı bir yerde ikamet edip orada yaşayan ve oraya ait olan kimseler gibi cehenneme girecekler, orada ikamet edecekler ve oraya ait olacaklardır. Böylece oranın ehli haline geleceklerdir.

2.2. Zamirlere İzafe Edilerek Kullanımı

"Ehl" lafzının âyetlerde çeşitli zamirlere de izafe edilmekte, bu haliyle yetmiş defa geçmekte ve şu terkipleri oluşturmaktadır: "أهلك", "أهلكم", "أهله", "أهلها", "أهلهم", "أهلهم", "أهلهم", "أهلهم", "أهلهم", "أهلهم", "أهلهم", "أهلهم".¹⁰⁴ Bu başlık altında kavramı, işaret ettiği unsurlara göre ele almak istiyoruz.

2.2.1. Mekanlara İşaret Eden Zamirlerle Kullanımı

Âyetlerde "ehl" kavramı, "أهله" ve "أهلها" şeklindeki terkiplerle zamirler vasıtasıyla mekanlara izafe edilmiştir. Kur'ân'da pek çok yerde bu kullanımlara rastla-

101 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/44; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/657; Razî, *Mefâtih*, 30/718; Beydâvî, *Envâr-ru't-tenzil*, 5/264.

102 Sâd 38/64.

103 Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 23/294.

104 Fuâd Abdülbaki, "Ehl", 122-123.

mak mümkündür.¹⁰⁵ Mesela Kavram, Bakara sûresinde Hz. İbrahim'in duası içerisinde "أهله" terkihiyle şöyle yer almaktadır: "İbrâhim, "Rabbim! Burayı güvenli bir belde yap, buranın ehlinden Allah'a ve âhiret gününe iman edenleri de ürünlerle rızıklandır" diye dua etmişti..."¹⁰⁶ Âyette Hz. İbrahim'in duasına mazhar olan ve müphem bırakılan beldeden ve buranın ehlinden kastedilen, Mekke şehri ve orada ikamet eden kimselerdir.¹⁰⁷ Bir başka âyette "ehl" lafzı, "أهلها" şeklinde bir terkihiyle arz'a izafe edilmiştir: "Muhakkak Firavun arz'da ululuk tasladı ve oranın ehlini de sınıflara ayırdı. Sınıflardan birini, erkek çocuklarını kıymdan geçirip kızlarını sağ bırakarak güçsüz düşürmek istiyordu..."¹⁰⁸ Firavun'un yönetim anlayışını gözler önüne seren bu âyette müphem bırakılan arz'dan ve oranın ehlinden kastedilen, Mısır toprakları ve orada ikamet eden, Kıptiler ve İsrail oğullarından oluşan kimselerdir.¹⁰⁹ Kur'ân'da "ehl" kavramı kimi zaman herhangi bir yerleşim yerine veya yerlerine mensup olan ve oralarda ikamet eden kimseleri ifade edecek şekilde de geçmektedir. Mesela Hûd suresinde geçen: "Rabbim, ehli iyilik peşinde olan kurâ'yı haksız yere helâk edecek değildir."¹¹⁰ mealindeki âyette bu durumu görmekteyiz. Buradaki "kurâ" ve zamir yoluyla "أهلها" şeklinde oralara izafe edilen "ehl", herhangi bir yer ve oraya ait olan ve orada yaşayan kimseler değil de genel bir ilkeyi ortaya koymak üzere zikredilmiştir. Bu yerler ve buralarda yaşayanlar, tarihin her kesitinde var olabilir ve Allah'ın koyduğu âyette ifade edilen kanuna tabidir. Bunun benzeri bir kullanım Kasas sûresindeki şu âyette de mevcuttur: "Merkezinde halka âyetlerimizi okuyan bir elçi göndermedikçe rabbim kurâ'yı helâk etmez. Biz, kurâ'yı ancak oranın ehli zalim olunca helâk ederiz."¹¹¹ Bir önceki âyet için söylenenler bu âyet için de pekâlâ söylenebilir. Bunlara ilaveten "ehl", Nûr suresindeki şu âyette ise zamir yoluyla "beyt/ev"e izafe edilmekte ve oraya ait olup orada yaşayan kimseler kastedilmektedir: "Ey iman edenler! Kendinizi tanıtıp izin almadan ve ehline selâm vermeden kendi evleriniz haricinde başka evlere girmeyin..."¹¹²

105 el-Bakara 2/126; en-Nisâ 4/75; el-En'âm 6/131; el-A'râf 7/94, 100, 123; Yunus 10/24; Hûd 11/117; el-Kehf 18/71, 77; en-Neml 27/34; el-Kasas 28/4, 15, 59; el-Ankebût 29/31.

106 el-Bakara 2/126.

107 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/46; Razi, *Mefâtih*, 4/49.

108 el-Kasas 28/4.

109 Zemahşeri, *Keşşâf*, 3/392; Begavi, *Meâlim*, 3/521.

110 Hûd 11/117.

111 el-Kasas 28/59.

112 en-Nûr 24/27.

2.2.2. Kişilere İşaret Eden Zamirlerle Kullanımı

Kur'ân'da çoğu defa "ehl" sözcüğü, zamirler vasıtasıyla kişilere de izafe edilmektedir. Bu kavram, "أهلك", "أهلكم", "أهله", "أهلها", "أهلهم", "أهلهم", "أهلونا", "أهلي", "أهلي", "أهلونا", "أهلهم", "أهلهم" şeklinde zamirlerle terkip halinde âyetlerde en fazla şahıslara işaret etmektedir.

Bu terkiplerin birçoğu peygamberler başta olmak üzere şahıs **aile**lerine delalet etmektedir.¹¹³ Mesela Âl-i İmrân suresinde geçen ve Hz. Peygamberin müminleri Uhud savaşı için¹¹⁴ hazırlamak üzere harekete geçişini anlatan şu âyette "ehl" lafzı, onun ailesine işaret etmektedir: "*Hani sen erkenden savaşmak için müminleri mevzilere yerleştirmek üzere ehlinden ayrılmıştın. Allah her şeyi hakkıyla işitendir, bilendir.*"¹¹⁵ Nitekim Hz. Peygamber, savaş hazırlıkları için o gün sabah erken vaktte Hz. Aişe'nin odasından ayrılmıştır.¹¹⁶ Aynı şekilde âyetlerde Hz. Musa'nın Medyen şehrinden Mısır'a gitmek üzere ayrılırken birlikte yola çıktığı kişiler de "ehl" kavramıyla ifade olunmaktadır: "*Mûsâ, ehline, 'bir ateş fark ettim. Size belki de ısınmanız için ondan bir parça kor getireceğim veya da ateş sayesinde bir yol bulurum' demişti.*"¹¹⁷ Müfessir Râzî, buradaki "ehl" kavramından Hz. Musa'nın hanımı, çocuğu ve hizmetçisi olmak üzere üç kişinin anlaşılabilirliği gibi sadece hanımının da anlaşılabilmesinin mümkün olduğunu söylemekte, ancak ikinci görüşün kabulü durumunda "ehl" lafzının zahir anlamının dışına çıkılabileceğini, oysa lafzın tekilden ziyade çoğul olan bir guruba işaret ettiğini beyan etmektedir.¹¹⁸ Bu durumda kavramın açık bir şekilde Hz. Musa'nın aile efradını ifade için kullanıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Fetih suresinde de "ehl" kavramı aile anlamında kullanılmıştır. Hz. Peygamberin hacc için Mekke'ye doğru hareket ettiği sırada, müşriklerin saldırıcaıkları haberi üzerine Medine çevresindeki birtakım kabileler ve bedeviler, Kureş'in saldırmasından korkarak birlikte hacca gitmekten imtina edip kaçmak istemişler ve geride kalmışlardı. Hz. Peygamberin Mekke'ye doğru hareketinden sonra bu yolculuğa katılanların sağ salim geri dönemeyeceğini söylemişler¹¹⁹ ve bu âyette açık bir şekilde şöyle haber verilmişti: "*Aksine siz,*

113 Âl-i İmrân 3/121; en-Nisâ 4/35, 92; el-Mâide 5/89; el-A'râf 7/83; Hüd 11/40, 45, 46, 81; Yusuf 12/25; Meryem 19/16; Tâhâ 20/10, 29; el-Enbiyâ 21/84; eş-Şuarâ 26/170; en-Neml 27/7, 57; el-Kasas 28/29, 43; el-Ankebût 29/32; ez-Zümer 39/15; eş-Şûrâ 42/45; el-Feth 48/12.

114 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/161.

115 Âl-i İmrân 3/121.

116 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/408; Beydâvî, *Envaru't-tenzil*, 2/36; Nesefî, *Tefsir*, 1/287.

117 Tâhâ 20/10. Ayrıca En-Neml 27/7.

118 Râzî, *Mefâtiḥ*, 22/16.

119 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/212.

resulün ve müminlerin artık ehillerine hiç dönemeyeceklerini zannettiniz, bu gönlünüze hoş geldi. Kötü zanna kapıldınız ve kaybedenler siz oldunuz!"¹²⁰ Yine burada da "ehl" lafzı ile aile kastedilmiş ve "هم" zamirine izafe edilmek suretiyle Hz. Peygamberin ve onunla birlikte Mekke'ye hareket eden müminlerin ailelerine işaret edilmiştir. Yine Hz. Nuh'un, kendisine iman etmeyen ve gemiye binmekten imtina eden oğlunu boğulmaktan kurtarmak istediğinde Allah'a: "*Ey rabbim! muhakkak oğlum da ehlimdendir...*"¹²¹ şeklindeki seslenişinde ve Allah'ın ona verdiği: "*O, senin ehlinden değildir...*"¹²² şeklindeki cevabında zikredilen "ehl"den kastedilen de Hz. Nuh'un ailesidir. Her ne kadar ikinci ayette geçen ilgili kavramın iman eden zümre/ümmet anlamına geldiği görüşü ileri sürülmüş ise de¹²³ esasen aile anlamının kastedilmiş olması daha uygundur. Çünkü Sâffât sûresinde yer alan: "*Nitekim kendisini ve ehlini o büyük felâketten kurtardık ve sadece onun soyunu/zürriyetini kalıcı kıldık.*"¹²⁴ Mealindeki ayetlerden, onun gemiye ailesini bindirdiğini, bunların dışında herkesin boğulduğunu ve sadece onun soyunun devam ettiğini anlıyoruz. Yukarıda üzerinde durduğumuz ayetlerde ise iman etmeyen oğlu Allah'ın ihtarı ile mümin olan ehlinden ayrılmıştır. Dolayısıyla Hz. Nuh'un bu talebi, gözlerinin önünde çocuğunun göz göre göre boğulduğunu gören bir babanın Allah'ı iltica edip onu kurtarma talebinde bulunmasından başka bir şey değildir ve bu da bir baba olan Hz. Nuh için de gayet tabii bir istektir.

Bünyesinde barındırdığı ünsiyet, ihtisas/has kılma, taalluk/ilişkili olma, sahiplik, yakın olma/kurbiyet ve bir yapı içerisinde o yapıyı benimseyip onunla bütünleşme manalarına sahip "ehl" kavramı aile anlamında kullanıldığı takdirde, aynı sosyal çevrede mevcut şartlara adapte olmak suretiyle aralarındaki çok güçlü bağlardan dolayı birbirleriyle uyumlu, ortak normları benimseyen, bu normlar doğrultusunda hareket eden ve dış tesirlere kapalı bütüncül bir sosyal yapıya işaret etmekte olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamıyla "ehl" lafzının Türkçemizdeki tam karşılığı toplumun en küçük yapısal birimini ifade eden "ocak" kavramıdır.¹²⁵

120 el-Feth 48/12.

121 Hûd 11/45.

122 Hûd 11/46.

123 Zemahşeri, *Keşşâf*, 2/398.

124 es-Sâffât 37/76-77.

125 Hilmi Ziya ülken, Ocak'ı Ev veya barınak halini almış aile şeklinde tarif etmekte ve burada kan bağları olan zümre ile yerleşme zümresi olan barınak'ın birleştiğini dile getirmektedir. "Konak", baba buyruğu ailesine, "ocak" ise parçalanmış ve küçülmüş aileye işaret etmektedir. Ülken, *Söz-lük*, 217, 306.

“Ehl” kavramı Kur’ân’da aynı zamanda Nisâ suresinde “cariye **sahibi/efendisi**” anlamında kullanılmıştır: “İçinizden mümin ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mümin câriye kızlarınızdan alabilir. Allah imanınızı daha iyi bilmektedir. Birbirinizden türeyip gelmektesiniz. Öyleyse iffetli yaşamaları, zina etmemeleri, gizli dost tutmamaları şartıyla ve ehillerinin de izniyle onları nikâhlayın, mehirlerini de âdete uygun olarak verin...”¹²⁶ Nikah ahkâmını konu edinen bu âyette hür kadınlarla evlenme imkanı bulamayan bir kimsenin cariyelerle evlenmesinin şartları sıralanmaktadır. Mevzu bahis şartlardan biri de ehillerinden izin alınmasıdır. Burada cariyelerin ehillerinden kast edilen, onların sahipleri veya bir başka ifadeyle efendileridir. Müfessir Râzî’nin beyanına göre İslam âlimleri, efendisinin izni olmadan bir cariye ile evlenmenin caiz olamayacağı noktasında ittifak etmişlerdir.¹²⁷ Kavram, yine aynı surenin şu âyetinde de “sahip” anlamına gelmektedir: “Allah, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder...”¹²⁸ Hz. Peygamber, Mekke’yi fethettiğinde Kabe’nin anahtarından sorumlu olan ve henüz Müslüman olmayan Osman b. Ebî Talha’da bulunan anahtarı ondan almış ve amcası Abbas b. Abdulmuttalib’e vermek istemiş ve bunun üzerine üzerinde durduğumuz âyet nazil olunca Hz. Peygamber anahtarı tekrar Osman b. Ebî Talha’ya iade etmiştir.¹²⁹ Âyetin bu olay üzerine inmesi, onun bu olaya tahsisini gerektirmez. Bu âyetin hükmüne emanetin tüm çeşitleri pekâlâ girebilir. Esasen emanet, sahibi tarafından bir başkasına bırakılan şeydir. Dolayısıyla burada “emaneti ehline veriniz” emri, hem ona sahip çıkabilecek yeterliliğe sahip kimseye veriniz anlamına, hem de yanınızdaki emanetleri sahiplerine veriniz anlamına gelebilmektedir.¹³⁰ “Ehl” kavramının zamire izafe edilerek sahip anlamında kullanıldığı bir başka âyet Fâtır sûresinde de geçmektedir: “Çünkü onlar yeryüzünde büyüklük taşıyor ve kötülük tuzakları kuruyorlardı. Oysa kötülük tuzakları, (o tuzakların) ehillerinin ayağına dolaşır. Yoksa onlar öncekilere uygulanan yasalardan başkasını mı bekliyorlar? Allah’ın yasalarında asla bir değişme bulamazsın...”¹³¹ Âyette kötülük getiren tuzaklar zikredildikten sonra “أَهْلِهِ” şeklinde bir terkiyle söz konusu tuzağı hazırlayan kimseye işaret edilmiştir. Burada, bir fiili gerçekleştiren kimse o fiilin adeta sahibi olduğu için kötülük tuzakları kuran kimseler de o tuzakların sahibi olmuş olurlar.

126 en-Nisâ 4/25.

127 Razî, *Mefâtiḥ*, 10/50. Ayrıca bakınız: Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/500; Kurtubî, *Camî*, 5/141; Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl*, 2/69.

128 en-Nisâ 4/58.

129 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/491.

130 Razî, *Mefâtiḥ*, 10/109.

131 el-Fâtır 35/43.

“Ehl” kavramı Kur'ân'da aynı zamanda kişi zamirine izafe edilmek suretiyle “**üm-met**” anlamlarına gelecek şekilde de yer almaktadır. Meryem suresinde geçen şu âyet buna örnektir: “*Ehline namazı ve zekâtı emrederdi ve rabbinin rızâsına ermişti.*”¹³² Hz. İsmail ile ilgili olan bu âyette onun ehline namazı ve zekâtı emrettiği ifade olunmaktadır. Müfessirlerin beyanına göre âyette bahsi geçen Hz. İsmail'in ehlinden kastedilen kimseler onun ümmeti olduğudur.¹³³ Yine “ehl” lafzı Tâhâ suresinde geçen şu âyet de ümmet veya kavim anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır: “*Ehline namazı emret, kendin de bunda kararlı ol. Senden rızık istemiyoruz; asıl biz seni rızıklandırıyoruz...*”¹³⁴ Bu âyette muhatap Hz. Peygamber olurken, onu ehli de ümmeti olmuştur.¹³⁵

Kavram, şahıs zamiri ile **Hz. Peygamber ve ashabını** ifade etmek üzere de geçmektedir. Nitekim Bakara suresinde geçen şu âyette buna işaret edilmiştir: “*Sana haram ayı, onda savaşmayı soruyorlar. De ki: Onda savaşmak büyük günahdır. Allah'ın yolundan menetmek ve O'nu inkâr etmek, Mescid-i Harâm'dan (insanları) engellemek, ehlini oradan çıkarmak ise Allah katında daha büyük günahdır...*”¹³⁶ Hacc için yola çıktığında Hz. Peygamberin Hudeybiye'de durdurulması üzerine o yıl Allah'ın elçisi ve Müslümanlar Mescid-i Harâm'a girememişlerdi. Bu olayın anlatıldığı âyette “ehl” lafzı “أَهْلِهِ” şeklinde Mescid-i Harâm'a izafe edilmiştir. Tefsirlerde, genellikle Mescid-i Harâm ehlinin Hz. Peygamber ve ashabı olduğu yönünde görüş beyan edilmiştir.¹³⁷ Çünkü mukaddes ve temiz olan bu bölgeye ancak madden ve manen temiz olan ve Allah'ın rızasına uygun yaşayan Hz. Peygamber ve ashabı layıktır. Bu çerçevede “ehl” lafzını “Mescid-i Harâm'a layık olan kimseler” şeklinde çevirmek de oldukça isabetli gözükmektedir.

Neticede zamirler vasıtasıyla kişilere izafe edilen “ehl” sözcüğünün, kan, din ve aidiyetlik gibi birtakım bağlarla kişiler etrafında meydana gelmiş olan sosyal gurupları tanımlamakta olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu bağlar, oldukça güçlü, birleştirici ve motivasyonu yükseltici bir özelliğe sahip olduğu için bunlarla oluşan gurupların biz bilincinin ve birlikte hareket etme yeteneğinin daha fazla olması beklenir.

132 Meryem 19/55.

133 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/238; Zemaşşerî, *Keşşâf*, 3/23; Begavî, *Meâlim*, 3/238; Razî, *Mefâtiḥ*, 21/549.

134 Tâhâ 20/132.

135 Begavî, *Meâlim*, 3/281; Razî, *Mefâtiḥ*, 22/115; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 4/43; Neseî, *Tefsir*, 2/391.

136 el-Bakara 2/217.

137 Zemaşşerî, *Keşşâf*, 1/259; İbn Atıyye, *Muharraru'l-vecîz*, 1/290; Razî, *Mefâtiḥ*, 6/390; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 1/137.

Sonuç

“Ehl” kavramı âyetlerde karye, belde, medine, Medyen ve Yesrib gibi gelişmiş yerleşim yerlerine izafe edilmek suretiyle buralarda yaşayan toplumsal kitlelerin tamamını; beyt’e izafe edilmek suretiyle de toplumun en küçük birimi olan aile bireylerini ifade etmektedir. Bu yönüyle “ehl”, her ne kadar tekil bir yapıya sahip olsa da genelde anlam olarak çoğula işaret etmektedir.

Diğer taraftan söz konusu kavram, ifade edilen mekânlara izafe edilerek insanların mekânsal aidiyetlerine vurgu yapmakla birlikte, Kur’ân’ın sunduğu veriler, mekânların inkarcı ehillerinin esasen hakkı inkar ve tezkibde, hakka mukavevet gösterme noktasında aynı mekânı paylaşan ve vahye dayalı olmayan İslam dışı bir inanç birlikteliğine sahip olduklarına da işaret etmektedir. Aynı veriler, mekânların mümin ehillerinin, hakkı benimseme noktasında aynı mekânı paylaşan ve vahye dayalı olan İslâmî bir inanç birlikteliğine sahip olduğuna vurgu yapmaktadır.

Kur’ân, her ne kadar şia aksini iddia etmiş olsa da peygamberlerin eşlerinin de peygamber ailesi içerisinde olduğuna “ehl” kavramıyla işaret etmiştir. Âyetlerde yer alan ehl ve bayan eş kavramlarının birlikte kullanımları ve aileye tekabül etmeleri bu gerçeği destekler mahiyettedir. Öte yandan “ehl” lafzının sözlüklerde bir erkeğin eşi için kullanılabilirdiği gerçeği de peygamber eşlerinin peygamber ailesi içerisinde değerlendirilmesi gerektiği düşüncesine kapı aralamaktadır.

Aile anlamında kullanıldığı takdirde “ehl” kavramı, aynı sosyal çevrede mevcut şartlara adapte olmak suretiyle aralarındaki çok güçlü bağlardan dolayı birbirleriyle uyumlu, ortak normları benimseyen, bu normlar doğrultusunda hareket eden ve dış tesirlere kapalı bütüncül bir sosyal yapıya işaret etmekte olduğunu söyleyebiliriz.

Ahret ahvali içerisinde cehenneme girenlerin dünyada yaptıklarından duydukları pişmanlıkları ve birbirleri ile çekişmelerini haber veren âyetler bütünü içerisinde geçen “ehl” kavramı, bir kişinin ait olduğu ve içirişinde ikamet ettiği yeri belirtmek üzere kullanılan “karye ehli” terkiibindeki “ehl” kavramıyla aynı anlamı taşımaktadır. Müşrikler de tıpkı bir yerde ikamet edip orada yaşayan ve oraya ait olan kimseler gibi cehenneme girecekler, orada ikamet edecekler ve oraya ait olacaklardır. Böylece oranın ehli haline geleceklerdir.

Zamirler vasıtasıyla kişilere izafe edilen “ehl” ise, kan, din ve aidiyetlik gibi birtakım bağlarla kişiler etrafında meydana gelmiş olan sosyal gurupları tanımlamaktadır. Söz konusu bağlar, oldukça güçlü, birleştirici ve motivasyonu yükseltici bir

özelliğe sahip olduğu için bunlarla oluşan gurupların biz bilincinin ve birlikte hareket etme yeteneğinin daha fazla olması beklenir.

Neticede Kur'an'da yer alan ve mekân, inanç ve davranış birlikteliğine işaret eden "ehl" sözcüğü, yapısı ister büyük ister küçük, sayısı ister az ister çok olsun kişi, mekan, din ve kutsal metin gibi ortak bir paydada bir araya gelen ve aralarında çok sıkı bağlarla birbirlerine bağlı olan ve gerektiğinde ortak bir tavır sergileyebilen guruplara vurgu yapmaktadır. Söz konusu gurupların kolektif bir güce sahip olduklarını, mensuplarını muhafaza ve müdafaa etmede kolektif hareket ettiklerini ve bir tehdit olarak gördükleri oluşumlara karşı birlikte hareket ettiklerini ayetlerden öğrenmekteyiz.

Kaynakça

- el-Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud b. Abdullah. *Rûhu'l-Meânî fi't-tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-sebi'l-meânî*. Thk. Ali Abdulbarî Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415.
- Asım Efendi. *el-Okyanusu'l-basit fi tercimeti'l-kâmûsi'l-muhît*. Çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- el-Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah. *el-Furûku'l-luğaviyye*. Thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, b.t.y.
- Atalay, Orhan. "Kur'an'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, (2001), 197-231.
- el-Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud. *Meâlimu't-tenzîl*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- el-Beydâvî, Nasruddîn Ebû Saîd. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. tahk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşî. Beyrut: Dâru İhyâi'd-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Bozkurt, Nebi. "Medine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 305-311. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh fi'l-luga*. Thk. Ahmed Abdulğafûr Atâr. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1407.
- Çelik, Ömer. "Kur'an-ı Kerim'de "Ehl" Kavramı ve Peygamber Aileleri". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 23 (2014), 6-11.
- ed-Dâmiğânî, Huseyn Muhammed. *İslâhu'l-vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Abdulazîz Seyyid el-Ehl. Beyrut: Daru'l-İlm, 1983.
- Durmuş, Zülfükar. "Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Gruplar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/3 (2003), 17-46.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelusî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher. *Tehzîbü'l-luga*. Thk. Muhammed Avz Mer'ab. Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, 2001.

- el-Ferâhîdî, Ebû Abdîrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbu'l-ayn*. Thk. Mehmi Mazûmî-İb-rahim es-Semirrâî. B.y.y.: Dârü'l-Mektebeti'l-Hilâl, b.t.y.
- el-Fîrûzâbâdî, Meccuddîn Muhammed b. Ya'kub. *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l Kitâbi'l-azîz*. Nşr. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Turâsi'l-İslamî, 1996.
- el-Hamevî, Yakut b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1995.
- Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâiku's-siyasiyye*. Çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Harman, Ömer Faruk. "Medyen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/346-348. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- el-Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fî maâni't-tenzil*. Thk. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1415.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyeye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdilhak el-Endulûsî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. tahk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1422.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. B.y.y.: Dâru'l-Fikr, 1399.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-Arab*. Beyrût: Dâru Sâdr, 1421.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgîb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. Thk. Saffân Adnân ed-Dâvûdî. Dımeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Camî li ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Ahmed el-Berdûni-Ahmed el-İftiyîş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964.
- Muhammed Fuâd Abdulbakî. *Mu'cemül-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- el-Münâvî, Muhammed Abdurraûf. *Feyzu'l-kadîr şerhu câmiî's-sağîr*. Mısır: el-Mektebetü't-Taciriyye-tü'l-Kübra, 1356.
- en-Nesefî, Ebu'l-Bekât Abdullâh b. Ahmed. *Tefsîru Nesefî*. neşr. Yusuf Ali Bedivî. Beyrut: Daru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998.
- Öz, Mustafa. «Ehl-i Beyt». *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/498-501. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- er-Razî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi'd-turâsi'l-arabî, 1420.
- es-Semhûdî, Nureddin Ali b. Ahmed. *Vefâ'ü'l-vesfâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*. Nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, b.t.y.
- Şahin, İskender. *Kur'an-ı Kerim ve Sami Dillerinde Ortak Sözcükler*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- et-Tirmizî, Muhammed b. Ali b. Hasen el-Hakîm. *Nevâdiru'l-usûl fî ehâdisi'r-rasûl*. Thk. Abdurrahman Umeyrat. Beyrut: Dâru'l-Cil, b.t.y.
- Tuna, Korkut. *Şehirlerin Ortaya Çıkışı ve Yaygınlaşması Üzerine Bir Sosyolojik Deneme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1987.
- Tuncer, Faruk. "Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Grup İfade Eden Kelimelerin Nüzul Sürecindeki Değişimleri". *EKEV Akademi Dergisi* 16/53 (2012), 1-24.

İskender ŞAHİN
Kur'an'da Ehl Kavramına Bakış

et-Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan. *et-Tıbyân fî tefsîri 'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Habib Kasir el-Amili. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, b.t.y.

Ülken, Hilmi Ziya. *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: MEB. Basımevi, 1969.

el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fî tefsîri 'l-kitâbi 'l-azîz*. Thk. Saffân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1415.

ez-Zeccâc, İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni 'l-Kur'ân ve i'râbüh*. Thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.

ez-Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *Esâsu 'l-belâğa*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1419.

ez-Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi 'l-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407.

Dindarlık-Ahlak İlişkisi ve Dini-Toplumsal Yansımaları

Öz: Din, Yüce Allah tarafından gönderilen ilahî kurallar bütünüdür. Dini kuralların benimsenip yaşanmasına dindarlık, dini değerleri hayatına tatbik eden kişi ve toplumlara, dindar kişi ve toplum adı verilir. Ahlak ise bireyin, Yüce Yaratıcı'ya, kendisine, diğer insan ve varlıklara karşı görev ve sorumluluklarını yerine getirmesi demektir. Ontolojik olarak ahlak, insanî bir evrensel değerdir. İnsan, iç dünyasındaki umut, korku, his ve heveslerinin yanında eğitim, din, kültür ve sosyal çevresiyle var olan bir varlıktır. Onun ahlakını şekillendiren etkenlerden biri hiç şüphesiz din fenomenidir. İslam'a göre ahlak, hem dinin bir parçasını oluşturur hem de ondan ciddi bir şekilde etkilenir. Bu sebeple ahlakın, dinden bağımsız olarak düşünülmesi mümkün değildir. Ancak dindarlık ile ahlak arasındaki ilişki, insanın her zaman görmek istediği, fakat bazen göremediği olumsuz bir şekilde ortaya çıkabilmektedir. Bu durum ise, insanlarda bir çelişkiye ve dolayısıyla bir hayal kırıklığına sebep olmaktadır. Dindarlık anlayışı ile ahlak arasındaki çelişki ya dinin tam anlamıyla yaşanmamasından ya da ahlaki değerlerin gerçek anlamda kavranmamasından kaynaklanmaktadır. Tarihsel olarak dindarlık-ahlak ilişkisinde ortaya çıkan çelişki, toplumda birtakım teolojik ve sosyal problemlere neden olmaktadır. Zira çoğu zaman insan, olguları algılar üzerinden okumaktadır. Bu nedenle o, dine dair algılarını, dindar kişiler üzerinden okumakta ve onların davranışlarına bakarak oluşturmaktadır. Yani insan, bazen dindar görünür birey, kurum ve grupların eylemlerinde görülen gayr-i ahlaki durumları dine atfetmekte ve onunla dinî değerleri yorumlamakta ve hatta yargılamaktadır. Bu durum ise, çoğu zaman toplumsal dokuya zarar verecek şekilde hem dindar olmayanlarda, dine dair olumsuz bir kanaate sahip olmasına hem de dinî gruplar arasında olumsuz bir algının oluşmasına neden olabilmektedir. Yani bu düşünce, hem dindar olmayan, dinden soğumasına hem de dindar ile dindar olmayanlar arasında bir uzaklaşmaya ve ötekileştirilmeye sebep olabilmektedir. Halbuki din, hem kendi mensuplarında gerçek anlamda ahlaki olmalarını talep etmekte hem de dindarların davranışlarının, din için tanımlayıcı bir unsur olarak algılanmasını doğru ve yeterli kabul etmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Din, Dindarlık, Dindar, Ahlak.

Maksut ÇETİN 

Religious-Moric Relationship and Religious-Social Reflections

Abstract: Religion is a set of divine rules sent by Almighty God. Adoption and living of religious rules is called religiosity, people and societies that apply religious values to their lives are called religious people and societies. Morality, on the other hand, means that the individual fulfills his duties and responsibilities first towards the Supreme Creator, then towards himself and other people and beings. Ontologically, morality is a universal human value. Man is an entity that exists with his education, religion, culture and social environment as well as his inner world of hope, fear, feelings and enthusiasm. One of the factors shaping his morality is undoubtedly the phenomenon of religion. According to Islam, morality both forms a part of religion and is seriously affected by it. Therefore, it is not possible to consider morality independently of religion. However, the relationship between religiosity and morality can emerge in a negative way that people always want to see but sometimes cannot. This situation causes a contradiction and thus a disappointment in people. The contradiction between religiosity and morality stems from either not living in the full sense of religion or not really understanding the perception of morality. Historically, the contradiction that has emerged in the relationship between religiosity and morality causes some theological and social problems in society. Because most of the time, people read facts on perceptions. Therefore, he reads his perceptions of religion through religious people and forms them by looking at their behavior. In other words, people sometimes attribute the immoral situations seen in the actions of individuals, institutions and groups that seem religious to religion and interpret and even judge religious values with it. This situation, on the other hand, can cause both non-religious people to form an opinion about religion and create a negative perception among groups, often damaging the social fabric. In other words, this thought can cause both the non-religious to be alienated from religion and the exclusion and marginalization between the religious and the non-religious. However, religion both demands from its members to be truly moral and does not accept that the behavior of religious people is perceived as a defining element for religion as correct and sufficient.

Keywords: Religion, Religiosity, Religious, Morality.

* Doç. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. E-Posta: maksutcetin25@gmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-4851-5412>

Giriş

Ontolojik ve tarihsel olarak İslam dini, hem ahlaklı kişiler yetiştirmeyi hedefle-
mekte hem de adaletli toplumlar oluşturmayı amaçlamaktadır. Zira Müslüman
birey ve toplumların ahlaklı tutum ve davranışlara sahip olmasında dinin önem-
li bir rolü vardır. Çünkü İslam'ın ana gayesi ahlaklı birey ve toplumlar meydana
getirmektir. Ancak dindar kişi ve grupların bazen ahlak dışı birtakım tutum ve
davranışlar ortaya koyduğu da bir gerçektir. Bu durum, bir paradoks oluşturduğu
için din, dindarlık ve ahlak kavramlarının muhtevası ve ilişkisi, ahlaklı olmanın
neden ve sonuçları, dinî ve toplumsal yansımaları gibi konuların ele alınarak izah
edilmesi gerekir. Onun için bu makalede din(darlık)-ahlak kavramların anlamı ve
ilişkisi, bunların karşılıklı sebep ve sonuçları, ahlakın dindeki statüsü, Müslüman
birey ve toplumlarda görülen gayr-i ahlaki davranışların nedenleri ve beşerî yan-
sımaları ele alınacaktır.

1. Din, Dindar(lık) ve Ahlak Kavramları

Din, Yüce Allah tarafından peygamberler aracılığıyla insanları dünyada ve ahiret-
te mutlu etmek için gönderilmiş ilahî kurallar bütünüdür.¹ Başka bir ifadeyle din,
Allah tarafından kurulan bir sistem olup akıl sahiplerini kendi irade ve tercihleriyle
bizzat hayırdan ibaret olan ve peygamberler tarafından tebliğ edilen şeylere
sevk eden bir olgudur.² Kalam alimlerine göre dinin üç farklı boyutu söz konusu-
dur. Bunlardan biri iman, diğeri amel (ibadet, muamelat), sonuncusu ise ahlak-
tır.³ Dolayısıyla onlara göre din denilince bu üç boyutun tamamı kastedilmekte-
dir. Dinin gönderilme amacı, insanları doğru bir bilgiyle donatarak önce bir sahih
inanca, sonra salih bir amele ve en sonda ise güzel bir ahlaka sevk ederek sağlam
bir toplum meydana getirmektir. Onun için din; birey, grup ve toplumun hayatını
derinden etkileyerek onlara yön veren bir olgu olarak kabul edilmektedir.⁴

Dindarlık, bir dini benimseme ve ona mensup olma anlamına gelir. Yani bir kişi-
nin, mensubu olduğu dine ait bilgi, inanç ve faaliyetlerle meşgul olma durumu-
na dindarlık denir. Başka bir ifadeyle dindarlık, bir dinin ön gördüğü inanç, amel
ve ahlakî ilkeleri kabul etme ve onları kendi duygu, düşünce ve davranışlarında
tezahür ettirme manasına gelir. Bir dini benimseyen ve onun ilkelerine göre ya-

1 Hayreddin Karaman vd., İmihal, (İstanbul: Divantaş Yayınları, 1998), I, 2-3.

2 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), I, 83.

3 İlyas Çelebi, *İslam'ın İnanç Esasları*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 13 vd.

4 A. Saim Klavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 23.

şayan kişilere dindar adı verilir.⁵ Bu açıdan dinin gereğini kabul eden ve bir dine mensup olan herkes, dindar sayılabilir. Ancak burada dindar denildiğinde, genellikle dine biraz daha fazla bağlı olan ve dinî pratiklerini yerine getiren kişi ve grupları kastetmekteyiz. Dolayısıyla dindarlık durumu, izafidir. Tam bir tanımını yapmak ve ona kesin bir sınır çizmek zor olduğundan dindarlık, daha çok yansımaları üzerinden tarif edilmektedir. Çünkü çoğu zaman din, her bir birey ve grup için ayrı bir anlam ifade etmekte ve farklı şeyler çağrıştırmaktadır. Dindarlık algısı ve dinin yaşanma düzeyi farklı olduğundan, biz bu kavramla, İslam'a inanan ve onun pratiklerini (ibadet) yerine getiren kişi ve grupları kastediyoruz.

Ahlak, Arapça hulk (huy) kelimesinden gelmekte⁶ olup sözlükte huy, karakter, tabiat, hal ve hareket tarzı gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁷ Terim olarak ahlak, her hangi bir düşünce ve iç dürtüye gerek kalmadan insanda kolayca ve rahatlıkla meydana gelen ve ruhta kökleşmiş bir meleke olarak tanımlanmaktadır.⁸ Başka bir ifadeyle ahlak, insanın, iyi ve kötü nitelikler olarak ortaya koyduğu iradeli davranışlardır. İnsanın herhangi bir eyleme dair meleke kazanması için öncelikle o eyleme ilgi duyması, ardından ona dair bilgi kazanması ve son olarak ona yönelmesi gerekir. İslam ahlakı, Allah'a karşı saygı ve tazimde bulunmayı, yaratılmışlara karşı ise şefkatli ve yararlı olmayı ifade eder.⁹ Burada ahlak ilkesi, insanın, öncelikle Yüce Allah'a iman ve ibadetini, daha sonra başta kendi nefsi olmak üzere diğer varlıklara karşı şefkat ve merhametini içerir. Dolayısıyla bu prensip, insanın tüm varlıklara yönelik dürüst, adaletli ve merhametli bir şekilde görev ve sorumluluklarını yerine getirmesi anlamına gelir.

Ontolojik olarak insanın varlık dünyasına çıkması, Yüce Allah'ın ilim, irade ve kudretine bağlı iken,¹⁰ manevî ve ahlakî özünün ortaya çıkışı ve geliştirilmesi ise, insanın kendisine bırakılmıştır.¹¹ Varlık olması bakımından insanlar eşit ise de insani istek ve eğilimler karşısında akıl ve iradesini kullanma bakımından farklıdır. Bu durum bir ayette şöyle ifade edilmiştir: "De ki! 'Herkes kendi yapısına uygun işler görür.'"¹² Bu

5 Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, (Ankara: Aydın Kitapevi Yayınları), 2005, 188.

6 Nasiruddin Tusî, *Ahlak-ı Nasirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 81.

7 Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 30.

8 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazalî, *İhyau Ulumi'd-Din*, trc. Sıtkı Güllü, (İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım, 1998), III, 117.

9 Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, 460.

10 Bkz. Hicr, 15/28-29; Tin, 95/5-6.

11 Bkz. Kehf, 18/29.

12 İsrâ, 17/84.

ayette ifade edildiği gibi her insan huy, istidat, mizaç ve karakterine uygun bir şekilde davranır. Yani insanın tabiatında, salt insan olarak sahip olduğu erdemler ile insan olmanın zorunlu kıldığı erdemler mevcuttur. İnsan olmanın zorunlu kıldığı erdemler, insan fitratında bulunan akıl ve iradenin doğru bir şekilde kullanılmasıyla elde edilir. Onun için insan davranışlarındaki iyileşme ve sorumluluk, onda bulunan ahlakî yetenekler sayesinde gerçekleşir.¹³ İslam'a göre ahlakî erdemler, dinî erdemlere sahip olmanın alt yapısı hükmündedir. Zira insanın doğasında, ahlakî gelişmelere meyilli bir yapı¹⁴ söz konusudur ve bu eğilim süreç içerisinde din tarafından desteklenerek gelişir. Bu durumu Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle ifade etmiştir: "Her doğan, fitrat üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar."¹⁵ Başka bir hadiste ise bu durumu Hz. Peygamber şöyle ifade etmiştir: "İnsanlar madenler gibidir. Onların cahiliyye döneminde hayırlı olanları, İslam döneminde de hayırlı olanlardır."¹⁶ Bu hadislerde ifade edildiği gibi İslam, fitrat dinidir. Fitrat ise, Allah'ı tanıma yetkinliğidir ve temizdir.¹⁷

Dindarlık, Allah ile kendisi arasında gerçekleşen bir olgu iken, ahlak, kişinin başkalarıyla hatta evrenle kurduğu ilişkinin mahiyet ve sınırlarını belirleyen ilişkiler bütünüdür. Başka bir ifadeyle ahlak, sosyal ilişkiler bağlamında gelişen ve değişen bir olgu olup din olmadan da mümkün olabilir. Ancak dinin, ahlakî olumlu etkileyen bir boyutu vardır ve dinin yokluğu, ahlakın da yokluğu veya en azından eksikliği anlamına gelebilir. Dolayısıyla ahlakî yeteneklerimiz doğuştan gelse de zaman içerisinde kültürel değer ve şartlara göre onların bir kısmı kaybolabilir veya yeni yetenekler kazanılabilir. Bu nedenle her zaman ve herkes için ahlakın doğuştan ve evrensel olduğunu söylemek zordur. Zira o, diğer kültürel olgular gibi bizim şekillendirip yönlendirdiğimiz bir durumdur.¹⁸

2. Din ve Ahlak Kavramlarının Konumu ve İlişkisi

Din ve ahlak kavramları, olabildiğince efradı cami ağıyarı mani bir şekilde tanımlanmış, konumlarını belirlemiş ve ilişkileri ifade edilmiştir. Kelam alimlerine göre dini hükümler ikiye ayrılır. Birincisi, dinin usulü yani ana esaslarıdır ki, bunlara,

13 Enver Uysal, "Dindarlığın Ahlakî Temelleri Üzerine Bazı Düşünceler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt. 14, sayı:1, 2005, 41-59.

14 Bkz. Şems, 91/7-8

15 Buharî, "Cenaiz", 92; Müslim, "Kader", 22; Tirmizî, "Kader", 5.

16 Buharî, "Enbiya", 19; Müslim, "Fezailü's-Sahabe", 199.

17 Bkz. İsrâ, 17/70.

18 Hilal Özel-Hasan Kaplan, "Din ve Ahlak Birbirleriyle Nasıl İlişkilidir? Kısa Bir Literatür İncelemesi" *Türkish Studies*, Volume 13/15, Spring 2018, s. 350.

imanın şartları veya temel inanç konuları adı verilir. İkincisi ise fûru yani ikincil esaslardır ki, bunlara da ameli (ibadet, muamelat) ve ahlaki konular ismi verilir.¹⁹ Dolayısıyla Kelam uleması, hükümleri açısından dini üç ana esasa ayırarak sınıflandırmıştır.²⁰ Onlardan birincisi, *itikadî* (inanç) esaslardır. Bu ilkeler, inanç konularını teşkil eder. Bu meseleler duyu organlarıyla algılanmaz, ancak vahiy yoluyla öğrenilir ve akıl vasıtasıyla da bilinir. Bu esaslar, Allah tarafından belirlenen kesin hükümlerdir, onlarda ekleme ve çıkarma olmaz, inkârları ise küfürdür. İkincisi, *amelî* esaslardır. Bu esaslar pratik hayatla ilgilidir. Bunlar kendi içinde ikiye ayrılır. 1. *İbadet* esaslardır. Bunlar, insan ile Allah arasındaki konuları teşkil eder. İbadetler, Allah tarafından belirlenir, onların özü değişmez, dolayısıyla onlara herhangi bir ilave veya eksiltme yapılamaz, inkârları ise küfürdür. 2. *Muamelat* konularıdır. Bunlar insan ile insan veya insan ile diğer varlıklar arasındaki ilişkileri ilgilendiren konulardır. Muamelatın temel ilkeleri Allah tarafından, teferruatı ise ihtiyaç, menfaat, adalet ve hak ışığında insanlar tarafından belirlenir. Üçüncüsü ise *ahlaki* esaslardır.²¹ Bu prensipler, insanların kendi aralarında ve diğer varlıklarla münasebetlerini düzenleyen ancak hukukî kurullarla sınırları belirlenmeyen adab-ı muaşeret kurullarıdır.²²

Kısacası iman, dinin kalbe ait ve inanılması gereken fiiller; amel ve ahlak ise organlarla yapılması gereken iyi ve kötü davranışlardır. Bu sınıflandırmada, dinî hükümlerin önem sırası ortaya konulmuş ve her biri ayrı bir kategori olarak belirlenmiş olsa da, onlar, asla birbirinden ayrılmaz bir bütün oluşturmaktadır. Zira bu hükümler, her ne kadar yerine getirilişi bakımından üçe ayrılrsa da onlara inanma, bir inanç konusudur. Çünkü gerek ameli gerekse ahlakî konuların ne olduğu meselesi bizzat dinin ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve sahih hadis tarafından belirlenmiştir.²³

Şüphesiz Kelamcılar bu sınıflandırmayı bir takım ayet ve hadislerden hareketle yapmıştır. Mesela, İbrahim süresinde geçen bir ayet, bu durumu şöyle ifade etmiştir: “Görmendin mi? Allah nasıl bir misal getirdi. Güzel bir sözü, kökü yerde sabit, dalları gökte olan bir ağaca benzetti. O ağaç, Rabbinin izniyle her zaman yemişini verir. Öğüt alsınlar diye Allah, insanlara böyle misaller verir.”²⁴ Kelam uleması bu

19 Recep Ardoğan, *Delillerden Temellere Sistematik Kelam*, (İstanbul: KLM Yayınları, 2016), 2 vd.

20 Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmî Giriş*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 2007), 65 vd.

21 İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 23 vd.

22 Çelebi, *İslam'ın İnanç Esasları*, 13 vd.

23 Ardoğan, *Âmentü Şerhi*, (İstanbul: KLM Yayınları, 2015), 15-18.

24 İbrahim, 14/24-25.

ayette ifade edilen ağacın kökünü imana, gövde ve dallarını amele, yemişlerini ise ahlaka benzeterek yorumlamıştır. Onlar bu ağaç metaforuyla, dinî hükümlerin hem konumunu hem önemini hem de birbirleriyle ilişkisini dile getirmiştir. Kelamcılara göre inanç esasları, dinin kök ve temelini oluşturur. İbadet ve muamelat konuları, dinin gövde ve sütunlarını teşkil eder. Ahlak ise onun meyvesini temsil eder. Onun için nasıl ki, bir ağaç kök, gövde, dal, budak ve meyveleriyle bir bütünlük oluşturuyorsa, din de kendi içinde böyle bir bütünlük oluşmaktadır. Zira dinin her bir parçası ne yekdiğerinin tamamen aynısı, ne de herhangi biri, diğelerinden tamamen bağımsızdır. Bütün bölümler bir araya gelerek dini oluşturur. Onun için dinin inanç, amel ve ahlakî ilkelerini kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün değildir. Dolayısıyla İslam'da, dinî değerler ile ahlakî değerler hiçbir zaman birbiriyle çatışmaz, aksine paralellik arz eder ve her biri diğelerini daima tamamlayarak teyit eder.

Kelam alimleri, İslami hükümlerin sınıflandırmasını yaparken birtakım hadislerden de yararlanmışlardır. Mesela, onlardan biri meşhur Cibril hadisidir. Nakledildiğine göre, bir gün Hz. Peygamber arkadaşlarıyla otururken, tanımadıkları bir insan gelip Hz. Peygamber'in meclisinde oturur ve imanın ne olduğunu sorar. Hz. Peygamber de imanın altı şartını sayar. Sonra, İslam'ın ne olduğunu sorar. O (s.a.s.) da İslam'ın beş şartını sıralayarak cevap verir. Daha sonra ihsanın ne olduğunu sorar. Hz. Peygamber de: *"Allah'ı görüyormuşçasına O'na ibadet etmektir. Her ne kadar siz O'nu görmüyor olsanız da O (c.c.), sizi görüyordur"* diye cevap verir. O kişi son olarak kıyametin ne zaman kopacağını sorar. Hz. Peygamber de: *"Bu hususta soran, sorulandan daha bilgili değildir,"*²⁵ diye yanıt verir. Kelamcılara göre bu hadiste ifade edilen iman kavramıyla imanın şartları, İslamla ameli konular, ihsanla da ahlakî meseleler kastedilmiştir. Ayrıca hadiste ihsan kavramının, imanla ilişkilendirilerek ifade edilmesi, imanın, ahlakî zorunlu kıldığı ve ahlakın da imanı güçlendirdiği anlamına gelir.²⁶ Yani inancı zayıf olan kimselerin ahlakî olgunluğa erişmesi ne kadar zor ise, ahlakî zaafı olan kimselerin de sağlam bir imana sahip olması o kadar zordur. Çünkü birindeki değişim diğelerini de etkilemektedir. Dolayısıyla iman ve ahlak arasında birbirlerini besleyen, destekleyen, bütünleyen ve olgunlaştıran güçlü bir etkileşim söz konusudur.

Kelam âlimleri, dinî hükümleri sınıflandırırken delil olarak zikrettikleri hadislerden biri de şudur: Bir gün Hz. Peygamber iman, amel ve ahlakî bir bütün olarak

25 Müslim, "İman", 1.

26 Osman Karadeniz, "İman-Amel İlişkisi ve Büyük Günah (Kebire) Etrafındaki Tartışmalar", *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 307-310.

yaşayan bir Müslümanı, bir ağaca benzeterek şöyle tarif etmiştir: *"Bana Müslümana benzeyen bir ağaç söyleyin. O ağaç, Rabbinin izniyle her zaman meyve verir ve yaprakları da hiçbir zaman dökülmez. İşte o ağaç, hurma ağacıdır."*²⁷ Bu hadiste Hz. Peygamber, Müslüman ile hurma ağacı arasında iman, amel ve ahlak bakımından sağlam kök, gövde ve meyve ilişkisini kurarak resmetmiştir. Onun için bu hadiste Müslümanların sahip olduğu inanç, amel ve ahlakın, birbirini besleyen ve daima diri tutan durumları, hurma ağacı kökünün derinliğine, gövdesinin sağlamlığına, yapraklarının gösterişli oluşuna, meyvesinin fayda ve devamlılığına benzetilerek ifade edilmiştir. Başka bir hadiste ise Hz. Peygamber, inanç ile ahlak arasındaki ilişkiyi şu şekilde dile getirmiştir: Bir gün Sufyan b. Abdullah, Hz. Peygamber'e: *"Ya Resûlellah! Bana İslam ile ilgili başka kimseye sormama gerek kalmayacak bir şey söyle"* deyince, Hz. Peygamber de: *'Allah'a iman ettim de, sonra dosdoğru ol!'*²⁸ diye buyurmuştur. Bu hadiste Hz. Peygamber, en önemli iman esası olan tevhid ile en ehemmiyetli ahlak ilkesi olan dürüstlüğü beraber zikrederek, ikisi arasındaki ilişkiyi dile getirmiştir.

İslam'a göre ahlak prensipleri, sağlam kök ve gövde üzerine oturmuş din ağacının güzel meyveleridir. O meyvelerin olgunluğu, ancak ağacın kök ve gövdesinin sağlam olmasına bağlıdır. Yani İslam ağacının kök, gövde ve dalı hükmünde olan iman ve amel, sağlam ve bakımlı olmazsa ondan olgun, taze ve sağlıklı ahlakî meyvelerin elde edilmesi mümkün değildir. Onun için dinin ana kaynağı Kur'an'da devamlı olarak ahlakî değerler, sahih iman ve salih ameller üzerine bina edilerek ifade edilmiştir.²⁹ İslam'a göre ahlak, iman ve amelden ayrı ve bağımsız değil, onun mütemmim bir cüzü şeklinde anlaşılmaktadır.³⁰ Bu durumu Hz. Peygamber: *"Müminlerin iman bakımından en mükemmeli, ahlak bakımından en güzel olanıdır,"*³¹ şeklinde ifade etmiştir. Bu hadiste imanın mükemmelliği ahlakın güzelliği ile ilişkilendirilerek iman ile ahlak arasındaki birliktelik net bir şekilde ifade edilmiştir. Onun için İslam'da dinî inançlarla ahlakî değerler çoğu zaman iç içe zikredilerek Müslümanların amel ve ahlak bakımından savrulmaları önlenmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla İslam'a göre ahlak, ne dinin bizzat kendisi ne de tamamen onun dışında bir olgu olarak kabul edilmiştir.

27 Buharî, "Edeb", 89; Müslim, "Cennet", 68.

28 Müslim, "İman", 62.

29 Bkz. Şura, 42/37-38.

30 Müslim, "İman", 58; Buharî, "İman", 3.

31 Ebu Davud, "Sünnet", 15; Tirmizî, "Rada", 11.

İman, amel ve ahlak bütünlüğü açısından dini en mükemmel şekilde yaşayan kişi, hiç şüphesiz Hz. Peygamber'dir. İslam'ın itikat, amel ve ahlakta bir bütünlük oluşturduğunun en somut örneği bizzat Hz. Peygamber'in hayatıdır. Zira O (s.a.s.), Kur'an-ı Kerim'de ifade edilen: "*Emrolunduğun gibi dosdoğru ol,*"³² emrini harfiyen yerine getirmiş ve O'nun (s.a.s.) bütün söylem, eylem ve tutumu ahlak ve istikamet üzere cereyan etmiştir. Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmiştir: "*Şüphesiz sen yüce bir ahlak üzeresin*"³³. Ayrıca Hz. Peygamber: "*Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim,*"³⁴ hadisiyle kendisini, mükemmel bir ahlak örneği olarak dile getirmiştir. İslam'a göre Hz. Peygamber'in yüce ahlak üzere olması veya ahlakı tamamlamak üzere gönderilişi, O'nun (s.a.s.) aynı zamanda sahih bir inanca ve salih bir amele sahip olduğunun göstergesidir. Nitelim Hz. Peygamber'in, vahiy öncesinde toplumda "el-emin"³⁵ sıfatıyla yad edilmesi ve siyasi olarak "Hilfu'l-fudul"³⁶ cemiyetine üye olması, sosyo-politik açıdan O'nun (s.a.s.) ahlakî mükemmelliğinin bir göstergesidir. Onun için Hz. Peygamber, prototip bir ahlak örneği olarak insanlığa takdim edilmiştir.

Ahlak, hayatın bütün katmanlarında görülebilen bir gerçekliktir. Onun akla gelen ilk boyutu, bireyin duygu ve düşüncelerindeki tezahürüdür. Temel insanî duygularda ahlakı en mükemmel bir şekilde yaşayan kişinin Hz. Peygamber olduğu şüphesizdir. Örneğin O (s.a.s.), ahlak felsefecileri tarafından kabul edilen insan tabiatının üç temel kuvvesinden biri olan "akıl" duyusunun³⁷ ifrat ve tefriti olan gabavet ve cerbezeden uzak bir şekilde, o kuvvenin vasatı olan "hikmet" noktasında hareket etmiştir. Hikmet, kişinin, bilinçli bir şekilde hak ve hakikate uyması,³⁸ batıl ve haksızlıklardan ise uzak durması manasına gelir.³⁹ Onun için Kur'an'da: "*Kime hikmet verilmişse, işte ona pek çok hayır verilmiştir,*"⁴⁰ diye buyurulmuştur. Yine Hz. Peygamber, diğer bir kuvve olan "gazap" duyusunun ifrat ve tefriti olan aşırı korkaklık ve aşırı korkusuzluktan münezzehtir, o kuvvenin

32 Hud, 11/112.

33 Kalem, 68/4.

34 Malik b. Enes, *el-Muvatta*, "Hüsnü'l-Hulk", 8.

35 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), II, 59.

36 Hilfu'l-fudul kavramı, faziletlieler anlaşması anlamına gelir. Bu anlaşma, Hz. Peygamber'in peygamberlik öncesi kendisinin de bir üyesi olduğu ve Mekke'de toplumsal asayiş muhafaza ve mazlumları koruma gayesiyle kurulmuş bir yapıdır. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 99, 105.

37 Nasiruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 36.

38 Bediüzzamân Said Nursî, *İşaratü'l-İ'caz*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013), 32-33.

39 Ebu'l-Fadl Cemalüddin İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Daru'l-Arabî, 1300), II, 143.

40 Bakara, 2/269.

istikameti olan “şecaat” üzere davranmıştır.⁴¹ Şecaat, kişinin, başkasının hukukuna tecavüz etmeksizin, maddi ve manevi hukuku için canını feda etmesi anlamına gelir. Ayrıca Hz. Peygamber, son bir kuvve olan “şehevî” duyusunun ifrat ve tefriti denilen aşırı açgözlülük⁴² ve namus tanımazlıktan uzak bir şekilde, o kuvvenin itidali olan “ıffet” noktasında bir hayat sürmüştür.⁴³ İffet, kişinin, helal şeylere karşı istekli olup, haram olanlara karşı ise uzak durmasını ifade eder. Bu temel duyularda olduğu gibi Hz. Peygamber’in, tüm hayatı boyunca, hatta yeme ve içmesinde dahi ahlakî ilkelere riayet ederek istikamet üzere hareket ettiği tarihi bir gerçektir. Mesela O (s.a.s.), hayatı boyunca her daim israftan kaçınarak temel ahlakî ilke olan iktisadî rehber edinmiş bir peygamberdir. Zira Hz. Peygamber’in tebliğ sürecine bakıldığı zaman, temel inanç konularından sonra O’nun (s.a.s.), toplumda mevcut olan adaletsizlik, eşitsizlik, haksızlık ve hukuksuzluğu ortadan kaldırdığı; dürüstlük, adalet, hak, hukuk, erdem ve yardımseverlik gibi ilkeleri egemen kıldığı görülmektedir. Onun için Hz. Peygamber’in oluşturduğu ilk Müslüman toplumun en önemli gücü, güven veren kimlikleri, ilkeli duruşları ve erdemli davranışları olmuştur.

Sosyolojik olarak bir kişinin kamu vicdanında değer görmesi, onun ahlakî yönden iyi olmasına bağlıdır. Yani iman edip ibadetlerini yaptığı halde ahlakî yönden düzgün olmayan kimselerin toplum nezdinde itibar görmesi mümkün değildir. Zira ahlak, imanın kâmil, amelî de tesirli bir hale gelmesinin somut bir göstergesidir. Çünkü iman ve amel, ahlaklı olmayı zorunlu kıldığı gibi, ahlak da iman ve ibadetin olgunlaşmasının bir nedeni olmaktadır. Yani inanç ve ibadetleri zayıf olan bireylerin ahlakî olgunluğa erişmesi mümkün olmadığı gibi, ahlakî zaafı olanların da sahih bir imana ve salih bir amele sahip olması mümkün değildir. Çünkü birindeki değişim ve dönüşüm diğerlerini de etkilemektedir. Zira iman, amel ve ahlak arasında birbirini besleyen, bütünleyen ve destekleyen bir ilişki söz konusudur.⁴⁴ Dolayısıyla günümüz Müslümanların çoğunluğunun, kendilerinden beklenen dürüstlüğü ortaya koy(a)mamaları, onların sağlam bir imana ve ideal bir ibadete sahip olmadıklarının bir ifadesidir. Yani Mümin oldukları halde amelî ve ahlakî alanda kendilerine yakışmayan karaktere sahip olan birçok Müs-

41 Alauddin Kazerunî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 34.

42 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 113.

43 İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, çev. Abdulkadir Şener, Cihat Tunç, İsmet Kayaoğlu, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 33.

44 Hüseyin Vuruşkan, “Hadislerin Diliyle İman-ı Kamil Kavramının Karakteri”, *Diyabet İlmî Dergi*, 55 (2019), 339-377.

lûmanın varlığı, imanın zayıflığından kaynaklanmaktadır. Zira bilgiyle beslenen sağlam bir imanın, dinî emir ve yasaklar ve dolayısıyla ahlak konusunda kişinin hayatına ciddi yön veren itici bir gücü vardır. Onun için ahlak, refah düzeyi, eğitim seviyesi ve yaş gibi demografik değişkenlere bağlı olarak farklılık arz etse de dindar olmakla ahlaklı olmak arasında güçlü bir bağ vardır. Aslında din ile ahlakın birbirini tamamlayıcı, düzeltici ve besleyici etkisinin olduğu bir gerçekliktir. Yani din, ahlakı uç noktalara gitmekten alıkoyar ve toplumun yararına olacak makul bir seviyede olmasına katkı sağlar. Çünkü her yerde hazır ve nazır olan Allah inancı ile mutlak hesabın görüleceği ahiret inancı, birey ve toplumlar üzerinde olumlu bir etki bırakarak onların istikamet üzere hareket etmesine bir sebep olur.

3. Neden ve Sonuçlarıyla Dindarlık-Ahlak İlişkisi

İslam, Allah'ın iradesine tam teslimiyeti öngören bir dindir.⁴⁵ İslam'a göre Yüce Allah'ın iradesi, hem evrende cari olan yasalar şeklinde hem de insanlık dünyasında egemen olan dinî kurallar halinde tecelli etmiştir. Bu irade, insanın, hem evrende egemen olan yasalara uymasını hem de dinî kurallara uygun davranmasını istemektedir ki, evrenin umumi düzeni ve insanın fitratı bozulmaktan muhafaza edilsin. Onun için Allah, evreni ve onun bir parçası olan insanı hiçbir zaman başıboş bırakmamış,⁴⁶ aksine, hem vaz ettiği kurallar vasıtasıyla kâinatı idare etmekte⁴⁷ hem de gönderdiği vahiy aracılığıyla⁴⁸ insanlık tarihine müdahale etmektedir ki, bunun en bariz göstergesi, peygamberler eliyle gerçekleştirilen mucizelerdir. Mucizeler vasıtasıyla Yüce Allah, hem peygamberlerin davasını tasdik etmekte hem de zaman zaman evrenin kurallarını devre dışı bırakarak onlar üzerinde egemen olan güç ve iradesini göstermektedir.⁴⁹ Dolayısıyla denilebilir ki, Yüce Allah'ın, bir taraftan topyekûn evrende egemen olan, diğer taraftan insan davranışlarını tanzim eden iki çeşit yasası vardır.⁵⁰

Birincisi, Allah'ın ilim, irade ve kudret gibi sıfatların tecellisi olan tabiat kanunlarıdır. Bu kanunlara bilim dilinde fiziksel, biyolojik ve sosyolojik denilen kâinatın

45 Bkz. Al-i İmran, 3/85.

46 Bkz. Kıyame, 75/36.

47 Berat Sarıkaya, "İnsanın Yapısı ve Davranışları: Biyoloji-Kader İlişkisi", *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran, (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 496.

48 Bkz. Fussilet, 41/6.

49 Bkz. Enbiya, 21/69.

50 Nursi, *Mektubat*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013), 643.

evrensel yasalarıdır.⁵¹ Fitratlarının gereği olarak tüm varlıklar bu kanunlara eksiksiz bir şekilde tabi olurken,⁵² bir istisna olarak insanoğlu, kendisine verilen özgür irade sayesinde, o kanunlara uyup uymamakta serbest bırakılmıştır.⁵³ Yani insan, diğer varlıklar gibi o yasalara tabii bir şekilde uymak zorunda değil, aksine isterse uyar, istemezse uymaz. Ayrıca bu yasalara uygun hareket etmek/etmemek, sadece dindarlara özgü değil, insanlığın ortak meselesidir. Zira evrenin kanunlarına uymak bütün insanlığa ait bir bilinç ve davranış durumunu gerektirir.⁵⁴ Onun için bu kanunlara uygun hareket edenlere ahlaklı, uymayanlara ise ahlaksız denilir. İslam'a göre kozmik düzenin devamlılığını sağlayan ve tüm varlığın kayıtsız şartsız itaat ettiği kâinatın evrensel kurallarına insanın da itaat etmesi gerekir ki, umumi nizam bozulmasın.⁵⁵ Her ne kadar din, bu yasalara uymayı tavsiye etse de onlara tabi olmak insanın bilgi, bilinç ve duyarlılığına bağlıdır.

Hukuksal olarak yasalara uyma(ma)nın bir karşılığı vardır. Bir toplumda egemen olan merî kanunlara itaat edenin mükâfat, isyan edenin ise ceza görmesi gibi tabiat yasalarına uyanların da mükâfat, uymayanların da ceza görmesi tabii bir durumdur.⁵⁶ Varlıksal olarak evrenin kanunlarına tabi olanların mükâfatı veya uymayanların cezası çoğunlukla dünyada görülmektedir. Mesela, sabredenler zafere ulaşır,⁵⁷ tembellik yapanlar sefalet cezasını çeker, çalışanlar kazanır, temizliği dikkat edenler sağlıklı olur. Her ne kadar din, tabiatı, insana verilmiş bir emanet olarak nitelendirir,⁵⁸ onun kanunlarına uymayı emreder ve ona zarar vermeyi yasaklamış olsa da o, sadece dindarlara değil, topyekûn insanların istifadesine sunulmuş bir tasarruf alanıdır.⁵⁹ Dolayısıyla tabiat kanunlarına uyma konusunda bazen dindar olmayanlar, dindarlardan daha duyarlı ve bilinçli olabilirler. Onun için bu yasalara uyma hususunda dindarlarda görülen ahlakî problemlere bakarak ve onu bahane ederek dini muaheze etmek tutarlı bir tutum olarak kabul edilemez.

İkincisi, Allah'ın kelam sıfatından gelen, insanların davranışlarını tanzim eden, esaslarını Kur'an ve Sünnet'ten alan yasalardır. Bu yasalara bir bütün olarak İslam

51 Hümevra Karagözoğlu, "İbn Miskeveyh'te Adalet Kavramının Siyasi Yansımaları" *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt:14, sayı:27 (2009), 93-118.

52 Bkz. Fussilet, 41/11.

53 Bkz. Kehf, 18/29.

54 İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 149.

55 Seyyid Kutub, *İslam'da Sosyal Adalet*, çev. Harun Unal, (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2007), 40-41.

56 Bkz., Şura, 42/42.

57 Bkz., Şura, 42/43.

58 Bkz., Bakara, 2/29.

59 Bkz., Bakara, 2/22.

dini adı verilir. İslam'a göre insanın, Yüce Allah ile olan ilişkisinin bir kısmı düşünsel ve teoriktir ki, buna iman ve itikat ismi verilir. Bir kısmı ise eylemsel ve pratiktir ki, ona da ibadet adı verilir. Bunların dışında bireyin diğer insan, toplum ve varlıklarla olan ilişkileri ise ahlak ve muamelat olarak adlandırılır.⁶⁰ Kalam ulemasına göre bu yasaların üç boyutu söz konusudur. Evvela bu yasalara inanmak, ikincisi, bu yasaların önerdiklerini yerine getirmek ve yasaklarından kaçınmak, üçüncüsü ise, bu yasaların ahlakî ilkelerine uygun hareket etmektir.⁶¹ Dindarlık dediğimiz şey, kişinin, ilk olarak Allah'a iman etmesi, daha sonra O'nun emir ve yasaklarına uygun davranmasıdır.⁶² Bu bilinç ve eylemle hareket eden bireyler, şüphesiz diğer insan, toplum ve varlıklarla olan ilişkisinde daha hassas ve dikkatli davranırlar. Ancak dindar dediğimiz birey ve toplulukların söylem ve eylemlerinde bu duyarlılığı bazen göremiyorsak, bu ya inanç zayıflığından ya ibadetlerin şuursuz ifa edilmişinden ya da birtakım insanî zaafardan kaynaklanmaktadır. Çünkü bazen insan inançlı ve dindar olduğu halde birtakım nefsanî duygularına mağlup olup gayr-i ahlaki davranışlar sergileyebilir. Onun için dindar olmayan insanların, dindarların gayr-i ahlaki söylem ve eylemlerini dine atfederek değerlendirmesi, her daim makul ve mantıklı olmayabilir.

Allah'ın kalam sıfatından gelen ve dini teşkil eden yasalara uyanların ya da uymayanların karşılık görmesi hukukî ve adil bir durumdur. Zira İslam'da genel olarak emirler denilen müspet davranışların (iman etmek, namaz kılmak, oruç tutmak) karşılığı ahirette; yasaklar denilen menfi eylemlerin (cana kıymak, hırsızlık yapmak, içki içmek) cezası ise dünyada verilir. Şayet bu cezalar, dünyada verilmezse, ahirette verilecektir. Ayrıca hukukî sınırları çizilemediğinden ahlakî söylem ve eylemlerin karşılığı ise genelde ahirette verilecektir. Mesela kul hakkına giren, gıybet eden, insanlara kaba davranan ve tabiatı hoyratça kullananların cezası, çoğunlukla ahirette görülecektir.

Ahlakî açıdan İslam'ın kendi mensuplarından istediği, yukarıda zikredilen iki yasanın gereklerini eksiksiz bir şekilde yerine getirmektir. Ancak görülüyor ki, Müslümanlar, bu irade ve hassasiyeti her zaman göster(e)memektedir. Onlardan bir kısmı her iki yasanın gereklerini tam olarak yerine getirirken, bir kısmı dinî yasalara uyar, ama evrendeki kanunları ihmal eder. Diğer bir kısmı evrenin kanunlarına uyar, ancak dinî kanunlara uyma iradesini göstermez. Bir başka kesim ise Allah'a karşı görev ve sorumluluklarını ifa ettiği halde, diğer insan ve varlıklara

60 Şerafeddin Gölcük- Süleyman Toprak, *Kelam*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 81.

61 Hulusi Arslan- Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelam*, (Malatya: TDV Yayınları, 2015), 72.

62 Bkz., Bakara, 2/3.

karşı gerekli hassasiyeti ortaya koymaz ki, aslında çalışmamızı ilgilendiren grup, bu son kesimdir. Zira onlar, dine inandığı ve dinî emir ve yasaklara riayet ettiği halde, zaman zaman bir kısım ahlakî ilkeleri çiğneyerek tabiata ve diğer insanlara karşı gerekli dürüstlüğü, nezaketi ve hassasiyeti ortaya koy(a)mamaktadır.

O halde İslam'ın inanç esaslarına inandığı halde amel (ibadet, muamelat) ve ahlak alanında zaaf gösteren ya da ibadetlerini ifa ettiği halde muamelat ve ahlak alanında yeterli hassasiyeti göstermeyen kişi ve grupları nasıl değerlendirmek gerekir? Yani onların inançlarını sorgulamak gerekir mi? Başka bir ifadeyle onların bu eksikleri inanç zayıflığından mı kaynaklanmakta yoksa başka sebepleri mi var? Ayrıca onların bu olumsuz ve çelişkili durumu, toplumsal hayatın diğer katmanlarına nasıl ve ne şekilde yansımaktadır?

Reel olarak ahlakî sorunların temelinde evvela iman ve ibadetlerdeki zayıflık, daha sonra bilinçsizlik ve bilgi eksikliğinin olduğu bir gerçektir. İkincisi ise, bazen kişi ve gruplar, inançlı ve dinî gereklerini yerine getirdiği halde, beşerî zaaflarından dolayı gayr-i ahlaki tutum ve davranışlara tevessül edebilmektedir. Onun için hem ibadet ve ahlakî kusurlarından dolayı Müslüman birey ve grupları, dinsizlikle suçlamak hem de insanların tutum ve fiilleri üzerinden dini yargılamak doğru ve makul bir durum değildir.

Ontolojik olarak İslam iman, amel ve ahlak birlikteliğini gerektiren bir dindir. Bundan dolayı Müslümanların bilgi, inanç, amel ve ahlak bütünlüğüne sahip olması gerekirken, onlardan bir kısmı, ya dinin temel inanç konularına iman ettiği halde, amelî ve ahlakî alanda eksiklikleri olur ya da temel dinî değerlere iman edip ibadetlerini ifa ettiği halde ahlakî meselelerde görevlerini ihmal eder. Ulemaya göre, Müslümanlarda görülen ahlaki zaafın temelinde ya amellerin ifa edilmişinde bir şuursuzluk ya da inanç esaslarında bir zayıflık söz konusudur. Dindarlarda görülen bu çelişkili durum, zaman zaman dindar olmayan insanlar üzerinde olumsuz algılara neden olmaktadır. Yani onlar, Müslümanların tutum ve davranışlarına bakarak, İslam dinini yargılayıp Müslüman olmaktan vazgeçebilmektedir. Halbuki İslam, Müslümanların söylem ve eylemleri vasıtasıyla değil, kendi ana kaynakları olan Kur'an ve Sünnet aracılığıyla öğrenilen bir dindir. Ayrıca din konusunda Hz. Peygamber dışında, söylem ve eylemleri mutlak otorite olarak kabul edilen ve dolayısıyla eleştirilemeyen hiçbir birey ve grup yoktur. Onun için İslam, teorik olarak Kur'an'dan, pratik olarak ise Hz. Peygamber'in Sünnet'i üzerinden öğrenilen bir olgu iken, Müslümanların eylem ve söylemlerine bakılarak dinin değerlendirilmesi doğru bir tutum değildir.

Tarihsel olarak Müslümanlar için din, hayatın her yönünü içine alan bir olgudur. Zira din, insanı içten ve dıştan kuşatan, onu duygu, sezgi, inanç ve düşünceleriyle kavrayan ve yönlendiren bir kurumdur.⁶³ Çünkü İslam, inanç ve duygu, eylem ve ahlaktan ibaret bir dindir. İslam'ın bu gaye ve amacı taşıdığı şüphesizdir. Onun için Müslümanlarda görülen ahlakî zaafaların mutlaka başka sebepleri olmalıdır. Yani reel olarak İslam'ı kabul ettiği halde, onun önerdiği ahlak kurallarına uymamanın birtakım insanî, psikolojik ve çevresel nedenleri söz konusudur. Zira dinin dışında, bireyin iyi veya kötü ahlak sahibi oluşunda; kalıtsal özellikler, eğitim sistemi, aile, kültürel ortam ve politik havanın etkisi söz konusudur.⁶⁴ Çünkü insan, psikolojik zaafaların, eğitim sisteminin, sosyo-politik baskıların, geleceğe dair beklenti ve endişelerin şekillendirdiği bir kişiliğe ve kimliğe sahiptir. Zira dindar insanın duygu, düşünce, tutum ve davranışlarını yönlendirmede din, birçok etkenden sadece biridir. Zira din olgusu, birey ve toplumların kimlik inşasında etkin olan tek neden değildir. Dolayısıyla insanın ahlakını şekillendirmede din ile beraber diğer sebeplerin önemli rol oynadığı söz konusudur. Onun için dindar olmalarına rağmen Müslüman birey ve toplumların, gerek ahlakî gerekse ahlak dışı tutum ve davranışlarını sadece din eksenli veya dindarlık kavramı ile izah etmek mümkün değildir. Çünkü dinden başka, kalıtım ve birtakım çevresel mekanizmaların da ahlak üzerinde önemli etkiye sahip olduğu bir gerçektir.

Amaç olarak İslam dini, insanı, doğru bilgiyle donatarak sahih bir inanca sahip kılmak, onu kötü duygu, eylem ve ahlaktan uzaklaştırarak iyi duygu, eylem ve ahlakla yetiştirmek ister. Zira İslam, insanın tutum ve davranışlarıyla ayrıntılı bir şekilde ilgilenmektedir. Dinin asıl amacı insanı kemale ulaştırmaktır. Onun için İslam, merkeze sahih bilgiyi yerleştirerek insanı eğitme amacını gütmüştür. Aslında insanlığın kadim problemleri gibi ahlakî sorunları da bilgi merkezlidir. Bir dini kabul etmek için öncelikle onu bilmek gerekir.⁶⁵ Başka bir ifadeyle dini doğru anlamak için kişinin doğru bir bilgiyle donanması lazımdır.⁶⁶ Çünkü dinin bilgi boyutuyla inanç, amel ve ahlak boyutları arasında yakın bir ilişki vardır. Yani bilgi boyutunun diğer boyutlarla yüksek bir korelasyonu söz konusudur. Bu da bilginin rehberliğinde inanç, ibadet ve duygu boyutlarıyla dinin, kişi tarafından içselleştirilmek suretiyle, bireylerin günlük hayatında etkili olması, davranış ve tutumlarını yönlendirmesi anlamına gelir. Zira din, bilgi boyutunda ahlaken iyi

63 Günay Tümer, "Din", *İslam Ansiklopedisi*, IX, 317.

64 Sarıkaya, "İnsanın Yapısı ve Davranışları: Biyolojik-Kader İlişkisi", 491- 507.

65 Temel Yeşilyurt, "Bilgi Kuramı", *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 311.

66 Mustafa Aykaç, "İman Kavramı", *Sistemik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran, (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 312.

olan şeylere kutsallık, statü ve otoriterlik kazandırmaktadır. Onun için ahlaken kötü söylem ve eylemlerin temelinde yatan etkenlerden biri, bilgisizliğin olduğunda şüphe yoktur.⁶⁷ Yani dindarlardaki ahlakî sapmaların en önemli sebeplerinden biri, bilgisizliktir, denilebilir.

İslam dininin inanç esasları ile birey ve toplum ahlakı arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur.⁶⁸ Dinin temel inanç konusu tevhiddir. Tevhidin algılanma derecesi ve şekli, kişilerin düşünce ve davranışları üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Bir Müslümanın Allah ile olan ilişkisinin güçlü olması, onun ahlaken daha iyi ve güzel olmasının önemli bir nedenidir. Ahlakî planda kişinin birtakım problemler yaşamaması, onun Allah'la olan ilişkisinde bir kısım sorunların olduğu anlamına gelir.⁶⁹ Çünkü Allah ile olan ilişkinin derecesi, amel ve ahlak gibi alt katmanlara da yansır. Bu durum Cibril hadisinde zikredilen ihsan kavramıyla açık bir şekilde ifade edilmiştir. Zira bu kavram, insanın, Yüce Allah'ın her daim kendi yanında hazır ve nazır olduğu bilinci içinde olup⁷⁰ söylem ve eylemlerini ona göre ayarlaması anlamına gelir.⁷¹ Eğer O'nun (c.c.) varlığını zihnimizde canlı tutmazsak, bizden istediklerini de ihmal eder⁷² ve birtakım gayr-i ahlakî davranışlara tevessül ederiz.

Ayrıca Yüce Allah'ın algılanma şekli, insan ahlakını etkileyen önemli nedenlerden biridir. Mesela, Allah'ın hoşgörülü ve bağışlayıcı olduğuna dair inanç, bireyleri günlük yaşantısında daha affedici yapabilir. O'nun (c.c.) hesap görücü olarak algılanması ise bireyleri daha saldırgan ve müsamahasız hale getirebilir. Ayrıca Allah'ın merhametine aşırı güven, kişileri, daha rahat bir şekilde gayr-i ahlakî davranışlara sevk edebilir. O'nun (c.c.) katı hesap görücü olarak algılanması kişileri, korkak ve pasif yapabilir. Dolayısıyla Allah tasavvuru kişileri, inanç ve anlayış, tutum ve davranış açısından farklı kılabilir. Yani ahlakî kimlik ve değerlerin değişkenliği, Allah'ın algılanma biçimine göre şekillenebilmektedir. Onun için Kur'an Yüce Allah'ı, cemalî (Raman, Rahim, Ğafur gibi) ve celalî (Kahhar, Züntikâm gibi) sıfatlarla tanıtmaktadır ki, Müslümanlar, bu tür sapmalardan kurtulsun. Çünkü tevhide dair yanlış bilgi ve algı, bazen birtakım ahlakî sapmalara neden olabilmektedir.

67 Sarıkaya, "İnsanın Yapısı ve Davranışları: Biyoloji-Kader İlişkisi", 495.

68 Bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Sizden biriniz kendi nefsi için istediğini kardeş için istemedikçe (tam) iman etmiş olamaz". (Buharî, "İman", 7.)

69 İlhami Güler, *İman-Ahlak İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 10.

70 Hamide Ulupınar, *Ahmed Zerruk Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2017), 112.

71 Sami Şekeroğlu, *Maturidi'de Ahlak/Felsefi Bir Betimleme*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 131.

72 William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 38.

Din, dindarlık ve ahlak kavramları etraflıca ele alındığında, din ve dindarlığın güzel bir ahlakı meydana getirmesi gerektiği şüphesizdir. Zira dinin inanç esasları hem dindar hem de ahlakî bir duyarlılığa sahip olabilmek için önemli bir etkiye sahiptir. Bunun gibi dinin pratikleri dediğimiz ibadetler de ahlaklı olmayı netice vermek üzere bir misyon taşıdıklarında şüphe yoktur. Yani Müslümanlar, ibadetleri çoğunlukla dindar ve ahlaklı olduğu için değil, dindar ve ahlaklı olabilmek için yaparlar. Ayet ve hadislere bakıldığında, ibadetlerin en önemli maksatlarından birinin, insanları güzel ahlaka ulaştırmak olduğu anlaşılmaktadır.⁷³ İnsanoğlu, zaman zaman birtakım sürçme, hata ve yenilgilere maruz kaldığından, onun dindarlaşma çabası, sürekli olarak nefse karşı süregiden bir mücadele şeklinde cereyan etmektedir. Onun için Müslüman, kendi nefsi istek ve arzuları ile Yüce Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirme kısıcında yoğrulduğunda dindarlığa ve onun gereği olan güzel ve yüksek bir ahlaka mazhar olabilir. İbadetler, bir taraftan inancı beslerken, diğer taraftan ahlakı yüceltmektedir.⁷⁴ Eğer kişi, inançlı olup ibadetlerini yerine getirdiği halde, ahlakını düzeltip güzelleştir(e)miyorsa ne din kendi amacına ulaşmış olur ne de kişi, gerçek anlamda dindarlaşmış olur. Dolayısıyla ahlaqsızlığın en önemli nedenlerinden biri ya dini emirlerin yapılmamasından ya da o emirlere dair şuarsuzluktan kaynaklanmaktadır. Bu durumu Kur'an: "*Namaz kıl. Çünkü namaz hayasızlık ve kötülüklerden alıkoyar,*"⁷⁵ şeklinde ifade etmiştir. Bu ayette ifade edildiği gibi ibadetlerin en birincil amacı kişiyi kötülüklerden alıkoymaktır. Yani ibadetler, akılda ve gönülde olan inanç değerlerinin gücünü artırdığı gibi ahlakî anlamda bireylerin kötülük yapmasını engelleme fonksiyonu göstermektedir.⁷⁶

İslam'da ibadetler, belli zaman aralıklarıyla sürekli yapılan pratiklerdir. Ahlak ise, zaman ve zemini olmayan bir eylemler bütünüdür. Diğer bir deyişle ahlak, ibadetler gibi vakitli değil, aksine dindar için her daim vazgeçilemez ilkeler bütünüdür. Ayrıca ibadetler, insanın Allah ile dikey ilişkisini belirler ve ihlal edildiği takdirde sadece sahibini bağlar. Oysa ahlaki ilkeler, yatay bir münasebetle insanın, hem kendi hemcinsleriyle hem de tabiatla ilişkisinin temelini oluşturur. Onun için ahlakî ilkelere riayet edilmediği vakit, sonuçları sadece kişinin kendisini değil, diğer insan ve varlıkları da ilgilendirir. Zira İslam, bireylerin birbiri

73 Mustafa Karataş, *İbadetlerde Ruh ve Şekil*, (İstanbul: Gonca Yayınları, 2016), 39.

74 Ömer Aydın, *Kur'an-ı Kerim'de İman-Amel İlişkisi*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2007), 55.

75 Ankebut, 29/45.

76 Bkz. Ankebut, 29/45.

üzerindeki hakkına yani toplumsal ahlaka riayet etmeleri ve ahirete kul hakkı ile gitmemeleri gerektiğini⁷⁷ güçlü bir şekilde vurgulamıştır. Onun için dindar bir birey aynı zamanda merhametli, sorumluluk sahibi, yardımsever, duyarlı, dürüst ve güvenilir olur.⁷⁸ Eğer o, sıradan herhangi bir insanın sahip olması gereken ahlaki değerlere sahip değilse ya da sıradan bir insanın bile yapmaması gereken yanlışları yapıyorsa, ya onun insanlığında yani ahlaki yapısında bir problem var ya da o, ibadetleri hakkıyla ifa etmemektedir. Çünkü ibadetler, bilinçli eylemlerdir, dindarlar için çok önemlidir ve mümin olmanın şartıdır. Zira bilinçsiz yapılan bir ibadetin ritüelden öteye geçmeyeceği aşikârdır. Onun için ahlakın olmadığı ve gerçekleşmediği bir vasatta, ibadetler amaçsız, kanunlar ise tesirsiz kalır.

Günümüzde insan ahlakını etkileyen faktörlerden biri medya ve iletişim araçlarıdır. İletişim vasıtalarıyla dünya bir köy haline geldi. Kültürlerarası geçişler çok hızlandı. Modern hayat ve seküler ideolojiler tüm dünyayı etkisi altına aldı. Üst kültürlerin alt kültürleri çok hızlı bir şekilde etkilemesi olanaklı hale geldi.⁷⁹ Dinin toplumlardaki etkisi oldukça zayıfladı. Dolayısıyla dinden bağımsız yeni kültür, toplum ve ahlaki sistemler ortaya çıktı. Etkinlik ve yetkinlik bakımından Müslüman birey ve toplumlar bilim, teknoloji ve sosyo-politik açıdan geri kaldıklarından onların inanç, amel ve ahlakında olumsuz birtakım durumlar meydana geldi.⁸⁰ Bu da Müslümanlarda bir kişilik çatışmasına neden oldu. Yani bir taraftan kendi inanç ve değerleri, diğer taraftan ilerlemiş modern ve seküler hayat tarzları arasında Müslüman birey ve toplumlar bir psikolojik gerilime girerek ahlaki sorunlar yaşamaya başladılar. Bu durum, onların bir yandan dindar, diğer taraftan ahlaksızmış gibi görünmelerine sebep olup ikiyüzlülüğü meydana getirdi⁸¹. Onun için Müslümanlar hem dindar hem de gayr-i ahlaki davranışlar ortaya koymuş görüntüsünü vermeye başladılar. Ayrıca her ne kadar din ve ahlak, iç içe ve biri diğerinin uzantısı gibi görünse de, bu durum sosyal ahlak açısından mutlak anlamda doğru olmayabilir. Bazen dindarlık düzeyi yüksek görünen bir toplumda ahlaki kurallara uyma seviyesi daha düşük ya da dindarlık düzeyi düşük bir toplumda toplumsal kurallara uyma ve ahlaki davranma seviyesi daha yüksek olabilir. Onun için her zaman bireysel dindarlık ile sosyal ahlak arasında mut-

77 Buhari, "Mezalim", 10; Tirmizi, "Kiyame", 2; Müslim, "Birr", 60.

78 Murat Akın, "İman ve İmanla İlgili Temel Kavramlar", *İslam İnanç Esasları*, ed. Salih Sabri Yavuz-Faruk Sancar, (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018), 50.

79 Karadaş, Cağfer, Çadaş *İslam Düşünürleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 34 vd.

80 Hüseyin Vuruşkan, "Hadislerin Diliyle İman-ı Kamil Kavramının Karakteri", *Diyanet İlmî Dergisi*, 55 (2019), 339-377.

81 Ejder Okumuş, "Gösterişçi Dindarlık", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/2 (2006): 2, 19.

lak bir korelasyon kurmak, makul ve mantıklı olmayabilir. Dolayısıyla dindarların toplumsal davranışları üzerinden dinî değerleri yargılamak, her daim doğru ve tutarlı olmayabilir.

Din çok boyutlu bir olgudur. Bazı boyutları, ahlak ve toplumsal fiiller üzerinde destekleyici etki yaparken, bazı boyutları da (yanlış anlamdan kaynaklanan) birtakım kişi ve gruplarda (din, mezhep ve farklı hayat tarzını seçenler) ötekileştirici tutumlara neden olabilmektedir. Yani din, onlarda bazen öfke ve intikam duygularını uyandırabilmekte veya önyargı ve ayrımcılık meydana getirebilmektedir. Onun için din olgusu, bazen grup içi güçlü toplum yanlılığını oluştururken, bazen de grup dışı ötekileştirici bir rol oynayabilmektedir. Burada bireyler, sahip oldukları ahlakî tutum ve değerlerini doğru, diğerlerinkini ise yanlış olarak değerlendirebilmektedir. Onlar, grup içinde sevgiyi, grup dışında ise nefreti esas alarak birtakım çatışmalara neden olabilmektedir. Onun için dindar insanlar, her zaman toplumda güzel ve iyi ahlakî davranışlar sergileyebilirler. Dolayısıyla onların bu davranışlarını mutlak anlamda dine mal etmek ve dolayısıyla dini değerleri sorgulamak doğru değildir.

Tarihsel olarak dinler, süreç içerisinde birçok ekol ve mezhebe bölünerek varlığını devam ettirmiş bir olgudur.⁸² Aynı dinden olan insanların farklı gruplar oluşturarak muhtelif ahlakî tutum ve davranışlar sergilemesi sosyolojik bir gerçektir. Farklı grupların varlığı, bir açıdan çoğulculuk ve müspet rekabeti meydana getirmiş⁸³ olsa da bazen kendi aralarında tektipleştirici ve negatif bir tutumun oluşmasına neden olabilmektedir.⁸⁴ Onların bu davranışları, dinden çok, kendi dini grup ve kurumların anlayış ve tavırlarından kaynaklanmaktadır. Onun için aynı dindeki farklı mezheplerin kabul ettikleri dinî inanç ve uygulamalardaki çeşitlilikler, farklı ahlakî kabullerin meydana gelmesine neden olmaktadır. Mesela, kapalı dinî gruplar, toplumun kendisinden olmayan kesime karşı olumsuz tutumlar sergileyerek toplumsal ahlak açısından problemli olabilmektedir. Ayrıca günümüzde bazı dini istismar eden grupların yıkıcı ve yozlaştırıcı etkisi, toplumun inanç ve ahlakı üzerinde ciddi negatif etkiler bırakmaktadır. Aslında burada dinin kendisi değil, onun alt grupları, sosyal ahlakı olumsuz etkilemekte ve kötü imaj oluşturmaktadır. Dolayısıyla dindarların mezhep ve meşrep merkezli

82 Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 31 vd.

83 Bu konuya dair Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ümmetimin ihtilafı rahmettir" (İsmail b. Muhammed Aclunî, *Keşfü'l-Hafa*, nşr. Ahmed el-Kalaş, (Beyrut: 1985), I, 56).

84 Çelebi, "İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları", *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 47.

söylem ve eylemleri üzerinden dinin kendisini topyekün acımasızca yargılamak, dine büyük bir haksızlık olur.

İslam, meşru otoritelere meşru dairede itaati ve yasalara uymayı emreden bir dindir.⁸⁵ İslam siyasî tarihinde, Harici ayaklanmalar gibi birtakım yıkıcı politiklardan dolayı⁸⁶ otoriteler, eleştirilemez kutsal bir güç haline gelmişlerdir. Onun için Müslüman toplum, ahlaken yanlış bir şeyler isteseler veya yapsalar da dinî ve siyasî otoritelere itaati kutsal bir emir olarak addetmiştir.⁸⁷ Bu da din ve dindarlık açısından kötü sonuçları olan bir çelişkiyi meydana getirmiştir. Müslümanların bu çelişkili durumuna bakarak dinî değerlendirmeler yapan çevreler, dine karşı olumsuz bir tutuma sahip olmuş ve ona mesafeli davranmışlardır. Halbuki, dinin ana kaynağı olan Kur'an'da dinî ve siyasî otoriteler eleştirilemez kutsal değerler olarak kabul edilmemiştir.⁸⁸ Onun için Müslümanların otoritelere dair yanlış algılarını dine atfetmek, doğru ve tutarlı bir düşünce değildir.

Tarihsel olarak İslam, Hz. Peygamber'le ortaya çıkıp olgunlaşmış ve tamamlanmış bir dindir.⁸⁹ Ana umdeleri bakımından böyle olsa da teferruata dair kısımları zaman ve mekanla değişmiştir. Zira dinamik hayata uygun bir esneklik gösterebilmek için dinî metinlerin sürekli olarak yorumlanması gerekir ki, dinin farklı toplumsal kültürlere intibakı mümkün olabilsin. Ancak süreç içerisinde bazen birey ve toplumların yaşamlarında görülen adet, gelenek ve alışkanlıklar gibi kültürel unsurlar din olarak algılanmıştır.⁹⁰ Yani kültürlerde mevcut olan din dışı ve gayr-i ahlaki tutum ve davranışlar dine atfedilmiş veya din olarak yorumlanmıştır. Halbuki onların bir kısmı hem dine hem de ahlaka aykırıdır. Bu ise din ile ahlak arasında ikircikli bir durumun doğmasına yol açmıştır. Ayrıca çoğu zaman insanlar kendi dinlerini mevcut kültürel dokular üzerinden elde eder ki, buna taklidî iman adı verilir.⁹¹ Taklidî dindarlıkta birey, inanç ve değerlerini bilinçli ve anlamlı bir şekilde öğrenemediği ve içselleştiremediği için günlük hayatında din, etkin bir amaç olmaktan çok pasif bir araç durumunda kalabilmektedir. Dolayısıyla süreç içerisinde, dindarların söylem ve eylemlerine pelesenk olmuş ifade

85 Bkz. Nisa, 4/59.

86 Ahmet Akbulut, "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileştirilmesi", *AÜİFD*, yıl: 1989, cilt. XXXI, 343.

87 Saduddin Taftazani, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1991), 266.

88 Bkz. Nisa, 4/59.

89 Bkz. Maide, 5/3.

90 Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 11.

91 Mustafa Ünverdi, "Mukallidin İmanı", *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran, (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 330.

ve davranış kalıpları üzerinden dinin kendisini değerlendirmek veya muaheze etmek makul bir tutum değildir.

Ana gayesi itibariyle İslam, insanı bilgi, inanç, amel ve ahlak ilkeleriyle donatarak dünyada ve ahirette kurtuluşunu amaçlamış bir dindir. Bu açıdan din, insanın bireysel ve toplumsal mutluluğunu sağlamaya çalışan bir araç görevini görmüştür. İslam'ın, yüce gayeler için kullanımı söz konusu olabildiği gibi bazen kötü amaçlar için kullanımı da mümkün olabilmektedir.⁹² Bazen bir amaca yönelik ve pragmatist olan dindar bireyler, emellerine ulaşmak için dini değerleri kötüye kullanmaya niyetlenebilmiştir. Ayrıca dini değerlere rağmen insan ahlakının şekillenmesi ve yönlendirilmesi üzerinde kişinin sahip olduğu kalıtsal özellikler ile içinde yaşadığı çevre koşulları önemli bir etki oluşturmaktadır. Çünkü ahlak, sadece bireysel bir olgu değil, toplumsal sonuç ve uzantıları olan bir gerçekliktir. Onun için bazen dindarlık ve toplum yanlılığı, dinden değil, şöhret kaygısı, grup içi tutuculuk ve etiketleme gibi olgulardan kaynaklanabilir⁹³. Yani aslında ahlak üzerindeki etkiyi meydana getiren şeyin, bazen sosyal bir gruba bağlılık ve kişinin kendini o grupla özdeş kılma arzusu sonucu meydana geldiği bir gerçektir. Dolayısıyla denilebilir ki, dindarların yaşamlarında, bazen gayri ahlaki söylem ve eylemlerin görülüyor olması, dinden ziyade kalıtsal ve sosyo-psikolojik nedenlerden kaynaklanmaktadır.

Sonuç

Din, Yüce Allah'ın insanlığa gönderdiği değerler bütünüdür. O değerlerin hayata tatbik edilme bilinç ve biçimine dindarlık adı verilir. Başka bir ifadeyle dindarlık, insandaki huy ve melekelerin Yüce Allah'ın emirlerine boyun eğmesiyle oluşan bir zihin ve ruh hali, bir bilinç ve bir davranış kalıbıdır. Ahlak ise, başta Yüce Allah olmak üzere insanın, hem kendisiyle hem de diğer varlıklarla kurduğu ilişkiler kompleksidir. Dinin ön gördüğü amacın gerçekleşmesi için bireysel ve toplumsal açıdan insanın ahlaklı yetişmesi gerekir. Çünkü din, olabildiğince kulun bilincinde açık bir şekilde ahlakî bir yaşamı öngörür. Onun için dindar bir Müslüman, aynı zamanda güzel ahlaklı bir insan anlamına gelir.

İslam'ın öngördüğü ahlak, müminlere şahsiyet ve bilinç kazandıran bir olgudur. Yani insanı insan yapan, mümine kimlik kazandıran en önemli unsur ahlaktır. Zira

92 Sabri Çap, "Sünnet'e Aykırı Dindarlık Tezahürlerine Karşı Hz. Peygamber'in Tutumu", İslam ve Yorum IV, (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2020), 324, 327.

93 Ejder Okumuş, "Gösterişçi Dindarlık", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/2 (2006): 22.

İslam'a göre ahlak, iman ve amelden ayrı ve bağımsız değil, onun mütemmim bir cüzüdür. İslam'da dini inançlarla ahlakî değerler çoğu zaman iç içe ve beraber zikredilmiş ve Müslümanların, amel ve ahlak bakımından savrulmaları önlenmeye çalışılmıştır. Bu durumun en somut örneği, bizzat Hz. Peygamber'dir. Zira O'nun (s.a.s.) yüce bir ahlak üzere olması veya ahlakı tamamlamak üzere gönderilmesi, aynı zamanda sahih bir inanca ve salih bir amele sahip olduğunun göstergesidir. Çünkü iman ve amel, ahlaklı olmayı zorunlu kıldığı gibi, ahlak da iman ve ibadetin olgunlaşmasının bir nedenidir. Yani nasıl ki, inanç ve ibadetleri zayıf olan bireylerin ahlakî olgunluğa erişmesi zor görünüyorsa, ahlakî zaafı olanların da sahih bir imana ve salih bir amele sahip olması zordur. Onun için din ve ahlakın birbirini tamamlayan, düzelten ve besleyen bir etkisi söz konusudur.

Müslümanlar için din, hayatın her yönünü içine alan, insanı içten ve dıştan kuşatan, onu duygu, sezgi, inanç ve düşünceleriyle bir bütün halinde kavrayan ve yönlendiren bir kurumdur. Çünkü onlara göre İslam, inanç ve duygu, eylem ve ahlaktan ibaret bir dindir. Ahlak ise, hayatın bütün katmanlarında görülebilen evrensel insanî bir değerdir. Bu değer, insanı diğer varlıklardan ayıran en belirgin özellik ve insan olmanın vazgeçilmez bir kaynağı ve göstergesidir. Zira ahlaklı olmayan kişi, insanlığını tamamlamamış biri olarak kabul edilir. Onun için İslam, kişiyi, doğru bilgiyle donatarak, onu inanç, amel ve ahlak bakımından yetiştirmek üzere gönderilmiştir. İslam'ın bu gaye ve amacı taşıdığı şüphesiz iken, Müslümanlarda görülen ahlakî zaafıların biyolojik ve psiko-sosyal birçok nedeni olabilir. Onun için dindar insanın duygu, düşünce, tutum ve davranışlarını yönlendirmede din, tek ve yegâne neden değil, birçok etkenden sadece biridir.

Ontolojik olarak insan ahlakının oluşum ve gelişimini sağlayan üç temel etken söz konusudur. Bunlar; kişinin doğuştan getirdiği kalıtsal özellikler, içinde yetiştiği çevresel koşullar ve sahip olduğu irade gücüdür. Din ise insanı, ahlakî davranışlar konusunda bilgilendirmek ve yaptıklarından sorumlu tutmak üzere gönderilmiş bir dış etkidir. İnsan, kendi ahlakını etkileyen kalıtsal (genetik yapı, zeka, hormon) özellikler ile çevresel şartları (bilgisizlik, yanlış dini algı, örf, adet ve medya), meşru yollarla kontrol altına aldığı anda ahlaklı davranmış olur. Zira insan eylemlerinin ortaya çıkmasında sadece biyolojik yapı değil, o yapıyı harekete geçiren çevre şartları (coğrafya, iklim, eğitim, beslenme ve sağlık şartları) da etkilidir. Kalıtım ve çevre şartları ne olursa olsun insan, yapabileceğinin en iyisini yapmakla mükelleftir ki, bu aynı zamanda dinin emridir. Zira irade gücü insana, duygu ve güdülerini, iklim ve sosyal şartlarını kontrol altına alma imkanını vermektedir. Onun için insanı hayvanlardan ayıran ve özgün kılan en önemli şey,

onun, içgüdülerini aşabilme, çevrenin etkisini kırabilme kudretine sahip oluşudur. Zira insan, bunu aşabildiği ölçüde insan olmayı başarmıştır. Dinin buradaki fonksiyonu ise insan iradesine yol gösterip onu teşvik ve takviye etmesidir. Dolayısıyla insan fiillerini sadece kalıtıma veya sadece çevre şartlarına indirgemek, insan iradesini yok saymak anlamına gelir ki, bu da insanın sorumluluğunu ve hesap vermesini anlamsız hale getirir. Aslında dinin öngördüğü sorumluluk, sorumlu olunan eylemlerin özgür irade ile gerçekleştirilmiş olmasını gerektirir. Zira özgür irade, farklı seçenekler içerisinde herhangi birini tercih etme potansiyeli anlamına gelir. Bu da ceza ve mükafatın tahakkuku ve adaletin tesisi için olmazsa olmaz bir şarttır.

Ahlaklı bireyleri yetiştirmek ve adaletli toplumları oluşturmak üzere gönderilmiş olan dinin, zaman zaman kendi mensupları üzerinde ideal bir fonksiyon icra edemediği bir gerçektir. Yani İslam dininin değerlerine inandığı ve pratiklerini yerine getirdiği halde, diğer insan ve varlıklara karşı istenilen ahlakî olgunluğu gösteremeyen Müslümanların sayısı hiç de az değildir. Bu durum ise, insanlarda bir çelişki ve dolayısıyla bir hayal kırıklığına sebep olmaktadır. Dindarlık-ahlak ilişkisi, insanın, her zaman görmek istediği, fakat bazen göremediği olumsuz bir şekilde ortaya çıkabilmektedir. Bu durum ise, insanlarda birtakım dinî ve toplumsal sorunların meydana gelmesine neden olmaktadır. Mesela, dindar olmayanlar, dindarların davranışlarına bakarak dinî değerleri algılamakta ve yargılamaktadır. Çünkü çoğu zaman insan, olguları algılar üzerinde okumaktadır. Zira bazen dindar olmayanlar, dine dair algılarını, dindar kişiler üzerinden okumakta ve onların davranışlarına bakarak oluşturmaktadır. Dolayısıyla Müslümanların bu çelişkili durumuna bakarak dinî değerlendirmeler yapan çevreler, hayal kırıklığına uğrayıp dine karşı olumsuz bir tavır takınarak mesafeli davranabilmektedir. Onun için dindarların, olabildiğince kendi söylem ve eylemlerine dikkat etmesi gerekir. Halbuki her ne kadar bu olumsuz durumun sorumlusu olarak dindar insanların davranışları görülüyorsa da aslında, din(darlık) ile ahlak arasındaki çelişki ya dinin tam anlamıyla yaşanmamasından ya da ahlaka dair algının gerçek anlamda kavranmamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla dinî değerlerin, dindarların davranışları üzerinden algılanması doğru ve tutarlı bir düşünce değildir.

Kaynakça

Acunî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafa*. nşr. Ahmed el-Kalaş. Beyrut: yy, 1985.

Akbulut, Ahmet. "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileştirilmesi". *AÜİFD* 31 (1989): 331-348.

Akın, Murat. "İman ve İmanla İlgili Temel Kavramlar". *İslam İnanç Esasları* ed. Salih Sabri Yavuz-Faruk Sancar. ss. 35-59. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018.

- Ardoğan, Recep. *Delillerden Temellere Sistematik Kelam*. İstanbul: KLM Yayınları, 2016.
- . *Âmentü Şerhi*. İstanbul: KLM Yayınları, 2015.
- Arslan, Hulusi- Mustafa Bozkurt. *Sistematik Kelam*. Malatya: TDV Yayınları, 2015.
- Aydın, Ömer. *Kur'an-ı Kerim'de İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2007.
- Aykaç, Mustafa. "İman Kavramı". *Sistematik Kelam* ed. Mehmet Evkuran. ss. 309-327. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Bulut, İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Chittick, William. *Varolmanın Boyutları*. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Çağrı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Dem Yayınları, 2012.
- Çap, Sabri. "Sünnet'e Aykırı Dindarlık Tezahürlerine Karşı Hz. Peygamber'in Tutumu". *İslam ve Yorum IV*. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2020.
- Çelebi, İlyas. *İslam'ın İnanç Esasları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- . "İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları". *Kelam* ed. Şaban Ali Düzgün. ss.47-63. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Çelebi, Kınalızade Ali. *Ahlak-ı Alâ'i* haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitapevi Yayınları, 2005.
- Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyau Ulumi'd-Din* trc. Sıtkı Güllü. İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım, 1998.
- Gölcük, Şerafeddin- Süleyman Toprak. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 2001.
- Güler, İlhami. *İman-Ahlak İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi* çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Daru'l-Arabî, h.1300.
- İbn Miskeveyh. *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)* çev. Abdulkadir Şener, Cihat Tunç, İsmet Kayaoğlu. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmî Kelam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Karadaş, Cağfer. *Çadaş İslam Düşünürleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Karadeniz, Osman. "İman-Amel İlişkisi ve Büyük Günah (Kebire) Etrafındaki Tartışmalar". *Kelam* ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Karagözoğlu, Hümeyra. "İbn Miskeveyh'te Adalet Kavramının Siyasi Yansımaları". *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009): 93-118.
- Karaman, Hayreddin vd. İmihal. İstanbul: Divantaş Yayınları, 1998.
- Karataş, Mustafa. *İbadetlerde Ruh ve Şekil*. İstanbul: Gonca Yayınları, 2016.

- Klavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Kazerunî, Alauddin. *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kutub, Seyyid. *İslam'da Sosyal Adalet* çev. Harun Unal. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2007.
- Malik b. Enes. *el-Muvatta*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *İşaratü'l-İ'caz*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013.
- . *Mektubat*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013.
- Okumuş, Ejder. “Gösterişi Dindarlık”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006): 17-35.
- Özel, Hilal-Kaplan, Hasan. “Din ve Ahlak Birbirleriyle Nasıl İlişkilidir? Kısa Bir Literatür İncelemesi”. *Türkish Studies*. 13/15 (Spring 2018): 345-372.
- Sarıkaya, Berat. “İnsanın Yapısı ve Davranışları: Biyoloji-Kader İlişkisi”. *Sistematik Kelam* ed. Mehmet Evkuran. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Sarıkaya, Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Şekeroğlu, Sami. *Maturidi'de Ahlak/Felsefi Bir Betimleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Taftazani, Saduddin. *Kelam İlmi ve İslam Akaidi* çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1991.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.
- Tusî, Nasiruddin. *Ahlak-ı Nasirî* çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Tümer, Günay. “Din”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ulupınar, Hamide. *Ahmed Zerruk Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2017.
- Üysal, Enver. “Dindarlığın Ahlaki Temelleri Üzerine Bazı Düşünceler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005): 41-59.
- Ünverdi, Mustafa. “Mukallidin İmanı”. *Sistematik Kelam* ed. Mehmet Evkuran. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Vuruşkan, Hüseyin. “Hadislerin Diliyle İman-ı Kamil Kavramının Karakteri”. *Diyanet İlmi Dergi* 55 (2019): 339-377.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yeşilyurt, Temel. “Bilgi Kuramı”. *Kelam* ed. Şaban Ali Düzgün. ss. 312-323. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.

İslâm Hukuku Açısından Nişanı Bozma Tazminatı

Öz: Nişanlılık tarafların birbirlerini tanımalarına, geleceğe yönelik ortak planlamalar yapmalarına, evlilik kararını pekiştirmelerine ve ailelerin kurulacak yuva konusunda fikirlerinin oluşmasına imkân veren bir aşamadır. Evlenme niyetiyle başlansa da bazen nişanlılık evlilikle sonuçlanmamaktadır. Tarafardan birinin ölümü, nişanı karşılıklı veya taraflardan birinin tek taraflı iradeyle bozması veya nişanlılardan birinin başka biriyle evlenmesi gibi hallerde nişanlılık evlenmeyle neticelenmemektedir. Nişanlılık sürecinde gerek nişanlılar gerekse aile veya yakınları arasında çeşitli münasebetler kurulduğu için nişanın bozulmasında kusurlu davranışı bulunan kimsenin kusursuz veya az kusurlu tarafa uğrattığı maddî ve manevî zararları tazmin borcu modern beşerî hukuklarda kabul görmüştür. Klasik kaynaklarda bu yönde veriler bulunmasa da günümüz uygulamalarından yola çıkan İslâm hukukçularından bazıları, son din İslâm'ın zararın izale edilmesiyle ilgili genel yaklaşımından ve bu yönde ortaya konan fıkhi küllî kaidelerden hareketle belirli şartların gerçekleşmesi halinde nişan bozmadan doğan maddî ve manevî zararların tazmin edilmesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Burada maddî zararlar, nişan yapılmasıyla uğranılmayacak olan menfi zararları ifade eder. Nişanın bozulmasında az kusurlu tarafın elem duyması, toplumda rencide olması, depresyona girmesi, ümitlerinin kırılması, psikolojik dengesinin bozulması gibi manevî zararlar oluşabilmektedir. Bu çalışmada İslâm hukuku açısından nişan bozma kaynaklı maddî ve manevî zararların tazmini ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hitbe, Nişan, Zarar, Maddî Tazminat, Manevî Tazminat.

Mehmet
DIRİK 

Compensation for Breaking the Engagement in Terms of Islamic Law

Abstract: Engagement is a stage that allows the parties to get to know each other, make joint plans for the future, reinforce the marriage decision and create ideas for families about the nest to be established. Although it starts with the intention of getting married, sometimes the engagement does not end in marriage. Engagement does not result in marriage in cases such as the death of one of the parties, the breaking of the engagement mutually or unilaterally by one of the parties or the marriage of one of the engaged ones to another person. Since various relations are established between the betrothed and their families or relatives during the engagement process, the debt of compensating the material and moral damages inflicted on the faultless or less faulty party by the person who has a faulty behavior in breaking the engagement has been accepted in modern human laws. Although there are no data in this subject in classical sources, some of the Islamic jurists, who set out from today's practices, have adopted the view that material and moral damages should be compensated if certain conditions are met, based on the general approach of the last religion to isolate the damage and the general legal principles set forth in this direction. Here, material damages refer to negative damages that would not have been incurred if the engagement had not been made. In the breaking of the engagement, moral damages may occur such as the sadness of the less culpable party, being offended by the society, falling into depression, despairing, and deteriorating the psychological balance. In this study, the compensation of material and moral damages caused by breaking the engagement is discussed in terms of Islamic law.

Keywords: Hitbe, Engagement, Damage, Financial Indemnity, Moral Indemnity.

* Doç. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-Posta: mhmdtrk@hotmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-1581-7836>

Giriş

Aile toplumun en küçük yapı taşı ve insan neslinin devamı için kadın erkek birlikteliğini meşru kılan yegâne kurumdur. İslâm fert ve toplum nezdinde taşıdığı önem sebebiyle ailenin kuruluş, işleyiş ve sonlanması halinde tarafların hak ve yükümlülüklerini ayrıntılı şekilde açıklamıştır. Ailenin kalıcı mutluluk içerisinde sürmesi açısından kuruluş aşamasında denklik / kefaet, evlenecek kadınla erkeğin birbirlerini İslâmî ölçüler çerçevesinde görmeleri ve nişanlılık dönemi önemli olgulardır.

Nişan veya nişanlanma ile ilgili hususların klasik fıkıh eserlerinde “hitbe” çerçevesinde ele alındığı söylenebilir. Evlenme isteğinde bulunma anlamına gelen hitbe, bu isteği belirli bir kadına veya kanuni temsilcisine bildirmeyi anlatır.¹ Hitbe, güncel dille nişanlanma olarak görülebilir ki nişanlanma birbirleriyle evlenmek isteyen erkek ve kadının bu arzularını karşılıklı olarak açıklamalarını ifade eder.² Buna göre nişanlılıkla nişan merasimiyle başlayıp nişanın bozulmasına / nişanlılık ilişkisinin sona ermesine veya evlilikle neticelenmesine kadar geçen süreç kastedilir. Şu var ki, nişana ilişkin uygulamalar örfe göre farklı şekillerde gerçekleşebilmektedir.

Evlilik öncesi tarafların birbirlerini tanımaları, gelecekte sağlıklı ve mesut bir aile kurup kuramayacaklarını test etme bakımından nişanlılığın önemli bir yeri vardır. Bu süreçte gerek nişanlılar gerekse aileleri arasında çeşitli ilişkiler kurulmakta ve taraflar arasında hak ve borçlar meydana gelmektedir. Bu durum özellikle nişanın bozulması halinde değerlendirilmesi gereken bir konu haline gelmekte, nişanlılığın hukuki niteliğini ortaya koymayı gerekli kılmaktadır.

Nişanlılık sürecinin hukuki niteliğini açıklamaya çalışan hukukçular, farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Buna göre nişanlılık bir görüşe göre karar, bir görüşe göre ön sözleşme ve bir görüşe göre de aile hukukuna özgü bir sözleşme niteliği taşır. Aile hukukuna özgü bir sözleşme şeklinde nitelenmesi, nişanlanmada borçlar hukukuna ilişkin borçların ifası, adem-i ifası ve tazminat gibi hükümlerin işletilememesinden kaynaklanır.³ Nişanlanma Türk Medeni Kanunu'na göre bir

1 Muhammed Murtazâ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, (Kahire: yy, 1306), 1/237; İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh*, (Kahire: yy, 1956), 1/121; Râğıb el-İsfehânî Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, (İstanbul: yy, 1986), “Hatabe” maddesi.

2 Nuri Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 55.

3 Nuri Kahveci, *İslam Hukuku Açısından Nişanlılık*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 57 vd.; Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 61; Ahmet Güneş, “İslam Hukuku Açısından Nişanlanma”, *Dini Araştırmalar*, 10/29 (2007): 183.

medeni hukuk akdi kabul edilmiştir. İslâm hukuku klasik doktrinlerinde nişanlanmanın hukuki sonuçlar doğuran akitlerden kabul edildiğine dair bir değerlendirme bulunmadığı⁴ söylenebilir.

Hız. Peygamber bir kimsenin evlenme teklifinde bulunduğu veya nişanlandığı kadına, o teklif veya nişan devam ettiği sürece başkalarının evlenme talebinde bulunmalarını yasaklamıştır.⁵ Mezhep imamları bu tür rivayetlere dayanarak bir kimsenin evlenme isteğinde bulunduğu kadına, talep veya nişanlılık sürecinde başkalarının evlenme isteğinde bulunmasını ahlaken hoş görmemişler; bunu mekruh ve tahrim seviyesinde bir fiil kabul etmişlerdir. Buradaki nehyin yasaklanmış fiilin fesadına delaleti konusu tartışılmış, Mâlikîler'in bir görüşü⁶ hariç tutulursa, İslâm hukukçularının çoğunluğunun nişanlı biriyle başka birinin evlenmesi şeklinde gerçekleşen evliliği geçerli saymışlardır.⁷ Bu da göstermektedir ki çoğunluğa göre nişan taraflar açısından bağlayıcı bir hukuki işlem değildir ve bir evlenme vaadinden ibaret olduğu için taraflar veya bir taraf nişanı bozabilir. Bu nedenle sırf nişanın bozulması yüzünden taraflar herhangi bir müeyyide ile karşı karşıya kalmazlar.

İslâm hukukçularının nişanlılığın hukuki niteliğini evlenme vaadiyle açıkladıkları ve Mâlikîler'in bir görüşü istisna edilirse taraflardan birine, karşı tarafı evlenmeye zorlama yetkisi vermedikleri görülür.⁸ 25 Ekim 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi de ilk maddesinde bu husus "nişanlanmakla veya vaat ile nikâh münakit olmaz" şeklinde ifade edilmiştir. 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu'nda ise nişanlanma 118 inci maddede evlenme vaadi olarak nitelendirilmiş, 119 uncu maddede nişanlılığın evlenmeye zorlamak için dava hakkı vermeyeceği belirtilmiştir. Buna göre nişanlanma bir evlenme vaadidir ve karşı tarafa evlenmeye icbar için dava yetkisi vermez.

4 Kahveci, *İslam Aile Hukuku Açısından Nişanlılık*, 56.

5 Buhârî, Nikâh, 45, Büyü, 58, Şürüt, 8; Müslim, Büyü, 8; Nikâh, 49; Ebû Dâvûd, Nikâh, 17; Tirmizî, Nikâh, 38; Nesai, Büyü, 19; İbn Mâce, Nikâh, 10; Dârimî, Nikâh, 7.

6 Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdrîs Şihâbüddîn Karâfi, *el-Furûk*, (Beirut: yy, 1998), 4/55-57; Vehbe Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/6511.

7 Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafid el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, (Kahire: yy, 1425/2004), 3/31; Muhammed Ebû Zehre, *Muhâdarât fi 'akdi'z-zevâc ve âsâruhu*, (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 60-61.

8 Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût*, (Beirut: yy, 1414/1993), 5/62 (لأن الخطبة غير العقد); Ebû Zehre, *Muhâdarât fi 'akdi'z-zevâc ve âsâruhu*, 64-65, 70-71; Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2020), 97.

Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Şübrüme (ö. 144/761), İshak b. Râhûye (ö. 238/853), bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbnü'ş-Şât (ö. 723/1323) gibi fakihler vaadin mutlak şekilde bağlayıcı olduğu görüşündedirler. Mâlikîler'in meşhur görüşleri, vaat olunan şey sebebe dahil olduğunda vaat bağlayıcıdır, kazaen vaciptir. Başka bir ifadeyle bir sebep üzerine yapılan vaat, vaadedilen şeyle iç içe girdiğinde vaadin yerine getirilmesi gerekir. Buna göre bir ev satın alması halinde ona borç vereceğini söyleyen kişinin o şahsın bir ev alması halinde borç vermesi vacip hale gelir. Aynı şekilde falancaya atını sat, semenini ödemek benim sorumluluğumdadır, diyen kimse vaadde bulunduğu yükün borçlusudur, vaadi bağlayıcıdır. Yine bir kimse diğerine evini yık, yeniden yapman için sana gerekeni vereyim dediğinde sözün söylendiği şahıs evini yıksa, bu vaadin bağlayıcılığı vardır, yerine getirilmesi gerekir. Bilindiği üzere vaat, bir kişinin tek taraflı bir irade açıklamasıyla gelecekte hukuki sonuçları bulunan bir davranışta veya başkası lehine karşılıksız olarak hukuki bir tasarrufta bulunacağını haber vermesini ifade eden bir fıkıh terimidir.⁹

Vaadin bağlayıcı olduğuna dair Mâlikî görüşüne değinen Muhammed Ebû Zehre (ö.1974) başka meselelerde bağlayıcı kabul edilse bile nişan konusunda vaadin bağlayıcı kabul edilmemesi gerektiği görüşünü benimser. Zira bu, nişanlılar üzerinde ikraha benzer bir etki yapar ve toplumsal hayatta istenmeyen sonuçlara yol açabilir, tarafları istemedikleri bir evliliğe zorlayabilir. Ayrıca nikâh akdi için gerekli olan tam bir rıza ve hürriyetin ihmal edilmesi, bu yolla yapılacak evliliği ileride daha ciddi sıkıntılara sürükleyebilecektir. Dolayısıyla nişan evliliğe giriş vaadinden başka bir şey değildir. Cumhura göre nişan bağlayıcı bir işlem değildir. Ancak Mâlikîler'in bir görüşüne göre vaat bağlayıcı bir işlemdir, nişan da bir vaat olduğuna göre bağlayıcıdır. Bu nedenle nişan bozma yüzünden ortaya çıkan zararın akdi bir temele dayandığı söylenemez.¹⁰ Vaadin bağlayıcılığıyla ilgili görüşün Mâlikî doktrini içerisinde bir bütün halinde ayrıca değerlendirilmesi mümkündür.

9 Mustafa Demiray. "Vaad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul:TDV Yayınları, 2012), 42/403-404. Bkz. İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl li mesâilil-müstahrece*, (Beirut: yy, 1408/1988), 4/299; Karâfi, *el-Furûk*, 4/55-57; Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*, 9/6511.

10 Abdullah Çolak, *İslam Aile Hukuku*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 50; Ebû Zehre, *Muhâdarât fi 'akdi'z-zevâc ve âsârûhu*, 64-71; *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, s.36; Şükrü Selim Has, "Nişanın Bozulmasının Hukuki ve Dini / Ahlakî Neticeleri (İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Arasında Bir Mukayese)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2014): 123. (Mısır Millî İstinaf Mahkemelerinin birçoğu bu görüşler doğrultusunda maddi tazminatın aleyhine hüküm vermiştir).

Nişanın bozulması veya evlilikle neticelenmemesi maddî manevî zararlara yol açabilmektedir. Nişanın herhangi bir zarara yol açılmadan bozulması yüzünden herhangi bir tazminattan söz edilemez. Zira nişanı bozmak veya devam ettirmek eşit düzeylerde haklardır. Nişan bozulması yüzünden tazminat nişanın hukuki niteliğinden ya da bir akit olmasından değil, tarafların kusurlu fiillerinden kaynaklı karşı tarafa verdikleri zararın giderimiyle alakalıdır. Nitekim Mecelle 91 inci maddede “cevaz-ı şeri damana münafidir” denilerek hukuki bir hakkın kullanılmasının sorumluluk gerektirmeyeceği ifade edilmiştir. Dolayısıyla sırf nişanın bozulması tazminat gerektirmez.

Beşeri / pozitif hukuk sistemlerinin bir kısmı haklı bir sebebe dayanmaksızın nişanı bozan tarafın daha az veya kusursuz tarafa veya yakınlarına tazminat ödemesini kabul etmiştir.¹¹ 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu da nişan bozmaktan kaynaklı zararların tazmini esasını benimsemiştir. Kanununun 120 inci maddesinde “Nişanlılardan biri haklı bir sebep olmaksızın nişanı bozduğu veya nişan taraflardan birine yükletilebilen bir sebeple bozulduğu takdirde; kusuru olan taraf, diğerine dürüstlük kuralları çerçevesinde ve evlenme amacıyla yaptığı harcamalar ve katlandığı maddî fedakârlıklar karşılığında uygun bir tazminat vermekle yükümlüdür. Aynı kural nişan giderleri hakkında da uygulanır. Tazminat istemeye hakkı olan tarafın ana ve babası veya onlar gibi davranan kimseler de aynı koşullar altında yaptıkları harcamalar için uygun bir tazminat isteyebilirler” denilerek nişanın bozulması sebebiyle maddî tazminat isteminin sınırları çizilmiş, tazminat talebinde bulunacak kişiler belirlenmiştir. 121 inci maddede ise “Nişanın bozulması yüzünden kişilik hakkı saldırıya uğrayan taraf, kusurlu olan diğer taraftan manevî tazminat olarak uygun miktarda bir para ödenmesini isteyebilir” denilerek manevî tazminat talebine ilişkin düzenleme yapılmıştır.

Nişanın bozulması yüzünden maddî tazminat talebinde bulunabilmek için nişanlılardan birinin haklı bir nedene dayanmaksızın nişanı bozması veya iki taraftan birine atfedilecek bir kusur yüzünden nişanın bozulması ve nişanlılık sürecindeki harcamaların iyi niyetle ve nikâhın yapılacağı düşüncesiyle yapılması gerekir.¹² Nişan bozmayı haklı kılan sebeplerin tam bir listesini çıkarmak mümkün değildir.¹³ Ancak taraflardan birisinin çocuğunun olması, önceki evliliğini gizlemesi, hali hazırda evli ya da nişanlı bulunması, çekilmez bir tabiata sahip

11 Bkz. TMK. Md. 120-121; AMK. Md. 1297-1032; İMK. Md. 92-93.

12 Mustafa Reşit Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, (Ankara: Sevinç Matbaası, 1981), 921, vd.; Kahveci, *İslam Hukuku Açısından Nişanlılık*, 157 vd.

13 Kahveci, *İslam Hukuku Açısından Nişanlılık*, 168.

olması, yeterli süre geçmesine rağmen evlenmekten kaçınması, hüküm giymesi, eskiden çarptırıldığı cezayı gizlemesi, serseri bir hayat sürmesi, sık sık sarhoş olması, gelecekteki evlilik hayatı için zarar ya da tehlikeyi doğurabilecek bir hastalığının bulunması gibi durumlar nişanı bozmayı haklı kılan sebepler arasında sayılmaktadır.¹⁴ İslâm hukuku açısından bu hallere fasık bir hayat sürmek, itikadi zayıflık, din değiştirmek, şirke düşmek, ibadetlerde gevşeklik, haramlardan kaçınmamak, dinin emir ve yasaklarına özen göstermemek vb.yi nişanı bozmayı gerektiren haklılık gerekçeleri olarak eklemek mümkündür.

Alman ve İsviçre-Türk medeni kanunlarında nişanın bozulmasına tazminat bakımından herhangi bir borç akdinin ihlaline oranla, çok daha zayıf sonuçlar bağlanmıştır. Taraflardan herhangi biri, diğerinin herhangi bir kusuru bulunmasa dahi makul bir sebebe dayanması halinde nişanı bozabilir ve bu durum karşı tarafa tazminat talep hakkı vermez. Diğer yandan tazminat nişandan tek tarafı olarak dönmekle söz konusu olur ve nişanın bozulması sebebiyle tazminat dava edebilmek için davalı önemli olmayan bir sebeple nişandan dönmüş veya önemli sebep olsa bile bu sebebin bizzat davalının kusurundan doğmuş olması gerekir.¹⁵

Nişanın bozulması sebebiyle doğan zararın tazmini modern dönem İslâm hukukularınca ele alınan bir konudur.¹⁶ Klasik fıkıh kaynaklarında taraflardan birinin kusuru veya haklı bir sebebe dayanmaksızın nişanı bozması halinde hediye-lerin durumu¹⁷ ele alınmak ve hükümleri düzenlenmekle birlikte görülen zararın maddî manevî tazmininden söz edilmemektedir. Bunda İslâm hukukunun teşekkül sürecinde nişanlılığın geleneğin ve sosyal şartların kontrolüne bırakılması gerçeğinin etkili olduğu söylenebilir. Ancak şehirleşme olgusuyla birlikte aile kurumu üzerinde sosyal kontrolün azalması gibi sebeplerin beraberinde getirdiği nişanlılık uygulamasına ilişkin koşullardaki değişim, nişan bozmada çeşitli mağduriyetler ortaya çıkarabilmektedir. Bu da nişanlılık sürecinin ve bozulması halinde doğan hak ihlallerinin hukuki düzenlemeye konu edilmesini bir zorunluluk haline getirmiştir. Bu durum, İslâm hukuku açısından nişanlılığın günümüz

14 Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, 922.

15 Selahattin Sulhi Tekinay, *Türk Aile Hukuku*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1990), 35-36.

16 Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1991-1996), 1/297.

17 TMK Madde 122. Nişanlılık evlenme dışındaki bir sebeple sona ererse, nişanlıların birbirlerine veya ana ve babanın ya da onlar gibi davrananların, diğer nişanlıya vermiş oldukları alışılmışın dışındaki hediyeler, verenler tarafından geri istenebilir. Hediye aynen veya mislen geri verilemiyorsa, sebepsiz zenginleşme hükümleri uygulanır.

koşulları göz önüne alınarak ve modern hukukun ulaştığı tecrübe ışığında incelenmesini gerektirmektedir.¹⁸ Böylece nişan bozma yüzünden uğranılan zararlara hukuki bir zeminde çözüm arama imkânı doğacaktır.

Müslümanın haklı gerekçesi bulunmadıkça verdiği söze bağlılık göstermesi gerekir. Nitekim Kur'an'da "*Verdiğiniz sözü yerine getiriniz, doğrusu verilen sözde sorumluluk vardır*"¹⁹ buyrulmuştur. Allah Resulü de bir hadislerinde: "*Bana altı konuda güvence verin, ben de size Cennet konusunda kefil olayım: 1. Konuştuğunuz zaman doğru konuşun! 2. Vaatte bulunduğunuz zaman yerine getirin! 3. Emânet hususunda güvenilir olun! 4. İffetinizi muhâfaza edin! 5. Gözlerinizi haramdan koruyun! 6. Ellerinizi haramdan uzak tutun*"²⁰ buyurmuştur. Verilen söze bağlılık gerektiğine göre evlenme vaadi de bir söz vermedir ve ona riayet edilmesi beklenir.

Müslümanlar arasında nişanlılığa ilişkin uygulamaların ve nişanlılar arasındaki münasebetlerin değişmesi nişanın bozulması halinde maddî manevî çeşitli zararların meydana gelmesine yol açmaktadır. Bu durum İslâm hukuku açısından nişanın bozulması sebebiyle maddî ve manevî tazminatın gerekip gerekmediğinin değerlendirilmesini gerektirmektedir. Pozitif hukukta nişanın bozulması yüzünden meydana gelen maddî ve manevî zararların tazmini konusunun düzenlenmesi de bu ihtiyacı pekiştirmektedir. Bu çalışmada nişanın bozulmasından doğan maddî ve manevî zararların İslâm hukuku açısından tazmini konusu ele alınacaktır.

1. İslâm Hukuku Açısından Zarar ve Tazmini

İslâm hukukunun temel kaynağı naslar, yeryüzünde hak ve adaletin tesisi, zulüm ve fesadın önlenmesi, insanların can, mal, namus ve korunmasına önem verdiği diğer maddî manevî değerlerini güvence altına almıştır. İnsana zarar veren her fiil yasaklanmıştır.²¹ Ayrıca kişilik haklarının korumak için ceza hukuku bağlamında çeşitli müeyyideler öngörülmüştür.²² İslâm hukukuna göre bir fiilin tazmin gerektirmesi, bir zararın gerçekleşmesine bağlıdır.

18 Kahveci, *İslam Hukuku Açısından Nişanlılık*, 13-17.

19 İsrâ 17/34.

20 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/323.

21 Abdullah Benli, "İslâm Hukukunda Manevî Tazminat", (Basılmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997), 63.

22 Nuri Kahveci, "İslam Borçlar Hukukunda Tazminat", (Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1997), 97.

Zarar sözlü ve fiili olarak bir şahsın canı, bedeni, iffeti, malı, şeref ve şöhretinde meydana getirilen eksilmedir.²³ Başka bir ifadeyle “Zarar, bir şahısta sonradan meydana gelen fiziki, psikolojik veya mali kayıp veya hasardır”²⁴ şeklinde tanımlanabilir. Bu tür ihlallere tazir çerçevesinde bir müeyyide öngörülebileceği hususunda İslâm hukukçuları arasında ittifak vardır.²⁵

Modern hukukta zarar, “Bir kimsenin mal varlığında meydana gelen ve parayla ölçülebilen eksilmedir” şeklinde tarif edilmiştir.²⁶ Bu tarif maddî zararı tanımlamakla yetinmektedir. İslâm hukukunda da zarar ile genel olarak maddî zararın kastedildiği söylenebilir.

İslâm hukukçularının “Zarar ve mukabele bizzarar yoktur” (*Mecelle* md. 19), “Zarar izale olunur” (*Mecelle* md. 20), “Bir zarar kendi misli ile izale olunmaz” (*Mecelle* md. 25), “Zararı âmı def için zararı hâs ihtiyar olunur” (*Mecelle* md. 26), “Zararı eşed, zararı ehaf ile izale olunur” (*Mecelle* md. 27), “Zarar bi kaderil imkân def olunur” (*Mecelle* md. 31), “zarar-ı fahiş bieyyi veçhin kân defettirilir” (*Mecelle* md. 1200) şeklinde formüle ettikleri külli kaideler zararın tazmin gerektiğini açıklamaya yeterlidir. Aynı şekilde satım akdinde ayıp muhayyerliği, hacir, şüfa, kısas, hadler, kefaretlar, telef edilen malların tazmini gibi hususlar zararın önleme düşüncesine dayanır.²⁷

Zararla ilgili fıkhıdaki külli kaideler haksız fiil ve hakkın kötüye kullanılması sonucu ortaya çıkan zararın giderilmesinde bir çerçeve çizmekte, meşru bir hakkın kullanılmasına dayansa bile fahiş zararın tazmin gerektirdiği belirtilmektedir.²⁸ Nişan bozma yüzünden uğranılan zararın tazmininde genellikle zararın tazmininde hakkın kötüye kullanılması prensibi esas alınır.²⁹

Borçlar hukukunda bir şahsın bedeninde veya mal varlığında eksilmeye yol açmak haksız fiil kapsamında değerlendirilir. Haksız fiil ise hukuk kuralına veya

23 Benli, “İslam Hukukunda Manevî Tazminat”, 33; Kahveci, “İslam Borçlar Hukukunda Tazminat”, 77, 103, 193.

24 Bilal Aybakan, “Zarar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013). 44/131.

25 Ahmet Ekşi, “İslam Hukukunda Bir Manevî Tazminat Türü Olarak Hükümetü'l-elem”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013): 233.

26 Turgut Akıntürk -Derya Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku*, (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2013), 90.

27 İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, (Beyrut: yy, 1419/1999), 73.

28 Nihat Dalgın, “İslam Hukuku Açısından Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19 (2005): 48.

29 H. İbrahim Acar, “Nişan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 23/153-154.

yapılan sözleşmeye aykırı, başkalarına zarar veren eylemdir. Haksız fiilin faili ile mağduru arasında bir borç ilişkisi doğar. Bu borç ilişkisi dolayısıyla zarar veren, zarara uğrayanın zararını giderme, tazmin etme borcu altına girer.³⁰ İslâm hukukunda haksız fiiller ister mübaşeretle isterse tessebbüben işlensin tazmine tabidir. Haksız fiilden kaynaklı bir mağduriyetten söz edebilmek için zarara yol açan bir fiilin gerçekleşmesi, ekonomik değerle ifade edilebilen türden bir zararın meydana gelmesi ve işlenen fiille meydana gelen zarar arasında sebep-sonuç ilişkisinin bulunması (illiyet bağı) gerekir.³¹ Zarar söz konusu değilse veya meydana gelen zarardan etkilenen biri yoksa tazminden bahsedilemez. Zira tazminin amacı zararı gidermek³² illeti ise zarardır. Zarar varsa tazminat vardır.³³ Haksız fiili sebebiyle zarara yol açan kimse, bu zararı gidermekle sorumludur.

Modern hukukun benimsediği, zarar gören hakkın niteliğine dayanan maddî – manevî zarar ayrımı İslâm hukukunun klasik kaynaklarında bu ayrım çerçevesinde ele alınmamıştır. Kişilik haklarına yönelik ihlallerin yaygınlık kazanmaması ve manevî zararları belirlemenin zorluğu bu ayrımın yapılmamasında etkili olmuştur.³⁴ Ancak kaynaklardaki somut çözümler, bu ayrımın İslâm hukukunda yer aldığını söylemeye imkân vermektedir.³⁵ Buna göre maddî zarar bulunduğu maddî tazminat; manevî zarar bulunduğu manevî tazminatla söz konusu zararın giderilmeye çalışıldığı söylenebilir.

Nişan bozma yüzünden maddî veya manevî tazminat talebinde bulunabilmek için sırf bu yüzden uğranılan bir zararın doğması gerekir. Dolayısıyla bu tür bir tazminatı isteyebilmek için tazminat talebinde bulunacak tarafın nişanın bulunduğu, davalının nişandan dönmüş olduğunu ve kanunun belirlediği miktarda zararın doğduğunu ispat etmesi gerekir.³⁶ Bunlar ispat edilmedikçe nişan bozma yüzünden maddî ve manevî zarar doğduğu iddiasıyla dava açılmaz.

30 Akıntürk-Karaman, *Borçlar Hukuku*, 88; Muhammed Ferruh Oruç, “Hanefi Mezhebinin Mezhep İçi Ekolleşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği”, (Doktora Tezi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, 2021), 198, 211.

31 Kahveci, “İslam Borçlar Hukukunda Tazminat”, 48, 51; Aybakan, “Zarar”, 44/133.

32 Kemal Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, (İstanbul: Hecagan Akademi Kitaplığı, 2005), 128; Aybakan, “Zarar”, 44/131.

33 Şevket Pekdemir, *İslam Hukukunda Sözleşmelerde Cezai Şart*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 121.

34 Kahveci, “İslam Borçlar Hukukunda Tazminat”, 3, 194-95; Nuri Kahveci, “Boşanma Sonucu Manevî Tazminat Olgusuna İslam Aile Hukuku Açısından Bir Yaklaşım”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2005): 94.

35 Kahveci, “İslam Borçlar Hukukunda Tazminat”, 78.

36 Tekinay, *Türk Aile Hukuku*, 48.

Nişanın bozulması yüzünden meydana gelen zararların tazmini noktasında İslâm hukukçularının iki farklı yaklaşım etrafında temerküz ettikleri görülür. Esasen nişanın bozulmasıyla ilgili maddî manevî zarar ve tazmini, sırf nişanın bozulması üzerine kurulu bir tazmin şekli değildir. Nişan bir vaat sayıldığı ve akit seviyesine ulaşmadığı için çoğunluk İslâm hukukçusu nişanın bozulmasını bir tazmin sebebi kabul etmez. Nişanın bozulması sebebiyle tazminatı kabul edenler ise bununla nişanın bozulması sonucunda doğan zararın tazminini kast ederler. Zira nişan bozulmasına tazminat öngörmek onu akit haline getirmek anlamına gelir. Nişan akit olmadığına göre nişan bozma kaynaklı zararlarda akdi bir sorumluluktan söz edilemez.

Ebû Zehre, Mustafa Sıbâi, Mahmut Şeltut ve Zekiyyüddin Şaban gibi bazı çağdaş İslâm hukukçuları belirli şartların bulunması halinde nişanın bozulması yüzünden ortaya çıkacak zararların tazmin edilmesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Nitekim bazı İslâm ülkelerinde bu yönde mahkeme kararları bulunmaktadır.³⁷ İslâm'da zarar vermek ve mukabele zarar yasaklanmıştır ki bu, nişan bozma yüzünden karşı tarafa verilen zararın tazmin edilmesini gerektirir. Nişan bozmanın tazmin gerektirecek bir zarar doğurduğunun kararını verecek olan ise yargı organlarıdır.³⁸ Dolayısıyla İslâm hukuku açısından nişanı bozmada kusursuz tarafın maruz kalacağı zararların giderilmesi için kusurlu tarafın söz konusu zararı tazmin edeceğini kabul etmek, "zarar giderilir" ilkesinin bir uzantısı kabul edilebilir.

Kur'an-ı Kerim'deki "Verdiğiniz sözü de yerine getirin. Çünkü verilen söz sorumluluk gerektirir." İsrâ 17/34 ayeti vaadden dönmenin bir sorumluluk gerektirdiğini ifade eder. Nişan da bir evlenme vaadidir ve nişandan dönmeye içinde bulunulan toplumsal koşullar çerçevesinde tazmin türünden bir takım hukuki müeyyideler öngörülebilir. Dolayısıyla nişan bozma yüzünden uğranılan zararın tazminine hükmetmenin İslâm hukukunun ruhuna uygun düştüğü söylenebilir. Hatta bu, haksızlığa karşı pek çok hüküm içeren Kitap ve Sünnet'in düzenlemelerine uygun düşmektedir.³⁹ Zira nişanlılardan birinin evlenme ümidiyle diğer tarafın isteği doğrultusunda işini bırakmış veya evliliğe dönük birtakım harcamalar yapmışsa nişanın bozulması halinde ortada tessebbüben bir zarar verme söz

37 H. İbrahim Acar, *İslam Aile Hukuku*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 35; Muhammed Ebû Zehre, *el-Ahvâlülüş-şahsiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 36-38. Mısır İbtidaiye Mahkemeleri bu yönde görüş belirtmişlerdir. Has, "Nişanın Bozulmasının Hukukî ve Dinî / Ahlakî Neticeleri", 123.

38 Acar, *İslam Aile Hukuku*, 35; "İslam Hukuku Açısından Nişanlanma", 93; M. Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1985), 15; Ebû Zehre, *el-Ahvâlülüş-şahsiyye*, 36-37.

39 Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 64-65.

konusudur ve bu durum tazmin gerektirir.⁴⁰ Ayrıca nişanın bozulması, özellikle, kadının toplum içindeki itibarını sarsmaktadır. Bu durum kimi zaman kusursuz tarafın beden veya ruh sağlığını bozabilmektedir.⁴¹ İslâm, prensip olarak zararı gidermeyi ilke edinmiştir. Bu tür zararlar sorumluluk hukuku çerçevesinde akit dışı sorumluluk kapsamında giderilmeyi gerektirir.

Klasik fıkıh literatüründe nişandan dönmenin maddî veya manevî tazminata konu edilmemesini çeşitli nedenlerle açıklamak mümkündür.⁴² Her şeyden önce nişan hukuken ve örfen bağlayıcı bir akit kabul edilmemiştir. Nişan yalnızca evlenme vaadidir. Vaadi bağlayıcı sayan Mâlikîler hariç nişanlılar dinen, örfen ve ahlaken hoş karşılanmasa da nişanı bozabilirler. Bu durum tazminatı gerektiren bir fiil olarak görülmez. Nişanın bozulmasına tazminat bağlamak, nişanlıları evlenmeye icbar eden bir hale dönüştürebilir. Ayrıca nişanın bozulmasının o günün sosyo-kültürel yapısı içerisinde taraflara genellikle zarar veren bir durum arz etmediği bir gerçektir. Nişanlılar çok nadir veya aile kontrolünde görüştüğü ve halvete yol açacak koşullar meydana gelmediği için nişanın bozulması tazmin gerektirecek ölçüde zararlar meydana getirmediği bilinmektedir.⁴³ Ancak Has'ın ifadesiyle "günümüzde şartlar değişmiş, bırakalım nişanlılık dönemini, nişan bile olmadan "arkadaşlık", "flört", "çıkma" gibi isimler altında kız ve erkek hemen hemen bütün şer'î ve ahlakî ölçüleri aşma durumuna gelmiştir."⁴⁴

Nişanlılık ilişkisinin değişmesi ve nişandan dönmenin taraflardan birine zarar vermesi halinde ahlaken, örfen, dinen ve hukuken bu haksız fiilinden sorumluluk söz konusudur.⁴⁵ İslâm hukuku açısından nişandan dönme sebebiyle maddî manevî tazminata mani bir nas veya bağlayıcı hüküm bulunmamakta, hatta haksız yere verilen zararın İslâm hukukunun temel prensiplerine göre tazmini gerekmektedir.⁴⁶ Dolayısıyla nişanı bozan tarafın haklı bir sebebi bulunmuyorsa verdiği zararı tazmin etmesi gerektiği⁴⁷ ifade edilebilir.

40 Kahveci, *İslam Hukuku Açısından Nişanlılık*, 132.

41 H. İbrahim Acar, "İslam Hukuku Açısından Nişanlanma", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005): 92. M. Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 14-15.

42 Hüseyin Ertuğ, "İslam Hukuku Açısından Nişanlanma", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1999), 85 vd.

43 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/242; Kahveci, *İslam Hukuku Açısından Nişanlılık*, 134.

44 Has, "Nişanın Bozulmasının Hukukî ve Dinî / Ahlakî Neticeleri", 116.

45 Güneş, "İslam Hukuku Açısından Nişanlanma", 186.

46 Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 64.

47 Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 61.

Taraflardan biri haksız fiilde bulunursa ilgili tarafın bundan sorumlu tutulması gerekir. Dolayısıyla nişanın bozulmasından doğan mağduriyetin giderilmesinde haksız fiilin kurucu unsurları olan fiil, hukuka aykırılık, kusur, zarar ve illiyet bağlarının bulunması halinde tazminattan söz edilecek⁴⁸ ve haksız fiilin sahibi mağdurun zararını karşılamak zorunda kalacaktır.⁴⁹ Ayrıca İslâm Hukukunda sebepsiz yere nişanın bozulmasını bir haksız fiil olarak kabul edip, nişanı bozan tarafa kusuraşsız tarafın bundan uğradığı zararı tazmin borcu yüklemekte hukuki ve dini bir sakınca bulunmadığı⁵⁰ söylenebilir.

İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre bağlayıcı bir söz veya akit niteliği taşımadığı için nişanın bozulması o zamanların toplum yapısına ve nişanlılığın sınırlarına göre belirgin bir zarar meydana getirmemekte, nişanın bozulması halinde bir tazminattan söz edilmemektedir. Hâlbuki günümüzde nişanlılık süreleri uzamakta, nişanlılık sürecinde mahremiyet sınırlarına bazen özen gösterilmemekte, bu durumda nişanın bozulması bilhassa kız tarafını mağdur etmekte, asılsız dedikodu ve ithamlara yol açmaktadır. Dolayısıyla “günümüzün uygulama ve telakkileri ışığında ifade etmek gerekirse, nişanı bozan taraf aynı zamanda karşı taraf için bir zararın meydana gelmesine de sebebiyet vermişse bu zararın tazmin edilmesi gerekir. Çünkü İslâm hukukunun prensiplerine göre haksız yere verilen zararın tazmini şarttır. Meşrû bir hakkın başkasına zarar verecek şekilde kullanılması hakkın kötüye kullanılması demek olduğundan, karşı tarafa verilen zararın giderilmesi sorumluluğunu doğurur.”⁵¹

Nişanın bozulması dolayısıyla cinsel faydalanma türünden uğranılan zararlar tazminata konu edilemez. Zira kanun koyucunun yasakladığı davranışlar sonucu ortaya çıkacak manevî tazminat talebini kabul etmek ve ona hükümler bağlamak isabetli olmasa gerekir.

Maddî ve manevî zararları birbirinden tamamen ayırmak kolay değildir. Kişinin maddî varlığına yönelik bir saldırı onda maddî zararlarla birlikte manevî zarar da meydana getirebilmektedir. Aynı şekilde manevî değerlere yönelik bir saldırı, manevî zararın yanında maddî zararlar ortaya çıkarabilmektedir. Zararın ilk kez hangi değeri ihlal ettiği üzerinden türünü belirlemek bir tercih şeklidir. Ancak bazen ihlal edilen değerın meydana getirdiği zararın diğer kısma daha büyük

48 Saffet Köse, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 73.

49 Kahveci, *İslam Hukuku Açısından Nişanlılık*, 145.

50 Halil Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1974), 50.

51 M. Akif Aydın, “Aile Hayatı”, *İlmihal*, (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 2/203.

zarar vermesi mümkündür. Bu nedenle bir zararın maddî mi manevî mi olduğunun belirlenmesinde ihlalin doğuşundan itibaren ortaya çıkan bütün zararların ayrıntılı şekilde incelenmesi gerekecektir.

2. İslâm Hukuku Açısından Nişanı Bozma Maddî Tazminatı

i. Maddî zarar ve tazmini: Bir hukuki durum neticesinde maddî tazminattan söz edebilmek için maddî bir zararın meydana gelmesi gerekir. Maddî zarar, bir şahsın haklı hukuki bir sebebe dayanmaksızın başka birinin beden bütünlüğünde veya mamelekinde haksız bir fiil sonucu meydana getirdiği azalmadır. Maddî zararı beden bütünlüğüne ve mameleke verilen zarar şeklinde iki kısımda ele almak mümkündür.

Beden bütünlüğüne yönelik saldırılar, ölüm, bir organın kesilmesi, yaralanma, çirkinleşme, dövülme, çalışamayacak hale gelme ve hastalanma (psikolojik rahatsızlıklar) gibi bedeni zararlardır.⁵² Cismani zarar genelde yaralanma ve sakatlanma şeklinde gerçekleşmekle birlikte, beraberinde tedavi masrafı, ücretten veya kazançtan mahrumiyet ve iş gücü kaybı gibi mali sonuçlara yol açabilmektedir.⁵³ Maddî zararın tespiti halinde mağdur lehine maddî tazminat hakkı doğar. Mameleke yönelik saldırı ise haksız bir fiil sonucu malvarlığında meydana gelen eksilme veya mahrum kalınan kazanç (beklenen kazanç kaybı / yoksun kalınan kâr) şeklinde ortaya çıkar ve ekonomik bir değerle ölçülebilir.⁵⁴

İslâm hukukunda cismani zararlar, kasıt bulunması halinde ceza hukukunun konusudurlar ve kısas gerektirirler. Kısasın uygulanmadığı hallerde ise miktarı belirlenmiş *diyât* ve *erş* ile miktarı yargıya bırakılmış *hükümetü'l-adl* çerçevesinde bir yönüyle ceza bir yönüyle tazmin özelliği bulunan maddî sorumluluklar devreye girer.⁵⁵ Bunlar genelde zararın giderilmesinden ziyade ceza mahiyetinde uygulamalardır. İslâm hukuku kaynaklarında tazmine konu zararlar çoğunlukla mala verilen zararlar söz konusudur. Ancak kişilik haklarına ilişkin saldırılarda manevî tazminatın kuvvetli şekilde öne çıktığı söylenemez. Bu konular ekseriyetle ta'zir çerçevesinde değerlendirilmiştir.⁵⁶

52 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985, 8/271; Benli, "İslam Hukukunda Manevî Tazminat", 39.

53 Akıntürk-Karaman, *Borçlar Hukuku*, 90.

54 Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, 76, 84; Benli, "İslam Hukukunda Manevî Tazminat", 34-35; Akıntürk-Karaman, *Borçlar Hukuku*, 90-91; Pekdemir, *İslam Hukukunda Sözleşmelerde Cezaî Şart*, 126.

55 Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, 137.

56 Benli, "İslam Hukukunda Manevî Tazminat", 75-76.

Modern hukukta cismani zararlarda, ölüm gerçekleşmişse, cenaze giderleri, ölüm gerçekleşmeyen hallerde tedavi giderleri, çalışma gücünün kaybından veya azalmasından doğan kayıplar ile ölenin desteğinden yoksun kalmış olan kişilerin bu yüzden uğradığı kayıplar tazmin ettirilir.⁵⁷

ii. Nişan bozmadan doğan maddî zarar ve tazmini: Kilise hukuku nişanlanan taraflara birbirlerine vadettikleri evlenmeyi akdetme mecburiyeti yükler. Nişanlılığı evlenmeyle neticelendirmek için taraflar birbirlerini evlenmeye icbar edebilirler; bu amaçla dava açma hakkına sahiptirler. Nişanlılar arasında gerçekleşen cinsel birleşme ise nişanlılığı evliliğe dönüştürür. İslâm hukukunda ise nişanlılık Mâlikîler'in bir görüşü hariç, bağlayıcı bir akit sayılmamış ve ona hukuki neticeler bağlanmamıştır. İslâm hukukunda nişanın bozulmasına hukuki yaptırımdan ziyade dini / uhrevi müeyyide öngörüldüğü söylenebilir.⁵⁸ Kur'an, Allah hakları ve kul haklarına yönelik suçlarda affetmeyi⁵⁹ genel yaklaşım olarak kabul etmekle birlikte maddî manevî ayrımı yapmaksızın her türlü zararı yasaklamıştır. Başta Hz. Peygamber olmak üzere müminlere maddî ve manevî eziyette bulunmak, üzme, rahatsız etmek, incitmek, zulmetmek yasaklanmış, kınanmış ve faillerinin cezalandırılacağı bildirilmiştir.⁶⁰ Nişanı bozmak karşı tarafa zarar verme düşüncesine dayanırsa bu durumun kul hakkına gireceği unutulmamalıdır.

Manevî değerlere ilişkin ihlalleri önlemek için bunların maddî müeyyide ile korunmasında fayda vardır. Manevî zararların müeyyidesini ahirete bırakmak İslâm hukukunun genel gayelerine uygun düşmez. Manevî tazminatın kabul edilmesi adaletin bu dünyada tesisi açısından önemli bir fonksiyon üstlenecektir.⁶¹

Nişanlılardan birinin nişanı kusurlu davranışıyla bozması veya nişanın bozulmasına kusurlu davranışın yol açması halinde nişan bozma tazminatından söz edilebilir. Borçlar hukuku açısından nişanı bozarak karşı tarafa zarar, haksız fiil çerçevesinde değerlendirilerek doğan maddî kayıpların tazminini gerektirir ki bu tür bir tazmin İslâm hukukunun gayelerine uygun düşmektedir.

Nişanın bozulması neticesinde maddî tazminata sırf evliliğin gerçekleşeceğine inanılarak yapılan masraflar ve evliliğin gerçekleşmemesi dolayısıyla meydana

57 Akıntürk-Karaman, *Borçlar Hukuku*, 90.

58 Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 48; Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, 14; Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 62.

59 Tegâbün 64/14. ("Ey iman edenler! Eşlerinizden ve çocuklarınızdan size düşman olanlar da vardır. Onlardan sakının. Ama affeder, kusurlarını başlarına kakmaz, hoş görür ve bağışlarsanız, bilin ki Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir").

60 Bakara 2/222; Tevbe 9/61; Ahzâb 33/53, 58, 61; Saffât 37/5.

61 Kahveci, "İslam Borçlar Hukukunda Tazminat", 199-202.

gelen zararlardan dolayı başvurulabilir. Burada ekseriyetle menfi zararın tazmininden söz edilebilir.⁶² Bu tazminata kusursuz nişanlı veya ana-babasının veya ana babası gibi hareket edenlerin uğradıkları maddî kayıpları karşılamak amacıyla kusurlu nişanlının borçlusu olduğu bir giderimdir. Başka bir ifadeyle kusursuz nişanlının nişanlanmaması halinde maruz kalmayacağı maddî zararın tazminiyle sınırlıdır.⁶³ Nişanın bozulması yüzünden uğranılan maddî zararlara gelinlik diktirmek, ev eşyası almak, davetiye bastırmak,⁶⁴ iş değiştirmek, iş bırakma veya okul değiştirme, farklı bir eve taşınmak vb. örnek olarak verilebilir. Bu tür zararları tazmin etmek salt nişan bozmak veya nişan bozma hakkını kullanmak olarak değil, bir iş sebebiyle karşı tarafa verilmiş bir zarar olarak değerlendirilir ve tazmin gerekir.⁶⁵ Kuşkusuz bu tür zararlar, yaşanan kültür ve ortama göre değişim gösterir. Nişanın bozulmasının bu tür bir zarara yol açması halinde borçlar hukuku çerçevesinde denkleştirmeye gidilmesi gerekmektedir.

Nişan bozulması sebebiyle maddî tazminat davası, kusurlu tarafa karşı açılabilir. Bu nedenle dava açan taraf, karşı tarafın nişanı bozmadaki kusurunu, kendi kusursuzluğunu ve nişan bozulması yüzünden ağır bir zarara uğradığını ispat yükü altındadır.⁶⁶ Dolayısıyla nişanı bozmada karşı taraftan daha kusurlu olan ve nişanın bozulması neticesi maddî zarara uğradığını ispat edemeyen kimsenin tazminat talebi karşılık bulmayacaktır.

3. İslâm Hukuku Açısından Nişan Bozma Manevî Tazminatı

i. Manevî zarar ve tazmini: Manevî zarar kişinin namus, şeref, şöhret, itibar, onur vb. manevî unsurlarının, kişilik hak ve hürriyetlerinin sözlü veya fiili ihlali neticesinde meydana gelen elem, acı, üzüntü ve keder şeklinde oraya çıkan eksilmedir.⁶⁷ Başka bir ifadeyle, bir şahsın hukuk sistemince korunan psikolojik bütünlüğü, şerefi, onuru, haysiyeti vb. kişilik haklarına / şahıs varlığına verilen zarardır.⁶⁸

62 Aydın Zevkliler, *Medeni Hukuk*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986), 508-509.

63 Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 65.

64 Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 66.

65 Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 37.

66 Güneş, "İslam Hukuku Açısından Nişanlanma", 183.

67 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, 8/271; Benli, "İslam Hukukunda Manevî Tazminat", 40, 75; Kahveci, "İslam Borçlar Hukukunda Tazminat", 102.

68 Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 91-92.

Klasik dönemde kişilik haklarına yönelik ihlaller, günümüz pozitif hukuklarında benimsenen maddî - manevî zarar ayrımı çerçevesinde ele alınmamıştır. Manevî zarar ve tazmini ise klasik kaynaklarda pek işlenmemiş ve sıcak bakılmamış; konu daha ziyade uhrevi sorumluluğa bırakılmıştır.⁶⁹ Ancak Vehbe Zühayli, Mahmut Şeltut, Muhammed Fevzi Abdullah, Muhammed Ahmed Sirac, Muhammed Necdat gibi son dönem İslâm hukukçularından bazıları, pozitif hukukun benimsediği manevî zarar ve tazminata ilişkin düzenlemeleri, İslâm hukuku prensipleri ışığında incelemişler ve bunun, İslâm sorumluluk hukuku prensiplerine ve İslâm'ın genel amaçlarına uygun düştüğü görüşünü benimsemişlerdir.⁷⁰

Maddî - manevî zarar ayrımı ve bu kavramlara yüklenen anlamlar açısından İslâm hukukçularıyla pozitif hukukçular arasında bazı farklılıklar bulunduğu göz ardı edilmemelidir.⁷¹ Bu noktada fukahânın bir tazmin türü olan *erş* kapsamında *erş-i elem* veya *hükümetül-elem* hakkında 2. Hicri asırda ortaya koydukları bazı görüşler, İslâm hukukunda manevî tazminat olgusunun erken dönemlerde dikkate alındığını göstermesi açısından önem taşımaktadır.⁷² Beden bütünlüğüne yönelik ihlaller ve bu ihlallerin verdiği manevî acılara *erş* çerçevesinde öngörülen müeyyideler, günümüz hukuklarınca maddî ve manevî zararlara ön görülen yaptırımlara benzemektedirler.⁷³

Sorumluluk hukukunun amacı gerçekleşen zararı karşılamak yani tazmin etmektir.⁷⁴ Hatta İslâm hukukunda manevî zararların maddî bedelle tazmin edildiğini söylemek mümkün görünmektedir.⁷⁵ İslâm hukukçuları maddî manevî zarar ve

69 Benli, "İslam Hukukunda Manevî Tazminat", 190.

70 Hamza Aktan, "Daman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/450-453; Pekdemir, *İslam Hukukunda Sözleşmelerde Cezai Şart*, 132.

71 Benli, "İslam Hukukunda Manevî Tazminat", 39-40. Pozitif hukukçular manevî zarar malvarlığı dışındaki hukuki değerlere ve manevî varlığa yapılan saldırılar neticesinde, kişilik hak ve değerlerinde irade dışında gerçekleşen objektif eksilme şeklinde tanımlamışlardır. İslam hukukçuları burada tanımlanan manevî zararı iki farklı anlamda kullanmaktadırlar: *Birinci* anlayışa göre manevî zarar, pozitif hukukta maddî zararın bir bölümünü teşkil eden kârdan mahrumiyet kavramıyla aynı manada kullanılmaktadır. *İkinci* anlayışa göre ise manevî zarar; kişinin malvarlığı dışındaki, can, beden, namus, şeref, şöret, itibar, onur vb. manevî duygularına ve kişilik hak ve hürriyetlerine yönelik kişiyi toplum içinde hor ve hakir düşürücü söz veya fiille yapılan haksız bir saldırı neticesinde meydana gelen acı, üzüntü ve keder şeklinde ortaya çıkan zarardır.

72 Benli, "İslam Hukukunda Manevî Tazminat", 261; Ekşi, "İslam Hukukunda Bir Manevî Tazminat Türü Olarak Hükümetül-elem", 226.

73 Şamil Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, (Ankara: DİB Yayınları, 1996), 250, 259; Benli, "İslam Hukukunda Manevî Tazminat", 258.

74 Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, 128.

75 Ekşi, "İslam Hukukunda Bir Manevî Tazminat Türü Olarak Hükümetül-elem", 226.

tazmini ayırımına gitmeksizin her türlü zararı tazmine tabi tutmuşlardır.⁷⁶ Manevî zararların ihmal edildiği söylenemez.

İslâm hukukunda kişilik haklarına yönelik kazif dışındaki ihlaller ve öngörülen müeyyideler ta'zir kapsamında ele alınmıştır.⁷⁷ Bu durum İslâm hukukunda manevî tazminatın, ceza hukukunun bir bölümünü teşkil eden ta'zir ile medeni hukukun bir bölümünü teşkil eden borçlar hukuku kapsamında değerlendirildiğini göstermektedir. Suçlu açısından ceza hukuku, mağdurun zararının giderilmesi açısından borçlar hukuku normları esas alınır.⁷⁸ Dolayısıyla Allah Resulünün benimsediği affetmek, sabretmek veya uhrevi cezalarla tehdit tavrı, kişilik haklarını korumada yetersiz kalırsa, kamu otoritesi yapacağı düzenlemeyle hakime mali bir ödeme dahil uygun bir yaptırım takdir etme yetkisi verebilir.⁷⁹ Bu tür ihlallerin mahiyetini ve tazminini zamanın değişmesine göre yeniden değerlendirmek ve manevî tazminatın belirlenmesinde esas alınacak zarar unsuruyla ilgili ölçütü belirlemek gerekmektedir. Zarar unsuruyla ilgili üç farklı teori bulunmaktadır. Bunlar:

1. Subjektif görüş: (mağdurun ihlali hissetmesi) Bu görüşe göre kişilik hakkı zedelenen şahsın fiziki ve manevî acı duyması, psikolojik dengesinin bozulması, yaşama sevincini kaybetmesi halinde kişinin manevî zarar gördüğü kabul edilir.⁸⁰ Kısaca kişilik hakları ihlal edilen kişinin bu ihlalden gördüğü zarar esas alınır. Yalnız başına ihlal yeterli değildir, bunun yanında ihlal kaynaklı bir mağduriyetin doğması gerekir.

2. Objektif görüş: Bu görüş manevî zararı haksız fiil sonucu zarar görenin psikolojik varlığı üzerinde bıraktığı etkiye değil, bizzat kişilik hakkı zedelenen kişide meydana gelen objektif kişilik varlığı eksilmesi ve kaybı kabul eder.⁸¹ Başka bir ifadeyle manevî zarar kişiden bağımsız şekilde ele alınır.

3. Karma Görüş: Bu görüş, manevî tazminatın hukuki niteliğine ilişkin subjektif ve objektif görüşlerin birlikte değerlendirilmeleri gerektiğini savunur. Önceki iki görüşün tenkit noktaları göz önüne alınarak bu görüşün ortaya konduğu söyle-

76 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 8/274.

77 Benli, "İslam Hukukunda Manevî Tazminat", 175 vd.

78 Benli, "İslam Hukukunda Manevî Tazminat", 76; Kahveci, "İslam Borçlar Hukukunda Tazminat", 2.

79 Benli, "İslam Hukukunda Manevî Tazminat", 135.

80 Kemal Tahir Gürsoy, "Manevî Zarar ve Tazmini", Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 30/1-4 (1973): 8; Benli, "İslam Hukukunda Manevî Tazminat", 41; O. Gökhan Antalya, "Manevî Zararın Belirlenmesi ve Manevî Tazminatın Hesaplanması", Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi 22/3 (2016): 227.

81 Antalya, "Manevî Zararın Belirlenmesi", 228; Benli, "İslam Hukukunda Manevî Tazminat", 40.

nebilir. Buna göre objektif görüş, sübjektif görüşle tamamlanmalıdır. Bu görüşe göre kişilik değerlerine yönelik nitelikli saldırı halinde manevî tazminattan söz edilebilir. Bu tür bir ihlal kişinin bir taraftan psikolojik durumunu diğer taraftan ekonomik ve sosyal yaşamını etkilemektedir.⁸² İslâm hukuku açısından karma görüş esas alınarak manevî tazminatın belirlenmesi gerektiği düşünülebilir.

İslâm hukuku açısından manevî tazmin yollarını *ceza (ta'zir)* ve *tazmin* şeklinde iki başlıkta ele almak mümkündür.⁸³

Ta'zir, naslarda miktarı belirlenmeyip takdiri kamu otoritesine bırakılmış masiyetler için öngörülen müeyyidelerdir. İslâm hukukçuları sövme, iftira (zina iftirası hariç), hakaret, alay, kişinin şöhretine dil uzatma gibi kişinin saygınlığını zedeleyen söz, tutum ve davranışlara ta'zir cezası verileceğinde ittifak etmişlerdir.⁸⁴ Klasik fıkıh kaynaklarında yer alan *erş* kapsamında *hükümet-i elem* veya *erş-i elem* etrafındaki ictihadlar, maddî - manevî zarar ayrımı ve tazminine bir zemin kabul edilebilir.

Pozitif hukukta yer alan ruh ve beden bütünlüğünün ihlâlinden doğan zararların tazminatına benzemesi sebebiyle son devir İslâm hukukçularınca erş bu yönüyle de tartışılmaya başlanmıştır. Erşi çeşitli yönleriyle ele alan hukukçuların bir kısmı onun ceza olduğu, bir kısmı da erşte ceza ve tazminat unsurlarının birlikte bulunduğu, fakat tazminat yönünün ağır bastığı kanaatini ortaya koymuşlardır.⁸⁵

Klasik fıkıh kaynaklarında *diyete* ve *erş* başlıkları altında ele alınan *hükümetü'l-elem* kavramı günümüz İslâm hukuku eserlerinde manevî tazminat başlığı altında işlenmektedir. Fikhî bir terim olarak *hükümet*, şahısların beden bütünlüğünü ve sağlığını bozan taksirli müessir fiillerde kısas, diyet ve erşin bulunmadığı durumlarda hâkim tarafından mağdura ödenecek tazminat miktarının belirlenmesi anlamına gelir. Hâkim tarafından belirlenen tazminata da hükümet denir.⁸⁶ *Elem* ise

82 Antalya, "Manevî Zararın Belirlenmesi", 230.

83 Ekşi, "İslam Hukukunda Bir Manevî Tazminat Türü Olarak Hükümetü'l-elem", 224.

84 Ebû Bekir Alâuddin b. Mes'ud Kâsânî, *Bedâi'us-senâi' fi tertîbîş-şerâi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 7/63; Muhammed b. Ahmed Desûkî, *Hâşiye aleş-Şerhi'l-kebir*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/207; Şemsüddin Muhammed b. Ebi'l-Abbas Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: yy, 1984), 8/21; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire 1388/1968), 8/59, 92.

85 Benli, "İslam Hukukunda Manevî Tazminat", 254.

86 Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti me'âni'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 5/330; Abdulkadir Udeh, *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, çev. Ali Şafak, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012), 2/331-332; Şamil Dağcı, "Hükümet-i Adl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/463-464; Ekşi, "İslam Hukukunda Bir Manevî Tazminat Türü Olarak Hükümetü'l-elem", 219.

bir kişinin maruz kaldığı haksız fiillerin maddî zararının dışında çektiği manevî ve ruhi acı ve ızdırapları ifade eder.⁸⁷

Günümüz beşeri hukuk sistemlerinin manevî zarar olarak değerlendirdikleri bu tür zararlar İslâm hukuku kaynaklarında elem kavramıyla, bu türden zararların tazmini ise *hükümetü'l-elem* veya *erşü'l-elem* kavramıyla ifade edilmiştir.⁸⁸ Bir malî müeyyide türü olan ve manevî zararların tazmini niteliğindeki *hükümetü'l-elem* fıkıhta, yarası iyileşip, kapanmış ve eseri kalmayan kimsenin çektiği acı ve ızdırapların neden olduğu manevî zararlara karşılık bilirkişilerce takdir edilen bir manevî tazminattır. Hükümetü'l-elem ile çekilen acıları kısmen dindirmek, kırılan yaşama arzusunu tazelemek, bozulan ruhi dengeyi onarıp düzeltmek amaçlanmaktadır.⁸⁹

Maddî tazmin, haksız fiil mağdurlarının zararlarını her zaman karşılamaya yetmediği için bu kişilerin çektikleri psikolojik zorluk, yıpranmışlık, ızdırap ve acıları telafi etmede *hükümetü'l-elem* önemli bir tazmin türü olarak temayüz etmektedir. Bu kavram İslâm hukuku kaynaklarında sadece bedene yönelik müessir fiillerden çekilen acıları dindirmek için ödenen tazminata hasredilmiştir.⁹⁰

Klasik dönem İslâm hukuku kaynaklarında manevî zararların tazmini hususunda iki farklı yaklaşımdan söz edilebilir:

Birincisi, fakihlerin çoğunluğu beden üzerinde kalıcı bir iz bırakmayan ve mal varlığında azalma meydana getirmeyen manevî zararların tazmin edilmeyeceği görüşündedirler. Zira maddî zarar gibi ortada somut varlığı bulunmayan manevî zararları o zarara denk adil bir karşılıkla tazmin imkânı yoktur. Manevî zararları parasal değerle ölçmek mümkün değildir.⁹¹ Hanefî, Mâlikî⁹², Şâfiî⁹³ ve Hanbelîler'in çoğunluğu bu görüştedirler.⁹⁴ Manevî zararların tazmini yerine buna ta'zir

87 Ekşi, "İslam Hukukunda Bir Manevî Tazminat Türü Olarak Hükümetü'l-elem", 218.

88 Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller* 250, 259.

89 Ekşi, "İslam Hukukunda Bir Manevî Tazminat Türü Olarak Hükümetü'l-elem", 215.

90 Ekşi, "İslam Hukukunda Bir Manevî Tazminat Türü Olarak Hükümetü'l-elem", 216.

91 Benli, "İslam Hukukunda Manevî Tazminat", 164.

92 Desûkî, *Hâşiye ale'ş-Şerhi'l-kebir*, 4/260. ((قوله ويحتمل أن يؤخر القصاص) أى فيما دون النفس لبراءة الجانى ولو تأخر البرء سنة (قوله: كديته) أراد بها ما يشمل الحكومة فيما ليس فيه شىء مقدر من الشارع وذلك، لأن جرح الخطأ إذا لم يكن فيه شىء مقرر يؤخر أخذ عقله للبراءة فإن برئ على شين أخذ فيه حكومة، وإن برئ على غير شين فلا شىء فيه).

93 Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni'l-Minhâc*, 5/332-333.

94 Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/485; Ekşi, "İslam Hukukunda Bir Manevî Tazminat Türü Olarak Hükümetü'l-elem", 228.

denmesinde manevî zararın miktarını ve parasal değerini belirlemeyle ilgili zorluğun yol açtığı söylenebilir.

İkincisi, İslâm hukukçularından bazıları zararın yasaklandığı ve imkanlar nispetinde giderilmesi gerektiği ilkesinden hareketle meydana gelen manevî zararların tazmin edileceği görüşündedirler.⁹⁵ Zarar zarardır ve kişinin canı, malı vb.de olduğu gibi manevî zararlarının da onarılması gerekir.⁹⁶ Zararı gidermenin yolu, mümkünse aynıyla değilse bedelini tazmin etmektir. Manevî zararların aynıyla tazmini mümkün olmadığına göre *hükümetü'l-elem* çerçevesinde mağduriyetin giderilmesi, faili bu tür eylemlerden uzak tutmak ve mağdurun tatmini açısından makul bir yol olarak görülmelidir.⁹⁷

Manevî zararın tespitindeki zorluktan dolayı maddî bir bedelle tazmini ancak takdiren yapılabilecek bir iştir. Bu nedenle manevî zararın tespitinde bilirkişi görüşleri, mağdurun çektiği acılar, mağdurun toplum içerisinde bulunduğu konum, değişen hayat şartları⁹⁸, yaşanan örf, mağduriyetin devamı ve bu tür zararlarda insanlığın ortak tecrübesi denebilecek hukuki uygulamalar göz önünde bulundurulmalıdır.

Hükümetü'l-elem veya erş-i elem çerçevesinde manevî zararın tazmininde mağdurun zararını hafifletmek, acılarını teskin etmek, kırılan yaşama arzusunu ve manevî yıpranmışlığını onarmak, kişilik haklarına yönelik haksız fiilde bulunanlara yaptıklarının yanlarına kâr kalmadığını göstermek hedeflenmelidir.

Manevî zararların maddî bedelle tazmini konusuna çeşitli eleştiriler yapılmıştır. Şu var ki, para bugün için hâlâ mübâdele aracı ve hesaplaşma birimi olarak fiyatların belirlenmesinde, borçların ifasında, eşya ve hizmet bedellerinin ödenmesinde, değerlerin / servetlerin ölçülmesinde kullanılan en elverişli buluştur. Dolayısıyla manevî zararların değerlendirilebilmesinde ve karşılanmasında paradan yararlanmaktan kaçınılamayacağı ortadadır. Para, bu alanda eksik ve yetersiz bulunsada daha iyisi ve elverişlisi bulununcaya kadar ondan vazgeçilememektedir. Manevî zararı tazminde paranın kullanılması, manevî değerlerin parayla ölçüldüğü anlamına gelmez. Paranın bu alanda gördüğü iş, kişilik hakları ve ya-

95 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 8/275-276; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/485.

96 Ali Kaya, "İslam Hukukunda Cismani Zararların Tazmini", (Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1991), 193.

97 Ekşi, "İslam Hukukunda Bir Manevî Tazminat Türü Olarak Hükümetü'l-elem", 228.

98 Dağcı, "Hükümet-i Adl", 18/464.

rarları zedelenen kimsenin duyduğu ağır manevî acıyı bir dereceye kadar yumuşatıp yatıştırmaktan, bozulan manevî dengeyi onarıp düzeltmekten, bir teselli, bir avunma, bir ruhî tatmin aracı olmaktan ibarettir.⁹⁹ Manevî zararın parasal bir değerle ödenmesi, paranın kişinin amaçlarına hizmet eden özelliğine dayanır.

Manevî tazminatın belirlenmesi: Manevî zararın tespitiyle birlikte manevî tazmin aşamasına geçilir. Maddî zarar gibi manevî zararın miktarını ve değerini tayin edeki zorluk, mağduru içine düştüğü acı ve elemle karşı karşıya bırakmasını gerektirmez. En azından acı ve ıstırabını dindirecek, kaybettiği itibarını onaracak, onu mümkün mertebe tatmin ve teskin edecek bir tazminat bedeli belirlemeye çalışmak gerekir.¹⁰⁰ İslâm hukukunda manevî tazminatın maddî bir bedelle ödeneceği yönünde klasik literatürümüzde baskın bir eğilim bulunmamasında bu zorluğun etkisi yadsınamaz. Burada beşeri tecrübeden yararlanılarak İslâm hukukunun genel ve özel gayeleri doğrultusunda manevî zararlar tespit edilmeli ve bunlara dair onarıcı, tatmin ve teselli edici ve caydırıcı alt ve üst sınırları çizilmiş tazminat miktarları belirleme yoluna gidilmelidir.

Manevî tazminatın belirlenmesinde tazminatın zarara denk olması (*Bakara, 2/194; Nahl, 16/126; Şura, 42/40*) zenginleşmeye yol açmaması ve zararı dengeleme işlevi en önemli hususlardandır. Ne mağdur tazminatla zenginleşmeli ne de sorumlu bu tazminatla yol açtığı zararın üstünde bir değerle fakirleşmeli, haksız fiille arasında hak ve adalete uygun düşecek şekilde makul bir denge kurulmalıdır. Burada tazminatın amaç ve işlevi belirleyici kabul edilmelidir.

Tazminat belirlenirken bazı hususlara dikkat edilmelidir.¹⁰¹ Her şeyden önce tazminat, zararı onarmalı, mağdurun durumunu zarar öncesine döndürmeyi amaçlamalı; zenginleşmeye yol açacak veya zararını gidermeyecek bir kıymet belirlenmesinden kaçınılmalıdır. Tazminat miktarı ihlal edilen hakkın değeri olacak şekilde belirlenmelidir. Hâkimlerin içtihat ve takdirlerinde farklılıklar bulunsa bile tazminat, hakkaniyet duygusunu canlı tutmalıdır. Kişilik haklarına yönelik saldırıdan dolayı ortaya çıkan manevî zarardan kişinin ne derece etkilendiği belirlenmeye çalışılmalıdır. İslâm hukukunda manevî tazminat, İslâm ceza hukukunun ta'zir bölümünde işlendiği için, ta'zirin mantığı gereği tazminat takdirinde suçlunun durumu göz önünde bulundurulur. Ta'zirin amaçlarından biri, suçun işlenmesini önlemektir. Bu konuda da, kişiler arasında fark vardır. Kanun önünde

99 Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, 1142.

100 Benli, "İslam Hukukunda Manevî Tazminat", 75-76.

101 Benli, "İslam Hukukunda Manevî Tazminat", 174-175, 280-281.

eşitlik asıdır ancak bazı durumlarda kişinin durumuna göre farklı cezalar uygulanabilir. Bu durum kanun önünde eşitliğe aykırı değildir. Kişilerin sosyal konum ve özel durumları uğradıkları manevî zararın oranının değişmesine yol açar. Zarar değişince tazminat da değişecektir.

Pozitif hukuk manevî değerlerin ihlaline hukuki sorumluluk çerçevesinde asli ve birincil müeyyide olarak parasal ödemeye yer vermiştir. İslâm hukukunda ise mali ta'zir, ta'zir türlerinin sonlarında yer almıştır.¹⁰² Klasik dönemde ta'zir genellikle celde ve hapis şeklinde uygulanmıştır. Ancak her iki hukukun birleştiği nokta manevî zararların da imkânlar ölçüsünde maddî zararlar gibi tazmin edilebileceğidir.¹⁰³ Şu var ki, pozitif hukukta manevî zarar ve tazminine ilişkin hususlar, İslâm ceza hukukunda ta'zir çerçevesinde bir yaptırım alanıdır ve tazmin bağlamında değerlendirilmesi tartışmalıdır. Mali ta'zirin imkânı konusunda fukaha, lehte ve aleyhte yaklaşımlar bulunmaktadır. İslâm hukuku alanında manevî zararlarla ilgili yapılan yeni çalışmaların çoğunda mali tazmin / ta'zir kabul edilmektedir.¹⁰⁴ Klasik kaynaklarda bu tür konuların ta'zir çerçevesinde değerlendirildiği göz önüne alındığında mali ta'zir kapsamında manevî zararların tazmininin İslâm hukukunun maksatlarına uygun düştüğü söylenebilir.

Bilindiği üzere ta'zir içtihadı bırakılmış bir alandır, zamana ve zemine göre işlenen suçun mahiyeti doğrultusunda kamu otoritesinin uygun bir müeyyide tanzim etme yetkisi vardır.¹⁰⁵ Hz. Peygamberin bazı uygulamaları¹⁰⁶ manevî zararların mali bedelle tazmin edilebileceğini göstermektedir.¹⁰⁷ Mali ta'zirin imkânına dair lehte ve aleyhte delilleri değerlendiren Esen, mali cezalar aleyhine ileri sürülen delilleri sağlam ve tutarlı bulmamış; bizzat Hz. Peygamberin ve akabinde sahabenin uygulamalarını malî cezaların meşruiyetini ispatta yeterli bulmuştur. Belirli dönemlerde haksız ve keyfi uygulamalarda bulunulsa da meselenin İslâmî hükmünü belirledikten sonra, bu tür yanlışlıkların ve sakıncaların gerekli düzenlemelerle giderilmesinin mümkün olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁸ Mali ta'zirin cevazı

102 Bkz. Hüseyin Esen, *İslam Hukukunda Mali Cezalar*, (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 44-101.

103 Benli, "İslam Hukukunda Manevî Tazminat", 136-138, 292.

104 Bkz. Benli, "İslam Hukukunda Manevî Tazminat", 292-293; Kahveci, "İslam Borçlar Hukukunda Tazminat", 221-227; Esen, *İslam Hukukunda Mali Cezalar*, 128; Yunus Araz, "İslâm Hukukunda Manevî Zararların Malî Tazmini", Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5 (2016): 138.

105 Esen, *İslam Hukukunda Mali Cezalar*, 71.

106 Ebû Dâvûd, Lükata, 1; Hudûd, 12; Tirmizî, Büyü, 54; Nesaî, Sârik, 12; Muvatta', Akdiye, 28.

107 Benli, "İslam Hukukunda Manevî Tazminat", 168.

108 Esen, *İslam Hukukunda Mali Cezalar*, 128.

kabul edildiğine göre uygulama alanı zamana ve şartlara bırakılmalı, kamu otoritesi maslahata uygun düzenlemeyi yapmalıdır.¹⁰⁹

Manevî zararların mali bir bedel ile tazmin edilebileceğini savunan İslâm hukukçuları “zarar, bi kaderi’l-imbân izale edilir” kaidesi gereği bu tür zararların tazmininin İslâm hukukunun temel ilkeleriyle çelişmeyeceği görüşündedirler. Böylece manevî zarardan dolayı mağdura ödenen mali tazminat mağdur ile zarar veren arasında doğması muhtemel husumeti engelleyecek, toplumsal barış, güven ve istikrara hizmet edecek; zarar veren açısından ise caydırıcı bir fonksiyon görecektir.¹¹⁰ Manevî zararın tazmin edilmemesinin kişilik haklarının ihlaline ve istismara yol açacağı açıktır. Bu nedenle İslâm hukukuna göre manevî zararların tazmin edilmesi gerektiği görüşü hukukun genel ve özel maksatlarına uygun düşmektedir.

Tazminat, bir kişinin haksız fiil neticesinde yol açtığı maddî veya manevî zararı karşılamak amacıyla yaptığı ödeme veya üstlendiği sorumluluktur. İslâm hukukunda tazminat yerine, daman, ta’viz¹¹¹ ve tazmin kelimeleri kullanılmıştır.¹¹² Daman, Mecelle’de “Helâk olan şey misli ise mislini, kıyemî ise kıymetini vermekten ibarettir” (*Mecelle* md. 416) şeklinde ifade edilmiştir. Buna göre tazminat, zarar gören şey misli ise mislini, kıyemî ise değerini zarar görene vermektir. Maddî manevî zarar ve tazmini ayırımına göre manevî zararların tazmini klasik literatürde farklı isim ve usullerle yer almakta fakat manevî tazmin başlığı altında İslâm hukuk literatüründe son dönemlerde yer almaya başlamıştır.

Sorumluluk hukukunda bir kimsenin başka bir şahsa verdiği zararı tazmin borcu doğar. Bir kişinin başka birine verdiği zararı tazmin mecburiyetini ifade eden medeni / hukuki sorumluluk ise akdi sorumluluk ve akit dışı sorumluluk şeklinde iki kısma ayrılır. Akdi sorumluluk ve akit dışı sorumluluk ya da haksız fiil sorumluluğu amaç itibarıyla bir şahsın başka birine verdiği zararı gidermeye yöneliktir. Genel bir yükümlülüğün ihlaliyle veya aralarında hukuki bir ilişki bulunmaksızın bir şeyi yapması gereken kişinin bunu yapmamasıyla ortaya çıkan zarara dayanan akit dışı sorumluluk, pozitif hukukta kusur sorumluluğu ve sebep sorumluluğu şeklinde ikiye ayrılır. Failin kusuru yoksa kusura dayalı olmayan sorum-

109 Benli, “İslam Hukukunda Manevî Tazminat”, 141.

110 Ercan Eser, “İslam Hukukunda Haksız Fiil ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk”, (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 195.

111 Başkasına verilen zarar sebebiyle ödenmesi gereken mali bedeli vermektir. Taviz zararların para veya mal karşılığı ödetilmesi durumlarında kullanılmaktadır. Hâlbuki mal karşılığı ödetme damanın yollarından sadece biridir. Bkz. Benli, “İslam Hukukunda Manevî Tazminat”, 66.

112 Benli, “İslam Hukukunda Manevî Tazminat”, 64.

luluklar çerçevesinde zararın sorumlusu araştırılır. Sebep sorumluluğunda kişi moral yönden kınanacak bir davranışta bulunmasa bile yol açtığı zararın tazmin borçlusu sayılır.¹¹³

İnsan hayatında zararlar çok farklı ilişkilerden kaynaklandığı için tek bir ilkenin esas alınması, zararın gideriminde her zaman adilane bir hükme ulaşmaya imkân vermez.¹¹⁴ Sebep sorumluluğunun kabulünden önce kusur sorumluluğu kabul görmekteydi. İnsanlığın ilk dönemlerinden itibaren ceza ve tazminat anlayışı birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış ve o şekilde ele alınmış değildi. Ancak zararın telafisi düşüncesi her zaman var olmuştur. 19. yüzyılda keşifler ve sanayinin gelişmesi ile meydana gelen zararların tazmininde kusur ilkesi yetersiz kalınca, kusur ilkesinin yanında sebep ilkesi de kabul edilmiştir.¹¹⁵ Sebep ilkesi (kusursuz sorumluluk, objektif sorumluluk, netice sorumluluğu, kusura dayanmayan sorumluluk) bir kimsenin kusuru bulunmasa bile kendi fiilinin veya ilgili olduğu bazı olayların zarara sebebiyet vermiş olması, o kimsenin sorumluluk altına girmesi gerektiğini ifade eder.¹¹⁶

İslâm hukukunda akit dışı sorumluluk halleri fiil ile zarar arasındaki ilişki bakımından mübaşeret ve tessebbüb kısımlarına ayrılır.¹¹⁷ Tesebbüb; zararın illetini gerçekleştiren failin sorumlu tutulmasına hükmedilebilecek bir şahıs veya varlık bulunmaması durumunda diğer sebeplerle sonuç arasında illiyet bağının araştırılmasına ve illiyet bağı kurulabilen sebebin failin, fiilin hukuka aykırı olması şartıyla zarardan sorumlu tutulmasını ifade eder.¹¹⁸ Ayrıca zaruret halinde başkasının yiyeceğini tüketenin tükettiği malı tazmin etmesi örneğinde olduğu gibi bazı durumlarda fiilin hukuka aykırılıktan çıkması, tazminata hükmedilmesine engel teşkil etmez.¹¹⁹ Medeni hukukta sorumluluğun gayesi kişilerin yol açtıkları zararları tazmin ettirmektir.¹²⁰

Batı kaynaklı hukuk sistemlerinde tazminat hukuku kusur ilkesi çerçevesinde oluşmuş, sebep sorumluluğuna doğru bir gelişme göstermiştir. İslâm hukukunda ise sebep sorumluluğu anlayışının hâkim olduğu söylenebilir.¹²¹

113 Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, 28, 104.

114 Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, 141.

115 Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, 142-143.

116 Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, 148-149.

117 Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, 63.

118 Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, 72.

119 Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, 108.

120 Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, 159.

121 Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, 167.

Zarar ve tazmini, haksız fiilin gerçekleşmesiyle öncesi arasındaki farkın karşılaştırılmasını ve zararın tam olarak tespit edilmesini gerektirir. Tazminatla mağdurdaki eksilme dengelenmeye çalışılırken haksız fiilin failinde yeni bir mağduriyete ve mağdurun sebepsiz zenginleşmesi gibi başka zararlara yol açılmamasına özen gösterilmelidir.

ii. Nişan bozmadan doğan manevî zarar ve tazmini:

Nişan bozma, ruhsal yaşam ve kişisel değerler üzerinde etkiler gösterebilir; acı çekmeye, yaşama karşı küskünlüğe, şeref ve onurun saldırıya uğramasına yol açabilir. Terkedilmiş bir nişanlı için acı çekmenin, ümitlerinin kırılmasının, yaşama arzusunun azalmasının, sosyal çevrede dedikodulara sebep olmasının, arkadaşları arasında küçümsenmesinin, şeref ve onurunun kırılmasının çoğunlukla kaçınılmaz olacağı belirtilmiştir.¹²² Nişan bozmada kusursuz nişanlının manevî tazminat talebi kişilik haklarına yapılan saldırının ağır ölçüde gerçekleşmesine bağlanmıştır. Karşı tarafa zarar vermememe hususunda gerekli özenin gösterildiği durumlarda sadece nişanın bozulması, kusursuz veya daha az kusurlu tarafa tazminat talep hakkı vermez.¹²³

Pozitif hukukta erkeğin nişanlısı ile cinsel ilişkide bulunması, gizli kalması gereken sırların açığa vurulması, dedikodu çıkartılıp kusursuz nişanlının lekelenmesi, sadakatsizlik, ailenin şeref ve onuruna dokunacak olaylar yaratılması, nişanlıyı bırakıp kaçmak, haşinlik, saygısızlık vb. durumlar nişan bozma sebebiyle kişilik haklarına yapılan ağır saldırılar olarak kabul görmüştür.¹²⁴ Ancak modern hukuk nişan bozma yüzünden manevî tazminat talebinde bulunan tarafın tam kusursuz olmasını şart koşmuştur. Buna göre mesela, ileride gerçekleşecek evliliğe güvenerek nişanlısı ile cinsel ilişkiye giren bir kız bir süre sonra nişanlısına sadakatsizlik etmiş ve nişan bu yüzden bozulmuş olsa bekâretini yitirdiğini ileri sürerek manevî tazminat talebinde bulunamaz.¹²⁵ Pozitif hukukun nişan bozma tazminatına gerekçe yaptığı hususlarla İslâm hukukunun gerekçe kabul edeceği durumlar arasında belirgin farklılıkların bulunması kaçınılmazdır. Burada zikri geçen hususlar geleneksel İslâm aile yaşantısında ve nişanlılık anlayışında pek karşılaşılmayacak durumlardır. Nişanlıların birbirlerini uzaktan ve mahremiyet sınırları çerçevesinde tanımaları ve evliliğe hazırlanmaları esastır.

122 Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, 1250.

123 Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, 1252.

124 Tekinay, *Türk Aile Hukuku*, 49, 1252-1253.

125 Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, 1255.

İslâm hukuku açısından nişanlılık haklı sebeple (evlenme, ölüm, tedavisi imkânsız bir hastalık, evlenmenin imkânsız hale gelmesi gibi meşru bir sebeple) veya tek taraflı bir irade ile sonlandırılabilir.¹²⁶ Fıkıh literatüründe haklı bir sebebe dayanmayan nişan bozmalarda sırf bu yüzden mağdur konumuna düşen tarafın maddî manevî ayrımına gidilmeksizin bir tazminat konusundan söz edilmediği daha önce ifade edilmişti. Günümüz İslâm hukukçularından bir kısmı ise nişan bozma yüzünden meydana gelen manevî zararın belirli şartlarla tazmin edileceğini ifade etmişlerdir. Ancak nişan bozma manevî tazminatını kabul etmeyen İslâm hukukçuları bulunduğunu da belirtmek gerekir.

Nişan bozma yüzünden uğranılan maddî zararların tazminine cevaz veren Ebû Zehre nişan bozma yüzünden uğranılan manevî zararların tazminine sıcak bakmaz. Ona göre nişan bozmada manevî tazminat sadece cinsel faydalanma durumundan kaynaklanabilir. Ancak bu fiil, Allah'ın haram kıldığı ve İslâm'a aykırı bir davranıştır. İslâm kendi emir ve yasaklarını ihlal eden fiillere itibar göstermez. Zira bu tür ihlallere çeşitli müeyyideler öngörmüştür. Ebû Zehre ayrıca, İslâm'ın temel prensipleri arasında, nefesine ve hevasına uyarak işlediği bir haramdan dolayı kızın tazminat alabileceğini mümkün kılacak bir ilke bulunmadığını hatta bunun ahlâkî ilkelere bile ters düştüğünü ifade ederek¹²⁷ manevî tazminat konusunu iyice sınırlandırır. İslâm hukukçuları bu noktada nişanlıdan cinsel istifadeyi haklı bir sebebe dayanmaksızın nişan bozarak karşı tarafa verilen zarardan dolayı manevî tazminat sebebi kabul eden pozitif hukukçulardan ayrılmaktadırlar. Ancak nişandan dönmekten doğan manevî zararların maddî bedellerle karşılanması bir diğer çekince olarak görülmektedir.

Nişan bozma sebebiyle uğranılan manevî zararların tazminini kabul eden İslâm hukukçuları buna mani bir nassın bulunmadığı ve nişanın bozulmasından sonra gerekli görülen hallerde manevî tazminata hükmetmenin İslâm ruhuna uygun olduğu görüşündedirler. Kitap ve Sünnet'in kişilik onur ve şerefine çokça atıfta bulunması manevî zararlara göz yumulmamasını gerekli kılar.¹²⁸ Yine Hz. Peygamber'in zarar vermenin ve mukabele zararın yasaklandığına dair hadisi¹²⁹ ve zararın giderileceğine ilişkin fıkhi külli kaideler her tür zararın giderilmesi ve her tür maslahatın gözetilmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu da meşru ve haklı sebep bulunmadıkça her tür zararın misli veya kıymetinin tazmin edil-

126 Kahveci, *İslam Hukuku Açısından Nişanlılık*, 119; *İslam Aile Hukuku*, 61-62.

127 Ebû Zehre, *Muhâdarât fi 'akd'iz-zevâc ve âsâruhu*, 66.

128 Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 66; *İslam Hukuku Açısından Nişanlılık*, 160-187.

129 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/313.

mesiyle mümkündür. Dolayısıyla karşı tarafa maddî manevî zarar verecek şekilde nişanı bozan tarafın, bu zararın mağduruna tazmininde bulunması gerekir.¹³⁰ Buna göre beşeri hukuklarda olduğu gibi İslâm hukukunda da sebepsiz yere nişanın bozulması haksız fiil kabul edilebilir ve nişanı bozan tarafa kusursuz nişanlının uğradığı zararı tazmin borcu yüklenebilir. Zira İslâm hukukunda bir hak bir kim-senin başkalarının haklarını gözetmeksizin rastgele kullanılabilmesi mutlak bir yetki değildir.¹³¹ Bu kabulün nişanlılık veya aile hukuku alanında son zamanlar-da yapılan çalışmalarda sınırlarında farklılıklar bulunsa da genel kabul gördüğü söylenebilir.

Nişan bozma yüzünden uğranılan manevî zararların tazminini kabul eden İslâm hukukçuları bunu belirli kayıtlarla sınırlandırmışlardır. Sıbâi nişan bozma yüzün-den uğranılan manevî zararlarda manevî tazminat istenebilmesini; mağdurun zararının nişanın kusurlu nişanlının nişanı bozmasına dayanmasını, nişanın bozulması yüzünden kişilik haklarında zarar meydana gelmesini ve evlilik akdinin icra edileceği hususundaki samimiyeti aklen ve örfen teyit eden delillerin bulun-ması şartlarına bağlamıştır.¹³²

Mahkeme, nişan bozma yüzünden uğranılan manevî zarara uygun miktarda bir para ödemesine hükmedebileceği gibi başka bir müeyyideye de karar verebilir. Burada mağduru tatmin ve teskin, zararı izale ve toplumda bu tür fiilde buluna-caklar üzerinde caydırıcı bir etki bırakmak ön planda tutulmalıdır. Ayrıca manevî tazminata hüküm verilirken tazminatın zenginleşme aracı görülmemesi gerek-tiğine özellikle vurgu yapılmalıdır. Medeni Kanun'da nişan bozma tazminatının üzerinden bir yıl geçmesiyle zamanaşımına uğrayacağı¹³³ örneğinde olduğu gibi İslâm hukuku açısından nişanın bozulması yüzünden makul bir zamanaşımı sü-resi belirlenmelidir.

Sonuç

Nişan, hukuki niteliğiyle ilgili bazı farklı görüşler bulunmakla birlikte çoğunluğa göre evlenme arzusu bulunan tarafların yaptıkları bir evlenme vaadidir. İslâm ahlakı verilen sözlerin tutulmasını veya vaadlere bağlı kalınmasını ister. Nişanda

130 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 8/272-273.

131 Çolak, *İslam Aile Hukuku*, 51.

132 Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 66.

133 TMK Madde 123. Nişanlılığın sona ermesinden doğan dava hakları, sona ermenin üzerinden bir yıl geçmekle zamanaşımına uğrar.

tarafklar arasında bir gönül ilişkisinin kurulduğu da düşünöldüğünde evlenme vaadini diğer vaatlerden ayrı düşünmek gerekmekte; birbirlerine evlenme vaadinde bulunan nişanlılara, nişanlılık sürecinde nişanlılığın gereğini yerine getirmek; nişanın bozulması halinde ise karşı tarafın maddî ve manevî zarar görmesini önlemek için iyi niyet, samimiyet ve dürüstlük kuralları çerçevesinde hareket etmek borcu yüklemektedir.

Nişanlılık; tarafların bu süreçte birbirlerini tanımalarına, ileride kurmayı amaçladıkları evliliği mutlu ve istikrarlı bir şekilde sürdürmeleri konusunda karar vermelerine imkân veren bir zaman dilimidir. Nişan, taraflara nikâh akdinin sağladığı hakları vermediği için nişanlılar birbirlerine nikâh bakımından yabancı konumdadırlar. Buna rağmen nişanlılık sürecinde nişanlılar ve aileleri arasında çeşitli ilişkiler kurulmakta ve bir hukuk doğmaktadır. Nişanlanmanın evlilikle neticelenmemesi halinde nişanlılık sürecinde verilen hediyelerin durumu ile mehre mahsuben yapılan ödemelerin ise misli veya kıymetini iade etmek gerektiği klasik fıkıh kaynaklarında ayrıntılı şekilde ele alınmıştır.

Çağdaş beşeri hukukların bir kısmında nişan bozma kaynaklı maddî ve manevî zararların tazmini kabul görmüştür. Türk Medeni Kanunu da bu görüşü belirli koşullarla benimsemiştir. Ülkemiz nüfusunun kahir ekseriyetini Müslümanların oluşturduğu ve aralarında nişan bozmaların gerçekleştiği göz önüne alındığında konunun İslâm hukuku açısından ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bilindiği üzere klasik fıkıh kaynaklarında haklı bir gerekçeye dayanmayan veya bir tarafın kusurundan kaynaklanan nişan bozmalarda mağdur lehine maddî veya manevî tazminden söz edilmemektedir. Bunda o dönemin toplumsal şartlarının ve nişanlılığa çizilen sınırların nişanlılara zarar vermemesinin belirleyici rolü bulunmaktadır. Hâlbuki günümüzde toplumsal yapının belirli ölçüde değiştii, nişanlılar arasındaki mesafelerin kısmen kalktığı ve nişanın bozulması halinde bir tarafın açık şekilde maddî ve manevî zararlara uğradığı açıkça görölmektedir. Başka bir ifadeyle hukuki niteliğine ilişkin yaklaşımlarda değişim görünmese dahi toplumda ve nişanlılıkta meydana gelen değişim nişanın bozulması durumunda taraflar arasında maddî ve manevî çeşitli zararlar ortaya çıkaracak şekilde gelişmiştir. Bu nedenle klasik dönem fıkıh literatüründe yer almayan nişan bozma kaynaklı maddî ve manevî zararların tazmini çağdaş İslâm hukukçularınca ele alınır hale gelmiştir.

Kural olarak İslâm hukuku açısından nişandan dönme nedeniyle maruz kalınan maddî ve manevî zararların tazminine engel bir nas veya bağlayıcı hükmün bulunmadığını ve bu yolla maruz kalınan zararların tazminini kabul etmenin

İslâm'ın ruhuna uygun düştüğünü belirtmek gerekir. Kitap ve Sünnet'te insan onur ve şahsiyetinin korunduğu, zerre miktarı iyilik ve kötülüğe bile bir karşılık bulunduğu, zarar vermenin ve zarara zararlar karşılık vermenin yasaklandığı bir dinde -diğer konularda olduğu gibi- nişanın bozulmasından kaynaklı maddî ve manevî zararların ihmal edilmesi beklenemez. Nişan bozmadan doğan maddî ve manevî zararları gidermenin, mağduru teskin ve tatmin etmenin, başkalarına da bu tür bir eylemde bulunmanın kötülüğünü göstermenin yollarından biri de tazminattır.

Nişan bozulması yüzünden maddî tazminata evliliğin gerçekleşeceği inancıyla yapılan harcamalardan ve evliliğin gerçekleşmemesiyle uğranılan maddî zararlardan dolayı başvurulur. Nişan bozma yüzünden manevî tazminata ise nişanın bozulmasına yol açan tarafın diğer nişanlıya verdiği manevî zararlardan dolayı hükmlenir. Şu var ki, tek başına nişanı bozmak maddî veya manevî tazminat sebebi değildir. Nişanın bozulması nedeniyle maddî tazminata, maddî zararların doğması halinde; manevî tazminatta da kişilik değerlerinde ya da şahsın manevî kişiliğinde bir eksilmenin meydana gelmesi halinde başvurulabilir.

Nişan bozma sebebiyle doğan zararların giderilmesi birey ve toplumun huzur ve sükûnu açısından önemli bir rol oynamaktadır. Manevî zararları aynıyla faile yaşatma imkânı bulunmadığı için zararlı davranışın sahibine bir tür ceza niteliği taşıyan; mağduru tatmin, teskin ve teselli eden bir bedelin ödenmesiyle denkleştirme yoluna gidilir. İnsan hayatını en çok ilgilendiren ve etki bırakan akdin evlilik olduğu düşünülürse nişanın evlilikteki önemi daha iyi anlaşılır. Nişan bozma sebebiyle nişanlıların, ailelerinin ve sevdikleri kişilerin maruz kaldıkları zararların etkisinin yıllarca sürebileceği düşünüldüğünde nişan bozma kaynaklı zararları tazminat vb. bir yolla gidermenin daha da önem kazandığı görülecektir. Maruz kalınan zararların uhrevî müeyyideye bırakılması mümkün olmakla birlikte dünyada adaletin tesisi açısından zararın türüne göre maddî veya manevî tazminatla onarılmaya çalışılması mümkün görünmektedir.

Kaynakça

- Akıntürk, Turgut-Derya Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku*, İstanbul: Beta Yayıncılık, 2013.
- Aktan, Hamza. "Daman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 8/450-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Aybakan, Bilal. "Zarar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 44/131. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Acar, H. İbrahim. "Nişan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 23/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

- Acar, H. İbrahim. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Acar, H. İbrahim. "İslam Hukuku Açısından Nişanlanma". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005): 71-94.
- Antalya, O. Gökhan. *Manevî Zararın Belirlenmesi ve Manevî Tazminatın Hesaplanması*. Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi 22/3 (2016): 221-250.
- Araz, Yunus. *İslâm Hukukunda Manevî Zararların Malî Tazmini*. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5 (2016): 119-148.
- Aydın, M. Akif. *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1985.
- Aydın, M. Akif. "Aile Hayatı", *İlmihal* 2/203, Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Benli, Abdullah. "İslam Hukukunda Manevî Tazminat". Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Cin, Halil. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1974.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh* 1/121. Kahire: yy, 1956.
- Çolak, Abdullah. *İslam Aile Hukuku*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Dağcı, Şamil. *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*. Ankara: DİB Yayınları, 1996.
- Dağcı, Şamil. "Hükûmet-i Adl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 18/463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Dalgın, Nihat. *İslam Hukuku Açısından Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat Üzerine Bir Değerlendirme*. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19 (2005): 35-69.
- Demiray, Mustafa. "Vaad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 42/403-404. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiye ale 'ş-Şerhi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Ahvâlü 'ş-Şahsiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Muhâdarât fî 'akdi'z-zevâc ve âsâruhu*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ertuç, Hüseyin. "İslam Hukuku Açısından Nişanlanma". Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1999.
- Ekşi, Ahmet. "İslam Hukukunda Bir Manevî Tazminat Türü Olarak Hükûmetü'l-elem". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013): 215-234.
- Esen, Hüseyin. *İslam Hukukunda Mali Cezalar*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Eser, Ercan. "İslam Hukukunda Haksız Fiil ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Güneş, Ahmet. "İslam Hukuku Açısından Nişanlanma". *Dinî Araştırmalar* 10/29 (2007): 161-188.
- Gürsoy, Kemal Tahir. "Manevî Zarar ve Tazmini". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 30/1-4 (1973): 7-56.
- Has, Şükrü Selim. "Nişanın Bozulmasının Hukukî ve Dinî / Ahlakî Neticeleri (İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Arasında Bir Mukayese)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2014): 113-131.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire 1388/1968.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Beyrut: yy, 1419/1999.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: yy, 1425/2004.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve'l-tahsîl li mesâilî'l-müstahrece* 4/299. Beyrut: yy, 1408/1988.
- Kahveci, Nuri. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Kahveci, Nuri. *İslam Hukuku Açısından Nişanlılık*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Kahveci, Nuri. "İslam Borçlar Hukukunda Tazminat". Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1997.
- Kahveci, Nuri. "Boşanma Sonucu Manevî Tazminat Olgusuna İslam Aile Hukuku Açısından Bir Yaklaşım". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2005): 89-113.
- Karâfî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdrîs Şihâbuddîn. *el-Furûk*. Beyrut: yy, 1998.
- Karahasan, Mustafa Reşit. *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1981.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1991-1996.
- Kâsânî, Ebû Bekir Alâuddin b. Mes'ud. *Bedâi' u's-senâi' fî tertîbi 'ş-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kaya, Ali. "İslam Hukukunda Cismani Zararların Tazmini". Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1991.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2020.
- Oruç, Muhammed Ferruh. "Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi Ekolleşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği". Doktora Tezi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, 2021.
- Pekdemir, Şevket. *İslam Hukukunda Sözleşmelerde Cezai Şart*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Râğıb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: yy, 1986.
- Remlî, Şemsüddin Muhammed b. Ebi'l-Abbas. *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: yy, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: yy, 1414/1993.
- Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Tekinay, Selahattin Sulhi. *Türk Aile Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1990.
- Udeh, Abdulkadir. *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku* çev. Ali Şafak. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012.
- Yıldız, Kemal. *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*. İstanbul: Hacegan Akademi Kitaplığı, 2005.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-arûs*. Kahire: yy, 1306.
- Zevkliler, Aydın. *Medeni Hukuk*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, ts.

Ahmed Emrî Yetkin'in Nazireleri

Öz: Son dönem Amasya ulemasından şâir Ahmed Emrî Yetkin (1887-1974), sadece Amasya'da değil başta İstanbul olmak üzere Anadolu'nun pek çok ilim ve kültür merkezindeki âlim, mütefekkir ve entelektüelleri ile tanışan ve onlar üzerinde olumlu tesirler bırakan bir şahsiyettir. Âlim kişiliğinin yanında şairliği ve eğitimciliği ile de tanınan Ahmed Emrî Yetkin, son iki asırdır Amasya'nın ilim, kültür ve sosyal hayatına yön veren Mecdizâde ailesine mensuptur. Çok yönlü bir kişiliği olan Ahmed Emrî Yetkin, devrin mühim simaları ile yakın dostluklar kurmuştur. Üç dilde şiir yazabilen bir istidada sahip olan müellifin yayımlanan şiirleri yanında henüz yayına hazırlanmamış şiir ve mektupları da bulunmaktadır. Şiirleri arasında, manzum tercüme, nazire ve tazmin gibi türler de yer alır. Bu çalışmada Ahmed Emrî Yetkin'in yayımlanmamış şiirleri arasında bulunan nazire ve tazmin türündeki manzumeleri yayına hazırlanmıştır. Çalışmanın giriş kısmından sonra Ahmed Emrî Yetkin'in ilmi ve edebî çevresi üzerinde durulmuş ve müellifin devrin âlim, mütefekkir ve şairleriyle olan mektuplaşma ve münasebetleri ele alınmıştır. Diğer başlık altında ise Ahmed Emrî Yetkin'in nazire ve tazmin türünde yazdığı manzumelerinin metni verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Emrî Yetkin, Nazire, Şiir, Âlim.

Raşit
ÇAVUŞOĞLU 

The Nazires of Ahmed Emri Yetkin

Abstract: Poet Ahmed Emri Yetkin (1887-1974), a late Amasya scholar, is a person who met and left a positive impact on scholars, thinkers and intellectuals not only in Amasya but also in many scientific and cultural centers of Anatolia, especially in Istanbul. Ahmed Emri Yetkin, who is known for his poetry and education as well as his scholarly personality, is a member of the Mecdizade family, which has been shaping the scientific, cultural and social life of Amasya for the last two centuries. Ahmed Emri Yetkin, who has a versatile personality, established close friendships with the important figures of the period. The author, who has the ability to write poetry in three languages, has poems and letters that have not yet been prepared for publication, apart from his published poems. He uses different genres such as verse translation, nazire and tazmin in his poems. In this study, poems in the type of nazire and compensation, which are among the unpublished poems of Ahmed Emri Yetkin, have been prepared for publication. In the study, after the introduction part, the scientific and literary environment of Ahmed Emri Yetkin was emphasized and the correspondence and relations of the author with the scholars, thinkers and poets of the period were discussed. In the last part of the study, the text of the poems written by Ahmed Emri Yetkin in nazire and tazmin genre is given.

Keywords: Ahmad Emri Yetkin, Nazire, Poem, Scholar.

* Doç. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk-İslam Edebiyatı ve Sanatları Anabilim Dalı. E-Posta: rasit.cavusoglu@ikcu.edu.tr ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-7236-4896>

Giriş

Son dönem Amasya ulemasından şair Ahmed Emrî Yetkin, babası Abdurrahman Kâmil Yetkin ve Mecdîzâde ailesi olarak meşhur olan ataları gibi ilmi ve edebî kişiliği ile temayüz etmiş bir şahsiyettir.¹ Mecdîzâde ailesinin bir evladı olarak nitelikli bir eğitimden geçen şair, mektep ve medrese eğitimi yanında dönemin meşhur âlim ve müderrislerinden olan babası Amasya Müftüsü Abdurrahman Kâmil Yetkin'den de dersler almıştır.² Ömrünü Amasya'da geçiren Ahmed Emrî Yetkin, üç dilde şiir yazabilen bir seviyeye erişmiştir. Türkçe, Arapça ve Farsça şiirleri yanı sıra; nazire, tazmin ve nazmen tercüme şeklinde manzumeler de kaleme almıştır.³

Son devir âlim, şair, müderris ve muallimlerinden olan Ahmed Emrî Yetkin'in, *Sübha-i Emrî* adlı eserindeki Türkçe manzumeleri ile *Tuhfetü'l-ihvân* adlı Arapça şiirleri dışında kalan manzumelerinin tamamı henüz yayımlanmamıştır.⁴ Müellifin, eserlerinin tamamı Osmanlı Türkçesi ve kendi el yazısı ile kaleme alınmıştır. Şiirlerinde aruz veznini kullanan Emrî; münacat, na't, nazire, tazmin, manzum tercüme ve çoğunlukla da dinî muhtevalı manzumeler kaleme almıştır. Müellifin bazı şiirleri de *Mahfil* ve *İ'tisâm* gibi mecmualarda yayımlanmıştır.⁵ Bu çalışma-

- 1 Ahmed Emrî Yetkin'in hayatı, eserleri, ilmi ve edebî şahsiyeti hakkında geniş bilgi için bkz. Raşit Çavuşoğlu, "Amasya Ulemasından Ahmed Emrî Yetkin'in Hayatı ve Eserleri Üzerine", *İlkçağlardan Modern Döneme Tarihten İzler*, ed. Osman Köse, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2018), 491-516; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, (İstanbul: 1936-45), 1277-78. Ayrıca bkz. Recep Orhan Özel, "Amasya'da Bir İlim Yuvası: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin (ö. 1941) ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin (ö. 1963), Ahmet Emrî Yetkin (ö. 1974), Mustafa Niyazi Yetkin (ö. 1959)", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/10 (Haziran 2018), 62-68; Muammer Ülker, "Yetkin, Ahmet Emrî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), C. 43, 505-506.
- 2 Geniş bilgi için bkz. Çavuşoğlu, "Amasya Ulemasından Ahmed Emrî Yetkin'in Hayatı ve Eserleri Üzerine", 495-496.
- 3 Ahmed Emrî Yetkin'in bazı şiirleri kendisi henüz hayatta iken basılmıştır. *Sübha-i Emrî* adlı şiirleri ise, yazma nüshadaki şiirlerin bir kısmı olmak üzere, 1971 yılında; Arapça kaleme aldığı *Tuhfetü'l-ihvân* adlı üç kasideden oluşan manzumeleri ise 1956 yılında Kahire'de basılmıştır. Bkz. "Amasya Ulemasından Ahmed Emrî Yetkin'in Hayatı ve Eserleri Üzerine", 499-503.
- 4 Ahmed Emrî Yetkin'in, mektup yoluyla dönemin âlim, ve mütefekkirlerine gönderdiği bazı şiirleri; iki manzumesi bir mektupta, iki manzumesi de bir mektupta olmak üzere iki ayrı çalışmada yayımlanmıştır. Bkz. Yakup Şafak, "Şâir Emrî'nin Bir Mektubu ve İki Manzumesi", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 6 (1999), 321-330; Mehmet Akkuş, "Ahmet Emrî Yetkin'in Siirtli Molla Bedreddin Sancar'a Gönderdiği Şiirler", *Uluslararası Amasya Alimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı II*, (Ankara: Kibatek, 2017), 11-21.
- 5 Bkz. Ahmed Emrî Yetkin, "Bir Nazm-ı Nasihat-ı Âmiz", *Mahfil*, 42 (1923): 103; Ahmed Emrî Yetkin, "Bir Nazm-ı Nâsîh", *Mahfil*, 53 (1924): 88-89; Ahmed Emrî Yetkin, "Makale-i Kur'aniye", *İtisam*, 22 (1335): 135-136; Ahmed Emrî Yetkin, "Bir Nazm-ı Nasihat-Amiz", *İtisam*, 56 (1335): 684-685; Ahmed Emrî Yetkin, "İbretle Saik Bir Nazm-ı Raik", *İtisam*, 57 (1335): 701-702. Ayrıca bkz. Çavuşoğlu, "Amasya Ulemasından Ahmed Emrî Yetkin'in Hayatı ve Eserleri Üzerine", 507.

mızda müellifin, birbirinden farklı şairlerin şiirlerine yazdığı ve farklı defterlerde yer alan nazireleri ve Feridun Nafiz Uzluk'un, "*Yâ Rab ne çabuk gelmededir devr-i hazânı*" mısraını tazmin eden bir manzumesi bir araya getirilmiştir.

Anadolu'nun ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Amasya'da yaşayıp burada eser veren Ahmed Emrî Yetkin'in yayımlanan birkaç eseri ve mecmualara gönderdiği birkaç manzumesi dışında kalan şiir ve mektupları bugüne kadar derli toplu bir şekilde bir araya getirilmiş değildi. Müellifin hayatı ve eserleri üzerine yaptığımız araştırma ve çalışmalar neticesinde Amasya'da bulunan eser ve evrakına ulaşılmış, şairin dostlarına intikal eden ve onlarda muhafaza edilen mektup ve şiirlerini ihtiva eden eski harfli el yazısı defterleri görüntüleme imkanı doğmuştur.⁶ Bu defterler incelendiğinde müellifin bu güne kadar yayımlanmamış pek çok mektup ve manzumesinin bulunduğu ortaya çıkmıştır. Diğer yandan Amasya Belediyesi'nde muhafaza edilen farklı müelliflere ait yazma eserler arasında Ahmed Emrî Yetkin'in kendi el yazısı ile kaleme aldığı otobiyografisi mahiyetindeki hâl tercümesiyle de şairin hayatı ve eserlerine dair sağlam bir temel oluşturulmaya çalışılmıştır.⁷

Ahmed Emrî Yetkin'in İlmî ve Edebî Muhiti

Ahmed Emrî Yetkin, sadece Amasya'da değil başta İstanbul olmak üzere Anadolu'nun pek çok şehrindeki âlim, şair, mutasavvıf, münevver ve entelektüelleri ile temas hâlinde olmuştur. Ahmed Hamdi Akseki (ö. 1951), Feridun Nafiz Uzluk (ö. 1974), Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971), Mustafa Asım Köksal (ö. 1998), İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal (ö. 1957), Ali Nihad Tarlan (ö. 1978), Süheyl Ünver (ö. 1986),

6 Ahmed Emrî Yetkin'in söz konusu şiir ve mektuplarını ihtiva eden yazma eserleri paylaşma zahmetinde bulunan Recep Orhan Özel'e müteşekkirim.

7 Ahmed Emrî Yetkin'in hâl tercümesinden ilk defa şairin manevî evladı konumundaki talebesi Muammer Ülker söz etmiştir. Bkz. Muammer Ülker, "Yetkin, Ahmet Emri", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/505-506. Aynı hâl tercümesine müellifin hayatı ve eserleri üzerine yaptığımız çalışmada yer verilmiştir. Bkz. Çavuşoğlu, "Amasya Ulemasından Ahmed Emrî Yetkin'in Hayatı ve Eserleri Üzerine", 501-502; Özel, "Amasya'da Bir İlim Yuvası: Mecdizâde Abdurrahman Kâmil Yetkin (ö. 1941) ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin (ö. 1963), Ahmet Emrî Yetkin (ö. 1974), Mustafa Niyazi Yetkin (ö. 1959)", 62-68. Ayrıca, Mecdizâde ailesinin üyeleri; Abdurrahman Kâmil Yetkin, Mehmed Sabri Yetkin ve Ahmed Emrî Yetkin olmak üzere baba ve oğullarının hâl tercümelerini bir araya getiren Recep Orhan Özel de çalışmasında Ahmed Emrî Yetkin'in hâl tercümesine de yer vermiştir. Bkz. Recep Orhan Özel, "Baba Oğul Üç Âlim ve Üç Terceme-i Hâl: Abdurrahmân Kâmil Yetkin (1941), Mehmed Sabri Yetkin (1963), Ahmed Emrî Yetkin (1974)", *Osmanlı Dönemi İlmî Çalışmaları I*, ed. Hasan Yerkazan, (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2021), 163-190.

Ahmed Remzi Akyürek (ö. 1944), Suudülmevlevî (ö. 1948), Tahirülmevlevî (ö. 1951), Mehmed Zahid Kotku (ö. 1980), Mehmed Nuri Gençosman (ö. 1976), Bekir Sıdkı Sencer (ö. 1963) ve Bedreddin Sancar gibi dönemin önde gelen âlim, mütefekkir ve entelektüelleri ile mektuplaşmış ya da bizzat tanışıp görüşmüştür. O, bu yönüyle sadece Amasya'da tanınıp meşhur olmanın ötesine geçerek ilmî ve edebî birikimi ile fikir ve düşüncelerini Anadolu'nun dört bir yanındaki dönemin âlim, şair ve mütefekkirleri ile paylaşma imkânına erişmiştir.

Üç dilde; Türkçe, Arapça ve Farsça, yazdığı manzumeleri ile ilmî ve edebî yetkinliğini ortaya koyan Ahmed Emrî Yetkin; dönemin büyük edebiyat âlimi ve otoritesi Ali Nihad Tarlan'ın teveccüh ve saygısını kazanmıştır. Aralarında yakın dostluk bulunan Ahmed Emrî ile Ali Nihad Tarlan'ın Amasya Bayezid Kütüphanesi'nde saatler süren edebî sohbetler gerçekleştirdiklerini, hatta Ahmed Emrî Yetkin'in, kaleme aldığı şiirlerini Ali Nihad Tarlan'a gönderdiğini Muammer Ülker bildirmektedir.⁸ Ali Nihad Tarlan, Ahmed Emrî'nin *Gül-i Sad-berg* adlı Farsça şiirinden haberdar olup manzumeyi incelediğinde, övgü dolu sözlerle müellifin ilmî ve edebî vüsatine hayranlığını bir mektubunda şu sözlerle dile getirmiştir:

"Muhterem üstad, Gül-i Sad-berg'inizin meşâm-ı cânı râiha-i cennet ile ta'tir etti. Derin şükranlarımı arz ediyorum. Eseriniz kanâat-i nâcizâneme göre metânet, selâset ve selikaya muvâfakat nokta-i nazarından hakikat[en] mükemmeldir. İhtivâ ettiği hakâyık-ı irfân ve ahlâkiyye ise ona ayrı bir letâfet bahşetmiştir. Milletimin içinde değme İrân şâirlerine gibta-fermâ olacak bir mertebe-i hünerveriyye ermiş sanatkârlar gördükçe derin iftihâr duymaktayım."⁹

1967 yılında yazdığı başka bir mektubunda ise:

"Üstâd-ı a'zam efendim, Cenâb-ı şâh-ı velâyetin münâcâtı hârikulâde selîs ve nefis olmuş. Temin ederim ki Fars dilinin hudud-ı dâhilinde bundan güzeli olamaz. Biz ancak hayranlığımızı ifade ile iktifa etmek zaruretindeyiz. Çünkü sadece bu işin ne kadar güç ve nasıl bir sermaye-i irfân ve çâlâkî-yi tab'a muhtaç olduğunu bilebiliyoruz. En derin hürmetlerimi ve afiyet temennilerimi arz eder, mübarek ellerinizden öperim."¹⁰

8 Bkz. Muammer Ülker, "Dostum Mehmed Çavuşoğlu", *The Journal of Ottoman Studies XXV-Osmanlı Araştırmaları XXV Prof. Dr. Mehmed Çavuşoğlu'na Armağan I*, (İstanbul: 2005), 52.

9 Özel, "Amasya'da Bir İlim Yuvası: Mecdizâde Abdurrahman Kâmil Yetkin (ö. 1941) ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin (ö. 1963), Ahmet Emrî Yetkin (ö. 1974), Mustafa NiyaziYetkin (ö. 1959)", 63.

10 Özel, "Amasya'da Bir İlim Yuvası: Mecdizâde Abdurrahman Kâmil Yetkin (ö. 1941) ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin (ö. 1963), Ahmet Emrî Yetkin (ö. 1974), Mustafa NiyaziYetkin (ö. 1959)", 64.

şeklindeki ifadeleriyle Ahmed Emrî Yetkin'in edebî seviyesini taltif ve takdir etmiştir. Ahmed Emrî Yetkin'in yakın dostluk kurduğu, bizzat görüşüp tanıştığı ve devamında mektuplaştığı mühim şahsiyetlerden biri de çok yönlü bir entelektüel ve âlim Süheyl Ünver'dir. Ahmed Emrî, Süheyl Ünver'den de saygı ve hürmet görmüş, onun haklı övgü ve iltifatlarına mazhar olmuştur. Süheyl Ünver, ilim, kültür ve sanat içerikli Anadolu seyahatinin Amasya durağında, gıyaben tanıştığı Ahmed Emrî Yetkin ile vicahen de görüşmüş ve Amasya seyahati sonrası hazırladığı *Amasya Defteri*'nde ona ayrı bir yer ayırmıştır. Anadolu seyahatinin nihayetinde de Ahmed Emrî Yetkin ile yüz yüze de tanışmış olmanın heyecan ve coşkusu veciz ve beliğ ifadeleri ihtiva eden bir mektupla kalıcı hâle getirmiştir:

"Aziz Üstadım, Amasya'da bulunduğum günlerde teşerrüfünden duyduğum fahr ü mübahatı tarif edemem. Anadolu'da hayatım boyunca oturmağa bir yer düşünsem Amasya'yı tercih ederdim. Bunda âmil, o güzel ve sevimli ağır dağlarla muhat, fikir yorgunluğunu dağıtan ve yeşil akan derenizi de içine alan altın kuş kafesinizin şakımasını pek sevdiğim siz bülbülün mevcudiyetidir. Fazilet ve iktidarınızın gıyaben vâkîfı ve vicahına da müştak idim. Bu cihetle Amasya'ya gelmemde zahir sebepler oranın tarihî eserleri ise, hakikatte siz ve çömeziniz Muammer Beydir.¹¹ Birlikte geçirdiğimiz saatleri unutamayacağım. Hele konuşmanızdaki hususî halavetin ve gözükken kulaklarımdan içeri girerek dimağımda yer etmesine pek memnunum. Dolaştığım yerlerde eşinizi ve emsâlinizi göremedim. Bu cihetle benim Anadolu seyahatimin yegane incisi kalacaksınız. Yurdumuzda asırlardan beri devam eden mevzii ilim ve âlimler ve eserlerini de aramak en mühim emellerimdendir. Her şehirde bu canlı ve geçmiş asırların hayâtı dûrâ-dûru mümessili kıymetlerle karşılaşmaktan duyduğum sevinci imkânı yok böyle kelimelerle kurmağa çalıştığım cümlelerle ifadeden acizim. Artık fikren berabersiz. İstedğim zaman ruhumun yanınıza pervaz edebileceği tesellisiyle pürzevk

11 Süleymaniye Kütüphanesi eski Müdürü Muammer Ülker (ö. 2017), Ahmed Emrî Yetkin'in manevî evladı ve talebesidir. Babası Müderris Mehmed Şadi Ülker, oğlu Muammer Ülker'i Ahmed Emrî Yetkin'e emanet etmiştir. Vefatına kadar Ülker'den destek ve himayesini esirgemeyen Ahmed Emrî Yetkin, Ülker'in İngiltere'de bulunduğu bir senelik zaman zarfında da irtibatını kesmemiştir. TDV İslam Ansiklopedisi'ndeki "Ahmed Emrî Yetkin" maddesini de Muammer Ülker kaleme almıştır. Bkz. Ülker, "Yetkin, Ahmet Emri", 43/505-506. Muammer Ülker ile 29 Ekim 2011 günü bir röportaj gerçekleştiren Recep Orhan Özel; Muammer Ülker'in, Ahmed Emrî Yetkin'e dair aktardığı malumat ve anıları bir çalışmasında paylaşmıştır. Bkz. Özel, "Amasya'da Bir İlim Yuvası: Meccidzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin (ö. 1941) ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin (ö. 1963), Ahmet Emrî Yetkin (ö. 1974), Mustafa Niyazi Yetkin (ö. 1959)", 64-65.

ü safayım. Cümleliz sağ olun. Şahsiyetinizde Amasyalıları ve sayılı değerlerini selâmlar ve mübarek ellerinizden öperim. Şad u handan olunuz.”¹²

Anadolu'nun farklı merkezlerinde bulunan dönemin âlim, mütefekkir ve şairleriyle görüşüp tanışan ve mektuplaşan Ahmed Emrî Yetkin, mektuplarında dönemin içinde bulunduğu ilmî ve kültürel yaklaşım ve tercihleriyle yakından ilgili bir portre çizmektedir. Şiirlerindeki tarz ve üslûbu da klasik şiirin, dönemin dil ve sosyo-kültürel özellikleri ile yeniden yoğrulmuş ve yorumlanmış hâlidir. Ahmed Emrî Yetkin'in görüştüğü ilim, kültür ve edebiyat üzerine müzakere ettiği şahsiyetler, belirli bir zümre ya da belirli bir bölge veya şehir ile sınırlı değildir. O, dönemin önde gelen birbirinden farklı simaları ile görüşüp ilmî ve edebî müzakerelerde bulunmuş, mektuplaşmış, bazı şairlerin şiirlerine de nazire yazmıştır. Bunlara; Siirtli Molla Bedreddin Sancar'a mektupla gönderdiği şiirleri¹³, Mevlevîlik üzerine çalışmaları bulunan tıp tarihçisi ve mütercim Feridun Nafiz Uzluk'a gönderdiği mektup ve iki manzumesi¹⁴, Ali Nihad Tarlan'a mektup yoluyla gönderdiği manzumeleri ve İbnü'l-Emîn Mahmud Kemal İnal'a yazdığı mektupları örnek verilebilir. Ahmed Emrî Yetkin, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal'dan, *Son Asır Türk Şairleri* isimli eserinde kendisine de yer vermesi için hâl tercümesini ve şiirlerini göndermiştir. Ancak bu sırada mezkur kitap basıldığından kitapta Ahmed Emrî Yetkin'e yer vermek mümkün olamamıştır. İbnü'l-Emîn Mahmud Kemal İnal, Ahmed Emrî Yetkin'in mektubuna nazmen:

“Derc ederdim ismini târîhime
Tercemen gelseydi evvelce bana

Zeyli de tab' etdiler bitdi kitâb
Kalmadı bir yer seninçün Emriyâ

- 12 Sûheyl Ünver, *Amasya Defteri*, Süleymaniye Kütüphanesi, nr. 736, 50; Ayrıca bkz. Çavuşoğlu, Raşit Çavuşoğlu, “Amasya Ulemasından Ahmed Emrî Yetkin'in Hayatı ve Eserleri Üzerine”, 506. Sûheyl Ünver'in Amasya seyahatinden sonra hazırladığı Amasya Defteri üzerine yapılan çalışma için ayrıca bkz. Ali Rıza Ayar-Recep Orhan Özel, “Ord. Prof. Dr. Sûheyl Ünver'in Amasya Günlükleri'nin Tanıtımı ve Sadeleştirilmesi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (2013), 149-167.
- 13 Ahmed Emrî Yetkin'in, Siirtli Molla Bedreddin Sancar'a gönderdiği mektubu ve mektupta yer alan manzumeleri Mehmet Akkuş tarafından yayımlanmıştır. Bkz. Akkuş, “Ahmet Emrî Yetkin'in Siirtli Molla Bedreddin Sancar'a Gönderdiği Şiirler”, 11-21.
- 14 Şair, Emrî'nin, Feridun Nafiz Uzluk'a yazdığı mektubu ve iki manzumesi Yakup Şafak tarafından yayımlanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Şafak, “Şâir Emrî'nin Bir Mektubu ve İki Manzumesi”, 321-330.

Vermese Ma'bûd Mahmûd neylesün
Hükm-i takdîre zarûrîdir rızâ"¹⁵

şeklinde cevap yazmıştır. Ahmed Emrî de bu cevabî manzumeye:

"Nâme-i manzûmenizle ey lebib
Kalbim oldu nâ'il-i zevk ü safâ

Râzîyım takdîr-i Hakk'a her zamân
İşbu mahabbetde demem çûn ü çerâ

İ'tirâz eyler mi hükm-i Hâlik'a
Eyleyen bâb-ı rızâya ittikâ"¹⁶

manzumesiyle cevap vermiştir.

Ahmed Emrî Yetkin'in ilmî ve edebî çevresi sadece yukarıdaki örneklerle sınırlı değildir. Şairin dostluk kurduğu mühim şahsiyetlerden biri de, son devir mutasavvıf şairlerinden, Üsküdar Mevlevîhânesi'nin son şeyhi Ahmed Remzi Akyürek'tir. Akyürek, Ahmed Emrî'nin, *İbrete Sâik Bir Nazm-ı Râik* adlı yirmi üç beyitlik manzumesini taştir etmiştir.¹⁷ Ahmed Emrî de buna mukabil, A. Remzi Akyürek'e teşekkür babında, birinci ve üçüncü beyitleri Arapça diğer üç beyti Farsça olan, beş beyitlik mülemma bir manzume yazmıştır.¹⁸

Ahmed Emrî Yetkin'in Nazireleri

Ahmed Emrî Yetkin, Türkçe ile birlikte Arapça ve Farsça manzumeler de kaleme almıştır. Bazı Arapça şiirleri nazmen Türkçeye tercüme etmiş, kendi dönemine yakın kimi şairlerin şiirlerine de nazireler¹⁹ yazmıştır. Müellifin yayımlanan şiirleri

15 Bkz. Ahmed Emrî Yetkin, *Şiir Defteri I*, 60, Yazma, Şahsi Evrak.

16 Bkz. Ahmed Emrî Yetkin, *Şiir Defteri I*, 60, Yazma, Şahsi Evrak.

17 Ahmed Remzi Akyürek'in, Ahmed Emrî Yetkin'in manzumesine yazdığı taştir Hasibe Mazıoğlu tarafından yayımlanmıştır. Bkz. Hasibe Mazıoğlu, *Ahmed Remzi Akyürek ve Şiirleri*, Ankara: Sevinç Matbaası, 1987, 136-139.

18 Bkz. Çavuşoğlu, "Amasya Ulemasından Ahmed Emrî Yetkin'in Hayatı ve Eserleri Üzerine", 503; Yakup Şafak, "Ahmed Emrî'nin F. Nafiz Uzluk'a Yazdığı Mektuplarda Ahmed Remzi Dede'yle İlgili Bilgiler", *Nüşa*, 9 (2003), 27.

19 Nazire hakkında detaylı bilgi için bkz. M. Fatih Köksal, "Nazire Kavramı ve Klâsik Türk Şiirinde Nazire Yazıcılığı", *Diriözler Armağanı*, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2003), 215-228; Kemal Ya-

dışında henüz yayımlanmamış²⁰, nazire, tazmin, nazmen tercüme ve daha çok dinî konulu şiirleri bulunmaktadır. *Mahfil* ve *İ'tisam* Mecmuaları'nda yayımlanan birkaç şiiri²¹, şairin henüz hayatta olduğu 1956 yılında *Kahire*'de yayımlanan üç kasideden oluşan Arapça na'tlarını ihtiva eden *Tuhfetü'l-ihvân*²² ve *Sübha-i Emrî*²³ isimli bazı manzumelerini ihtiva eden eseri okuyucuyla buluşmuştur. Ah-

vuz, "Türk Şiirinde Nazire", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 10 (2013), 359-361; M. Fatih Köksal, "Nazire", TDV İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/546-458; Abdülkerim Abdülkadiroğlu, "Sofuzade Mehmed Tefvik Efendi ve On Üç Naziresi Yirmi İki Na'tı", *MÜ- FEF Türklük Araştırmaları Dergisi*, 7 (1993), 53-54; Kenan Akyüz ve diğerleri, "Nazire", *MEB Türk Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XXV/160-161; Bilge Kaya, "Nazîre Mecmûaları ve Hisâlî'nin Metâ-liü'n-Nezâiri", *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (2005), 48-55.

- 20 Ahmed Emrî Yetkin'in, Es'ad Muslis Paşa'nın "var" redifli gazeline yazdığı naziresi ile Ahmed Remzi Akyürek'in "olduğın bilmez" redifli gazeline yazdığı naziresi, Ahmed Emrî'nin Feridun Nafiz Uzluk'a yazdığı mektuplar arasında bulunup, Yakup Şafak tarafından yayımlanmıştır. Bkz. Şafak, "Ahmed Emrî'nin F. Nafiz Uzluk'a Yazdığı Mektuplarda Ahmed Remzi Dede'yle İlgili Bilgiler", 25-27; Şafak, "Şair Emrî'nin Bir Mektubu ve İki Manzumesi", 323-324. Ahmed Emrî'nin, Adanalı Ziyâ'nın gazeline yazdığı nazire de Mehmet Sarı'nın Adanalı Ziyâ'nın hayatı, eserleri ve şiirleri adlı çalışmasında yayımlanmıştır. Bkz. Mehmet Sarı, *Ziya Paşa'nın Keşfettiği XIX. Yüzyıl Heccav ve Filozof Şâiri Adanalı Ziya-Hayatı, Edebi Kişiliği- ve Şiirleri (Tenkitli Metin)*, (İstanbul: Kurgan Edebiyat, 2020), 603. Adanalı Ziyâ hakkında, Ahmed Emrî'nin yazdığı nazire bağlamında elindeki bilgi ve belgeleri paylaşma zahmetinde bulunan Mehmet Sarı'ya müteşekkirim.
- 21 Bkz. Çavuşoğlu, "Amasya Ulemasından Ahmed Emrî Yetkin'in Hayatı ve Eserleri Üzerine", 507.
- 22 Müellifin, *Tuhfetü'l-ihvân* adlı eseri hakkında geniş malumat için bkz. Çavuşoğlu, "Amasya Ulemasından Ahmed Emrî Yetkin'in Hayatı ve Eserleri Üzerine", 502-503.
- 23 Ahmed Emrî'nin bazı şiirlerini ihtiva eden dinî konulu manzumeleri *Sübha-i Emrî* adıyla 1971 yılında, müellif henüz hayatta iken, basılmıştır. Eserin başında Eski Diyanet İşleri Başkanlarından Ömer Nasuhi Bilmen ve İbnü'l-Emîn Mahmud Kemal İnal'ın birer takrizi yer alır. Ömer Nasuhi Bilmen, takrizinde: "Müftü oğlu Ahmet Emrî Yetkin Beyefendiye; *Sübha-i Emrî* unvanıyla yazmaya muvaffak olduğunuz latif manzumenizi okudum. Müstefid oldum. Hamd-i ilâhiyi, Münâcât-ı Sübhâniyyeyi, Fahr-i Kâinat Efendimizin Na't-ı Şeriflerini, Kur'an-ı Kerim'in pür meâl-i mahiyet-i Kudsiyyesini Dîn-i Celil-i İslâm'ın yüksek ahkâmını ve kalbin taharet-i nezâhetini temin edecek olan esbabı gösteren bu zengin manzumeniz insana "Kulûbüş-şuarâ hazâinü'r-Rahmân" kavlı şerifini hatırlatıyor. Sizi tebrik ederim. Bu kıymetli manzumenizle "*Bir Nazm-ı Nasîhat-âmiz*" ve "*Bir Nazm-ı Nâsih*" serlevhali iki güzel manzumeniz namınızı ibkaya vesile olacak derecede kıymettardır. "*Garaz âsâr ise bir mısra-ı berceste kâfidir / Aceb hayretteyim ben sedd-i İskender hususunda*" 18.3.1954, Duacınız Ömer Nasuhi Bilmen." şeklinde Ahmed Emrî Yetkin'in şairliğinden övgüyle söz etmiştir. İbnü'l-Emîn Mahmud Kemal İnal ise:

"Sübha-i Emrî'yi tebcil ederim
Çünkü her noktası bir dürr-i semîn

Mündemic lafz-ı lâtifinde kemâl
Arzeder'arife ma'nâ-yı metin

Nuhbe-i dîn-i mübîn addolunur
Müncelî onda nice feyz-i mübîn

med Emrî Yetkin'in henüz yayımlanmamış şiir ve mektupları üzerine yaptığımız araştırma ve çalışmalar neticesinde; müellife ait altı defter hâlinde mektupları, üç defter hâlinde de manzumeleri tespit edilmiştir. Söz konusu şiir ve mektup **müsveddeleri** yazma hâlinde ve Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmıştır.²⁴

Ahmed Emrî Yetkin, Ayaşlı Es'ad Muhlis Paşa'nın (ö.1850) “-ûnı var” redifli ve “*Kays'ı yektâ sanma dünyanın nice Mecnûn'ı var*” mısraıyla başlayan meşhur gazeline; Adanalı Ziya'nın (ö.1932), “*Reh-i sa'b-ı 'aşka düştü gidiyor dil-i hazinim*” mısraıyla başlayan gazeline; Ahmed Remzi Akyürek'in (ö.1944), “*O âdemler ki âdem küll-i âlem olduğun bilmez*” mısraıyla başlayan gazeline ve Mehmed Tahir Olgun'un (ö.1951), “*Tûfan gibi kabarsa kinin mülevvesatı*” mısraıyla başlayan gazeline birer nazire yazmıştır. Ahmed Emrî'nin manzumeleri arasında “-in varsa” redifli beş adet naziresi daha vardır. Müellif, diğer nazirelerinde olduğu gibi, “-in varsa” redifli naziresini hangi şairin şiirine yazdığını belirtmemiştir. Bu nazirelerle birlikte şairin, Feridun Nafiz Uzluk'un (ö.1974) “*Yâ Rab ne çabuk gelmededir devr-i hazânı*” mısraını tazmin²⁵ eden bir manzumesi de **çalışmaya dahil edilmiştir**.

Müellifin şiirleri arasında bulunan “-in varsa” redifli naziresi, belirli kelime değişiklikleri ile beş kez yazılmıştır. Söz konusu beş nazire, *mefâ'ilün/mefâ'ilün/ mefâ'ilün/mefâ'ilün* vezindedir. Taşındığı anlam, konu ve söyleyiş bakımından benzer olan beş nazire aynı redifle ve “er” tam kafiyesiyle tertip edilmiştir. Birinci nazirenin baş tarafında sadece “Nazire” ifadesi yer alırken, sonraki nazirelerde “ikinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci nazire” şeklinde başlıklar yer almaktadır. Aynı konu ve benzer kavram ve remizlerle kaleme alınan beş nazirenin hangi şairin şiirine yazıldığına dair eserde veya manzumelerin başında ya da sonunda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bu da şairin, diğer nazireleri gibi, zemin şiir olarak gördüğü bir şiire nazire yazmış olabileceğini düşündürmekle birlikte, zemin şiir

İftihar etse sezâ ehl-i edeb
Üdebâ zümresine oldu muîn

Okudukça eder **Emrî**'ye du'â
Muhlis-i hâssı **Kemâl İbn-i Emîn**”

şeklinde manzum bir takriz yazmıştır. Bkz. Ahmed Emrî Yetkin, *Sübha-i Emrî*, (Ankara: Ongun Kardeşler Matbaası, 1971), 5-6.

24 Müellifin, eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Çavuşoğlu, “Amasya Ulemasından Ahmed Emrî Yetkin'in Hayatı ve Eserleri Üzerine”, *İlkçağlardan Modern Döneme Tarihten İzler*, 503.

25 Tazmin hakkında detaylı bilgi için bkz. Tâhirülmevlevî, *Edebiyat Lügatı*, neşr. Kemal Edib Kürkçüoğlu, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994), 150-151; Köksal, “Nazire Kavramı ve Klâsik Türk Şiirinde Nazire Yazıcılığı”, 241-243; İskender Pala, “Tazmin”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/206.

olarak ilk başta yazdığı bir manzumesine benzer beş farklı nazire yazmış olabileceğini de akla getirmektedir.

Diğer yandan şairin, aynı vezin, redif ve kafiye ile yazdığı beş benzer naziresinden ilk ikisi, bir diğer şiir defterinde farklı bir kalem ve yine kendi el yazısıyla beş naziresinin bulunduğu defterdeki tarihten çok önce kaleme alınmıştır. Birinci şiir defterinde art arda sıralanan, aynı redifli ve vezinli, beş benzer nazirenin sonunda, beşinci nazirenin hemen altında "temmet" kaydı ile manzumenin 26 Temmuz 1972 tarihinde yazıldığı veya tamamlandığı kaydı yer alır. İlk iki nazirenin bulunduğu diğer şiir defterinde ise birinci nazirenin sonunda 21 Temmuz 1955 tarihi, ikinci nazirenin sonunda ise 11 Şubat 1961 tarihi kayıtlıdır. Ahmed Emri Yetkin'in düştüğü bu kayıtlardan, peş peşe sıralanan beş nazirenin tamamının 1972 yılında, şairin vefatına yakın bir zamanda tamamlandığı, şairin bir diğer şiir defterinde yer alan ve beş nazirenin ilk ikisini oluşturan manzumelerin ise ilkinin 21 Temmuz 1955, ikincisinin de 11 Şubat 1961 tarihinde kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Benzer beş nazireden 1955 ve 1961 yılında kaleme alınan ilk iki nazire, onar beyitle tertip edilmiştir. 1972 yılında tamamlanan nazirelerden üçüncü nazire, on dört; dördüncü nazire, on dokuz ve beşinci nazire ise on beş beyitle tertip edilmiştir.

Benzer beş nazireyi bir örnekle karşılaştıracak olursak, matla beyitlerinin konu, anlam ve söyleyiş tarzı bakımından, beş nazirenin tamamında olduğu gibi, benzerlik gösterdiği görülebilir:

a) Birinci nazirenin matla beyti:

*Olursun matlaba vâsıl delîl ü rehberin varsa
Çıkarsın zirve-i 'izz ü kemâle şehperin varsa*

b) İkinci nazirenin matla beyti:

*Semâ-yı rif'ate vâsıl olursun şehperin varsa
Olursun kasma dâhil elde miftâh-ı derin varsa*

c) Üçüncü nazirenin matla beyti:

*Olursun 'izzete nâ'il İlâhî rehberin varsa
Te'âlâ'ya bulursun yol eger bâl ü perin varsa*

d) Dördüncü nazirenin matla beyti:

*İrersin matlaba 'âlî-nazar bir rehberin varsa
Olursun feyze nâ'il dilde şevk-i bihterin varsa*

e) Beşinci nazirenin matla beyti:

*Semâ-yı rif'ate pervâz idersin şehperin varsa
Karîn-i sa'd olursun dilde nûr-ı ezherin varsa*

Verilen matla beyti örneklerinden, söz konusu beş nazirenin konu, vezin, redif, kafiye ve söyleyiş tarzı yani eda bakımından birbirine çok yakın olduğu, anlatılmak istenen konunun benzer kelime ve kavramlarla ifade edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Şair, bu teşebbüsüyle başka bir şairin kaleme aldığı aynı vezin ve redifli bir manzumeyi tanzir etmiş olabileceği gibi, ilk önce yazdığı manzumesinin ardından benzer konu ve redifli beş farklı manzume daha kaleme almış olabilir. Nitekim M. Fatih Köksal, konuyla ilgili: "*Bir şair kendi şiirine yine kendisi nazire yazar mı?...Ömer bin Mezîd'in Mecma'u'n-nezâir'inden Pervâne Bey Mecmuâ-sı'na kadar bütün nazire mecmualarındaki nazireler bize göstermektedir ki, şairler kendi şiirlerini tanzir edebilmişler, en azından mecmua derleyicileri bir şairin aynı zemindeki (aynı vezin, kafiye ve/ya redifte) şiirlerini nazire olarak değerlendirmişlerdir. Esasen bir şairin kendi buluşu olan güzel bir zemin üzerine aynı vezinde iki, üç veya daha çok sayıda şiir yazabilmesi gayet normaldir...*"²⁶ şeklindeki görüş ve tespitleriyle bir şairin kendi şiirine nazire yazabileceğini ve nazire mecmualarında buna dair örneklerin yer aldığını ifade etmektedir. Aynı husus ile ilgili Kemal Yavuz: "*Bir şair bazen kendi yazdığı şiirine de nazire yazabilir. Bu durum şairin şiirde ilerlemesi ve ele aldığı konuyu daha da ileri götürmesi ve genişletmesi demektir.*"²⁷ şeklindeki ifade ve görüşüyle bu konuya açıklık getirmektedir.

Ahmed Emrî Yetkin'in, şiirleri arasında peş peşe sıralanan, ilk ikisi yine bir başka şiir defterinde aynı şekilde tekrar eden, benzer beş naziresi şairin kendi oluşturduğu bir zemin şiire beş şiirle tanziri mümkün olduğu gibi, adını vermediği bir şairin şiirini de tanzir etmiş olması mümkün gözükmektedir. Yukarıda sözü edilen "-in varsa" redifli beş benzer naziresi ile Ahmed Remzi Akyürek'in "var" redifli gazeli dışındaki nazire ve tazmin türünde kaleme aldığı manzumelerin hangi şiirleri tanzir için yazıldığı kayıtlıdır.²⁸ Bunlar; Ayaşlı Es'ad Muhlis Paşa, Adanalı Ziya, Tahirülmevlevî'nin (Tahir Olgun) şiirlerine yazdığı birer nazire ile Feridun Nafiz Uzluk'un, "*Yâ Rab ne çabuk gelmededir devr-i hazânı*" mısraını tazmin ettiği manzumeleridir. Şair, bu nazirelerinde ve tazmininde hangi şairin şiirine nazire yazdığını ya da hangi manzumenin mısraını tazmin ettiğini açıkça belirtmiştir.

26 Köksal, "Nazire Kavramı ve Klâsik Türk Şiirinde Nazire Yazıcılığı", 262.

27 Yavuz, "Türk Şiirinde Nazire", 361.

28 Ahmed Emrî Yetkin'in, Ahmed Remzi Akyürek'in gazeline yazdığı naziresinin mahlas beytinde; şairin kendi mahlası olan "Emrî" ile birlikte Akyürek'in mahlası ve adı "Remzi" de yer alır.

Buradan hareketle, Ahmed Emrî Yetkin'in, konu, redif, kafiye ve söyleyiş tarzı bakımından birbirine çok benzeyen beş naziresinin kendisinin oluşturduğu bir zemin manzume için tanzir edilmiş olması da göz ardı edilememektedir. Eldeki malumattan hareketle şimdilik, bu nazirelerin başka bir şairin şiirine mi yoksa şairin kendi zemin şiirine mi yazıldığı anlaşılamamaktadır.

Şairin, hangi şiiri zemin kabul ederek yazdığı belirlenemeyen beş benzer naziresi başta gelmek üzere sırasıyla Ayaşlı Es'ad Muhlis Paşa, Adanalı Ziya, Tahirülmevlevî (Tahir Olgun), Ahmed Remzi Akyürek'in manzumelerine yazdığı nazireleri ile Feridun Nafiz Uzluk'un, "Yâ Rab ne çabuk gelmededir devr-i hazânı" mısraını tazmin ettiği manzumesini aşağıya alıyoruz:²⁹

[1.] Nazîre³⁰

Mefâ'îlün/ mefâ'îlün/ mefâ'îlün/ mefâ'îlün

Olursun matlaba vâsıl delîl ü rehberin varsa
Çıcarsın zirve-i 'izz ü kemâle şehperin varsa

Geçersin sâhil-i semt-i emâna pek suhûletle
Eger iklim-i tende kalb-i pâk ü enverin varsa

Karîrül-'ayn olursun nezd-i ashâb-ı belâgatda
Eger Hassan gibi şi'r-i belîğ ü bihterin varsa³¹

Müfid ol ehl-i idrâke hemân şevk-i derûnunla
Eger müşkil-güşâ kalbinde bir müstahzarın varsa

Olursun bezm-i ehl-i ma'rifetde nâ'il-i taltîf
Eger şâyân-ı takdîr u temâşâ gevherin varsa

Bilâ-şübhe olursun gamdan âzâde bu 'âlemde
Yanında tesliyet-bahşâ sadîk u yâverin varsa

29 Çalışma esnasında fikir alışverişinde bulunduğum Oğuzhan Şahin'e müteşekkirim.

30 Metnin oluşturulmasında tam transkripsiyon sistemi yerine sadece uzun ünlüler için (^), hemze için (') ve ayın için (') işaretleri kullanılmıştır.

31 Vezin gereği "Hassân", "Hassan" şeklinde okunmuştur.

Huzûr-ı asdikâda serd-i derdi eyleme 'âdet
Hemân söyle eger kavlı-î şetâret-âverin varsa

Fakîr u bî-mecâl olsan kaçır halk-ı cihân senden
Yanıdan kimse ayrılmaz eger sîm ü zerin varsa

Baş eğmez sâhib-i kibr ü gurûra merdüm-i kâmil
İrişmişsen kemâle öyle 'âlî bir serin varsa

Oku bu nazm-ı **Emrî**'yi hemân yaz durma bir lahza
Nefâ'is kaydına mahsûs yanında defterin varsa³²

İkinci Nazîre

Mefâ'ilün/ mefâ'ilün/ mefâ'ilün/ mefâ'ilün

Semâ-yı rif'ate vâsıl olursun şehperin varsa
Olursun kasra dâhil elde miftâh-ı derin varsa

Sa'âdetmend olursun ey birâder mülk-i bâkide
Sarây-ı mebne-i pâkinde kalb-i enverin varsa

Bulursun kişver-i tende huzûr u râhatı her dem
O kişverde eger şâh-ı 'adâlet-perverin varsa

Mürûr eyler zamânınistirâhatla bu 'âlemde
Sadâkatlı vefâlı merhametli yâverin varsa

Bu menzilde olursun sen de kâmil kesme ümmîdin
Eger bir kâmilin kalb-i şerîfinde yerin varsa

Bu meydân-ı şedâ'idde olursun nefsine gâlib
O düşmenle eger her ân cihâd-ı ekberin varsa

Demâdem menfa'at-bahş ol bu bâzâr-ı temâşâda
Hemân 'arz eyle halka dil-rübâ bir gevherin varsa

32 Vezin gereği "mahsûs", "mahsus" şeklinde okunmalıdır.

Görürsen bir elemnâkı sükût etme hemân söyle
Eger mi'mâr-ı dil kavli-î şetâret-âverin varsa

Bulursun mes'adet ey tâlib-i sâdık kıyâmetde
Sezâ-vâr-ı rızâ-yı Hakk eger müstahzarın varsa

İrersin şübhesiz maksûda **Emrî** nâ-ümîd olma
Eger ihlâs ile memlû dil-i nâliş-gerin varsa

11 Şubat 1961

Üçüncü Nazîre

Mefâ'îlün/ mefâ'îlün/ mefâ'îlün/ mefâ'îlün

Olursun 'izzete nâ'il İlâhî rehberin varsa
Te'âlâ'ya bulursun yol eger bâl ü perin varsa

Kemâlâta irersin 'âlem-i dünyâda bi-şübhe
O 'ulvî semte karşı dilde meyl-i bihterin varsa

Bütün her zerrede şâhid görürsün kudret-i Hakk'a
Dakika-bîn-i devrân-ı hakâyık gözlerin varsa

Nukûş-ı mâsivâdan eyle dil-i kişverin hâlî
Bulursun 'izz ü devlet böyle tâhir kişverin varsa

Nice esrârıdır ki yol bulursun işbu sahrâda
Eger iklim-i tende şâh-ı 'âlî-manzarın varsa

Sa'âdetmend olursun her iki 'âlemde ey bidâr
Eger 'îrfâna sâhib kalb-i pâk ü enverin varsa

Müfid ol her zamân ashâb-ı isti'dâda 'âlemde
Hazînende sezâ-vâr-ı 'atâ bir gevherin varsa

Görürsen tâlib-i sâdık sakın buhl itme bir lahza
Ona mâni' eger nezdinde bir müstahzarın varsa

Olursun behremend-i feyz ü irfân dâr-ı dünyâda
Yanında reh-nümâ yâr-ı fazîlet-perverin varsa

Mukaddes rütbedir 'irfân onun bil kadrini her ân
Onı tahsile sa'y eyle eger tâb ü ferin varsa

İdersin istirâhat şüphesiz bu dâr-ı dünyâda
Safâ-âver vefâ-perver yanında yâverin varsa

Bulursun mes'adet rûz-ı cezâda pek sühûletle
Eger ma'rûfa tav'ın ictinâb-ı münkerin varsa

Ehibbâya dem-â-dem şî'rini arz eyle ey şâ'ir
Eger bir menfa'at şî'r-i letâfet-âverin varsa

Sakın gafletle imrâr eyleme evkâtini **Emrî**
Eger neyl-i selâmetçün dil-i hâhişgerin varsa

Dördüncü Nazîre

Mefâ'ilün/ mefâ'ilün/ mefâ'ilün/ mefâ'ilün

İrersin matlaba 'âlî-nazar bir rehberin varsa
Olursun feyze nâ'il dilde şevk-i bihterin varsa

Girersin 'ilm-i 'âlî şehrine ey tâlib-i sâdık
O şehrin âşinâsı Haydar-âsâ serverin varsa

Olursun nâ'il-i *a'le'r-ruteb*³³ bâzâr-ı 'irfânda
Mezâyâ-yı 'ulûma âşinâ bir hemserin varsa

Kemâlata irersin pek suhûletle bu dünyâda
Eger kâmillerin bezm-i şerîfnde yerin varsa

Bu âlemde çıkarsın âsumân-ı 'izzete bî-şek
Eger bâlâya pervâze mukâvim şehperin varsa

33 "رتبة العلم أعلى الرتب" "İlmin rütbesi, rütbelerin en yükseğidir." Hadis kaynaklarında yer almayan bu söz, ilmin değeri hakkında söylenen bir kelam-ı kibar olarak bilinir.

Olursun nâ'il-i genc-i ma'ârif nâ-ümîd olma
Eger nezdinde üstâd-ı fazîlet-perverin varsa

Bütün zerrât-ı 'âlemde görürsün kudret-i Hakk'
Eger rûhunda safvet dilde nûr-ı ezherin varsa

Semâvât ü zemîni çeşm-i 'ibretle temâşâ it
Hakâyık derkine kâdir dil-i dâniş-verin varsa

Olursun nefsine gâlib bu dünyâ rezmgâhında
O düşmenile her zerre cihâd-ı ekberin varsa

Olur sâlih cihân bâğında her 'uzvun bilâ-şübhe
Ten ikliminde sultân-ı 'adâlet-güsterin varsa

Hudâvend-i latîfe rabt-ı kalb it gafleti terk it
Necât-ı dehre ey dâder dil-i hâhişgerin varsa

Bekâ dârında elbette bulursun 'izzet ü devlet
Eger zâd-ı ma'adla muhtevî müstahzarın varsa

Bu dünyâda olursun şüphesiz maksûduna nâ'il
Eger haşyetli rikkatli dil-i nâlişgerin varsa

İdersin istirâhat 'âlem-i bâkîde ey bîdâr
Eger Kur'ân-ı hakk'a itisâm-ı berterin varsa

Görürsen muztarib bir kimseyi tefrîhine sa'y it
Eger mîzâb-ı dil kavlı-i meserret-âverin varsa

Bu mihnethânede bî-şekk olursun gamdan âzâde
Vefâlı merhametli rehnümâ bir yâverin varsa

Baş eğmez sâhib-i kibr ü gurûra merd-i dânâ-dil
Mu'azzezsin senin de böyle âlî bir serin varsa

Duyarsa sâmi'an hikmetnümâ bir şî'r-i şîrîni
Hemân yaz durma bir lahza yanında defterin varsa

Karîn-i sa'd olursun 'âlem-i bâkîde ey **Emrî**
Rizâ-yı Hakk'ı tâlib kalb-i pâk ü enverin varsa

Beşinci Nazîre

Mefâ'ilün/ mefâ'ilün/ mefâ'ilün/ mefâ'ilün

Semâ-yı rif'ate pervâz idersin şehperin varsa
Karîn-i sa'd olursun dilde nûr-ı ezherin varsa

İdersin istirâhat 'âlem-i bâkide bî-şüphe
Eger şâyân-ı tahsîn ü rızâ müstahzarın varsa

Sakın bî-fâ'ide sarf etme nakd ü vaktini ey yâr
Eger meyl-i kemâle iştiyâk-ı berterin varsa

Gelirken ağladın ammâ giderken hande idersin
Eger iklim-i tende kalb-i pâk ü enverin varsa

Eger tathîr idersen kışver-i kalbi mekârihden
Olursun lutfâ mazhar böyle tâhir kışverin varsa

Olursun gamdan âzâde bu sahrâ-yı temâşâda
Vefâ-perver yanında hemnişîn ü yâverin varsa

Olursun hâ'iz-i 'ilm ü kemâl ey tâlib-i sâdık
Yanında rehnümâ merd-i fazîlet-perverin varsa

Bulursun mes'adet her iki 'âlemde [de] ey bîdâr
Eger habl-i Hudâ'ya i'tisâm-ı berterin varsa

Olursun hâ'iz-i a'le'r-ruteb ey tâlib-i sâdık
Yanında müşkilât-ı halle kâdir hemserin varsa

Dilistân-ı? ma'ârifde bulursun 'izzet ü devlet
Ona karşı gelir? kalbinde hubb-ı evferin varsa

Bütün zerrât-ı 'âlemde hüveydâ kudret-i Bârî
Bunu elbet görürsün tende çeşm-i atharın varsa³⁴

34 Mısradaki "athar" kelimesi "اطهر" çok temiz, daha temiz anlamındadır.

Bulursan kâmil insânı devâm it bezmine her dem
Kelâm-ı dil-rübâsın yaz yanında defterin varsa

Olur elbette sâlih cümle 'uzvun kişver-i tende
O kişverde eger şâh-ı 'adâlet-perverin varsa

Bulursun 'izz ü devlet şüphesiz sahrâ-yı 'âlemde
Eger 'ilm-i 'azîze dilde hubb-ı evferin varsa

Bulursan meyl ü rağbet şî'rine bezm-i ehîbbâda
O meclisde oku şî'r-i letâfet-âverin varsa

Temmet, 26 Temmuz [1]972

Ahmed Emrî Yetkin'in Ayaşlı Es'ad Muhlis Paşa'nın meşhur gazeline yazdığı manzumesi, şairin şiir defterleri arasında yer alır. Aynı nazire Ahmed Emrî'nin Feridun Nafiz Uzluk'a gönderdiği mektupların ekinde de bulunmaktadır.³⁵ Ahmed Emrî nazireyi, Halep, Erzurum, Sivas, Konya, Adana ve Diyarbakır gibi merkezlerde valilik yapmış olan devlet adamı, şair ve hattat olan Ayaşlı Es'ad Muhlis Paşa'nın³⁶ (ö. 1851);

*"Kays'ı yektâ sanma dünyanın nice Mecnûn'ı var
Milket-i aşkın kemâl-i vüs'at-i hâmûnı var"*

matla'lı gazeline yazmıştır.³⁷

35 Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi'nde muhafaza edilen mektuplarda Ahmed Emrî Yetkin'in Feridun Nafiz Uzluk'a gönderdiği mektupların ekinde yer alan nazire, Yakup Şafak'ın bir çalışmasında yayımlanmıştır. Bkz. Yakup Şafak, "Şair Emrî'nin Bir Mektubu ve İki Manzumesi", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 6 (1999), 323-324.

36 Ayaşlı Es'ad Muhlis Paşa hakkında geniş malumat için bkz. Kenan Yıldız, Sanatkâr Bir Devlet Adamından Geriye Kalanlar Es'ad Muhlis Paşa'nın Terekesi, Yavuz Argıt Armağanı, (Kocaeli: Kocaeli Belediyesi Kültür Yayınları, 2010), 230-279; Kâmil Şahin-M. Hüsrev Subaşı, "Esad Muhlis Paşa", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 350.

37 Karşılaştırma için bkz. Ayaşlı Es'ad Muhlis Paşa, *Divançe-i Es'ad Paşa*, nşr. M.S. Çöğenli-Y. Şafak-R. Toparlı, (Erzurum: Erzurum Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 29; Ayaşlı Es'ad Muhlis Paşa, *Divançe-i Es'ad Paşa*, TBMM Kütüphanesi, nr. 73-7838, 18. Ayrıca bkz. Yakup Şafak, "Esad Muhlis Paşa'nın "Var" Redifli Gazeli", *Yedi İklim*, 162 (2003), 57-59.

Ayaşlı Muhlis Es'ad Paşa'nın Gazel-i Meşhûrına Nazîre³⁸

Fâ'ilâtün/fâ'ilâtün/fâ'ilâtün/fâ'ilün

'Âşıkın bilmem nedense tâlî'-i vâûnı var
Sinesinde dâğ'ı vardır dîdesinde hûnı var

'Adeleb-i zâra bak feryâd u efgân eyliyor
Gerçi güldür hemdemi ammâ dil-i mahzûnı var

Her nevâ-yı âteşinde nümâyân hubb-ı yâr
Çünkü kalbinde onun her dem yanan kânûnı var

Sanma hâlîdir bu arsa âşık-ı şûrîdeden
Kûh-ken Ferhâd'ı vardır nâle-zen Mecnûnı var

Çeşm-i ibretle temâşâ eyle levh-i âlemi
Nakş-ı rengârenginin esrâr-ı gûnâgûnı var

Hikmet ü san'atla dolmuşdur semâvât u zemîn
Nûsha-i kevnin muhakkak pek yüce mazmûnı var

Kudret-i Hallâk'ı ikrâr eyleriz her dem deriz
Şüphesiz bu kâ'inâtın sâni'-i bî-çûnı var

Nazm-ı Muhlis dürr-i şehvâr ise de ey şâ'irân
Tab'-ı **Emrî**'nin de böyle lü'lü-i meknûnı var

Ahmed Emrî Yetkin'in, XIX. asır mütefekkir, heccav ve filozof şairi olarak tanınan Adanalı Ziya'nın³⁹ gazeline dair yazdığı naziresi, hem *Şiir Defteri*'nde hem de şairin henüz hayatta olduğu 1971 yılında bir bölümü basılan, *Sübha-i Emrî* adlı eserinde yer alır. *Sübha-i Emrî*'nin basılan nüshasında ise söz konusu nazireye

38 Kaynaklarda Ayaşlı Es'ad Muhlis Paşa şeklinde geçen müellifin adı, Ahmed Emrî Yetkin'in eserinde "Ayaşlı Muhlis Es'ad Paşa" şeklinde yazılmıştır.

39 Adanalı Ziya hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Sarı, *Ziya Paşa'nın Keşfettiği XIX. Yüzyıl Hec-cav ve Filozof Şâiri Adanalı Ziya-Hayatı, Edebi Kişiliği- ve Şiirleri (Tenkitli Metin)*, (İstanbul: Kurgan Edebiyat, 2020); Mehmet Sarı, "Adanalı Ziyâ'nın Tevhid ve Münâcât Manzûmeleri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 94 (2019), 92-93.

yer verilmemiştir.⁴⁰ Mehmet Sarı'nın, Adanalı Ziya'nın, hayatı, eserleri ve şiirlerini yayımladığı kapsamlı çalışmasında da Ahmed Emrî'nin naziresi yer alır.⁴¹ Ahmed Emrî, Adanalı Ziya'nın;

*Reh-i sa'b-ı 'aşka düşdü gidiyor dil-i hazînim
Safahâtı görmez oldu nazar-ı dakika-bînim*

matla'lı gazeline nazire yazmıştır.⁴²

Adanalı Ziyâ'nın Bir Gazel-i Meşhûrının Naziresi (Teessüf)

Mütefâ'ilün/fe'ülün/mütefâ'ilün/fe'ülün

Görecek miyim sürûri şu cihânda pek hazînim
Nice şâdi itdi giryân benim âh-ı âteşinim

Boşa gitdi nakd-i vaktim ele girmede murâdım
Nasıl itmeyem te'essüf nasıl olmasun enînim

Tene çökdi za'f-ı pîri basarımda nûr azaldı
Ne yazık ki ey birâder çıkiverdi erba'înim

Yok elimde zâd-ı râhî beden inhidâma mâ'il
Heves ü hevâda geçdi benim 'ömr-i nâzenînim

Harekât-ı gâfilâne beni eyledi perîşân
Bu güzergeh-i fenâda heder oldu hep sinînim

Hedef oldu n'eyleyem âh sademâta beyt-i kalbim
Elem-i derûnı her ân sana gösterir cebînim

Bu havâdis-i elîme bu 'avârız-ı cesîme
Beni itmesün mi nâlân bana söyle ey karînim

40 Bkz. Çavuşoğlu, "Amasya Ulemasından Ahmed Emrî Yetkin'in Hayatı ve Eserleri Üzerine", 500.

41 Bkz. Sarı, *Ziya Paşa'nın Keşfettiği XIX. Yüzyıl Heccav ve Filozof Şâiri Adanalı Ziya-Hayatı, Edebi Kişiliği- ve Şiirleri (Tenkitli Metin)*, 603.

42 Adanalı Ziya'nın gazeli ve Ahmed Emrî'nin bu gazele yazdığı nazire için bkz. Sarı, *Ziya Paşa'nın Keşfettiği XIX. Yüzyıl Heccav ve Filozof Şâiri Adanalı Ziya-Hayatı, Edebi Kişiliği- ve Şiirleri (Tenkitli Metin)*, 418, 603.

Söze ver nihâyet **Emrî** yetişir bu âh u efgân
Olacak gönül ferah-nâk buna var benim yakînîm⁴³

Tâhirülmevlevî'nin⁴⁴ vefatına yakın bir tarihte, 27 Nisan 1951 günü yazdığı "Din" başlıklı dokuz beyitlik bir gazeline yazılan naziredir. Ahmed Emrî Yetkin'in bu gazele yazdığı naziresi, aynı konu, vezin ve kafiyelidir. Tâhirülmevlevî'nin gazelinin matla beyti:

*Tûfan gibi kabarsa kînin mülevvesâtı
Mahfûzudur Hudâ'nın dînin mukaddesâtı*

şeklinde dir.⁴⁵ Ahmed Emrî, Tâhirülmevlevî'nin vefatından iki yıl sonra bu nazireyi kaleme almıştır:

Merhûm Tâhiru'l-Mevlevî'nin Gazeline Nazîre

Mef'ûlü /fâ'ilâtün/ mef'ûlü /fâ'ilâtün

'İbretle it temâşâ elvâh-ı kâ'inâtı
Bî-hûde sârif olma nakdîne-i hayâtı

Tut emrini Hudâ'nın nehyinden ictinâb it
Eyle gönülden ihrâc âsâr-ı seyyi'âtı

Gafletle itme ifnâ 'ömr-i 'azîzi bir ân
Kesb eyle muhlisâne a'mâl-i sâlihâtı

Uyma hevâ-yı nefse ey tâlib-i selâmet
Mahv eyleme uyup da envâ'-ı hâsîlâtı

43 Vezin gereği ferah-nâk, ferah-nak şeklinde okunmalıdır.

44 Tâhirülmevlevî, 21 Haziran 1951 günü vefat etmiştir. "Din" başlıklı şiirini vefatından ki ay önce kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Tâhirülmevlevî'nin hayatı, eserleri, edebî ve tasavvufî kişiliği hakkında bkz. Zülfikar Güngör, *Tâhirü'l-Mevlevî (Olgun) Hayatı, Eserleri ve Dini Edebiyatla İlgili Şiirleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyoloji Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994, 2-269.

45 Tâhirülmevlevî'nin manzumesinin tamamı için bkz. Mehmet Atalay, *Tahiru'l-Mevlevî'nin Türkçe Şiirleri*, Asmaaltı Yayınevi, İstanbul 2019, 156. Bu malumatı bizimle paylaşan Zülfikar Güngör'e müteşekkirim.

Hakdır bu dîn-i İslâm yok şekk ü şübhe onda
Çokdur bu dîn-i hakkın âyât-ı beyyinâtı

Hallâk-ı bî-mümâsil koymuş çerâğ-ı dîni
Elbet ider himâye cümle mukaddesâtı

Düşmen ta'arruz eyler imhâ-yı dîn-i hakka
İnkâr ider dem-â-dem bin dürlü mu'cizâtı

Bî-şüphe nûr-ı dînin itfâsı gayr-ı kâbil
Eylerse de tasaddî dînsizlerin gulâtı

Dîn-i metîn-i İslâm mahfûz-ı Rabb-i 'âlem
Kâfirlerin muhakkak boşdur teşebbüsâtı

Her kim tutarsa **Emrî** habl-i metîn-i dîni
Elbet bulur nihâyet cennât-ı 'âliyâtı

Fî 18 Ekim (19)53

Ahmed Emrî Yetkin'in Tâhirülmevlevî'nin "Dîn" başlıklı gazeline yazdığı naziresinin devamında aynı konu ve kafiyeli iki manzume daha yer alır. Bu manzumeler de Tâhirülmevlevî'nin şiirine yazılan nazireden sonra kaleme alınmıştır. Şiirlerin baş kısmında nazire olduklarına dair bir ifade bulunmamaktadır. Nazire ile aynı kafiye ve benzer konuda kaleme alındıklarından bu manzumeleri de buraya alıyoruz:

Mef'ûlü/mefâ'îlü/mefâ'îlü/fe'ûlün

Sarf itmedeyiz boş yere eyyâm-ı hayâtı
Pâk eylemedik şimdiye dek zât u sıfâtı

Aldatdı bizi tantana-yı dâr-ı fenânın
Yoldan geri koydu bizi nefsin şehvâtı

Gaflet ile etrâf-ı mesâvide dolaşdık
Atdık cihet-i emr-i kerîhe hutuvâtı

Tâ'ât-ı İlâhiyyede çok sehv ü hatâmız
Serd etmedeyiz bî-hüde çirkîn kelimâtı

Pâk eylemedik sînemizi çirk-i günehten
Yazdık dile envâ'-ı satûr-ı sakatâtı

Tevbe idelim itdiğimiz cürm ü kusûra
İcrâ idelim gözlerimizden katarâtı

'Azm eyleyelim tûl-i emel terkine her ân
Tanzîm idelim şevk ile cümle harekâtı

Terk eyleyelim dâ'îye-i fi'l-i habîsi
Kesb eyleyelim subh u mesâda hasenâtı

Her dem olalım tâlib-i merdât-ı Hudâvend
Tathîr edelim dildeki çirk-i gafelâtı

Rağbet mi ider 'âkil olan mülk-i fenâyâ
Elbet düşünür şiddet-i hevl-i 'ukubâtı

'Âkil çekinir cânib-i memnû'a yanaşmaz
Hâtırda tutar nâr-ı cahîm ü derekâtı

Eyler mi teveccüh cihet-i zulm ü fesâda
Fikrinde tutan haşr u su'âl ü 'arasâtı

Ma'rûz-ı fenâdır bütün eşyâ-yı 'avâlim
Herkes görececek mihnet-i ahvâl-i memâtı

Elbet tükenir peyk-i ecel geldiği ânda
Evrâk-ı hayâtında tamâmen safahâtı

İslâh-ı 'amel eylemeyen zâta virilmez
'Ukbâda yarın dâr-ı na'îmin derecâtı

Yâ Rab bizi it sâlik-i şeh-râh-ı hakîkat
Eyle bize âsân kereminle sekerâtı

Yâ Rab bizi şâd eyle bu dünyâda dem-â-dem
Çekdirme bize zahmet-i eşrâr u 'udâtı

Hallâkımızın muntazırız lütfına her ân
Her dem dileriz lutf-ı mucîbü'd-da'avâtı

'Arz eyleme hâcâtını bir kimseye **Emrî**
Hakdan dile her lahza füyûz u berekâtı

20 Ocak (Tarih kısmı kesik)

Mef'ûlü/mefâ'îlü/mefâ'îlü/fe'ûlün

Gaflet ile eyyâm-ı hayât itdi temâdî
Doldurdu cihân meşgalesi levh-i fu'âdî

Hâtırda niçün tutmuyoruz son demi bilmem
Sandık bu cihân mezra'asın gülşen-i şâdî

İklîm-i tenin şâhı uyanmazsa 'ale'l-fevr
Elbet çoğalır ceysin ahvâl-i fesâdî

Bir kimseye olmaz bu cihân cây-ı mü'ebbed
Kesb itmeli herkes burada zâd-ı me'âdî

Tûl-i emeli eyleyelim sîneden ihrâc
Elbette açar kânî' olan fazl-ı murâdî

Izhâr-ı ceza' eyleme âlâmına sabr it
Sabrın olur elbet zaferin celbine bâdî

Bir lahza bile uyma sakın düşmen-i nefse
Terk eyleme bir dem bile nefsinle cihâdî

Çirkâb-ı günehten dilini eyle mutahhar
Bil kendine rehber-i suhan ehl-i reşâdî

Ahlâkımızı eyleyelim tasfiye her dem
Artık yetişir terk edelim kibr ü 'inâdî

Nazmında eger fâ'ide me'mûl ise **Emrî**
Yaz subh u mesâ kasd iderek nef'-i 'ibâdı

Yoksa hazer it eyleme enfâsını tazyî
Sarf eyleme bi-fâ'ide kirtâs u midâdı

25 Ocak (19)54

Ahmed Emrî'nin, Ahmed Remzi Akyürek'in şiirleri arasında bulunan bir gazelini tanzirini müteakip Ahmed Remzi Dede, Emrî'nin naziresine tahmis yazmıştır. Ahmed Remzi Dede'nin bu tahmisi yayımlanan şiirleri arasında bulunmamaktadır.⁴⁶ Ahmed Emrî, Ahmed Remzi Akyürek'in,

*"O âdemler ki âdem küll-i âlem olduğın bilmez
Muhakkak âlem ü âlemlerle bir dem olduğın bilmez"*⁴⁷

matla'lı gazelini tanzir etmiştir.

Ahmed Remzi Akyürek'in Gazeline Nazire

Mefâ'îlün/ mefâ'îlün/ mefâ'îlün/ mefâ'îlün

Bu kevnin ehl-i gaflet levh-i a'zam olduğın bilmez
Delîl-i vahdet-i Hallâk-ı ekrem olduğın bilmez

Temâşâ itmeyen bâlâ vü zîri çeşm-i 'ibretle
Semâvât u zemînin sun'-ı muhkem olduğın bilmez

Gözünde perde-i gaflet olan her şahs-ı bi-idrâk
Cihânda nev'-i insânın mükerrem olduğın bilmez

Müdâvim olmayan ehl-i kemâlin bezmine her dem
'Avâmın sohbetinde gizli bir semm olduğın bilmez

46 Tahminin baş tarafında, "Tahmîs-i mutarraf ber gazel-i Ahmed Emrî ez taraf-ı Ahmed Remzi" ifadesi yer alır. Ahmed Remzi Akyürek'in tahmisi için bkz. Yakup Şafak, "Ahmed Emrî'nin F. Nafiz Uzluk'a Yazdığı Mektuplarda Ahmed Remzi Dede'yle İlgili Bilgiler", *Nüsha-Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 9 (2003), 25-27.

47 Bkz. Hasibe Mazioğlu, *Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri*, 166.

Halâvet-yâb-ı kavli ehl-i 'irfân olmayan nâkıs
Kelâm-ı 'ârifinin derde merhem olduğın bilmez

Dem-â-dem kibr ile me'lûf olan nâ-merd-i bî-insâf
Tevâzu' râhının minhâc-ı akvem olduğın bilmez

'Usâtı zâhid-i bârid ider nevmîd-i rahmetden
Hudâvend-i cihânın halka erham olduğın bilmez

Kulûb-ı nâsı her meclisde rencide iden gâfil
Sarây-ı sînenin beyt-i mu'azzam olduğın bilmez

Enîn-i 'âşıkı zâ'id sanan munsif degil zirâ
Bu nâliş muktezâ-yı mihnet ü gamm olduğın bilmez

Çıkar kürsiye vâ'iz kibr ile takrîr-i ders ider
Bu 'âlemde onun fevkinde a'lem olduğın bilmez

Gurûr-ı câh ile câhil tarîk-i zulme sâlikdir
Bu nasbın 'azl ile bî-şübhe tev'em olduğın bilmez

Görünce şi'r-i Remzî'yi nazîre söyleyen **Emrî**
Sükûtun kendine her demde elzem olduğın bilmez

Sene 1968

Ahmed Emrî'nin, tıp tarihi uzmanı, mütercim, münevver ve Mevlevî, Feriduz Nafiz Uzluk ile mektuplaştıkları bilinmektedir. Şairin mektup müsveddeleri arasında bulunan mektuplarının yanı sıra hâlen Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi Uzluk Arşivi'nde otuzdan fazla mektubu bulunmaktadır.⁴⁸ Ahmed Emrî, Feridun Nafiz Uzluk'un "*Yâ Rab, ne çabuk gelmededir devr-i hazânî*" dizesini gazel formunda on beyitlik bir manzumeye tazmin etmiştir.⁴⁹

48 Ahmed Emrî Yetkin'in, Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi Uzluk Arşivi'nde muhafaza edilen Feridun Nafiz Uzluk'a yazdığı mektuplar ve içeriğindeki maznumeler için bkz. Şafak, "Ahmed Emrî'nin F. Nafiz Uzluk'a Yazdığı Mektuplarda Ahmed Remzi Dede'yle İlgili Bilgiler", 24-33.

49 Manzumenin baş tarafında Ahmed Emrî tarafından, "Bu manzumede Feridun Nafiz Uzluk'un "*Yâ Rab ne çabuk gelmededir devr-i hazânî*" mısra'ı tazmin edilmiştir." notu düşülmüştür.

**Feridun Nafiz Uzluk'un "Yâ Rab ne çabuk gelmededir devr-i hazânî"
mısra'ını tazmin**

Mef'ûlü/mefâ'ilü/mefâ'ilü/fe'ûlün

Bî-fâ'ide sarf itme sakın nakd-i zamânı
Tathîre çalış subh u mesâ levh-i cinânı

Tevfikini Hakk'ın dile cümle 'amelinde
Her ân taleb it rahmet-i Hallâk-ı cihânı

Bir lahzanı gafletle geçirme hazer eyle
Kesb eyle hemân lâzime-i dâr-ı emânı

Dâ'im olamaz 'ömrümüzün fasl-ı bahârı
Yâ Rab ne çabuk gelmededir devr-i hazânı

Her faslını 'ömrün boşa sarf eyleme ey dil
Varken bu muvakkat bedenin tâb u tûvânı

Rabt eyle hemân kalbini Hazret-i kerîme
Beyt-i diline koyma sakın gerd-i gümânı

Bî-şüphe nedâmet ideriz son demimizde
Sevk eyler isen semt-i mesâvîye bu cânı

Cân tende iken itmeli tahsîl-i kemâlât
Fark itmeli dünyâda iken sûd ü ziyânı

Dünyâ evi bir kimse için olmadı bâkî
Hep ehl-i seferdir beşerin pîr ü civânı

Emrî hazer it cânib-i 'isyâna yanaşma
Sonra çekemezsin pîr iken bâr-ı girânı

2 Mayıs 1959

Sonuç

XX. asır Amasya ulemasından olan, Ahmed Emrî Yetkin, ulema soyundan gelen bir aile olan Mecdîzâde ailesinin son devir âlim, şair ve mütefekkirlerindedir. İlmî kişiliği yanında şairliği de kuvvetli olan Ahmed Emrî, daha çok dinî ve sosyal konulara dair şiir yazmıştır. Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere üç dilde de şiir yazma istidadına ulaşan şairin, bazı şiirleri henüz hayatta iken yayımlanmıştır. Manzumeleri arasında, tevhid, münâcât, na't ve Kur'ân-ı Kerim ve İslam Dini'ne dair şiirleri çoğunluktadır. Bunların yanında nazire, manzum tercüme, tazmin gibi türlerde de şiir kaleme almıştır.

Ahmed Emrî Yetkin'in ilim ve fikir dünyası sadece Amasya ile sınırlı kalmamıştır. İlmî ve edebî muhiti oldukça geniş olan Ahmed Emrî, dönemin önde gelen âlim, mütefekkir, mutasavvıf, şair ve entelektüelleri ile tanışıp fikir alışverişinde bulunmuş, kimisiyle de mektuplaşma yoluyla haberleşmiştir. Yaşadığı dönemde âdeta hallâl-ı müşkilât olan bir payeye erişmiştir. Görüşüp tanıştığı âlim, mütefekkir ve entelektüeller arasında; Ahmed Hamdi Akseki, Feridun Nafiz Uzluk, Ömer Nasuhi Bilmen, Mustafa Asım Köksal, İbnü'l-Emîn Mahmud Kemal İnal, Ali Nihad Tarlan, Süheyl Ünver, Ahmed Remzi Akyürek, Suudülmevlevî, Tâhirülmevlevî, Molla Sadreddin, Mehmed Zahid Kotku, Mehmed Nuri Gençosman, Bekir Sıdkı Sencer ve Bedreddin Sancar gibi şahsiyetler bulunmaktadır. Özellikle, Ali Nihad Tarlan, Süheyl Ünve ve Feridun Nafiz Uzluk ile olan münasebeti kayda değerdir. Ahmed Emrî Yetkin'in mektuplarından, ilmî ve edebî hayatı çok yakından takip ettiği, klasik ve tasavvufî şiirle meşgul olduğu, yazma ve basılı eserlerle iç içe yaşadığı anlaşılmaktadır.

Şairin Türkçe şiirleri arasında bulunan nazireleri, nazire edebiyatına katkı sunar mahiyettedir. Ayaşlı Es'ad Muhlis Paşa, Adanalı Ziya, Tahirülmevlevi, Ahmed Remzi Akyürek gibi şairlerin manzumelerine nazire yazmış, Feridun Nafiz Uzluk'un "*Yâ Rab ne çabuk gelmededir devr-i hazânı*" mısraını tazmin etmiştir. Bu nazirelerin yanı sıra, hangi şiiri zemin kabul ederek yazdığı belirlenemeyen, "-in varsa" redifli beş benzer naziresi daha mevcuttur. Söz konusu beş nazire, aynı konu, kafiye ve söyleyiş tarzına sahiptir. Ahmed Emrî'nin nazirelerinden Ayaşlı Es'ad Muhlis Paşa'nın gazeline yazdığı naziresi Yakup Şafak'ın bir çalışmasında yayımlanmıştır. Aynı yazar tarafından, başka bir çalışmada da Ahmed Emrî'nin, Ahmed Remzi Akyürek'in "*olduğın bilmez*" redifli gazeline yazdığı naziresi, A. Remzi Akyürek'in bu manzumeye yazdığı tahmisi içerisinde yayımlanmıştır.

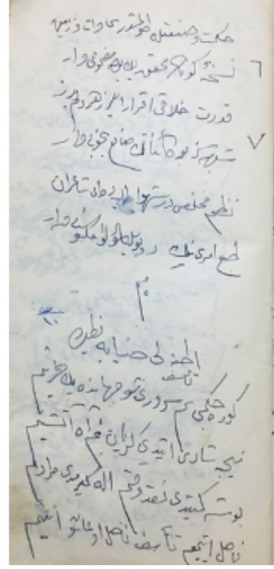
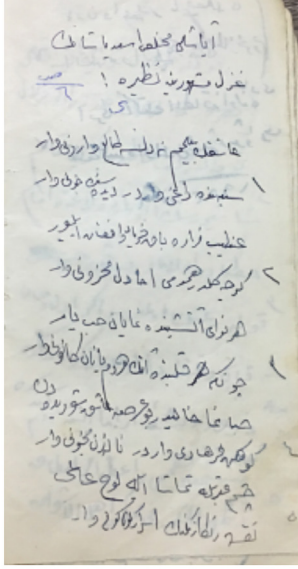
Ahmed Emrî'nin mektuplarındaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere, bazı şiirleri kendisi henüz hayatta iken kaybolmuştur. Bazı şiirleri, *Sübha-i Emrî* adlı eserinde toplanmış, diğerleri şiir defterlerinde muhafaza edilmiştir. Bazı manzumeleri ise mektupları arasında yer almaktadır. Bu çalışmada yalnızca tazmin ve nazirelerine yer verdiğimiz müellifin, diğer şiirleri, mektupları, manzum tercümeleri ve mektupları arasında yer alan manzumeleri ise, hâlihazırda sürdürdüğümüz uzun soluklu ve kapsamlı bir çalışmanın konusudur.

Kaynakça

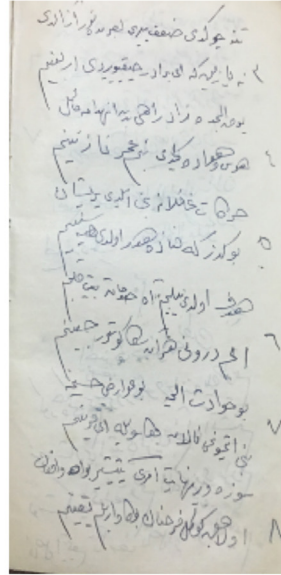
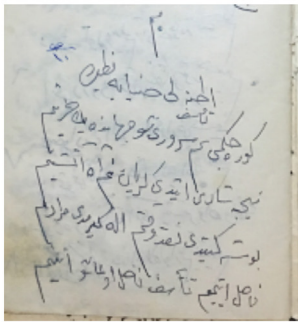
- Abdülkadiröğlü, Abdülkerim. "Sofuzade Mehmed Tefvik Efendi ve On Üç Naziresi Yirmi İki Na'tı". *MÜFEF Türklük Araştırmaları Dergisi*, 7 (1993): 53-90.
- Akkuş, Mehmet. "Ahmet Emrî Yetkin'in Siirtli Molla Bedreddin Sancar'a Gönderdiği Şiirler". *Uluslararası Amasya Alimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı II*, (Ankara: Kibatek, 2017): 11-21.
- Akyüz, Kenan ve diğerleri. "Nazire". *MEB Türk Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XXV/160-161.
- Atalay, Mehmet. *Tahirü'l-Mevlevî'nin Türkçe Şiirleri*, İstanbul: Asmaaltı Yayınevi, 2019.
- Ayar, Ali Rıza-Özel, Recep Orhan. "Ord. Prof. Dr. Süheyl Ünver'in Amasya Günlükleri'nin Tanıtımı ve Sadeleştirilmesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (2013), 149-167.
- Ayaşlı Es'ad Muhlis Paşa, *Divançe-i Es'ad Paşa*, nşr. M.S. Çöğenli-Y. Şafak-R. Toparlı, Erzurum: Erzurum Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Ayaşlı Es'ad Muhlis Paşa, *Divançe-i Es'ad Paşa*, TBMM Kütüphanesi, nr. 73-7838.
- Çavuşoğlu, Raşit. "Amasya Ulemasından Ahmed Emrî Yetkin'in Hayatı ve Eserleri Üzerine". *İlkçağlardan Modern Döneme Tarihten İzler*, ed. Osman Köse, 491-516. Ankara: Berikan Yayınevi, 2018.
- Ergun, Sadettin Nüzhet. *Türk Şairleri*. İstanbul: 1936-45.
- Güngör, Zülfikar. *Tahirü'l-Mevlevî (Olgun) Hayatı, Eserleri ve Dini Edebiyatla İlgili Şiirleri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyoloji Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994, 2-269.
- Kaya, Bilge. "Nazire Mecmuaları ve Hisâlî'nin Metâliü'n-Nezâiri". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (2005): 47-56.
- Köksal, M. Fatih. "Nazire Kavramı ve Klâsik Türk Şiirinde Nazire Yazıcılığı". *Diriözler Armağanı*, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2003, 215-290.
- Köksal, M. Fatih. "Nazire", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/546-458.
- Mazioğlu, Hasibe. *Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri*, Ankara: Sevinç Matbaası, 1987.
- Özel, Recep Orhan. "Amasya'da Bir İlim Yuvası: Mevdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin (ö. 1941) ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin (ö. 1963), Ahmet Emrî Yetkin (ö. 1974), Mustafa Niyazi Yetkin (ö. 1959)". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/10 (2018): 39-72.
- Özel, Recep Orhan. "Baba Oğul Üç Âlim ve Üç Terceme-i Hâl: Abdurrahmân Kâmil Yetkin (1941), Mehmed Sabri Yetkin (1963), Ahmed Emrî Yetkin (1974)". *Osmanlı Dönemi İlmî Çalışmaları I*, ed. Hasan Yerkazan, (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2021): 163-190.

- Pala, İskender. "Tazmin", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/206.
- Sarı, Mehmet. "Adanalı Ziyâ'nın Tevhid ve Münâcât Manzûmeleri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 94 (2019): 91-122.
- Sarı, Mehmet. *Ziya Paşa'nın Keşfettiği XIX. Yüzyıl Heccav ve Filozof Şâiri Adanalı Ziya-Hayati, Edebi Kişiliği- ve Şiirleri (Tenkitli Metin)*, İstanbul: Kurgan Edebiyat, 2020.
- Şafak, Yakup. "Ahmed Emrî'nin F. Nafiz Uzluk'a Yazdığı Mektuplarda Ahmed Remzi Dede'yle İlgili Bilgiler", *Nüsha-Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 9 (2003): 23-33.
- Şafak, Yakup. "Esad Muhlis Paşa'nın "Var" Redifli Gazeli", *Yedi İklim*, 162 (2003): 57-59.
- Şafak, Yakup. "Şâir Emrî'nin Bir Mektubu ve İki Manzûmesi". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 6 (1999): 321-330.
- Şahin, Kâmil -M. Hüsrev Subaşı. "Esad Muhlis Paşa", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 350
- Tâhirülmevlevî (Tahir Olgun). *Edebiyat Lügati*, neşr. Kemal Edib Kürkçüoğlu, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994.
- Ülker, Muammer. "Dostum Mehmed Çavuşoğlu". *The Journal of Ottoman Studies XXV-Osmanlı Araştırmaları XXV Prof. Dr. Mehmed Çavuşoğlu'na Armağan I*, (İstanbul: 2005), 51-56.
- Ülker, Muammer. "Yetkin, Ahmet Emrî". *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/505-506.
- Ünver, Süheyl. *Amasya Defteri, Süleymaniye Kütüphanesi*, nr. 736, 50.
- Yavuz, Kemal. "Türk Şiirinde Nazire". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 10 (2013): 359-224.
- Yetkin, Ahmed Emrî. *Sübha-i Emrî (Bir Nazm-ı Nashat-âmir, Bir Nazm-ı Nasih ve iki takriz)*, Ankara: Ogun Kardeşler Matbaası, 1971.
- Yetkin, Ahmed Emrî. *Sübha-i Emrî*, Ankara Milli Kütüphane, nr. 1794.
- Yetkin, Ahmet Emrî. *Tuhfetü 'l-ihvân*, Matbaatü's-saâde, Kahire 1957.
- Yetkin, Ahmed Emrî. *Şiir Defteri I, II, III, Yazma, Şahsî Evrak*.
- Yetkin, Ahmed Emrî. "Bir Nazm-ı Nasihat-ı Âmir", *Mahfil*, 42 (1923): 103.
- Yetkin, Ahmed Emrî. "Bir Nazm-ı Nâsîh", *Mahfil*, 53 (1924): 88-89.
- Yetkin, Ahmed Emrî. "Makale-i Kur'aniye", *İtisam*, 22 (1335): 135-136.
- Yetkin, Ahmed Emrî. "Bir Nazm-ı Nasihat-Amiz", *İtisam*, 56 (1335): 684-685.
- Yetkin, Ahmed Emrî. "İbrete Saik Bir Nazm-ı Raik", *İtisam*, 57 (1335): 701-702.
- Yıldız, Kenan. *Sanatkâr Bir Devlet Adamından Geriye Kalanlar Es'ad Muhlis Paşa'nın Terekesi*, Yavuz Argıt Armağanı, Kocaeli: Kocaeli Belediyesi Kültür Yayınları, 2010, 230-279.

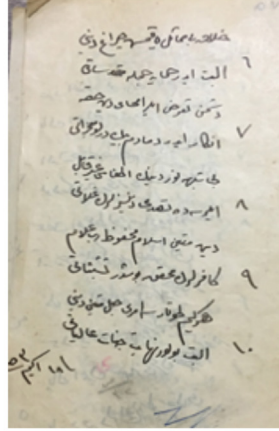
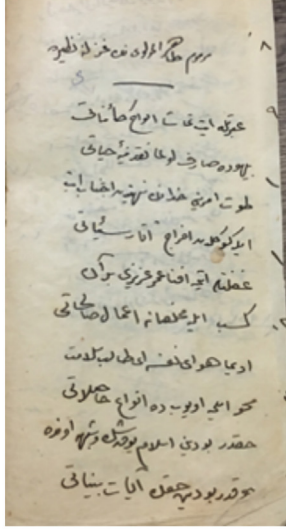
Ek: Ahmed Emrî Yetkin'in Şiir Defterleri ve Nazireleri'nden Görüntüler:



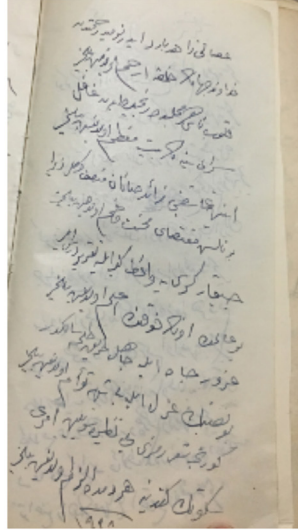
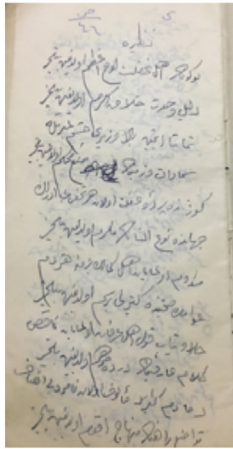
Ahmed Emrî Yetkin'in, Ayaşlı Es'ad Muhlis Paşa'nın Gazeli'ne yazdığı naziresi, *Şiir Defteri I*, s. 30-31.



Ahmed Emrî Yetkin'in, Adanalı Ziyâ'nın gazeline yazdığı naziresi, *Şiir Defteri I*, s. 31-32.



Ahmed Emrî Yetkin'in, Tahirülmevlevî'nin (Tahir Olgun) gazeline yazdığı naziresi, *Şiir Defteri I*, s. 36-37.



Ahmed Emrî Yetkin'in, Ahmed Remzi Akyürek'in gazeline yazdığı naziresi, *Şiir Defteri I*, s. 55-56.

۱ در خطه ده خردم فاخته
۲ اود لودنک دایسین جیور کده در
۳ دور خزان (مصره قشبه اولدور
۴ ی خانه حروفه صلا قشبه زانی
۵ نظیره جالیسوج صلا لوم جانی
۶ ترضیق جلف دیک هیه عجلده
۷ خرابه طلیاتی جوت حلاز جانی
۸ در خطه کی عطله طیرم خرابه
۹ کس او صاهه لدرنه دارانی
۱۰ دایم اولدور عینون فصل برای
۱۱ جیل او لب جیور کده در دورانی
۱۲ هر فصلی حریف بوست فریادی دل
۱۳ و ارکن بو عوت بدنگ تاسبولانی

۱ رطبا اوجما کدی شور کوس
۲ بیت دگر جورا حاتم کور کین
۳ کسب ندمت ایم ز رطوبه کوزنه
۴ حوله امرا ای کسب صاوی کور
۵ جان نده کیم اتبع کعبه کین
۶ خرد اتبع دیناده کیم بودوزنی
۷ دنیا اوی کیم اجماع ایلاری بانی
۸ صلا اصر فرزند بر عروانی
۹ ارک خدات کیم صبا بانه
۱۰ صول کیم فرزند کیم با کرانی
۱۱ ده لاری ۹۵۹

Ahmed Emrî Yetkin'in, Feridun Nafiz Uzluk'un; "Yâ Rab, ne çabuk gelmededir devr-i hazâni" mısraına yazdığı tazmin, *Şiir Defteri I*, s. 106-107.

۱ شکر طین
۲ سمان قشبه بره زار برده کور
۳ اقریب اولدور سن دلره لوراز کور
۴ ابرودن استرافتیم با کسب کور
۵ اکر کادون کسب و صلا مستخیر کور
۶ کسب با قشبه جیور کده کور
۷ اکر کور کمال استانه کور
۸ اکر کور کمال اما کور کور
۹ اکر کور کمال اولدور کور
۱۰ اکر کور کمال کور کور
۱۱ اکر کور کمال کور کور
۱۲ اکر کور کمال کور کور
۱۳ اکر کور کمال کور کور
۱۴ اکر کور کمال کور کور
۱۵ اکر کور کمال کور کور

۱ کور کمال کور کور
۲ کور کمال کور کور
۳ کور کمال کور کور
۴ کور کمال کور کور
۵ کور کمال کور کور
۶ کور کمال کور کور
۷ کور کمال کور کور
۸ کور کمال کور کور
۹ کور کمال کور کور
۱۰ کور کمال کور کور
۱۱ کور کمال کور کور
۱۲ کور کمال کور کور
۱۳ کور کمال کور کور
۱۴ کور کمال کور کور
۱۵ کور کمال کور کور

Ahmed Emrî Yetkin'in, aynı konu, redif ve kafiye ile yazdığı beş benzer naziresinin beşincisi, *Şiir Defteri III*, s. 12-13.

Aydın, Koçarlı Cihanoglu Camii Duvar Resimleri

Öz: Osmanlı Devleti'nin Batı ile artan ilişkileri neticesinde yeni bir sanat ortamı oluşmuş ve Türk mimari süsleme sanatında duvar resmi olarak anılan yeni bir tür ortaya çıkmıştır. Duvar resimleri Osmanlı Devleti'nde ilk olarak 18. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'daki mimari eserlerde görülmüş ve kısa sürede Anadolu'da da yayılmıştır. Sivil ve dini nitelikli birçok yapıda karşımıza çıkan resimlerde geleneksel minyatür sanatının etkisi devam ederken bunun yanında batı sanatının perspektif, derinlik ve ışık-gölge denemeleri de görülmektedir. Ekonomik ve nüfus açısından oldukça iyi durumda olan âyanlar Anadolu'da duvar resimlerinin yayılmasında etkin bir rol oynamışlardır. Ege Bölgesi'nin önemli âyanlarından olan Cihanogulları da Aydın'da birçok mimari eser inşa etmişler ve bu eserler *dönemin özelliklerini yansıtan çeşitli tasvirlerle* süslemişlerdir. Bu çalışmada Aydın ili Koçarlı ilçesi Cihanoglu Camii (1835) duvar resimleri ele alınarak tasvirlerin diğer dini yapı örnekleriyle karşılaştırılması yapılmış, süslemelerin Türk mimari süslemeleri içerisindeki yeri ve önemi üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Aydın, Koçarlı, Cami, Süsleme, Duvar Resmi.

Halil İbrahim
ERYILMAZ 

The Wall Paintings of Cihanoglu Mosque in Koçarlı, Aydın

Abstract: As a result of the increasing relations of the Ottoman Empire with the West, a new art environment was formed, and a new type, called mural, emerged in the Turkish architectural decoration art. Wall paintings were first seen in the Turkish architectural decoration art. Wall paintings were first seen in Istanbul in the 18th. the second appearance was seen in the Ottoman Empire and widespread in Anatolia in a short time. In the paintings that appear in many civil and religious buildings, on the one hand, the characteristics of the traditional miniature art continue to influence, on the other hand, the perspective, depth, light-shadow application experiments of western art are seen. The landed proprietor in ottoman empire who were in a very good position in terms of economy and influence, played an active role in the spread of wall paintings in Anatolia. Cihanogulları who is one of the landed proprietaries of the Aegean Region built many architectural places in Aydın and decorated these places with depictions reflecting the characteristics of the era. The aim of this article is to the wall paintings of the Aydın, Koçarlı Cihanoglu Mosque has analysed the wall paintings in accordance with the techniques, subject contents and to reveal the place and importance of the buildings in the history of Turkish architectural decoration.

Keywords: Aydın, Koçarlı, Mosque, Decoration, Wall painting.

* Dr. Öğr. Üyesi. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı ve Sanatları Anabilim Dalı. E-Posta: halilibrahim.eryilmaz@ikc.edu.tr ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-5973-9972>

Giriş

Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma hareketleriyle birlikte yaygınlaşan sanat dallarından biri de duvar resimleri olmuştur.¹ Kökeni Orta Asya'ya kadar giden duvar resim geleneği Uygur sanatına dayanmaktadır.² Uygurlara ait bezeklik adı verilen duvar resimleri ve kitap sayfalarında yer alan minyatürler (8–9. yüzyıl) Türk resim sanatının ilk örnekleridir.³

Abbasiler döneminde de oldukça ilerleme kaydeden Türk resim geleneğinde, Türkistan'dan getirilen ressamlar tarafından 836 tarihli Samarra'da boyalı duvar resimleri yapılmıştır.⁴

Gazneliler zamanında Gazneli Mahmud'un saray duvarlarında önemli bir ilerleme kaydeden Türk resmi 14. yüzyıldan itibaren Uygur ve Çin sanatının etkisi altında kalmıştır.⁵

Türk resim sanatının bilinen en eski örnekleri 15. yüzyıldan kalmaz.⁶ İstanbul'un fethinden sonra Fatih Avrupa kültür ve sanatına ilgi göstermiş, Gentile Bellini, Matteo Pasti, Constanzio di Ferrara gibi ressamı çağırarak kendi potresini yaptırtmıştır. Ancak tablo niteliğine yakın bu resim anlayışı II. Bayezid zamanından itibaren tekrar Doğu kitap resmi türüne dönmüştür.⁷

Diğer sanat dallarında olduğu gibi Türk resim sanatı da Kanuni Sultan Süleyman döneminde klasik yapısını kazanmıştır. Bu dönemin ünlü ressamı Matrakçı Nasuh'un "Beyân-ı Menâzil-i İrakeyn" adlı kitabında yer verilen tasvirler yeni bir tür olan Osmanlı manzara ressamlığını başlatmıştır. Yeni üslubun ilk örnekleri olan bu eserde yer alan 128 minyatürün çizimlerinde İran minyatür etkisinden tamamen kopuş söz konusudur. İnsan figürüne yer verilmeyen, gözleme dayalı bu çizimlerde Bağdat, Halep gibi şehir ve mimari tasvirlerinde belli belirsiz Batı etkisi görülmektedir.⁸

1 Cahide Keskiner, *Minyatürler Kitabı*, (İstanbul: Seçil Ofset, 2008), 9.

2 Celal Esad Arseven, *Türk Sanatı Tarihi Cild III Heykel ve Oyma I. Fasikül*, (İstanbul: Maarif Basımevi, 1956), 61.

3 Cahide Keskiner, *Minyatürler Kitabı*, 9, Celal Esad Arseven, *Heykel ve Oyma I. Fasikül*, 65.

4 Arseven, *Heykel ve Oyma I. Fasikül*, 71.

5 Arseven, *Heykel ve Oyma I. Fasikül*, 74.

6 Serpil Bağcı, Filiz Çağman, Günsel Renda, Zeren Tanındı, *Osmanlı Resim Sanatı*, (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006), 22.

7 Rüşhan Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 3.

8 Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 3-7.

17. yüzyılda Batı tarzı perspektife olan ilgi artmış, renk anlayışı değişmiş ve ayrıntılara daha çok önem verilmiştir. Tabiatı ve nesnelere daha gerçekçi bir şekilde ifadeye yönelen Nakşi ve Gazneli Mahmud gibi ustalarla Türk manzara ressamlığı doğal gelişimini sürdürerek Lale Devri'ndeki resim ortamına öncülük etmiştir.⁹ Gazneli Mahmud'un albümünde yer verdiği vazo, çiçek ve meyve desenlerinden oluşan natüralist resimler Türk resminde ilk natüremort örnekler kabul edilmiştir.¹⁰

Lale Devrinde bütün sanat dallarında olduğu gibi kitap ve resim sanatında da bir canlanma meydana gelmiş, konular üç boyutlu ve derinlikli biçimde ele alınmaya başlanmıştır. Mekke-Medine tasvirlerine yer verilen Delâil-i hayrat yazmalarında 18. yüzyıl ortalarından sonra farklı tonlarda başarılı renk uygulamaları, belirgin perspektif denemeleri ile yer yer ustaca derinlik oluşturulmuştur. Böylece Batı tarzı resim anlayışı Osmanlı resim sanatına hâkim olmuştur.¹¹

Topkapı Sarayındaki III. Ahmed'in Yemiş (Has) odasının duvarlarını süsleyen meyve sepetleri, çiçek ve saksılar 17. yüzyıldan itibaren mimaride işlenen süsleme motiflerindedir. 18. yüzyılın ortalarında yeni bir uygulama olarak duvarlardaki Barok süslemelerin arasına bazı yerlerde manzara kompozisyonları yerleştirilmiştir. Bu resimler dönemine göre süslü kartuşların, akant yaprakların, kıvrımlı palmetlerin, korent başlıklı sütuncukların, sade dikdörtgenlerin veya nişlerin içinde yer almıştır. Bu süsleme tarzı sevilmiş ve bütün Anadolu'ya yayılmıştır.¹² Manzara resimlerinin duvar süslemesi olarak benimsenmesiyle birlikte duvarları manzara resimleriyle süslemek moda haline gelmiştir.¹³ Başkent İstanbul'da önce saray çevresinde rastlanan bu tür duvar resimleri daha sonra taşrada da pek çok yerde yayılmıştır.¹⁴

9 Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 8-9; Filiz Çağman ve Zeren Tanındı, *Topkapı Sarayı Müzesi İslam Minyatürleri*, (İstanbul: Tercüman Sanat ve Kültür Yayınları I, 1979), 65.

10 Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 11.

11 Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 18-22.

12 Günsel Renda, *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı 1700-1850*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1977), 77-78.

13 Günsel Renda, *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı 1700-1850*, s. 23, 78.

14 Bağcı ve diğerleri, *Osmanlı Resim Sanatı*, 298.

Batılılaşma döneminde, özellikle ayan ve eşraftan banilerin etkisiyle Anadolu'daki birçok camide duvar resimleri yapılmıştır¹⁵. İzmir¹⁶, Aydın,¹⁷ Manisa¹⁸, Afyon¹⁹, Amasya²⁰, Kocaeli²¹, Muğla, Denizli, Yozgat²², Kayseri²³, gibi farklı bölgelerde çok sayıda duvar resmi örneğine rastlamak mümkündür. 18. yüzyıl örneklerinde olduğu gibi, duvar resimlerinin bir kısmı İstanbul örnekleriyle benzer özellikler gösterirken, bir kısmı da yerel sanatçılar tarafından, yeni teknik ve anlayışın kişisel beğeni ve isteklere göre yeniden yorumlanmasıyla yapılmıştır.²⁴

Anadolu'daki birçok camide manzara resimlerini görmek mümkündür. Çalışmamızın konusu olan Koçarlı Cihanoğlu Camii de yerel ustalar tarafından resmedilmiş duvar resimlerinin ilginç örneklerini sergileyen yapılardan biridir.

Koçarlı Cihanoğlu Camii:

Cihanoğlu Camii harim giriş kapısı üzerinde bulunan kitabesine göre Cihanoğulları'ndan Mustafa Ağa tarafından H. 1250 (1834/35) tarihinde yaptırılmıştır.²⁵ Caminin batı tarafında bir hazire ve sebil, kuzeyinde ise bir şadırvan bulunmaktadır.

Kagir malzeme ile fevkani kuruluşta inşa edilen eser 9,04 m. x 8,90 m. ölçülerinde, kareye yakın dikdörtgen planlı bir harime sahiptir. Harim kuzey, doğu ve

- 15 Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 27-97; Renda, *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı 1700-1850*, 124-165; İnci Kuyulu, "Bademli Kılıczade Mehmet Ağa Camii (Ödemiş/İzmir)", *Vakıflar Dergisi* XXIV (Ankara:1994): 147; Pelin Şahin Tekinalp, "Batılılaşma Dönemi Duvar Resimleri", *Türkler Ansiklopedisi*, 15, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2004), 440-447.
- 16 İnci Kuyulu, "Bademli Kılıczade Mehmet Ağa Camii (Ödemiş/İzmir)", *Vakıflar Dergisi*, 24 (1994): 147.
- 17 Osman Ülkü, "Osmanlı Mimarisinde Manzara Resimleri Süslemeciliği Bağlamında Koçarlı-Cincin Köyü Cihanoğlu Hacı Abdülaziz Efendi Camii Duvar Süslemelerinin Değerlendirilmesi", *Sanat Tarihi Dergisi*, 25 / 2 Ekim (2016): 278-290.
- 18 İnci Kuyulu, Geç Dönem Anadolu Tasvir Sanatından Yeni Bir Örnek: Soma Damgacı Camii, *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi*, 4 (1988): 67-78.
- 19 Şeyda Algaç, "Afyonkarahisar Dazkırı- İdris Köyü Camii ve Kalemışı Bezemeleri", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Özel Sayısı* (2017): 1-12.
- 20 Baha Tanman, "Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii Şadırvanı'nın Kubbesinde Zileli Emin'in Yarattığı Osmanlı Dünyası ve Bu Dünyaya Yansıyan Kişiliği", *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar-Güner İnal'a Armağan*, Ankara (1993), 491-522.
- 21 İnci Kuyulu Ersoy, Esra Çelik, "Kocaeli Yapılarında Bulunan Resimli Bezemelerden Örnekler", *Uluslararası Gazi Akçakoca ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu*, Kocaeli, (2014), 1651-1665.
- 22 Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 27-58.
- 23 Renda, *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı 1700-1850*, 199.
- 24 Şahin Tekinalp, "Batılılaşma Dönemi Duvar Resimleri", 722.
- 25 Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 46.

batı kanadını dolaşan son cemaat yeri konumunda düz çatılı, kargir revaklarla çevrelenmiştir. Cihanoğlu Camii'nin üzeri, payandalarla desteklenmiş sekizgen kasmağa oturan merkezi bir kubbe ile örtülmüştür. Caminin minaresi yapının güneybatı köşesinde bulunmaktadır (Plan 1), (Resim: 1).

Caminin doğu ve batı cephesinde alt sırada üç, üst sırada ikişer adet pencere açıklığı yer almaktadır. Güney cephede alt ve üst sırada ikişer adet pencere açıklığı bulunmaktadır. Kuzey cephede üst sırada bir, alt sırada iki pencere açıklığı ile bir adet giriş açıklığı bulunmaktadır. Alt sıradakiler yuvarlak kemerli, üst sıradaki açıklıklar filgözlü bir düzenlemeye sahiptir (Resim: 1-6).

Yirmi bir adet pencere açıklığı bulunan harim oldukça aydınlıktır. Kible duvarının ortasında, iki taraftan sütuncelerle çerçevelenmiş mihrap nişi bulunmaktadır. Niş duvar kalınlığını aşan bir düzenlemeye sahiptir. Mihrabın batı tarafında orijinal mermer minber, harimin güneydoğu köşesinde orijinal mermer vaaz kürsüsü yer almaktadır. Minber ve vaaz kürsüsü zengin taş oyma süslemeleri ile dikkati çekmektedir. Kible duvarı boyunca dar bir seki bulunmaktadır (Resim: 6, 18).

Koçarlı Cihanoğlu Camii Duvar Resimleri:

Cihanoğlu Camii'nin önemli özelliklerinden birisi harim içerisindeki zengin boyalı nakışlardan oluşan duvar resimleridir. Dıştan oldukça sade olan yapının harimi zengin süslemelere sahiptir. Uzunca bir süre sıva altında kalan süslemeler²⁶ 2008 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yaptırılan restorasyon çalışmalarında duvarlar raspalanarak gün yüzüne çıkartılmıştır.²⁷ Bu sebeple duvar resimlerinde yer yer tahribatlar söz konusudur. Süslemeler, harim duvarlarının üst kısımlarında, kubbe kasmağında, mihrapta, tromp ve kemerlerin iç bölümlerinde, aradaki üçgen boşluklarda yer almaktadır (Resim: 3-26).

Cihanoğlu Camii, harim duvarları bordürlerle enlemesine üçe bölünerek oluşturulmuş süsleme programı ile dikkati çekmektedir. Süslemeler pencere üst kısımlarından başlamak üzere kubbe kasmağına kadar uzanmaktadır. Duvarların yüzeyleri, tromplar ve kubbe eteği duvar resimleri ile kaplanmıştır. Süslemeler bitkisel, mimari, natüremort ile perde gibi sembolik motiflerden oluşmaktadır. Burada yer alan bitkisel motifler daha ziyade yarı stilize özelliktedir. Söz konusu desenlerde yeşil, sarı, siyah, kırmızı, turuncu, beyaz, gri, açık mavi ve açık kahve-

26 Anı, Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı, 46-47.

27 15.12.1969 doğumlu, caminin imamı Vedat Çeviren ile yapılan görüşme.

renge renk kullanılmıştır. Bunun yanında taş oyma ve hat yazıları da kullanılan süslemeler arasındadır (Resim: 3-26).

Kubbe pencerelerinin alt hizasında bulunan dar resim kuşağı bütün kubbe eteğini dolanmaktadır. Farklı büyüklükte dizilmiş tepcecikler *üzerine* serpiştirilmiş olarak, tek tek veya grup halinde ağaçlar, tek veya duvarlarla *çevrelenmiş* evler, yel değirmenleri, su kuyuları, *çeşitli* yelkenliler, tek kubbeli camiler ve kale tasvirleri tüm kuşağı süslemektedir. Kompozisyon düzeni ve işlenişi bakımından yer yer ilkel perspektif denemelerinin görüldüğü bu süsleme kuşağının altında geometrik desenli iki sıra friz bulunmaktadır (Resim: 21-26).

Duvarlardaki tromp ve sathi kemerlere manzara ve perde tasvirleri işlenmiştir. Tromp ve kemer *köşelerindeki üçgen* alanlara ise Barok *özellikli* dal ve yaprak motifleri ile *çevrelenmiş* madalyonlar içerisinde *çeharı yâr-ı* güzin isimleri yerleştirilmiştir (Resim: 4, 7, 9, 10, 15, 16, 19, 20).

Duvarların en alt sırası bitkisel karakterli başlıkları olan, kırmızı boyalı ince sütuncelerle bölünmüş olup her birinin içi bağımsız duvar resimleri ile bezenmiştir. Bu resimler alt sıra pencerelerin biraz *üstünden* başlayıp, tromp içlerine ve kubbe eteklerine doğru yoğunlaşarak harimdeki tüm duvarları süslemektedir. En alt sırada yer alan zikzak frizi kadınlar mahfii hariç doğu, batı ve güney duvarları kuşatmaktadır. Duvarların köşelerine ise *üç* boyutlu, Barok *üsluplu*, kahverengi renkli kenger yaprakları ile krem renkli *çiçek* motifleri yerleştirilmiştir (Resim: 3, 6, 14, 18).

Duvarдан kubbeye geçişi sağlayan trompların içerişi ortadan ve kenarlardan toplanmış, kıvrımları, renk tonlamaları ve ışık-gölge oyunları ile dikkati çeken, kenarları zikzaklı ikişer adet perde motifleriyle bezelidir. Kible tarafındaki tasvirler açık yeşil zemin üzerine, kuzey köşelerdeki perde motifleri siyah zemin üzerine işlenmiştir. Güneydoğu ve kuzeybatı köşedeki perdelere kırmızı ve sarı renkli gül motifleri serpiştirilmiş, diğer köşedeki perde yüzeyleri ise kırmızı ve beyaz renkli gül motifleri ile süslenmiştir. Perde motiflerinin üst kısmına içinde küçük bir manzara resmi bulunan kartuş yerleştirilmiştir. Bu kartuş motifiyle birlikte kırmızı ve sarı renkli sarmaşık güller perde motifini çevrelemektedir (Resim: 6, 7, 10, 14, 16, 18, 19).

Harim doğu duvarına alt kat pencere sırası *üzerinden* başlayıp, mahfile kadar devam eden, dikdörtgen *çerçeveler* içerisine müstakil duvar resimleri yerleştirilmiştir. Mahfil ile orta sıra pencere arasındaki *çerçeve* içerisine bağımsız olarak işlenen kırmızı renkli kurdelaya serilmiş halı desenli pano yer almaktadır. Buz mavisi zeminli halı panonun köşelerine birer adet yeşil dalları bulunan, sarı ve kırmızı renkli gül demeti resmedilmiştir. Bu resmin güney tarafında, iki pencere

açıklığı arasında yer alan dikdörtgen çerçeve içerisine bir mobilya ile mobilya üzerinde natürmort resimler tasvir edilmiştir. Perspektif kurallarına uyularak çizilmeye çalışılmışsa da bu tasvirlerde minyatür etkileri hissedilmektedir. Anahtar ve kilit desenli, beyaz renk mobilya üzerine, dibinde yeşil yapraklı iki adet limon bulunan; dal ve yeşil yapraklarıyla iki kulplu vazunun içerisinden yükselen limon ağacı ile tek kulplu vazo içerisinden çıkan kırmızı, pembe ve sarı renkli karanfil çiçekler resmedilmiştir. Doğu duvarının kible duvarına birleştiği köşede, koyu zeminli madalyon içerisinde kahverengi dalları ve yeşil yapraklarıyla bir buket gül motifi tasvir edilmiştir. Ortadaki kemer içerisinde, en dışta bitkisel friz ile çeşitli yerlerinden toplanmış, kırmızı güllerle süslü bir perde motifi tarafından çerçevelenmiş hayali bir İzmir manzarası olabilecek bir resim dikkati çekmektedir. Manzara resminde çeşitli büyüklüklerde ve çok sayıda, denizde dolaşan yelkenli ile körfezin iki kıyısında üst üste ve yanyana istiflenmiş, kırmızı kremit renkli, beyaz badanalı, üç katlı kargir evler ve selvi ağaçları görülmektedir. Evlerin alt kat duvarları taştan olup kapı dışında herhangi bir açıklık bulunmamaktadır. Üst katlarda iki sıra pencere açıklığı yer almaktadır. Öndeki evlerin birinden çıkan merdiven rıhtıma uzanmaktadır. Öndeki evlere bitişik olarak, minyatür etkileri taşıyan, aynı yükseklikteki dört sütun tarafından taşınan, üç kemer gözlü bir sundurma resmedilmiştir. Sundurmanın önüne de duvarlarla sınırlandırılmış, palmiye ağaçlı bahçe içerisinde fiskiyeli havuz tasvir edilmiştir. Körfezin karşısına kırmızı kiremitleri ile iki katlı evler yerleştirilmiştir. Evler arasında tek minareli, tek kubbeli bir cami de görülmektedir (Resim: 3-5).

Kible duvarı da benzer düzenlemeye sahip olup en doğuda sarı renkli kurdelaya bağlanarak sarkıtılmış, yeşil yapraklı, sarı renkli limon tasvirleri ile kırmızı renkli nar kompozisyonu bulunmaktadır. Mihrap nişi ile pencere açıklığı arasındaki çerçeve içerisinde, sol üst köşede toplanmış, çiçek desenli perde motifinin çevrelediği, sütun ve başlık üzerinde dilimlenmiş karpuz motifi ile karpuz saplanmış bıçak tasviri yer almaktadır. Minberin batı tarafında ise bu sefer sağ üst köşede toplanmış, turuncu ve krem renkli perde motifi ile sarı renkli kurdeladan sarkan asma ve üzüm motifleri görülmektedir. Duvarın en batısına da kurdelaya bağlı dallar üzerinde yeşil yapraklarıyla sarı armutlar resmedilmiştir (Resim: 6-11).

Mihrap nişinin üzerinde de yoğun bir süsleme programı yer almaktadır. Mihrap nişi ince sütunlarla üç bölüme ayrılmış olup bu bölümler boş bırakılmıştır. Alçı kabartma olarak uygulanan mihrap kavsarası, aralarına pembe renkli, küçük gül motiflerinin yerleştirildiği, Barok kıvrımlardan oluşan stilize yaprak motifleriyle doldurulmuştur. Mihrap kavsarasının üzerindeki ahşap ve alçı malzemeden yapılmış, üç boyutlu, tepelik şeklindeki bölüm bağımsız bir plastik kuruluşa

sahiptir. Bu kompozisyon, kırmızı ve pembe renkli, küçük güller; Barok kıvrımlar, stilize, iri yaprak motifleriyle etkileyici bir görünüme sahiptir. Kompozisyonun üstündeki madalyonun merkezinde Âli İmrân Sûresi'nin 37. ayetinin, "كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ", "...külle mâ dehâle 'aleyhâ zakeriyya'l-mihrâbe...", "...Zekeriya, onun yanına, mâbede her girişinde ..." ²⁸ yazısı yer almaktadır. Bu yazının altında vazodan çıkan gül buketi tasvir edilmiştir. Bu madalyonun altında alçak kabartma olarak yapılmış, Mekke'nin panoramik bir görünümü yer almaktadır. Bu kompozisyonun merkezinde, perspektif kurallarına kısmen uyularak çizilmiş, ortada kabe ile onu çevreleyen kubbeli revaklı avluların görüldüğü Mescid-i haram tasviri bulunmaktadır. Mescid-i haramın etrafında minyatür geleneğine uygun olarak, üst üste istiflenmiş düz çatılı binalar vardır. Binaların arkasında kalan yeşil zeminli, boş araziye belli aralıklarla tek tek ağaç motifleri serpiştirilmiştir (Resim: 9, 12, 13).

Harim batı duvarında doğu duvarındaki kompozisyon düzenine benzer bir düzenleme söz konusudur. Batı duvarında da alt kat pencere sırası *üzerinden* itibaren, çerçeveler içerisinde müstakil duvar resimleri bulunmaktadır. Mahfil ile orta sıra pencere arasına yerleştirilmiş çerçeve içerisine, ışık-gölge oyunları ile dikkati çeken, sarı renkli kurdelaya serilmiş bir halı resmedilmiştir. Krem zeminli halı panonun püsküllü kısa kenarlarına selvi ve sarmaşık güller işlenmiştir. Bu resmin güney tarafındaki iki pencere açıklığı arasında yer alan dikdörtgen çerçeve içerisine bir mobilya ile birlikte işlenmiş natürmort resimler dikkati çekmektedir. Perspektif kurallarına uyularak çizilmeye çalışılan bu kompozisyonda anahtar ve kilit desenli, beyaz renk mobilya ile mobilyanın üzerine, dalları ve yeşil yapraklarıyla birlikte iki kulplu vazodan çıkan kırmızı güller tasvir edilmiştir. Bunun her iki tarafında yapraklarıyla resmedilmiş, kırmızı renkli şeftali meyveleri görülmektedir. Doğu duvarın kible duvarına birleştiği köşede siyah zeminli madalyon içerisine kahverengi dalları, yeşil yapraklarıyla kırmızı ve beyaz güller tasvir edilmiştir (Resim: 14, 16, 17).

Ortakımer kemer içerisine, en dıştan bitkisel friz ile çeşitli yerlerinden toplanmış, kırmızı güllerle süslü bir perde motifi tarafından çerçevelenmiş bir manzara resmi işlenmiştir. Manzara resminde yarımada bir köprü ile bağlanmış bir ada, kıyıya yakın, denizde bir hisar; çeşitli büyüklüklerde, çok sayıda, denizde dolaşan yelkenli tasvir edilmiştir. Resmin güney tarafına konumlandırılmış yarımadanın sol alt tarafında; üst üste, yanyana istiflenmiş, pencere ve kapıları görünen, kırmızı kiremitli, üç katlı, kargir evler görülmektedir. Bu evlerden köprüye kadar, etrafi

28 Âli İmrân, 3/37.

duvarlarla çevrilmiş, geniş bir yeşil alan ile yeşillikler ortasında tek katlı, kırmızı çatılı, müstakil bir ev bulunmaktadır. Evler ile yeşil alanın üst kısmında kayalıklardan oluşan bir tepe resmedilmiştir. Tepenin yüksek kesimine dolambaçlı yollarla ulaşılabilen bir kaç ev yer almaktadır. Üç kemer gözlü kargir bir köprü yarımada ile adayı birbirine bağlamaktadır. Adanın tamamı, çoğunluğu suriçinde olmak üzere kırmızı kremitli, kırma çatılı, beyaz badanalı, pencere ve kapı açıklıklı, iki katlı kargir evlerle resmedilmiştir. Suriçindeki evler arasında yüksek minareli bir cami bulunmaktadır. Yüksek bir şekilde inşa edilmiş olan surlar yuvarlak kemerli geniş açıklıklarla diğer evlere geçit vermektedir. Yarımada ile ada arasında kalan körfezde adadaki surlarla aynı özelliklere sahip bir hisar dikkati çekmektedir. Bu manzara hayali bir Kuşadası manzarası resmedilmiş olması muhtemeldir (Resim: 15).

Kuzey duvarın mahfil bölümüne denk gelen kemer içerisine işlenmiş natürmort kompozisyon dikkati çeken başka bir düzenlemedir. Natürmort resim ince bir bitki frizinin kuşattığı perde tarafından çevrelenmiştir. Üst kısımdan kurdellalarla iki bölüme ayrılmış olan perde motifi yan taraflarda dalgalı biçimde aşağı uzanmaktadır. Üst bölümlerde görülen çiçek motifleri bu bölümde muhtemelen tahrip olduğu için görülmemektedir. Merkezde sarı ve yeşil renkli, Barok karakterli kıvrık dalların çevrelediği sarı renkli bir madalyon resmedilmiştir. Koyu zeminli madalyon içerisine, ışık-gölge gözetilmeksizin, çizgileri belli olacak şekilde sarı kavunlar, yeşil karpuzlar ve turuncu renkli kabak motifleri tasvir edilmiştir (Resim: 18-20).

Değerlendirme ve Sonuç

Duvar resimlerinin ilk örnekleri Barok ve Rokoko süslemelerin arasında, tavan eteklerini dolayan dar şeritler şeklinde veya duvarların üst bölümlerine yerleştirilmiş pano resimler halinde tasvir edilmiştir. 18. yüzyılın ortalarından itibaren başkentte ortaya çıkan duvar resimleri kısa sürede Anadolu taşrasında da yayılmıştır.²⁹ Öyle ki kısa sürede İzmir, Aydın, Manisa Afyon, Denizli, Bursa, Muğla, Antalya, Yozgat, Kayseri, Merzifon gibi çok çeşitli yörelerde, bir çok yapıda duvar resmi örneği uygulanmıştır.³⁰

29 Renda, *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı 1700-1850*, 23, 78; Günsel Renda, 19. Yüzyılda Kalem İş, Nakış ve Duvar Resmi, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul, 1985): 4/1530-1534; Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 145.

30 Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 27-98; Renda, *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı 1700-1850*, 124-165; İnci Kuyulu Ersoy, "İzmir ve Çevresindeki Bir Grup Duvar Resminin Düşündürdükleri", *II. Uluslararası İzmir Sempozyumu*, (İzmir, 1998), 59-78.

Anadoludaki tasvirli cami örnekleri arasında yer alan Koçarlı Cihanoğlu Camii duvar resimleri, Osmanlı manzara resimleri içerisinde önemli yere sahiptir. Caminin dış cepheleri oldukça sade olmasına rağmen harim alanı Batı tarzında perspektif ve ışık-gölge denemelerinin görüldüğü duvar resimleriyle yoğun bir şekilde süslenmiştir. Konu ve mekanların serbestçe seçildiği tasvirlerde, kuru siva üzerine su ve tutkalla karıştırılmış toprak ve kök boylarla, Mescid-i Haram, Kabe, cami, konak, kale, yeldeğirmeni, gibi mimari tasvirlerden, perde ve yelkenli tasvirlerine, sembolik motiflerden, natüremort süslemeye ve manzara tasvirlerine kadar birçok duvar resmi yapılmıştır.

Koçarlı Cihanoğlu Camii'nde gördüğümüz süslemelerin benzerlerini bir çok eserde görmek mümkündür. Vazodan çıkan çiçek demetlerine Manisa, Soma, Hızır Bey Camii³¹, Denizli, Acıpayam Yazır Köyü Camii³², Manisa, Soma, Damgacı Camii³³, Muğla, Kurşunlu Camii³⁴, Eski Mordoğan Köyü Camii³⁵, Manisa, Demirci Küpeler Köyü Eski Camii³⁶, Manisa, Demirci Mehmet Ağa Camii³⁷ ve Manisa, Demirci Kışlak ve Ahatlar Camii'nde³⁸ de rastlanmaktadır. Bıçakla kesilerek bir dilimi ayrılmış karpuz motifi, nar, asma, üzüm, armut, şeftali motifleri Afyon, Dazkırı İdris Köyü³⁹, Manisa, Kula Emre Köyü⁴⁰, Manisa, Soma Hızır Bey Camii⁴¹, Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii Şadırvanı⁴², Manisa, Demirci, Ahatlar Camii⁴³, Demir-

31 Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 33.

32 Tarkan Okçuoğlu, 18 ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı Duvar Resimlerinde Betimleme Anlayışı (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2000), 109-112.

33 İnci Kuyulu, "Geç Dönem Anadolu Tasvir Sanatından Yeni Bir Örnek: Soma Damgacı Camii", 67-68.

34 Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 56-58.

35 Hakkı Önkal, "Mordoğan Köylerinden Üç Cami", *XI. Ortaçağ Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, (İzmir: 2007), 283-293; Ersel Çağlıtütüncügil, "Eski Mordoğan (İzmir) Köyü Camii Süslemeleri", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25 (2012):139-162.

36 Cengiz Gürbıyık, "Demirci Küpeler Köyü Camii Duvar Resimleri", *Art-Sanat Dergisi/Sanat Sanat Journal* 13 (Ocak 2020): 143-168.

37 Şenay Özgür Yıldız-Halil İbrahim Eryılmaz, "Manisa, Demirci Hacı Mehmed Ağa Camii Duvar Resimleri", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (2020): 7-36.

38 Halil İbrahim Eryılmaz-Şenay Özgür Yıldız, "Manisa, Demirci'de Duvar Resimli İki Cami: Kışlak Eski Camii ve Ahatlar Camii", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (2020): 69-107.

39 Şeyda Algaç, "Afyonkarahisar Dazkırı- İdris Köyü Camii Ve Kalemişi Bezemeleri", 1-12.

40 Rüstem Bozer, "Kula-Emre Köyünde Resimli Bir Camii", *Türkiyemiz* 53 (1987): 16- 22.

41 Dilek Karaaziz Şener, "Soma Hızır Bey (Çarşı) Camii Duvar Resimleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Turkish Studies*, 9/10 (2014): 715-738.

42 Tanman, "Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii Şadırvanı'nın Kubbesinde Zileli Emin'in Yarattığı Osmanlı Dünyası ve Bu Dünyaya Yansıyan Kişiliği", 491-522.

43 Eryılmaz ve Özgür Yıldız, "Manisa, Demirci'de Duvar Resimli İki Cami: Kışlak Eski Camii ve Ahatlar Camii", 69-107.

ci Küpeler Köyü Eski Camii⁴⁴, Demirci Mehmet Aĝa Camii, Aydın, Koçarlı Cincin Köyü Camii⁴⁵, Denizli, Çivril Savranşah Camii⁴⁶, Denizli Baklan Boĝazii Kasabası Eski Camii,⁴⁷ Manisa, Kırkaĝaç ifttehanlar Camii⁴⁸, Denizli, Çivril-Bulgular Köyü Camii, Afyonkarahisar, Dazkırı İdris Köyü Camii⁴⁹, Yozgat, Başçavuş Camii⁵⁰, Denizli, Belenardıç (Toraman) Camii, Denizli, Baklan, Boĝazii Kasabası Eski Camii, İzmir,  demiş L bbey Köyü Camilerinde⁵¹ de işlenmiştir. Kandil, perde gibi sembolik motifler; İzmir,  demiş Bademli Kılıczade Mehmet Aĝa Camii⁵², Denizli, Belenardıç (Toraman) Köyü Camii⁵³, Aydın, Koçarlı Cincin K y ⁵⁴, Yukarı Kızılca Köyü Halil Aĝa Camii⁵⁵, Manisa, Selendi Satılmış Köyü Camii⁵⁶, Soma Damgacı Camii⁵⁷, Denizli, Acıpayam Yazır Köyü Camii⁵⁸, Denizli, Çivril Savran Köyü duvar resimlerinde de görülmektedir. Mekke-K be tasvirleri Manisa, Soma Hızır Bey, Denizli, Belenardıç (Toraman) Camii'nde⁵⁹, Aydın, Kuyucak Kayran Köyü Camii⁶⁰; cami, minare, kale, havuz, fiske, deniz, kır, yelkenli motifleri ise Manisa, Demirci

- 44 G rbyık, "Demirci Küpeler Köyü Camii Duvar Resimleri, 143-168
- 45 Ülkü, "Osmanlı Mimarisinde Manzara Resimleri S slemeciliĝi Baĝlamında Koçarlı-Cincin Köyü Cihanoĝlu Hacı Abdülaziz Efendi Camii Duvar Süslemelerinin Deĝerlendirilmesi", 277-293.
- 46 Ülkü, "Osmanlı Mimarisinde Manzara Resimleri S slemeciliĝi Baĝlamında Koçarlı-Cincin Köyü Cihanoĝlu Hacı Abdülaziz Efendi Camii Duvar Süslemelerinin Deĝerlendirilmesi", 277-293.
- 47 şakir akmak, "Denizli İlindeki Türk Anıtları (Camiler)", (Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir, 1991), 28-45.
- 48 İnci Kuyulu, "Kırkaĝaç ifttehanlar Camii", *Sanat Tarihi Dergisi*, 5/5 (1990): 103-115.
- 49 Alĝa, "Afyonkarahisar Dazkırı-İdris Köyü Camii Ve Kalemışi Bezemeleri", 1-12.
- 50 Arık, *Batılılaşma Dönemi Türk Mimarisi  rneklerinden Anadolu'da   Ahşap Camii*, (Ankara: 1973), 26-28.
- 51 Mehmet Top ve Gülcan  zbek, "Osmanlı Batılılaşma Dönemine Ait  demiş'te Bulunan Duvar Resimli İki Camii", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (Kış-2019): 227-260.
- 52 Kuyulu, "Bademli Kılıczade Mehmet Aĝa Camii ( demiş/İzmir)", 147.
- 53 şakir akmak, "Belenardıç (Torapan) Köyü Camii (Güney/Denizli)", *Sanat Tarihi Dergisi*, (1994), 19-26.
- 54 Ülkü, "Osmanlı Mimarisinde Manzara Resimleri S slemeciliĝi Baĝlamında Koçarlı-Cincin Köyü Cihanoĝlu Hacı Abdülaziz Efendi Camii Duvar Süslemelerinin Deĝerlendirilmesi", 277-293.
- 55 Rahmi Hüseyin  nal, "Yukarı Kızılca Köyü, Halil Aĝa Camii", *Sanat Tarihi Dergisi*, 7, (1994): 216.
- 56 Cengiz G rbyık, "Bir Halk Ressamının İzinde Satılmış Köyü Camii Duvar Resimleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 100 (2021): 347-374.
- 57 Kuyulu, "Geç Dönem Anadolu Tasvir Sanatından Yeni Bir  rnek: Soma Damgacı Camii", 67-78
- 58 Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 42-46; Okuoĝlu, 18 ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı Duvar Resimlerinde Betimleme Anlayışı, 109-112.
- 59 akmak, "Belenardıç (Torapan) Köyü Camii (Güney/Denizli)", 19-26.
- 60 Erbil Cömertler Aktuĝ ve Kadir Pektaş, "Geç Dönem Kalem İşi Süslemeli Bir Eser: Aydın Kuyucak Kayran Köyü Camii", *Medeniyet Sanat İM  Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016): 9-25.

Mehmet Ağa Camii⁶¹, Aydın, Koçarlı Cincin Köyü Camii, Aydın, Kuyucak Kayran Köyü Camii⁶²Amasya, Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii şadırvanında⁶³ dikkati çekmektedir.

Anadolu'daki bu tasvir örneklerinde üslup birliği ve birbirlerini takip eden kesin kronolojik bir gelişme göze çarpmamaktadır. Aynı merkezde bulunmasına rağmen Koçarlı Cihanoğlu Camii duvar resimleri ile Aydın, Merkez Cihanoğlu Camii, Kuyucak Kayran Köyü Camii ve Cincin Köyü Cihanoğlu Camii duvar resimleri arasında bile konu, teknik ve üslup açısından bariz farklılıklar söz konusudur.⁶⁴ Süsleme kompozisyonları daha çok, işlemeyi yapan ustanın bilgi, beceri ve tecrübesiyle ilgili bir gelişme sunmaktadır. Araştırma konumuz olan camideki duvar resimlerini gezici müslim/gayrimüslim ressam/ressamlar yapmış da olabilir. Ancak duvar resimlerini yapan sanatçı/sanatçılar ile ilgili, bugün için, elimizde bilgi/imza yoktur.

Sonuç olarak Cihanoğlu Camii'nde görülen duvar resimleri hakkında gelişmiş bir üsluptan söz etmek mümkün değildir. Camideki süslemeler kompozisyon düzeninde, mimari ve bitkisel tasvirlerin biçimlenişinde minyatür düzenini devam ettiren resim örneklerdir. Ancak genel özellikleri bakımından yerel sanatkârlar tarafından, halk sanatı içerisinde, kendine özgü bir üslupla ortaya konması açısından önemlidir. Bu sebeple Koçarlı Cihanoğlu Camii koruma altına alınması gereken önemli tarihi miraslarımızdan biri olma özelliğini taşımaktadır.

Kaynakça

Aktuğ, Erbil Cömertler ve Kadir Pektaş. "Geç Dönem Kalem İşi Süslemeli Bir Eser: Aydın Kuyucak Kayran Köyü Camii". *Medeniyet Sanat İMÜ Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 2/2 (2016): 9-25.

Algaç, Şeyda. "Afyonkarahisar Dazkırı- İdris Köyü Camii Ve Kalemîşi Bezemeleri". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Özel Sayısı*. (2017): 1-12.

Arık, Rüçhan. *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.

61 Özgür Yıldız ve Eryılmaz, "Manisa, Demirci Hacı Mehmed Ağa Camii Duvar Resimleri", 7-36.

62 Cömertler Aktuğ ve Pektaş, "Geç Dönem Kalem İşi Süslemeli Bir Eser: Aydın Kuyucak Kayran Köyü Camii", 9-25.

63 Tanman, "Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii Şadırvanı'nın Kubbesinde Zileli Emin'in Yarattığı Osmanlı Dünyası ve Bu Dünyaya Yansıyan Kişiliği", 491-522.

64 Aktuğ ve Pektaş, "Geç Dönem Kalem İşi Süslemeli Bir Eser: Aydın Kuyucak Kayran Köyü Camii", 9-25.; Osman Ülkü, "Osmanlı Mimarisinde Manzara Resimleri Süslemeciliği Bağlamında Koçarlı-Cincin Köyü Cihanoğlu Hacı Abdülaziz Efendi Camii Duvar Süslemelerinin Değerlendirilmesi", 277-293.

Arseven, Celal Esad. *Türk Sanatı Tarihi Cild III Heykel ve Oyma I. Fasikül*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1956.

Bağcı, Serpil, Filiz Çağman, Günsel Renda ve Zeren Tanındı. *Osmanlı Resim Sanatı*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2006.

Bozer, Rüstem. “Kula-Emre Köyünde Resimli Bir Camii”. *Türkiyemiz*, 53 (1987): 16-22.

Çağlıtütüncügil, Ersel. “Eski Mordoğan (İzmir) Köyü Camii Süslemeleri”. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Mayıs 25 (2012): 139-162.

Çakmak, Şakir. “Denizli İlindeki Türk Anıtları (Camiler)”. Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, 1991), 28-45.

Çakmak, Şakir. “Belenardıç (Torapan) Köyü Camii (Güney/Denizli)”. *Sanat Tarihi Dergisi*, 7/7 (1994): 19-26.

Eryılmaz, Halil İbrahim ve Şenay Özgür Yıldız. “Manisa, Demirci’de Duvar Resimli İki Cami: Kışlak Eski Camii ve Ahatlar Camii”. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (2020): 69-107.

Gürbıyık, Cengiz. “Demirci Küpeler Köyü Camii Duvar Resimleri”. *Art-Sanat Dergisi/Sanat Sanat Journal*, 13 (Ocak 2020), 143-168.

Gürbıyık, Cengiz. “Bir Halk Ressamının İzinde Satılmış Köyü Camii Duvar Resimleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 100 (2021), 347-374.

Keskiner, Cahide. *Minyatürler Kitabı*. İstanbul: Seçil Ofset, 2008.

Kuyulu, İnci. “Geç Dönem Anadolu Tasvir Sanatından Yeni Bir Örnek: Soma Damgacı Camii”. *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi*, 4 (1988): 67-78.

Kuyulu, İnci. “Kırkağaç Çiftahanlar Camii”. *Sanat Tarihi Dergisi*, 5/5 1990:103-115.

Kuyulu, İnci. “Bademli Kılıczade Mehmet Ağa Camii (Ödemiş/İzmir)”. *Vakıflar Dergisi*, 24 (1994), 147.

Kuyulu Ersoy, İnci. “İzmir ve Çevresindeki Bir Grup Duvar Resminin Düşündürdükleri. II. Uluslararası İzmir Sempozyum Bildirileri, (İzmir, 1998): 59-78.

Kuyulu Ersoy ve Esra ÇELİK. “Kocaeli Yapılarında Bulunan Resimli Bezemelerden Örnekler”, *Uluslararası Gazi Akçakoca ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Kocaeli: Mayıs (2014): 1651-1665.

Okçuoğlu, Tarkan. 18 ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı Duvar Resimlerinde Betimleme Anlayışı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

Önkal, Hakkı. “Mordoğan Köylerinden Üç Camii”, *XI. Ortaçağ Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, İzmir: 17-19 Ekim (2007): 283-293.

Özgür Yıldız, Şenay ve Halil İbrahim Eryılmaz. “Manisa, Demirci Hacı Mehmed Ağa Camii Duvar Resimleri”. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (2020): 7-36.

Renda, Günsel. *Batılılaşma Dönemi Türk Resim Sanatı 1700–1850*. Ankara: T.T.K. Basımevi, 1977.

Renda, Günsel. “19. Yüzyılda Kalem İşİ, Nakış ve Duvar Resmi”. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, 4, İstanbul: İletişim Yayınları,(1985): 1530-1534.

Şener, Dilek Karaaziz, “Soma Hızır Bey (Çarşı) Camii Duvar Resimleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Turkish Studies*, 9/10 (2014): 715-738.

Şahin Tekinalp, Pelin. “Batılılaşma Dönemi Duvar Resimleri”. *Türkler Ansiklopedisi*, 15, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, (2004): 440-447.

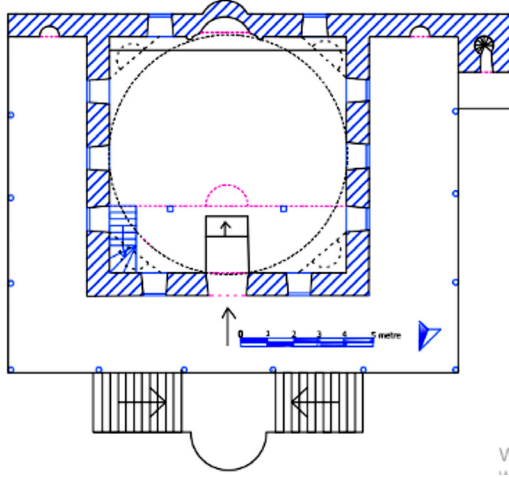
Tanman, Baha. “Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii Şadırvanı'nın Kubbesinde Zileli Emin'in Yarattığı Osmanlı Dünyası ve Bu Dünyaya Yansıyan Kişiliği”. *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar - Güner İnal'a Armağan* (1993), 491-522.

Top Mehmet ve Gülcan Özbek. “Osmanlı Batılılaşma Dönemine Ait Ödemiş'te Bulunan Duvar Resimli İki Camii”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (K15-2019): 227-260.

Ülkü, Osman. “Osmanlı Mimarisinde Manzara Resimleri Süslemeciliği Bağlamında Koçarlı-Cincin Köyü Cihanoğlu Hacı Abdülaziz Efendi Camii Duvar Süslemelerinin Değerlendirilmesi”. *Sanat Tarihi Dergisi*, S. 25 / 2, Ekim (2016): 278-290.

ÜNAL, Rahmi Hüseyin. “Yukarı Kızılca Köyü, Halil Ağa Camii”, *Sanat Tarihi Dergisi*, S.7, (1994): 211-225.

Halil İbrahim ERYILMAZ
Aydın, Koçarlı Cihanoğlu Camii Duvar Resimleri



Plan 1: Koçarlı Cihanoğlu Camii Planı. (Halil İbrahim Eryılmaz)



Resim-1: Koçarlı Cihanoğlu Camii Genel Görünüm.



Resim-2: Koçarlı Cihanoğlu Camii Haziresi.



Resim-3: Koçarlı Cihanoğlu Camii Doğu Duvarı Süslemeleri.



Resim-4: Koçarlı Cihanoğlu Camii Doğu Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-5: Koçarlı Cihanoğlu Camii Doğu Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-6: Koçarlı Cihanoğlu Camii Harim Güney Duvarı.



Resim-7: Koçarlı Cihanoğlu Camii Harim Güney Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-8: Koçarlı Cihanoğlu Camii Harim Güney Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-9: Koçarlı Cihanoğlu Camii Harim Güney Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-10: Koçarlı Cihanoğlu Camii Harim Güney Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-11: Koçarlı Cihanoğlu Camii Harim Güney Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-12: Koçarlı Cihanoğlu Camii Mihrabı.

Hatit İbrahim ERYILMAZ
Aydın, Koçarlı Cihanoğlu Camii Duvar Resimleri



Resim-13: Koçarlı Cihanoğlu Camii Mihrabı Süsleme Detayı.



Resim-14: Koçarlı Cihanoğlu Camii Harim Batı Duvarı.



Resim-15: Koçarlı Cihanoğlu Camii Batı Duvarı Süsleme Detayı.



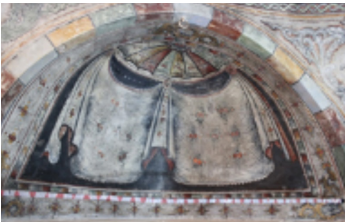
Resim-16: Koçarlı Cihanoğlu Camii Batı Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-17: Koçarlı Cihanoğlu Camii Batı Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-18: Koçarlı Cihanoğlu Camii Kuzey Duvarı ve Kadınlar Mahfili.



Resim-19-20: Koçarlı Cihanoğlu Camii Kuzey Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-21: Koçarlı Cihanoğlu Camii Süsleme Kuşağı.



Resim-22: Koçarlı Cihanoğlu Camii Süsleme Kuşağı.



Resim-23: Koçarlı Cihanoğlu Camii Süsleme Kuşağı.



Resim-24: Koçarlı Cihanoğlu Camii Süsleme Kuşağı.



Resim-25: Koçarlı Cihanoğlu Camii Süsleme Kuşağı.



Resim-26: Koçarlı Cihanoğlu Camii Süsleme Kuşağı.

Japon Yeni Dini Hareketlerinde Halk Hekimliği: Sekai Kyusei Kyo Örneği

Öz: Halk hekimliği, birçok kültürde deneyime, geleneksel bilgiye ve halk inançlarına bağlı olarak ortaya çıkan tedavi yöntemlerinden biri olarak bilinmektedir. 20. yüzyılda neredeyse tüm dünyadaki insanları etkileyen Yeni Dini Hareketler (YDH'ler) ortaya çıkmış ve bu tekniği uygulayarak üye kazanmışlardır. Japonya'daki bazı YDH'ler de halk hekimliği uygulamalarını kullanarak kendilerine mensup toplamaya devam etmektedir. Tokyo'da 1935 yılında kurulan ve Japon YDH'leri içinde 2 milyon civarında üyesiyle oldukça önemli bir konuma sahip olan Sekai Kyusei Kyo adlı hareketin, hoşgörülü, senkretik öğretileri ve jorei (elle enerji aktarımı), shiatsu (parmak baskısıyla masaj) ve organik tarımla bedensel ve ruhsal şifa sağlama gibi halk hekimliği uygulamaları vasıtasıyla büyük kalabalıkları etkilediği görülmektedir. Çalışmamızın amacı, dünyanın pek çok bölgesine yayılmış olan bu hareketin, insanlara sunduğu kurtuluş reçeteleri örneğinden ve halk hekimliği uygulamalarının insanlar üzerindeki etkisinden yola çıkarak YDH'lerin ve Japon YDH'lerinin başarı sırlarını anlamaya çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Sekai Kyusei Kyo, Halk Hekimliği, Yeni Dini Hareket, Japon, Din.

Halil İbrahim
ŞENAVCU 

Folk Medicine in the Japanese New Religious Movements: The Case of Sekai Kyusei Kyo

Abstract: Folk medicine is known as one of the treatment methods that emerged in many cultures depending on experience, traditional knowledge, and folk beliefs. On the other hand, during the 20th century, New Religious Movements (NRMs) have appeared, which affected people almost all over the world by implementing this technique. For instance, in order to gain members, the NRMs in Japan have been maintaining the convention of folk medicine. In this way, Sekai Kyusei Kyo, with two million members, a Japanese NRM became manifest in 1935, has been influencing large crowds of people with tolerant and syncretic teachings, and provided physical and spiritual healing by using natural farming as a principle of salvation and folk medicine practices such as Jorei, a type of paranormal healing, and, Shiatsu, a Japanese style of massages with fingers, thumbs, feet, and palms. Based on this starting point, our study aims to test the success of NRMs in general, and Japanese NRMs in particular by monitoring the effects of this Japanese new religious movements' teachings and its folk medicine treatment for people.

Keywords: Folk Medicine, Sekai Kyusei Kyo, Japanese, New Religious Movement, healing.

* Dr. Öğr. Üyesi. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı. E-Posta: ibrahimsenavcu@hotmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0003-2096-3093>

Giriş

Yeni Dini Hareketler (YDH), daha ziyade 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkan, mensuplarına dinsel, bedensel ve ruhsal huzur kazandıracağını telkin eden ve kısa zamanda pek çok mensup toplayan dinî gruplardır.¹ Dünyanın neredeyse her bölgesinde ve yerleşik/geleneksel dininden neşet etmiş olan bir YDH'ye rastlamak mümkündür.² Bu süreçte Japonya'da da farklı inançlardan kaynağını alan ve günümüze kadar gelen YDH'ler ortaya çıkmıştır.³

YDH'ler ve Japon YDH'leri konusunda dünya üzerinde Dinler Tarihi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Din Eğitimi gibi çeşitli alanlarda pek çok çalışma yapılmış olmakla birlikte Türkiye'de bu konuda yeterli sayıda çalışma olduğunu söylemek zordur. Bununla birlikte ülkemizde YDH'leri genel olarak inceleyen ve dünyadaki bazı meşhur YDH'leri spesifik olarak ele alan farklı alanlara ait çalışmalar mevcuttur. Ancak Japon YDH'lerini, "Japonya'da Yeni Dini Hareketler"⁴ adlı bildiri dışında genel olarak inceleyen bir çalışma bulunmamaktadır. Türkiye'de 2020 yılında basılan Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi'nde⁵ Japon YDH'leri genel hatlarıyla tanıtan 26 civarında madde yazılmıştır. Ayrıca Japonya'da 1892 yılında kurulan ve çok büyük olmamasına rağmen dünyada oldukça bilinen *Şinto kökenli* Ōmoto hareketi hakkında yazılmış bir Yüksek Lisans tezi vardır.⁶ Bunların dışında Japon YDH'lerini tek tek ele alan çalışmalara da rastlanmamaktadır. Dolayısıyla, Sekai Kyusei Kyo (SKK) hareketindeki halk hekimliği örneğinde Japon YDH'lerini incelemek için yapılan bu çalışmamızın alandaki boşluğa katkıda bulunması hedeflenmektedir.

YDH'lerin çeşitli müntesip kazanma yöntemleri vardır. Bunlardan bazıları halk inanışları içinde değerlendirilen halk hekimliği metodunu ön plana çıkarmıştır. Japon YDH'lerinden olan SKK Hareketi de özellikle *jōrei* ve *shiatsu* denilen uygulama ve organik tarım *ürünleri* kullanımı ile sağaltma yaptığını iddia etmektedir.

- 1 Peter B. Clarke, "New Religious Movement," ed. Peter B. Clarke, *Encyclopedia of New Religious Movements* (London: Routledge, 2006); Mehmet Ali Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi* (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010), 15-16.
- 2 Özlem Uluç, *Yeni Dini Hareketler* (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012).
- 3 H. Byron Earhart, *The New Religions of Japan: A Bibliography of Western-Language Materials*, 2. bs (Ann Arbor: Center for Japanese Studies, University of Michigan, 1983).
- 4 Yetkin Karaoğlu, "Japonya'da Yeni Dini Hareketler," *USBİK 2020 Online Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin E-Kitabı*, ed. Elshan Gurbanov ve Elhan Allahverdiyev (Kayseri, 2020), 12-19.
- 5 Süleyman Turan ve Emine Battal, ed., *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi* (İstanbul: Okur Akademi, 2020).
- 6 Enbiye Mahbube Dinler, *Yeni Bir Japon Dini Hareketi: Oomoto* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2019).

Çalışmamızın amacı mevzubahis bu hareketin örnekliğinde Japon YDH'lerinde halk hekimliği uygulamalarını incelemektir. Bu nedenle çalışmamızda tümevarım yöntemiyle önce YDH, halk inancı ve halk hekimliği hususunda genel bilgiler verilecek, ardından temel nitelikleriyle Japonya'da YDH, daha sonra ise SKK Hareketi anlatılacak ve son olarak da bu hareketteki halk hekimliği uygulaması işlenecektir.

1. Yeni Dini Hareketler, Halk İnancı ve Halk Hekimliği

1.1. Yeni Dini Hareketler

Ülkelere göre değişmekle birlikte 19. yüzyıldan itibaren, çoğunlukla da 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkan dinî gruplara Yeni Kültler (New Cults), Yeni Dinler (New Religions), Yeni Çağ Hareketleri/Dinleri (New Age Movements), Milenyum Tarikatları, Kıyamet Tarikatları, Yeni Dini Akımlar, Gençlik Dinleri gibi adlandırmalar yapılmıştır.⁷ Ancak bu tanımlamalar, araştırmacılar tarafından eksik bulunmuş ve hepsini kuşatıcı olmadığı iddia edilerek bunların yerine özellikle 1970'lerin başlarından itibaren "Yeni Dini Hareketler" (New Religious Movements) ifadesinin kullanılması uygun görülmüştür.⁸

YDH'lerin ortaya çıkışını, bilim, sanayi ve teknolojinin gelişimiyle birlikte 20. yüzyılda öne çıkan sekülerleşme, materyalizm, subjektivizm, kayıtsızlık, aşınmışlık, hazcılık, küreselleşme, çoğulculuk, hızlı değişim, modernizm, postmodernizm gibi akımların ve faktörlerin tetiklediğine inanılmaktadır.⁹

Dünya üzerinde on binlerce YDH'nin mevcudiyeti ve her birinin farklı niteliklere sahip olduğu bilinmekle birlikte ortak özelliklerinden de bahsedilmektedir. Bun-

7 Clarke, "New Religious Movement"; Nobutaka Inoue, "New Religion (Japan)," ed. Peter B. Clarke, *Encyclopedia of New Religious Movements* (London: Routledge, 2006); Michael Cole, "Defining the New Age," *What Is the New Age?*, ed. Michael Cole vd., 3. bs (London: Hodder and Stoughton, 1990), 1-14; Ali Köse, *Milenyum Tarikatları: Batı'da Yeni Dini Akımlar*, 5. bs (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017); Ali Rafet Özkan, *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler*, 2. bs (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006); Cole, "Defining the New Age"; İsmet Eşmeli, "Yeni Dini Hareketlerin Hedef Kitleleri: Gençlik," *İslam Modernite ve Gençlik*, ed. Seyfullah Kara, Salih Aybey ve Tahir Aşırov (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 274.

8 Mehmet Ali Kirman, "Yeni Dini Hareketler: Tanım ve Kapsam," *Yeni Dini Hareketler*, ed. Süleyman Turan ve Faruk Sancar (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 13-26; Ali Rafet Özkan, "Yeni Dini Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri," *Yeni Dini Hareketler*, ed. Süleyman Turan ve Faruk Sancar (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 27-30.

9 Özkan, "YDH'lerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri," 31-38; Elif Doğan, *Türkiye'de New Age Hareketi: Şifacı Grupların Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Tabanı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme* (Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2020), 14-27; Nasuh Günay, *Türkiye'de Yeniçağ İnançları* (Isparta: Manas Yayınevi, 2011), 18-29.

ların hemen hemen hepsinin, benimsenmelerini kolaylaştırmak ve kanunlarla çelişmeyip kabul görmek adına kendilerini tarikat veya mezhep olarak tanıtmaktan çekindikleri, daha ziyade “Yeni Dinler” olarak nitelendirdikleri ifade edilmektedir. YDH’lerin daha çok, geleneksel dinlerin içinden çıkarak onların birikimlerinden istifade ettikleri görülmekte; bazıları tek bir dinin içinden neşet etmesine rağmen bazılarının ise farklı dinlerden öğeler taşıması dolayısıyla senkretik bir yapıya sahip olduğu göze çarpmaktadır. Yine bu hareketlerden bazılarının yayılmacı özelliği varken, bazıları da ezoterik yapıları sebebiyle kendi içine kapalıdır. Araştırmacılar tarafından genel itibarıyla YDH’lerin ortak özellikleri olarak, çoğu zaman psikolojik sorunlu olduğu iddia edilen karizmatik bir liderin ve kutsal metnin bulunması, bireyselleşmeye önem vermeleri, kıyametin yaklaştığı beklentisiyle hareket etmeleri, mesih gibi bir kurtarıncının geldiği veya geleceği düşüncesine sahip olmaları, kurtuluşun yalnızca kendi hareketlerine bağlılıkla mümkün olabileceği düşüncesinin hakim olması, üyelerinden harekete sadakat beklemeleri gibi fikir ve davranışlara sahip oldukları belirtilmektedir.¹⁰

YDH’ler yerleşik din mensupları tarafından zararlı, yıkıcı, şiddete meyilli, tehlikeli gibi olumsuz nitelendirmelerle anılsalar da özellikle Dinler Tarihi ve Din Sosyolojisi araştırmacıları bu tanımlamaların objektif olmadığını ve genel geçer yapılmamasını doğru bulmadıklarını ifade etmektedir. Çünkü bu araştırmacılara göre YDH gruplarının çok az bir kısmı şiddet eylemlerine katılmış ve bunu teşvik etmiştir. Bunun yanında bu hareketlerin çoğunluğu daha çok barışa vurgu yapan ve şiddete karşı duranlardan oluşmaktadır. Şiddete başvuranların düşünce ve eylemlerinin ardında yatan faktörlerin de sadece dinî değil, aynı zamanda siyasi, ekonomik ve sosyo-kültürel olduğu iddia edilmektedir.¹¹

YDH’lerin kullandığı pek çok taraftar kazanma yöntemi vardır. Bir YDH bazen bunlardan birini veya birden fazlasını kendisine üye kazanmak için kullanabil-

10 Süleyman Turan, “Giriş: ‘Yeni Dini Hareketler’”, ed. Süleyman Turan ve Emine Battal, *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi* (İstanbul: Okur Akademi, 2020), 11-14; Eileen Barker, “New Religious Movements: Their Incidence and Significance,” *New Religious Movements: Challenge and Response*, ed. Jamie Cresswell ve Bryan Wilson (Florence: Taylor and Francis, 2001), 15-31; Özkan, “YDH’lerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri,” 38-42.

11 Emine Battal, *Kıyametin Gölgesinde: Yeni Dini Hareketler ve Şiddet* (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 217-23; Thomas Robbins ve John R. Hall, “New Religious Movements and Violence,” *Teaching New Religious Movements*, ed. David G. Bromley (Oxford: Oxford University Press, 2007), 245-70; Catherine Wessinger, “New Religious Movements and Violence,” *Introduction to New and Alternative Religions in America*, ed. Eugene V. Gallagher ve W. Michael Ashcraft, c. 1, 5 cilt (Westport, Conn.: Greenwood Press, 2006), 165-205; James T. Richardson, “Minority Religions and the Context of Violence: A Conflict/Interactionist Perspective,” *Terrorism and Political Violence* 13, sy. 1 (Mart 2001): 103-33.

mektedir. YDH'lerin çoğunlukla kullandıkları taraftar kazanma yöntemleri olarak şunlar zikredilmektedir: Misyonerlik, sosyal ilişkilerden yararlanma, karizmatik liderlik, beyin yıkama teknikleri, sevgi bombardımanı, yayın faaliyetleri, internet, meditasyon, terapi ve halk hekimliği uygulaması.¹²

YDH'lere üye olanların çoğunlukla orta ve üst gelir seviyesine sahip, eğitilmiş, hayatında karşılaştığı birtakım problemlerden dolayı arayış içinde olan ve geleneksel dinlerdeki sorunlara olan yaklaşımlardan/çözümlerden ve/veya mevcut dindarlarından memnun olmayan kişilerden (çoğu zaman gençlerden) oluştuğuları iddia edilmektedir. Zira bu hareketler tarafından taraftar toplama ve büyüme stratejisi olarak insanlara, bedensel ve psikolojik/manevi rahatlatma ve sağlıklı yaşam vaat etmektedir.¹³

1.1. Halk İnanışı ve Halk Hekimliği

Halk inanışı, 'doğüstü ve/veya insanüstü özellikli varlıklarla ilgili davranış ve kaçınmaların bulunduğu, bunlar yerine getirildiğinde fayda, yapılmadığında ise zarar görüleceğine inanma' olarak tanımlanmaktadır.¹⁴

Halk inanışları, daha çok Dinler Tarihi ve Halkbilim'in konusu olarak ele alınmaktadır. Dinler Tarihi, tarih boyunca ortaya çıkan bütün dinleri ve dini inanışları incelediğinde, Halkbilim daha ziyade dinî inanışlarla ilgisi olup olmadığına bakmaksızın toplumdaki gelenek-görenek, kıyafetler, danslar, yemekler, sanat, edebiyat gibi kültür öğelerini araştırmaktadır. Halk inanışlarını bu bilim dalları dışında ele alıp araştıran Sosyoloji/Din Sosyolojisi, Psikoloji/Din Psikolojisi, Antropoloji, Etnoloji gibi bilim dalları da vardır. Bununla birlikte Dinler Tarihi, halk inanışları konusunu, bu bilim dallarının yöntemlerini de kullanarak araştıran ve sahiplenen bilim dalı olmuştur.¹⁵

Halk inanışlarının, herhangi bir dinden bağımsız, dinî inançlarla çatışmayan, faydalı veya fayda ve zararı olmayan türleri olduğu gibi dinlere aykırı, ilmî çalışmalarla çelişen ve zararlı olabileceği iddia edilen türlerinin de olduğu bilinmektedir.¹⁶

12 Süleyman Turan ve Sema Nur Uzun, "Yeni Dini Hareketlerin Taraftar Kazanma Yöntemleri," *Yeni Dini Hareketler*, ed. Süleyman Turan ve Faruk Sancar (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 211-41.

13 Turan, "Yeni Dini Hareketler," 12-15; Kirman, *YDH'ler Sosyolojisi*, 281-304.

14 Ahmet Hikmet Eroğlu, "Halk İnanışlarına Giriş," *Halk İnanışları El Kitabı*, ed. Durmuş Arık ve Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Grafiker, 2017), 21.

15 Eroğlu, 22.

16 Hikmet Tanyu, "Dini Folklor veya Dini-Manevi Halk İnançlarının Çeşit ve Mahiyeti Üzerinde Bir Araştırma -1-," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, sy. 1 (1973): 123-42.

Halk inanışlarının ortaya çıkışıyla ilgili çeşitli etkenlerin önemli olduğu bilinmektedir. Telkin yolu ile ortaya çıkanlar, kaynağı belli olmayanlar ve anonim yoluyla ortaya çıkan inançlar olmak üzere halk inanışlarının özellikle üç şekilde ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Yine her ne kadar her kültüre göre değişiklik göstermekle birlikte araştırmacılar tarafından millilik, değişmezlik, mechuliyet, ortaklık, bağlayıcılık gibi ortak özelliklere sahip oldukları söylenmektedir.¹⁷

Halk inanışları denilince bazen hurafe ve batıl inanç kategorisinde değerlendirilerek ilk akla gelen daha çok kırsal kesimlerde yaşayanların inanç ve uygulamaları olsa da araştırmalar iyi eğitilmiş ve şehirlerde yaşayanların da halk inanışlarının etkisi altında inanış ve davranışlar sergilediklerini ortaya koymuştur. Halk inanışlarının bazılarının yerleşik dinlerle iç içe geçmesinden dolayı bir dinin öğretisi gibi algılandığı, hatta bazı zamanlarda halk inançlarıyla bu dinlerin inançlarını ayırtmanın güç olduğu da bilinmektedir. Bilim ilerledikçe, karşılaşılan sıkıntılar için özellikle tıp alanında sunulan bazı çözüm yolları neticesinde, sebebi ve çaresi/ilacı bulunan birtakım halk inanışının (kötü ruhlardan/cinlerden kaynaklı hastalıklar gibi) zamanla özellikle eğitilmiş bireyler arasında ortadan kalktığı gözlemlenmektedir.¹⁸

Türkçede sağaltma denilen halk hekimliği, pek çok kültürde halk inanışları içinde yer almaktadır. Halk hekimliği yerine günümüzde “şifacılık” ve “alternatif tıp” gibi ifadeler de kullanılmaktadır. Halk hekimliği veya diğer isimlendirmeler denilince, ‘bedensel/maddi ve ruhsal/manevi rahatsızlıkların sebeplerinin ve çarelerinin bilinmediği veya imkânların/tıbbın yetersiz kaldığı durumlarda halk arasında bunlara dair sebepler açıklayan ve çözüm yolları öneren inanç ve uygulamalar’ anlaşılmaktadır.¹⁹ Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere halkın yaşadığı bu problemler bedensel olabildiği gibi ruhsal da olabilmektedir; tedavi yöntemleri de bazı bitki-

17 İsmet Eşmeli, *Halk İnanışları ve Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma (Muğla-Yatağan Örneği)* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 19-21.

18 Eroğlu, “Halk İnanışlarına Giriş,” 23-24. Özellikle son dönemde yapay zeka tabanlı biyoteknolojiyi kullanmak suretiyle hastalıkları ve yaşlılığı ortadan kaldırmının mümkün olduğunu ileri süren transhümanizm akımının din ile olan ilişkisi ve bu bağlamda transhümanist düşüncüyü Hıristiyanlıkla mezcederek yeni bir Hıristiyanlık yorumunu ortaya çıkaran Hıristiyan Transhümanist hareketi hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammet Yeşilyurt, “Hıristiyan Transhümanizmi: Hıristiyanlığın Tekno-Eskatolojik Yeni Yorumu,” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21, sy. 2 (30 Eylül 2021): 815-45; Muhammet Yeşilyurt, “Hıristiyanlığın ‘Imago Dei’ Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı,” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9, sy. 5 (29 Aralık 2020): 3624-50.

19 Sami Kılıç, “Halk Hekimliği/Sağaltma Ocakları İle İlgili İnanışlar,” *Halk İnanışları El Kitabı*, ed. Durmuş Arık ve Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Grafiker, 2017), 310; Eroğlu, “Halk İnanışlarına Giriş,” 32; Sedat Veyis Örnek, *Budunbilim Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1973), 32.

lerin, içeceklerin, hayvanların etlerinin ve/veya meyve-sebzelerin tüketilmesinin yanında bedenın çeşitli yerlerine masaj uygulanması şeklinde olabilmektedir.²⁰

Türkiye'nin farklı bölgelerinde olduğu gibi bazen rahatsızlıklar için ziyaret yerlerine hastayı götürüp orada dua edilmesi, şifalı olduğuna inanılan sularla yıkanma, bedenın problemlı yerlerine değişik yağlar, kül veya çamur sürülmesi, bazı yiyecek içecekleri ve/veya bitkileri karıştırıp onları bir yerde döverek/kaynatarak vücudun çeşitli yerlerine sürülmesi gibi sağaltma uygulamaları halk hekimliği yöntemlerinden bazılarıdır.²¹

Halk hekimliği uygulamalarından bir diğeri, rahatsız olan kişiye bir başka şahıs tarafından enerji aktarımı yapılması uygulamasıdır ve buna özellikle Uzakdoğu kökenli dini hareketlerde daha sık rastlanmaktadır.²² Hatta bu tür uygulamalar, özellikle 1970'lerden sonra Batı'da ortaya çıkan ve Yeni Çağ (New Age) Akımı olarak bilinen senkretik YDH'ler için en önemli/etkili yayılma alanlarını teşkil etmektedir.²³

2. Japonya'da Yeni Dini Hareketler

Japonya'daki YDH'leri doğru anlayabilmek için öncelikle Japonların din ve dindarlık anlayışları ile Japonya'daki dinî yapıyı bilmek gerekir. Japon milli dini olarak isimlendirilen Şintoizm'in, kendi mensuplarının diğeri dinlere de aynı anda inanasını hoşgörüyü karşılama ve Şinto inancının, dinden ziyade toplumun milli kültürü/geleneği şeklinde anlaşılması dolayısıyla Japonlar yüzyıllar içinde ülkeye girmiş olan çeşitli inançların da birtakım özelliklerini benimsemiştir. Böylece Japon dini olarak Şintoizm, Budizm, Ruizm/Konfüçyanizm, Daoizm/Taoizm, Hıristiyanlık karışımı senkretik bir inanç sistemi ortaya çıkmıştır. Hatta bu karışım öyle bir hâl almıştır ki, günümüzde "Japon Dini (Japanese Religion)" veya Şintoizm denildiğinde tüm bu karışımın müteşekkil bir tanımlama yapılmakta; senkretizm öncesi saf bir Şintoizm'i ya da Japon dinini tespit etmenin pek mümkün olma-

20 Handan Yalvaç Arıcı, "Modern Şifacılık Yönelimleri," *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 19 (28 Mayıs 2021): 291-324; Kılıç, "Halk Hekimliği," 311-22; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi (Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri)*, 2. bs (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011), 59-61; Petek Kitamura, *Japonya / Kiraz Çiçeklerinin Ülkesi* (İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2004), 106-13.

21 Eşmeli, *Halk İnanışları*, 109-21; Kılıç, "Halk Hekimliği," 313-22; Kitamura, *Japonya*, 111-13.

22 Kirman, *YDH'ler Sosyolojisi*, 283, 290-91; Handan Yalvaç Arıcı, "Modern Şifacılık Yönelimlerinden Enerji Şifacılığı Uygulamaları," *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 11 (30 Haziran 2021): 265; Kitamura, *Japonya*, 111-13.

23 Doğan, *Türkiye'de New Age Hareketi*, 165-66; Yalvaç Arıcı, "Modern Şifacılık Yönelimleri," 302-8; Günay, *Türkiye'de Yeniçağ İnançları*, 71-72.

dığından bahsedilmektedir.²⁴ Nitekim son yıllarda Japonya'daki dinlerin ve din-darların durumu üzerine yapılan araştırmalarda da mevcut nüfusun neredeyse iki katına yakın dindar sayısı tespit edilmiştir. Bu durum da dinleri sorulan kişilerin aynı anda birden fazla dine inandığını ifade etmelerinden kaynaklanmaktadır.²⁵

Japonya'da ortaya çıkan YDH'ler, farklı bir din algısının mevcut olduğu ülkede bu din anlayışından etkilenmiştir. Bundan dolayı bir kişi Şintoizm'le birlikte ülkedeki diğer yerleşik dinlere aynı anda inanabildiği gibi, aynı zamanda çeşitli YDH'lere üye olması ve onların etkinliklerine katılması da mümkündür.²⁶ Japonya'da Şintoizm, Budizm ve az sayıda da olsa Hıristiyanlık kökenli olduğu gibi ülkedeki yerleşik dinlerden kaynağını alan ve/veya senkretik (farklı dinlerin karışımı) kökenli YDH'ler bulunmaktadır.²⁷

Japonya'da ortaya çıkan ve dünyanın pek çok noktasına yayılan YDH'lerin sınıflandırılması ve isimlendirilmesi hususunda araştırmacılar arasında fikir birliği yoktur. Bunun en büyük sebebi olarak da Japon YDH'lerinin kuruluş tarihleri, inançları, kökenleri, üye kabul şartları, büyüklükleri gibi meselelerin oldukça farklılık arz etmesi ve çok karmaşık olması gösterilmektedir.²⁸ Bir kısım araştırmacı bu hareketleri "YDH", "Yeni Dinler", "Yeni Maneviyat Hareketleri" başlığı altında anlatırken, bazı araştırmacılar ise "mezhep" kategorisi içinde değerlendirmeyi

- 24 Kazuo Kasahara, "Introduction: Religion and the Japanese," *A History of Japanese Religion*, ed. Kazuo Kasahara, çev. Paul McCarty ve Gaynor Sekimori (Tokyo: Kosei Publishing Co., 2003), 17-24; Robert Ellwood, *Introducing Japanese Religion* (New York: Routledge, 2008); Robert E. Hume, *The World's Living Religions* (New York: Charles Scribner's Sons, 1959), 152-76; Halil İbrahim Şenavcu, "Şintoizm," *Dinler Tarihi I-II* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018), 150-51; Earhart, *The New Religions of Japan*, 1-2; Michael K. Roemer, "Japanese Survey Data on Religious Attitudes, Beliefs, and Practices in the Twenty-First Century," *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, ed. Inken Prohl ve John K. Nelson (Leiden: Brill, 2012), 29, 55.
- 25 Noriko Iwai, "Measuring Religion in Japan: ISM, NHK and JGSS," 17 Temmuz 2018, <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/11/20105733/Religion20171117.pdf>; Kasahara, "Introduction: Religion and the Japanese," 18; Bozkurt Güvenç, *Japon Kültürü*, 2. bs (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002), 151-55; United States Department of State - Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, "International Religious Freedom Report for 2011," 2011, <https://www.state.gov/documents/organization/192843.pdf>; Roemer, "Japanese Survey Data," 28.
- 26 Earhart, *The New Religions of Japan*, 5-6; Karaoğlu, "Japonya'da YDH," 16; Roemer, "Japanese Survey Data," 29.
- 27 Franz Winter, "Japanese New Religious Movements: An Introduction," *Handbook of East Asian New Religious Movements*, ed. Lukas Pokorny ve Franz Winter (Leiden: Brill, 2018), 19; Earhart, *The New Religions of Japan*, 2; Karaoğlu, "Japonya'da YDH," 15.
- 28 Arif Mateen, "New Religious Movements of Japan: An Overview of New Paradigm," *International Journal of Humanities and Social Science* 21, sy. 4 (01 Nisan 2016): 91.

uygun görmüştür.²⁹ Örneğin H. Byron Earhart, Japon YDH'ler için, mezhep, YDH ve muhtemelen ilk kez gazetecilerin kullanmış olduğu düşünülen *Shinkō Shūkyō* (Yeni Ortaya Çıkan Dinler) diyenlerin olduğunu, kendisinin bunları demek yerine, Japon akademisyenlerce yaygın olarak kullanılan ve hareketlerin kendilerini *Shinshūkyō* (Yeni Dinler) olarak nitelemesinden yola çıkarak bu ifadeyi tercih ettiğini gerekçeleriyle açıklamıştır.³⁰ Ayrıca Japonya'da 1882-1908 yılları arasında devletin resmî olarak tanıdığı Şinto mezhepleri içinde yer verilen Tenrikyo gibi mezheplerin daha sonraları yeni dinler ve YDH içinde zikredildiğine de rastlanmaktadır.³¹

Tarihi 19. yüzyıl başlarına kadar geriye giden ve önceleri mezhep ve yeni din olarak nitelendirilen Japon YDH'lerinin sayısının günümüzde tam olarak bilinmediği, dolayısıyla herhangi kesin bir rakam vermenin doğru olmadığı ifade edilir. Zira 1924 yılında 98, 1930'da 414, 1935 yılında 1029 olan bu hareketlerin sayısının günümüzde birkaç bini bulduğu iddia edilmektedir.³² İstatistiklere göre Japonya'da yaşayanların sadece en fazla %30'u bir veya daha fazla YDH'ye üyedir. Ülkedeki en kalabalık üyeye sahip YDH'ler ise Sōka Gakkai, Risshō Kōsei Kai, Reiyūkai, Tenrikyō, Bussho Gonenkai Kyōdan, Sekai Kyūsei Kyō, Seichō no Ie, Shinnyo-en, PL Kyōdan, Sukyo Mahikari ve Myōchikai Kyōdan olarak bilinmektedir.³³

Neredeyse hepsinin özel ilham veya vahiy alan ve *İki-gami* (Yaşayan Tanrı) olarak kabul edilen karizmatik bir kurucularının bulunması, çoğunda kurucu veya aktif görevlerde pek çok kadının olması, kitle iletişim araçlarını, klasik ve sosyal

29 Earhart, *The New Religions of Japan*, 1-10; Winter, "Japanese NRMs," 17-22; Karaoğlu, "Japonya'da YDH," 18; Joseph M. Kitagawa, *On Understanding Japanese Religion* (New Jersey: Princeton University Press, 1987), 168-73; Mateen, "New Religious Movements of Japan," 91.

30 Earhart, *The New Religions of Japan*, 1-10.

31 Kitagawa, *On Understanding Japanese Religion*, 169-70; Earhart, *The New Religions of Japan*, 147-66; Peter B. Clarke, "Tenrikyo," ed. Peter B. Clarke, *Encyclopedia of New Religious Movements* (London: Routledge, 2006); Dilâ Baran Tekin, "Tenrikyo," ed. Süleyman Turan ve Emine Battal, *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi* (İstanbul: Okur Akademi, 2020); Barbara Rossetti Ambros ve Timothy Smith, "Tenrikyō," *Handbook of East Asian New Religious Movements*, ed. Lukas Pokorny ve Franz Winter (Leiden: Brill, 2018), 33-51; Kenji Ueda, "Shinto," *Religion in Japanese Culture*, ed. Noriyoshi Tamaru ve David Reid (Tokyo: Kodansha International Ltd, 1996), 29-30.

32 Winter, "Japanese NRMs," 23; Barker, "NRMs: Their Incidence and Significance," 16; Karaoğlu, "Japonya'da YDH," 15; Inoue, "New Religion (Japan)," 452.

33 Winter, "Japanese NRMs," 17; Eileen Barker, *New Religious Movements: A Practical Introduction* (London: Unipub, 1990), 15; Karaoğlu, "Japonya'da YDH," 16; Inken Prohl, "New Religions in Japan: Adaptations and Transformations in Contemporary Society," *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, ed. Inken Prohl ve John K. Nelson (Leiden: Brill, 2012), 241, 244-45; Inoue, "New Religion (Japan)," 452.

medyayı misyonerlik çalışmalarında yoğun bir şekilde kullanmaları, evrenselci yönelimleri ve uluslararası misyonerlik gayretlerinin olması, üyelerine sağlık, şifa, başarı, aile sorunlarına çözüm gibi somut getiri/fayda vaat etmeleri, büyümlü dinî uygulamalarla kurtuluşa ulaştıracağı iddiaları Japon YDH'lerinin öne çıkan nitelikleri olarak zikredilmektedir.³⁴

Japonya'da ortaya çıkan YDH'lerin yapısı her ne kadar karmaşık olsa da araştırmacılar tarafından birtakım ortak özellikler belirtilmiştir. Hızlı gelişim ve sanayileşmeye ayak uydurmakta zorlananlar için modern dinî ihtiyaçların giderilmesi uğraşları, Japonya'yı çevreci ve barışçı olarak sunmaları, manevi şifa mucizelerine vurgu yapmaları, rahip sınıfının daha az baskın olduğu ve daha az hiyerarşik yapıda olmaları, daha evrenselci olmaları, kutsal bir merkeze sahip olmaları, giriş süreçlerinin kolay olması, basit bir temel/anahtar pratiğe sahip olmaları, senkretik bir yapılarının olması ortak özellikleri arasında sayılmaktadır.³⁵

Japonya'daki YDH'lerin isimleri için Earhart gibi bazı araştırmacılar, farklı adlar kullanmıştır. Çünkü Japonya'daki bir takım YDH için hareket dışındakilerin verdikleri isimler hareket üyelerince kabul görmemiştir ve kendilerine farklı isimler vermişlerdir. Bunun en büyük sebebi ise, kendilerine başkalarının verdiği adların olumsuzluk çağrıştırmasıdır. Mesela, "*Tenshō Kōtai Jingūkyō* (Kutsal/İlahi Tanrıça'nın Mabedinin Dini/Dinî Grubu)", yabancıların kendileri için kullandığı "*Odoru Shūkyō* (Dans Dini/Dinî Grubu)" isimlendirmesini reddetmiştir.³⁶

3. Sekai Kyusei Kyo Hareketi

3.1. Hareketin Kurucusu ve Kuruluşu

Sekai Kyusei Kyo, Şintoizm kökenli olarak Japonya'da (Tokyo) Mokichi Okada (1882–1955) tarafından 1935 yılında kurulmuş bir YDH'dir. Batıda "Church of World Messianity" olarak bilinen hareketin Japonca adındaki Sekai: "Dünya", Kyusei: "Kurtarıcılık, Mesihçilik", Kyo: "Topluluk, Grup, Cemaat", Sekai Kyusei Kyo: Dünya Mesihçilik Topluluğu/Grubu gibi bir anlama gelmektedir. Hareketin kurucusu her ne kadar Şinto kökenli bir başka grup olan *Ōmoto*'dan ayrılarak bu hareketi

34 Mateen, "New Religious Movements of Japan," 93-94; Earhart, *The New Religions of Japan*, 3-4; Peter B. Clarke, "Japanese New Religious Movements in Brazil: From Ethnic to 'Universal' Religions," *New Religious Movements: Challenge and Response*, ed. Bryan R. Wilson ve Jamie Cresswell (London: Routledge, 2001), 198-201.

35 Mateen, "New Religious Movements of Japan," 94-95; Prohl, "New Religions in Japan," 246-49; Earhart, *The New Religions of Japan*, 3-4; Clarke, "Japanese NRMs in Brazil," 198-201.

36 Earhart, *The New Religions of Japan*, 20.

kurmuş olsa da diğer pek çok Japon YDH'sinde olduğu gibi zamanla ülkedeki Budizm ve Hıristiyanlık gibi inanç sistemlerinden de etkilenmiş, bunlardan bazı öğretileri bünyesine katarak senkretik bir hareket haline gelmiştir.³⁷

Mokichi Okada, 1882 yılında bir sokak satıcısının oğlu olarak Tokyo'nun Asakusa bölgesinde doğmuştur. 1897 yılında başladığı ve gözlerinde problem çıkana kadar severek devam etmiş olduğu Tokyo Sanat Okulu'ndan (Tokyo Bijutsu Gakkou) ayrılmak zorunda kalmıştır. Daha sonra pek çok hastalığa yakalanması, ebeveynini, eşini, çocuklarını kaybetmesi, girdiği tüm işlerde başarısız olması dolayısıyla 1920 yılında Ōmoto hareketine girmiştir. 1924 yılından itibaren ise çalıştığı tüm işleri bir kenara bırakıp kendisini bu hareketin misyonerlik çalışmalarına adanmıştır. Okada, özellikle 1926 ve 1931 senelerinde bazı vizyonlar gördüğünü ve Tanrı'dan vahiy (*keiji*) aldığını söylemiştir. Bu vizyonlarda göğsünden içeri bir ışık girdiğini ve böylece insanlığı kurtarmak için seçilen bir kişi/mesih olduğunu iddia etmiştir. Daha sonra da Tanrı'dan aldığı vahiyleri 400 sayfa olarak yazdığını, ancak insanlık tarihi ile ilgili olan bu vahiylerin imparatorun hoşuna gitmeyip kendisini cezalandıracağı düşüncesiyle yaktığını ifade etmiştir. Başından geçenleri anlattığı çevresinden ona inananlar, yaşadığı bu tecrübelerden dolayı kendisine "Mesih/Kurtarıcı Hazretleri/Efendi" gibi bir anlamı olan "*Meishu-sama*" demişler ve sonraki inananlar da ondan bahsederken hep bu unvanla hitap etmişlerdir.³⁸

Okada, büyük hastalıklar geçirdiği zamanlarda halk hekimliği uygulamaları ile uğraşmış, kendi rahatsızlıklarına şifa olduğuna inandığı bu uygulamaları icra edip insanlara da faydalı olabilmek düşüncesiyle Tokyo'da 1934 yılında bir mekân açmıştır. Ancak, açtığı bu mekân ve yaptığı sağaltma uygulamaları yüzünden üyesi olduğu Ōmoto hareketi yöneticileriyle tartışması üzerine bu hareketten aynı yıl ayrılmak zorunda kalmıştır. Japoncası Kannon olan ve Budizm'de geçen kurtarıcı Bodhisatva fikrinden esinlenerek 1935 yılında "Dai Nippon Kannon Kai" (Büyük Japonya Kannon Derneği), hemen ardından da kendine özgü tedavileri uygula-

37 Hideaki Matsuoka, "Sekai Kyūseikyō," *Handbook of East Asian New Religious Movements*, ed. Lukas Pokorny ve Franz Winter (Leiden: Brill, 2018), 128; Peter B. Clarke, "Sekai Kyusei Kyo," ed. Peter B. Clarke, *Encyclopedia of New Religious Movements* (London: Routledge, 2006), 569-70.

38 Masakazu Fujieda, "The Church of World Messianity," *Contemporary Religions in Japan* 1, sy. 4 (01 Aralık 1960): 24; Matsuoka, "Sekai Kyūseikyō," 129-31; Clarke, "Sekai Kyusei Kyo," 569; Robert Kisala, "Schisms in Japanese New Religious Movements," *Sacred Schisms: How Religions Divide*, ed. James R Lewis ve Sarah M. Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 97; "Sekai Meshia Kyo," erişim: 28 Kasım 2021, <https://sekaimeshiakyo.org/>; Shinkichi Fukushima, "Sekai Kyūseikyō," *Encyclopedia of Shinto*, erişim: 27 Kasım 2021, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp//eos/detail/>.

dığı "Dai Nippon Kenkō Kyōkai" (Büyük Japonya Sağlık Derneği) adlı bir dernek kurmuştur. Okada'nın bu alternatif sağlık uygulamaları devlet yöneticilerinin de hoşuna gitmediğinden iki defa tutuklanmış ve eserlerinin satışı yasaklanmıştır.³⁹

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından 1946 yılında Okada, Dinî Kurumlar Tüzel Kişiliğine (Shūkyō Hōjinrei) hareketin kaydını "Dai Nippon Kannon Kyōdan" (Büyük Japonya Kannon Topluluğu/ Cemaati) adıyla yaptırmıştır. Hareketin adı 1955 yılında "Sekai Kyusei Kyo" (Dünya Mesihçilik Topluluğu/Cemaati) olarak değiştirilmiştir. Hareketin üyeleri için Atami'de "Zuiunkyō" (Uğurlu Bulutlar Yurdu) ve Hakone'de "Shinsenkyō" (Efsunlu Ölümsüzler Yurdu) adı verilen kutsal merkezler/yerleşkeler inşa edilmiştir. Ancak Okada, bu yerleşkeler de çok fazla faaliyet göstermeden 1955 yılında yaşadığı bir beyin kanaması sonucu vefat etmiştir.⁴⁰

Kurucu Okada'nın, "Tanrı'nın Gösterdiği Sağlık" (Shinji no Kenkō), "Cennetin Temelleri" (Tengoku no Ishizue), "Doğudan Gelen Işık" (Tōhō no Hikari) adında yazmış olduğu ve farklı dillere de çevrilen kitapları en meşhur eserleridir.⁴¹

3.2. Hareketin Yayılması, Öğreti ve Uygulamaları

Harekette Okada'nın vefatından sonra dinî lider ile dünyevî lider ayırımına gidilmiştir. 1950 yılından itibaren hareketin manevî önderi anlamında kullanılan "kyōshu" (Öğretilerin Efendisi) ifadesi, Okada'dan sonra başa geçen dinî liderler için de kullanılmaya devam edilmiştir. Bu manevî önderliğin, "Kanchō" veya "sōchō" (dünyevi başkan) denilen ve seçilerek başkan ilan edilen dünyevî liderin de üstünde kabul edilmektedir. İlk kyōshu kabul edilen Okada 1955 yılında öldüğünde manevî liderliği ele alan ikinci evlendiği eşi Yoshi (1887-1962) vefat edene kadar ikinci kyōshu, sonrasında kızı Itsuki (1927-2013) ise üçüncü kyōshu olarak addedilmiştir. 1992 yılında Itsuki, kendi oğlu Yōichi'yi (d. 1948) dördüncü kyōshu ilan ederek görevi ona devretmiştir ve Yōichi, halen bu vazifesine devam etmektedir. Kurucu Okada'dan sonra hareket, farklı fikir ayrılıkları nedeniyle üç kola ayrılmış olmasına rağmen bunların hepsi, mevcut manevî lider, yani kurucu

39 Matsuoka, "Sekai Kyūseikyō," 129-32; Kisala, "Schisms in Japanese New Religious Movements," 96; "Sekai Meshia Kyo"; Shinkichi, "Sekai Kyūseikyō"; Fujieda, "The Church of World Messianity," 24-26; Clarke, "Sekai Kyusei Kyo," 569.

40 John Bowker, *The Concise Oxford Dictionary of World Religions* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 524; Matsuoka, "Sekai Kyūseikyō," 132-33; Shinkichi, "Sekai Kyūseikyō"; "Sekai Meshia Kyo."

41 Matsuoka, "Sekai Kyūseikyō," 129, 137, 138; Halil İbrahim Şenavcu, "Sekai Kyusei Kyo," ed. Süleyman Turan ve Emine Battal, *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi* (İstanbul: Okur Akademi, 2020), 468.

Okada'nın torunu Yōichi'yi kyōshu olarak kabul etmektedir. Günümüzde farklı dünyevî başkanlarla faaliyetlerine devam eden bu kolların isimleri şunlardır: Sekai Kyusei Kyo Izunome Kyōdan (kısaca: Izunome/ Her Tarafı Eşit Haç); Sekai Kyusei Kyo Tōhō no Hikari Kyōdan (kısaca: Tōhō no Hikari/ Doğunun Işığı) ve Sekai Kyusei Kyo Su no Hikari Kyōdan (kısaca: Su no Hikari/ Işığın Efendisi). Hareket her ne kadar üç kola ayrılrsa da "Sekai Kyusei Kyo" ifadesi bu üç kolun hepsini kapsayıcı çatı bir kavram olarak kullanılmaktadır.⁴²

Kurucu Okada'nın vefatının ardından gönüllü misyonerler onun mesajını herkese duyurmak ve hareketi farklı ülkelere yaymak için harekete geçmiştir. Özellikle, Tayland'a giden misyonerler orada oldukça başarılı olmuştur. Buradaki üye sayısı günümüzde de Japonya'dan sonra ikinci sırada zikredilmektedir. Misyonerlerden biri olan Minoru Nakahashi, beraberindeki bir grup üye ile 1955 yılında Brezilya'ya giderek orada hızla teşkilatlanmış ve 1965 yılında Vila Mariana, São Paulo'da bir merkez tesis edilmiştir. Brezilya buradaki çalışmalar sonucunda hareket üyelerinin en çok olduğu üçüncü ülke olmuştur. Bu ülkedeki çalışmalar kısa zamanda misyoner yetiştirmeye kadar gitmiştir. Burada yetiştirilen misyonerler Mozambik ve Angola gibi Portekizce konuşan ülkelere yaymışlardır.⁴³

SKK'nin günümüzdeki üye sayısının 2 milyon civarında olduğu, çoğunluğu Japonya'da ve ardından Tayland, Brezilya, Sri Lanka, Angola ve Mozambik olmak üzere, dünyanın pek çok ülkesinde yaşadıkları ifade edilmektedir. Bu hareket üç dinî grubun koalisyonu olarak tek manevî liderle ve ayrıca seçilmiş bir genel başkanla faaliyetlerine devam etmektedir. Koalisyon kurulu, üçü Izunome, üçü Tōhō no Hikari ve bir tanesi Su no Hikari grubundan olmak üzere yedi üyeden oluşmakta ve SKK'nin başkanı (kanchō), bu yedi üye arasından seçilmektedir. Günümüzde (2021) hareketin başkanlığını (kanchō) Hiroshi Nakadomari yürütmektedir.⁴⁴

SKK hareketinin Japonya'da yerleşke şeklinde üç büyük kutsal merkezi bulunmaktadır. Bunlar, Atami'deki Zuiunkyō, Hakone'deki Shinsenkyō ve Kyōto'daki Heiankyō'dur. Bugün hareketin merkezi ise, manevî liderin (*Kyōshu*) de içinde yaşadığı Atami'deki kutsal yerleşkedir. Burası aynı zamanda SKK Su no Hikari Kyōdan grubunun da merkezi konumundadır. 28 Şubat 2019'dan itibaren bu

42 Matsuoka, "Sekai Kyūseikyō," 141.

43 Andrew Dawson, *New Era - New Religions: Religious Transformation in Contemporary Brazil* (New York: Routledge, 2016), 32; Matsuoka, "Sekai Kyūseikyō," 141.

44 Matsuoka, "Sekai Kyūseikyō," 141; Clarke, "Sekai Kyusei Kyo," 570; Clarke, "Japanese NRMs in Brazil," 197.

grubun (yeni adı: Sekai Meshia Kyo) başkanlığı vazifesini ise Keiichiro Narii sürdürmektedir. Bu yerleşkeler dağ, göl ve/veya deniz manzaralarına sahiptir; bu büyük yerleşkelerin çevre düzenlemesi de itinayla yapılmıştır. Bu yerleşkelerde, organik tarım alanları, mabet, müze, sanat galerisi, okullar, çiftlik ve binlerce kişinin toplanabileceği ana salon gibi unsurlar mevcuttur. Japonya dışında ise yaklaşık 500 bin üyeye sahip iki ülke olan Tayland ve Brezilya'da da yerleşke şeklinde Japonya'dakilere benzeyen kutsal merkezler tesis edilmiştir.⁴⁵

SKK hareketinin, çeşitli ülkelerde "Church of World Messianity" adıyla ve yerel dillerde basılan gazete, dergi ve kitapları vardır. Ayrıca aktif olarak kullandıkları internet siteleri ve gerek kurumsal gerekse de üyelerin açmış olduğu sosyal medya hesapları mevcuttur.⁴⁶

Hareket, her ne kadar Şinto kökenli olarak kurulmuş olsa da daha sonra bünyesine Budizm ve Hıristiyanlığa ait öğelerin de eklenmesi dolayısıyla senkretik bir hareket haline dönüşmüştür. Hareketin toplanma ve ibadet mekânlarında ritüelin temel unsuru "Miroku Ō-mi-kami" (Miroku'nun Yüce Tanrısı)'dir. Bu ifade, dünyanın kurtuluşu için gelmesi beklenen Buda Maitrey'a'nın Japonca'daki adı olan "Miroku" –ki hareketin kurucusuna ithafen de kullanılır- ile Yüce Tanrı için kullanılan "Ō-mi-kami"nin birleşiminden oluşmaktadır. Gerek buradaki Şinto ve Budist ifadelerin birlikte kullanımı gerekse de hareketin dualarında iki dine ait kavramların bir arada kullanılması (Amatsu norito/ Göklerdeki dua, Yaoyorozu no Kami/yerin ve göğün tüm tanrıları, misogi/arınma, Zengen Sanji/ yeryüzündeki cennet, Guze no Mikami/dünyayı kurtaran Tanrı gibi), hareketin melez yapısını ortaya koymaktadır. Ayrıca Şintoizm'deki dualar, arınma törenleri,⁴⁷ atalara aşırı hürmet yanında, Budizm'deki karma ve reenkarnasyon gibi düşüncelere kitaplarında ve uygulamalarında yer verilmesi hareketin senkretik bir özellik taşıdığını gösteren delillerdendir.⁴⁸ Benzer şekilde hareketin, "Tanrı'nın nasıl iki bin yıl önce oğlunu İsa Mesih suretinde gönderdiyse Kurucu Okada'yı da Mesih (*Meshi-sama*) olarak gönderdiği, İsa Mesih'in söylediği ve istediği şeyin gerçekleşmiş olduğu, ayrıca İsa Mesih'in İncil'deki mucizelerine inanmak gerektiği, çünkü

45 Matsuoka, "Sekai Kyūseikyō," 140-41; "Sekai Kyusei Kyo Izunome," erişim: 29 Kasım 2021, <http://www.izunome.jp/en/index.html>.

46 Fujieda, "The Church of World Messianity," 32-33; Şenavcu, "Sekai Kyusei Kyo"; "World Church of Messiah," erişim: 28 Kasım 2021, <https://sekaimeshiakyo.news/en/>; "Sekai Meshia Kyo"; "Sekai Kyusei Kyo Izunome".

47 Şintoizm'deki maddî ve manevî arınma hakkında bkz. Hüsamettin Karataş, "Şintoizm'de Arınma Ayinleri," *The Journal of Academic Social Science Studies*, sy. 78 (Aralık 2019): 1-12.

48 Matsuoka, "Sekai Kyūseikyō," 128, 134.

benzerlerinin, hareketin üyelerinde de gerçekleştiğinin vurgulanması, konuşma ve kitaplarında bolca Kitab-ı Mukaddes'ten örnek pasajlara yer verilmesi" gibi söylemleri dolayısıyla Hıristiyanlığa ait unsurlarla kendi öğretilerini karıştırdıkları görülmektedir.⁴⁹

SKK hareketi üyeleri tarafından yaşayan bir kami (*iki-gami*) olarak kabul edilen⁵⁰ Kurucu Okada, yeryüzündeki hastalık (*byō*), yoksulluk (*hin*) ve çatışmayı (*sō*) ortadan kaldırmayı en önemli hedef olarak belirtmiştir. Onun, "mutlu olmanın yolunun başkalarını mutlu etmek olduğu" söyleminden hareketle, önerilen uygulamaların yaygınlaşmasıyla herkesin bedensel ve ruhî sıkıntılarından kurtulacağı, huzurun ve barışın yeryüzünde hâkim olmasıyla da dünyada cennetin (*chijō tengoku*) kurulmuş olacağı iddia edilmektedir. Buradan yola çıkan hareket, daha ziyade halk hekimliği uygulamalarını ön plana çıkarmış ve bu uygulamalar vasıtasıyla yayılmıştır.⁵¹

SKK mensupları çoğunlukla evlerinin yakınındaki üye oldukları kendi cemaat mabetlerine sabah ve akşam duaları ile bayramlara katılmak, düzenlenen dersleri dinlemek, çiçek düzenleme sanatını (*ikebana*) öğrenmek, jōrei'yi yönetmek ve/veya almak, gibi sebeplerle sıkça gitmektedir. Mabetlerdeki ana salonun sunak kısmında karşı duvarda genellikle süslü bir yazı ile kurucu Okada'nın fotoğrafı yer almaktadır. Bu sunağa çeşitli meyve ve sebzelerle piriç ve tuz sunulmakta, benzer bir köşenin evlerde de yapılması için üyeler teşvik edilmektedir.⁵²

Hareket, estetiğe (*belo*) önem vermekte; üyelerini kaligrafi, çiçek düzenleme (*sangetsu*), resim ve seramik uygulamalarına teşvik etmektedir. Hareketin Atami'de MOA (Mokichi Okada Association) Müzesi ve Hakone'de Hakone Müzesi vardır. Buralarda kurucu lider Okada'nın eserleriyle birlikte pek çok yabancıya ait sanat eseri de sergilenmektedir. Ayrıca Sangetsu Çiçek Düzenleme Okulu ile insanların maneviyatını geliştirip onları arındırmayı amaçladıklarını ifade etmektedirler.⁵³ Hareket, oluşturulan bu güzel bahçe ve sanat müzeleriyle insanların etrafını güzelliklerle sarmak suretiyle hem ruhlarının temizleneceğini hem de

49 "Sekai Meshia Kyo"; Fujieda, "The Church of World Messianity," 30; "World Church of Messiah"; Clarke, "Sekai Kyusei Kyo," 569.

50 Brian Bocking, *A Popular Dictionary of Shinto* (Surrey: Curzon Press, 2005), 117.

51 Shinkichi, "Sekai Kyūseikyō"; Clarke, "Sekai Kyusei Kyo," 569; Fujieda, "The Church of World Messianity," 26.

52 Matsuoka, "Sekai Kyūseikyō," 139.

53 Dawson, *New Era - New Religions*, 32; Matsuoka, "Sekai Kyūseikyō," 139; Kisala, "Schisms in Japanese New Religious Movements," 98.

aranan cennetin yeryüzünde bir modelini oluşturmak istediklerini, her yerde bu şekilde güzel çevreler oluşturulduğunda dünyada gerçek cennetin oluşmuş olacağını söylemektedir.⁵⁴

Hareketin, anılmasını ve kutlanmasını önerdiği bayramlar ve özel günler vardır. Bunlar:

- 4 Şubat: Bahar Başlangıcı Bayramı (Risshunsai)
- 1 Nisan: Büyük Bahar Şenliği (Shunki Taisai)
- 15 Haziran: Yeryüzü Cenneti Bayramı (Chijō ten- Gokusai)
- 1 Temmuz: Atalar İçin Büyük Bayram (Sorei Taisai)
- 1 Ağustos: Dünya Barışı için Dua Bayramı (Sekai Heiwa Kigansai)
- 1 Ekim: Büyük Sonbahar Bayramı (Shūki Taisai)
- 22 Aralık: Kurucunun Doğum Günü Kutlaması (Goseitansai).

Harekette, atalara aşırı hürmet ve saygı önemsenmiş, bu yüzden "Atalar İçin Büyük Bayram" (*Sorei Taisai*) en değerli bayram ilan edilmiştir.⁵⁵

4. Sekai Kyusei Kyo Hareketinde Halk Hekimliği

YDH'lerin üye kazanma ve kendilerine çekme yöntemleri arasında üyelerine ruhsal huzur yanında bedensel olarak da sağlıklı bir yaşam önermeleri de yer almaktadır. Alternatif tıp da denilen bu halk hekimliği uygulamalarının bilhassa Hint ve Uzakdoğu'da ortaya çıkıp yayılan YDH içinde yaygındır. Hatta araştırmacılar, halk hekimliği ile tedavinin yaygınlaşmasını YDH'lerin ortaya çıkmasıyla aynı dönemde olmasının bir rastlantı olmadığını ifade etmektedirler. Ayrıca, yoğun iş ortamında bunalan ve çeşitli sağlık problemleriyle boğuşan modern insana alternatif tedavi ve dinlenme seçenekleri sunan YDH'lerin oldukça cazip gelmesinin, bu hareketlerin üye sayılarını artırmada önemli olduğu vurgulanmaktadır.⁵⁶ Yapılan araştırmalar Amerika'da alternatif tedavi yöntemlerine başvuranların çoğunluğunun 25-49 yaş aralığında iyi eğitim almış, orta ve üst gelir düzeyine sahip beyaz kadınlardan oluştuğunu ortaya koymuştur.⁵⁷

54 Fujieda, "The Church of World Messianity," 30-31; Kisala, "Schisms in Japanese New Religious Movements," 98.

55 Matsuoka, "Sekai Kyūseikyō," 139-40.

56 Kirman, *YDH'ler Sosyolojisi*, 281-84; Doğan, *Türkiye'de New Age Hareketi*, 165; Yalvaç Arıcı, "Modern Şifacılık Yönelimleri," 302-7; Tony Higon, "The Origins of the New Age," *What Is the New Age?*, ed. Michael Cole vd., 3. bs (London: Hodder and Stoughton, 1990), 22.

57 Kirman, *YDH'ler Sosyolojisi*, 299-300.

Pek çok YDH'de olduğu gibi Japon YDH'leri de amaçlarının, öncelikle bireylere ve toplumlara huzurlu ve ferah bir yaşam olduğu ifade etmektedir. Bununla birlikte bazı hareketlerin manevi/ruhsal rahatlamının yanında bedensel sağlık olarak da katılımcılarına katkı sunmayı vaat ettikleri ve bu yönde bazı uygulamalara başvurdukları bilinmektedir.⁵⁸ Bunun en başta gelen örneklerinden birini SKK hareketi oluşturmaktadır. Bu hareket, üyelerine önerdiği özellikle iki temel uygulama ile beden ve ruh sağlığının korunacağını, maddi ve manevi hastalıkların bir süre sonra yok olacağını, böylece huzurlu bir yaşama kavuşulacağını iddia etmektedir. Bunların birincisi organik tarım, ikincisi ise jörei uygulamasıdır. Bunlara ek olarak önerilen diğer uygulama ise kurucu Okada'nın kullandığı shiatsu denilen masaj yöntemidir.⁵⁹

SKK hareketi Şintoizm'deki ölümsüz ve kutsal insan ruhunda bulunan kötülük ve bu kötülüğün yok edilmesi fikrini ele almıştır. Harekette, insanın ruhunda iyiliklerle birlikte bulunan bu kötülüğün, kişinin ruhsal çalkantılarla birlikte bedenine de hastalık olarak yansıtacağı iddia edilerek bunun çözüm yollarından biri olarak doğayla iç içe yaşamak ve ona zarar vermeden yararlanmak gerektiği ifade edilmektedir.⁶⁰ Bunun da yaşanılan çevrenin doğallığı bozulmadan organik tarım uygulamalarıyla mümkün olabileceği söylenmektedir.⁶¹

1970'lerden sonra özellikle Doğu felsefeleri, Batı'nın mistik anlayışları, eski paganist düşünceleri bünyesinde senkretize ettiği ifade edilen ve Batı'da hızla yayılan, bir zamanlar Yeni Çağ (New Age) Akımı diye de adlandırılan bazı YDH'ler ortaya çıkmıştır. Bu hareketler, insanların doğal olmayan, insan eliyle değiştirilen yapay bitkilerle beslendiğini, bundan dolayı bedensel ve ruhsal olarak bağımsızlıklarının düşerek hastalıklara açık hale geldiklerini söylemektedir. Onlara göre insanlık, bu yapaylıktan kurtulup doğaya saygı gösterdiğinde, organik tarım yaptığında ve tedavi için de kimyasal ilaçlar yerine doğadan gelen şifa kaynağı bitkisel ilaçlara

58 Emiko Ohnuki-Tierney, "Health Care in Contemporary Japanese Religions," *Healing and Restoring: Health and Medicine in the World's Religious Traditions*, ed. Lawrence Eugene Sullivan (New York: Macmillan Publishing Company, 1989), 64-65; Yalvaç Arıcı, "Modern Şifacılık Yönelimleri," 303-4; Doğan, *Türkiye'de New Age Hareketi*, 39.

59 Matsuoka, "Sekai Kyūseikyō," 131, 134; Şenavcu, "Sekai Kyusei Kyo"; Shinkichi, "Sekai Kyūseikyō"; Kisala, "Schisms in Japanese New Religious Movements," 98; Robert S. Ellwood, *Japanese Religion: The E-Book* (Utah: Journal of Buddhist Ethics Online Books, 2007), 325.

60 Karaoğlu, "Japonya'da YDH," 16.

61 Clarke, "Sekai Kyusei Kyo," 569; Johrei Fellowship, "Johrei," Johrei, erişim: 27 Kasım 2021, <https://www.johrei.org>.

yöneldiğinde bu rahatsızlıkların üstesinden gelecektir.⁶² Bu fikirlere bakıldığında, yetmişli yıllarda ortaya çıkmış hareketlerin, kendilerinden neredeyse bir buçuk asır önce çıkmış olan SKK gibi hareketlerin benzer düşüncelerinden nasıl etkilendikleri kolaylıkla anlaşılabilir. Peter Clarke gibi araştırmacılar, özellikle 1980'lerde Batı dünyasında ortaya çıkan YDH'lerin büyük oranda SKK ve Seicho-no-le gibi Japon YDH'lerinden etkilendiğini ve çoğunlukla onların görüşlerini savunduklarını iddia etmektedir.⁶³

SKK hareketine inanmayanlara, hatta ateistlere bile çeşitli tedavi yöntemleri uygulamaktan çekinmemek gerektiği, çünkü ateistler iyileştiklerinde bu uygulamalarla, görünmeyen güçlü bir şeylerin olduğunu ve Tanrı'nın varlığını idrak edecekleri, dolayısıyla halk hekimliği uygulamalarıyla, inanmayanları Tanrı'ya yaklaştırmamanın mümkün olabileceği ifade edilmektedir.⁶⁴

"Shizen Noho" (Doğal Tarım) kavramı, hareket içinde oldukça fazla kullanılmaktadır. Hatta bu kavram hareketle özdeşleşmiş olduğundan bu ifade kullanıldığında akıllara SKK gelmektedir. Shizen Noho denildiğinde, yapay gübre ve kimyasal bitki ilacı kullanmadan yapılan organik tarım uygulaması anlaşılmaktadır.⁶⁵ Zira harekette bu türden gübre ve ilaçlar, zehir gibi tehlikeli addedilmekte ve insanlığın ruhsal ve fiziksel hastalıklardan kurtuluşu bunlardan uzak bir şekilde doğal yöntemlerle yetiştirilmiş ürünlerle sağlanacağı belirtilmektedir.⁶⁶

SKK hareketinin ön planda tuttuğu ve önemsedığı bir halk hekimliği uygulaması "jōrei/johrei" (ilahi ışık/enerji)'dir. Bu uygulama onun, diğer hareketlerden ayırıcı özelliği olarak da bilinmektedir. Jōrei, el almış yetkin kişinin, karşısında durduğu kişiye uzaktan, dokunmadan elinin iç tarafını çevirerek 'Kamilerden aldığı enerjeyi aktarması' ve böylece ona şifa vermesi şeklinde anlatılmaktadır. Jōrei uygulaması ile "Kami no Hikari" (Kamilerin/Tanrıların Işığı)'nin insanlara iletilmesi sayesinde, onların maddî ve manevî olarak iyileştirildikleri ifade edilmektedir.⁶⁷ Jōrei uygu-

62 Kirman, *YDH'ler Sosyolojisi*, 284-86; Mustafa Arslan, "Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: 'Yeni Çağ' İnanışları Örneği," *Değerler Eğitimi Dergisi* 4, sy. 11 (01 Haziran 2006): 11; Higton, "The Origins of the New Age," 22-23; Doğan, *Türkiye'de New Age Hareketi*, 165-68.

63 Peter B. Clarke, "New Age Movement (NAM)," ed. Peter B. Clarke, *Encyclopedia of New Religious Movements* (London: Routledge, 2006), 443; Şenavcu, "Sekai Kyusei Kyo".

64 Fujieda, "The Church of World Messianity," 30.

65 Bowker, *Dictionary of World Religions*, 524; Clarke, "Sekai Kyusei Kyo," 569.

66 Matsuoka, "Sekai Kyūseikyō," 134, 137.

67 Matsuoka, 134, 138-39; Bowker, *Dictionary of World Religions*, 524; Johrei Fellowship, "Johrei"; Bocking, *A Popular Dictionary of Shinto*, 117-18; Ellwood, *Japanese Religion*, 325-26; Clarke, "Sekai Kyusei Kyo," 569.

lamasının aynı zamanda uyku bozukluklarına iyi geldiği ve insanları rahatlattığı da söylenmektedir. Ayrıca bu uygulama için herhangi bir ücret talep edilmediği, yalnızca dileyen kişinin istediği kadar bağış yapabileceği vurgulanmaktadır.⁶⁸

Her ne kadar jōrei'yi, dileyen herkesin alabileceği söylene de bu şifa ritüelini gerçekleştirmek, yani jōrei'yi verebilmek için bu hareketin üyesi olup el almak ve boynunda asılı "o-hikari" (ışık) adlı bir muska taşımak gerekli görülmektedir. Fiziksel rahatsızlığı olan kişilerin hangi bölgesinde problem varsa enerji aktarımı yapan kişinin elinin oraya doğru tutulmasının daha faydalı olacağı da söylenmektedir. Bu enerji aktarımı kişiler giyinikken yapılmaktadır; kıyafetlerin herhangi bir engel teşkil etmediğine inanılmaktadır.⁶⁹

Mikao Usui (1865-1927) tarafından 1920'li yılların başında ortaya çıkarıldığı ve 1923'te Tokyo'da büyük tahribata yol açan Kanto depremi sonrasında yoğun bir şekilde kullanıldığı bilinen *reiki*⁷⁰ uygulamasının benzeri, Okada tarafından jōrei adıyla geliştirilerek ve bunu yapabilmeleri için yalnızca eğitim verilen kendi üyelerine el vermek suretiyle uygulamaya konulmuştur. Zira jōrei uygulamasının, Japonya'da ve zamanla ülke dışında hızla yayılan reiki anlayışıyla farkının çok olmadığı görülmektedir.⁷¹ Reiki uygulamasında ellerin hastaya dokunup dokunmaması uygulayıcının kararına bırakılmışken, jōrei uygulamasında yaklaşık yarım metre kadar uzaktan enerji göndermek gerektiği söylenmektedir.⁷² Robert Kisala gibi bazı araştırmacılar, bunların arasında pek fark görmediklerini, hatta jōrei'nin Batıya reiki olarak tanıtılması şeklinde bile anlaşılabilirliğini ifade etmiştir.⁷³

Japonya'da kullanılan bir de "kiko" adı verilen bir enerji aktarım yöntemi daha vardır. Jōrei ve reiki uygulamasında kamilerden ve/veya evrenden alınan enerjinin aktarımı söz konusuysen kiko uygulamasında kişinin kendinde topladığı

68 Johrei Fellowship, "Johrei".

69 Ellwood, *Japanese Religion*, 325-26; Matsuoka, "Sekai Kyūseikyō," 138; Dawson, *New Era - New Religions*, 33; Clarke, "Sekai Kyusei Kyo," 569.

70 Genellikle Japonca Rei: "Evren," Ki: "Enerji, Ruh," Reiki: "Evrensel Yaşam Enerjisi" olarak tercüme edilmekte ve insanın evrenden aldığı ve ellerinden çıkardığı enerji ile başkalarını tedavi etme uygulaması olarak anlatılmaktadır. Bkz. Kitamura, *Japonya*, 111; Dilek Yücel, *Reiki'nin Oluşumu, Gelişimi ve Türkiye'deki Yansımaları* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2007), 9-16; Diane Stein, *Reiki Esasları: Bir Şifa Sanatı Kılavuzu*, çev. Suat Ertüzün (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2002), 16-38; Esin Ateş ve Rüya Ateş, *Geleceğimiz Ellerimizin Arasında: Reiki ile Türkiye'de Büyük Dönüşüm*, 2. bs (İstanbul: Dharma, 2003), 13-14.

71 Kitamura, *Japonya*, 111-13.

72 Johrei Fellowship, "Johrei"; Kitamura, *Japonya*, 111-12; Matsuoka, "Sekai Kyūseikyō," 138.

73 Kisala, "Schisms in Japanese New Religious Movements," 98.

“ki” enerjisini iletmesi gerektiği söylenmektedir. Her durumda bu enerjinin aktarımıyla psikolojik ve bedensel rahatsızlıklara neden olduğu düşünülen enerji tıkanıklığının giderileceğine, akımın normalleşmesiyle de rahatlamanın sağlanacağına inanılmaktadır.⁷⁴

Ayrıca harekette halk hekimliği uygulamalarından “*Shiatsu*” masajı yöntemiyle tedaviye de sıcak bakılmaktadır. *Shi* “parmak”, *atsu* “baskı”, *shiatsu* ise, “parmakla baskı uygulama” anlamına gelmektedir. Shiatsu, sadece avuç içi ve parmaklar (özellikle başparmağın) kullanılarak vücudun akupunktur veya meridyen noktaları denilen bazı bölgelerine baskı uygulanmasıyla icra edilen ve rahatsızlıkların oluşmasına engel olduğu, enerjinin vücutta dengeli bir şekilde dağılmasıyla kişiyi rahatlattığı düşünülen Japon kökenli önleyici bir terapi yöntemi olarak tanımlanır.⁷⁵ SKK hareketi kurucusu Okada’nın, hareketi kurmadan evvel ağır bir şekilde hastalandığında bu uygulamayı öğrendiği ve insanlara da bu masaj tekniğiyle şifa dağıtmak için Tokyo’nun Kōjimachi bölgesinde Ōjindō (Ōjin Şapeli) adında bir yer kurduğu ifade edilmektedir.⁷⁶

SKK gibi Doğu kökenli hareketlerin çoğu zaman misyonerlik amacıyla başvurduğu ve “enerji şifacılığı” da denilen enerji ile tedavi uygulamalarına Türkiye’de de rastlanmaktadır. Yapılan araştırmalara göre Türkiye’de bu uygulamalara katılanların çoğunun, iyi eğitim almış ve gelir düzeyi orta üstü denilen kişilerden oluştuğu, bu katılımcıların uygulamaların kaynağını bilmediği, çok azı hariç fiziksel sorunlar yerine psikolojik sorunlarını çözmek için başvurduğu tespit edilmiştir.⁷⁷

Sonuç

Yeni Dini Hareketler, dünya üzerinde bulunan neredeyse tüm geleneksel din ve kültürlerin içinden türemiş, bu dinlerden beslenerek mensuplarına çeşitli kurtuluş imkânları sunduklarını iddia etmişlerdir. Özellikle dünyada bunalımların yaşandığı İkinci Dünya Savaşı sonrasında YDH’ler tarafından insanlara söylenen bedensel ve ruhsal rahatlama önerileri oldukça cazip gelmiştir.

74 Kitamura, *Japonya*, 112-13.

75 Carola Beresford-Cooke, *Shiatsu Theory and Practice*, 3. bs (London: Singing Dragon, 2016); Michael York, *Historical Dictionary of New Age Movements* (Lanham, Md: Scarecrow Press, 2004), 167.

76 Shinkichi, “Sekai Kyūseikyō”; Matsuoka, “Sekai Kyūseikyō,” 131.

77 Yalvaç Arıcı, “Enerji Şifacılığı”; Doğan, *Türkiye’de New Age Hareketi*, 62-168; Ali İhsan Yitik, “Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik: Türkiye Örneği,” *Yeni Dini Hareketler*, ed. Süleyman Turan ve Faruk Sancar (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 245-47.

Halk inanışları, insanüstü varlıkların insanlara fayda veya zarar verebileceği düşüncesiyle halk arasında var olan bazı inanışlar ve yapılan/yapılmayan davranışlardır. Bu inanışların çeşitli ortak özelliklerinin ve değişik ortaya çıkış sebeplerinin olduğu bilinmektedir. Bunlardan bazılarının insanlığa faydalı olduğu, bazılarının ise zararlı olduğu ve bilimle de çeliştiği açıktır.

Halk hekimliği halk inanışları içinde yer alan bir inanış ve uygulamadır. Bunun yerine farklı alanlarda ve farklı kişilerce sağaltma, alternatif tıp ve şifacılık gibi tabirler de kullanılmaktadır. Dinler Tarihi alanında daha ziyade kullanıldığı şekliyle halk hekimliği, insanların yaşadıkları dönemde tıbbî tedaviye ulaşamadıkları, bunu reddettikleri, haberlerinin olmadığı veya tıp tarafından çözülemeyen durumlarda başvurdukları halk arasında yaygın olan iyileştirme ve şifa uygulamalarıdır.

Dünyanın diğer yerlerinde olduğu gibi Japonya'da ortaya çıkıp yayılan pek çok YDH olmuştur. Bunların ortaya çıkışında da dönemlerinin siyasî, dinî, sosyolojik ve ekonomik durumları etkili olmuştur. Japon YDH'lerine has ortak özellikler mevcuttur ve değişik kaynaklarda bunlara yer verilmiştir. Japonya'da ortaya çıkan YDH'ler, dünyanın diğer bölgelerinden farklı olarak daha karmaşık, sayıca çok fazla (binleri geçen rakamlar verilmekte), çok erken tarihlerde çıkmaya başlamış ve çoğunlukla da senkretiktir. Bunda Japonya'daki çoğulcu din anlayışı ve Şintoizm'in yapısındaki diğer dinlere bakış açısının etkili olduğu görülmektedir. Japon YDH'lerinin bir diğer farklı özelliği de değişik yöntemlerle halk hekimliği uygulamalarına önem vermeleri ve bu vasıta ile hareketlerini yaymak için misyonerlik uygulamalarıdır.

SKK (Dünya Mesihçilik Topluluğu) hareketi 1935 yılında Mokichi Okada (1882–1955) tarafından Japonya'da her ne kadar Şintoizm kökenli olarak kurulmuş olsa da daha sonraları bünyesine Budizm ve Hıristiyanlığa ait inançları da katarak senkretik bir hareket haline gelmiştir. Harekette Tanrı'nın varlığı ve kurucu Okada'nın, İsa Mesih gibi bir mesih/kurtarıcı olduğu, onun mesaj ve yöntemlerinin uygulanması durumunda dünyada cennetin gerçekleşeceği inancı hâkimdir. Hareketin kurtuluş için önerdiği en önemli reçete ise, halk hekimliği uygulamalarından jōrei adı verilen, ellerin/avuç içlerinin karşıdaki kişiye doğru bir süre yöneltilmesiyle elden aktarılan enerji, shiatsu denilen, vücudun çakra noktalarına masaj uygulaması ve organik tarımla, doğal yiyecek içeceklerle tedavidir. Bunlar yapıldığı takdirde kişilerin maddî ve manevî sıhhatlerine kavuşacağı iddia edilmektedir. Ayrıca dünyayı güzelleştirmek için doğal şekilleri korunarak hazırlanan büyük merkezlerdeki bahçelerle insanlara örneklik sundukları, herkesin insanlara, doğaya ve doğal olana bu şekilde saygı göstermesi sonucunda zaten yeryüzü cennetinin oluşacağı ifade edilmektedir.

Son olarak ifade etmek gerekir ki, Japon YDH'leri içinde yaklaşık 2 milyon civarında üyesiyle oldukça önemli bir konuma sahip olan SKK hareketi, hoşgörülü, senkretik öğreti ve halk hekimliği uygulamalarıyla büyük kalabalıkları peşinden sürüklemektedir. Hareket, bu inanç ve uygulamaları kullanan misyonerleri vasıtasıyla zamanla dünyanın pek çok bölgesine yayılmıştır. Hareketin insanlara sunduğu kurtuluş reçeteleri örneğinden ve çeşitli halk hekimliği uygulamalarının insanlar üzerindeki etkisinden yola çıkarak YDH'lerin ve Japon YDH'lerinin nasıl bu kadar başarılı oldukları daha iyi anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Arslan, Mustafa. "Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: 'Yeni Çağ' İnanışları Örneği." *Değerler Eğitimi Dergisi* 4, sy. 11 (01 Haziran 2006): 9-25.
- Ateş, Esin ve Rüya Ateş. *Geleceğimiz Ellerimizin Arasında: Reiki ile Türkiye'de Büyük Dönüşüm*. 2. bs. İstanbul: Dharma, 2003.
- Baran Tekin, Dilâ. "Tenrikyo." Ed. Süleyman Turan ve Emine Battal. *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, 535-39. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Barker, Eileen. *New Religious Movements: A Practical Introduction*. London: Unipub, 1990.
- . "New Religious Movements: Their Incidence and Significance." *New Religious Movements: Challenge and Response*, ed. Jamie Cresswell ve Bryan Wilson, 15-31. Florence: Taylor and Francis, 2001.
- Battal, Emine. *Kıyametin Gölgesinde: Yeni Dini Hareketler ve Şiddet*. İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- Beresford-Cooke, Carola. *Shiatsu Theory and Practice*. 3. bs. London: Singing Dragon, 2016.
- Bocking, Brian. *A Popular Dictionary of Shinto*. Surrey: Curzon Press, 2005.
- Bowker, John. *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Clarke, Peter B. "Japanese New Religious Movements in Brazil: From Ethnic to 'Universal' Religions." *New Religious Movements: Challenge and Response*, ed. Bryan R. Wilson ve Jamie Cresswell, 197-210. London: Routledge, 2001.
- . "New Age Movement (NAM)." Ed. Peter B. Clarke. *Encyclopedia of New Religious Movements*, 442-46. London: Routledge, 2006.
- . "New Religious Movement." Ed. Peter B. Clarke. *Encyclopedia of New Religious Movements*, 453-55. London: Routledge, 2006.
- . "Sekai Kyusei Kyo." Ed. Peter B. Clarke. *Encyclopedia of New Religious Movements*, 569-70. London: Routledge, 2006.
- . "Tenrikyo." Ed. Peter B. Clarke. *Encyclopedia of New Religious Movements*, 621-23. London: Routledge, 2006.
- Cole, Michael. "Defining the New Age." *What Is the New Age?*, ed. Michael Cole, Tony Higton, Jim Graham ve David C. Lewis, 3. bs, 1-14. London: Hodder and Stoughton, 1990.

- Dawson, Andrew. *New Era - New Religions: Religious Transformation in Contemporary Brazil*. New York: Routledge, 2016.
- Dinler, Enbiye Mahbube. *Yeni Bir Japon Dini Hareketi: Oomoto*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2019.
- Doğan, Elif. *Türkiye’de New Age Hareketi: Şifacı Grupların Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Tabanı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2020.
- Earhart, H. Byron. *The New Religions of Japan: A Bibliography of Western-Language Materials*. 2. bs. Ann Arbor: Center for Japanese Studies, University of Michigan, 1983.
- Ellwood, Robert. *Introducing Japanese Religion*. New York: Routledge, 2008.
- Ellwood, Robert S. *Japanese Religion: The E-Book*. Utah: Journal of Buddhist Ethics Online Books, 2007.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. “Halk İnanışlarına Giriş.” *Halk İnanışları El Kitabı*, ed. Durmuş Arık ve Ahmet Hikmet Eroğlu, 20-42. Ankara: Grafiker, 2017.
- Eşmeli, İsmet. *Halk İnanışları ve Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma (Muğla-Yatağan Örneği)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.
- . “Yeni Dini Hareketlerin Hedef Kitleleri: Gençlik.” *İslam Modernite ve Gençlik*, ed. Seyfullah Kara, Salih Aybey ve Tahir Aşirov, 273-84. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Fujieda, Masakazu. “The Church of World Messianity.” *Contemporary Religions in Japan* 1, sy. 4 (01 Aralık 1960): 24-34.
- Günay, Nasuh. *Türkiye’de Yeniçağ İnançları*. Isparta: Manas Yayınevi, 2011.
- Güvenç, Bozkurt. *Japon Kültürü*. 2. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.
- Higton, Tony. “The Origins of the New Age.” *What Is the New Age?*, ed. Michael Cole, Tony Higton, Jim Graham ve David C. Lewis, 3. bs, 15-28. London: Hodder and Stoughton, 1990.
- Hume, Robert E. *The World’s Living Religions*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1959.
- Inoue, Nobutaka. “New Religion (Japan).” Ed. Peter B. Clarke. *Encyclopedia of New Religious Movements*, 452-53. London: Routledge, 2006.
- Iwai, Noriko. “Measuring Religion in Japan: ISM, NHK and JGSS”, 17 Temmuz 2018. <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/11/20105733/Religion20171117.pdf>.
- Johrei Fellowship. “Johrei.” Johrei. Erişim: 27 Kasım 2021. <https://www.johrei.org>.
- Karaoğlu, Yetkin. “Japonya’da Yeni Dini Hareketler.” *USBİK 2020 Online Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin E-Kitabı*, ed. Elshan Gurbanov ve Elhan Allahverdiyev, 12-19. Kayseri, 2020.
- Karataş, Hüsamettin. “Şintoizm’de Arınma Ayinleri.” *The Journal of Academic Social Science Studies*, sy. 78 (Aralık 2019): 1-12.
- Kasahara, Kazuo. “Introduction: Religion and the Japanese.” *A History of Japanese Religion*, ed. Kazuo Kasahara, çev. Paul McCarty ve Gaynor Sekimori, 17-24. Tokyo: Kosei Publishing Co., 2003.
- Kılıç, Sami. “Halk Hekimliği/Sağaltma Ocakları İle İlgili İnanışlar.” *Halk İnanışları El Kitabı*, ed. Durmuş Arık ve Ahmet Hikmet Eroğlu, 310-23. Ankara: Grafiker, 2017.
- Kirman, Mehmet Ali. *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010.

- . “Yeni Dini Hareketler: Tanım ve Kapsam.” *Yeni Dini Hareketler*, ed. Süleyman Turan ve Faruk Sancar, 13-26. İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- Kisala, Robert. “Schisms in Japanese New Religious Movements.” *Sacred Schisms: How Religions Divide*, ed. James R Lewis ve Sarah M. Lewis, 83-105. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Kitagawa, Joseph M. *On Understanding Japanese Religion*. New Jersey: Princeton University Press, 1987.
- Kitamura, Petek. *Japonya / Kiraz Çiçeklerinin Ülkesi*. İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2004.
- Köse, Ali. *Milenyum Tarikatları: Batı'da Yeni Dini Akımlar*. 5. bs. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Mateen, Arif. “New Religious Movements of Japan: An Overview of New Paradigm.” *International Journal of Humanities and Social Science* 21, sy. 4 (01 Nisan 2016): 91-96.
- Matsuoka, Hideaki. “Sekai Kyūseikyō.” *Handbook of East Asian New Religious Movements*, ed. Lukas Pokorny ve Franz Winter, 128-43. Leiden: Brill, 2018.
- Ohnuki-Tierney, Emiko. “Health Care in Contemporary Japanese Religions.” *Healing and Restoring: Health and Medicine in the World's Religious Traditions*, ed. Lawrence Eugene Sullivan, 59-87. New York: Macmillan Publishing Company, 1989.
- Örnek, Sedat Veyis. *Budunbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1973.
- Özkan, Ali Rafet. *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler*. 2. bs. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006.
- . “Yeni Dini Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri.” *Yeni Dini Hareketler*, ed. Süleyman Turan ve Faruk Sancar, 27-46. İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- Prohl, Inken. “New Religions in Japan: Adaptations and Transformations in Contemporary Society.” *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, ed. Inken Prohl ve John K. Nelson, 241-67. Leiden: Brill, 2012.
- Richardson, James T. “Minority Religions and the Context of Violence: A Conflict/Interactionist Perspective.” *Terrorism and Political Violence* 13, sy. 1 (Mart 2001): 103-33.
- Robbins, Thomas ve John R. Hall. “New Religious Movements and Violence.” *Teaching New Religious Movements*, ed. David G. Bromley, 245-70. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Roemer, Michael K. “Japanese Survey Data on Religious Attitudes, Beliefs, and Practices in the Twenty-First Century.” *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, ed. Inken Prohl ve John K. Nelson, 23-58. Leiden: Brill, 2012.
- Rossetti Ambros, Barbara ve Timothy Smith. “Tenrikyō.” *Handbook of East Asian New Religious Movements*, ed. Lukas Pokorny ve Franz Winter, 33-51. Leiden: Brill, 2018.
- Sarıkoçlu, Ekrem. *Din Fenomenolojisi (Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri)*. 2. bs. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011.
- “Sekai Kyusei Kyo Izunome.” Erişim: 29 Kasım 2021. <http://www.izunome.jp/en/index.html>.
- “Sekai Meshia Kyo.” Erişim: 28 Kasım 2021. <https://sekaimeshiakyo.org/>.
- Shinkichi Fukushima. “Sekai Kyūseikyō.” *Encyclopedia of Shinto*. Erişim: 27 Kasım 2021. <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos/detail/>.

- Stein, Diane. *Reiki Esasları: Bir Şifa Sanatı Kılavuzu*. Çev. Suat Ertüzün. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2002.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Sekai Kyusei Kyo." Ed. Süleyman Turan ve Emine Battal. *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, 467-71. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- . "Şintoizm." *Dinler Tarihi I-II*, 150-76. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018.
- Tanyu, Hikmet. "Dini Folklor veya Dini-Manevi Halk İnançlarının Çeşit ve Mahiyeti Üzerinde Bir Araştırma -1-." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, sy. 1 (1973): 123-42.
- Turan, Süleyman. "Giriş: 'Yeni Dini Hareketler'." Ed. Süleyman Turan ve Emine Battal. *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, 11-16. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Turan, Süleyman ve Emine Battal, ed. *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Turan, Süleyman ve Sema Nur Uzun. "Yeni Dini Hareketlerin Taraftar Kazanma Yöntemleri." *Yeni Dini Hareketler*, ed. Süleyman Turan ve Faruk Sancar, 211-41. İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- Ueda, Kenji. "Shinto." *Religion in Japanese Culture*, ed. Noriyoshi Tamaru ve David Reid, 27-42. Tokyo: Kodansha International Ltd, 1996.
- Uluç, Özlem. *Yeni Dini Hareketler*. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.
- United States Department of State - Bureau of Democracy, Human Rights and Labor. "International Religious Freedom Report for 2011", 2011. <https://www.state.gov/documents/organization/192843.pdf>.
- Wessinger, Catherine. "New Religious Movements and Violence." *Introduction to New and Alternative Religions in America*, ed. Eugene V. Gallagher ve W. Michael Ashcraft, 1:165-205. Westport, Conn.: Greenwood Press, 2006.
- Winter, Franz. "Japanese New Religious Movements: An Introduction." *Handbook of East Asian New Religious Movements*, ed. Lukas Pokorny ve Franz Winter, 17-32. Leiden: Brill, 2018.
- "World Church of Messiah." Erişim: 28 Kasım 2021. <https://sekaimeshiakyo.news/en/>.
- Yalvaç Arıcı, Handan. "Modern Şifacılık Yönelimleri." *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 19 (28 Mayıs 2021): 291-324.
- . "Modern Şifacılık Yönelimlerinden Enerji Şifacılığı Uygulamaları." *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 11 (30 Haziran 2021): 233-67.
- Yeşilyurt, Muhammet. "Hıristiyan Transhümanizmi: Hıristiyanlığın Tekno-Eskatolojik Yeni Yorumu." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21, sy. 2 (30 Eylül 2021): 815-45.
- . "Hıristiyanlığın 'Imago Dei' Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9, sy. 5 (29 Aralık 2020): 3624-50.
- Yitik, Ali İhsan. "Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik: Türkiye Örneği." *Yeni Dini Hareketler*, ed. Süleyman Turan ve Faruk Sancar, 243-58. İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- York, Michael. *Historical Dictionary of New Age Movements*. Lanham, Md: Scarecrow Press, 2004.
- Yücel, Dilek. *Reiki'nin Oluşumu, Gelişimi ve Türkiye'deki Yansımaları*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2007.

el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an'da Hakikat ve Mecâz

Öz: Bu çalışmamızda VIII. yüzyıl İslam âlimlerinden Zerkeşi'nin (ö. 794/1392), tefsir usulü alanında telif ettiği *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'an* isimli kitapta, belagat ilminin iki konusu olan hakikat ve mecazi nasıl ele aldığını incelemeye çalıştık. Zerkeşi, tefsir alanındaki boşluğu doldurmak ve hadis usulüne benzer sistematik bir usul kitabı olması amacıyla yazdığı *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'an* kitabında genelde dil öğelerine özeldir ise belagat sanatlarına büyük önem vermiştir. Çünkü Zerkeşi'ye göre Kur'an bir dil ve belagat mucizesidir ve Kur'an'ın anlaşılması, dilinin anlaşılmasına bağlıdır. Onun için kitabının büyük bir kısmını bu hususlara ayırmıştır. Zerkeşi, mecâzın Kur'an'da varlığının İslam âlimleri tarafından tartışıldığını belirtir. Kur'an'da mecâzın olduğuna kabul edenlerle etmeyenlerin görüşleri ve kısaca delillerinden bahsettikten sonra, eğer Kur'an'da mecâz yoksa hazf, te'kid ve kıssaların tekrarı gibi konuların da bir anlamı kalmaz, diyerek kendi görüşünü açıklamaktadır. Bu kısa girişten sonra, şunu söyleyebiliriz: Zerkeşi, mecâz konusunu, detaylı şekilde ele almaktadır. Belagat kitaplarında anlatılan mecâzın kısımları olan mecâz-ı akli, mecâz-ı lugavi ve bunların alt kısımlarını genişçe anlatarak her birine Kur'an'dan değişik örnekler vermektedir. Ele aldığı konularla ilgili muhakkik âlimlerin düşünce ve görüşlerini de sağlıklı bir şekilde aktararak bir araştırmacının Kur'an ilimleriyle ilgili asla müstağni kalamayacağı bir çalışma ortaya koymuştur. Bu çalışmada Zerkeşi'nin Kur'an'ın bu belagat yönü ile ilgili yaptığı kapsamlı çalışması tanıtılmaya ve ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Kur'an, el-Burhan, Hakikat, Mecâz.

al-Haqıqa and al-Majaz in the *al-Burhan fi 'ulum al-Qur'an*

Abstract: In this study, it is examined how Al-Zarkashi (d. 794/1392), one of the 8th century Islamic scholars, handled the two subjects of the science of Arabic rhetoric named al-Haqıqah wa al-Majaz in his book entitled *al-burhân fi 'ulum al-Qur'an* with the thought of helping the understanding of the Qur'an. In order to fill the gap in the field of Tafsir, Al-Zarkashi gave great importance to language elements in general and to the rhetoric arts in particular, in his book *al-burhân fi 'ulum al-Qur'an*, which he wrote to have a systematic method book similar to the Hadith Method. Because, for Al-Zarkashi, the Qur'an is a miracle of language and rhetoric, and the understanding of the Qur'an depends on the understanding of its language. Al-Zarkashi states that the Qur'an is full of truth, but the existence of the metaphor is discussed by Islamic scholars. He mentions the opinions of those who accept the existence of the metaphor in the Qur'an and those who do not, and briefly the evidence of both sides. After that, by explaining his own opinion he says, "If there is no metaphor in the Qur'an, issues such as al-hazf, al-ta'kid and the repetition of parables are meaningless." He also refutes the evidence of those who say there is no metaphor in the Qur'an. After this brief introduction, he deals with the subject of metaphors in a way which is rare even in rhetoric books. He extensively describes al-Majaz al-Aqli and al-Majaz al-Lughawi with their subheadings which are parts of metaphor as described in rhetoric books and he gives different examples from the Qur'an for each of these parts. By conveying the thoughts and opinions of the investigator scholars about the subjects he handled, he put forward a study that a researcher would never be needless about the sciences of the Qur'an.

Keywords: Arabic Language and Eloquence, al-Qur'an, al-Burhân, al-Haqıqa, al-Majaz.

Hüseyin
POLAT 

Giriş

Kur'an-ı Kerim'i doğru anlama çabalarının en önemli neticesi olan ulûmu'l-Kur'an çalışmalarını ve kitaplarını farklı açılardan tanımamız, Kur'an'ı anlama noktasında yapmamız gerekenlerle ilgili bize ışık tutacak, önemli bir imkân sunacaktır. Arap belagatinin zirvede olduğu bir dönemde, dili Arapça olan bir topluma nazil olan Kur'an-ı Kerim, bu dilin bütün üstün belagat içeriklerine sahipti. Çünkü indiriliş amacı anlaşılması ve aynı zamanda Peygamber'in peygamberliğini ispatlamak idi. Bunun için kendine özgü, yepyeni üslubuyla belagat ve fesahatin ustaları olan Arapları kendisine hayran bırakıyordu.

Onların, bütün inceliklerine vakıf oldukları dilleri ile vahyedilen Kur'an, indirildiği ilk günden beri bir taraftan seçtiği lafızları, terkipleri ve nazmı diğer taraftan ifade ettiği yüce manalarla hem onları kendisine hayran bırakıyor hem de Allah tarafından indirildiğine inanmayanlara, benzerini getirmeleri noktasında meydan okuyordu.¹ Aralarında ileri gelen, güçlü ve zengin kimseler dururken, daha düne kadar Mekkelilerin hayvanlarını güden, yetim bir çobanın Peygamber olmasını anlamadılar veya içlerine sindiremediler. Belagat, fesahat, edebiyat ve şiirin ustaları bütün çabalarına rağmen bir türlü, O'nun bir sûresinin bile benzerini getiremediler.

Bu çalışmamızda Kur'an'ın daha iyi bir şekilde anlaşılması için, ilgili ilimleri derleyip düzenleyen, bu alanda ilk kapsamlı, sistematik çalışmaları gerçekleştiren Zerkeşî'nin (öl. 794/1392),² *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'an* isimli kitabında hakikat ve

1 - (el-Kasas 28/49), (el-İsrâ 17/88), (et-Tûr 52/34), 2- (Hüd 11/13), 3- (Yûnus 10/38), (el-Bakara 2/23).

2 Hicrî VIII. Asırda Mısır'da doğup hayatının büyük kısmını orada yaşayan, tam Adı, Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh olan Zerkeşî 745 yılında Kahire'de doğdu. Kendi zamanında Kur'an-ı Kerim'in iyi anlaşılması için büyük ilmî çaba ve gayret harcayan Zerkeşî, el-Musannif, el-Müftî, İzzu'd-Din, et-Türki, el-Mısri, el-Minhâci, eş-Şâfi gibi isimlerle de anılmakta idi. Öğrenimine küçük yaşta Kahire'de başladı. Döneminin âdeti olduğu üzere farklı ilim dallarıyla ilgilenmekle birlikte ağırlıklı olarak fıkıh ve fıkıh usulü tahsil etti. Kahire'de Cemâluddin el-İsnevî, Sirâcuddin Ömer b. Reslân el-Bulkîni, Moğultay b. Kılıç ve 764'te (1363) Kahire'ye gelen Halepli Şâfiî âlimi Şehâbeddin İbnü'l-Hanbelî'nin derslerine devam etti; İbn Hişâm en-Nahvî'den dil ilimlerini öğrendi. Dönemin ilim merkezlerine yaptığı yolculuklarda Dimaşk'ta Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Selâhaddin İbn Ebû Ömer (Muhammed b. Ahmed el-Makdisî es-Sâlihî) ve İbn Ümeyle el-Merâgî'den, Halep'te Şehâbeddin el-Ezraî'den ders aldı. İbn Hacer el-Askalânî'nin belirttiğine göre Zerkeşî zamanının çoğunu evinde ilimle meşgul olarak geçirir, zaman zaman kitapçılar çarşısına gider, kitap almadan eserleri inceleyip notlar tutar, eve döndüğünde bu notları eserlerinin ilgili yerlerine kaydederdi İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında birçok eser veren, çoğunu kendi hattıyla yazdığı bilinen Zerkeşî çok talebe yetiştirdi, fetva işleriyle de uğraştı. İlimle dolu, kısa fakat bereketli bir hayat süren Zerkeşî, 3 Receb 794 (26 Mayıs

mecaz konusunu ele alacağız. Zerkeşî'nin, Kur'an'ın anlaşılması amacına hizmet ettiğini düşünerek ele alıp incelediği, Kur'an'dan örneklendirdiği belagat ilminin iki konusu olan hakikat ve mecaz sanatları hakkındaki görüşlerini aktarmaya çalışacağız. Tefsir usulü alanındaki boşluğu doldurmak, bu alanda hadis usulü gibi bir ilim oluşturmak düşüncesiyle bu kitabını telif eden³ Zerkeşî'nin, hakikat ve mecaz konularını nasıl ve ne kadar ele aldığını incelemeye gayret edeceğiz. Kur'an'ın ve ilimlerinin anlaşılmasına en fazla yardımcı olduğunu düşündüğümüz, belagat ilimlerinin başında gelen, birçok tartışmaların sebebi ve konusu olan bu iki ilmin el-Burhan'da nasıl ve ne kadar yer aldığını ortaya koymaya çalışacağız.

Zerkeşî'nin *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'an* kitabında hakikat ve mecazı incelememizin nedenini şöyle ifade edebiliriz:

Son derece üretken bir müellif olduğundan, "musannif" lakabıyla anılan Zerkeşî tefsir, hadis, hadis usulü, fıkıh, fıkıh usulü, edebiyat alanlarında birçok eserler verse de daha çok bizim şu an incelemeyi düşündüğümüz, Kur'an'da hakikat ve mecazı da ele aldığı *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an* adlı eseriyle tanınmıştır. Eserlerinde çok sayıda dil ve belagatle ilgili kaynağa başvurması, yaptığı tahlil ve değerlendirmelerin daha çok lugavî olması, Zerkeşî'nin dil alanında ne kadar yüksek bir seviyeye sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an, Kur'an ve Kur'an ilimleriyle ilgilenen hiçbir araştırmacının müstağni kalamayacağı bir eserdir. Zerkeşî bu kitabında kendisinden önceki muhakkik âlimlerin Kur'an ilimleriyle ilgili görüşlerini de aktarmakta ve değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Kur'an ilimleri ve tefsir usulü ile ilgili temel kavramlar büyük ölçüde, *el-Burhan* kitabıyla oluşmuş ve bir anlamda onunla terminoloji birliği sağlanmıştır. *el-Burhan*, kendisinden sonra yapılan tüm ulûmu'l-Kur'an çalışmalarına kaynaklık eden ansiklopedik bir eser olma özelliğine sahiptir. Ondandır yapılan tüm çalışmalar, Kur'an ilimleri ile ilgili kavram ve tanımlamalarda onu esas almış veya ondan etkilenmiştir.⁴

1392 tarihinde kırk dokuz yaşında Kahire'de vefat etti. Bk. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn-i Hacer el-Askalanî, *ed-Dürrü'l-kâmine*, thk. Muhammed Abdu'l-Muîd Dan (Saydarabad/Hindistan: Daru'l-Mearif'l-Osmaniyye, 1972), 5/134; Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Faris ez-Ziriklî, *el-E'lam* (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002), 6/60.

3 Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetu Darı't-Turas, ts.), 1/9; Harun Bekiroğlu, *Tefsir Metodolojisi Bakımından el-Burhân ve el-İtkân* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 139; Bilal Deliser, "el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an'ın Kaynak Değeri", *Dini Araştırmalar* 15/41 (2012), 109-135.

4 Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinden Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 11.

Zerkeşî, ulûmu'l-Kur'an'ın ana konularını kırk yedi başlık altında ele almış her birini "nev'" olarak isimlendirmiştir. Nev' diye isimlendirdiği bu bölümlerin büyük bir kısmı Arap dili, grameri, belagati, edebiyatı, ifade yöntemleri ve edebî sanatlarıyla bağlantılıdır. Çünkü o, Kur'an'ın anlam inceliklerinin sağlıklı bir şekilde anlaşılmasının, dilinin barındırdığı belagat ve edebî sanatların kavranmasına bağlı olduğunu düşünmüştür.⁵

el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'an, biraz önce değinildiği üzere, kendisinden sonra yapılan tüm ulûmu'l-Kur'an çalışmalarına kaynaklık ettiği, Zerkeşî'nin, kitabının gerçekleştirmek istediği asıl amaç diye belirttiği ve geniş bir şekilde ele alıp incelediği, daha detaylı çalışmalara namzet gösterdiği, hatta bu alanla ilgili yeterli donanımına sahip olmadığı halde tefsir yapmaya çalışanları eleştirdiği⁶ halde, sonradan yapılan tefsir usulü çalışmalarında her nedense Kur'an dilinin belagat ve edebiyat yönü neredeyse tamamen ihmal edilmiştir.

Bu araştırmada, kaynak tarama yöntemi kullanılacaktır. Başta *el-Burhan* olmak üzere, Zerkeşî hakkında ve Kur'an belagati alanında telif edilen klasikler ve güncel alan-yazın değerlendirilecektir. Çalışmada, *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'an*'ın tarihsiz Mısır/Kahire, Mektebetu Darı't-Turas tarafından basımı gerçekleştirilen, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim'in tahkikini yaptığı dört ciltlik nüshanın özellikle II. ve III. ciltleri esas alınacaktır. Konunun anlaşılması için, *el-Burhan*'da hakikat ve mecaz konusuna geçmeden önce, Arap belagatinde hakikat ve mecaz konusundan kısaca bahsetmenin uygun olacağını düşünüyoruz.

1. Kavramsal Çerçeve: Hakikat ve Mecaz

Hakikat ve mecaz, Arap dili ve belagatinde en fazla yer işgal eden temel konulardan biridir. Onun için, kısaca bu iki kavramın tanımı üzerinde durmakta fayda vardır.

Hakikat

Hakikat kelimesi sözlükte "gerçek, sabit, var ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi gerçekleştirmek" gibi anlamlara gelen "h - k - k" kökünden türetilmiş olup batılın zıttı, var ve gerekli olan, gerçek gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁷ "Hakk" mad-

5 Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/153-156.

6 Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/382.

7 Ebu Abdillâh el-Halil b. Ahmed b. Amr b. Temim el-Ferahîdî, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/339; el-Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b.

desini Kur'an-ı Kerim'de geçtiği formlarıyla birlikte ele alan Râgıb el-İsfahânî, bu kelimenin başlıca şu anlamlarda kullanıldığını ifade eder: Gerçekten sabit ve var olan, gereken, doğru, gerçek inanç, riya ve gösterişten arındırılmış fiil, tam olarak maksada uygun düşen söz, gerçek hayat olarak kabul edilmesi gereken Âhret, bir dilde asıl olarak hangi anlam için konulmuşsa o anlamı ifade etmek üzere kullanılan söz⁸.

Farklı ilim dallarında değişik anlamlarda kullanılan "Hakikat" kavramı Belagat ilminde de farklı şekillerde tanımlanmıştır. O farklı tanımları şu şekilde birleştirerek söylememiz mümkündür: "Dilde, ilk konulduğu asıl anlam üzere kalan, İstiare, temsil, takdim ve te'hir olmadan, hangi anlam için konulmuşsa o anlamda kullanılan sözdür."⁹ «أسد» (aslan) kelimesinin bilinen yırtıcı hayvan anlamında kullanılması gibi veya «الحمد لله علي نعمه وإحسانه» (nimet ve ihsanından dolayı Allah'a hamd olsun) sözündeki gibi.

Mecâz

Sözlükte "bir yeri yürümek suretiyle geçmek, aşmak, yol ve mesafe kat etmek" anlamındaki cevz veya cevâz kökünden masdar olan mecâz kelimesi, ıstılahta ise genellikle "arada var olan bir alakadan dolayı, asıl manasından alınıp başka bir manaya nakledilen söz" şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰ Yani insanın bir yerden bir yere geçişi gibi, kelime de bir anlamdan başka bir anlama geçmektedir.

Bu anlamda mecâz, hakikatin parçası ve fer'î durumundadır. Hakikatle mecâzin belirleyicisi kullanımdır. Mecâz, hakikat ile aralarındaki ilgi ve ilişkiden dolayı

Ahmed, *Tehzîbu'l-Luga*, Abdulhalîm en-Neccar (b.y. Daru'l-Misriyye, ts.), 3/374; Muhammed b. Mükerrrem Cemaluddin İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, nşr. Dâru Sâdır (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), "hkk", 10/50.

8 Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed er-Rağıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fi Ğarîbi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1991), "el-Hakika", 1/246-248.

9 Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasais* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye el-Amme li'l-Kitab, ts.), 2/244; Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvinî, *es-Sahibî fi fikhî'l-luġa*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 197; Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeynu's-Şerif el-Cürcanî, *Kitabu't-Tarifât*, thk. Komisyon (Beyrut: Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1983), 89-90; Ebu'l-Beka el-Kefevî, *el-Külliyât* thk. Adnan Deriş - Muhammed el-Misrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 362; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Huseynî ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs fi cevâhiri'l-kâmus* thk. Mustafa Hicâzî vd. (b.y.: Daru'l-Hidaye, ts.), 15/78.

10 Abdulkadir el-Cürçânî, *Esraru'l-Belaġa* (b.y.: Daru'l-Matbûati'l-Arabiyye, ts.) 304; Şerefu'd-Din Huseyn b. Muhammed et-Tîbî, *Kitabu't-Tibyan*, thk. Hadî Atiyye Mataru'l-Hilâl (Beyrut: Alemu'l-Kutüb, Mektebetü'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.) 217; Muhammed b. Mükerrrem Cemâluddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Dâru Sâdır (Beyrut: Dâru Sâdır 1993), "cvz", 5/326.

ortaya çıkmıştır.¹¹ Mecâz, hakikatin mukabili olarak kullanılmaktadır. Bir kelime yahut ifade, kullanılırken, konulduğu anlamın dışında başka bir anlama delâlet edip etmemesine göre hakikat veya mecaz adını alır. Meselâ cahiliye şiirinde “gün” anlamına gelen “yevm” kelimesinin çoğulu olan “eyyam” kelimesinin savaşlar manasına gelen “hurub” anlamında kullanılması gibi.

Bir söz bir açıdan hakikat, diğer açıdan ise mecaz olabilir. Meselâ “salât” kelimesi din dilinde kullanıldığında, konulduğu anlamı, “belirli erkân ve şartlarla yerine getirilen ibadetin adıdır. Kelime dinî literatürde bu anlamıyla kullanılırsa hakikat, aynı literatürde “dua” anlamında kullanılırsa mecaz olur. Aynı şekilde, salâtın sözlükte konulduğu anlam “dua” olduğu için, bu anlamda kullanıldığında hakikat, bu literatürde “ibadet” mânasında kullanıldığında ise, mecaz olur¹². Belagat âlimleri mecazı şu kısımlara ayırmışlardır:¹³

Mecâz-ı Aklî

Bir fiil veya fiil anlamındaki (ism-i fail, İsm-i mef’ul, masdar, sıfat-ı müşebbehe gibi fiil manasında kullanılan) bir kelimenin, aralarında örfteki bir anlam yakınlığı sebebiyle bir tür yorumla, asıl failinin veya ilgisinin dışında birisine isnat edilmesi ile oluşan mecaza aklî mecaz denir.¹⁴ Bu mecâza, özne-yüklem irtibatına dayalı olarak aklın tasarrufuyla oluştuğundan veya anlaşıldığından dolayı aklî mecaz adı verildiği gibi isnadî, hükmî, terkibî, nisbî mecaz, isnatta mecaz, mecâzî isnat, ispatta mecaz, terkipte mecâz, cümlede mecâz, mülâbese mecâzı gibi isimler de verilmiştir.¹⁵

Aklî mecazda, başta sebebiyet olmak üzere, mücaveret, zaman, mekân, parçası olma, fâil, mef’ulu bih, masdar, gibi birçok alaka/öğe vardır.¹⁶ Bundan dolayı aklî

11 Ebû Muhammed İzzüddin Abdülazîz b. Abdisselâm ed-Dimeşkî, *el-İşarâtu ila ba’di envâi’l-mecâz*, (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995), 18.

12 İsmail Durmuş, “Mecaz” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 2003), 28/218.

13 Tibî, *Kitabu’t-Tibyan*, 217; Sa’dü’d-Din et-Teftazanî, *Şerhu’l-muhtesar* (Kum: Daru’l-Hikme, 1990), 2/61-70.

14 Abdulkahir Cürçânî, *Esraru’l-belağa*, 304; Ebû Ya’kûb Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkakî, *Miftahu’l-ulum* (Beyrut: Daru’l-Kutübi’l-İlmiyye, 1987), 393.

15 Sekkakî, *Miftahu’l-Ulum*, 396-397.

16 Aklî mecazda söz konusu olan alakaların tam olarak anlaşılması için şöyle örneklendirebiliriz: Ayet-i Kerimedeki; «فَمَا رَیَحَتْ تِجَارَتُهُمْ» “onların ticareti kâr etmedi” (Bakara 2/16) cümlesinde, kâr etme «حَبَرَ» fiili ticarete isnat edilmiştir. Hâlbuki kâr eden ticaret değil, ticareti yapan kişilerdir. Çünkü ticaret kâr etmenin sebebidir. وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ

mecâz, kelimelerde değil, cümlelerde gerçekleşir. «شَفَى الطَّبِيبُ الْمَرِيضَ» “Doktor hastayı iyileştirdi”, «كَسَى الْأَمِيرُ الْكَعْبَةَ» “halife Kâbe’ye örtüsünü giydirdi” veya «هَرَمَ الْقَائِدُ الْعَدُوَّ» “komutan düşmanı yendi” cümlelerindeki gibi¹⁷.

Mecâz-ı Lugavî

Bir kelimenin herhangi bir alakadan dolayı, aslî manasının kast edilmesine engel bir karine bulunarak, konulduğu mananın dışında bir anlamda kullanılmasıdır.¹⁸ Mecâz-ı Lugavî, istiâre ve mecâz-ı mürsel olmak üzere ikiye ayrılır.

İstiâre

Sözlükte, ödünç istemek, ödünç almak¹⁹ anlamına gelen istiareyi belâgat âlimleri, “bir kelime veya terkinin, sadece benzetme alakasıyla ve bir karineye dayalı olarak gerçek anlamı dışında kullanılması” şeklinde tarif etmişlerdir.²⁰ Meselâ «اشْتَرَوْا» «الصَّلَاةَ بِالْهُدَى» “Münafıklar hidayet karşılığında dalâleti satın aldılar” âyetinde «اشْتَرَوْا» “satın aldılar” fiili «استبدلوا» “değiştirdiler” anlamında olup istiaredir.

«يَتَوَكَّلُونَ» “Kendilerine O’nun ayetleri okunduğunda ayetler onların imanlarını artırır ve ancak Rablerine dayanıp güvenirlir.” (el-Enfâl 8/2), ayetinde arttırma «زَادَ» fiili gerçek faili olan Allah’a değil de ayetlere isnat edilmiştir. Çünkü ayetler imanın artmasına sebep olmaktadır. «يَوْمًا» “بِجَعْلِ الْوَلَدَانِ شَيْبًا” “çocukların saçlarını ağartan bir gün” ayet-i kerimesinde, çocukların saçlarını ağartma fiili, gerçek failine değil, fiilin gerçekleştiği zarfa isnat edilmiştir. «فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ» “İş kesinlik kazanınca Allah’a karşı doğruluk (sadakat) gösterelelerdi muhakkak kendileri için daha hayırlı olurdu” (Muhammed 47/21) ayetinde, kesinleşmek fiili, işe isnat edilmiştir. «يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا» “onlarını elbiselerini çıkarıyor” (el-Arâf 7/27) ayetinde gerçekte Allah’a ait olan «عِزْنِي» “elbiselerini çıkarma fiili, İblis’e isnat edilmiştir. Çünkü Hz. Âdem ile Havva’nın elbiselerinin çıkarılmasının sebebi, ağacın meyvesinden yemeleridir. Onların ağacın meyvesinden yemelerinin sebebi ise, İblisin vesvese vermesi ve kendisinin onlara nasihat ettiğine yemin etmesidir. «تُوْتِي أ كُلَّهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا» “Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir.” (İbrahim 14/25) ayetinde geçen “meyve verme” fiilinin ağaca isnadı mecazdır. Çünkü asıl meyveyi veren Allah’tır. Yine «حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا» “Savaş ağırlıklarını bırakıncaya kadar” (Muhammed 47/4) “ağırlıkları bırakma” fiilinin savaşa isnat edilmesi mecazdır. Çünkü ağırlıkları savaşçılar bırakır. Bu ayetlerin tamamında fiil, sebep veya benzeri bir alakadan dolayı gerçek failinin dışında isme isnat edildiğinden dolayı mecaz vardır. Bu tür mecaza mecaz-ı akli denilmektedir. (Ali el-Carim, Mustafa Emin, el-Belağatü’l-vadiha, thk. Muhammed Salih Musa Hüseyin (Beirut: Müessesetü’r-Risale Naşirün, 2014), 215).

17 Abdulfettah Lâşin, *el-Beyan fi dav’i esalibi’l-Kur’an* (Kahire: Daru’l-Fikri’l-Arabi, 2000), 128.

18 Şerif el-Cürçânî, *Kitabu’t-Tarifât*, 203; Ahmed b. İbrahim b. Mustafa Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâga fi’l-Meanî ve’l-Beyân ve’l-Bedî* (Beirut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.) 252.

19 İbn Manzûr, “ayr”, 4/620; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs fi cevâhiri’l-kâmus*, 8/164.

20 Abdulkahir el-Cürçânî, *Esraru’l-belağa*, 20; Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâga*, 291.

Mecâz-ı Mürsel

Bir sözün, (cüz'iyet, külliyyet, sebebiyyet, müsebbebiyyet, mahalliyyet, halliyyet, ziddiyyet, mücaveret, zaman, ziyade veya hazf gibi) benzeşmenin dışındaki bir alakadan dolayı konulduğu anlamın dışında bir anlamda kullanılmasına, mecaz-ı mürsel denir.²¹

Mecaz-ı mürselde, sebebiyyet, zaman, mekân, parçası olma gibi birçok öge vardır fakat biz o konulara girmeyeceğiz. Sadece şu iki örneği zikretmekle yetineceğiz: Mesela, «وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ رِزْقًا» “Sizin için gökten rızık indirir”²² âyetinde geçen rızıktan, onun sebebi olan yağmurun kastedilmesi gibi. Meselâ, «فَكَرَّفَعَهُ» “boyununu salıvermek”²³ ibaresinde boyundan kastedilen, insanın kendisidir. Boyun kölenin bir parçası olduğu için, cüz'iyet alakasından dolayı insanın yerine kullanılmıştır²⁴.

2. el-Burhan'da Mecaz ve Hakikat

Zerkeşi, “fi beyanı hakikatihî ve mecazihi”, başlığı ile ele aldığı bu konuya, Allah'ın kitabının hakikatleri içerdiği konusunda bir ihtilafın olmadığını belirterek giriş yaptıktan sonra hakikatin tanımını yapmaktadır. Hakikati, içinde mecaz bulunmayan, konulduğu anlam üzere kalan her söz, diye tanımladıktan sonra hakikat anlamında olan ayetlerin, Allah'ın varlığını, birliğini, eksikliklerden münezzeht olduğunu ifade eden ve Allah'ın isimlerine ve sıfatlarına çağıran ayetler olduğunu belirterek, bunlara bazı örnekler vermektedir. Bu ayetlerden bazılarını zikretmek gerekirse şunları örnek verebiliriz:

﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا ۗ إِنَّهُ مَعَ اللَّهِ بِلَّ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾

“Yoksa gökleri ve yeri yaratan, size gökten su indiren kimdir? Onunla sizin bir ağacını bile bitiremeyeceğiniz güzel görünüşlü bahçeler bitirdik. Yoksa Allah ile beraber bir başka ilâh mı? Hayır, aksine onlar yoldan sapan bir topluluktur”²⁵

21 Muhammed b. Abdurrahman Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fi 'ulûmî'l-belâga*, thk. Muhammed Abdü'l-Mün'im el-Hafacî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1980), 266; Ahmed Matlub, *Mu'cemu'l-mustahati'l-be-lâğiyye ve tatavvuruha*, 595; Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 291.

22 el-Gâfir 40/13.

23 el-Beled 90/3.

24 Muhammed Ahmed Kasım, Muhyiddin Dîb, *Ulûmu'l-Luğa* (Trablus: el-Müessesetü'l-Hadise li'l-Kitab) 224.

25 en-Neml 27/60.

﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾

“Yahut darda kalana kendisine dua ettiği zaman icabet eden, sıkıntıyı gideren ve sizi yeryüzünün halifeleri kılan kimdir? Yoksa Allah ile beraber bir başka ilâh mı? Ne kadar da az düşünüyorsunuz.”²⁶

﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾

“Dedi ki: “Çürümüş dağılmış bir haldeyken bu kemikleri kim diriltecek?”²⁷

﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ﴾

﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ﴾

“Siz içmekte olduğunuz suyu gördünüz mü?”²⁸

﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾

“Onlar sana indirilene de senden önce indirilenlere de inanırlar. Ahiret (gününün geleceğini) de kesin olarak bilirler.”²⁹

Hakikati üzere olan ve içinde mecaz olmayan ayetlere örnekler verdikten sonra, hakikatle ilgili farklı şu görüşü kimseye nisbet etmeden “Kîle” (denildi) diyerek vermektedir: “Nesh edilmeyen, muhkem ayetler, müştemil (kapsamlı) ayetler, içinde takdim ve tehir olmayan ayetler de bu tür ayetlerdendir.”³⁰

Kur'an'da Mecazın Varlığı Konusundaki Görüşü

Zerkeşi, Kur'an ayetlerinin çoğunun hakikat üzere geldiğini belirttikten sonra, Kur'an'da mecaz olup olmadığı konusunda âlimler arasında ihtilaf olduğunu belirterek konuya şöyle giriş yapmaktadır: “Kur'an'da mecaz olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir. Cumhur, Kur'an'da mecazın olduğu görüşündedir. Ancak, İbnu'l-Kass diye bilinen Şafîî âlimi Ahmed b. Ahmed et-Taberî (335/946), Malikî âlimlerinden Huveyzmindad (400/1009), Zahirî mezhebinin kurucusu Davud ez-Zahirî (270/883), oğlu Muhammed (297/910); Mutezilî Ebu Müslim Muham-

26 en-Neml 27/62.

27 Yâsîn 36/78.

28 el-Vâkıa 56/68.

29 el-Bakara, 2/4.

30 Zerkeşi, el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an, 2/254.

med b. Bahr el-İsfahâni (322/934) gibi âlimler Kur'an'da mecazın bulunduğunu kabul etmemektedirler.³¹

Bu âlimlere göre, konuşan kişi, meramını hakikatle ifade edemediği zaman mecaza başvurmak zorunda kalır. Bir şeyi yapmak zorunda veya mecburiyetinde kalmak ise Allah-u Teâlâ için söz konusu olamaz³².

Kur'an'da mecazın olduğuna şiddetle karşı çıkan âlimlerin başında, imam İbn-i Teymiyye (738/1328) ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevzîyye (öl. 751/1350) gelmektedir. İbn-i Teymiyye'nin mecazın Kur'an'da olduğunu kabul etmemesinin en önemli sebebi, konuya edebî bir sanat veya belagat konusu olmaktan çok, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili bir akide ve tevhid konusu olarak görmesidir. O, bazı âlimlerin, her ayetin bir zahiri, bir de batını olduğu düşüncesinden hareketle, lafızlara hamledilmesi mümkün olmayan anlamlar yüklediklerini, ilgisiz yorumlar yaptıklarını düşünmektedir.³³

Zerkeşi, bu düşüncenin yanlış olduğunu, şayet Kur'an'da mecazın olmaması gerekseydi, o zaman te'kid, hazf, kıssaların tekrarı gibi hususların da olmaması gerektiğini belirtmektedir. Şayet Kur'an'da mecaz olmasaydı belagat ve edebiyat güzelliğinin yarısının gitmiş olacağını belirttikten sonra, Kur'an'ın mecazı hakkında müstakil eser yazan, el-İzz b. Abdüsselam (öl. 660/1262) gibi âlimlerin olduğunu belirtip, mecazın manasını, nereden türediğini ve çeşitlerinden bahsetmektedir.³⁴

Zerkeşi, mecaz için açık bir tanım yapmadan, mecazın iki sebepten kaynaklandığını, dolayısıyla şu şekilde ikiye ayrıldığını belirtir:

Birinci sebep: Benzerliktir. Benzerlikten kaynaklanan mecaza, mecaz-ı lugavî denir. Bu, usulcülerin alanına giren mecazdır.

İkinci sebep: İlişki ve bağlantıdır. Bir kelimeyi bir tür yorumla, aslında kendine ait olmayan bir şeye isnat etmektir. Dilciyi ilgilendiren mecaz budur. Bunun mecaz-ı akli diye isimlendirildiğini ifade eder.

31 Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/272.

32 Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer Ebu'l-Âliye, *el-İdah fi ulûmi'l-belağa* (Beyrut: Daru'l-cil, ts.), 1/129.

33 Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Mecdüddîn Abdüsselâm el-Harrânî İbn-i Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, thk. Nâsıru'd-Dîn el-Elbanî (Kahire: Mektebetu Enes b. Malik, 1980) 109; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımeşkî el-Hanbelî İbn-i Kayyim el-Cevzîyye, *es-Savaiku'l-mürsele ale'l-Cehmiyyeti ve'l-Muattile*, thk. Ali b. ed-Dehil Allah (Riyad: Daru'l-Âsime, 1988), 286.

34 Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, 2/255.

Mecaz-ı akli cümlede, mecazı lugavî kelimedede gerçekleşir dedikten sonra cümlede gerçekleşen mecaz-ı akliye Kur'an-ı Kerimden örnekler verir ve ayet-i kerimelerde mecazın nasıl gerçekleştiğini izah eder.³⁵

Meselâ, Enfâl suresinde; وَإِذَا تَلَّيْتِ وَقَلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلَّيْتِ وَمِنَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلَّيْتِ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٣٦﴾ "Müminler öyle kimselerdir ki, Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. Kendilerine O'nun ayetleri okunduğunda ayetler onların imanlarını artırır ve ancak Rablerine dayanıp güvenirler."³⁶ buyurulmuştur. Bu ayet-i kerimede Allah'a ait olan imanı arttırma fiili âyetlere isnat edilmiştir.³⁷ Allah'ın ayetleri, imanın artmasına sebep oldukları için, sebebiyet alakasından dolayı, arttırma fiili ayetlere isnat edilmiştir³⁸.

Aynı şekilde, Fussilet suresinde, «وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ» "İşte Rabbiniz hakkında beslediğiniz bu zannınız, sizi helake sürükledi."³⁹

Kasas suresindeki, «يُدْبِحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ» "onların erkek çocuklarını öldürüp kadınlarını sağ bırakıyordu"⁴⁰ âyetinde geçen öldürme ve sağ bırakma fiillerini işleyen aslında Firavun olmadığı halde ona isnat edilmiştir. Onları emreden Firavun olduğu için, onları işleyen sanki Firavundur.

A'râf suresindeki «يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا» "onlarını elbiselerini çıkarıyor"⁴¹ âyetinde gerçekte Allah'a ait olan elbiseyi çıkarma fiili, İblis'e isnat edilmiştir. Çünkü Hz. Âdem ile Havva'nın elbiselerinin çıkarılmasının sebebi, ağacın meyvesinden yemeleridir. Onların ağacın meyvesinden yemelerinin sebebi ise, onun vesvese vermesi ve kendisinin onlara nasihat ettiğine dair yemin etmesidir.

«فَمَا رِيحَتُ تِجَارَتِهِمْ» "Onların ticaretleri kâr etmedi"⁴² âyetinde kâr eden tüccar olduğu halde, fiil ticarete isnat edilmiştir. Kâr etme fiili asıl failine değil de Kâr etmenin sebebi olan ticarete isnat edilmiştir.⁴³

35 Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/256.

36 el-Enfâl, 8/2.

37 Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/256.

38 Abdülkahir Cürcanî, *Esraru'l-belağâ*, 386; es-Sekkakî, *Miftâhu'l-ulûm*, 397.

39 Fussilet 42/23.

40 el-Kasas 28/4.

41 el-A'râf 7/27.

42 el-Bakara 2/16.

43 Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tahir b. Âşur, *et-Tahrîr ve t-Tenvîr* (Tunus: ed-Daru't-Tunusiye li'n-neşr, 1984) 1/300.

Muhammed suresinde, «فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ» “İş kesinlik kazanınca Allah’a karşı doğruluk (sadakat) gösterecekleri muhakkak kendileri için daha hayırlı olurdu”⁴⁴ ayetinde, kesinleşmek fiili, işe isnat edilmiştir, hâlbuki Al-i İmran sûresindeki «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» “Bir şeye kesin karar verdiğin zaman da Allah’a güven. Allah (kendisine) güvenenleri sever”⁴⁵ ayetinden de anlaşıldığı üzere, iş kendi kendine kesinleşip kararlaşmaz, birisi tarafından kararlaştırılıp kesinleştirilir.

Müzzemmil sûresindeki, «يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا» “çocukların saçlarını ağartan bir gün”⁴⁶ ayet-i kerimesinde, çocukların saçlarını ağartma fiili, fiilin gerçekleştiği zarfa isnat edilmiştir. Mecaz-ı akli ve mecaz-ı akli olmadığı halde öyle zannedilen sözlere bazı örnekler verdikten sonra konuyu tamamen belagatçıların belagat kitaplarında anlattıkları gibi ele alıyor. Mecaz-ı akliye konu olan ifadelerin, her iki tarafının (müsned ve müsnedün ileyh) mecaz olması veya bir tarafının mecaz, bir tarafının hakikat olması açısından kısımlara ayırarak, bunların hepsine ayet-i kerimelerden örnekler veriyor.

Zerkeşi’ye göre Mecaz-ı Aklinin Kısımları

Zerkeşi’ye göre mecaz-ı akli şu üç kısma ayrılmaktadır:

1. İki tarafı da hakikat olan: «أُنْبِتَ الْمَطْرُ النَّبَاتَ» “Yağmur bitkiyi yeşertti”, örneğinde olduğu gibi. Bu örnekteki, yeşertme fiili de yağmur da zahiren hakikattir. Ancak, bu iki ifade aynı cümlede birleşince, düşünerek mecazın varlığını anlarız. Çünkü gerçekte yağmurun bitki yeşertmek gibi bir kabiliyeti söz konusu değildir, bunun da ötesinde yağmur, irade sahibi değildir. Asıl yeşertme işini gerçekleştiren, Allah Teâlâ’dır. Onun için “yeşertme” fiilinin yağmura isnadı mecazîdir.⁴⁷

Bu kısma; «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» “Müminler öyle kimselerdir ki, Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. Kendilerine O’nun ayetleri okunduğunda bu onların imanlarını artırır ve ancak Rablerine dayanıp güvenirlir”⁴⁸ ayeti ile «وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا» “ve yer ağır-

44 Muhammed 47/21.

45 Âl-u İmrân 3/159.

46 el-Müzzemmil 73/17.

47 Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/258.

48 el-Enfâl 8/2.

lıklarını dışarı çıkardığında⁴⁹ ayetini örnek olarak zikreder.⁵⁰ Birinci ayette, “arttırma” fiili, sebep olma bağlantısı sebebiyle “ayetlere” isnat edilmiş, ikincisinde ise, “dışarı atma” fiili mekân ilişkisi nedeniyle “yere” isnat edilmiştir. Her iki ayette de asıl fail Allah Teâlâ’dır.

2. İki tarafı da mecaz olan: Bu kısmın örneği, Bakara sûresindeki; *فَمَا رِيحَتُهَا* *تَجَارَتُهُمْ* “Onların ticaretleri kâr etmedi.”⁵¹ âyet-i kerimesidir. Bu ayette, “kazandı” fiili, “ticaret” ismine isnat edilmiştir. Hâlbuki ticaret kazanmaz. Kazanan tüccardır. Ancak “ticaret” tüccarın kazanmasının sebebi olunca, kazanmak, ticarete nisbet edilmiştir. Ayrıca bu ayette “ticaret”, gerçek anlamında kullanılmamıştır.⁵² Onun için ifadenin her iki tarafı da mecazîdir.

3. Bir tarafı mecaz, bir tarafı hakikat olan: Bu kısma da İbrahim sûresindeki; *«تَوْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا»* “Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir.”⁵³ âyetini ve *«حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا»* “Savaş ağırlıklarını bırakıncaya kadar”⁵⁴ ayetini örnek verir. İbrahim sûresindeki ayet üzerinde düşündüğümüz zaman, “meyve verme” fiilinin ağaca isnadı mecazdır. Çünkü asıl meyveyi veren Allah’tır.⁵⁵ Fakat ifadedeki meyve, hakikattir.

Muhammed sûresindeki ayette de “ağırlıkları bırakma” fiilinin savaşa isnat edilmesi mecazdır. Çünkü ağırlıkları savaşçılar bırakır.⁵⁶ İfadenin bir anlamda, diğer tarafında yer alan “ağırlıklar” ismi ise hakikattir. Onun için her iki ayette de ifadelerin bir tarafı (müsned veya müsnedün ileyh) hakikat, diğer tarafı ise mecazdır.

el-Burhan’da Mecaz-ı Lugavî

Zerkeşi, mecaz-ı akliyi yukarıda aktardığımız şekilde kısımlara ayırdıktan ve hepsi için ayetlerden örnekler zikrettikten sonra, Kur’an-ı Kerim’de mecaz-ı lugavînin

49 ez-Zilzâl 99/2.

50 Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/258.

51 el-Bakara 2/16.

52 Ebû İshak İbrahim b. es-Seriyy b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdü'l-Celil Çelebi (Beyrut: Alemlü'l-Kütüb, 1988), 1/92; Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf, *el-Bahrü'l-muhîr fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1999), 1/119.

53 İbrahim 14/25.

54 Muhammed 47/4.

55 Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr Carullah ez-Zemaşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki ğavâmid't-tenzil* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1986), 2/553.

56 Nâsiru'd-Dîn Ebu Said Abdullah b. Ömer el-Beyzavî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Abdurrahman Meraşlı (Beyrut: Daru lhyai't-Türasi'l-Arabî, 1997), 5/120.

alaka/ilgi türlerinin sayılamayacak kadar çok olduğunu ifade eder.⁵⁷ Gerçekten de mecaz-ı lügavînin iki kısmından biri olan mecaz-ı mürselin Kur'an-ı Kerim'de çokça bulunduğunu görüyoruz. Çünkü mecazı mürsel, Arapçada kelime ve ibarelere yeni anlamlar kazandırmanın veya farklı anlamları ifade etmenin yolu ve aracıdır.⁵⁸ Dolayısıyla, Arap Dili ile nazil olan Kur'an-ı Kerim'de bu mecaz türlerinin çokça bulunması, aynı zamanda Kur'an'ın i'cazının da bir delilidir.

Belagatte, mecaz-ı lügavî, daha önce de değindiğimiz gibi, iki kısma ayrılmaktadır. Eğer hakikat ile mecaz arasındaki ilgi, benzerliğin dışında bir ilgi ise, mecaz-ı mürsel, ilgi benzerlik ise istiare diye isimlendirilir. Zerkeşi, mecaz-ı mürseli tanımlamadan, belagat kitaplarında sekiz, on, on beş⁵⁹ civarında ifade edilen teşbihin dışındaki ilgi türlerini yirmi altıya kadar çıkarır ve her birine Kur'an-ı Kerim'den örnekler getirir.

Mesela, ﴿كَلَّا إِنَّهَا لَأَطَىٰ، نَزَاعَةٌ لِّلشَّوَىٰ، تَدْعُو مَنَٰ أَدْبَرَ وَتَوَلَّىٰ وَجَمَعَ فَأَوْعَىٰ﴾ “Hayır, asla! Şüphesiz cehennem, derileri kavurup çıkaran alevli ateştir. O, (hakka) arka dönene ve (imandan) yüz çevireni; servet toplayıp yığanı kendine çağırır.”⁶⁰ âyetindeki, ateşin çağırması mecazdır.⁶¹

Rum sûresindeki, «أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ» “Yoksa onlara kesin bir delil indirdik de o mu onlara ortak koşmalarını söylüyor?”⁶² âyet-i kerime “sultan” kelimesi, “delil” anlamında kullanılmıştır.⁶³ Çünkü sultan, gücüne muhalif kimseleri susturması gibi delil de bir düşünce ya da iddiaya karşı çıkarımları susturur.

Karia sûresinde, «فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ» “Artık onun anası haviyedir.”⁶⁴ Kâfirlerin varacağı ve barınacağı yer olan cehennem “ana” diye isimlendirilmiştir. Burada “ana”, sığınak ve barınak anlamındadır. Zira cehennem de ananın çocuğunu bağrına basıp ona sığınak ve barınak olması gibi kâfirlere barınak ve sığınak olacaktır.⁶⁵ Tabi ki, ana-

57 Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/258.

58 Subhî es-Salih, *Mebahis fi ulumi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-melayin, 2000), 329.

59 Muhammed b. Abdurrahman Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh fi ulûmi'l-belaga*, thk. Muhammed Abdül-Mün'im el-Hafacî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1980), 233-239.

60 el-Meâric, 70/15-18.

61 Beyzavî, *Envâru't-tenzil*, 5/245.

62 er-Rûm 30/35.

63 Beyzavî, *Envâru't-Tenzil*, 4/207; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/391.

64 el-Kâria 101/9.

65 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 10/533.

nın çocuğuna sığınak olmasıyla, cehennemın kâfirlere sığınak olması arasında çok önemli bir mahiyet farklılığı vardır. Ayet-i kerime, aynı zamanda ciddî bir tehdit içermektedir.⁶⁶

Aynı şekilde, «قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ»⁶⁷, «قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ»⁶⁸ “Kahrolsun o yalan uyduranlar”⁶⁷, “Kahrolası insan, ne kadar da nankördür.”⁶⁸ Ve «قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنْى يُؤْفَكُونَ»⁶⁹ “Allah onları kahretsin, nasıl da saptırılıyorlar.”⁶⁹ âyetlerinde “katele/قتل” fiili, uzaklaştırsın, mağlup etsin, zelil etsin anlamında kullanılmıştır.⁷⁰ Bu ayet-i kerimelerde kendi asıl anlamlarının dışında anlamlarda kullanılan kelimelerin o kullanımları mecazîdir.⁷¹

Zerkeşi, bu girişten sonra, mecaz-ı mürselin, ilgi türlerini maddeler halinde zikrederek her birine örnekler vermektedir. Konuyu daha fazla uzatmamak için, biz de bu maddeleri aynı sıralamayla ele alıp örnek verilen ayetlerden bazılarını zikretmekle yetineceğiz.

Zerkeşi'ye göre Mecaz-ı Mürselin Alakaları (İlgileri)

Sözlükte, ilgi, ilişki ve bağlantı anlamına gelen “Alak”, Belagat İstilahında, hakiki mana ile mecazî manayı birbirine bağlayan ilgi, bağlantı, ilişki ve münasebet anlamına gelmektedir. Kelimenin hakiki anlamının dışında bir anlamda kullanılmasını sağlayan, zihnin bir kelimenin hakikî anlamından mecazî anlamına intikalini, geçişini sağlayan bağlantı ve ilişkiye alaka denilmektedir.⁷² Bir sözün kendi hakiki anlamının dışında bir anlamda kullanılması için ikisi arasında mutlaka bir ilişki ve münasebetin bulunması gerekmektedir. İkisi arasında herhangi bir münasebet olmadığı takdirde sözün mecazî anlamda kullanılması doğru olmaz.

Zerkeşi'ye göre mecaz-ı mürselin alakaları şunlardır:

1. Müsebbebiyet

Sonucun zikredilip, sebebin kastedilmesi anlamına gelir⁷³.

66 Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an* (Beyrut: Daru's-Şuruk, 1992), 6/3961.

67 ez-Zâriyât 51/10.

68 Abese 80/17.

69 el-Münâfikûn 63/4.

70 Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/259.

71 Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki ğavamidi't-tenzil*, 4/397, 541.

72 Ebu'l-Fadl Abbas, *İlmu'l-Beyan* 135.

73 Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 153.

Allah Teâlâ, A'râf sûresinde şöyle buyuruyor:

﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ﴾ “Ey Adem oğulları! Şeytan, anne-babanızı cennetten çıkardığı gibi sizi de sakın aldatmasın.” Bu ayette Allah, Âdemoğullarına, “sakın sizi aldatmasın” diye seslenirken, “anne-babanızı aldattığı gibi” demek yerine, “anne-babanızı çıkardığı gibi” buyurmaktadır. Çünkü cennetten çıkarılmak, aldanmadan kaynaklanan sonuçtur. Aldanmak, Cennetten çıkarılmanın özel sebebidir.⁷⁴ Eğer aldanma olmasaydı, belki de cennetten çıkarılma olmayacaktı. Bunun için Allah Teâlâ'nın, Âdemoğullarını cennetten çıkarılmanın sebebi olan aldanmaktan men etmesi, ifadeye belagat anlamı kazandırmakta ve muhatap üzerinde daha büyük etki bırakmaktadır.⁷⁵

Mü'min sûresinde, Firavunun kendisine ulaşan davete karşı olumsuz tutumundan bahsedildikten sonra, kavmiyle iman etmeleri için mücadele eden mü'min bir kişinin kavminin kendisine ve iman çağrısına karşı tutumlarına karşı hayretini şu ifadelerle dile getirirken, ﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ “Ey kavmim! Bu nasıl iştir; ben sizi kurtuluşa dâvet ederken, siz beni ateşe çağırıyorsunuz!”⁷⁶ “ateş” isminin “küfür” manasında kullanıldığını görüyoruz. Nitekim bir sonraki ayette, bizzat aynı mü'min kişi tarafından o şekilde açıklanıyor: ﴿تَدْعُونَنِي﴾ “beni Allah'ı inkâr etmeye ve hakkında bilgim olmayan şeyleri O'na şirk koşmaya çağırıyorsunuz.”⁷⁷ Çünkü küfrün sonucu ateştir.

Başka âyetlerde de, “ateş”, küfür⁷⁸ ve yetimlerin mallarını yeme⁷⁹ anlamlarında kullanılmıştır.

2. Sebebiyyet

Sebebin zikredilip, Sonucun kastedilmesidir⁸⁰.

Şura sûresindeki «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا» ifadesinde, “Bir kötülüğün cezası onun benzeri bir kötülüktür.”⁸¹ ve «فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ»

74 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 5/32.

75 Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/259.

76 el-Mü'min 40/41.

77 el-Mü'min 40/42.

78 el-Bakara 2/4.

79 en-Nisâ 4/10.

80 Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 1/252.

81 eş-Şura 42/40.

“Öyleyse kim size saldırırsa, siz de ona onun saldırdığı gibi saldırın.”⁸² âyetlerinde, ceza/karşılık, seyyie/kötülük ve i'tida/saldırma kullanılmıştır. Aslında bunlar, cezanın sebebi olan hususlardır. Yani bir şey, sebebinin adıyla isimlendirilmiştir.⁸³

Âl-i İmran sûresinde, Allah Teâlâ, kendilerinin zengin, Allah'ın ise fakir olduğunu söyleyenlerin sözlerini yazacağını ifade ederken, korumanın sebebi olan “yazma” fiilini koruma anlamında kullanmıştır. ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ مَا قَالُوا وَكَتَبْنَا مَا قَالُوا وَتَلَّاهُمْ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ “Dediklerini ve haksız yere peygamberleri öldürdüklerini elbette yazacağız, “Yakıcı azabı tadın” diyeceğiz.”⁸⁴ Cezalandırılmaları için, dediklerinin ve yaptıklarının korunması gerekmektedir. Korunmasının yolu ise yazılmasıdır.⁸⁵

Bir şeyin, sebebinin adıyla isimlendirilmesinin en meşhur örneği Bakara suresindeki, namazın “iman” diye isimlendirilmesidir.⁸⁶ «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ» “Allah sizin imanlarınızı zayi edecek değildir.”⁸⁷ Zira kaynaklarda aktarıldığı üzere, sahabelen bazılarının, kıblenin değişmesinden önce Beytül-Makdise doğru namaz kılıp ve fat eden Müslümanların namazlarıyla ilgili duydukları endişeyi gidermek amacıyla nazil olan bu ayette “namaz” yerine, namazın sebebi ve namazın kendisinden kaynaklandığı “iman” kelimesi kullanılmıştır.⁸⁸

3. Külliyet

Bütünün zikredilip, parçanın kastedilmesidir.⁸⁹

Bakara sûresindeki; «يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ» “Ölüm korkusuyla, gök gürlemesi yüzünden parmaklarıyla kulaklarını tıkarlar.”⁹⁰ âyet-i kerimesinde, aşırı derecede korktukları ve parmak uçlarını alışılmadık bir tarzda, parmağın tamamını kulaklarına tıkamaya çalıştıklarını belirtmek için, aslında “parmak uçları”, “parmak” diye isimlendirilmiştir.⁹¹

82 el-Bakara 2/194.

83 Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/261.

84 Âl-u İmrân 3/181.

85 Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/261.

86 Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/262.

87 el-Bakara 2/143.

88 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, 2/18-19.

89 Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 1/253.

90 el-Bakara 2/19.

91 Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/262.

4. Cüz'iyet

Bir bütünün parçasının ismiyle isimlendirilmesidir⁹².

Bunun en meşhur örneği, Allah Teâlâ'nın zatının, vech/yüz diye isimlendirilmesidir. Şu ayetlerde olduğu gibi: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» "O'ndan başka her şey fani dir, yok olmaya mahkûmdur."⁹³ «وَوَيْتَقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» "Yalnız sonsuz büyüklük ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır."⁹⁴ Birçok âyet-i kerimede, "yüz" zat, varlığın tamamı anlamında kullanılmaktadır.⁹⁵

Zerkeşi, Allah'a izafe edilerek kullanılan vech/yüz kelimesinin tevtilinde âlimlerin ihtilaf ettiklerini, ancak "yüz" kelimesinin, mecazen zat ve varlık anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Çünkü yüz, organların en açık ve görüneni ve şeref bakımından da en üstün olanıdır. Bazı âlimler "yüz" kelimesinin "makam" anlamında olduğunu söylemişlerdir. «فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَنَّم وَجْهَ اللَّهِ» "Artık yüzlerinizi nereye çevirirseniz, Allah'ın yüzü o taraftadır."⁹⁶ Ayetinde ise, "yüz" döndüğümüz kıble anlamındadır.⁹⁷

Kur'an-ı Kerim'de en çok karşılaştığımız mecazî kelimelerden biri de Rakabe/boyun ismidir. O da vücudun tamamı anlamında kullanılmıştır.⁹⁸ Bu şekilde, cüzün külle isim olduğu pek çok isim ayet-i kerimelerde geçmektedir.

5. Lazımiyyet

Lazımın, melzumun adıyla isimlendirilmesi demektir⁹⁹.

Rûm sûresinde; «أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ» "Yoksa onlara kesin delil indirdik de o delil, müşrik olmalarını mı söylüyor?"¹⁰⁰ buyurularak, indirilen delilin onların şirk koştuklarına delil mi oluyor, denilmek istenirken, "söylüyor" fiili kullanılmıştır. Yani "delalet etmek", "söylemek" diye isimlendirilmiştir.

92 Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 1/252.

93 el-Kasas 28/88.

94 er-Rahmân 55/27.

95 el-Bakara 2/144; el-Ğaşiye 88/2, 3, 8; el-Kiyâmet 75/22.

96 el-Bakara 2/115.

97 Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/264.

98 el-Mücâdele 58/3; en-Nisâ 4/92.

99 Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 1/253.

100 er-Rûm 30/35.

Çünkü delalet, konuşmanın gereklerindedir.¹⁰¹ Konuşmak, birtakım şeylere delalet eder.

6. Melzumiyyet

Melzumun, lazımın adıyla isimlendirilmesi demektir.¹⁰²

Saffât sûresindeki şu ayet-i kerimede olduğu gibi; «فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ» “Eğer tesbih edenlerden olmasaydı...”¹⁰³ Bu âyette “Namaz kılmak”, melzumu olan “tesbih” ile isimlendirilmiştir. Zira namaz kılmak, Allah’ı tesbih etmenin gereğidir.¹⁰⁴

7. Takyîd

Mukayyedin, mutlakın adıyla isimlendirilmesi demektir.¹⁰⁵

Allah Teâlâ, A'râf sûresindeki; «فَعَقَرُوا النَّاقَةَ» “sonunda dişi deveyi öldürdüler”¹⁰⁶ ayetinde, işi yapan sadece birileri olduğu halde, “deveyi öldürme” işini tüm Semud kavmine isnat etmiştir. Çünkü diğerleri de o işin yapılmasını onaylıyorlardı.¹⁰⁷

8. İtlak

Mutlakın, mukayyedin adıyla isimlendirilmesi demektir¹⁰⁸.

Allah Teâlâ, Al-u İmran sûresindeki şu ayette Ehl-i kitaba seslenirken; «تَعَالَوْا إِلَىٰ» «كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» “Bizimle sizin aranızda ortak bir kelimeye gelin”¹⁰⁹ buyurmaktadır. Burada “Kelime” ile kastedilen, kelime-i şehadet veya kelime-i tevhittir. Birkaç kelime olmasına rağmen “kelime” denilmiştir.

101 Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/269.

102 Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 1/253.

103 es-Saffât 37/143.

104 Beyzavî, *Envâru't-Tenzil*, 5/18; Zeccâc, *Meani'l-Kur'an*, 4/313.

105 Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 1/253.

106 el-A'râf, 7/77.

107 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, 5/95.

108 Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 1/253.

109 Âl-u İmrân 3/64.

9. Hususiyet

Özel olanının zikredilip genel olanın kastedilmesi demektir¹¹⁰.

Allah Teâlâ, birçok âyet-i kerimede Hz. Peygamber (sav)'in şahsında tüm insanlara veya Müslümanlara hitap etmiştir. Ahzâb sûresindeki şu ayette bu türdendir: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ "Ey Peygamber! Allah'tan kork, kâfirlere ve münafıklara itaat etme."¹¹¹ Hz. Peygamber'in şahsında tüm Müslümanlara hitap edilmiştir.¹¹²

10. Umumiyet

Genel olanın zikredilip, özel olanın kastedilmesidir¹¹³.

Şura sûresindeki meleklerin müminler için istiğfarda bulduklarından söz edilirken, "yeryüzündekiler" ifadesi kullanılmıştır: «وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ» "ve yeryüzündekiler için bağışlanma dilerler."¹¹⁴ Melekler, müminler için istiğfarda bulunmaktadır. Mü'min-kafir herkes için istiğfarda bulunmaları mümkün değildir.¹¹⁵ Çünkü şu ayetin ifadesiyle, kâfirlere meleklerin laneti vardır: "Allah'ın, meleklerin ve tüm insanları laneti onların üzerindedir."¹¹⁶ Başka bir ayet-i kerimede açıkça meleklerin müminler için istiğfarda buldukları belirtilmiştir: "ve iman edenler için istiğfarda bulunurlar."¹¹⁷

11. Çoğul Lafızıyla Tesniye/İkil Kastedilmesi

Tahrîm sûresinde, Hz. Peygamber'in iki hanımına hitap eden şu ayet-i kerimede, «إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا» "Eğer siz ikiniz (Peygamberin iki eşi), Allah'a tevbe ederseniz (ne güzel); çünkü kalpleriniz eğrilik gösterdi."¹¹⁸ "kalpleriniz" kelimesi çoğul getirilmiştir. Hâlbuki iki kişide iki kalp olur. Tesniye, bir anlamda çoğul kabul edildiği için, ikile çoğul lafızıyla hitap edilmiştir.¹¹⁹

110 Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 1/254.

111 el-Ahzâb 33/1.

112 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 3/3.

113 Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 1/254.

114 eş-Şûra 42/5.

115 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 4/394.

116 el-Bakara 2/161.

117 el-Mü'min 40/7.

118 et-Tahrîm 66/4.

119 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, 10/207.

12. Eksiltme

Muzafın hazfedilip muzâfun ileyhın onun yerine konulması buna örnek olarak gösterilebilir. Saf sûresinde, havariler kendilerinden bahsederken; «نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ» “Biz Allah'ın yardımcılarımız” muzaf olan, (Allah'ın) “dini” ifadesi hazfedilmiştir.¹²⁰ Zerkeşî, hazfın şartlarının olduğunu, aslında muhakkik âlimlere göre bunun mecâz sayılmadığını ve bu konunun ileride daha geniş bir şekilde ele alınacağını belirtiyor.¹²¹

13. Ziyade

Zerkeşî, ziyade konusuna usulcülerin zikrettikleri şu ayet-i kerimeyi örnek verdikten sonra açıklamalarda bulunuyor: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.”¹²²

Bu ayetle ilgili nahivcilerin iki görüşü vardır:

1. Ayetteki Misl/مثل kelimesi zaidedir ve ayetin anlamı; “Onun gibi bir şey yoktur.” şeklindedir.

42. Ayetteki ke/ك harfi zaidedir. Meşhur olan görüş budur. Zira harfin zaide olduğunu söylemek, başka bir kelimenin zaide olduğunu söylemekten daha kolaydır.

İbn Cinnî (322/934) ve Sîrâfî (368/979) başta olmak üzere birçok âlim böyle olduğunu dile getirmişlerdir. Burada ke/ك zaide kabul edilmezse anlam şöyle olur: “O'nun benzerinin benzeri yoktur.” O zaman, O'nun benzerinin varlığı kabul edilmiş olur ki, bu Allah Teâlâ için söz konusu olamaz. Çünkü Allah'ın benzeri yoktur.¹²³ Ayet-i kerimelerde zait kelime olup olmadığı, Arap dilinde zait kelime kullanılıp kullanılmadığı, kullanılıyorsa neden kullanıldığı veya öyle görünen kelimelerin nasıl anlaşılması, yorumlanması ve ifade edilmesi gerektiği hususunda İslam âlimlerinin detaylı açıklamaları vardır,¹²⁴ fakat biz o detaylara girmeyeceğiz.

120 Ebu'l-Berakat Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medariku't-tenzil ve Hakaiku't-Te'vil* thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/477.

121 Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, 2/274

122 eş-Şûra 42/11.

123 Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, 2/275.

124 Daha fazla bilgi için bk. ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/213; İsfahânî, *Tefsîru Râgib el-İsfahânî*, 1/16; Cemalu'd-Dîn İbn-i Hişam Abdullah b. Yusuf b. Abdullah el-Mısırî, *Muğni'l-lebib* thk. Fahurî (Beyrut: Daru'l-Cil, 1991), 1/416, 428; Muvaffaku'd-Din Yaiş İbn-i Yaiş, *Şerhu'l-mufassal* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 4/423.

14. Müstakbeliyet

Bir şeyi gelecekte dönüşeceği, olacağı hal ile isimlendirmek demektir¹²⁵.

Hz. Yusuf'un kıssasında, zindan arkadaşlarından birinin rüyasını anlattığı âyet buna örnektir. «قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا» "Onlardan biri: "Ben rüyada kendimi şarap sıkıyor gördüm" dedi."¹²⁶ Aslında bu kişinin sıkıtığını gördüğü şey şarap değil, üzümdür. Fakat onu, dönüşeceği şey olan, şarap ismiyle isimlendiriyor.¹²⁷

15. Kevniyyet

Bir şeyi önceden olduğu hal ile isimlendirilmesidir¹²⁸.

Nisa sûresinde, mirastan bahsedilirken, «وَلَكُمْ بِنِفِّ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ» "Eğer eşlerinizin çocukları yoksa bıraktıkları mirasın yarısı sizindir"¹²⁹ denilmektedir. Eşler, vefat ettikten sonra artık eş olmaktan çıkarlar. Fakat ayette önceden oldukları hal olan "eş", ismiyle isimlendirilmiştir.¹³⁰

16. Mahalliyet

Bir şeyi, bulunduğu yerin adıyla isimlendirmek anlamına gelir¹³¹.

Alak sûresinde, azgınlık yapan ve Hz. Peygamber'i namaz kılmaktan alıkoymak isteyen müşrik, perçeminden tutulup cehenneme atılmakla ve zebanilerle tehdit edildikten sonra; «فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ» "O da meclisini çağırın"¹³² buyurulmaktadır. Rivayetlere göre bu şekilde kendisine meydan okunan Ebu Cehildir, meclis ile kastedilen ise, mecliste bulunan kimselerdir.¹³³

125 Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 1/252.

126 Yusuf 12/36.

127 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*, 3/109; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 8/527.

128 Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 1/254.

129 Yusuf 4/12.

130 Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/280.

131 Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 1/254.

132 el-Alak 96/17.

133 Beyzavî, *Envâru't-Tenzîl*, 5/326; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 10/511.

17. Halliyyet

Bir yeri, orada bulunan bir şeyle isimlendirmek demektir¹³⁴.

Al-i İmran sûresinde, yüzleri ağaran insanların cennete gidecekleri haber verilirken, onların cennette bulunan rahmetin içinde oldukları müjdelenmektedir. «وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» “Yüzleri ağaranlar ise Allah’ın rahmeti içindedirler. Onlar orada sonsuza kadar kalacaklardır.”¹³⁵ Çünkü cennet, rahmetin bulunduğu yerdir.¹³⁶

18. Aliyyet

Bir şeyi, aleti ile isimlendirmek demektir¹³⁷.

Allah Teâlâ, İbrahim sûresinde, «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» “Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açıklasın.”¹³⁸ âyetinde, lisan kelimesini kullanmıştır. Lisan, insanın kendisiyle konuştuğu, tat aldığı ve yutmada kullandığı organdır.¹³⁹ Kur’an-ı Kerim’de bu anlamda kullanılmıştır. «أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ» “Biz ona iki göz, bir dil ve iki dudak vermedik mi?”¹⁴⁰

Yukarıda zikrettiğimiz, İbrahim suresindeki ayet-i kerimde ise, insanların meram ve isteklerini ifade ettikleri, anlaştıkları konuşma anlamında kullanılmıştır. Organımız olan dil ise, konuşmanın aleti olduğu için, konuşulan dil anlamında kullanılmıştır.¹⁴¹

19. Ziddiyet

Bir şeyi zıddıyla isimlendirmek demektir.¹⁴²

Tevbe sûresinde Allah Teâlâ, kâfir ve müşriklere yaptıkları kötülükler ve işledikleri suçlardan dolayı azapla tehdit ederken, «فَسَشِّرْهُم بِعَذَابِ الْيَمِّ» “onları acıklı bir azapla

134 Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 1/254.

135 Âl-i İmrân, 3/107.

136 Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/282.

137 Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 1/253.

138 İbrahim 14/4.

139 Ahmed Muhtar Abdülhamid Ömer, *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyye el-muasıra* (b.y.: Alemu'l-Kütüb, 2008), 3/2009.

140 el-Beled 90/8,9.

141 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 6/408.

142 Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *el-Fethu'r-Rabbânî*, (San'a: Mektebetü'l-Cil el-Cedid, ts.) 5/2385.

müjdele¹⁴³ buyurmaktadır. Müjdeleme, güzel haber için kullanılırken, bunların işledikleri suçların çok ve büyük olmasından dolayı daha etkileyici olması açısından, tehdit, müjde diye isimlendirilmiştir.¹⁴⁴

20. Bir Şeye Çağıranı (Gerektireni), Ondan Alıkoyanın Adıyla İsimlendirme

Bazen bir şey, başka bir şeyi gerektirir. Fakat o şey, onunla değil, aralarında ki alaka ve ilgiden dolayı, ondan alıkoyanın adıyla isimlendirilebilir. Zerkeşi, Sekkakî'nin bunu zikrettiğini ve şu ayeti örnek olarak verdiğini ifade eder: «قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» (Allah): “Sana emrettiğimde, seni secde etmekten alıkoyan ne oldu?” dedi.¹⁴⁵ Genellikle bu şekilde meal verilen bu ayetin meali Sekkakî'nin düşüncesine göre şöyle verilmelidir: “Seni secde etmemeye sevk eden ne oldu?” Sekkakî, menea/منع fiilinin, burada dea/دعا manasında kullanıldığını söylemektedir.¹⁴⁶ Ya da Zerkeşi'nin biraz farklı bir şekilde izah etmeye çalıştığı anlamda, “seni secde etmemenin sonucundan koruyan veya ona karşı sana cesaret veren nedir?” Bu şekilde meal verildiği zaman, buradaki, la/ل'nın zaide olduğunu söylemeye gerek kalmayacaktır.¹⁴⁷

21. Bir Kalıbın Farlı Bir Kalıbın Anlamında Kullanılması

Zerkeşi, bunun farklı şekillerinin olduğunu belirttikten sonra şöyle devam ediyor:

a. İsm-i Failin, İsm-i Mef'ul Anlamında Kullanılması¹⁴⁸

Ankebût sûresinde, Mekke ve çevresinden bahsedilirken, «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا» «Görmediler mi ki, (kendi beldelerini) güvenilir bir bölge kıldık.»¹⁴⁹ âminen/آمنًا (güvenlik veren) kelimesi, me'munen/مأمونا (güvenilir) anlamında kullanılmıştır.¹⁵⁰

143 et-Tevbe 9/34.

144 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 5/410.

145 el-A'raf 7/12.

146 Sekkakî, *Miftâhu'l-ulûm*, 367.

147 Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/284.

148 Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/285.

149 el-Ankebût 29/67.

150 Bk. Ebu'l-Berakat en-Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 2/686.

b. İsm-i Mef'ulun, İsm-i Fail Anlamında Kullanılması

Meryem sûresinde, «إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا» "Muhakkak ki Allah'ın vaadi yerine gelecektir."¹⁵¹ denilirken me'tiyen/مَأْتِيًّا (gelinmiş olan) kelimesi, âtiyen/آتِيًّا (gelen) anlamında kullanılmıştır.¹⁵²

c. Feil/فَعِيل Kalıbının İsm-i Mef'ul Anlamında Kullanılması

Bakara sûresinde, «وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِ ظَهِيرًا» "kâfir, Rabbi tarafından kendisine sırt çevrilen kişidir."¹⁵³ zahîr/ظهير, mezhûr/مظهور anlamında kullanılmıştır.¹⁵⁴

d. Mastarın, Fuûl/فُعُول Kalıbında Getirilmesi

İnsan sûresinde, başkalarına iyilikte bulunan insanların, kendilerine iyilik yaptıkları, yedirdikleri kimselere söyledikleri, «لَا نُبِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا» "Sizden bir karşılık ve teşekkür istemiyoruz."¹⁵⁵ İfadesindeki, şükûran/شُكُور kelimesi, aslında şekere/شكر'nin masdarı değildir. Şekere/شكر'nin masdarı, şükran/شُكْر'dır.¹⁵⁶

e. İsm-i Failin veya İsm-i Mef'ulun Masdar Yerine Kullanılması

Kıyametin mutlaka gerçekleşeceğini ifade eden, «لَيْسَ لَوْفَعَتِهَا كَاذِبَةٌ» "Onun gerçekleşmesini yalanlamak söz konusu değildir."¹⁵⁷ âyetinde geçen kazibe/كاذبة, tekzîb/تكذيب (yalanlama) anlamındadır.¹⁵⁸

Kalem suresindeki, «بِأَيِّكُمْ الْمَفْتُونُ» "Hanginizde fitne bulunduğunu (bileceksiniz)"¹⁵⁹ meftun/مفتون ism-i Mef'ulu, fitne anlamındadır.¹⁶⁰

151 Meryem 19/61.

152 Muhammed Seyyid Tantavî, *et-Tefsîru'l-vasîf li'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kahire: Daru'n-Nahdatı Mısra li't-tabaati, 1998), 9/52.

153 el-Furkân 25/55.

154 Beyzavî, *Envâru't-tenzîl*, 5/326.

155 el-İnsan 76/9.

156 Beyzavî, *Envâru't-tenzîl*, 5/270.

157 el-Vâkıa 57/2.

158 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 5/107; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 3/419.

159 el-Kalem 68/6.

160 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhit*, 10/237; Ebu'l-Abbas Şihabü'd-Din es-Semin el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn fi Ulûmi'l-Kitabi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrat (Şam: Daru'l-Kalem, ts.), 10/401.

d. Diğer Sıfatlardan Birinin, Mastar Anlamında Kullanılması

Şuara suresinde, Hz. İbrahim'in, putlara tapanlara, Allah'tan başka tapınanlar için söylediği «فَأَنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي» "Şüphesiz onlar benim düşmanımdır."¹⁶¹ İfadesinde, advuv/وَعَدُوٌّ kelimesinin tekil getirilmesi masdar anlamında oluşundan dolayıdır.¹⁶²

e. Mastarın, İsm-i Mef'ul Anlamında Kullanılması veya Bunun Aksi

Bakara suresindeki şu ayette (Ayetu'l-kürsî) geçen, «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» "Onun bilgisinden, dilediğinden başka hiçbir şeyi kavrayamazlar."¹⁶³ İlim/علم kelimesi, malum/معلوم (bilinen) anlamındadır.¹⁶⁴

f. Fail/Fاعيل Kalıbının, Çoğul Anlamda Kullanılması

Nisa suresinde, Allah ve Rasûlüne itaat edenlerin peygamberler, siddikler, şehitler ve salihlerle beraber olduklarını belirttikten sonra, «وَحَسَنَ أَوْلَئِكَ رَفِيقًا» "onlar ne güzel arkadaştır"¹⁶⁵ ifadesinde, çoğul kimselerden söz edildiği halde, Rafik/رفيق kelimesi tekil kullanılmıştır.

g. Haberî Sözü, Emir Anlamında Kullanılması

Saff suresinde, bir önceki âyette Allah Teâlâ iman edenlere, "kendilerini acıklı bir azaptan kurtaracak bir ticaret göstereyim mi?" diye sorduktan sonra, «تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» "Allah'a ve Peygamber'ine iman edersiniz, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihad edersiniz"¹⁶⁶ buyurmuştur. Daha fazla te'kid ifade etmesi için emir haber formunda getirilmiştir.¹⁶⁷

h. Emir Kalıbının, Haber Anlamında Kullanılması

İnkâr edenlerin iman edenlere, kendilerine uymaları halinde, onların günahlarını taşıyacaklarını iddia ettikleri şu ifadede kullandıkları emir kalıbı, emir değil,

161 eş-Şuarâ 26/77.

162 Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 2/567; Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/287.

163 el-Bakara 2/255.

164 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 2/612.

165 en-Nisâ 6/69.

166 es-Saff 61/11.

167 Zemahşeri, *Keşşaf*, 2/476; Semî el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, 6/509.

haberî anlam ifade etmektedir: «اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ» “İnkâr edenler iman edenlere, “Yolumuza uyun da sizin günahlarınızı yüklenelim” derler.”¹⁶⁸ Linahmil/نحمل fiili, emr-i gaib dediğimiz kalıptan gelmiştir. Fakat emir manasında değildir. Anlamı, biz sizin günahlarınızı taşıyız şeklindedir.¹⁶⁹

I. Haberî Sözü, Nehiy Anlamında Kullanılması

Allah Teâlâ, yapmaları ve yapmamaları gereken hususlarda İsrâiloğullarından söz aldığını belirttiği şu ayette, onları Allah’tan başkasına ibadet etmekten nehy ederken, haberî fiil kullanmıştır: «لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ» “Allah’tan başkasına kulluk etmeyin”¹⁷⁰ La te’budune/لا تعبدون fiili, lafzen muzari anlam olarak nehidir.¹⁷¹

22. Emir Kalıbının Tehdit, Çeşitlilik ve Daha Farklı Mecâzî Anlamlarda Kullanılması

Zerkeşî bu çeşit için herhangi bir örnek zikretmemiştir.

23. Fiilin, Gerçekte Faili Olmayan Birine Nispet Edilmesi

Kıyamet gününden bahseden şu ayette çocukları ihtiyarlatma fiili kıyamet gününe nispet edilmiştir: «فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا» “Peki, siz eğer inkâr ederseniz çocukları (bile) ak saçlı ihtiyarlar haline getiren bir günde kendinizi nasıl koruyacaksınız”¹⁷² Halbuki çocukları ihtiyarlatan o günün dehşetidir.¹⁷³

24. Gerçekleşmesi Yakın, Ancak Henüz Gerçekleşmemiş Bir Fiilin Kullanılması

Bakara sûresindeki şu ayette, ölüm geldiğinde vasiyet yapılmasının Müslümanlara farz kılındığı ifade edilmiştir: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ» “Sizden birine ölüm geldiğinde arkasında bir mal bıraksın, anne, babaya ve yakınlara iyilik üzere vasiyette bulunmak üzerinize farz

168 el-Ankebût 29/12.

169 Seyyid Tantavî, *et-Tefsîru'l-vasît*, 11/18.

170 el-Bakara 2/83

171 İbn-u Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1/172; Semî el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, 1/460.

172 el-Müzzemmil 73/17.

173 Zeccac, *Meani'l-Kur'an ve i'râbuhu*, 5/249; Beyzavî, *Envâru't-tenzil*, 5/257.

kılındı.”¹⁷⁴ Ölüm geldikten sonra vasiyet yapma imkânı olmayacağına göre, ölüm yaklaştığında, denilmek isteniyor.¹⁷⁵

Bu bağlamda en çok mecazın söz konusu olduğu şekillerden biri de fiilin, fiilin yapılmasının istenmesi anlamında kullanılmasıdır. Bu durumda fiilden önce “is-teme” fiili takdir edilmelidir. Örnek: «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» “İnsanlar arasında hüküm verdiğiniz zaman adaletle hüküm vermenizi emretmektedir.”¹⁷⁶ Yani hüküm vermek istediğinizde adaletle hüküm verin.

25. Yapılmakta Olan Bir Fiilin, Devam Ettirilmesi Anlamında Emredilmesi

Bunun en güzel ve bilinen örneği, Nisa suresindeki şu ifadedir: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ...» «Ey iman edenler! Allah’a, Peygamberine ...iman edin.”¹⁷⁷ Yani iman etmeye devam edin, imanda sebat gösterin.¹⁷⁸

26. Müjde/مُجْدَى Mastarının, Müjdelenen, Müjde Olan Nimet Anlamında Kullanılması

Örnek: «بُشْرَاكُمْ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» “Bugün sizin müjdeniz altından ırmaklar akan, cennetlerdir.”¹⁷⁹

A’la sûresinde, «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» “Yüce Rabbinin adını tesbih et”¹⁸⁰ buyrulurken, “Rabbinin adı” ifadesi ile “Rabbini” tesbih et denilmek istenmektedir.¹⁸¹

Mecazın Mecazi

Zerkeşî, mecaz-ı mürselin ilgilerini zikrettikten sonra, Belagat kitaplarında pek anlatılmayan bir mecaz türünden de bahsediyor. “Mecaz üzerinden mecaz yapmak” diye tercüme edebileceğimiz, “et-tecevvüzü ‘ani’l-mecâzi bi’l-mecâz” başlığıyla ele aldığı bu kısmı da kısaca açıkladıktan sonra Kur’an’dan örnekler vermektedir.

174 el-Bakara 2/180.

175 Beyzavî, *Envâru’t-tenzil*, 1/123.

176 en-Nisâ 4/58.

177 en-Nisâ 4/136.

178 Beyzavî, *Envâru’t-Tenzil*, 2/103; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, 4/136.

179 el-Hadîd 57/12.

180 el-A’lâ 87/1.

181 Seyyid Tantavî, *et-Tefsîru’l-Vasît*, 15/362.

İbnü's-seyyid'in bu mecaz türünü böyle isimlendirdiğini söyledikten sonra onun zikrettiği şu örneği veriyor: «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا» "Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örten giysi ve süsleneceğiniz bir elbise indirdik".¹⁸²

Ayette indirildiği söylenen elbise, aslında bilfiil indirilmekte değildir. Fakat gökten yağmur indirilmekte, yağmurun yetiştirdiği bitkilerden de elbise üretilmektedir.¹⁸³

Sonuç

Bu çalışmada VIII. yüzyılın büyük ilim adamlarından Zerkeşî'nin, Kur'an'ın anlaşılmasına yardımcı olmak amacıyla, Hadis Usulü kitaplarına benzer bir Tefsir Usulü kitabı yazmak ve bunun için bir sistematik oluşturmak amacıyla telif ettiği *el-Burhan fi ulûmi'l-Kuran* kitabında hakikat ve mecaz konularını incelemeye çalıştık. Zerkeşî'nin aslında Belagat ilminin kapsamında kabul edilen Hakikat ve Mecazı nasıl ele aldığını ve Kur'an'ın anlaşılmasında bu ilmin verilerinden ne kadar faydalandığını incelemeye çalıştık.

Yaptığımız bu çalışmadan, şu sonuçlara ulaştığımızı söyleyebiliriz: hadis, fıkıh, tefsir ve bu ilimlerin usullerinde büyük bir birikime sahip olduğu gibi nahiv ve belagat alanında da güçlü bir ilim adamı olan Zerkeşî'nin ifade ettiği gibi, gerçekten Kur'an'ın anlaşılmasında Arap Dili Belagatinin büyük bir rolü vardır. Arapça, kendine özgü edebiyat, sanat, ifade biçimleri ve kalıpları olan zengin bir dildir. Arapçaya büyük bir zenginlik sağlayan bu incelikler tam bilinmeden, bu özelliklerin zirvesinde bir şaheser olan Kur'an'ın tam olarak anlaşılabilceğini zannetmek yanlış olur. Bunun için, Zerkeşî'nin bu konuya büyük önem verdiğini ve çok geniş bir açıdan ele aldığını gördük. Kitabında sadece bu iki konuya 50 sayfaya yakın yer vermiştir.

Kur'an'ın anlaşılması noktasında bu ilimlerin rolünü görmezden gelmek büyük bir yanıştır. Kur'an'ın anlaşılması gerektiği düşüncesine sahip olan kimsenin bu ilimlere vakıf olması gerekir. Arap dili ve sanatları tam olarak anlaşılmadan Arapça bir kitap olarak elimizde bulunan Kur'an da tam olarak anlaşılmaz. Bunun için Zerkeşî mecazın bütün kısımlarını anlatmış ve birçok örnekle konunun anlaşılmasını sağlamaya çalışarak aynı zamanda Kur'an'ın icâz yönlerinden birini de ortaya çıkarmıştır.

182 el-A'râf 7/26.

183 Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, 1/562; Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2/299.

Fakat ele aldığı konuların başlıklarını çoğu zaman sözlük ve Belagat ilmi terminolojisi açısından tam olarak tanımlamaması bir eksiklik olarak zikredilebilir. Ayrıca verdiği örneklerde de detaylı açıklamalarda bulunmamıştır. Belki de kendi dönemindeki okuyucunun buna fazla ihtiyaç duymayacağını düşündüğü için gerek görmemiş olabilir.

Fahreddin er-Râzî, Zemahşerî, Ebu Ali el-Farisî, el- Mâzinî, İbn-i Cinnî, İbn-i Hatim el-Hatimî, İmamü'l-Harameyn, Ebu Ubeyde, Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed es-Süheylî, el-Cevherî, Ebu'l-Beka el-Ukberî, İzzu'd-Din Abdülaziz b. Abdüsselam, Muvaffaku'd-Din Ahmed b. Yusuf eş-Şeybânî, İbn-i Düreyd, Ebu Bekir Muhammed b. Aziz es-Sicistânî gibi kendisinden önce geçen birçok İslam âlimlerinden ve yazdıkları eserlerden büyük ölçüde faydalanmıştır. Ancak diğer âlimlerden faydalanırken veya aktarırken hangi kitaplarından aldığını zikretmemiştir.

Zerkeşî'nin, bir belagatçı gibi, mecazın tüm kısımlarını ayrı ayrı zikrederek, her birine Kur'an'dan örnekler vermesi hem Belagat ilmindeki gücünü hem de Kur'an'a ne kadar vakıf olduğunu göstermektedir. Belagatin en karmaşık konularından biri olan mecaz konusunu hiçbir kafa karışıklığına yol açmadan anlatması ve ayetlerle örneklendirmesi konuya teorik açıdan hâkimiyetini, pratik anlamda da son derece üretken bir ilim adamı olduğunu göstermesi açısından son derece önemli bir husustur. Zerkeşî, bu teorik hâkimiyeti ve pratik üretkenliği sayesinde Kur'an ilimlerinde otorite, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kuran* kitabı da bu alanda ansiklopedik bir kaynak olma özelliğine haiz bir kitap olarak daha yazılan tüm ulûmü'l-Kur'an ve tefsir kitaplarına kaynaklık teşkil etmiştir.

Kaynakça

- Ahmed Muhtar, Abdülhamid Ömer. *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyye el-muasira*. 4 Cilt. b.y.: Alemu'l-Kütüb, 2008.
- Ahmed b. Fâris, el-Kazvinî. *es-Sahibî fî fikhi'l-luğa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Askalanî, İbn-i Hacer Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali. *ed-Dürrü'l-kâmine*. thk. Muhammed Abdu'l Muîd Dan. 6 Cilt. Saydarabad/Hindistan: Daru'l-Mearifi'l-Osmaniyye, 1972.
- Bekiroğlu, Harun. *Tefsir Metodolojisi Bakımından el-Burhân ve el-İtkân*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Bezvavî, Nasîru'd-Din Ebu Said Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl*. thk. Abdurrahman Meraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997.
- Cürcânî, Abdulkadir. *Esraru'l-Belağa*. b.y.: Daru'l-Matbûati'l-Arabiyye, ts.
- Deliser, Bilal. "el-Burhan fî Ulûmi'l- Kur'an'ın Kaynak Değeri". *Dini Araştırmalar* 15/41 (2012), 109-135.

- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l muhît fi'l-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. 10 Cilt, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1999.
- el-Ferahîdî, Ebu Abdillâh el-Halil b. Ahmed b. Amr b. Temim. *Kitabu'l-Ayn*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 8 Cilt, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhiru'l-belâga fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- İbn Âşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tahir. *et-Tahrîr ve t-Tenvîr*; 30 Cilt, Tunus: ed-Daru t-Tunusiye li n-neşr, 1984.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasais*. 3 Cilt, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrıyye el-Amme li'l-Kitab, ts.
- İbn Hişam, Cemalu'd-Din Abdullah b. Yusuf b. Abdullah el-Mısrî. *Muğni'l-Lebib*. thk. Fahurî. Beyrut: Daru'l-Cil, 1991.
- İbn Kayyim el-Cevzîyye, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyüb ez-Züraf ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *es-Savaiku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyyeti ve'l-Muattile*. thk. Alî b. ed-Dehil Allah. Riyad: Daru'l-Âsime, 1988.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdidîn Abdisselâm el-Harrânî. *Kitabu'l-îman*. thk. Nasıru'd-Din el-Elbanî. Kahire: Mektebetu Enes b. Malik, 1980.
- İbn Yaiş, Muvaffaku'd-Din Yaiş. *Şerhu'l-Mufasssal*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Atiyye, Ebü Muhammed Abdu'l-Hakk. *el-Muharraru'l-vecîz*. thk. Abdusselam Abdu's Şafî Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem Cemâluddîn. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. nşr. Dâru Sâdir. Beyrut: Dâru Sâdir, 1993.
- İsfehanî, Ebü'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed Rağîb. *Tefsîru'r-Rağîb el-İsfehanî*. thk. Hind bnt. Muhammed b. Zahid Serdar. 2 Cilt. b.y.: Camiatu Ümmü'l-Kura, 2001.
- İzzüddîn b. Abdisselâm, Ebü Muhammed Abdülazîz ed-Dimeşkî. *el-İşarâtu ila ba'di envâi'l-mecaz*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Kefevî, Ebu'l-Beka. *el-Külliyat*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.
- Kutup, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Beyrut: Daru's-Şuruk, 1992.
- Muhasibî, el-Haris b. Esed. *Fehmu'l-Kur'an ve meânîhi*. thk. Hüseyin Kuvvetlî. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1978.
- Lâşin, Abdulfettah. *el-Beyan fî dav'i esalibi'l-Kur'an*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 2000.
- Nesefî, Ebu'l-Berakat Abdullah b. Ahmed. *Medâriku'l-tenzîl ve Hakâiku'l-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ı Kendi Tarihinden Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Sekkakî, Ebü Ya'kûb Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-Ulum*. Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Semânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdu'l-Cebbar. *Tefsîru'l-Kur'an*. thk. Yasir b. İbrahim - Ğuneym b. Abbas b. Ğuneym. 6 Cilt. Riyad: Daru'l-Vatan, 1998.

- Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbas Şihabu'd-Din. *ed-Dürrü'l-masûn fî Ulûmi'l-kitabi'l-Meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrat. 11 Cilt. Şam: Daru'l-Kalem, ts.
- Şerif el-Cürcanî, Ali b. Muhammed b. Ali *ez-Zeyn. Kitâbu't-Tarifât*. thk. Komisyon. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Tantavî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-Vasît li'l-Kur'ani'l-Kerim*. 15 Cilt. Kahire: Dâru Nahdatı Mısra li't-Tebaati, 1998.
- Teftazanî, Sa'du'd-Din. *Şerhu'l-Muhtesar*. 2 Cilt. Kum: Daru'l-Hikme, 1990.
- Tîbî, Şerefu'd-Din Huseyn b. Muhammed. *Kitabu't-Tibyan*. thk. Hadî Atiyye Mataru'l-Hilal. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, Mektebetü'n-Nahdatı'l-Arabiyye, ts.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Huseynî. *Tâcu'l-arûs fî cevâhiri'l kâmus*. thk. Mustafa Hicâzî vd.. 40 Cilt. b.y.: Daru'l-Hidaye, ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Seriyy b. Sehl. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdu'l-Celil Çelebi. 5 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1988.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr Carullah. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmid't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1986.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Darı't-Turas, ts.
- Zirikî, Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Faris. *el-E'lam*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l İlmi li'l-Melâyîn, 2002.

XIX. ve XX. Yüzyıl Hollanda Şarkiyatçılığının Gizemli Leiden Şövalyesi Christiaan Snouck Hurgronje ve "İhtida"nın Araçsallığı Üzerine Notlar

Öz: Christiaan Snouck Hurgronje on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başında Hollanda Sömürge Bakanlığı hesabına çalışmış bir şarkiyatçıdır. Hollanda'nın özellikle Doğu Hint Adaları'ndaki sömürgecilik faaliyetlerinin stratejik olarak planlanmasında aktif görevler almıştır. Bu görevlerinde başarılı olabilmek için ihtida ettiğini iddia ederek Mekke'ye gitmiştir. Hurgronje'nin kişisel bağlantılarının merkezinde de Vehhabiler yer almıştır. Hurgronje; Vehhabilerle birlikte Osmanlı hilafetinin etki sahasını özellikle Doğu Hint Adaları'nda daraltmaya yönelik gizli çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmaların dönemin Osmanlı Sultanı II. Abdülhamid karşıtlığı ile örtüşmektedir. Nöldeke ve Goldziher gibi diğer şarkiyatçılarla mektuplaşmaları ise ihtida iddiasının siyasi çalışmalarında bir araç olarak tasarlandığını bugün artık inkâr edilemez bir biçimde ortaya koymaktadır. Çalışmada biyografik metot ve literatür inceleme tekniği kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Christiaan Snouck Hurgronje, Oryantalizm, Hollanda Şarkiyatçılığı, Ehl-i Sünnet Ve'l Cemaat, Osmanlı Hilafeti.

The Mysterious Leiden Knight Christiaan Snouck Hurgronje of at the XIX and XX century Dutch Orientalism and Notes on The Instrumentality of "İhtida"

Abstract: IChristiaan Snouck Hurgronje is an orientalist who worked for the Dutch Colonial Office in the late nineteenth and early twentieth centuries. He took active roles in the strategic planning of Dutch colonial activities, especially in the East Indies. In order to be successful in these duties, he went to Mecca and took on the guise of conversion. The Wahhabis were at the center of Hurgronje's personal connections. Their joint and clandestine work with the Wahhabis, on the other hand, coincides with the efforts of the Ottoman caliphate to narrow its sphere of influence especially in the East Indies, and the opposition to Abdulhamid II. His correspondence with other orientalists such as Nöldeke and Goldziher has now undeniably revealed the thesis that he used his conversion as a tool. Biografic method and Literature review technique were used in this study.

Keywords: Christiaan Snouck Hurgronje, Orientalism, Dutch Orientalism, Ahl al-Sunnah wal Jamaat, the Ottoman Caliphate.

Hüseyin Hilmi
ALADAĞ 

* Dr. Öğr. Üyesi. Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Kadiriye Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü. E-Posta: hhilmialadag42@gmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0001-5317-5777>

Giriş

Oryantalizmin en genel tanımlamalarından biri de batıların doğuyu tanıyıp çözümlenerek yeniden çıkarlarına uygun şekilde tarif etme ve dönüştürme çabası üzerinedir. Bu çalışmaların tarihi seyri içinde en üretken merkezlerinin başında kuşkusuz *Leiden* gelmektedir. *Leiden Üniversitesi* ise Hollanda oryantalizm çalışmalarının merkezi olma ayrıcalığını neredeyse beş yüz senedir devam ettirmektedir. Şarkiyat el yazmaları kısmında on binlerce orijinal esere ev sahipliği yapan *Leiden Kütüphanesi* yüzyıllardır süregelen bu oryantalist çalışmaların odağında yer almıştır. Bu araştırmalar neticesinde ortaya çıkan eserler ekseriyetle meşhur *Brill Yayınevi* tarafından yayımlanmıştır. *Leiden*; Şarkiyatçılık çalışmalarının geleneğe dönüştüğü bir merkez şehirdir. *Hollanda Oryantalizmi* ve *Hollandalı Oryantalistler* üzerine ülkemiz literatüründe yayımlanmış bilimsel çalışma ya da projeler sınırlı sayıdadır. Batı oryantalizminin meşhur ve üretken temsilcilerini yetiştirmiş Hollanda Şarkiyatçılığının güçlü bir biçimde yorumlanabilmesi için; bu alanda uzmanlaşarak eserler veren oryantalistlerin hayatı ve eserleri derinlemesine biyografik bir metotla incelenmelidir.

1. Christiaan Snouck Hurgronje ve Doğu Hint Adaları

On dokuzuncu yüzyılın başlarında, Hollandalılar ekonomik ve politik sömürü bölgelerini Doğu Hint Adaları boyunca hızla genişletti ve tekelleşme hevesiyle çay, afyon ve baharat gibi kazançlı ürünler elde edebildiler. Hollandalılar, günümüzde Endonezya olarak adlandırılan bölgeye vardıldıktan sonra, yerel İslami ulema tarafından harekete geçirilen yerel Müslüman yöneticilerin direnişiyile karşılaştı. Hollandalılar zaten sömürge topraklarında cihat isyanlarıyla karşı karşıyaydı. 1821'den itibaren Hollandalılar Padri Savaşı'nı Batı Sumatra'daki Müslümanlara karşı yürüttü. 1825'te Prens Diponegoro, Cava'daki "kâfir sömürgeciler" karşı ayaklandı.¹

Öte yandan, özellikle on dokuzuncu yüzyılda, hem ülkelerinde hem de Hindistan'da birçok Hollandalı, Endonezyalıların çoğunluğunu hızla Hıristiyanlaştırarak İslam'ın etkisini ortadan kaldırmak için büyük umutlara sahipti. Bu umutlar kısmen Hıristiyanlığın İslam'a üstün olduğuna dair oldukça yaygın Batı'ya ait gayri İslamî düşünceye ve kısmen de Endonezya Müslümanlarının kırsal doğasına

1 Montgomery McFate, "Useful Knowledge: Snouck Hurgronje and Islamic Insurgency in Aceh", *ORBIS*, 63/3, (2019): 419.

bağlanmıştı. Bu peşin hüküm diğer Müslüman topraklarına nispetle Endonezya'da Hıristiyanlığa geçişin yukarıda sayılan sebeplerle kolaylaşacağı şeklindeki yanlış varsayımda sabitlenmişti. Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Hollanda sömürge hükümeti Endonezya Müslümanlarına, özellikle de Endonezya'da kışkırtma ve isyanı yaymaktan sorumlu tutulan Mekke hacılarına kısıtlamalar getirmeye çalıştı. Ancak bu kısıtlayıcı müdahaleler sonuç vermedi. Cava'da İslam bayrağı altındaki büyük çaplı isyan Cava Savaşı'ndan sonra sona ermiş olsa da, yerel Müslümanların liderliğindeki köylü saldırıları daha da arttı. Hollandalılar Sumatra'da, fanatik Açelilere karşı zorlu bir savaşa karıştılar. İslamî konularda yeni bir rota çizmek böylece Endonezya'daki Hollanda yönetiminin geleceği için zorunlu hale geldi.²

On dokuzuncu yüzyılda, Hint Adaları'nda (Hollanda Doğu Hint Adaları) koloni sahası genişletildikçe, Hollandalıların İslami meselelerle karşılaşmaları yoğunlaştı. Hollanda Sömürge Yönetimi Hint Adaları'nda yayılımını artırmak istedikçe bu durum; karayolu, demiryolu, telgraf ve buharlı gemi gibi askeri teknoloji ve iletişim tesislerinin yanı sıra *İslam ve Müslümanlarla ilgili konuların gündeme gelmesine* yol açtı. Hollandalılar için, sömürge idareleri aracılığıyla Hint Adaları'ndaki kontrolü genişletme çabalarında karşılarına çıkan bu zorlu meseleler "ihtisas" gerektiren hususlardı. Bu açıdan Christiaan Snouck Hurgronje'nin (1857–1936) üstlendiği rol büyük önem taşımaktadır.³ Entelektüel kapasitesini Hollanda'nın sömürge gücünü artırmaya adanmış ve dolayısıyla Hollanda'nın İslam politikalarının arkasındaki entelektüel bir beyni olan, önde gelen bir Hollandalı teolog oldu. Snouck Hurgronje, dini "kendince" bilmenin ve "kendince" yorumlayıp anlamının yanı sıra, Hollandalı yetkililere İslam'ı ve Müslümanları kolonileştirme yolları hakkında bilgi sağladı ve bu da Kolonyalist Hollanda'nın Hintlilerin sosyo-politik yaşamlarına nüfuz etmelerini temin etti. Hurgronje kariyer hayatının çoğunu *het Kantoor voor Inlandsce en Arabische Zaken* adlı ofise hizmetle geçirdi.⁴

Hollandalı oryantalist Christiaan Snouck Hurgronje (1857–1936) diğer çağdaşı müsteşrikler arasında özel bir konuma sahip olmuştur. Aktif yaşamı boyunca dö-

2 Harry J. Benda, "Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia", *The Journal of Modern History*, 30/4 (1958): 339.

3 C.Snouck Hurgronje ile alakalı mücmel ve ansiklopedik malumat için bkz. İsmail Hakkı Göksöy, "Snouck-Hurgronje, Cristiaan", *DA*, 37, (2009): 340-341., Hurgronje ve onun İslam Hukuku'na dair görüşlerini de inceleyen bir diğer çalışma için bkz. Hasan Hacak "Christiaan Snouck Hurgronje ve İslam Hukuku ile İlgili Görüşleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4, (2004): 45–61. Ayrıca Bkz. C. U. Ariens Kappers, "C. Snouck Hurgronje", *Man*, 36, (1936): 138–139.

4 Jajat Burhanudin, "The Dutch Colonial Policy On Islam Reading The Intellectual Journey Of Snouck Hurgronje", *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, 52/1, (2014): 26.

nemindeki Müslümanların sosyal, ekonomik ve politik hayatlarının sadece teorik kısmına odaklanmayı seçmemiş dışarıdan bir gözlemci olmamıştır. Bilhassa Fransız İhtilali ve Sanayi İnkılâbının hızla dönüştürdüğü “Sömürgeci Yeni Dünya Düzeni” içinde Müslüman toplumlarının pratik meselelerine gereken bilgi ve kültürel donanımı elde ederek aynı zamanda zahiren Müslüman kisvesine bürünüp Müslümanların içine onlardan biri, bir “samimi mühtedi âlim” imiş gibi girmiştir. Değişim ve dönüşümleri periferiden değil de bizatihi halkanın içinden müşahede etmiştir. O sadece bir “müşahit” olmamış Hollanda Kolonyalist faaliyetlerinin muvaffakiyeti hesabına çokları kendi gizli ajandasına mütenasip olarak “müdahil” de olmuştur.⁵ Snouck Hurgronje zaten Arapça konuşabildiği ve Mekke hakkında malumat sahibi olduğu için Hollanda sömürge politikasının kritik sorularını yanıtlamak için sömürgeler bakanlığı tarafından çok uygun görülmüştü. Eski bir papazın oğlu olan Snouck Hurgronje, 1874’te Leiden’de teoloji okumuştur. Ancak yüksek lisansını tamamladıktan sonra çalışma alanını Arapça konusunda uzmanlaşmak için Sami dillerine çevirdi. Doktora tezi olan “Het Mekkaansche Feest” adlı çalışmasında, İslam öncesi Mekke’ye yapılan hac ziyaretlerinin dini önemden daha ziyade ticari olduğunu iddia etmiş ve “İslam tarihindeki önemli olayları kutsal karakterlerinden sıyrarak, onları strateji ve güç politikasına indirgemıştır. O çalışmalarında “aklı” “vahyin” ve “naklin” önüne koymuştu. Snouck Hurgronje, hayatının geri kalanında da bu bakış açısını sürdürdü. Snouck Hurgronje doktorasını tamamladıktan sonra, 1881’de Leiden’deki Hollanda Doğu Hint Adaları İndoloji programında din hukuku, gelenek ve görenekler alanında bir lektörlük⁶ görevini kabul etti. Derin mavi gözleri ve sivri keçisakalıyla, Snouck Hurgronje’dan “tüm öğrencileri çekiniyorlardı”. Öğrencilerinin ifadesiyle: “çoğu zaman aşırı derecede sert, neredeyse zalim görünürdü fakat onun benzersiz nitelikleri, yorulmak bilmez entelektüel enerjisi dikkat çekiciydi”. Bir tarihçinin yazdığı gibi, “Snouck Hurgronje, sömürge hükümetinin İslami politikasını etkilemekten fazlasını yaptı: aslında gerçek anlamda bu sömürge politikasını meydana getirdi ve halefleriyle

5 Pieter Sjoerd van Koningsveld, “Conversion of European Intellectuals to Islam: The Case of Christiaan Snouck Hurgronje alias Abd al-Ghaffâr”, *Muslims in Interwar Europe A Transcultural Historical Perspective*, Editor(s): Bekim Agai, Umar Ryad and Mehdi Sajid, Brill, (2016): 90.

6 Lektör ya da diğer adıyla “Okutman” günümüzde üniversitelerde özlük hakları ve görev tanımları ayrıca belirlenmiş ve zorunlu bazı dersleri vermek üzere istihdam edilen öğretim elemanlarıdır. Dönemsel olarak ise en genel anlamda bilhassa ihtisas gerektiren özel alanlarda ders okutan uzmanlardır. Eski dillerde yazılmış metinleri çözümlemek gibi görevlere getirilen filologlar ve teologlara da özellikle oryantalizm üzerine çalışmalarını yoğunlaştırmış üniversitelerde “lektörlük” vazifesi tevdi edilmiştir. Hurgronje’nin Leiden Üniversitesi’ndeki “lektörlüğe” davet edilmesinin “Sâmi Dilleri” sahasındaki uzmanlığı ile de irtibatlı olabileceği bu bakımdan hatra gelmektedir.

birlikte uyguladı." Bu "başarıya" rağmen (-veya belki de bundan dolayı-), birçok bilim adamı Snouck Hurgronje'yi baskıcı sömürgeci etnografyanın utanç verici bir örneği ve bir «İslam düşmanı» olarak tanımladı. Endonezya'nın önde gelen bir Müslüman âlimi onu "Hollandalı emperyalistlerin müftüsü" olarak nitelendirdi. Snouck Hurgronje'nin tam bir biyografisi dünyada şimdiki kadar yazılmadı. Bu şarkiyatçının biyografisini yeterli bir ilmî dirayetle yazma işinin gerçekten zor olduğu vurgulanmıştır. Buradaki zorluk, Snouck Hurgronje'nin neredeyse on beş lisanı yazabilmesi konuşabilmesi ve bunları sıklıkla eşzamanlı olarak kullanmasıdır; bu, herhangi bir araştırmacının takatini aşacak bir durumdur.⁷

Leiden'in genç müsteşrik bilgini Snouck Hurgronje'nin 1880 senesinde Leiden Üniversitesi'nde "Haj Het Mekkaansch Feest" (Hac ve Mekke üzerine doktora tezi) ile mezun olduğunu bilen Cidde'deki Hollanda Konsolosu Kruijt; 7 Mayıs 1884 tarihinde Hurgronje'yi bir tavsiye mektubuyla danışman olarak aday gösterdi. Dahası Kruijt, 23 Mayıs 1884 tarihli bir mektupta Snouck Hurgronje'nin Malay dil eğitiminden sorumlu olacağını da beyan etti. Bu, Snouck Hurgronje'nin "hacıları" inceleme kapasitesinden ilk başta kuşku duyan Koloniler Bakanı J.P. Sprenger van Eyck'e bir yanıtı. Hac ibadetinin Hint Müslümanları üzerindeki etkilerine dair kapsamlı veriler yetersiz iken, Hollanda Koloniler Bakanlığı; İslam Halifesi II. Abdülhamid'in Hint Adaları'nda yoğunlaştırdığı Pan-İslamizm hareketinin etkisiyle mücadelede sömürge çalışanlarının yetersiz kalacağından endişeliydi. Cidde'deki Hollanda Konsolosu Kruijt'in Cidde'den aktardığı bilgiler "güvenilir görünmüyordu" - J.P. Sprenger van Eyck sonunda Kruijt'in önerdiği şeyi kabul etti. Böylece Snouck Hurgronje resmen atandı. Hint hacıları hakkında bilgi edinmek için Hollanda hükümeti tarafından sağlanan 1500 Florin para ile 1884'te Mekke'ye gitti. Neredeyse bir yıl İslam'ın bu kutsal şehrinde kaldı.⁸

2. Christiaan Snouck Hurgronje ve "İhtidası"

Snouck Hurgronje'nin 1884-1885 seneleri arasında Mekke'de ihtida edişi⁹ ve buna uygun İslam'ın "sünnet olmak" da dâhil icap eden tüm muamelâtını yerine getirişi başlangıçta kendisi tarafından yalnızca bu kabul ve konaklama için gerekli olan geçici bir dönüşüm çerçevesinde tasarlanmıştı. Öyle oldu ki, haya-

7 McFate, "Useful Knowledge," 418.

8 Jajat Burhanudin, "The Dutch Colonial Policy On Islam," 30.

9 Harem-i Şerif'i bir şekilde görebilmiş gayr-i Müslimler ile ilgili bir çalışma için bkz. Nurettin Gemici, "XVI-IX. Yüzyıllarda Haremeyn'in Gayrimüslim Misafirleri", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 6, (2019): 33-45.

tının daha sonraki dönemlerinde başarı ile üzerinde taşıdığı “samimi mühtedi âlim” görüntüsüyle kendisine yeni kapılar açmıştır. Hollanda Sömürge Bakanlığı tarafından tevdi edilen “gizli” görevler sebebiyle özellikle 1889’da Hollanda Doğu Hint Adaları’na “danışman” olarak gittiğinde bu “samimi mühtedi âlim” kimliğini kullanmıştır. Bu rolü sürdürmesinde en büyük yardımları Doğu Hint Adaları yerlilerinden Hollanda Hesabına “devşirilmiş”-“satın alınmış” bir takım yerli aristokrat ve elitlerden görmüştür. Bilhassa Mekke’de bulunduğu dönemlerde Vehhabîlerle kurduğu iletişim ağını da kullanmıştır. Doğu Hint Adaları’nda bulunduğu dönemde Müslüman kadınları ile evlenmiş ve çocukları ile “İslamî bir aile” bile kurmuştur. Hurgronje’nin 1936’daki ölümüne kadar devam eden ikili bir yaşam sürdürdüğü anlaşılmıştır.¹⁰

Eski Hocası semitik diller ve Arapça uzmanı Alman oryantalist Theodor Nöldeke’ye, Müslümanların arasında barınamayacağı için düzenli olarak Kâbe’yi ziyaret ettiğini söylemiştir. “Dışarıdan bir Müslüman gibi davranmayan bir kimse içlerine giremez çünkü Hıristiyanların veya başka bir kâfirin burada özgürce yaşayabileceği günler çok eskilere aittir”¹¹ demiştir. 27 Şubat 1915’te Snouck Hurgronje’nin Nöldeke’ye yazdığı mektupta başka bir olay vesilesiyle “geçici ihtidasından” daha dolaylı bir şekilde şu şekilde bahsetmiştir: “Muhammed hukuku teorisini ve doktrinini inceleyerek ve kendimi Muhammed’in tavır ve adetlerinin uygulanmasına bütünüyle uyum sağlamak için hazırladım, Cava’nın meşhur bir sözünde olduğu gibi, ajan olarak görülmeden sürekli gözlemlemek için “tam ışıktaki saklanabildim”. Ancak Snouck Hurgronje’nin İslami inancının samimiyetinin bilimsel olarak yargılanamayacağını, ancak kendisi ile yaratıcısı arasında bir mesele olarak kalması gerektiğini savunan Jan Just Witkam tarafından farklı bir görüş ortaya atılmıştır.¹² Witkam tarafından öne sürülen bu görüş, Snouck’un kendi Avrupa iletişim ağına yönelik kendi sayısız ve kristal netliğinde açıklamaları ve yaşamı boyunca yayınlarının birçok sayfasında şeffaf olan tutarlı agnostik inançlarıyla çalışmaktadır.¹³ Esasen Hurgronje din müessesesi içinde her zaman modernist çabayı övmüş ve Orta Doğu’da bile dinî reform olasılığı konusunda ümidi olduğunu beyan etmişti.¹⁴

10 Koningsveld, “Conversion of European Intellectuals to Islam,” 90.

11 Dipnotlarda ve kaynakçada yer verilen ilgili yabancı literatürden alınan bu alıntı ve bundan sonrakilerin Türkçe’ye tercümesi tarafımızdan yapılmıştır.

12 Bkz. Jan Just Witkam, “Catalogue of an exhibition on the sesquicentenary of his birth”, (Edit. Arnoud Vrolijk, Hans van de Velde), *Christiaan Snouck Hurgronje at our horizon of his life and work*, Leiden, (2007): 11–31.

13 Koningsveld, “Conversion of European Intellectuals to Islam,” 92.

14 Kees van Dijk, “The Elitist Premises of Snouck Hurgronje’s Association Fantasy”, *Studia Islamika*, 17/ 3, (2010): 436.

Snouck Hurgronje *The Achehnese* adlı kitabında şöyle yazmıştır: "*Zaman geçtikçe, İslam öğretisinin gerçekte yalnızca dogma ve ritüellerden ibaret ve Peygamber'in ashabının günlük yaşantılarından oluştuğunu fark ettim fakat modern çağda idarî, adli ve diğer tüm meseleleri ihata edemediğini gördüm*"¹⁵

Müslümanlar açısından Snouck'un İslam'ı seçmesi, en azından bazı çevreler tarafından başından beri samimi olarak kabul edildi. Snouck, Mekke'den kovulduktan sonra, güvensizliğin bir takım problemlere sebep olabileceği korkusuyla Cezayirli Vehhabi âlimi Aziz b. Haddad isimli bir tanıdığının desteğini aldı. Haddad: - "İslam'a dönüşünüzü kamuya açıkladınız ve hatta Mekke din âlimleri olarak buna tanıklık ettik" şeklinde açıklamalar yaptıysa da Snouck'un ihtidası bazı çevrelerde tartışmalı hale geldi. Mısırlı Muhammet Reşit Rıza Kahire'de bir gazetede Snouck Hurgronje ile alakalı olarak; "*bir İslam düşmanı ve İslam'a dönmüş gibi davranan ve kendisine "Abdülgaflar" diyen bir ikiyüzlü; bir süre Ezher'de de kaldı ve Müslümanlar hakkında casusluk yapmak için ikamet ettiği Mekke'ye gitti.*" diye yazmıştır. Snouck Hurgronje'nin El-Ezher'de okuduğuna dair bölüm tarihsel olarak yanlıştır. Reşit Rıza'nın Snouck'u bir süre el-Ezher'de okuyan şarkiyatçı Ignaz Goldziher ile karıştırmış olabileceği de iddia edilmiştir. Bu konu henüz net değildir. 1924'teki ölümüne kadar Mekke'de yaşayan Vehhabi âlimi Seyyid Abdullah bin Muhammed bin Salih el Zavavi Snouck'un samimi ihtidasını sürekli bir şekilde doğrulayan ve savunan son derece etkili bir kişiydi. Snouck'un ilk olarak Cidde'de 1884 senesinde Mekke şehrine girmeden önce tanıştığı bu Vehhabi âlimi Kutsal Şehir'de Snouck Hurgronje'nin hocalığını yapmış ders halkalarına kabulünü sağlamış derslerini yakından takip etmiştir. El Zavavi onun Mekke'ye kabulünde kilit rol oynamış ve hayatı boyunca onunla yakın iletişim halinde kalmıştır. Bahsi geçen Vehhabi âlimi Zavavi;1908'de II. Abdülhamid'in hallinin hemen akabinde bir İngiliz projesi ile İttihat Terakki tarafından atanan Şerif Hüseyin döneminde yükselmeye başlamış biriydi. Zavavi en yüksek dinî rütbeler verilerek etkili mevkilere atanmıştır. Zavavi'nin Snouck'a yazdığı Arapça mektupların geniş koleksiyonu, onların sürekli temaslarının anlamlı bir tanığı olarak Leiden'de saklanmıştır. Zavavi'nin bu mektupları Arapça yazılmıştır. Bu mektuplar Snouck Hurgronje'nin 1894–1917 dönemini kapsayan Güneydoğu Asya'daki seyahatleri sırasında uğradığı farklı yerlere gönderilmiştir: Singapur, Pontianak, Sukabumi, Yokohama, Kalküta, vb. Mektuplarda hitap olarak Snouck Hurgronje için "Hacı Abdülgaflar" ismi kullanılmış ve öncesinde çeşitli nezaket ve takdir ifadeleri ile mektuplar süslenmiştir. 1908 tarihinde II. Abdülhamid'in tahttan indirilip sür-

15 C. Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, (Leiden: Brill, 1906), 338.

güne gönderilmesinin ardından Hurgronje'nin hocası Vehhabî âlimi Zavavî'ye Meclis-i Şura Reisliği, Meclis-i Şüyuh Reisliği vazifeleri de verilmiştir. Zavavî 1924 senesinde bir kargaşa esnasında vurularak öldürülmüştür.¹⁶

Hollanda Dışişleri Bakanlığı ve Koloniler Bakanlığı tarafından finanse edilen Snouck Hurgronje, 1885'te Cava aristokratlarından Raden Ebubekir ve Djajadiningrat ile birlikte deve ile Mekke'ye gider. Kutsal Şehri ziyaret eden ilk Batılı olmasa da (Sir Richard Burton oraya 1851'de seyahat etmişti), Snouck Hurgronje görünüşe göre bunu yapmak için ihtida ettiğini söyleyen ilk Avrupalıydı. Bazı âlimler onun din değiştirmesinin samimi olup olmadığını tartışırken, Snouck Hurgronje İslam hukukuna göre sünnet edilmiş ve ihtidasına Türk askerleri tarafından şahit olunmuştur. Mekke'ye vardığında Snouck Hurgronje, sünnet edildiğine dair kanıtlar sunar ve ardından Allah'ın evini selamlamak ve inananların birliğini göstermek için saat yönünün tersine Kâbe'yi yedi kez tavaf eder. Snouck Hurgronje, burada Abdülgaffar ("bağışlayanın hizmetkârı") adını aldı. Hurgronje burada kendini Müslüman bir öğrenci olarak tanıtır ve Mekke ulemasının en yüksek temsilcisi olan Şeyh Ahmed Zayni Dahlan'ın (1817–1886) müritlerinin arasına katılır. Snouck Hurgronje, Mekke'de fotoğraf çeken ilk Avrupalı olur ve aynı zamanda Kuran ayetinin bilinen ilk ses kayıtlarını yapar. Hayatında bu dönemden "hayatımdaki büyük olay, bir ortaçağ rüyasının başlangıcı" olarak bahsetmiştir.¹⁷

3. Christiaan Snouck Hurgronje ve Muhtelif Kişilerle Kurduğu Bağlantıları

Snouck Hurgronje'a daha evvel temas ettiğimiz Mekke deneyimi İslam toplumunun kendine mahsus yaşamını ve "ulum-i İslamiyye" hakkında kapsamlı bilgi edinebilmesini sağladı. Bunun ötesinde, ona, J.P. Sprenger van Eyck'in beklediği gibi, Mekke'de, Cavalı Hint Müslümanları ile doğrudan temasa geçme ve kişisel iletişim kurma fırsatı da verdi.¹⁸ Snouck Hurgronje Cavalı Raden Ebubekir'den aldığı dokümanter malzemelerle Cava'nın sosyo-entelektüel ve dini hayatı üzerine çalıştı. Bu tecrübeleri ve saha notları ile Mekke'de ikamet eden Cavalıların yaşamlarını kapsamlı bir şekilde anlatan "*Mekka*" kitabını 1931 senesinde yazdı.

16 Koningsveld, "Conversion of European Intellectuals to Islam", 93–95.

17 McFate, "Useful Knowledge", 422.

18 Hurgronje'nin iletişim ağının bir parçası olan kolonyal elitler ile ilgili önemli bir diğer çalışma için bkz. Caroline Drieënhuizen, "Objects, Nostalgia and the Dutch Colonial Elite in Times of Transition, ca. 1900-1970", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 170/4, Colonial Re-Collections: Memories, Objects, and Performances, Brill, (2014): 504–529.

Bununla Snouck Hurgronje, esas olarak Hollandalı sömürgecilere Hint hacıları ve nihayetinde İslam üzerine yeni bir bakış açısı sağladı. Snouck Hurgronje, yani nam-ı diğer "Hacı Abdülgaffar", Raden Ebubekir'i sadece Malayca öğretmeni değil, aynı zamanda Cava ile doğrudan temas kurmasını kolaylaştıran kilit bir kişi olarak kullandı.¹⁹

Tamamen farklı yapıya sahip başka bir kilit kişi, Snouck'un kişisel asistanı olan, Cava'nın Djajadiningrat soylu ailesine mensup Raden Ebubekir adında biriydi. Raden Ebubekir Arabistan'da beş yıl eğitim almıştı. Snouck'un kişisel "araştırma asistanı" olmadan önce yukarıda bahsi geçen Vehhabî âlimi Zavavî'nin tedrisinden geçmişti. Snouck; "*Mekka*" adlı kitabının belkemiğini oluşturacak olan bilgilerin pek çoğuna Raden Ebubekir vasıtasıyla ulaşmıştır. Mekke'de ikamet eden ya da Hac ibadeti için gelmiş olan Müslümanların tavırları ve gelenekleri hakkında bilhassa Mekke'deki Cavalı Müslümanlar hakkında sürekli bilgi toplamış ve Snouck Hurgronje için bu notlarını derlemiştir. Raden Ebubekir'in²⁰ bu saha çalışma notları halen Leiden'da bulunmaktadır. Raden Ebubekir'i Cidde Hollanda Konsolosluğu'na tercüman sıfatıyla memur olarak yerleştiren ve Mekke'de bulunan Cavalı Müslümanlar hakkında gerekli olan bilgileri toplama vazifesini verdiren zaten Snouck Hurgronje olmuştur. Raden Ebubekir'i bu kadar istihdam edilebilir kılan şey, Batı Cava'daki Hollanda yönetimiyle olan aile bağlantıları, Mekke'deki büyük Cavalı topluluğuyla bağlantıları ve bunlarla başa çıkmak için gerekli olan Arapça, Malayca, Sunda dili ve Cava Dili gibi birçok dilde akıcı konuşabilme yeteneğidir. O andan itibaren Arabistan'daki Hollanda konsolosluğunda önde gelen "yerli el" olarak görev yapmıştır. Hollanda konsolosluğu ile Hollanda Sömürgesindeki Hint Adaları'ndan gelen hacılar için ve aynı zamanda Arabistan'daki Osmanlı yöneticileri ile Şeriflik yerel makamları arasında tercümanlık vazifesini de görmüştür. Raden Ebubekir, Hurgronje'ye yazdığı mektuplarında "Majesteleri, çağının eşsiz insanı, büyük âlim Abdülgaffar" ve 1905'teki başka bir mektubunda ise "Majesteleri, en örnek model, en yüksek desteğim Profesör Abdülgaffar" gibi yüceltici ifadeler kullanmıştır.²¹

Koningsveld gibi bazı çağdaş akademisyenler/araştırmacılar, onun Hollanda hükümeti adına araştırma yapmak için Mekke'ye yaptığı yolculuğu, özellikle de

19 Jajat Burhanudin, "The Dutch Colonial Policy On Islam," 31.

20 Raden Ebubekir ve Hurgronje arasındaki yazışmalar hakkında geniş malumat için bkz. Michael F. Laffan, "Writing From The Colonial Margin: The Letters Of Aboe Bakar Djajadiningrat To Christiaan Snouck Hurgronje", *Indonesia and the Malay World*, 31/91, (2003): 356–380.

21 Koningsveld, "Conversion of European Intellectuals to Islam," 96.

sahte bir isimle seyahat ettiği ve Arap gibi giyindiği için “casusluk” olarak görüyorlar. Jan Just Witkam gibi bazı antropologlar ise onun araştırmasını, incelenen kültüre tam bir sosyal entegrasyon gerektiren “katılımcı gözlem” in erken bir örneği olarak değerlendiriyorlar.

Kendi sözleriyle:

“...Yıllardan beri, resmi konumu göz önüne alındığında, bir Devlet Memurunun durumundan daha samimi bir şekilde, konumlarına bakılmaksızın Yerlilerle günlük ilişki kuruyorum. Böylesi bir samimiyet elde etmek için, kişinin kendini yerli toplum içinde özümsemesi ve yerli dünyayı bizimkinden ayıran engelleri olabildiğince ortadan kaldırabilecek araçlara sahip olması gerekir. Dil, gelenekler, düşünce tarzı ve ırk farkı gibi...”²²

Snouck Hurgronje'nin Arabistan seyahati 1888 ve 1889'da meydana getirdiği iki ciltlik “Mekka” adını verdiği saha çalışma raporu ile sonuçlandı. Bu kitaplarla ve konuşmalarla, derslerle ve diğer yayınlarla Snouck Hurgronje, Hollanda hükümetini Doğu Hint Adaları'ndaki İslam'a karşı politikalarını değiştirmeye ikna etti. Yaygın görüşün aksine İslam'da hiyerarşik bir yapının olmadığını savundu. Ona göre; halifenin dogmayı dikte edecek dini gücü yoktu, Halife tüm Müslümanların “var olmayan birliğinin güçsüz bir simgesiydi”. Hurgronje Pan-İslamizm hakkında, “belirsiz bir ideoloji olarak ne kadar tehlikeli olursa olsun, bu nedenle hilafetle özdeşleştirilebilen bir siyasi pratik ve gerçeklik değildir” demişti.²³

Snouck Hurgronje bahsi geçen “Mekka” adlı kitabının son sayfalarında Mekke ile tesis etmeye çalıştığı iletişim ağının hayati fonksiyonu hakkında şunları yazmıştır:

“Çok daha önemli etki, Hac ibadetinin dünyanın herhangi bir beldesinden gelen Müslümanlar üzerindeki “birlik” duygusu ve bunun dolaylı sonuçlarıdır, belki de geçmişte ve şimdiye kadar hacı göndermemiş bölgelerde bundan pişmanlık duyulabilir.”²⁴

Snouck Hurgronje'nin Mekke'deki ikametini, Fransız ve Alman basınında kendisinin ne Müslüman ne de âlim olduğu, daha çok; eski eser tüccarı olduğu yönündeki haberlerden sonra aniden sonlandırıldı. Fransızlar onu Tayma'nın taşı olarak bilinen bir *stel* çalmak için komploya karışmakla suçladı. Araştırmasını yarıda kes-

22 McFate, “Useful Knowledge,” 423.

23 McFate, “Useful Knowledge,” 424.

24 Hurgronje, *Mekka*, (Leiden: Brill, 1931), 290.

mek ve Mekke'den ayrılmak zorunda kalan Snouck Hurgronje, 1887'de Leiden Üniversitesi'nde fakülte görevini kabul etti.²⁵

Snouck Hurgronje'nin Mekke'de gerçekleştirdiği misyon ne Hint hacılarını tanımasıyla ne de siyasi fanatizm potansiyellerini tespit etmekle bitmedi. Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi, Snouck Hurgronje, Hac ortamındaki "kutsal ve birleştirici atmosferin" Pan-İslamizm yani "halife" hesabına isyankâr bir ruha dönüşmemesini sağlamak için Hint Adaları'nda bazı adımların atılması gerektiğini raporlamalarında vurguladı.²⁶

Onun; artık açıklıkla belirtebiliriz ki ilk ve en kapsamlı iletişim ağı, Hollanda sömürge yönetiminin uzun bir görevlileri listesine ek olarak, birçok oryantalist ve diğer akademisyenler de dâhil olmak üzere Avrupalı bağlantılarıydı. İkinci iletişim ağı, önde gelen din bilginleri ve çoğunluğu Arabistan ve Hollanda Doğu Hint Adaları'ndan gelen yönetici sınıfın üyeleri de dâhil olmak üzere Vehhabî ilişkilerinden oluşuyordu.

Snouck'un Müslüman iletişim ağının tarihsel temeli kesinlikle 1884 ve 1885 yıllarında Mekke'ye yaptığı yolculuk esnasında İslam'a "geçici olarak dönmesi" yani mühtedi olduğunu söylediği dönemde atıldı. Buraya kadar ifade edilenlerden anlaşılacağı üzere; Hurgronje'nin Avrupa iletişim ağındaki tüm unsurların bildikleri gibi Snouck Hurgronje, ihtidasını temelde Mekke'ye erişim sağlamak ve Müslüman bir toplumda kabul edilmek için bir "araç" olarak kullanmıştı.

Snouck'un kişisel arşivi artık Leiden Üniversite Kütüphanesi'nde geçtiğimiz birkaç seneden bu yana dijitalleştirilmiş biçimde de erişilebilir hale geldi. Onun kapsamlı çalışmaları; bağlantılı olduğu kişilerin belirlenmesi ve bu projede yer almış kilit isimlerin keşfi için önemlidir. Atandığı birçok resmi görevlerden bazıları şunlardır: *Hollanda Doğu Hint Adaları'nda Hollanda Sömürge Bakanlığı İslam ve Yerli İşleri Danışmanı* ve daha sonra Hollanda'da Leiden Üniversitesi *Arap ve İslam Araştırmaları Profesörü*, Brill'de yayınlanan *Encyclopaedia of Islam*'ın editörlüğü; Leiden Üniversitesi Kütüphanesi "Interpres Legati Warneriani" başlıklı *Doğu El Yazmaları Koleksiyonu Sorumlusu*, ayrıca *Dutch Oriental Society Başkanı* olmuştur. Tüm bu resmi görevlerde Snouck pek çok kişi ve kurum ile resmi ya da gayri resmi bağlantı kurmuştur.²⁷

25 McFate, "Useful Knowledge," 424.

26 Jajat Burhanudin, "The Dutch Colonial Policy On Islam," 33.

27 Koningsveld, "Conversion of European Intellectuals to Islam," 90–91.

Snouck'un Müslüman iletişim ağının kilit kişilerinin tam merkezinde, Güney Arabistan'da Hadramî kökenli tanınmış Arap âlim Seyyid el Osman²⁸ vardı. Seyyid Osman'ın dedesi Âkil, Mekke'deki seyyidler içinde yer edinmiş hatta riyaset vazifesini dahi üzerine almakta başarılı olmuştu. Âkil 1850 yılında Mekke Büyük Şerif hapishanesinde öldürülmüştü. Seyyid Osman gençliğinin büyük bir bölümünü Yemen Hadramut, Mekke ve doğduğu Batavya'da²⁹ geçirmiştir. Hem ülkesinde hem de Mekke'de en ünlü hocaların yanında eğitim görmüştü. Snouck Hurgronje 1889 senesinde Hollanda Hint Adaları Sömürgesine ulaştığında Seyyid Osman El Alevî orada Hindistan Kolonyal Bürosuna Arap dünyası ve İslam işleri danışmanlığı yapmaktaydı. Seyyid Osman Cava'ya döndükten sonra Batavia şehrinde İslam hukuku ve ilahiyat dersleri vermişti.³⁰

Hurgronje'nin "*Mekka*" kitabındaki araştırmalarının da gösterdiği gibi, Snouck Hurgronje, çağdaşlarının tercih ettiği araştırma yöntemi olan teorik olarak inceleme metodundan memnun değildi. Yalnızca metinler aracılığıyla İslam'ın incelenmesine şiddetle karşı çıkan Snouck Hurgronje, İslamî yaşamı incelemek için pratik ve ampirik (deneysel) bir yaklaşım benimsedi. Birçok sosyal antropolog gibi Snouck Hurgronje da yürütmekle vazifeli olduğu projenin uygulama aşamasında başarılı olabilmesi için dikkatini teorik meselelerin yanında gözlem ve pratik alana teksif etti.

"Olguları gözlemlemek, sırayla yerleştirmek, nedensel ilişkilerini aramak: elimden gelenin en iyisini yapmaya çalıştım ama her zaman göreceli bağlamda yapmaya çalıştım, çünkü bilimsellikten ayırlamam. Hükümetimizin susadığı bazı yararlı bilgileri aktarmayı başardıysam, o zaman amacıma ulaşmış olurum."³¹

Snouck Hurgronje Nisan 1898'de, Açe'nin Hollanda sömürge sistemine boyun eğdirilip asimile edilmesinde kültürel değişim ve dönüşüm sorumlusu yapıldı.

28 Seyyid Osman ile alakalı daha geniş malumat için bkz. Nico Kaptein, "Sayyid 'Uthmân on the Legal Validity of Documentary Evidence", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 153, Brill,(1997): 85–102.

29 "*Osmanlı Devleti sadece Avrupa'da değil Güney Doğu Asya'da da Müslüman halk ile bağlantı kurmak ve bu bölgede halifenin nüfuzunu artırmak için konsolosluklar açmıştır. Bunlardan biri de günümüzde Endonezya Cumhuriyeti'nin başşehri olan Cakarta'dadır. Hollanda sömürge döneminde ismi Batavya olan bu şehirde açılan konsoloslukta 1883 yılından itibaren resmi olarak birçok şehbender görev yapmıştır.*" Bkz. İsmail Hakkı Göksoy, Zübeyir Tetik, "Osmanlı Devleti'nin Batavya Başşehbenderi Hacı Rasim Bey'in Hayatı, Faaliyetleri Ve Meclis-i Mebusan'a Sunduğu Arzuhali", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 6 (2019): 211–229.

30 Koningsveld, "Conversion of European Intellectuals to Islam", 98.

31 McFate, "Useful Knowledge", 423.

Hurgronje'nin temel vazifesi en çabuk tesir altında kalabilecek etkilenebilir genç nesli kültürel manada dönüştürmek ve onları Batılılaştırmaktı. Bu proje "Açe'yi geliştirmek" sloganının arkasında eninde ve sonunda bölgeyi Hollanda yönetimine sadık bir hale dönüştürme planlarının temel taşlarından biriydi.³²

Snouck Hurgronje'nin Hollanda Sömürge Bakanlığı hesabına gizli projeler ürettiği dönemde 1888 senesinde patlak veren Endonezya Banten İsyanı çok önemlidir. Hacı Abdülkerim, Hacı Tubagus İsmail, Hacı Mardukî ve Hacı Vâsid gibi dönemin önde gelen Banten uleması isyana önderlik etmişlerdir. Bu kişiler isyanı sömürge hükümetine karşı bir cihat olarak gören Endonezyalı liderlerdir. Söz konusu ulema Mekke'de eğitim almıştır. Bu kişiler şeriat odaklı olmalarının yanı sıra "toplumlarının ahlakî ve dini dokusunun zedelenmesi ve Endonezya İslam toplumunun amelî gevşekliği ile mücadele etmekteydiler. On dokuzuncu yüzyılda Mekke'den Hint Adalarına aktarılan ana İslam söylemi olan İslamî idealin tüm itikadî ve amelî yönleriyle yeniden canlandırılmasını hedeflemekteydiler."³³

Hollanda sömürge hükümeti; koloni yönetimine karşı isyanın merkezindeki "cihat" düşüncesini pasifleştirmek umuduyla, durumu daha da kötüleştiren bir dizi ters etki politikasını yürürlüğe koydu. Hollandalılar, İslam'ın doğasını yanlış anlamışlar ve başarısızlıkla sonuçlanan bir strateji geliştirmişlerdi. Dolayısıyla, Snouck Hurgronje'nin yaşamından ve zamanından çıkarılacak ilk ders, sosyal bağlamın yanlış algılanmasının strateji için zayıf bir temel olduğudur. Hollanda Cidde Konsolosu Kruyt, hac yapan Müslümanların dini inançları ve siyasi niyetleri hakkında daha detaylı ve doğru bilgiler istedi. Doğu Hint Adaları (Endonezya) Müslümanları Hacca gidip dönünce İslam Halifesi II. Abdülhamid'e bağlı sömürgecilik karşıtı isyancılara mı dönüşüyordu? Mekke, uluslararası bir "cihat" ruhunun merkezi miydi yoksa Vehhabî komplosunun kaynağı mıydı? ³⁴

Hurgronje aslında daha evvel de belirttiği üzere Vehhabî çevrelerle sıkı iletişim halindeydi. Onlarla sorunu yoktu. Hatta onları bir imkân olarak görüyordu. Hollanda Sömürge Bakanlığı Doğu Hint adalarındaki Müslümanların Hac için Mekke'ye gittiklerinde "ehl-i sünnet ve'l cemaat" itikadına sahip olmayan Vehhabî gruplarla temasından faydalanmak istemişti. Hollanda Sömürge Bakanlığı; kolonyalist projeleri için II. Abdülhamid'in takip etmekte olduğu siyaseti ciddi bir tehlike olarak görmüş ve Vehhabî grupların desteğini önemli bir araç olarak tasarlamıştı. Nitekim Snouck Hurgronje, Hollanda'nın Hac politikasını eleştiren

32 Kees van Dijk, "The Elitist Premises of Snouck Hurgronje's", 426.

33 Jajat Burhanudin, "The Dutch Colonial Policy On Islam", 27.

34 McFate, "Useful Knowledge", 421.

ilk bilim adamıydı. Aynı şekilde, bu sebeple Hac ibadeti üzerindeki herhangi bir kısıtlamanın olumsuz sonuçlar vereceğini raporlamıştı.³⁵

Hollandalılar İslam'ı "Roma Katolikliğine benzeyen, Türk halifesine bağlılıklarından dolayı hiyerarşik bir din otoritesine sahip, Endonezyalı yöneticiler ve tebalaları üzerinde etkisi büyük, sıkı bir şekilde örgütlenmiş bir din" olarak tasavvur ettiler. Ayrıca, Müslümanların hayatlarının tamamen İslam hukuku tarafından düzenlendiğine dair bir Hollanda inancı vardı. "İslam'ın hegemonik, hiyerarşik bir din olduğuna inanan Hollandalılar, İslam'ın halifeye bağlı ehl-i sünnet ve'l cemaat itikadı orijinli yorumunun takımadalarda yayılmasını kısıtlamak için üç ana politika yürürlüğe koydu. İlk olarak, "Cava'daki prensler ve aristokrasıyla ve diğer adalardaki sultanlar, "racahtar" yani yerel şeflerle ittifak kurdular. Bu yöneticilerin Hollandalılarla ittifak kurmaları, halklarının çıkarlarından çok kendi çıkarları için çalışmaları halkta bir kızgınlık kaynağı haline gelmişti. İkinci olarak, Hollandalılar, Endonezyalıların çoğunu hızla Hıristiyanlaştırarak İslam'ın etkisini ortadan kaldırmabileceklerine inanıyorlardı. Bu politika ile çok az başarılı oldular zira misyonerler, Hıristiyanlığı İslam'ın etkisinin sınırlı olduğu bölgelerde yayabildiler. Üçüncü olarak da, sömürge hükümeti «ajitasyon yaymaktan sorumlu oldukları» gerekçesiyle Endonezyalıların Mekke'ye hac ziyaretlerini kısıtladı. Hollanda sömürge hükümetinin görüşüne göre Endonezya'daki bu isyan, sömürge topraklarının tamamında özellikle Doğu Hint Adaları'nda siyasi ve sosyal düzen için bir tehlike oluşturuyordu. Her yıl binlerce Endonezyalı Müslüman Mekke'ye Hac yolculuğuna çıktı. Bazıları uzun süreler çalışmak için orada kaldılar. Halife II. Abdülhamid'e bağlı ve ehl-i sünnet ve'l cemaat itikadının taşıyıcıları olarak eve döndüler. Kısacası Hollandalılar, geri dönen hacıların ehl-i sünnet ve'l cemaat görüşü kazanarak Halife adına isyanı kışkırttığına inanıyordu.³⁶ Hurgronje'a göre ise bunun temelinde "Mekke'deki hacılar değil Mekke'de bulunan ehl-i sünnet ve'l cemaat itikadını muhafaza eden İslam'ın mistik tarikatlarının üstatları vardı. Hurgronje'ye göre bu sufi geleneğe bağlı olanlar tehlikeli ve fanatikti."³⁷

Endonezya hacılarınin, Halife II. Abdülhamid'e bağlı ve ehl-i sünnet ve'l cemaat itikadının taşıyıcıları olarak eve dönmelerinin sorumluları olarak gördüğü Nakşibendiler ile ilgili olarak Snouck Hurgronje özellikle çaba sarf etmişti. Kendisine sadakatle bağlı ajanı Hasan Mustafa ve Said Osman eliyle ehl-i sünnet ve'l

35 Jajat Burhanudin, "The Dutch Colonial Policy On Islam", 33.

36 McFate, "Useful Knowledge", 420.

37 Hurgronje, *Mekka*, 291.

cemaat temsilcisi Nakşibendî ve Kadirîleri bidatçi olmakla suçlayarak hamlesini yapmıştı. Banten cihadını İslam'ın gerçek öğretisinin dışında bir yanılısama olarak işaret etmiş ve kendince bazı dinî deliller getirerek ehl-i sünnet ve'l cemaat itikadını benimsemiş ulemayı şeytanı takip etmekle suçlamıştı. Nakşibendiyye ve Kâdiriyye tarikatı müntesiplerini ve takipçilerini Said Osman'ı kullanarak itham etmişti. Bu tarikat erbabının Banten isyanını desteklemeleri sebebiyle "akılsız" ve "bid'at ehlî" olduklarını iddia ederek dini yaşamlarında sapkın oldukları propagandasını sürekli gündemde tutmaya çalışmıştı.³⁸

Hollanda Doğu Hint Adaları sömürge hükümeti, tasavvuf karşıtı ve ehl-i sünnet ve'l cemaat dışı "ibadet olarak İslam" Vehhabî formülünün teşvik edilmesi gerektiğini fakat sömürge hükümeti için gerçek bir tehlike oluşturan tasavvuf ve ehl-i sünnet ve'l cemaat merkezli "İslam" anlayışına şiddetle karşı çıkılması gerektiğini de Snouck Hurgronje'nin rehberliği altında keşfetti. Çünkü hem bir sûfi hem de ehl-i sünnet temsilcisi olan İslam Halifesi II. Abdülhamid ile bu Müslüman toplumunun arasındaki kalbî birliği bu strateji ile berhava edebileceklerini anlamışlardı. Hükümet ayrıca yerel sosyal kurumları ve geleneksel otorite sistemlerini korumanın ve güçlendirmenin önemini kabul etti. Bu teşhis, Snouck Hurgronje'nin 1892 raporunda yer alan, ancak 1957'ye kadar gizli kalan bir operasyonel plan geliştirmeyi mümkün kıldı.³⁹

Hint Adaları'nda *İslam*'ın intişarının arttığı bir dönemde Mekke'de "kolonyalizme" dair bilgiler daha da ziyadeleşmişti. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Cava'da bulunan âlimlerin Mekke'ye gelerek ulemadan "*İslamî adabı*" öğrenme imkânı bu "*İslamî uluslararası ortamda*" yaygınlaşmıştı. II. Abdülhamid'in tesis etmeye gayret ettiği Pan- İslamizm burada sömürge karşıtı duyarlılığı artırmıştı. Cavalı âlimler, Hindistan, Afrika ve Orta Doğu'daki diğer ülkelerden gelen Müslümanları Mekke'de tanıdılar. *Sömürgecilik karşıtı duyguları kabaran Müslümanlar bu "uluslararası ortamda"* yakın ilişkiler tesis edebildiler. Kendi ülkelerindeki sömürge koşulları altında, bu sömürge karşıtı duygu daha sonra dinî protesto ideolojisine dönüştü. "Kâfir Hollandalılara" karşı güçlü bir nefret uyandıran hareketler (cihat), dinî öğrenme ve uygulamaya iştahı olan ruhları güçlü bir şekilde canlandırdı. Artık denilebilir ki; Hurgronje'nin belki de asıl vazifesi Halife II. Abdülhamid'in tüm dünya Müslümanları için inşaa etmeye çalıştığı bu birlik ruhunu ve sömürge karşıtı bakış açısını dağıtmak üzerine odaklanmıştı.⁴⁰

38 Jajat Burhanudin, "The Dutch Colonial Policy On Islam", 50-53.

39 McFate, "Useful Knowledge", 431.

40 Jajat Burhanudin, "The Dutch Colonial Policy On Islam", 28.

Hurgronje'nin İslam dini üzerine görüşleri temelde, İslam hukuku ve onun pratikteki karşılığı olan dini uygulamaların her ülkede yerel geleneklere göre ayarlandığı iddiasına dayanmaktaydı. Hurgronje: "Her millet, İslam'ın karakteri, gelenekleri ve geçmiş tarihi ile en çok uyumlu olan kısmını benimser ve bunu yaparken istem-sizce yeni rejim altında kadim irfanını olabildiğince korumaya çalışır" demiştir.⁴¹

Snouck Hurgronje'nin İslam politikası esasen bölümlendirmeye dayanıyordu; her biri ayrıştırılarak belirli bir bakış açısıyla ele aldığı ve belirli bir politikayı savunduğu üç alan tanımladı Hurgronje: dinî alan; siyasî alan, peygamberin sünnetleri-hadisleri. Burada tam da yapmayı istediği şey peygamber sünnetlerini-hadislerini ve siyasî alanı İslam dininin dışında ayrı bir unsur olarak tanımlamak ve ayrıştırarak aralarına mesafe koyabilmektir. Bu unsurların tevhid edildiği ehl-i sünnet ve'l cemaat itikadı ve İslam Halifesine gönülden bağlı bütüncül bir İslam tasavvuru temelde ilk elden karşı çıktığı inanış olmuştur. Snouck'un İslam'ın siyasi yönüyle ilgili düşünce çizgisinde dikkatini teksif ettiği alan "Pan-İslamizm" oldu. Bunun herhangi bir şeklini kabul edilemez buldu. Ona göre, İslam'ın sahip olduğu herhangi bir merkezi organizasyon siyasi bir karaktere sahipti ve bu nedenle, her "Pan-İslamîk" hareketi reddetti. Bu nedenle Snouck sürekli olarak girdiği ortamlarda, II. Abdülhamid adına cuma namazında okunan hutbelere karşı çıkılmasını tavsiye etti, çünkü bu tatbikatın siyasi bir organizasyon ritüeli olduğunu düşünüyordu.⁴²

Snouck Hurgronje, 11 Mayıs 1889'da Hint Adaları'na tekrar geldi. Bir süre Buitenzorg'da kaldıktan sonra Snouck Hurgronje, görevine Batı Cava'daki Garut'ta yaşayan Müslümanları tanımakla başladı. Snouck Hurgronje, 18 Temmuz 1889'da artık şehir merkezine intikal etti. Bir müddet sonra oradan, Hint Müslümanlarının İslami inançlarını nasıl yerine getirdiklerini doğrudan gözlemlemek için Batı Cava gezisine başladı ve bu nedenle bölge Müslümanları hakkındaki teorik bilgisi daha da zenginleşti. Snouck Hurgronje'nin en önemli muhbiri Hasan Mustafa, Snouck Hurgronje'nin görevini yerine getirmesine her zaman yardım etti.⁴³

Snouck'un Mekke'de tanıştığı genç bir Batı Cava din adamı olan Hacı Hasan Mustafa adlı şahıs Snouck'un hayatının geri kalan döneminde de önemli bir rol oynadı. Hacı Hasan Mustafa, Snouck Hurgronje'nin on yedi yıllık Hollanda Doğu Hint Adaları'nda kaldığı süre boyunca, ona diğer pek çok konunun yanı sıra, Cava dilinde

41 McFate, "Useful Knowledge", 428.

42 J. Vredenburg, "The Haddj. Some of its features and functions in Indonesia" In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 118/1, Leiden, (1962): 101-102.

43 Jajat Burhanudin, "The Dutch Colonial Policy On Islam", 52.

"pesantren" denilen dini okullarda saha araştırmaları yapabilmesinde ve Açe üzerine çalıştığı sıralarda yardımcı oldu. Her iki araştırma projesi de bu meseleler üzerinde büyük etkisi olan raporlarla sonuçlandı. Hacı Hasan Mustafa isimli bu şahıs da Snouck'un tavsiyesi üzerine 1892'de Açe'deki (Kuzey Sumatra) Kotaradja'nın baş penghulu'su [yargıç] olarak atandı ve genellikle mektuplarının bazı bölümlerinde Açe'deki ilgili siyasi ve askeri gelişmeler hakkında Snouck'a düzenli olarak rapor verdi. Snouck Hurgronje'nin tavassutuyla birkaç yıl sonra Bandung'daki baş penghulu görevine (baş yargıçlığı) terfi ettirildi. Hacı Hasan Mustafa; Hint takımadaları içinde yer alan *Sunda* geleneklerini kaleme dökme konusunda yetenekli bir şair ve yazardı. Kahire'de 29 Kasım 1902 tarihli haftalık *Misbah El Şark* gazetesinin 232. sayısında Cavalı Müslümanlardan biri tarafından yazılan uzun bir makalede Hurgronje ve arkadaşı Hacı Hasan Mustafa'nın ortak çalışmaları ve yakın ilişkilerinin vurgulanmasının yanı sıra Hollanda hükümetinin gizli hizmetkârları oldukları iddia edildi. Bahsi geçen makalede, Hurgronje ile arkadaşının gizli ajandalarından ve Yerel nüfusun İslam'dan uzaklaştırılarak Hıristiyanlığı benimsemeleri için faaliyet yürüttüklerinden bahsedilmekteydi. Bu gazete yazısına göre Hacı Hasan Mustafa, kişisel olarak kendisini koruyan Snouck Hurgronje'nin doğrudan etkisi altında hareket ederek Batı Cava köylerinin halkı arasında çeşitli sapkınlıkları yayıyordu. Hacı Hasan Mustafa, Hurgronje ile o kadar yakındı ki Batı Cava soylularının kızlarıyla Hurgronje'nin yaptığı İslamî evliliklerde de aracılık etmişti.⁴⁴

1897 senesinde Snouck Hurgronje'nin isteği üzerine dostu Said Osman; Batavya Müftülüğünde sözde resmi bir göreve atandı. Bir yıl sonra Said Osman, 31 Ağustos 1889'da Hollanda Kraliçesi Wilhelmina'nın tahta çıkışı vesilesiyle özel bir kaside dahi besteledi. Tahmin edildiği gibi, Said Osman, Tanrı'nın Kraliçe Wilhelmina'yı kutsamasını isteyerek, Hint Müslümanlarının dini yükümlülüklerini yerine getirmelerine izin veren ve ülkenin güvenlik ve adalet içinde yaşamasını sağlayan "adil" kolonyal muamelesini övdü. Said Osman, 2 Eylül 1898'deki toplu Cuma namazından sonra, doğduğu yer olan Pekoyan'daki camide Kraliçe için bu duayı okudu. Ayrıca Cuma namazlarında okunmak üzere dua nüshalarını Cava ve Madura'da dağıttırdı. Bu dua, hem Hint Adaları hem de Singapur'daki çeşitli Müslüman ve Arap topluluklarından bazı güçlü tepkiler aldı. Bu nedenle, bu dua bir yandan Said Osman'ın, "Hollanda Sömürge Bakanlığı"nın bir üyesi olarak Hollandalılardan bir ödül kazanmasına, diğer yandan da Hint Müslümanları arasında kazandığı saygınlığı kaybetmesine neden oldu.⁴⁵

44 Koningsveld, "Conversion of European Intellectuals to Islam," 97.

45 N.J.G. Kaptein, "The Sayyid and the Queen: Sayyid 'Uthmān on Queen Wilhelmina's Inaugurati-

Kilit bir muhbir olarak Hasan Mustafa'nın Snouck Hurgronje ile ilişkisi daha da yakınlaştı. Snouck Hurgronje'nin tavsiyesi üzerine 1893'te Kutaraya'da Açe Baş-Yargıcı olarak atandı. Hasan Mustafa'nın hayatı ve kariyeri, Snouck Hurgronje'nin Hint Adalarında teşkil etmeye çalıştığı sömürgeleştirilmiş Müslümanların genel vaziyetini çok iyi aksettirmektedir.⁴⁶ Ancak, burada bir noktaya dikkat etmek önemlidir. Hem Raden Ebubekir hem de Hasan Mustafa, sırasıyla Banten'deki Pandeglang'dan ve Batı'daki Garut civarından gelen vekil ailelerin yerli seçkin sınıfına dâhildi. Bu Snouck Hurgronje'nin yerel aristokrasiyi kolonyal yörüngeye çekilecek ilk sosyal sınıf olarak ele alma stratejisinin ilk aşamasıydı.⁴⁷

Hurgronje Açe'deki görevi esnasında da tabii ki yerli muhbirlerinden aldığı bilgilerle, sömürge hükümetine etkileyici bir rapor sundu. 1906 senesinde "*Acehnese*" kitabını iki cilt olarak hazırladı. Snouck Hurgronje'un "*Acehnese*" kitabı da tıpkı "*Mekka*" kitabı gibi, sömürge gündemi çerçevesinde İslam'ı çözümleme projesinin bir sonucuydu. İlk cilt, Açelilerin sosyo-politik ve kültürel yaşamını tasvir etmeye adanmıştır. Örneğin, halkın yapısı, hükümet biçimleri ve adaletin idare edilme biçimleri ve âdetlerin düzenleyici bir işlevi olduğu toplumsal yaşam biçimleri ile ilgili konuları ele aldı. İkinci ciltte ise, entelektüel gelenek ve dini yaşama - İslamî ilimler, edebiyat ve Açelilerin dini inanç ve uygulamalarına odaklandı. Hurgronje şöyle düşünüyordu. "İslam, Müslümanların hayatının tümünden düzenlenmesi üzerinde etkili olamaz." Bu bağlamda Snouck Hurgronje şunları yazdı: "*İslam, gücünün ve ihtişamının zirvesinde bile, hükümetin halkını kontrolüne, adaletin tevziine ve taraftarlarının ticari ilişkilerine veya günlük hayatın ihtiyaçlarına çözüm sağlamayı asla başaramadı.*"⁴⁸

4. Christiaan Snouck Hurgronje ve Doğu Hint Adaları Eğitim Projesi

Snouck Hurgronje, Endonezya kültürünü çözümledikçe, Batı'nın Endonezyalılara sunabileceği değerli bir kültürel aktarım olduğuna kendince emindi. Hayatının büyük kısmı Endonezyalılar arasında, Batı kültürünün onlar için neler yapabileceğini anlamalarını sağlayacak "aydınlanmış bir toplum" oluşturmaya adandı. Bu kültürel sentez alanında Snouck Hurgronje, en büyük ve en zor işini yürütecekti.

on on the Throne of the Netherlands in 1898", *Journal of Islamic Studies*, 9/2 (1998): 160. Ayrıca Bkz. Pieter Sjoerd van Koningsveld, "Conversion of European Intellectuals to Islam," 99-100.

46 Jajat Burhanudin, "The Dutch Colonial Policy On Islam," 52.

47 Koningsveld, "Conversion of European Intellectuals to Islam," 99.

48 C. Snouck Hurgronje, *The Acehnese*, (Leiden: Brill, 1906), 338.

Snouck Hurgronje'nin kültürel sentez çalışmasının tam kapsamını kısaca açıklamak imkânsızdır, ancak iki ana hedef baskın temalar olarak ortaya çıkmaktadır. Bunlar, sömürge yöneticilerini çekirdekten yetiştirme ve bu amaca ulaşabilmek için de bölge Müslümanlarına yalnızca eğitim değil, "Batı eğitimi" getirme arzudur.⁴⁹ Eğitim sadece ilk adımdı. Esasen koloninin siyasi ve idari işlerinin yönetiminde Endonezyalı Batı eğitiminden geçirilmiş gençlere giderek artan bir pay verilmesini ısrarla tavsiye etmiş ve raporlamıştı.

Snouck, böyle bir batılılaştırma politikası ile kendi projesine kalifiye insanlar yetiştirebilmek amacıyla bölge insanının eğitime ve sömürge idaresinin üst kademelerinde istihdam edilmelerine yönelik çalışmaya yoğunlaştı. Bundan da fazlası - esas olarak, Hollanda Doğu Hint Adaları'nın sömürge statüsünün kademelili olarak ortadan kaldırılması gerektiğini biliyordu. Ancak geçmişle böylesine esaslı bir kopuşun sonunda yöneticilerle yönetilenler arasında ileriye dönük kalıcı bir köprü kurulacağına inanmıştı. Snouck'un Batı medeniyetinin üstünlüğüne dair "kibirli inancı" on dokuzuncu yüzyılın kültürel atmosferinde yaygın bir bakış açıydı. Bu düşünsel körlük onun İslam'ın Endonezya geleneksel kültüründe yerleştiğini ve büyüme potansiyelini görememesinde etkili olmuştur. Yine de Snouck Hurgronje'nin görüşleri kendi zamanının düşünce atmosferinde bu şekilde kök salmakla kalmadı; Hollanda sömürge politikasının stratejileri haline geldi.⁵⁰

Snouck Hurgronje, 1911'de Leiden'deki bir dizi konferansında Hollanda Doğu Hindistan İdari Araştırmalar Akademisi'ne hitaben; "*Hollanda'nın manevi olarak bir parçası: biri Kuzeybatı Avrupa'da ve diğeri Güneydoğu Asya'ya uzanan coğrafi olarak uzak ancak ruhsal olarak bağlantılı iki parçadan oluşan bir Hollanda kolonyal devletinin doğuşu*"⁵¹ için Hasan Mustafa, Said Osman ve Raden Ebubekir gibi "özgürleşmiş Müslümanlara" çok ihtiyaç duyulacağını deklare etmiştir. Özellikle yirminci yüzyılın başlarında Hindistan'da İslami reform yapılmaya başlandığında, aynı sese sahip olan reformistler hep Hollanda okullarından mezundu. Unutulmaması gereken mühim bir nokta da Hint Adaları ve Endonezya için ulus devlet fikri de dâhil olmak üzere birçok projenin bu düşünce yapısının öncülüğünde geliştiğidir.⁵²

Hurgronje; Hollanda ile Hindistan arasındaki kolonyal imparatorluk bağlarını güçlendirmenin en iyi yolunun, Endonezyalıların Hollanda kültürüyle "ortaklığını" ger-

49 Robert Van Niel, "Christiaan Snouck Hurgronje: In Memory of the Centennial of his Birth", *The Journal of Asian Studies*, 16/4 (1957): 593.

50 Harry J. Benda, "Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundations," 345.

51 J. Vredenburg, "The Haddj," 101.

52 Jajat Burhanudin, "The Dutch Colonial Policy On Islam," 53.

çekleştirmek olduğuna tamamen ikna olmuştu. Ona göre Hollandalıların bu ideali gerçekleştirebilmesi ve “kolonyal projelerinde” başarılı olabilmeleri Hollanda kültürünün tamamen bu coğrafyaya aktarılabilmesine bağlıydı. Ancak Hurgronje’ye göre bu proje onları “kahverengi tenli Hollandalı” olmaya zorlayarak başılamazdı. Tüm Endonezyalılar için “evrensel Batıcı eğitim” onun nihai hedefiydi.⁵³

1911 senesindeki derslerinden birinde, Orta Doğu’da yapılacak reformlar için ilerleme kaydedildiğini kabul etti, ancak ehl-i sünnet ve’l cemaat itikadına tümenden bağlı olan sahih *İslamı* “çok ihtiyaç duyulan reformların” önünde bir engel olarak görmeye devam etti.⁵⁴

Burada dikkat edilmesi gereken husus, Hurgronje’nin Hollandalı yetkililere, İslam üzerine Hollanda kolonyal politikalarının formüle edilebileceği, İslam’ın ve Hint Adaları’ndaki Müslümanların kapsamlı bir analizi sonucunda kendince elde ettiği “büyük resmi” sunmasıdır. Bu noktada sömürge hükümetinden İslam’ı ve Müslümanları tek bir varlık olarak görmemesini istemekteydi. Bunun yerine, belirli Müslüman hiziplerin diğerlerinden farklı olarak, karakterlerine uygun belirli bir politika gerektirdiği bir harita sundu. Hurgronje ürettiği proje ve stratejileri ile Hint Müslümanlarını kendi yorumuyla “İslam’ın çok uzun süredir bu insanları peşinden sürüklediği Ortaçağ çöplüğü” olarak gördüğü şeyden kurtarmaya çalıştığı iddiasındaydı.⁵⁵

Hurgronje’nin bakış açısına göre; kurtuluş, toplumun üst katmanlarında başlamalıydı. Eğitim, bu kurtuluş ve özgürleşme kavramlarının merkezindeydi. Yetenekli Endonezyalı çocuklar, onları Endonezya bürokrasisindeki hizmetlerine hazırlamak için kapsamlı bir Batı ilk ve orta eğitimi almalıydı. Snouck Hurgronje’nin Endonezyalıların asimilasyonu hakkındaki fikirleri, Batı kültürüne düşünce ve eylemleriyle adapte olmaları gerektiği anlamına geliyordu. Geleneksel Endonezya yönetici elitinin gelecek vadededen oğulları kendi çevrelerini terk etmeli ve kelimenin tam anlamıyla tamamen Avrupalı bir ortama taşınmalıydı. Snouck Hurgronje’nin *tüm bu düşünceleri*, bir asır önce İngiliz Hindistan Şirketi’nin sömürge kamu hizmetinde kariyer yapmaya hazırlanan Hintli erkek çocuklarını “dönüştürme” biçimini tam manasıyla hatıra getirmektedir. Yani en temelde Snouck Hurgronje’nin görüşüne göre, *yerel kamu hizmetinin gelecekteki kıdemli üyelerini eğitmek için* “yeni bir eğitim sistemine öncülük” edilmeliydi.⁵⁶

53 Robert Van Niel, “Christiaan Snouck Hurgronje,” 594.

54 Kees van Dijk, “The Elitist Premises of Snouck Hurgronje’s,” 435.

55 Jajat Burhanudin, “The Dutch Colonial Policy On Islam,” 52.

56 Kees van Dijk, “The Elitist Premises of Snouck Hurgronje’s,” 416.

Diğer bir deyişle, Hurgronje namı diğer "Hacı Abdulgaffar Efendi" Endonezyalıların özellikle yönetici liderleri ehl-i sünnet ve'l cemaat akidesine yani İslam Halifesi II. Abdülhamid'e Müslüman olarak mutî ve bağlı kaldıkları sürece, sömürge ilişkileri açısından Endonezya ile Hollanda arasında kalıcı bir bağ oluşturulamayacağına inanıyor ve bunu raporluyordu. Yönetici sınıfın teşkilini ve Batılı bir eğitimden geçirilip hatta bu yönetici elit sınıfın yetiştirilmesi için bir müddet Hollanda'ya gönderilmesini isteyen de oydu. Bu strateji Snouck Hurgronje'nin sömürgecilik felsefesinin temel hareket noktasıydı. Ona göre Endonezya ve Cava her şeyden önce, giderek bir parçası haline geldiği modern dünyaya geçiş yapmak zorunda kalacaktı. Modern bir Endonezya, tanım gereği ne İslamî bir Endonezya ne de Halife tarafından yönetilen bir Endonezya olabileceğinden, o halde "Batılı bir Endonezya" olması gerekirdi. O halde Hollanda yönetimi, Endonezya'nın yirminci yüzyıla adaptasyonuna yardım ettiği ölçüde, esasen haklı gösterilecek ve nihayetinde kabullenilecekti. Endonezya İslamî'nin taraftarlarının Snouck Hurgronje'nin «İslamî sistemin dar sınırları» dediği şeyden kurtuluşu, Endonezyalıların Hollanda kültürüyle ilişkilendirilmesiyle sağlanacaktı. Snouck Hurgronje'nin eğitim projelerinde tüm dikkatini teksif ettiği husus; Batılılaşmanın yörüngesine kolayca çekilebilecek ilk ve en bariz sosyal sınıf olarak Cava aristokrasisi olmuştur. Aristokrasinin daha yüksek kültürel seviyesi, Avrupa yönetimi ile temasların getirdiği Batı etkilerine yakınlığı ve nihayet Ehl-i sünnet ve'l cemaat akidesi üzere olan İslam'dan geleneksel uzaklığı, bu zümreyi Snouck'un asimilasyon planlarında her daim öne çıkardı. Snouck'a göre, Hollanda'nın kolonyal fethi sonucunda kültürel ve siyasi bağlarını kaybeden Hint soyluları zaten Hollanda kültürüne katılmak için isteklidirlerdi. Hurgronje da hiç vakit kaybetmeden Hollanda'nın "onlara medeniyeti öğretme ve onları kendi [yani Hollanda] kültüründe ve sosyal yaşamında ortak bir paydaş yapma ahlaki görevini üstlendiğini" ilan etti. Son tahlilde, Batı eğitimi Endonezya'da İslam'ın etkisini azaltmanın ve nihayetinde yenmenin en kesin yoluydu. Snouck, 1890'da İslami teolojik eğitim merkezlerinin sayısında bir artış olduğunu fark etmişken, yirmi yıl sonra (kendi anlayışına göre) zaferle, Batılı okulların Müslüman âlimlere karşı yarışı kazanmaya başladığını gördü.⁵⁷

Hurgronje; Endonezya seçkinlerinin oğulları için tam laik Avrupa eğitimine odaklandı ve babalarının da istediği şeyin bu olduğundan emindi. Avrupalı akıl hocalarının "sağlam rehberliği" ile birleştirilen bu tür bir eğitim, kökleri geleneksel görünen ancak özünde seküler olan yeni bir Endonezyalı elit oluşturma hedefini

57 Harry J. Benda, "Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundations," 344.

hep projenin merkezinde tuttu. Ahaliyi II. Abdülhamid'e bağlı İslami birliğin etkisinden korumanın bu projenin devamının en önemli şartı olduğunu biliyordu.

Snouck Hurgronje'nin halkın nefretini kazanmama adına herhangi bir ayrımcılığa karşı olduğunu ve Avrupalıların ve yerlilerin yasalar önünde eşit olması gerektiği tezini savunduğunu belirtmek gerekir. Snouck Hurgronje'nin bu yaklaşımı iki varsayıma dayanıyordu. Birincisi kesinlikle "Batı medeniyetinin üstünlüğüne" inanmıştı, diğeri ise İslam'a zaten "Batılı normlar ve metotlar içeren reformist bir yaklaşımla" tanıklık ediyordu. Snouck Hurgronje'nin istediği şey "Batılılaşmış Müslümanları" *çünkü çıkış noktası olarak* "Batılı bir din" kavramını benimsemişti. Hurgronje'nin yaklaşımındaki temel argüman aslında modern Hıristiyanlık için geçerli "dinsel ve seküler yaşam alanları arasındaki ayrımı" kabul eden bir düşünce biçimiydi. Onun teoride ve pratikte durduğu yer sebebiyle aslında gelecekte belli bir noktada Müslümanların dinlerine Hıristiyanlar gibi bakmalarını beklediği kesinlikle anlaşılmaktadır. Goldziher'e yazdığı mektuplarında: *"Açeliler dini açıdan da zayıf kalmış Müslümanlardır: afyon kullanımına bağımlılar ve Bedeviler gibi asırlık kabile kan davaları tarafından parçalanmışlar. Kâfirlere olan nefret ve en aptalca kendini beğenmişlik, bu insanların kanına ve ruhlarına nüfuz ediyor."*⁵⁸

Snouck Hurgronje kendisinin ürettiği strateji ve projeleri sebebiyle, İslam halifesi II. Abdülhamid'in tüm dünya Müslümanları için takip etmekte olduğu *"Pan İslamizm" programını akamete uğrattığını ve halifenin politikalarını siyasi antikalar müzesine kaldırdığını* açıklamıştı. Snouck Hurgronje'nin Hollanda Sömürgeler Bakanlığına Doğu Hint Adalarında takip edeceği Müslümanları sömürge haline getirebilmek için üretilmesini tavsiye ettiği politikalar, kuşkusuz "samimi bir mühtedi" gibi kendini takdim edip Endonezyalı Müslüman topluluğunun içine girerek yapmış olduğu analizlerden kaynaklanmıştır. Snouck Hurgronje "Hac" ibadetinin kısıtlanmamasını ve asla yasaklanmamasını sömürge yönetimine tavsiye ederken dahi pragmatik bir biçimde meseleyi ele almıştı. Hollanda sömürge hükümetinin "adillğine" bu politikayı delil olarak göstererek Müslümanları ikna için bu stratejiyi kullanmıştır. Hurgronje; Hac ibadetinin önündeki tüm engellerin kaldırılması da dâhil olmak üzere dinî tarafsızlık propagandasını, hepsi olmasa da çoğu ulemayı yanına çekerek Hollanda yönetiminin dürüst niyetlerine onları ikna etmek ve "Politik propagandadan uzak durdukları sürece sömürge hükümetinden korkacak hiçbir şeyleri olmadığı" konusunda onları temin etmek söylemi üzerine inşaa etmişti.⁵⁹

58 Kees van Dijk, "The Elitist Premises of Snouck Hurgronje's," 433.

59 Harry J. Benda, "Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundations," 342.

Hurgronje'nin konseptinin önemli bir parçası, gelecek vaat eden Endonezyalı gençlerin kendi geçmişlerinden bir şekilde uzaklaştırılarak bir dönem Avrupalı ailelerin yanına yerleştirilmeleriydi. Endonezyalıları "eğitim projesi" kapsamında Avrupalı ailelerin yanında Hollanda ortaokullarına göndermenin projenin başarısını kesinlikle artıracığı hakkında da hep açıkça yazdı. Hurgronje'nin planının özü, Ahmad Djajadiningrat ve Surye Nata Pamakas gibi insanlara Batılı bir eğitim sağlayabilmektir. Gelecekteki Endonezyalı devlet memurlarını yetiştirmek için Batı eğitimi vermek istediği gençler çok değil on yıllar içinde gerçek birer umut olacaklardı, ayrıca artan sayıda Endonezya aristokrasisinin mensuplarının giderek daha çok sayıda dâhil olmaya başladıkları Batılı bir yaşam tarzının özelliklerini benimsediklerini gördüğü bu zamanlar birkaç yıl öncesine göre daha motive edici görünüyordu. Daha fazla insan Batı kıyafetleri giymeye başladı ve Batı mobilyaları daha fazla ev ve ofiste ortaya çıktı. "Samimi mühtedi âlim" Hurgronje kararlıydı ve sömürge bölgesinin elitlerine odaklanmaya devam etti. Yalnızca üç yıl sonra, Nöldeke'ye yerel yönetimde "Batılı eğitim" almış memur sayısının artmasının Endonezya'nın refahına katkıda bulunmaktan ziyade nüfus üzerinde sadece Hollanda otoritesinin güçlendirilmesine yarayacağını görmeye başladığını itiraf etti. Snouck Hurgronje'nin geleneksel Endonezya seçkinlerinin oğullarının yetiştirilmesi hususundaki gayretleri gerçekten Hollanda Sömürgeler Bakanlığı namına geliştirilmiş bir proje biçiminde görülmelidir. Hurgronje mevzu ile ilgili olarak; *"Bu katılım çok zamana mal oldu: Bir mektup alışverişi yoluyla ebeveynlerle iletişim halinde kalmam veya genç öğrencilerimin benimle evimde kalmalarını sağlamalıydım; Gözetimim altında eğitim alan genç erkekler için uygun bir yuva bulmak için uygun Avrupalı aileler aramalı ve onlarla iletişim halinde kalmalıydım; Gençlerin diğer öğretmenleriyle de tanışmam gerekiyordu ve elbette onlar sorunlarla karşılaştıklarında evimi bir sığınak olarak görebilmelilerdi. Yalnızca sık ziyaretler ve yakın temas bana sağlam bir başarı imkânı verirdi."* Snouck Hurgronje, okul seçimi ve uygun bir yatılı ev arayışı ile ilgili konulara önem verdi. 1911 gibi geç bir tarihte, Batı eğitiminin meyvelerinin, erkek çocukların okul saatleri dışında zamanlarını geçirdikleri ve eğitimleri için "yararlı olmaktan çok zararlı" olan ortam tarafından sık sık bozulduğundan şikâyet etti. Snouck Hurgronje'nin seçtiği genç adamlar sık sık onun evine geldiler ve burada benzer düşünen öğrencilerle, ayrıca Snouck Hurgronje'nin iletişim ağının bir parçası olan önde gelen ehl-i sünnet ve'l cemaat dışı İslam âlimleri, aydınlar ve yöneticilerle tanışma fırsatı buldular. Ahmad Djajadiningrat adındaki zeki öğrencisi vücut direnci olarak çok zayıftı. Onun hastalanmasından korkuyordu, diğer Endonezyalılar bunu Tanrının Endonezyalılar için Avrupa eğitimine karşı olduğunun bir işareti olarak yorumlayabilirlerdi.⁶⁰

Snouck Hurgronje 1893'te yazdığı bir mektupta hocası Alman oryantalist Nöldeke'ye "...böyle çocuklar Batılı bir şekilde yetiştirilmiş olsaydı, bu büyük bir fark yaratırdı" ifadelerinin ardından Hurgronje'nin bu düşüncesi pratikte esasen Avrupa eğitimini alacak kadar zeki olduğu düşünülen yedi veya sekiz yaşlarındaki çocukların evinden alınarak ortaöğrenimini tamamlayana kadar Avrupalı bir aileyle yaşamasını içermektedir. Meşhur Macar Yahudi asıllı oryantalist Ignaz Goldziher'e yazdığı mektuplarından birinde, Hurgronje niyetlerinden *önde geleninin, Cava seçkinlerinin oğullarından olan öğrencilerini, halifeye (II. Abdülhamid) bağlı dar görüşlü olduğunu düşündüğü ehl-i sünnet ve'l cemaat akidesini savunan İslam âlimlerinin* vaazından korumak olduğunu ve Hollanda Hint Adaları'nda dindar Müslüman çevrelerdeki zihniyetin zaten "çok dar" olduğunu belirtti.⁶¹

5. Christiaan Snouck Hurgronje ve Doğu Hint Adalarındaki Evlilikleri

Snouck Hurgronje, Mekke'de kaldığı süre boyunca Etiyopyalı bir köle kızı satın almayı başardı ve onunla birlikte yaşadı. Doğu Hint Adaları'nda birçok Hollandalı da zaten genelde yerli cariyelerle yaşıyordu.⁶²

Onların melez torunları, sözde "Indos" diye adlandırdıkları özel sosyal gruba oluşturuyordu. Bir Hollandalı, hizmetini tamamlayıp Hollanda'ya geri döndüğünde, cariyesini çocuklarıyla birlikte Hollanda Hint Adaları'nda bırakırdı. Snouck'un Cava aristokrasisinin kızlarıyla İslamî evlilikleri de pek çok açıdan benzer oldu. Snouck Hurgronje Cava'ya geliştikten kısa bir süre sonra, Ciamis'in yerel şefi panghulu⁶³ Raden Hacı Muhammed Soeb'in kızı Sangkana ile evlendi. Sangkana'dan dört çocuğu, Salma Ema, Ömer, Âmine ve İbrahim dünyaya geldi. Sangkana 1896'senesinde beşinci çocuğunu düşürdüğünde öldü. Snouck ikinci evliliğini 1898'de, Bandung'da kendisine yardımcı olan yine Hacı Muhammed Soeb'in o zamanlar on üç yaşındaki kızı Siti Sadiyah ile yaptı ve bu evliliğinden de 1905'te Yusuf adında bir erkek çocuk dünyaya geldi. Snouck, 1906'da Hollanda'ya gittiğinde, çocuklarının ve ikinci karısının geçimini sağlamak için maddi destekte bulunmuştu. İki evliliğinde de aracılık yapan Hacı Hasan Mustafa onlara göz kulak oldu ve onların mağduriyetlerini mektuplarla Snouck'a bildirdi.⁶⁴ Snouck

61 Kees van Dijk, "The Elitist Premises of Snouck Hurgronje's," 431.

62 Koningsveld, "Conversion of European Intellectuals to Islam," 99-100.

63 Doğu Hint adalarında geleneksel idarî teşkilatta kırsal yerleşimlerden sorumlu kişi, şef, bir nev'i muhtar.

64 Koningsveld, "Conversion of European Intellectuals to Islam," 101.

Hurgronje'nin Doğu Hint Adaları'ndaki ailesinden hiçbiri onu bir daha görmedi: Hollanda'ya gelmelerini ve soyadını kullanmalarını yasakladı.⁶⁵ Sömürge hükümetinin yönetimi Hurgronje'nin bir kolonyal yetkili olarak pozisyonu bağlamında yerli bir kadınla evlenmesine izin vermediği için Hurgronje zaten konumu hakkında hep endişelenmişti. Çünkü sömürge bakanlığının koyduğu bu kuralın ihlali, kariyerinin veya pozisyonunun kaybına ve çocuklarının tanınmamasına neden olabilirdi. Bu durum, Hurgronje'nin yerli eşlerinin ve çocuklarının Yirminci yüzyılın başlarında onları Doğu Hint Adaları'nda Priangan'da yüz üstü bıraktığında tam olarak tecrübe ettikleri şeydi. Hurgronje, esasen ailesine karşı tamamen ilgisiz kalmadı. Aslında, Hasan Mustafa isimindeki muhbiriyle düzenli yazışmalar yaparak ailesinin durumunu izlemeye devam etti. Hurgronje'nin karısı ve çocuklarının yaşadığı birçok önemli olay Hasan Mustafa tarafından rapor edildi. Misal olarak bu mektuplarda; Cicalengka'da doğan Hurgronje'nin en büyük kızı Salma Ema'nın Ciamis'te evlendiğini, Salma Ema'nın tıp eğitimine devam eden kocasını takip etmek için Betawi'ye taşınmasını, Salma Ema'nın oğlunun (Hurgronje'nin torunu) Betawi'deki devlet okulunda okumasını, Emine'nin ağır hastalıktan ölen bir polis memuruyla evlenmesini, Bandung'da yaşayan Yusuf ve annesi Siti Sadijah ile ilgili haberler yer almaktaydı.⁶⁶ Bugün, hem Endonezya'daki hem de dünyanın dört bir yanındaki akademisyenler, onu, "iyi ya da kötü", Endonezya İslam araştırmalarının hâlâ babası olarak görüyor.⁶⁷

Sonuç

Hollandalı şarkiyatçı Christiaan Snouck Hurgronje (1857–1936) içinde yaşadığı yüzyıldaki müsteşrikler arasında özel bir konuma sahip olmuştur. Bunun en önemli nedeni Hollanda Sömürgeler Bakanlığı'na bağlı *Doğu Hint Adaları Sömürge Şirketi* için çalıştığı dönemler boyunca çağdaşı Müslümanların sosyal, ekonomik ve politik hayatlarının sadece teorik kısmına odaklanmayı seçmemiş oluşu ve sadece "dışarıdan" gözlemlenmeye yetinmeyip "içeriye" girebilmesidir. Hurgronje; bilhassa Fransız İhtilali ve Sanayi İnkılabının hızla dönüştürdüğü "Sömürgeci Yeni Dünya Düzeni" içinde Müslüman toplumlarının pratik meselelerine

65 McFate, "Useful Knowledge," 436.

66 Jajang A Rohmana, "Rereading Christiaan Snouck Hurgronje: His Islam, Marriage And Indo-European Descents In The Early Twentieth-Century Priangan", Walisongo: *Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, 26/1 (2018): 62.

67 Kevin W. Fogg, "Seeking Arabs but Looking at Indonesians: Snouck Hurgronje's Arab Lens on the Dutch East Indies", *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)*, 8/1, (2014): 52.

müdahil olabilmek için gereken bilgi ve kültürel donanımı elde ederek aynı zamanda zahiren Müslüman kisvesine bürünüp Müslümanların içine onlardan biri, bir “samimi mühtedi âlim” imiş gibi girerek değişimleri uzaktan ve dışarıdan değil de bizatihi halkanın içinden müşahede etmiştir. O sadece bir “gözlemci” olmamış bölgede Hollanda Sömürge faaliyetlerinin başarıya ulaşabilmesi adına çokları kendi gizli ajandasına da uygun bir biçimde konum almıştır. Hollanda sömürgeciliğinin gizemli Leiden şövalyesi “ihtida”-yı araçsallaştırmıştır. Vehhâbilerle kurduğu iletişim ağı ve onlardan kilit noktalarda olanlarla yaptığı gizli iş birlikleri, Osmanlı hilafetine bağlılığın bölgede zayıflatılması ve gevşetilmesi için verdiği uğraş, eğitim projeleri marifetiyle Doğu Hint adalarındaki çocukların kültürel dejenasyonu ve asimilasyonu bugün artık kendi sömürge ajandasında birer “sır” ve “giz” olmaktan çıkmıştır.

Kaynakça

- Benda, Harry J., “Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia”, *The Journal of Modern History*, 30/4, (1958): 338- 347.
- Burhanudin, Jajat, “The Dutch Colonial Policy On Islam Reading The Intellectual Journey Of Snouck Hurgronje”, *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 52/ 1 (2014): 25–58.
- Dijk, Kees van, “The Elitist Premises of Snouck Hurgronje’s Association Fantasy”, *Studia Islamika*, 17/3, (2010): 407–440.
- Drieënhuizen, Caroline, “Objects, Nostalgia and the Dutch Colonial Elite in Times of Transition, ca. 1900–1970”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 170/4, in *Colonial Re-Collections: Memories, Objects, and Performances*, Brill, (2014): 504–529.
- Fogg, Kevin W., “Seeking Arabs but Looking at Indonesians: Snouck Hurgronje’s Arab Lens on the Dutch East Indies”, *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)*, 8/1, (2014): 51–73.
- Gemici, Nurettin, “XVI-IX. Yüzyıllarda Haremeyn’in Gayrimüslim Misafirleri”, *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 6, (2019): 33–45.
- Göksoy, İsmail Hakkı, “Snouck-Hurgronje, Cristiaan”, *DİA*, 37, (2009): 340–34.
- Göksoy, İsmail Hakkı, Tetik, Zübeyir, “Osmanlı Devleti’nin Batavya Başşehbenderi Hacı Rasim Bey’in Hayatı, Faaliyetleri ve Meclis-i Mebusan’a Sunduğu Arzuhali”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 6, (2019): 211–229.
- Hacak, Hasan, “Christiaan Snouck Hurgronje ve İslam Hukuku ile İlgili Görüşleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4, (2004): 45–61.
- Hurgronje, *Mekka*, Leiden: Brill, 1931.
- Hurgronje, C. Snouck, *The Achehnese*, Vol. 2, trans. by A.W.S. O’Sullivan Leiden: Brill, 1906.
- Kadı, İsmail Hakkı, “Hollanda’da Şarkiyat Araştırmaları”, *Doğu Batı*, 20, (2002): 83–110.
- Kappers, C. U. Ariens, “C. Snouck Hurgronje”, *Man*, 36, (1936): 138–139.

- Kaptein, Nico, "Sayyid 'Uthmān on the Legal Validity of Documentary Evidence", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 153, Brill, (1997): 85–102.
- Kaptein, N.J.G., "The Sayyid and the Queen: Sayyid 'Uthmān on Queen Wilhelmina's Inauguration on the Throne of the Netherlands in 1898", *Journal of Islamic Studies*, 9/2, (1998): 159–173.
- Koningsveld, Pieter Sjoerd van, "Conversion of European Intellectuals to Islam: The Case of Christiaan Snouck Hurgronje alias Abd al-Ghaffār", *Muslims in Interwar Europe (A Transcultural Historical Perspective)*, Editor(s): Bekim Agai, Umar Ryad and Mehdi Sajid, Brill, (2016): 88–104.
- Laffan, Michael F., "Writing From The Colonial Margin: The Letters Of Aboe Bakar Djajadimngrat To Christiaan Snouck Hurgronje", *Indonesia and the Malay World*, 31/91, (2003): 356–380.
- McFate, Montgomery, "Useful Knowledge: Snouck Hurgronje and Islamic Insurgency in Aceh", *OR-BIS*, 63/3, (2019): 416–439.
- Niel, Robert Van, "Christiaan Snouck Hurgronje: In Memory of the Centennial of his Birth", *The Journal of Asian Studies*, 16/4, (1957): 591- 594.
- Rohmana, Jajang A., "Rereading Christiaan Snouck Hurgronje: His Islam, Marriage And Indo-European Descents In The Early Twentieth-Century Priangan", *Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, 26/1, (2018): 35–66.
- Vredenburg, J., "The Haddj. Some of its features and functions in Indonesia" *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 118/1, Leiden, (1962): 91–154.
- Witkam, Jan Just, "Catalogue of an exhibition on the sesquicentenary of his birth", (Edit. Arnoud Vrolijk, Hans van de Velde) in: *Christiaan Snouck Hurgronje at our horizon of his life and work*, Leiden, (2007): 11–31.

EKLER



Ek-1: Hurgronje papaz okulunda, foto: Onkeband, (Kaynak: Commons Wikimedia)



Ek-2: 1936 senesinde Prens Suud ve Snouck Hurgronje (sağda) Leiden Üniversitesi'nde



Ek-3: C. Snouck Hurgronje anısına "Hac hatırası", (Kaynak: Commons Wikimedia)

Hüseyin Hilmi ALADAĞ

XIX. ve XX. Yüzyıl Hollanda Şarkiyatçılığının Gizemli Leiden Şövalyesi Christiaan Snouck Hurgronje ve "İhtida"nın Araçsallığı Üzerine Notlar



Ek-4: Cidde'de Açeli Müslümanlar, (Kaynak: Commons Wikimedia)



Ek-5: Cidde'deki Hollanda Konsolosluğu'ndan Mekke'ye gitmeye hazırlanan hacılar (Kaynak: Commons Wikimedia)



Ek-6: Cidde'deki Hollanda Konsolosluğu'ndan Mekke'ye gitmeye hazırlanan Sumatralı hacılar (Collectie Tropenmuseum-Wikipedia)



Ek-7: Cidde'deki Hollanda Konsolosluğu'ndan Mekke'ye gitmeye hazırlanan Palembangli hacılar (Collectie Tropenmuseum-Wikipedia)



Ek-8: 1900 senesinde Doğu Hindistan Camii (Wikipedia)



Ek-9: Hurgronje Arkadaşları ve Öğrencileri ile (Wikipedia)

Hüseyin Hilmi ALADAĞ
XIX. ve XX. Yüzyıl Hollanda Şarkiyatçılığının Gizemli Leiden Şövalyesi Christiaan Snouck Hurgronje ve
"İhtida"nın Araçsallığı Üzerine Notlar



Ek-10: Hurgronje'nin "Hacı Abdulgafur" ismi ile Müslüman kisvesine girişi



Ek-11: Hurgronje'nin babasının görev yaptığı kilise



Ek-12: Hurgronje'nin eşi Siti Sadyah ve oğlu Yusuf



Ek-13: Hurgronje'nin Leiden'deki 26 Haziran 1936 tarihli mezar taşı

Sünnî Âlimlerin Nazarında Sarfe

Öz: İ'câzu'l-Kur'an, Kur'an ilimleri içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu ilim dalı Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olan Kur'an'ın i'câz vecihlerini konu edinmektedir. Daha açık bir ifadeyle Kur'an'ın kendi benzerini getirmek hususunda meydan okuduğu dönemin ediplerini hangi yönleriyle aciz bıraktığını incelemektedir. Söz konusu yönler arasında üzerinde en çok görüş serdedilenlerden biri de sarfe iddiasıdır. İlk olarak Mu'tezile arasında ortaya çıkan ve tartışılan sarfe, Ehl-i Sünnet âlimleri arasında da ihtilaflara sebep olmuştur. Bazı âlimler sarfeyi Kur'an'ın i'câzının bir veçhesi olarak değerlendirirken bazı âlimler ise söz konusu değerlendirmeye karşı çıkmışlardır. Bu çalışma Ehl-i Sünnet âlimlerinin sarfeye bakışlarını ortaya koymak amacı taşımaktadır. Bir yandan sarfeye olumlu yaklaşımların fikirlerini ve bunların saiklerini belirlemek diğer yandan da mezkûr iddiaya karşı çıkanların gerekçelerini beyan etmek çalışmanın esas gayesini teşkil etmektedir. Bu bağlamda konu hakkında görüş beyan eden Sünnî ilim adamlarının sarfeye dair düşüncelerine yer verilmiş ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İ'câz, Kur'an, Sarfe, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile.

Mehmet Zeki
SÜSLÜ 

The Issue of Sarfa in The Eyes of Sunni Scholars

Abstract: I'jaz al-Qur'an has an important place in Qur'anic sciences. This branch of science deals with the aspects of Qur'anic i'jaz which is the greatest miracle of the Prophet Muhammad (Pbuh). To put it more clearly, the sciences examines the Qur'anic challenge to literary man of that period about inimitability of Qur'an and from which aspects the Qur'an makes them incapacitated. Among the aforementioned aspects one of the most commented issues is the claim of sarfah (the divine detention). Sarfah, firstly emerged and discussed among Mu'tazilah scholars, is a controversial issue also among Ahl al-Sunnah scholars. While some scholars evaluated sarfah as a part of the aspects of Qur'anic i'jaz, some scholars objected to this evaluation. This article focuses on revealing the views of the Ahl-al Sunnah scholars. It is the main purpose of the study, on the one hand, to determine the opinions and explain the reasons of the scholars who approach sarfah issue positively and on the other hand, to explain the reasons of those who oppose the aforementioned claim. In this context, the thoughts of Sunni scholars who expressed their views on sarfah are included and evaluated.

Keywords: I'jaz, Qur'an, Sarfah Ahl-al Sunnah, Mu'tazilah

* Dr. Öğr. Üyesi. Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-Posta: zekisuslu@sdu.edu.tr ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0001-7703-1321>

Giriş

Allah Teâlâ insanlar arasında tevhid akidesini yerleştirmeleri, müstakim olan yolu onlara beyan etmeleri, insanları mükellef tuttuğu hükümleri onlara talim etmeleri ve söz konusu ahkâmı insanlar arasında icra etmeleri hikmetine mebni insanlık tarihi boyunca birçok peygamber göndermiştir. Peygamberlerin gönderildiği toplumlara peygamberlerine iman etmeleri, onları tasdik etmeleri, kayıtsız şartsız onlara tâbi ve teslim olmaları emredilmiştir. Tabii olarak bu emirlerin yerine getirilmesi, gönderilen peygamberin risaletinin hiçbir tereddüt ve şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ispat edilmesi ile mümkündür. Bu sebeple nübüvvetlerini ispat için onların ellerinde başkasının benzerini yapmasının mümkün olmadığı harikulade olaylar yaratmıştır ki; benzerini getirmekten âciz bırakması hasebiyle bu olaylara mucize denmiştir. Peygamberlerin mucizeleri ise gönderildiği kavmin arasında yaygın olan ve bilinen hususlarda olmuştur. Söz gelimi Hz. Mûsâ'nın kavminde sihir yaygın olduğu için asası ejderhaya dönüştürülmüş, Hz. İsrâ'nın peygamber olarak gönderildiği toplum tıp ilminde tebarüz ettiği için onun mucizesi ise ölüyü diriltmek olmuştur.¹ Bu hikmete binaen edebiyatta ileri düzeyde olan bir topluluğa gönderilen Peygamber Efendimizin gösterdiği birçok mucize arasındaki en büyük mucizesi Kur'ân-ı Hakîm'dir. Nitekim Kur'ân'ın beşer sözü olduğunu iddia eden müşriklere "tehadî âyetleri"² denilen âyetlerle onun benzerini getirmeleri hususunda meydan okunmuş ve onlar davalarını ispat etmek için Kur'ân'ın benzeri bir kelimeden âciz kalmışlardır.

Peygamberimizin nübüvvetini ispat eden en büyük mucizesi Kur'ân olduğu için gerek tefsir eserlerinde tehadî âyetlerinin tefsirinde ve gerekse de kelam ilmine dair kaleme alınan eserlerin ilgili bölümlerinde Kur'ân'ın mucize oluşuna farklı yönlerden yaklaşmıştır. Ayrıca bu hususta müstakil eserler ve risaleler yazılmıştır. Söz konusu eserlerde fesahati, belagati, nazmı, ihtiva ettiği gaybî haberler gibi birçok yönden Kur'ân'ın mucize olması ispat edilmiştir. Böylelikle bu ilim "İcâzu'l-Kur'ân" adı ile Kur'ân ilimleri arasında kendine yer bulmuştur. Kur'ân'ın icâz yönleri arasında en çok tartışılan konulardan biri sarfedir. Sarfe en genel anlamda insanların Kur'ân'ın benzerini getirmekten ilâhi bir engel ile engellenmelerini ifade etmektedir. Çalışmamızın esas amacı olan Sünnî âlimlerin sarfeye yaklaşımlarına geçmeden önce mevzu bahis olan iddianın ilk defa Mu'tezile arasında ortaya çıkması sebebiyle Mu'tezilî ilim adamlarının konuya dair görüşlerine kısaca yer vermek uygun olacaktır.

- 1 Şerefüddin Hüseyin b. Abdillâh Tibî, *Futûhu'l-Gayb fi'l-Keşf an Kınâ'r-Rayb*, (Dubai: Câizetü Dübeyyî'd-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), XIII, 289; Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, tah. Abdurrahmân Umeyre, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), V, 14-15.
- 2 Bkz. Bakara 2/23; Yûnus 10/38; Hûd 11/13; İsrâ 17/88; Tur 49/34.

1. Mu'tezileye Göre Sarfe

Tarihi süreçte sarfeyi ilk ortaya atan kişinin Nazzâm (ö. 231/845) olduğu beyan edilmektedir. Ona göre cahiliye Araplarının Kur'ân'ın benzerini getirebilmeleri mümkündür. Ancak Allah, onların bu husustaki temayüllerine engel olmuş ve düşüncelerini peygamberimizin davetini önlemek için Kur'ân'ın benzerini getirmek yerine kılıçla savaşmaya çevirmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın kendine ait özellikleriyle muhataplarını aciz bırakması söz konusu değildir; onun i'câzi gaybî haberleri ihtiva etmesiyle alakalıdır.³

Nazzâm'ı sarfeden bahsetmeye sevk eden sebebin ne olduğunu elimize eserleri ulaşmaması sebebiyle kesin olarak tespit etmek mümkün görülmemektedir. Ancak bazı araştırmacılar bunun sebebinin Nazzâm'ın Brahmanlar ve felsefeciler ile olan ilişkilerine bağlamaktadırlar. Buna göre Brahmanların kutsal kitapları "vedalar" hakkındaki düşünceleri ile sarfe aynı minvaldedir.⁴ Nitekim söz konusu düşüncüyü savunan araştırmacılara göre Bağdâdî'nin, (ö. 429/1037-38) Nazzâm hakkında şu ifadeleri bunu destekler mahiyettedir: "O, Brahmanların peygamberliği iptal eden sözlerini beğenmiş ama kılıç korkusundan bunu izhara cesaret edememiştir. Bunun yerine Kur'ân'ın nazmındaki mucizesini inkâr etmiş, ayın yarılması, Peygamberimiz'in elinde taşların tesbih etmesi, parmaklarının arasından suyun fışkırması gibi mucizeleri de inkâr etmiştir. Peygamberimizin mucizelerini inkâr ederek onun nübüvvetini inkâra varmaya çalışmıştır."⁵

Bununla birlikte sadece Brahmanlarla söz konusu etkileşiminin Nazzâm'ın sarfeye hükmetmesine yeterli sebep olacağını düşünmemekteyiz. Mu'tezile'nin o dönemde üzerinde ısrarla durduğu Kur'ân'ın mahlûk olması görüşünün Nazzâm'ın böyle bir söylemde bulunmasında temel saik olması daha makul görünmektedir. Zira Kur'ân mahlûk ise mahlûkun benzerini getirmesine ilahi müdahale dışında hiçbir engelin olmaması gerekmektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekmektedir ki; bu düşünce Mu'tezile'nin konuyla ilgili genel düşüncesine de uygun değildir. Şöyle ki; Mu'tezile'nin Sünnî ilim adamlarının Kur'ân'ın Allah'ın nefsi kelâmı olduğuna dair sözlerine ilişkin yaptıkları itirazlarından biri de Kur'ân'ın i'câzi ile alakalıdır. Çünkü nefsi kelim ile mahlûka benzerini getirme hususunda meydan okunmak ve mahlûku aciz bırakmak söz konusu olamaz. Nitekim bu itirazın ce-

3 Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallin*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 1,296.

4 Mustafa Müslim, *Mebâhis fi İ'câzi'l-Kur'ân*, (Riyad: Dâru'l-Müslim, 1996), 59.

5 Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyânü'l-Firakati'n-Nâciye Minhüm*, (Kahire: Mektebetü İbn Sinâ, ty.), 119-120; Mustafa Müslim, *Mebâhis*, 60-61.

vabında da Sünnî ilim adamları tehadî ve i'câzın söz konusu olduğu noktanın nefsi kelam değil; lafzî kelam olduğunu söylemektedirler.⁶ Dolayısıyla Mu'tezile'nin yaygın görüşüne göre mahlûk olduğunu söyledikleri Kur'ân ile benzerinin getirilmesi hususunda meydan okunmuş ve beşer bu meydan okuma karşısında aciz kalmıştır. Şayet Nazzâm'ın sarfe söyleminin altında yatan sebep Kur'ân'ın mahlûk olması inancı ise bu konuda o, Mu'tezilenin genel tavrına aykırı bir görüşe sahip demektir.

Sarfe nazariyesinde Nazzâm'a yakın görüş serdedenlerden biri de Şii âlim Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044)'dır. Şu farkla ki Nazzâm, sarfenin muhatapların arzularının engellenmesi şeklinde olduğunu söylerken Şerif Murtaza sarfenin Kur'ân'a muaraza için gerekli olan ilimlerin Arap belâğlerinin elinden alınması ile gerçekleştirildiğini söylemektedir.⁷

Mu'tezilî ilim adamlarından Câhız (ö. 255/869) ise sarfeye hocası Nazzâm'dan farklı yaklaşmaktadır. Ona göre Kur'ân'ın i'câzı tamamen nazmı, fesahat ve belagatiyle ilgilidir. Bununla birlikte Allah insanların Kur'ân'ın benzerini getirme hususundaki meyillerini de engellemiştir. Söz konusu engellemeyi Allah'ın âlemdeki tedbirinin bir misali olarak gören Câhız, bu ilahi engelleme sayesinde kimsenin Kur'ân'a muarazaya kalkışmadığını belirtmektedir. Zira bu husustaki arzuları engellenmemiş olsaydı onlar aslında Kur'ân'a denk olmayan kelimeleri bile getirebilirler ve bunun için bazı Arapların hakem olmasını dahi isteyebilirlerdi. Böylece olay büyür ve dedikoduların önüne geçilemezdi. Nitekim Müseyleme taraftarları da onun telif ettiği ve Kur'ân'a denk olmadığı hemen anlaşılan kelama bağlı kalmışlardı.⁸ Özetle Câhız'a göre sarfe, ilahi engelleme olmasaydı Kur'ân'ın benzerinin getirilebileceği anlamında değildir. Aksine söz konusu engellemenin hikmeti, Allah'ın âlemdeki tedbiri gereği dönemin müşrik Araplarının böyle abes bir işle uğraşarak Müslümanları meşgul etmelerinin ve insanların kalbine şüphe tohumları ekmelerinin önüne geçilmesidir.

Sarfe hakkında görüş belirten bir diğer Mu'tezile âlim de Rummânî (ö. 384/994)'dir. O i'câzu'l-Kur'ân'a dair kaleme aldığı risalesinde belagat cihetinden Kur'ân'ın benzerinin getirilemeyeceğini ve Kur'ân'ın bu noktadaki üstünlüğünü

6 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, (Kahire: Dâru'l-Beşâir, 2008), 367-369; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1981), XVII, 101.

7 Şihâbüddin Ebu's-Senâ Mahmûd b. Abdillâh el-Bağdâdî Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2010), I, 157.

8 Ebû Osmân Amr b. Bahr Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, tah. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1966), IV, 89.

uzun uzadıya beyan ettikten sonra sarfe hakkındaki görüşlerini kısaca açıklar. Ona göre sarfe, dönemin ediplerinin Kur'ân'a muaraza etmek ve bir benzerini getirmeye dair arzularının engellenmesinden ibarettir. Bu açıdan dahi Kur'ân muhataplarını aciz bırakmaktadır. Çünkü insanların benzerini getirmeye yönelik arzularının engellenmesi de nübüvvete delalet eden harikulade olaylardan biridir. Rummânî'ye göre fesahat ve belagati açısından insanların Kur'ân'ın benzerini getirememesi i'câzın bir veçhi olduğu gibi bu husustaki arzularının engellenmesi de i'câzın bir diğer veçhidir.⁹ Görüldüğü üzere Rummânî de sarfe konusunda Câhız'a yakın bir görüş ortaya koymaktadır. Her iki ilim adamı da Kur'ân'ın fesahat ve belagat açısından üstünlüğü ispat etmekte ve bu açıdan Nazzâm'ın iddia ettiği sarfeden farklı bir sarfeyi benimsemektedirler. Ancak Câhız, sarfe görüşünü abes bir işle Müslümanların meşgul edilmesinin engellemesi gibi bir hikmete dayandırırken Rummânî, sarfenin de Kur'ân'ın i'câz yönlerinden biri olabileceği açısından konuya yaklaşmaktadır.

2. Ehl-i Sünnet'e Göre Sarfe

Kaynaklarda sarfeyi savunanlar arasında Mu'tezile'den Nazzâm ve Şîa'dan Şerîf Murtaza ile birlikte Ehl-i Sünnet'ten Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027)'nin ismi verilmektedir. Bu kaynaklarda Ebû İshâk'ın da sarfe hususunda Nazzâm ile aynı görüşe sahip olduğunu bildirilmektedir.¹⁰ Ancak Kâdî İyâz (ö. 544/1149) Ehl-i Sünnet âlimleri içinde sarfe söylemini İmam Eş'arî'ye nispet etmektedir. Onun beyanına göre İmam Eş'arî, Kur'ân'ın benzerini getirmek gibi bir fiilin kulun takati açısından imkân dâhilinde olduğunu ancak Kur'ân'ın benzerinin getirilemediğini ve getirilemeyeceğini, Allah'ın bundan insanları men ettiği görüşündedir.¹¹

Sünnî ilim adamlarından sarfe hakkında olumlu görüş belirtenler genelde Nazzâm'dan farklı olarak sarfeyi Kur'ân'ın fesahat ve belagati gibi zâtî özellikleriyle birlikte diğer bir i'câz veçhi olarak görmektedirler. Bu yüzden biz bu hususta Ehl-i Sünnet âlimlerini sarfeyi kabul edenler ve etmeyenler diye tasnif etmek yerine sarfeyi bir i'câz veçhi görenler ve sarfeyi reddedenler şeklinde tasnif etmeyi daha uygun buluyoruz.

9 Ebu'l-Hasan Ali. İsa Rummânî, "en-Nüket fi İcâzi'l-Kur'ân", *Selâsü Resâil fi İcâzi'l-Kur'ân* içerisinde tah. Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Zağlül Selâm, (Kahire: Daru'l-Meârif bi Mısır, ty.), 110.

10 Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn*, tah. Ahmed Muhammed el-Mehdî, (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâkati'l-Kavmiyye, 2004), IV, 73-74; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 269-270.

11 Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, tah. Ali Muhammed el-Buhârî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1984), I, 373.

2.1. İ'câz veçhi olarak görenler

Sünnî ilim adamlarından sarfeyi bir i'câz veçhi olarak görenler arasında İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî (ö. 478/1085), Ragıp İsfehânî (ö. 502?/1108?), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Râzî (ö. 606/1210)'yi sayabiliriz. Buradan itibaren mezkur âlimlerin sarfeyle ilgili görüşlerine değinilecektir.

2.1.1. İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî'nin Sarfe Yorumu

Ehl-i Sünnet âlimlerinden sarfeyi Kur'ân'ın i'câz vecihlerinden biri olarak görenler arasında en net ifadeleri kullanan kişinin Cüveynî olduğunu söyleyebiliriz. *İrşad* adlı eserinde Kur'ân'ın i'câzını onun üslubundaki açıklığa ve dönemin Arap kelimelerinden farklı bir nazma sahip olmasına bağlayan Cüveynî¹², *Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserinde ise sarfeyi destekler mahiyette ifadeler kullanmaktadır. Söz konusu eserde ilk olarak mucizenin beşer takatinin ötesinde harikulade bir olay olabileceği gibi muhataplar için mutad bir işin Allah tarafından engellemesi ile de olabileceğini, bunun da harikulade bir olay olduğunu beyan ederek sarfeye işaret eder.¹³ Bu hususta ilerleyen sayfalarda Peygamberimizin nübüvvetinin ispatına dair yazdığı bölümde bu görüşünü daha açık ifadelerle yeniden zikreder. O, özetle şunları söylemektedir: Kur'ân, Arap dilinde nazil olmuş ve gerek fesahat gerekse de üslup açısından Kur'ân onların gücünün yeteceği seviyenin ötesinde değildir. Ancak yirmi sene kadar süren meydan okumaya rağmen muhataplar Kur'ân'ın benzerini getirememişlerdir. Yine Peygamberimizin vefatından sonra her ne kadar İslam'da kusur arayanların sayısı artsa ve İslam düşmanlarının arasından Arapça nazım ve nesirle iştiğal edenler olsa da yüzyıllardır Kur'ân'a muaraza edilememiştir. Bu da bütün insanların güç yetirebileceği türden olan bir

12 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbüri Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İtikâd*, tah. Muhammed Yûsuf Mûsâ- Ali Abdülmün'im Abdülhamîd, (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 349.

13 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-Erkân'l-İslâmiyye*, tah. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992), 63. Buna göre peygamberlerin mucizeleri insanların benzerini yapmaktan aciz olmalarından ibarettir. Dolayısıyla mucize iki şekilde olabilir. Mucize olan olay beşerin kudretine dahil bir şeyi yapmaktan aciz olmaları şeklinde meydana gelebilir ki insanları bu gibi bir fiili işlemekten aciz kılmak Allah'ın fiilidir ve nebîsinin doğruluğuna delalet eder. Bu nevi mucizeye O, "De ki (Ey Habîbim) Ahiret yurdu Allah nezdinde diğer insanlara değil sadece size mahsus ise; şayet bu sözünüzde doğruyu söylüyorsanız haydi ölümü temenni edin." (Bakara 2/94.) âyetiyle meydan okunan Yahûdilerin ölümü temenni etmekten engellenmeleri misal olarak verilebilir. Mucizenin diğer türü ise ölüyü diriltmek, asanın yılanı dönüşmesi, ağacın konuşması, ayın yarılması gibi insanların benzerini yapmaya güçlerinin yetmediği olaylardır. Bkz. Kâdî İyâz, *Şifâ*, I, 349-350.

şeyin benzerini getirmekten engellendikleri sonucunu ortaya çıkarır. Böyle bir mucize bütün harikulade olayların hepsinden daha açık şekilde maksada delâlet etmektedir.¹⁴ Cüveynî'nin sarfe hakkındaki söz konusu ifadelerinden konuya dair Nazzâm ile aynı görüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Kâdî İyâz, Sünnî ulemanın savunduğu sarfe ile Mu'tezile'nin savunduğu sarfe arasında da açık bir farkın olduğunu söylemektedir. Zira Mu'tezile'nin iddia ettiği sarfede Kur'ân'a muaraza etmek beşerin kudretine dâhil şeylerdendir ancak insanlar bundan engellenmişlerdir. Sünnîlerin savunduğu sarfede ise Kur'ân'ın benzerini getirmek insanların güç yetirebileceği cinstendir ancak bu olmamıştır ve olmayacaktır da. Çünkü Allah onları buna muktedir kılmamıştır ve kılmayacaktır.¹⁵ Onun bu sözlerini Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ve Hafâcî (ö. 1069/1659) şu şekilde açıklamaktadır: İlk görüşe göre Kur'ân'ın benzerini getirmekle meydan okunan Arapların ona denk bir kelimayı getirmeleri mümkündür ancak bundan sarf edilmişlerdir. İkinci görüşe göre ise onların gücünün yeteceği türden bir şey olmasına rağmen benzerini getirmeleri mümkün değildir. Hatta Hafâcî'ye göre Ehl-i Sünnetin savunduğu görüşün sarfe ile alakası yoktur ve Kâdî İyâz'ın bunu sarfe olarak değerlendirmesi gariptir.¹⁶

Görüldüğü üzere Kâdî İyâz, Cüveynî gibi bazı Sünnî âlimlerin sarfe iddialarının Nazzâm'a nispet edilen sarfeden farklı olduğunu belirtmektedir. Onun ifadelerinden anladığımız kadarıyla iki sarfe iddiası arasındaki fark şudur: Sünnî ulemaya göre Kur'ân'ın benzerini getirmekten beşerin kudreti engellenmiştir. Yani tehdidden önce de sonra da beşerin Kur'ân'ın benzerini getirmeleri hiçbir sûrette mümkün değildir. Çünkü beşerin ilâhî kelimeye benzer bir kelimayı getirebilmesi aklen mümkün olsa da onların bu husustaki kudretleri ellerinden alınmıştır. Ancak Nazzâm'a göre sarfe tehdidî âyetleriyle muhatap olan dönemin Araplarının Kur'ân'a muaraza etme temayülleri engellenmesinden ibarettir. Dolayısıyla Nazzâm'ın iddia ettiği sarfeye göre tehdidden önce veya sonra Kur'ân'a denk bir kelimayı söylemesi mümkündür. Nitekim sarfe aleyhine getirilen delillerin bir kısmı bu minvaldedir. Ayrıca Mâverdî (ö. 450/1058) ve Kurtubî (ö. 671/1273)'nin sarfeye hükmedenleri şu iki sınıfa ayırmış olması da bu kanaatimizi destekler mahiyettedir: Sarfe söyleminde bulunanların bir kısmına göre onların benzeri-

14 Cüveynî, *Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 72-73.

15 Kâdî İyâz, *Şifâ*, I, 530.

16 Ebu'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), I, 762; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer Hafâcî, *Nesîmu'r-Riyâd fi Şerhi Şifâ'l-Kâdî İyâd*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), IV, 355.

ni getirmekteki kudretleri engellenmiştir. Dolayısıyla muarazaya kalkışsalar bile bundan aciz olacaklardı. Diğer kısma göre Kur'ân'ın benzerini getirmek güç yetirebilecekleri şeylerden olmasına rağmen onlar muarazadan engellenmişlerdir. Şayet muarazada bulunabilselerdi buna güç yetirebilirlerdi.¹⁷ Aynı şekilde Teftâzânî (ö. 792/1390)'nin konuya dair şu ifadeleri de bunu desteklemektedir: “*Sarfe ya onların kudretlerinin veya arzularının ya da Kur'ân'ın benzerini getirmek için gerekli olan ilimlerin ellerinden alınmasıyla gerçekleşmiştir.*”¹⁸

2.1.2. Râgıp İsfahânî

Sarfenin Kur'ân'ın i'câz vecihlerinden biri olduğunu ifade eden Sünnî âlimler arasında Râgıb İsfahânî'nin de ismini sayabiliriz. Ona göre Kur'ân'ın i'câzının biri Kur'ân'ın kendisiyle alakalı diğeri ise insanların onunla muarazadan engellenmesinden ibaret iki veçhi vardır. O, Kur'ân'ın zatına ait i'câz veçhinin onun kendine mahsus nazmından kaynaklandığını düşünmektedir. Çünkü Kur'ân diğer nazım türlerinin hepsinin güzelliklerini kendisinde barındırır ve belîğ bir kimse Kur'ân'dan bir şey işittiği anda onun nazımının alışlagelmiş diğer nazım çeşitlerinden farklı olduğunu hemen anlar. İnsanların Kur'ân'a muarazadan engellenmesine bağlı i'câz da ona göre oldukça açıktır. Zira Allah Teâla dili oldukça iyi kullanan belagat ehlini Kur'ân'a muaraza etmeye davet ettiğine ve onlar da muarazaya yeltenmediğine göre bu ilahî bir engelin onları engellediğini göstermektedir. Ona göre bütün belîğlerin zahirde Kur'ân'a muarazadan aciz olmalarından ve bâtında da onların bundan engellenmesinden daha büyük bir i'câz olamaz.¹⁹

2.1.3. Gazzâlî

Sünnî ulemadan Kur'ân'ın diğer i'câz yönlerinin yanında sarfenin de bir i'câz veçhi olabileceğini düşünenler arasında Gazzâlî'yi de sayabiliriz. Gazzâlî, Kur'ân'ın i'câz yönünün onun sahip olduğu Arap kelimada bilinen üsluptan farklı bir üslubu ve hayrete şayan nazmı ile beraber onun fesahati ve ifadelerindeki açıklığı oldu-

17 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.), I, 33; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur'ân*, tah. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), I, 120.

18 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 28.

19 Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûti, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 650-651; *Mu'terakü'l-Ekrân fi l'câzi'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), I, 5-7.

ğunu beyan etmektedir. Bu üstün fesahat ve nazım, beşerin takatinin üzerinde bir mucizedir. Beşerin bu nazım ve fesahati bir araya getirmesi mümkün değildir. Tıpkı Müseylimetül-Kezzâb'ın söylediği nakledilen basit sözler gibi. Bu sözlerin Kur'ân'ın nazmına uygun olsa bile alay konusu olacak kadar fesahatten uzak, zayıf sözler olduğu aşikârdır. Hâlbuki Kur'ân'ın fesahati dönemin Araplarının bile takdirini toplamış ve onlardan bu konuda en ufak bir eleştiri dahi nakledilmemiştir. Kur'ân'ın mucizesinin fesahat ve nazmında olduğunu açıkça beyan eden Gazzâlî, *"Araplar savaşla meşgul oldukları için Kur'ân'a muaraza edememiş olabilirler veya karşılaştıkları afetler yüzünden ona denk bir kelim getirememeleri de muhtemeldir"* sorusunun cevabında sarfenin de icâz veçhi olabileceğini belirtmektedir. Ona göre bu soru akla uygun değildir. Çünkü onlar Kur'ân'ın benzerini getirebilecek olsalar bunu yapmaları gerekirdi. Zira kelamla muaraza kılıçla muarazadan çok daha kolaydır. Diğer taraftan muhatapların Kur'ân'ın benzerini getirememeleri soruda açıklandığı şekilde olsa bile bu da Allah'ın onları engellemesinin neticesidir. Güç yetirilebilen mutat bir şeyin ilahî bir mani ile engellenmesi de en büyük mucizelerdendir. Bu tıpkı bir peygamberin, *"benim nübüvvet iddiamda doğru söylediğimin alameti bugün parmağımı hareket ettirmeme rağmen bu hususta kimsenin benim yaptığımı benzerini yapamamasıdır"* demesine ve hiçbir kimsenin o gün söz konusu mevzuda ona muarazada bulunamamasına benzer. Mevzu bahis durum o peygamberin doğru söylediğini gösterir ve onların parmaklarını oynatmaya güç bulamaması da mucizelerin en büyüklerinden olur.²⁰

2.1.4. Fahreddîn Râzî

Sarfeyi Kur'ân'ın icâz vecihleri arasında gören bir diğer Sünnî âlim de Râzî'dir. Ona göre Kur'ân'ın mucize oluşu iki şekilde açıklanabilir. İlk açıklamaya göre Kur'ân ya diğer fasihlerin sözleriyle aynı seviyededir veya onların sözlerinden harikulade sayılmayacak kadar üstündür ya da harikulade olacak seviyede üstündür. İlk iki ihtimal batıl olduğuna göre üçüncü ihtimal yani Kur'ân'ın diğer sözlerden harikulade derecede üstün olması doğru olacaktır. Zira ilk iki ihtimalin batıl olmadığı düşünülürse onların ya bir araya gelerek ya da fert fert Kur'ân'ın bir benzerini getirmiş olmaları gerekirdi. Çünkü Kur'ân'ın benzerini getirmekle meydan okunan kimseler hem Arap dilinin inceliklerini çok iyi bilmekteydiler hem de İslam davetinin önüne geçmekte oldukça istekliyidiler. Dolayısıyla Kur'ân'ın benzerini getirmeleri bu isteklerine ulaşmaların en etkili yoluydu. Buna

20 Gazzâlî, *İktisâd*, 483-484.

rağmen Kur'ân'ın bir benzerini getirememiş olmaları bu hususta aciz olmalarını ve Kur'ân'ın onların kelimadan harikulade seviyede daha üstün olmasını gerektirmektedir. İkinci açıklamaya göre ise Kur'ân ya fesahatte i'câz derecesindedir ya da değildir. İlk durumda Kur'ân'ın mucize oluşu açık bir şekilde sabittir. İkinci ihtimalde ise Kur'ân'a muarazada bulunmak mümkündür. Muarazanın mümkün olmasına ve muhatapları bu muarazaya sevk edecek birçok sebep olmasına rağmen Kur'ân'ın benzerini getirememeleri de harikulade bir olaydır ve her durumda Kur'ân'ın mucize oluşu ispat olmaktadır.²¹ Râzî'nin doğruya daha yakın olduğunu beyan ettiği ikinci açıklamadan onun sarfeyi i'câz vecihlerinden biri olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu izahatlarının devamında o, ikinci görüşü niçin tercih ettiğini de şu soruya verdiği cevapta açıklamaktadır: "meydan okumanın yapıldığı 'Onun benzeri bir sûre getirin'²² âyetinde geçen sûre ifadesinin altına Kevser, Asr, Kâfirûn sûreleri de girer. Bu gibi sûrelerin benzerini veya bunlara yakın olan bir kelâmı getirmek ise mümkündür. Bu sûrelerin benzerini getirmek beşer takatinin dışındadır demek bir mükâberedir²³ ki bu türlü mükâbereler dinde töhmete sebep olur." Râzî, bu soruya aynı nedenle ikinci açıklamayı tercih ettiğini belirterek cevap vermektedir. Özetle şayet bu sûreler fesahatte i'câz derecesinde iseler zaten maksat hâsıl olmuş demektir. Aksi halde onların Kur'ân'a muaraza etmek için şiddetli arzuları olmasına rağmen muarazadan imtina edişleri de mucizedir. Dolayısıyla her iki durumda da mucize meydana gelmiş olacaktır.²⁴ Râzî, bu görüşünü yine tehad-dinin söz konusu olduğu قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَئِن يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا / "De ki; And olsun eğer insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar birbirlerine yardımcı olsalar bile elbet onun bir benzerini getiremezler"²⁵ âyetinin tefsirinde de benzer ifadelerle tekrarlamaktadır.²⁶

Öte yandan Râzî, i'câzu'l-Kur'ân'a dair kaleme almış olduğu *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İcâz* adlı eserinde Nazzam'ın sarfe görüşünün batıl olduğunu söylemekte ve bu hususta bazı deliller zikretmektedir. Buna göre şayet Arapların Kur'ân'a

21 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, I, 126-127.

22 Bakara 2/23.

23 Tartışma çeşitlerinden biri olan mükâbere, kişinin kendi sözünün yanlış, karşısındakinin ise doğru olduğunu bilmesine rağmen karşısındaki ile tartışması demektir. Bkz. Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 849.

24 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, 128.

25 İsrâ 17/88.

26 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXI, 55.

muarazadan aciz kalmaları aslında buna muktedir olmalarına rağmen Allah'ın onları aciz kılması sebebiyle olsaydı o zaman onlar Kur'ân'ın fesahatini büyük görmezlerdi. Aksine onların bütün hayreti yapabilecekleri bir işten aciz bırakılmalarına yönelik olurdu. Ayrıca onların sözleri Kur'ân fesahatiyle onlara meydan okumadan önce Kur'ân'a bu noktada yakın olsaydı bu sözle ona muarazada bulunmaları gerekirdi ki böyle bir şey vuku bulmamıştır. Yine daha önceden bilmiş oldukları fesahate dair üslupları kısa bir süre içerisinde unutmaları onların akıllarını kayb ettiklerini gösterir. Tehaddîden sonra Arapların akıllarını kaybetmedikleri malum olduğuna göre Nazzâm'ın sarfe iddiası batıl demektir.²⁷ Görüldüğü üzere Râzî'nin yönelttiği eleştirilerden ilk ikisi Nazzâm'ın savunduğu sarfeye müteveccih iken son eleştiri Şerif Murtazâ'nın savunduğu sarfe anlayışıyla ilgilidir.

2.2. Sarfeyi Reddedenler:

Ehl-i Sünnet âlimleri arasında birçok önemli şahıs sarfeyi açık bir dille reddetmişler ve sarfenin söz konusu olamayacağına dair farklı deliller getirmişlerdir. Söz konusu ilim adamları arasında Hattâbî (ö. 388/998), Bâkılânî (ö. 403/1013), Abdülkâhir Cürçânî (ö. 471/1078-79), Kurtubî, Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) isimleri zikredilebilir.

2.2.1. Hattâbî

Ehl-i Sünnet âlimleri arasında sarfeyi reddedenlerin başında Hattâbî'nin ismini sayabiliriz. O, şu âyetin sarfeyi reddettiğini belirtmektedir: *قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا* / "De ki; And olsun eğer insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar birbirlerine yardımcı olsalar bile elbet onun bir benzerini getiremezler"²⁸. Şöyle ki: âyeti kerimede Kur'ân'ın benzerini getirmenin yolunun ciddi çalışmak, hazırlık yapmak ve bunun için toplanıp bir araya gelmek olduğuna işaret etmektedir. Hâlbuki sarfe söylemi buna uygun değildir. Bu da Kur'ân'ın i'câzının sarfeden dolayı olmadığına delalet etmektedir.²⁹

27 Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İcâz*, tah. Nasrullah Hacimüftüoğlu, (Beyrut: Dâr Sâdır, 2004), 26-27.

28 İsrâ 17/88.

29 Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb Hattâbî, "Beyânu İcâzi'l-Kur'ân" *Selâsu Resâil fi İcâzi'l-Kur'ân* içerisinde, tah. Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Zağlül

2.2.2. Bâkıllânî

Sarfeye karşı çıkan bir diğer Sünnî âlim Bâkıllânî'nin konuya dair görüşleri şu şekildedir: Eğer Kur'ân bizim dediğimiz gibi nazmı açısından mucize olmasaydı da onun mucizesi insanların benzerini getirmekten engellenmeleri ve bu konudaki arzularının çevrilmesi ile olsaydı, o zaman Kur'ân'ın benzersiz bir nazım ve fesahate sahip olması gereksiz olurdu. Zira fesahat ve belagatten uzak bir kelamın benzerini getirmekten engellenmeleri daha açık bir mucize olurdu.³⁰

Yeri gelmişken burada sözlerinden sarfeyi savunduğu anlaşılan İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) sarfe aleyhindeki ulemaya yönelttiği tenkitleri de zikretmek ve bu husustaki görüşlerini değerlendirmek uygun olacaktır. O'na göre sarfe söz konusu olsa Kur'ân'ın üstün bir fesahat ve belagate sahip olmasının gereksiz olacağı aksine fasih ve belîğ olmayan bir kelama karşı muarazadan engellemenin daha açık bir mucize olacağı şeklindeki delil birçok yönden oldukça zayıftır. Öncelikle İbn Hazm'a göre bu iddia delilsiz bir iddiadır ve kendiyile çelişmektedir. Çünkü sarfeyi reddedenlerin iddia ettiği gibi Kur'ân'ın belagat mertebelerinin en üstünü olması mucize olması için yeterli değildir. Aksi halde herhangi bir tabakanın en üstünü olan her kimse için de aynı şey söz konusu olurdu. İkinci olarak sarfe karşıtlarının bu delili Allah'ı fiillerinde hesaba çekmek demektir. Onun hakkında kulları niye bu nazımla aciz bıraktın da bunu başka bir nazımla yapmadın denilemez. Tıpkı niçin bu resulü gönderdin de başkasını göndermedin veya neden Hz. Mûsâ'nın asasını yılanı çevirdin de aslana çevirmedin denemeyeceği gibi. Üçüncü olarak ona göre bu durumda sarfe karşıtlarının "*i'câz bütün dillerdeki bir kelamda olsaydı da böylece Arap da Acem de kelamın mucize oluşunu aynı seviyede anlardı*" demeleri de gerekirdi. Zira Arap olmayanlar Kur'ân'ın i'câzını ancak Arapların haber vermesiyle bilebilirler. Nihayetinde o zikrettiği bu üç itiraz ile sarfe karşıtlarının karmaşık ve zayıf sözlerinin batıl olduğunu beyan etmektedir.³¹

Ancak kanaatimizce İbn Hazm'ın söz konusu itirazları da yerinde değildir. Zira Kur'ân'ın i'câzının onun fesahat ve belagatin en üstün seviyesinde olması nedeniyle olduğunu söyleyenler bu ifadeyi kullanırken Kur'ân'ın fesahat ve belagatinin beşer takatinin üstünde bir seviyede olduğunu kastetmektedirler. Dolayısıyla herhangi bir tabakada en üstün olan için de i'câzın söz konusu olması gerekliliği

Selâm, (Kahire: Daru'l-Meârif bi Mısır, ty.), 23.

30 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkıllânî, *I'câzu'l-Kur'ân*, tah. Seyyid Ahmed Sakar, (Mısır: Dâru'l-Meârif, ty.), 42.

31 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, (yy.: Mektebetüs-Selâmi'l-Âlemiyye, ty.), III, 11.

Kur'ân'ın i'câzının fesahat, belagat ve nazmında olduğunu iddia edenlerin aleyhine delil olamaz. Öte yandan söz konusu delilin Allah'ı fiillerinde hesaba çekmek olduğunu söylemek de kanaatimizce doğru değildir. Zira bu delil özellikle Nazâm'ın iddia ettiği sarfe söyleminin tabiî neticesidir. Âlûsî şu sözleriyle bunu net bir şekilde ifade etmektedir: *"Meydan okumanın bütün Araplara karşı Kur'ân ile olduğu muhakkaktır. Şayet i'câz sarfe ile olsaydı o zaman herkese nispetle sarfenin tahakkuk etmesi gerektiğinden dolayı herkese göre sarfe normalin dışında (hârikulade) olmalıdır. O halde Kur'ân'ın benzeri bir kelam getirmek normal âdete dâhil bir şey olurdu. Hâlbuki herkes için normal olan fasih kelam olamaz. Aksine normal olan fasih olmayandır. O zaman Kur'ân'ın da fasih olmaması gerekmektedir. Ancak durum böyle değildir."*³² Bununla birlikte Bâkîllânî'nin sarfenin batıl olduğuna dair getirdiği şu delil de benzer mahiyettedir: Sarfe iddiasında bulunanların dediği gibi Kur'ân'a muaraza etmek aslında mümkün olsaydı ve ilahî bir engelleme sebebiyle benzeri getirilememiş olsaydı o halde mucize olan kelam olmaz aksine söz konusu engelleme mucize olurdu. Bu da Kur'ân'ın haddi zatında diğer kelimelerden bir üstünlüğünün olmadığı anlamına gelirdi.³³ İbn Hazm'ın son itirazı da sarfe karşıtlarının getirdiği zikri geçen delilin Allah'ı fiillerinde hesaba çekmek anlamına geldiği ön kabulüne dayandığı için yersizdir. Nitekim sarfeyi reddeden ve Kur'ân'ın i'câzını onun fesahat ve belagatteki üstünlüğünde arayanlar mucizeyi herkesin aynı seviyede idrak etmesi gerektiği iddiasında bulunmamaktadırlar.

Yine Bâkîllânî'ye göre Kur'ân'ın benzerini getirmekle meydan okunan Arapların bundan aciz olmaları iddia edildiği gibi ilahî bir engelleme sebebiyle olsaydı o dönemdeki Araplardan öncekilerin fesahat, belagat ve nazım açısından Kur'ân'a denk bir kelam getirmekten engellenmemiş olmaları iktiza ederdi. Zira onlara meydan okunmamış ve Kur'ân'ın benzerini getirmek noktasındaki hüccet onlar için bağlayıcı olmamıştır. Onlardan önce de Kur'ân'a benzer bir kelam var olmadığına göre sarfe iddiasında bulunanların görüşü batıldır.³⁴

2.2.3. Abdülkâhir Cürcânî

Sünnî âlimlerden sarfeyi en ciddi şekilde reddedenin Abdülkâhir Cürcânî olduğu söylenebilir. O, sarfe iddiasında bulunanların Kur'ân'ın meydan okumasının Kur'ân'ın manalarının lafzına ve nazmına benzer şekilde ifade edilmesinde oldu-

32 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 157.

33 Bâkîllânî, *İcâzu'l-Kur'ân*, 43.

34 Bâkîllânî, *İcâzu'l-Kur'ân*, 42.

ğunu; mutlak bir meydan okuma olmadığını ve diledikleri anlamlarda muhayyer bırakılmadıklarını zannettikleri için bu sözü söylediklerini belirtir. Aksi halde bu görüş akıllı bir kimsenin iddia edeceği bir şey değildir. Çünkü bu durum Arapların belağat, beyan ve nazımda hallerinin geriye gittiği, kabiliyet ve zihinlerinin eksildiği ve daha önce yapabildikleri birçok şeyi yapamaz hale geldikleri anlamına gelir. Yine bu onların şiirlerinin, hitaplarının ve hatta bütün sözlerinin bundan önce onlardan işitilenlere nispetle eksik olması ve Hz. Peygamberi öven, müşrikleri yeren şairlerin şiirlerinin de cahiliyye zamanlarında yazdıkları şiirlerinden daha zayıf olması sonucunu doğurur. Bu takdirde Hz. Peygamber'in şair Hassan b. Sâbit'e (ö. 60/680 [?]) "*Söyle! Ruhu'l-Kuds yanındadır*"³⁵ buyurduğuna dair rivayette şüphe olmalıdır. Çünkü bu takdirde Hz. Hassân'ın Allah tarafından yardıma mazhar olmaması gerekir.³⁶

Abdülkâhîr Cürcânî, bu hususta Arapların fesahat kabiliyetlerinde ortaya çıkan eksikliği fark etmemiş olma ihtimalini de değerlendirir. Ona göre böyle bir ihtimal de söz konusu olamaz; çünkü bu durumda mucize hedefine ulaşmamış olacaktır. Zira Arapların Kur'ân'ın meydan okumasından önce sahip olduklarını bildikleri fesahati kaybetmeleri ve bu kabiliyeti kaybetmelerine rağmen kayıplarının farkında olmamaları arasında bir fark yoktur. Ayrıca meydan okumadan sonraki kelimelerinin öncekinden daha kâsır olduğunu bilmeyenlerin Kur'ân nazımının onların tehadîden önceki ve sonraki nazımlarından daha üstün olduğunu bilmeleri de mümkün değildir. Hâlbuki sarfeyi iddia edenlere göre onlar tehadîden önce Kur'ân'ın nazmına denk bir kelam getirmeye muktedirlerdi. Nihayetinde Kur'ân'ın üstünlüğünü anlayamadıkları zaman benzerinin getirilemeyeceğini de bilemeyeceklerdir ve dolayısıyla bu durum onların aleyhine bir hüccet olmayacaktır. Bu takdirde mucize de söz konusu olmayacaktır.³⁷

Yine Cürcânî'ye göre sarfe söylemi diğer Araplarda olduğu gibi Peygamber Efendimizin de fesahatinin noksan hale geldiği, kabiliyetinin gerilediği anlamına gelecektir ya da bu söylem Peygamberimizin zaten dönemin Araplarından fesahat hususunda geride olduğunu söylemeyi gerektirir ki her ikisi de yanlıştır.³⁸

35 Buhârî, *Bed'ü'l-Halk*/6, 795; el-Meğâzî/30, 1012-1013; el-Edeb/91, 1537; Müslim, *Fadâilü's-Sahâbe*/34, 1162. Buhârî ve Müslim'deki rivayet: "*Onları (müşrikleri) hicv et! Cebrail seninle beraberdir.*" şeklindedir.

36 Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrrahmân b. Muhammed Cürcânî, "*er-Risâletü's-Şâfiye*", *Selâsü Resâil fi İcâzî'l-Kur'ân* içerisinde, tah. Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Zağlûl Selâm, (Kahire: Daru'l-Meârif bi Mısır, ty.), 146.

37 Abdülkâhîr Cürcânî, *Risâletü's-Şâfiye*, 147.

38 Abdülkâhîr Cürcânî, *Risâletü's-Şâfiye*, 148.

Öte yandan Kur'ân'ın meydan okuduğu müşrikler onun benzerini getirebilecek-ken bundan engellendilerse bunu kendilerinde fark etmeleri gerekir. Bunu fark etmiş olsalardı hakkında bir söz nakledilirdi, birçok hususta yaptıkları gibi bunun sihir olduğunu iddia ederlerdi. En azından kendi aralarında bu husustan bahse-derlerdi. İşte bu ihtimallere dair elimizde bir tek rivayet dahi olmadığına göre sarfeden bahsetmek mümkün değildir.³⁹

Ayrıca Cürcânî'ye göre tehdî âyetlerinin kendisi sarfenin olmayacağını ifade etmektedir. Çünkü Kur'ân'ın benzerini getirmeye aslında muktedir olmalarına rağmen güçleri elinden alınan bir topluluğa "*onun benzerini getiremezsiniz, hatta hepiniz bir araya gelseniz ve bu hususta yardımlaşsanız dahi...*" şeklinde bir meydan okuma yapılması uygun olmaz.⁴⁰

Cürcânî'nin sarfe aleyhine getirdiği delillerden biri de şudur: Kur'ân'a muaraza edilememesi Kur'ân'ın kendisinin mucize olmasından değil de benzerini getirmekten insanların arzularının döndürülmesinden ve daha önce kolaylıkla yaptıkları bir işi yapmaktan engellenmelerinden dolayı olsaydı o halde dönemin Arapları tarafından Kur'ân'ın tazim edilmemesi gerekirdi. Yine Kur'ân'ın üstünlüğüne delalet eden "*Onda büyük bir zarafet ve lezzet var. Altı suyu çok olan bir nehir, üstü meyve veren bir ağaçtır*" gibi ifadelerin onlardan sadır olmaması gerekirdi. Aksine hayretlerinin sonradan karşılaştıkları acziyet ve önceden kolayca yaptıkları bir şeyi artık yapamaz hâle gelmeleri sebebiyle olması gerekirdi. Mesela bir nebi "*benim mucizem şu anda elimi başıma koymam ama sizin bunu yapmaktan engellenmenizdir*" dese ve olay tam olarak dediği gibi meydana gelse burada o peygamberin kavminin şaşkınlığı elbette ki peygamberin elini başına koymasından değil; kendilerinin ellerini başına koyamamalarından ileri gelecektir.⁴¹ Daha önce de belirttiğimiz gibi sarfeye olumlu yaklaşan âlimler tarafından mutad bir işin ilâhî bir müdahale ile engellenmesinin de mucize olacağına dair yukarıdaki misale benzer misaller getirilmiştir. Ancak Cürcânî bu bakış açısının Kur'ân'ın icâzına tatbik edilmesinin mümkün olmadığı kanaatindedir. Dolayısıyla onun feshat, belagat ve nazmının yanında sarfenin de Kur'ân'ın bir başka icâz yönünü ifade ettiği görüşüne karşı çıktığını söyleyebiliriz.

39 Abdülkâhir Cürcânî, *Risâletü's-Şâfiye*, 148-149.

40 Abdülkâhir Cürcânî, *Risâletü's-Şâfiye*, 149.

41 Abdülkâhir Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, h.1375), 390-391; *Risâletü's-Şâfiye*, 151-152.

2.2.4. Kurtubî

Sarfeye karşı çıkan bir başka Sünnî âlim Kurtubî'nin konuya dair görüşleri özetle şu şekildedir: Kur'ân'ın i'câzı ile ilgili olarak on birinci bir vecih daha vardır ki; o da Nazzam ve bazı Kaderiyye ehlinin söylediği i'câz'ın vechi muarazadan men edilmeleri ve benzerini getirmekle meydan okunmaları zamanında engellenmeleridir. Kur'ân'ın zatı değil; bu engellenme ve men mucizedir. Allah Teâlâ benzer bir sûre getirmekte meydan okurken onların arzularını da Kur'ân'a muarazadan çevirmiştir. Bu yanlış bir görüştür. Çünkü muhalifin ortaya çıkmasından önce ümmet Kur'ân'ın mucize olduğunda icma etmişlerdir. Şayet bu engelleme ve çevirme mucize olsa Kur'ân mucize olmaktan çıkar ki bu da icmaya muhalefet demektir. Öyleyse Kur'ân'ın kendisi mucizedir. Çünkü onun fesahat ve belagati harikuladedir ve bu vecihte bir kelimaya asla bulunmamıştır. Kur'ân onlar tarafından mutata ve alışılmış bir kelimaya olmadığına göre bu durum engelleme ve çevirmenin mucize olmadığını gösterir.⁴²

2.2.5. Zerkeşî ve Suyûtî

Her iki âlime göre de sarfe, "Deki; insanlar ve cinler bir araya gelse..."⁴³ âyetinin deliliyle fasid bir iddiadır. Zira bu âyet güçleri olmasına rağmen aciz olmalarına delalet eder. Şayet güçleri ellerinden alınmış olsa bir araya gelmelerinin bir faydası yoktur. Çünkü bu durumda bir araya gelmeleri ölülerin toplanmasına benzer ki, ölülerin acizliği kayda değer bir şey değildir. Ayrıca i'câzın Kur'ân'a isnad edilmesinde icma vardır. Kendisinde aciz bırakma vasfı yokken Kur'ân nasıl mu'ciz olabilir? Aksine sarfeyi savunanlara göre benzerini getirme kudretini ellerinden almış olması hasebiyle mu'ciz olan Allah'tır. Yine sarfeye hükmetmek meydan okuma zamanının sona ermesiyle i'câzın da sona ermesi ve Kur'ân'ın i'câz sıfatının kalmamasını gerektirir. Bu da Rasulullâh'ın en büyük mucizesinin bâki olmasına ve Kur'ân'dan başka bâki bir mucizenin bulunmadığına yönelik icmâya aykırıdır.⁴⁴

42 Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 119.

43 İsrâ 17/88.

44 Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, tah. Yusuf Abdurrahmân Maraşlı vd., (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990), II, 226-227; Suyûtî, *el-Itkân*, 647-648.

Sonuç

Mu'tezile içerisinde ortaya çıkan sarfe nazariyesi Ehl-i Sünnet âlimleri arasında olumlu veya olumsuz şekilde karşılık bulmuştur. Ancak Sünnî âlimlerden konuya olumlu yaklaşanlar dahi sarfeyi Nazzâm'ın iddia ettiğinden farklı şekilde tanımlamışlardır. Genel olarak Sünnî âlimler Kur'ân'ın mucizesinin onun dengi olmayan fesahat, belagat ve nazmı ile ilgili olduğunda ittifak etmişlerdir. Ehl-i Sünnet arasında sarfeye müspet yaklaşanlar genellikle sarfeyi Kur'ân'ın kendine mahsus söz konusu i'câz yönlerinin yanında bir başka i'câz veçhi olarak görmektedirler. Bu anlamda Ehl-i Sünnetten sarfenin de i'câz veçhi olabileceğini düşünenlerin sarfe yaklaşımı Nazzâm'ın iddiasından ziyade Rummânî'nin sarfe düşüncesine çok daha yakındır. Özellikle Gazzâlî ve Râzî'nin konuya dair ibarelerinden bu durum net bir şekilde anlaşılmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ehl-i Sünnet âlimlerinden sadece Cüveynî, Nazzâm'ın ortaya attığı sarfe iddiasıyla yakınlık gösteren ifadeler kullanmaktadır. Ne var ki o dahi bir yandan *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserinde sarfeye olumlu yaklaşırken, *el-İrşâd* eserinde i'câzı fesahat, belagat ve nazım gibi Kur'ân'ın zâtî özelliklerinde aramaktadır. Bu durumu Cüveynî'nin görüşünden rucû ettiği şeklinde değerlendirmek mümkün olsa da -Kâdî İyaz'ın izahatlarından da anlaşılacağı üzere- Cüveynî'nin ve sarfeye olumlu yaklaşan diğer Sünnî âlimlerin sarfeye yüklediği anlamın Nazzâm'ın iddia ettiği sarfedenden tamamen farklı olduğu şeklinde de değerlendirilebilir.

Ehl-i Sünnet âlimlerinin büyük çoğunluğu ise sarfeyi farklı deliller getirerek reddetmektedirler. Söz konusu delillerin birçoğu Kur'ân'ın meydan okumasına muhatap olan cahiliyye Araplarının onun fesahat ve belagati karşısında şaşkınlık içine düşmüş olmaları, i'câzın Kur'ân'a ait bir sıfat olmasında ulemanın ittifakının bulunması ve sarfenin tehdî âyetleriyle bağdaşmaması gibi esaslar üzerine bina edilmiştir. Hâsılı meylin engellenmesi veya ilmin engellenmesi ya da kudretin engellenmesi suretlerinden hangi surette anlaşılırsa anlaşılсын sarfe karşıtları tarafından ortaya konulan deliller, sarfe nazariyesi önünde izah edilmesi gereken noktalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra bir kısım Sünnî âlim tarafından sarfe bir i'câz veçhi olarak görülmüş olmasına rağmen cumhurun sarfeye muhalif olması da sarfe düşüncesine ihtiyatla yaklaşılmasını gerektirmektedir.

Kaynakça

- Abdülkâhir Cürçânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrahmân b. Muhammed. “er-Risâletü’ş-Şâfiye”. *Selâsu Resâil fi İ’câzi’l-Kur’ân* içerisinde. tah. Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Zağlûl Selâm. Kahire: Daru’l-Meârif bi Mısır, ty.
- . *Delâilü’l-İ’câz*. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, h.1375.
- Ali el-Kârî, Ebu’l-Hasen Nûrüdîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Şerhu’ş-Şifâ*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Ebu’s-Senâ Mahmûd b. Abdillâh el-Bağdâdî. *Ruhu’l-Meânî fi Tefsiri’l-Kur’ânî’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2010.
- Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî. *Ebkârü’l-Eşkâr fi Usûli’d-Dîn* tah. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Dâru’l-Kütüb ve’l-Vesâkati’l-Kavmiyye, 2004.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark Beyne’l-Fırak ve Beyânü’l-Fırakati’n-Nâciye Minhüm*. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ty.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *İ’câzu’l-Kur’ân*. tah. Seyyid Ahmed Sakar. Mısır: Dâru’l-Meârif, ty.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî. *Sahihu’l-Buhârî*. Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 2002.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbu’l-Hayevân*. tah. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1966.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâi en-Nisâbüri. *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye fi’l-Erkânî’l-İslâmiyye*. tah. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Mısır: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1992.
- . *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâtu’l-Edile fi Usûli’l-İ’tikâd*. tah. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdül-mün’im Abdülhamîd. Mısır: Mektebetü’l-Hancî, 1950.
- Ebu’l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâil. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî’l-Musallîn*. tah. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*. Kahire: Dâru’l-Beşâir, 2008.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Nesîmu’r-Riyâd fi Şerhi Şifâi’l-Kâdî İyâd*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. “Beyânü İ’câzi’l-Kur’ân”. *Selâsu Resâil fi İ’câzi’l-Kur’ân* içerisinde. tah. Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Zağlûl Selâm. Kahire: Daru’l-Meârif bi Mısır, ty.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihal*. yy.: Mektebetü’s-Selâmi’l-Âlemiyye, ty.
- Kâdî İyâz, Ebü’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi Ta’rifî Hukûki’l-Mustafâ* tah. Alî Muhammed el-Buhârî. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1984.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’ân*. tah. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006.

- Mâverdü, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu'l-Müslim*. Riyad: Dâr Taybe, h.1426.
- Müslim, Mustafa. *Mebâhisfi'l-câzi'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru'l-Müslim, 1996.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- . *Nihâyetü'l-Îcâz fi Dirâyeti'l-I'câz*. tah. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâr Sâdır, 2004.
- Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali. İsa. “en-Nüket fi'l-câzi'l-Kur'ân”. *Selâsü Resâil fi'l-câzi'l-Kur'ân* içerisinde. tah. Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Zağlûl Selâm. Kahire: Daru'l-Meârif bi Mısır, ty.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kurân*. Beyrut: Müessesetü'r-Rîsâle, 2008.
- . *Mu'terakü'l-Ekrân fi'l-câzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh. *Şerhu'l-Makâsîd*. tah. Abdurrahmân Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Tibî, Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh. *Futûhu'l-Gayb fi'l-Keşfan Kinâi'r-Rayb*. Dubai: Câizetü Dübeyyi'd-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. tah. Yusuf Abdurrahmân Maraşlı vd. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.

Hanefî Fakihî Olarak Burhânülislâm ez-Zernûcî ve *Ta'limü'l-müte'allim tarîka't-te'allim* Başlıklı Eseri*

Öz: Çalışma, Mâverâünnehir bölgesinde yetişen Hânefî fakihî Burhânülislâm ez-Zernûcî (ö. 593/1196 sonrası) ve onun *Ta'limü'l-müte'allim* başlığını taşıyan eseri hakkındadır. Kitap, eğitim alanında yazılan ilk eserlerden olması bakımından önemlidir. Kitabın mukaddimesinde ifade edildiği üzere müellif, ilim yoluna girenlerin yaptığı hataları görmüş, onların neden amaçlarına ulaşamadıklarını tespit etmiş ve bu yolun nasıl tahsil edilmesi gerektiği üzerine eğilmiştir. Bir diğer ifade ile Zernûcî, eğitimin ahlaki boyutuna yönelmiştir. Bununla birlikte Zernûcî, dönemin önemli Hanefî fakihlerinin öğrencileri arasındadır. Fakat bu özelliğinden çok eğitim konulu kitabı ile tanınmaktadır. Araştırmanın üzerine inşa edildiği problem de Zernûcî'nin fakih kimliğinin eserinde ve eğitim anlayışında ne kadar etkili olduğu Zernûcî'nin öğrencilerin asıl niyetlerinin ne olması gerektiğini açıklayan ve bu yolculuklarında neyi nasıl yapmaları gerektiğine cevaplar sunan *Ta'limü'l-müte'allim* adlı eseri üzerinden Zernûcî'nin fıkha bakışı, kendisinin ve döneminin eğitim anlayışını modellemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hanefî, Zernûcî, *Ta'limü'l-müte'allim*, Ahlak, Eğitim.

Burhan al-Islam al-Zarnuji as a Hanafi Jurist and His Work *Ta'lim al-Muta'allim tariq at-Ta'allum*

Abstract: The study will be about Burhan al-Islam al-Zarnuji (d. after 593/1196), a Hanafi scholar who grew up in the aforementioned environment, and his work titled *Ta'lim al-Muta'allim*. Although the work was one of the first written about education and the author had a legalistic side to him, it had a significant impact on the audience it addressed. The most significant proof for this is the fact that we have vast number of manuscript copies of this work in our present libraries. Another feature of the book increases the attractiveness of the work. Which is, as stated in the preface of the author, the author saw the mistakes made by those who entered the path of knowledge, diagnosed why they could not achieve their goals, and focused on how the path should be pursued. In other words, Zarnuji turned towards the moral dimension of education. The aim of the study is to examine the moral aspect of education from the perspective of a jurist and to share it with today's researchers. The importance of the research subject lies precisely at this point. Because, the answer of what should be the real intentions of Muslim researchers and the goals they want to achieve is explained in this work. It is also explained how to enter and follow the path of knowledge. In the research, literature review and evaluation of scanned data methods will be used. First of all, the few translations information about Zarnuji, the author of *Ta'lim al-Muta'allim*, will be examined and the information obtained from the books of tanat will be compiled. Later, the current edition of the work will be carefully reviewed. If necessary, two famous commentaries will be examined. In addition, previous translations and academic studies on the work will be briefly mentioned.

Keywords: Hanafi, al-Zarnuji, *Ta'lim al-Muta'allim*, Morality, Education.

Muhammed
Ferruh
ORUÇ 

* Çalışma, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 07-09 Ekim 2021 tarihleri arasında çevrimiçi olarak gerçekleştirilen II. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumunda sunulan "Hanefî Fakihî Bir Eğitimi Olarak Burhânülislâm ez-Zernûcî (v. VI/XII yy) ve Ahlak Eğitimi" başlıklı bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Dr. Öğr. Üyesi. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-Posta: muhammedforuc@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2246-6579>

Giriş

Din, insan hayatının tamamı ile ilgilenmekte ve onu düzenlemektedir. İnanç, pratik hayat diyebileceğimiz amel ve bu ikisinin ruhu olarak ahlak, hayatın üç ana kolunu oluşturmaktadır. İslam âlimleri de bu üç alana her daim duyarlı olmuşlar ve hem tedris hem de telif faaliyetleri ile büyük bir medeniyetin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır. Dinin koyduğu kuralları hukukun müeyyide gücü ile desteklemişler ve ahlak ile bunların içselleştirilmesine gayret göstermişlerdir.¹

İnsanın gelişimi açısından zorunlu olan eğitim, bireyin hayat boyu gereksinim duyacağı bilgi ve becerilerin kendisine kazandırılmasını ifade etmektedir.² Bu bilgiler kişiye aile, cemaat gibi içinde bulunduğu zümrelerde kazandırıldığı gibi belirli kurallar dikkate alınarak muayyen kurumlarda da verilmektedir.³ Eğitim, toplumun en küçük yapıtaşı olan bireyi değiştirmesi ve geliştirmesi sebebiyle toplum açısından son derece önemlidir. Buna dayanarak kurumsal çerçevede verilen eğitim, çocukluk döneminden başlatılarak tasarlanmakta ve şekillendirilmektedir. Sağlıklı bir eğitimin nasıl planlanacağı, eğitimcilerin ne gibi özelliklere sahip olacağı, öğrencilerin süreçte nelere dikkat edeceği gibi eğitimi ilgilendiren ahlaki konular daima Müslüman eğitimcilerin üzerinde durduğu hususlar arasında olmuştur.⁴

Fethinden itibaren İslam dini ile yakından tanışan Orta Asya halkları da eğitim konusuna kayıtsız kalmamışlar ve bu alandaki gelişime katkı sağlamışlardır. Özellikle Mâverâünnehir Hanefî-Mâtürîdî çevresinde yetişen birçok ismi burada saymak mümkündür. Bu bölgede yetişen âlimler, Mâtürîdî akaidi ve Hanefî fıkhı üzerine yaptıkları tedris ve telif faaliyetleri ile Orta Asya coğrafyasında değerli bir ilmî mirasın oluşmasına katkı sunmuşlardır. Hicri IV-VIII asırları içerisine alan zaman diliminde Mâverâünnehir bölgesi bu gelişime, tabiri yerinde ise, merkez olmuştur.⁵

Bu bağlamda çalışma, Zernûcî'nin eğitimin ahlaki boyutu ile ilgili hazırladığı *Ta'limü'l-müte'allim* isimli kitabını merkeze almaktadır. Müellif, Hanefî mezhebinin önemli merkezlerinden Mâverâünnehir bölgesi medreselerinde döneminin

1 Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 47–49.

2 Abdullah Özbek, "Din Eğitimi ile İlgili Temel Kavramlar", *Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde Rehberlik*, ed. Mehmet Emin Ay (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015), 4.

3 Ziya Kazıcı, "Eğitim", *Temel İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 2/366-367.

4 Eğitim konusunu önceleyen eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Çağırıcı, "Âdâb-ı Ders", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/335.

5 Mâverâünnehir bölgesinde Hanefî mezhebinin yerleşmesi ve gelişmesine katkı sağlayan âlimler hakkında bilgi için bk. Muhammed Ferruh Oruç, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi Etkileşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği* (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, 2021), 100–122.

meşhur fakihlerinden tahsil görmüş bir âlimdir. Sözü edilen eser, içeriğindeki bazı rivayetler sebebiyle eleştirilere konu olsa da yazıldığı dönemdeki eğitim hayatına, insanların buna verdikleri öneme, yükledikleri anlama ışık tutması açısından değerlidir. Modern yaklaşımlar ile şekillenen günümüz eğitim anlayışının eksik bıraktığı manevi ve ahlaki değerleri barındırıyor olması kitaba ayrı bir anlam kazandırmaktadır. Bununla birlikte bugünün öğrencileri yarının eğitimcileri olacakların ihmal etmemesi gereken bilgiler barındırmaktadır.

Çalışma, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte konuya dair genel bilgiler sunulduktan sonra ilk bölümde Zernûcî'nin hayatı, hocaları ve yetiştiği dönem ele alınmaktadır. İkinci bölümde *Ta'limü'l-müte'allim tarîka't-te'allüm* ile eser üzerinde yapılan diğer çalışmalar tanıtılmaktadır. Ayrıca eser hakkında Türkiye'de oluşan alanyazının değerlendirilmesi bu bölümde ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde ise seçilen bazı örnekler ile Zernûcî'nin fikhî ve ahlaki tercihleri ortaya koyulmaktadır. Böylelikle Zernûcî'nin eğitimci yönü ile birlikte aynı zamanda sahip olduğu fakih kimliği ortaya koyulmaktadır. Genel bir değerlendirmenin yapıldığı sonuç bölümü ile çalışma sona ermektedir.

1. Burhânülislâm ez-Zernûcî (ö. 593/1196 sonrası)

Bu başlık altında öğrenen tarafından eğitimi ele alan *Ta'limü'l-müte'allim tarîka't-te'allüm*'ün yazarı Zernûcî'nin hayatı, hocaları ve yaşadığı dönem hakkındaki bilgiler sunulmaktadır.

1.1. Hayatı

Tabakat kaynaklarında hakkında çok kısıtlı bilgi bulunan Zernûcî'nin tam ismi, doğduğu yer, tarih hatta vefat tarihi ile ilgili bilgilere ulaşılamamaktadır. Zernûcî nisbesi ile birlikte Burhânülislâm ya da Burhânüddîn lakapları ile tanındığı kaynaklarda geçmektedir.⁶

6 Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Misrî Kureşî, *el-Cevâhirul-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, ed. Abdülfettâh Muhammed Hulv (Gize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İlân, 1993), 4/364-365; Mahmud b. Süleyman Kefevî, *Ketâibu d'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebî'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, ed. Saffet Köse vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 3/150-151; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Eminillâh es-Sihâlevî Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Dâru's-Saâde, 1324), 54; Yusuf Ziya Kavakcı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvarâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1976), 262.

Zernûcî nisbesini, Mâverâünnahir bölgesinde yer alan ve aynı isimle bilinen tarihi yerleşim yerinden almaktadır.⁷ Hamevî (ö. 626/1229), kelimenin ilk harfi ötreli olarak Zürnûc şeklinde okunduğu bilgisine yer vermektedir.⁸

1.2. Hocaları

Zernûcî, eserinin muhtelif yerlerinde, hocalarını anmaktadır. Sedîdüddîn et-Tirâzî⁹ (ö. 570/1174 civarı), Rûknüislâm İmamzâde¹⁰ (ö. 573/1177), Kıvâmüddîn es-Saffâr¹¹ (ö. 576/1180), Şerafüddîn el-‘Akilî¹² (ö. 576/1180), Alâüddîn Ebû Bekr el-Kâsânî¹³ (ö. 587/1191), Fahrüddîn Kâdîhan¹⁴ (ö. 592/1196), Burhânüddîn

- 7 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî Hamevî, *Mu‘cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1977), 3/139; Ebü'l-Fezâil Safiyüddîn Abdülmü'min b. Abdilhak b. Abdillâh İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Merâsîdü'l-ittilâ‘ ‘alâ esmâ‘i'l-emkine ve'l-bikâ‘*, ed. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 2/664.
- 8 Hamevî, *Mu‘cemü'l-büldân*, 3/139.
- 9 Ebü'r-Ridâ Sedîdüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ali b. Ebî Ali el-Hüseyn b. Yûsuf et-Tirâzî hakkında bilgi için bk. Ebû Sa‘d Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr Sem‘ânî, *el-Ensâb*, ed. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1962), 9/57-58; Hamevî, *Mu‘cemü'l-büldân*, 4/27; Kureşî, *el-Cevâhirul'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 3/363-364; Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kaysî İbn Nâsirüddîn, *Tavzîhu'l-Müştebih fi zabtı esmâ‘i'r-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm*, ed. Muhammed Naîm Araksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 6/25.
- 10 Ebü'l-Mehâsin Rûknüislâm İmamzâde Muhammed b. Ebî Bekir İbrâhîm eş-Şargî el-Buhârî hakkında bilgi için bk. Kureşî, *el-Cevâhirul'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 3/103-104; Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî İbn Kutluboğa, *Tâcüt-terâcim* (Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1962), 60; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 2/397-406; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 161.
- 11 Ebü'l-Mehâmid Kıvâmüddîn Hammâd b. İbrâhîm b. İsmâil es-Saffâr el-Ensârî hakkında bilgi için bk. Kureşî, *el-Cevâhirul'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/145-146.
- 12 Ebû Hafis Şerafüddîn Ömer b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Ahmed Kureşî, *el-Cevâhirul'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/667-668. el-Ensârî el-‘Akilî hakkında bilgi için bk.
- 13 Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes‘ûd b. Ahmed el-Kâsânî hakkında bilgi için bk. Kureşî, *el-Cevâhirul'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 4/25-30; İbn Kutluboğa, *Tâcüt-terâcim*, 84-85; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 2/485-489; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 53; Oruç, *Hanefi Mezhebinin Mezhep İçi Etkileşimi: Bağdat ve Orta Asya Örneği*, 111.
- 14 Fahrüddîn Kâdîhan el-Hasan b. Mansûr b. Mahmûd el-Özcendî el-Fergânî hakkında bilgi için bk. Kureşî, *el-Cevâhirul'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/93-94; İbn Kutluboğa, *Tâcüt-terâcim*, 22; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 2/549-557; Takıyyüddîn b. Abdülkâdir ed-Dârî el-Gazzî el-Mısırî Temîmî, *et-Tabâkâtüs-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, ed. Abdülfettâh Muhammed Hulv (Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1983), 3/116-117; Ebü'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *el-Esmârü'l-ceniyye fi esmâ‘i'l-Hanefiyye*, ed. Abdülmuhsin Abdullah Ahmed (Bağdat: Dîvânü'l-Vakfî's-Senî, 2009), 1/407; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-be-*

el-Mergînânî¹⁵ (ö. 593/1197), Ruknüddîn el-Fergânî¹⁶ (ö. 594/1198) ve Radiyyüddîn en-Nîsâbü'rî¹⁷ (ö. 617/1220) bu isimlerdendir. Ancak Mergînânî'ye ait nakillerin çoğunluğa sahip olması ve hocası tazim ifadeleri ile anması Zernûcî'nin daha çok Mergînânî'den istifade ettiğine delil teşkil etmektedir. Aynı şekilde Kefevî (ö. 990/1582), Zernûcî'ye on ikinci ketîbede yer verdikten sonra Hanefî fikhîni tahsil ettiği iki hocasının ismini anmaktadır. Bu isimlerin ilki Kâdîhan diğeri ise Mergînânî'dir.¹⁸ Bayraktar ise Kefevî'nin Zernûcî'yi yirmi birinci tabaka isimleri arasında saydığını belirtmektedir.¹⁹ On iki ve yirmi bir sayılarının rakamsal ilişkisi dikkate alındığında bu aktarımın isabetli olmadığı ortaya çıkmaktadır. Hocalarının Hanefî mezhebi açısından sahip oldukları konum, Zernûcî'nin Mâverâünnehir bölgesinde yetişen Hanefî âlimler arasında bulunduğunu gösteren yeterli bir örnektir.

1.3. Yaşadığı Dönem

Doğum ve vefat tarihlerini bize ulaştıran nakiller bulunmamaktadır. Dolayısıyla yaşadığı tarih aralığı ile ilişkili söylemler, kendilerinden eğitim aldığını ifade ettiği hocaları hakkındaki bilgilerden yola çıkılarak ulaşılan varsayımlardır. Aynı şekilde hayatını geçirdiği bölge de hocalarının bulunduğu coğrafyalar dikkate alınarak çıkarılmaktadır. Bunun yanında eserinde hocasını "Allah rahmet etsin" gibi dua cümleleri ile anıyor olması Zernûcî'nin 593/1196 sonrasında vefat ettiğini düşündürmektedir.²⁰

hiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye, 64–65; Kavakcı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvarâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, 126–128; Oruç, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçî Ekolleşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği*, 107–108.

- 15 Ebü'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî hakkında bilgi için bk. Kureşî, *el-Cevâhirul'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/627-629; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 42; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 3/5-21; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 141–144; Kavakcı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvarâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, 131–135; Ahmet Özel, *Hanefî Fikhî Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 86–88; Oruç, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçî Ekolleşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği*, 115.
- 16 Ruknüddîn el-Edîbü'l-Muhtâr Muhammed b. Ebî Bekr b. Yûsuf el-Fergânî hakkında bilgi için bk. Kureşî, *el-Cevâhirul'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 3/104.
- 17 Ebü'l-Hasan Radiyyüddîn el-Müeyyed b. Muhammed b. Ali et-Tûsî en-Nîsâbü'rî hakkında bilgi için bk. Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân mim mâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-'ayân*, ed. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1978), 5/345-346.
- 18 Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 3/150-151.
- 19 Mehmet Faruk Bayraktar, "Zernûcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/294.
- 20 Zernûcî'nin vefatı hakkındaki farklı tarihler için bk. Bayraktar, "Zernûcî", 44/294.

Bu bilgiler doğrultusunda Zernûcî'nin hicri altıncı yüzyılın ikinci yarısı ile yedinci yüzyılın ilk yarısı arasında Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış olması kuvvetle muhtemeldir.

2. Ta 'lîmü'l-müte 'allim tarîka't-te 'allüm

Zernûcî'nin bugün elimize ulaşan yegâne telifi olan *Ta 'lîmü'l-müte 'allim tarîka't-te 'allüm* hakkındaki bilgilere izleyen başlıkta yer verilmektedir.

2.1. Eserin İçeriği ve Önemi

İslam eğitim geleneğine ışık tutan bilgiler, Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) *Miftâhu's-sa 'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû 'âti'l- 'ulûm'u* gibi genel nitelikli eserlerde yer aldığı gibi müstakil kitaplarda da bulunmaktadır. Zernûcî'nin *Ta 'lîmü'l-müte 'allim*'i konusunu eğitim alanına tahsis etmiş klasik kaynaklar arasında sayılmaktadır.²¹ İçeriği ve mazhar olduğu ilgi bakımından kitabın alanında önemli bir konuma sahip olduğu bilinmektedir. Kütüphanelerimizde eserin çok sayıda yazma nüshasının bulunması ise bunu desteklemektedir. Ayrıca kitap hakkında bilgi veren bütün kaynaklar *Ta 'lîmü'l-müte 'allim*'in hacim olarak küçük ancak içerik açısından son derece faydalı olduğuna vurgu yapmaktadır.²² Kitabın yazarına aidiyeti konusunda herhangi bir eleştiri bulunmamaktadır. Zira yazar hakkındaki sınırlı bilgiler, onun bu eseri ile ilgilidir.

Eğitimin öğrenci yönüne eğilen kitap, mukaddime ile yazarın fasıl olarak isimlendirdiği on üç bölümden oluşmaktadır. Mukaddimedede kitabın yazılış amacı ve isimlendirilişi hakkında bilgiler verilmektedir. Burada Zernûcî, ilim yoluna giren öğrencileri izlediğini ve ilmin semeresini elde edemediklerini müşahade ettiğini belirtmektedir. Bunu ise öğrencilerin öğrenim yolunda yaptıkları hatalara ve öğrenimin şartlarına riayet etmemelerine bağlamaktadır. Bu sebeple kitaplardan okuduğu ve hocalarından duyduğu hakikatleri öğrencilere açıklamak istediğini dile getirmektedir.²³ Takip eden bölümler ise eğitim sürecine ayrılmıştır.

21 Çağırıcı, "Âdâb-ı Ders", 1/335.

22 Kureşî, *el-Cevâhirul'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 4/365; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 3/150; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, ed. Mehmet Şerefettin Yaltkaya - Ahmed Rifat Bilge (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/425.

23 Burhânüddîn Zernûcî, *Ta 'lîmü'l-müte 'allim tarîka't-te 'allüm*, ed. Mervân Kabbânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1981), 57.

İlk fasıl, ilim ve fazileti hakkındadır. Zernûcî önce öğrenilmesi gereken bilgileri sıralamakta ve bunların hükmünü açıklamaktadır. Burada tevekkül, haşyet gibi hasletlerin yanında kibir gibi nefsi hastalıkların öğrenilmesi ile birlikte duaya devam edilmesini vurgulaması ilim, amel, ahlak birlikteliğine verdiği önemi göstermektedir.²⁴

İkinci fasılda, ilim yolcusunun niyetini neye bağlaması gerektiğine değinmektedir. Fani olan dünyevi faydaların değil ebedi olan uhrevi gayelerin güdülmesini öğütlemektedir. Bu fasılda da ahlaki açıdan tevazuun önemi ile tamahkarlığın vereceği zararlar dile getirilmektedir.²⁵

Üçüncü fasılda, hangi ilimlerin tahsil edilmesi gerektiği, dersine iştirak edilecek hocada ve ders arkadaşında aranacak özellikler işlenmektedir. Bu fasılda da ahlaki olarak meşveret ve sabır konularının önemi anlatılmaktadır.²⁶

Dördüncü fasılda ise ilmin ve âlimlerin üstünlüğü konusu ele alınmaktadır. Burada öğrencinin ilmin veya hocasının şerefine karşı hürmetsizliğinin onu ilimden alıkoyacağı dile getirilmektedir. Ayrıca kibir gibi nefsi hastalıkların insanı ilimden mahrum bırakacağı da ifade edilmektedir.²⁷

Beşinci fasılda, eğitimde ciddiyet, süreklilik ve hedeflerin yüksek tutulmasının önemine dikkat çekilmektedir. Öğrencinin geceleyin fazla uyumaması ve tembelliğe sebep olmaması için çok yememesinin önemine dikkat çekilmektedir.²⁸

Altıncı fasılda ise ilk derse çarşamba günleri başlanmasının daha bereketli olacağına işaret edilmektedir. Aynı şekilde Burhânüddîn el-Mergînânî'nin de öğrencilerini yeni derslerine çarşamba günü başlatmayı âdet edindiğine değinilmektedir. Yeni başlayanlar için iki defa tekrar edilmekle kolayca kavranacak miktarın yeterli olduğu, ilerleyen günlerde bu miktarın azar azar artırılması gerektiği ifade edilmektedir. Tam manasıyla anlaşılan dersin ise olabildiğince çok tekrar edilmesinin faydalı olduğu belirtilmektedir. Bu metodun takip edilmemesinin öğrenciyi usanç ve tembellik gibi sorunlarla karşı karşıya bırakacağı anlatılmaktadır. Bununla birlikte öğrencinin tevazuu ve duayı terk etmemesi gerektiği hatırlatılmaktadır. Ayrıca öğrencilerin aşırıya kaçmadan ilmi meseleleri aralarında münazara etmelerinin son derece faydalı olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte bu nimetleri verene şükrün terk edilmemesi gerektiğinin ayrıca altı çizilmektedir.²⁹

24 Zernûcî, *Ta'limü'l-müte'allim tarika't-te'allüm*, 59–65.

25 Zernûcî, *Ta'limü'l-müte'allim tarika't-te'allüm*, 66–70.

26 Zernûcî, *Ta'limü'l-müte'allim tarika't-te'allüm*, 71–77.

27 Zernûcî, *Ta'limü'l-müte'allim tarika't-te'allüm*, 78–87.

28 Zernûcî, *Ta'limü'l-müte'allim tarika't-te'allüm*, 88–98.

29 Zernûcî, *Ta'limü'l-müte'allim tarika't-te'allüm*, 99–112.

Yedinci fasılda, öğrencinin daimî olarak tevekkül hâlinde bulunması ve rızık endişesine kapılmaması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Öğrenciye hayır işlerinde çalışması, kaçırdıkları için üzülmemesi, olabildiğince az dünyevi ilişki kurması ve ilim yolunda karşılaşılabilecek zorluklara karşı sabır göstermesi tavsiye edilmektedir.³⁰

Sekizinci fasılda, eğitim hayatının sona ermeyeceği ifade edildikten sonra hangi vakitlerde ders çalışmanın daha faydalı olduğu dile getirilmektedir. Buna göre gençlik çağının başları, sabahın az evveli ile akşam ve yatsı arasının ders açısından daha verimli olduğu belirtilmektedir. Ayrıca çalışılan bir konuda bıkkınlık meydana gelirse farklı bir alana yönelmenin bu olumsuz durumu ortadan kaldıracığı belirtilmektedir.³¹

Dokuzuncu fasılda, öğrencilerin birbirlerine karşı şefkatli olmaları, haset ve sû-i zan beslememeleri gibi birtakım ahlaki konularının önemi işlenmektedir.³²

Onuncu fasılda, ilim yoluna giren kişinin her zaman öğrenme peşinde olması gerektiği anlatılmaktadır. Bunun yolunun ise eski ders notlarının bulunduğu defteri ile kalem ve boş kâğıdı her zaman yanında hazır tutmasından geçtiği belirtilmektedir. Ayrıca çok uyumamak ve gûnahtan sakınmak ile bilinen hocaların derslerini fırsat bilmek, ilim açısından son derece önemli olarak nitelenmektedir.³³

On birinci fasılda, öğrenim süresince takvanın tercih edilmesi konusu ele alınmaktadır. Öğrencinin hangi fiillerinin bu kapsama girdiği de yine bu bölümde incelenmektedir.³⁴

On ikinci fasılda, ezberlemeyi kolaylaştıran etkenler ile unutmaya sebep olan şeyler tanıtılmaktadır. Derse devam etmek, az yemek, gece nafilâ namaz kılmak, mushafa bakarak Kur'ân okumak, Hz. Peygamber'e (a.s.) salâtüselâm getirmek hafızayı takviye eden temel unsurlar arasında sayılmaktadır. Unutkanlığa sebep olan şeyler arasından çok günah işlemeye ve dünyaya gereğinden fazla gönül bağlamaya yapılan vurgu göze çarpmaktadır.³⁵

On üçüncü ve son fasılda ise sağlığı ve beden kuvvetini artıracak şeyler ile ömrün ve ilmin bereketini ortadan kaldıracak fiillere işaret edilmektedir. Bunlar ara-

30 Zernüci, *Ta 'limü'l-müte 'allim tarika't-te 'allüm*, 113–116.

31 Zernüci, *Ta 'limü'l-müte 'allim tarika't-te 'allüm*, 117–118.

32 Zernüci, *Ta 'limü'l-müte 'allim tarika't-te 'allüm*, 119–122.

33 Zernüci, *Ta 'limü'l-müte 'allim tarika't-te 'allüm*, 123–125.

34 Zernüci, *Ta 'limü'l-müte 'allim tarika't-te 'allüm*, 126–129.

35 Zernüci, *Ta 'limü'l-müte 'allim tarika't-te 'allüm*, 130–133.

sında yalan söylemenin, günah işlemeye düşkünlüğün, sabah güneş doğduktan sonra uyumanın hem ilmin hem de hayatın bereketine engel olduğuna işaret edilmektedir.³⁶

Tablo: Zernûcî'nin belirlediği bölüm başlıkları

1. Fasil	İlmin ve fıkhnın mahiyeti ile fazileti
1. Fasil	Öğrenim esnasında niyet
1. Fasil	İlmin, hocanın, ders arkadaşının seçimi ve eğitim yolunda sebat
1. Fasil	İlim ve ilim ehlini tazim
1. Fasil	Ciddiyet, devamlılık ve âlî himmet
1. Fasil	İlk derse başlama, miktarı ve sıralaması
1. Fasil	Tevekkül
1. Fasil	Tahsil zamanı
1. Fasil	Şefkat ve nasihat
1. Fasil	İstifade
1. Fasil	Öğrenme zamanında vera'
1. Fasil	Ezberle ve ezberlenen şeylerin unutulmasına sebep olan şeyler
1. Fasil	Rızkı celbeden ve rızka engel olan şeyler ile ömrü bereketlendiren ve buna engel olan şeyler

2.2. Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar

Öğrencilerin ilgisini çeken kitap, üzerine yeni çalışmalar hazırlayan âlimlerden de yoğun bir teveccüh görmüştür. Abdülmecîd b. Nasûh b. İsrâîl³⁷ (ö. 960/1552) tarafından kaleme alınan *İrşâdü't-tâlibîn fi Ta'limi'l-müteallim* başlıklı Türkçe tercüme, eser üzerine yapılan eski tarihli çalışmalardan birisidir. *Şerhu Ta'limü'l-müte'allim*, III. Murad devri âlimlerinden İbrâhîm b. İsmâîl³⁸ (ö. 996/1587 sonrası) tarafından kaleme alınan bir diğer çalışmadır. Yine İsmâîl Niyâzî'nin³⁹ (ö. 1275/1858 [?]) *Tefhîmü'l-mütefehhim 'alâ Ta'limi'l-müte'allim* isimli şerhi, eser üzerine hazır-

36 Zernûcî, *Ta'limü'l-müte'allim tarîka't-te'allüm*, 134–140.

37 İbn İsrâîl Abdülmecîd b. Nasûh b. İsrâîl er-Rûmî el-Hanefî es-Sûfî el-Amâsî hakkında bilgi için bk. Babanzâde İsmâîl b. Mehmed Emîn b. Selîm Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin es-mâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, ts.), 1/620.

38 İbn İsmâîl olarak anılan İbrâhîm b. İsmâîl hakkında bilgi için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1/425.

39 İsmâîl b. Osman b. Bekr en-Niyâzî eş-Şumnevî el-Osmanpazarî hakkında bilgi için bk. Mehmed Tâhir b. Rifat Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 2/48.

lanan kaynaklardandır. Eser, müstakil olarak da mezkûr iki şerhi ile birlikte de defalarca neşredilmiştir.

Ta 'lîmü'l-müte 'allim'in modern dönemde de araştırmacıların dikkatini çektiği görülmektedir. Bunların bir kısmı eserin Türkçe çevirileri⁴⁰ şeklinde iken bazıları akademide hazırlanan tez ve makale özelliğine sahiptir. Bu çalışmada da Zernûcî ve eseri hakkında Türkiye'de oluşan yazın dikkate alınmıştır. Bunların en eskisi Mehmet Tütüncü'nün "Türk İslâm Eğitimsi Zernûcî" başlığını taşıyan doktora tezidir.⁴¹ Hayati Tetik tarafından kaleme alınan "Zernûcî ve *Ta 'lîmü'l-müte 'allim*'de Eğitim-Öğretim" başlıklı yüksek lisans tezi⁴² bir diğeridir. Ruken Yaşlı'nın "Eğitim İlke ve Yöntemleri Bakımından Zernûcî'nin '*Ta 'lîmü'l-müte 'allim*' Adlı Kitabının Değerlendirilmesi" isimli yüksek lisans tezi, Zernûcî ve kitabı üzerine yapılan çalışmalar arasındadır.⁴³ Emine Keskiner'in "Zernûcî'nin Tûsî'ye Eğitim Açısından Etkisi Üzerine Bir İnceleme (Talîmu'l-müteallim fi tarîki't-teallüm-Âdâbu'l-müteallimîn Örneği)" başlıklı makalesi,⁴⁴ eğitim konusunu merkeze alan karşılaştırmalı bir çalışmadır. Keskiner, iki eserin mukayesesini yaptıktan sonra Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Âdâbu'l-müte 'allimîn* isimli kitabının Hanefilik ile ilgili kısımları çıkarılmış *Ta 'lîmü'l-müte 'allim* olduğu sonucuna ulaşmıştır. Cemal Tosun "Bir Hanefî Âlimi Burhaneddin Zernûcî'nin Eğitim Görüşleri" başlıklı tebliğinde⁴⁵ eserin Arapça metni ile mevcut Türkçe çevirilerini esas alarak Zernûcî'nin *Ta 'lîmü'l-müte 'allim*'de ortaya koyduğu öğrenme ilkelerini analiz etmektedir. Kübra Kamer Ekici'nin "İbn Sahnun ve Zernûcî'ye Göre Din Eğitiminde Kullanılacak Yön-

40 *Ta 'lîmü'l-müte 'allim* üzerine yapılan Türkçe çevirilerden ikisi şunlardır: Burhanuddin ez-Zernûcî, *Ta 'lîmü'l-müte 'allim (İslâm'da Eğitim Öğretim Metodu Metin, Tercüme, Şerh)* çvr. Y. Vehbi Yavuz, (İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı, 1995); Zernûcî, *Ta 'lîmü'l-müte 'allim (Tercümesi ve Arapçası)* çvr. Mustafa Köseoğlu (İstanbul: Kitap Kalbi Yayıncılık, 2015).

41 Mehmet Tütüncü'nün tezi basılmıştır. Mehmet Tütüncü, *Türk-İslâm Eğitimsi Zernûcî (Batılı Eğitimcilerle Mukayeseli Olarak)* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1991).

42 Hayati Tetik, "Zernûcî ve *Ta 'lîmü'l-müte 'allim*'de Eğitim-Öğretim" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1991).

43 Ruken Yaşlı, "Eğitim İlke ve Yöntemleri Bakımından Zernûcî'nin '*Ta 'lîmü'l-müte 'allim*' Adlı Kitabının Değerlendirilmesi" (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2007).

44 Emine Keskiner, "Zernûcî'nin Tûsî'ye Eğitim Açısından Etkisi Üzerine Bir İnceleme (Talîmu'l-müteallim fi tarîki't-teallüm-Âdâbu'l-müteallimîn Örneği)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2015): 95-116.

45 Cemal Tosun, "Bir Hanefî Âlimi Burhaneddin Zernûcî'nin Eğitim Görüşleri", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik- Kitabı* içinde. Bu bildiri Kastamonu'da 05-07 Mayıs 2017 tarihleri arasında gerçekleştirilen *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik- Sempozyumu*'nda sunulmuştur. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 548-555.

tem ve Teknikler" başlıklı makalesi⁴⁶ de iki önemli Müslüman eğitimciyi birlikte mukayeseli İslam eğitim araştırmalarındandır. M. Raşit Elmas'ın "Ta'îlimü'l-müte'allim, Yazar: İmam Burhaneddin ez-Zernuci (İstanbul: Şıfa Yayınevi, 2008)" başlıklı çalışması⁴⁷ ise kitap değerlendirmesi özelliği taşımaktadır.

Zernûcî ve kitabı üzerinde yapılan güncel araştırmaların ortak özellikleri konuya din eğitimi penceresinden yaklaşımlarıdır. Bazıları sadece Ta'îlimü'l-müte'allim eseri üzerine yoğunlaşırken bazıları ise eğitim alanında eser veren İbn Sahnûn (ö. 256/870) ve Tûsî gibi diğer isimler ile karşılaştırma yolunu tercih etmiştir. Çalışmamız ise Zernûcî'nin eğitimciliğinden ziyade fakih kimliğinin izlerini araştırması ve karşılaşılan örnekler üzerinden bunu açıklaması ile ayrılmaktadır. Araştırma, Zernûcî yalnızca eğitimci midir yoksa fakih kimliği de bulunmakta mıdır; bu özelliklerinden hangisi diğerinden daha baskındır problemlerine yönelmektedir.

3. Zernûcî'nin Eseri Ta'îlimü'l-müte'allim'den Örnekler

Zernûcî, kitabının ilk faslında ilim ve fıkıh kavramlarını ayrı ayrı tanımlamış olmasına rağmen bölüme tayin ettiği başlık ile ilim ve fıkıhın birbirinden farklı olmadığına işaret etmektedir. Öğrenilmesi gereken bilgileri tasnif edip bu bilgilerin dini hükümlerini açıklamaktadır. Bununla birlikte öğrencinin ilim yolundan kendisini alıkoyacak manevi hastalıkları tanıyıp onlardan korunması ile dua ve yakarışı ihmal etmemesinin gerekliliği vurgulanmaktadır.⁴⁸ Bu noktalar Zernûcî'nin fıkıh ve tasavvufu harmanlayan bir yaklaşıma sahip olduğunu anlatmaktadır.

Kişinin hocasına karşı sergilemesi gereken tutum, *ilmin üstünlüğü* konusu içinde ele alınmaktadır. Bunlar arasında hocasının önünde yürümemesi, hocası izin vermedikçe konuşmaması ve kalktığı zaman hocasının yerine oturmaması gibi davranışlar sayılmaktadır. Ayrıca içerdikleri bilgilere nazaran öğrencinin kitaplara karşı da hassas yaklaşması gerektiği dile getirilmektedir. Dini kitapların abdestsiz olarak ele alınmaması ve üzerlerine başka bir eşyanın konulmaması konunun diğer örnekleridir. Yine Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) eski bilgilerini tekrar ettiği bir dönem ishal hastalığına yakalandığını, her abdest bozduğun-

46 Kübra Kamer Ekinci, "İbn Sahnun ve Zernuci'ye Göre Din Eğitiminde Kullanılacak Yöntem ve Teknikler", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/2 (2019): 367-412.

47 Muhammed Raşit Elmas, "Ta'îlimü'l-müte'allim, Yazar: İmam Burhaneddin Ez-Zernuci (İstanbul: Şıfa Yayınevi, 2008)", *Journal of Analytic Divinity* 5/2 (2021): 266-274.

48 Zernûcî, *Ta'îlimü'l-müte'allim tarîka't-te'allüm*, 59-65.

da tekrar abdest aldığını nakletmektedir.⁴⁹ Zernûcî'nin getirdiği bu örnek ilim/fıkıh ve ahlak arasındaki ilişkiyi açıklaması bakımından anlamlıdır.

Öğrencinin fıkıh eğitiminde başarılı olabilmesi üç kişinin konuya ciddiyetle yaklaşmasına bağlı olduğu belirtilmektedir. Bu kişiler ise öğrenci, hoca ve hayatta ise öğrencinin babası olarak dile getirilmektedir.⁵⁰ Zernûcî'nin ilk faslın başlığında ilim ve fıkıh bir kabul etmesinden sonra fıkıh eğitimini konu alan bu açıklaması onun fakih kimliğini göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim dini ilimler arasında fikhin yerini göstermek için kullandığı şu beyit dikkat çekmektedir:

إِذَا مَا اعْتَزَّ دُوْ عِلْمٍ بَعْلِمٍ * فَعَلِمُ الْفَقْهَ أَوْلَىٰ بِاعْتِرَازِ

*Bir ilim sahibi onunla gurur duyacaksa * Fıkıh buna en layık olandır*

Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060 [?]) bazı işleri için Buhara'dan ayrılıp birkaç gün taşrada bulunmak zorunda kalmıştır. Öğrencilerinin çoğu Halvânî'yi ziyaret etmiş, sadece Ebû Bekir ez-Zerencerî (ö. V/XI) katılamamıştır. Öğrencisi Ebû Bekir ez-Zerencerî ile bir süre sonra karşılaştığında Halvânî ondan ziyaretine gelmemesinin nedenini öğrenmek istemiştir. Zerencerî, köyde annesinin yanında bulunması gerektiğinden gelemediğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Halvânî öğrencisine "Ömrün uzun olur ama ders halkasının hazzında benzer bereketi bulamazsın" demiştir. Sonucunda Halvânî'nin dediği gerçekleşmiş, Zerencerî hayatının çoğunu köylerde geçirmiş, düzenli bir ders halkası olmamış ve ilminden sınırlı sayıda kişi istifade etmiştir.⁵² Zernûcî'nin öğrencinin hocasına karşı taşıması gereken tutum için alıntıladığı bu örnek, dönemin anlayışını yansıtmaya açınsından değerlidir.

Zernûcî, ehl-i sünnet mensuplarının Allah Teâlâ'dan kendilerini hakikate ulaştırmasını talep ettiğini, akılla doğruya ulaşılacağını kabul edenlerin ise bu noktada hataya düştüklerini söylemektedir.⁵³ Onun Sünnî inanç sistemini takip edenler ile bilgi kaynağı olarak akıllı önceleyen kelâmî fırkaların arasını ayırması onun Mâverâünnehir Hanefilerinde görülen Mu'tezile muhalefetini taşıdığını göstermektedir.

49 Zernûcî, *Ta'limü'l-müte'allim tarika't-te'allüm*, 79, 82–83.

50 Zernûcî, *Ta'limü'l-müte'allim tarika't-te'allüm*, 88–89.

51 Zernûcî, *Ta'limü'l-müte'allim tarika't-te'allüm*, 96.

52 Zernûcî, *Ta'limü'l-müte'allim tarika't-te'allüm*, 81; Oruç, *Hanefi Mezhebinin Mezhep İçi Ekolleşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği*, 113.

53 Zernûcî, *Ta'limü'l-müte'allim tarika't-te'allüm*, 107.

Zernûcî'nin, yine Şemsüleimme el-Halvânî hakkında aktardığı şu husus dikkat çekmektedir. Onun babası tatlı satarak geçimini sağlayan fakir birisi olmasına rağmen sermayesi olan bu tatlılardan ihtiyaç sahiplerine ikram edip karşılığında onlardan oğlunun ilim sahibi olabilmesi için dua etmelerini isteyecek hassas yapıda bir kimsedir. Zernûcî de bunu anlattıktan sonra babasının bu cömertliği, sahih itikadı ve Allah Teâlâ'ya yakarışı sayesinde Halvânî'nin ilimde bu dereceye ulaştığını kaydetmektedir.⁵⁴ Zernûcî verdiği bu örnek ile öğrencinin dikkat etmesi gereken noktalar olduğu kadar ebeveynlerin de çocuklarının eğitim hayatına karşı özenli ve onların manevî yönünü ihmal etmeyen bir anlayışa sahip olmasının önemine işaret etmektedir.

Zernûcî hocası Kâdîhan'ın fıkıh öğrencisinin muayyen bir fıkıh kitabını ezber dersine ulaşacak kadar çok mütalaa etmesinin gerektiğini, bu şekilde fikhî meselelere karşı bir yatkınlık kazanacağını ifade ettiğini belirtmektedir.⁵⁵ Yine İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805): "Bizim mesleğimiz beşikten mezara kadardır. Her kim bir saat bu ilimden ayrılmayı isterse derhal bıaksana" dediğini nakletmektedir.⁵⁶ Bu örnekler, Zernûcî'nin fakih özelliğinin eğitimi kimliğinin gerisinde olmadığını göstermektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Zernûcî'nin kitabında anılan isimlerin Hanefî mezhebinin tanınan fakihleri olması ve kendisinin Mâverâünnehir bölgesinin önemli Hanefî âlimlerinin yanında eğitim görmesi onun aynı geleneği devam ettirdiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca kitabın birçok yerinde ilim ve fıkıhı birlikte kullanması da dönemin ilim anlayışında fikhin sahip olduğu konuma işaret etmektedir. Bunlar dikkate alındığında onun kitabında sözünü ettiği eğitim genelde dini ilimler olsa da özelde fıkıhı akla getirmektedir.

Ayrıca Zernûcî kitabının farklı yerlerinde amel ve ahlak bütünlüğüne vurgu yapmaktadır. Örneğin ilk fasılda fıkıhı ilgilendiren bilgileri tahsil etmenin hükmünü belirttikten sonra kalbi hasletleri ve onlarla ilgili bilgilerin hükmünü açıklamaktadır. İkinci fasılda ise niyetin önemini açıkladıktan sonra öğrencinin ilmin izzetini alçaltmadan tevazua önem vermesinin altını çizmektedir. Aynı şekilde dünyalık

54 Zernûcî, *Ta'limü'l-müte'allim tarîka't-te'allüm*, 108; Oruç, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi Etkileşimi: Bağdat ve Orta Asya Örneği*, 112.

55 Zernûcî, *Ta'limü'l-müte'allim tarîka't-te'allüm*, 112.

56 Zernûcî, *Ta'limü'l-müte'allim tarîka't-te'allüm*, 115.

menfaatleri arzulamaması, cimrilikten uzak durması, ilim yolunda karşısına çıkacak engellere sabretmesi gibi ahlaki öğütler eserin genelinde üzerinde durulan noktalardandır. Bunların yanında insanın elinden geldiğince yükümlülüklerini yerine getirdikten sonra dua ve yakarışı unutmaması tavsiye edilmektedir. Ayrıca gece nafile namaz kılması, Kur'ân okuması ve Hz. Peygamber'e (a.s.) bolca salâtüselâm getirmesi gibi ibadet nitelikli eylemlerin önemine değinilmektedir.

Öğrencilerin eğitimde nelere dikkat edeceğinden bahseden Zernûcî'nin *Ta'îlîmü'l-müte'allim* isimli eserinde de Mâverâünnehir Hanefîlerinde görülen ilmi eğilimler öne çıkmaktadır. İnanç noktasında Sünnî çizgiye işaret edilirken amel konularında Hanefî mezhebinin görüşleri takip edilmektedir. Bununla birlikte eğitim ilkelerine dair bilgilerin yanında eserin genelinde ahlaki/tasavvufi tavsiyeler dikkat çekmektedir. İslami ilimler içerisinde fıkha yaptığı vurguların çokluğu ise hem onun fakih kimliğini hem de dini ilimler arasında fikhî oturttuğu konumu açığa çıkarmaktadır.

Kaynakça

- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *el-Esmârü'l-ceniyye fî esmâ'î'l-Hanefiyye*. ed. Abdülmuhsin Abdullah Ahmed. Bağdat: Dîvânü'l-Vakfî's-Senî, 2009.
- Bağdatlı İsmail Paşa, Babanzâde İsmâîl b. Mehmed Emîn b. Selîm. *Hediyyetü'l-'ârifîn esmâ'ü'l-mü'elîfîn ve âsârü'l-musannifîn*. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, ts.
- Bayraktar, Mehmet Faruk. "Zernûcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 294–295. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bursalı Mehmed Tâhir, Mehmed Tâhir b. Rifat. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmir, 1333.
- Çağırıcı, Mustafa. "Âdâb-ı Ders". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 335. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Hamevî, Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- İbn Abdülhak el-Bağdâdî, Ebü'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdilhak b. Abdillâh. *Merâsîdü'l-ittulâ' 'alâ esmâ'î'l-emkine ve'l-bikâ'*. ed. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Ve Feyâtü'l-ayân ve enbâ'ü ebnâ'î'z-zamân mimma sebete bi'n-naql evi's-semâ' ev esbete-hü'l-ayân*. ed. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.
- İbn Kutluboga, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboga b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâli el-Misrî. *Tâcü'l-terâcim*. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1962.
- İbn Nâsirüddîn, Ebü Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kaysî. *Tavzîhu'l-Müştâbih fî zabtu esmâ'î'r-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm*. ed. Muhammed Naîm Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü 'z-zunûn 'an esâmi 'l-kütüb ve 'l-fünûn*. ed. Mehmet Şerefettin Yaltkaya - Ahmed Rifat Bilge. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kavakcı, Yusuf Ziya. *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvarâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1976.
- Kazıcı, Ziya. "Eğitim". *Temel İslam Ansiklopedisi*. 358–375. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâibu a'lâmi 'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni 'l-muhtâr*. ed. Saffet Köse vd. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 11. Basım, 2018.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Mısırî. *el-Cevâhirul 'l-mudiyye fî tabakâti 'l-Hanefiyye*. ed. Abdülfettâh Muhammed Hulv. Gize: Hicr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İlân, 2. Basım, 1993.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *el-Fevâ'idü 'l-behiyye fî terâcimi 'l-Hanefiyye*. Kahire: Dâru's-Saâde, 1324.
- Oruç, Muhammed Ferruh. "Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi Ekolleşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği". İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, 2021.
- Özbek, Abdullah. "Din Eğitimi ile İlgili Temel Kavramlar". *Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde Rehberlik*. ed. Mehmet Emin Ay. 2–21. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. ed. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1962.
- Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdülkâdir ed-Dârî el-Gazzî el-Mısırî. *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi 'l-Hanefiyye*. ed. Abdülfettâh Muhammed Hulv. Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1983.
- Zernüci, Burhânüddîn. *Ta'lîmü'l-müte'allim tarîka 'l-te'allüm*. ed. Mervân Kabbânî. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1981.

İbnü'n-Nedîm ve *el-Fihrist* Adlı Eserinin Mezhepler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi

Öz: İbnü'n-Nedîm IV/X. asırda Bağdat'ta yaşamış ve *el-Fihrist* adlı eseriyle şöhret bulmuş bir âlimdir. İbnü'n-Nedîm, bu eserinde yaşadığı döneme kadar ulaşan çeşitli ilim ve sanat dalları, dinler, mezhepler ve yazılmış eserler hakkında bilgiler aktarmıştır. On bölümden oluşturduğu eserin beşinci bölümünü İslam Mezheplerine ayırmıştır. Onun verdiği bu bilgiler Mezhepler Tarihi açısından bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Mezhepler Tarihi alanında yazılan eserlerde mezhep isimlendirmesi, mezheplere yaklaşım, 73 fırka hadisinin mezheplere yaklaşımında etkisi, mezheplerin tasnifi gibi pek çok konuda çeşitli problemler ortaya çıkmıştır. Araştırma sonucunda İbnü'n-Nedîm'in Mezhepler Tarihi yazıcılığında etkili olan 73 fırka hadisini nazar-ı dikkate almadığı gözlenmiştir. O, *Ehl-i hakk*, *Ehl-i batıl*, *Ehl-i bid'at* şeklinde kategorik ayrımlara gitmemiş, mezheplere yaklaşımında objektif davranmaya çalıştığı izlenimini vermiştir. Bununla birlikte mezhepleri tasnifi, verdiği bilgiler ve mezheplere yaklaşımı incelendiğinde İbnü'n-Nedîm'in, Mu'tezile'nin ve İmamiye'nin etkisinde olduğu ve bu mezheplere yakın durduğu da anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Mezhepler Tarihi, mezhep tasnifi, 73 fırka hadisi.

Muhammet Raşit
BATUR 

Ibn al-Nadim and Evaluation of his Work Named *al-Fihrist* in Terms of the History of Sects

Abstract: Ibn al-Nadim is a scholar who lived in Baghdad in the IV/X century and he became famous with his work *al-Fihrist*. In this work, Ibn al-Nadim gave information about various branches of science and art, religions, sects and books that reached his time. In the fifth part of the work, which consists of ten chapters, he discussed the Islamic Sects. This information given by him will be evaluated in terms of the History of Sects. Various problems have emerged in the works written in the field of History of Sects, such as the naming of the sect, the approach to the sects, the effect of 73 sect hadiths on the approach to the sects, and the classification of the sects. As a result of the research, it was observed that Ibn al-Nadim did not take into account the 73 sect hadiths that were influential in historiography of sects. Thus, it did not fall into the error that exists in most of the classical sources. He did not make categorical distinctions as *Ahl-i haqq*, *Ahl-i falsehood*, *Ahl-i bid'at*, he gave the impression that he was trying to be objective in approaching sects. However, when his classification of sects, the information he gave and his approach to sects are examined, it has also been understood that Ibn al-Nadim was under the influence of Mu'tazila and Imamiye and was close to these sects.

Keywords: Ibn al-Nadim, *al-Fihrist*, History of Sects, sectarian classification, 73 sect hadiths.

* Dr. Öğr. Üyesi. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. E-Posta: mrasit.batur@ikc.edu.tr ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-6444-8188>

Giriş

İslam düşünce tarihi ile ilgili bilgilerin günümüze ulaşmasında birçok âlimin emeği vardır. Bunlardan bir tanesi de İbnü'n-Nedîm'dir. İbnü'n-Nedîm, yaşadığı dönemde İslam dünyasında var olan birçok din, mezhep, ilim, sanat dalları, bunlarla uğraşan ilim adamı ve eserlerini kayıt altına alarak, başka bir deyişle o günün resmini çekerek günümüze ulaşmasını sağlamıştır.

İbnü'n-Nedîm üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi alanlarında yapılan bir takım çalışmalarda *el-Fihrist* adlı eserine atıflar da yapılmıştır. Ancak bu alanlarda İbnü'n-Nedîm'i ve *el-Fihrist* adlı eserini ele alan bir çalışmaya rastlamadık. Dolayısıyla bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurmak, İbnü'n-Nedîm'in verdiği bilgileri İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığında karşılaşılan problemler çerçevesinde değerlendirmek amacıyla yapılmıştır.

İbnü'n-Nedîm Hayatı

İbnü'n-Nedîm, IV/X. asırda yaşamış bir İslam âlimidir. Adı Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. İshâk'tır. Künyesi Ebu'l-Ferec; lakabı en-Nedîm veya İbnü'n-Nedîm'dir. Mahkeme bilirkişiliği yapmasından veya genel olarak sohbet ortamında meraklılarına çeşitli konularda bilgiler vererek insanları eğlendiren biri olmasından dolayı en-Nedîm lakabını almış olabileceği; baba veya dede gibi büyüklerden birinin Nedîm olma ihtimaline binaen İbnü'n-Nedîm lakabının kullanılmış olabileceği ifade edilmiştir.¹ *el-Fihrist*'in çeşitli yerlerinde lakap, en-Nedîm şeklinde geçmesine ve bazı tarihçilerin de bunu tekid etmesine² rağmen İbnü'n-Nedîm olarak şöhret bulmuştur. Günümüzde bazı ilim adamları İbnü'n-Nedîm yerine en-Nedîm ismini tercih etmektedir.³

Gerek kendi kitabında gerekse onu ele alan diğer kaynaklarda konu ile ilgili her hangi bir bilgi bulunmadığından İbnü'n-Nedîm'in doğum tarihi tam tespit edilememiştir. Bazı çağdaş araştırmacılar İbnü'n-Nedîm'in görüştüğünü ifade ettiği âlimlerden hareketle onun 310/922-320/932 yılları arasında doğmuş ola-

- 1 Bayard Dodge, "Muhammed b. İshâk en-Nedîm ve İslam'ın İlk Dört Asrının Kültür Atlası Sayılan "el-Fihrist"ine Giriş", Çev. Halit Furkan Yolcu, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 12 (Kasım 2014): 123.
- 2 Kitabın el yazmasının kapağında Tarihçi Ahmed b. Ali el-Makrîzî tarafından "Kitabın müellifi Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yak'ub İshâk b. Muhammed İshak el-Verrâk'tır. (O) en-Nedîm diye ma'ruftur." şeklinde yazılmıştır. Eyman Fuad Seyyid, "Muhammed b. Tavit et-Tanci ve İby nû'n-Nedîm 'in Kitabı'l-Fihrist'ini Tahkiki Projesi", *Uluslararası Prof. Muhammed b. Tavit et-Tanci Sempozyumu*, Haz. Sönmez Kutlu, (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 242.
- 3 Eyman Fuad Seyyid, Bayard Dodge bunlardandır.

bileceğini ileri sürmüşlerdir.⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*'te Muhammed b. Abdullah el-Berdâî ile 340/951 tarihinde karşılaşmasından ve onunla bilgi alış verişinden bahsetmiştir.⁵ Bu da söz konusu tarihte İbnü'n-Nedîm'in bir ilim adamıyla karşılaşmış ondan bir takım bilgileri alabilecek bir yaşta olduğunu göstermektedir.

İbnü'n-Nedîm, küçük yaşlardan itibaren iyi bir eğitim almış, erken yaşta hafız olmuş ve çeşitli İslami ilimlerde önemli şahsiyetlerden dersler almıştır. Eğitimi tamamlandıktan sonra babasına verrâklık⁶ mesleğinde yardımcı olmuştur.⁷ Babasının Bağdat'ta büyük bir sahaf dükkânı vardır ve kitap istinsah etmektedir. Sahaf dükkânları kitap istinsah ve ciltleme işinin yanında o dönem âlimlerin bir araya gelip tanıştıkları, fikir ve kitap alış verişinde buldukları birer mekândır.⁸ İbnü'n-Nedîm, verrâklığı meslek edinip bu alanda kendini geliştirmiş, işi nedeniyle birçok âlimle karşılaşma, onlarla sohbet etme, bilgi alış verişinde bulunma fırsatı yakalamıştır. Bu mesleği sayesinde İslam âlemindeki ilimlerden, ilim adamlarından ve kitaplardan haberdar olmuş ve bunlarla ilgili bilgileri *el-Fihrist* adlı kitabında toplayabilmiştir. İlim dalları ve kitap araştırmalarına ek olarak mezhepler hakkında elde edebildiği her şeyi öğrenmeye çalışmış ve farklı mezhepten birçok kişiyle arkadaşlık etmiştir.⁹

İbnü'n-Nedîm, yaşadığı dönemde İslam dünyasının birer ilim merkezi konumundaki Musul, Kufe, Basra, Samarra ve Halep gibi şehirlere seyahatler gerçekleştirmiştir. O'nun Halep'e seyahat edip etmediği ve Büveyoğulları'nın merkezi olan Musul'da mahkeme bilirkişiliği görevi yaptığı esnada orada uzun yıllar kalıp kalmadığı veya bu görevi icra etmek için Bağdat'tan oraya gidiş geliş yapıp yapmadığıyla ilgili farklı rivayetler vardır.¹⁰

4 Nasuhi Ünal Karaaslan, "İbnü'n-Nedîm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXVII, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), s. 171; Dodge, "Muhammed b. İshâq en-Nedîm ve İslam'ın İlk Dört Asrının Kültür Atlası Sayılan "el-Fihrist"ine Giriş", s. 123; Mehmet Yolcu, "En-Nedîm (İbn Al-Nadim) ve el-Fihrist'inin İslam Kültür Tarihindeki Yeri (İslam Kültür Tarihinin Zamansal Haritası)", *İnönü Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2013/4(1), 117.

5 en-Nedîm, *el-Fihrist*, Thk. Doktor Eyman Fuad Seyyid, (Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslami, 2009), II, 126.

6 Verrâk ismi, kitap istinsâh etme, ciltleme yapma ve kitap ticareti işi yapanlar için kullanılan bir isimdir.

7 Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-udeba*, (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2003), V, 142.

8 Eyman Fuad Seyyid, "Mukaddime", *el-Fihrist*, Thk. Doktor Eyman Fuad Seyyid, (Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslami, 2009), I, 14.

9 Dodge, "Muhammed b. İshâq en-Nedîm ve İslam'ın İlk Dört Asrının Kültür Atlası Sayılan "el-Fihrist"ine Giriş", s. 127.

10 Dodge, "Muhammed b. İshâq en-Nedîm ve İslam'ın İlk Dört Asrının Kültür Atlası Sayılan "el-Fihrist"ine Giriş", 127.

İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'te Dâru'r-Rûm'a gidip bir rahip ile görüştüğüne¹¹ dair ifadesi İstanbul'a gittiği şeklinde yanlış yorumlanmış,¹² ancak Dâru'r-Rûm'un Bağdat'ın (Yunan Ortodoks kesiminin yaşadığı) bir mahallesi olduğu anlaşılmıştır.¹³

İbnü'n-Nedîm, çeşitli ilim dallarında farklı hocalardan dersler almış ve onlardan rivayetlerde bulunmuştur. Ebû Said es-Sirâfî (ö. 368/979), Ebu'l-Ferec el- İsfehânî (ö. 356/967), Muhammed b. Yusuf en-Nakit (ö. 367/977), Ebû Ubeydullâh el-Merzubbânî (ö. 384/994), Ebu'l-Hasan Ali b. Hârûn el-Müneccim (ö. 352/963), Ebû Ali İsmâil es-Saffâr (ö.?) gibi hocalardan dersler almıştır.¹⁴ İbnü'n-Nedîm'in Ebu'l-Kâsım İsâ b. Ali b. İsâ b. Dâvûd b. Cerrâh (ö. 391/1001) ile ilişkisi çok iyidir ve onu mantıkta zamanın biricik âlimi olarak değerlendirmiştir.¹⁵

Vefat tarihiyle ilgili farklı görüşler olmakla beraber İbnü'n-Nedîm'in hayatını ele alanların çoğu 380/990 tarihi üzerinde ittifak etmişlerdir.¹⁶

el-Fihrist

W. T. H. Jakson'un "Medeniyet Arşivi";¹⁷ Bayard Dodge'nin de "Kültür Atlası"¹⁸ olarak nitelediği *el-Fihrist*, İslam dünyasında kaleme alınan ilk bibliyografik eser olması açısından önemlidir. Zira ilk dört asırda yazılmış ve zamanla kaybolmuş pek çok eserin adı, konusu ve müellifi ile ilgili bilgiler sadece bu eser sayesinde günümüze ulaşabilmiştir. Eserde ilim ve sanat dalları, dinler, mezhepler ve ekoller ile ilgili bilgiler vermesi İbnü'n-Nedîm'in iyi bir eğitim aldığı göstermektedir.

İlk defa Gustav Flügel, 1850'de *el-Fihrist*'in yazma eserleri üzerinde çalışmaya başlamış, eserin büyük bir kısmını yayına hazırlamıştır. Ancak Flügel'in 1870'te

11 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 432.

12 Dodge, "Muhammed b. İshâq en-Nedîm ve İslam'ın İlk Dört Asrının Kültür Atlası Sayılan "el-Fihrist"ine Giriş", 126-127.

13 Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, III, 46; Muhammed Yunus el-Huseynî, "Arap Düşünce Tarihinin Ölümsüz Eseri: İbnü'n- Nedîm'in el-Fihrist'i", Çev: Eyyüp Tanrıverdi, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2006, cilt: VI, sayı: 23, 42-43

14 Eyman Fuad, "Mukaddime", I, 14.

15 en-Nedîm, *el-Fihrist*, I, 398.

16 Eyman Fuad, "Mukaddime", I, 19; Yolcu, "En-Nedîm (İbn Al-Nadim) ve el-Fihrist'inin İslam Kültür Tarihindeki Yeri, 118.

17 W. T. H. Jakson, "Sunuş", *Muhammed b. İshâq en-Nedîm ve İslam'ın İlk Dört Asrının Kültür Atlası Sayılan "el-Fihrist"ine Giriş*, Çev. Halit Furkan Yolcu, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Kasım 2014, Sayı: XII, 118.

18 Dodge, "Muhammed b. İshâq en-Nedîm ve İslam'ın İlk Dört Asrının Kültür Atlası Sayılan "el-Fihrist"ine Giriş", 117.

eseri neşredemeden ölmesi üzerine talebeleri Johannes Roediger ve August Mueller eksikleri tamamlayarak 1871-1872 yıllarında çalışmayı yayımlamışlardır. Daha sonra gelen bazı ilim adamları bu baskının birçok eksik ve yanlışlıklarının olduğunu ileri sürmüştür. Johanne W. Fück ve Muhammed Tavîl et-Tancı asıl el yazmasından istinsah edilen yazma nüshalardan istifade ederek *el-Fihrist*'in yeni bir baskısı üzerine ayrı ayrı çalışmış ancak ömürleri bu çalışmalarını tamamlamaya yetmemiştir. İranlı ilim adamı Rıza Teceddüdi, Flügel'in ulaşamadığı nüshalardan faydalanmak suretiyle daha iyi bir baskı hazırlamış, 1965 yılında Farsça; 1971 yılında Arapça neşrini gerçekleştirmiştir.¹⁹ Eyman Fuat Seyyid, Prof. Dr. Muhammed Tavîl et-Tancı'nin yarım kalan *el-Fihrist*'i neşir projesinden istifade ederek hem İbnü'n-Nedîm'e ait asıl el yazmasından istinsah edilen yazma nüshasını hem de kendisinden evvel neşredilen bütün baskıları ve eserle ilgili yapılan diğer çalışmalarını göz önünde bulundurarak eserin yeni bir baskısını gerçekleştirmiştir.²⁰ İbn Hacer, Zehebi ve İbn Enceb es-Sâî gibi *el-Fihrist*'in ilk el yazmalarından nakillerde bulunan müelliflerin rivayet ettikleri bazı bilgilerin elde bulunan el yazmalarında olmaması bazı bölümlerin kaybolduğunu göstermektedir. Kaybolan bu bölümlerin bir kısmı mezheplerin ele alındığı beşinci bölümle alakalıdır. Eyman Fuad, gerçekleştirdiği baskıda var olduğu düşünülen eksiklikleri yukarıda zikredilen şahsiyetlerin nakilleriyle gidermeye çalışmıştır.²¹ Bu çalışma, Eyman Fuad Seyyid baskısı esas alınarak oluşturulmuştur.

Ignaz Goldziher, Johanne W. Fück, Helmut Ritter, Carl Brockelmann, Bayard Dodge, Arthur J. Arberry, Paul E. Kahle, Dewin Stewart ve Fuat Sezgin gibi pek çok ilim adamı *el-Fihrist* üzerine önceki çalışmaları tamamlayıcı, yanlışları düzeltici ve eksiklikleri giderici çalışmalarda bulunmuşlardır. Bayard Dodge, eseri İngilizce'ye tercüme etmiştir.

İbnü'n-Nedîm'in vefatından sonra verilen bir takım bilgilerin *el-Fihrist*'te yer alması, esere sonradan eklemelerin olduğunu göstermektedir.²² İbn Hacer'in *el-Fihrist*'in bir yerinde konunun 412/1022 yılında yazıldığına dair bir bilgi gördüğünü ifade etmesi bunu destekler mahiyettedir.²³

19 Nasuhi Ünal Karaaslan, "İbnü'n-Nedîm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXVII, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), s. 172-173.

20 Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, Thk. Eyman Fuad Seyyid, (Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslami, 2009).

21 Eymen Fuat Seyyid, "Mukaddime", *el-Fihrist*, I, 51-52.

22 Eymen Fuat Seyyid, "Mukaddime", *el-Fihrist*, I, 4-5.

23 İbn Hacer, *Lisanu'l-mizân*, (Beyrut: Daru'l-Beşair, 2002), VI, 559.

Daha önce bu alanda eserlerin yazıldığı ve İbnü'n-Nedîm'in onlardan istifade etmiş olabileceği ve sadece İslam beldelerinin merkezi hüviyetindeki Irak ve çevresinde var olan eserleri yazdığı; Kuzey Afrika ve Endülüs'teki eserlerden hiç bahsetmediği gibi eleştiriler varsa da bu *el-Fihrist*'in önemini düşürmez.

el-Fihrist, on ana bölümden oluşmuş olup her bir bölüme "makâle" başlığı verilmiştir. Her ana bölüm "fen" başlığıyla alt bölümlere ayrılmıştır. Birinci bölüm, diller, kutsal kitaplar ve Kur'an ilimlerini; ikinci bölüm, grameri; üçüncü bölüm, tarih, siyer, ensap ve çeşitli eğlence dallarını; dördüncü bölüm, şiir ve şairleri; beşinci bölüm, kelimeler ve mezhepleri; altıncı bölüm, fıkıh; yedinci bölüm felsefeyi; sekizinci bölüm, sihir ve büyü; dokuzuncu bölüm, orta doğunun eski din, mezhep ve kültürlerini; onuncu bölüm, ilk çağlardan itibaren yapılan kimya çalışmalarını ihtiva etmiştir.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*'te 8360 kitap; 22 tanesi kadın, 65 tanesi ise mütercim olmak üzere 2238 müellif hakkında bilgi vermiştir.²⁴

İbnü'n-Nedîm'in Mezhebî Eğilimi

İbnü'n-Nedîm'in mezhebî kimliği ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Eserlerinden yola çıkarak mezhebini tespit zor gözükmemektedir. Zira yazdıklarında onun hem Şii hem de Sünnî olabileceğine dair işaretler bulunmaktadır. Bu sebeple bazı müellifler onun Şii-Mutezili olduğunu öne sürerken diğer bazıları da onun Sünniliğini savunmuştur. Şii'leri havastan sayıp Sünnileri avam olarak nitelemesi, Sünnî bazı âlimleri Mu'tezile ve Şia'ya benzer şekilde Cebriyye²⁵ ve Haşviyye olarak nitelemesi,²⁶ İmam Şafiî,²⁷ Süfyan es-Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne gibi bazı hadisçileri Şia'dan sayması,²⁸ Sünnîlerin hadis rivayetinde kezzâb kabul ettikleri Muhammed b. Umar el-Vâkidî,²⁹ Abdülmünim b. İdris³⁰ ve İshâk b. Bîşr³¹ gibi bazı isimleri sika sayması; Sünnîlerin sika saydığı Muhammed b. İshâk,³² Ebû İshâk el-

24 Yolcu, "En-Nedîm (İbn Al-Nadîm) ve el-Fihrist'inin İslam Kültür Tarihindeki Yeri, 117.

25 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 648.

26 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 645

27 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 38.

28 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 639.

29 İbnü'n-Nedîm bu şahsın Şia ve iyi görüş sahibi olduğunu, takıyyeyi uyguladığını ve Hz. Ali'yi övücü sözler sarf ettiğini, siyer, fıkıh ve hadiste âlim olduğunu ifade etmiştir. en-Nedîm, *el-Fihrist*, I, 307-309.

30 en-Nedîm, *el-Fihrist*, I, 295-296.

31 en-Nedîm, *el-Fihrist*, I, 294.

32 es-Sîre kitabıyla meşhur olan İbn İshâk'tır. en-Nedîm, *el-Fihrist*, I, 289.

Fezârî,³³ Mus'ab b. Abdullah,³⁴ Muhammed b. Ebu'l-Atâhiyye³⁵ gibi şahsiyetler ile ilgili olumsuz konuşması onun Şiîliğini gösteren deliller arasında zikredilmiştir.³⁶ Zikredilenlerin onu Şia saymaya yeterli delil olmamamakla beraber onun ılımlı bir Şiî olabileceğini ileri sürenler de olmuştur.³⁷ Ayrıca onun İsmailiyye'ye yaklaşımı da bu görüşü destekler mahiyettedir.³⁸

İbn Hacer, *el-Fihristi* incelediğini ve İbnü'n-Nedîm'in Rafizî ve Mutezilî olduğunu ifade etmiş, Zehebî'den onun Ahbarî bir Şiî ve Mutezilî olduğuna dair bilgiler aktarmıştır.³⁹ Onun Şiî olmasa da *el-Fihrist*'in V. bölümünün büyük bir kısmını bu mezhebe ayırmış olmasından yola çıkarak fırkayla fazlaca ilgilendiği ifade edilmiştir.⁴⁰

Büveyhoğulları, Şiî olması ya da Şiîliğe karşı ılımlı bir tavır sergilemesi nedeniyle İbnü'n-Nedîm'i mahkeme bilirkişisi olarak çalıştırmış olabilir. Ya da Şiî karaktere sahip Büveyhoğulları'nın emrinde çalışması onu Şiîliğe meyilli olmaya ve onlara karşı ılımlı bir tavır sergilemesine sevk etmiş de olabilir. Aslında İbnü'n-Nedîm'in yaşadığı hicri dördüncü asır Şia'nın yıldızının parladığı bir asırdır. Zira Zeydiler Taberistan ve Yemen'de; İsmailîler, Karmatîler adı altında Irak ve Bahreyn'de; Fatimîler adı altında da Kuzey Afrika ve Mısır'da devletler kurmuşlar; İmamiyye ise Büveyhîlerin devlet desteğini almışlardır. Bütün bu gelişmeler, İbnü'n-Nedîm'de bu yönde bir meyil oluşturmuş olabilir.

İbnü'n-Nedîm'in Şiî olduğu iddiasına karşılık onun Sünnî olduğu da ileri sürülmüştür. Bu görüşe göre o, Şia kalıplarının dışına çıkmıştır. Mesela sahabe ve ulemayı değerlendirirken yumuşak bir üslubu tercih etmiş; Ehl-i sünnet ulemasının Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr için kullandıkları –Allah razı olsun – dua cümlesini kullanmıştır.⁴¹ Şia müelliflerinin onu Şiî âlimler içerisinde zikretmemesi İbnü'n-Nedîm'i Sünnî olarak gördüklerini akla getirmektedir. İbnü'n-Nedîm'in Sünnîliğini ileri sürenler onun Şiîliğine dair ileri sürülen delilleri çok güçlü bulmamışlardır.⁴²

33 en-Nedîm, *el-Fihrist*, I, 288.

34 en-Nedîm, *el-Fihrist*, I, 340.

35 en-Nedîm, *el-Fihrist*, I, 503-504.

36 İbn Hacer, *Lisanu'l-mizân*, VI, 559; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udeba*, V, 142; Hayrettin Zirikli, *el-A'lâm kâmusu't-terâcim*, (Beyrut: Daru'l-İlim lil melayin, 2002), VI, 29; Dodge, , "Muhammed b. İshâq en-Nedîm ve İslam'ın İlk Dört Asrının Kültür Atlası Sayılan "el-Fihrist"ine Giriş", 9; Yolcu, "En-Nedîm (İbn Al-Nadim) ve el-Fihrist", 119-120; Eyman Fuad, "Mukaddime", 16.

37 Karaaslan, "İbnü'n-Nedîm", 172; Yolcu, "En-Nedîm (İbn Al-Nadim) ve el-Fihrist", 121.

38 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 672.

39 İbn Hacer, *Lisanu'l-mizân*, VI, 559.

40 Dodge, "Muhammed b. İshâq en-Nedîm ve İslam'ın İlk Dört Asrının Kültür Atlası Sayılan "el-Fihrist"ine Giriş", 125.

41 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 633

42 Yolcu, "En-Nedîm (İbn Al-Nadim) ve el-Fihrist", 122 – 123.

İslam Mezhepler Tarihi Yazıcılığında Karşılaşılan Problemler

İbnü'n-Nedîm'in eserini Mezhepler Tarihi açısından sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek için öncelikle Mezhepler Tarihi yazıcılığına ve bu alanla ilgili problemlere yakından bakmak gerekir.

İslam düşünce tarihinde mezhepler ortaya çıktıktan sonra makâlât, fırak ve milel-nihal adlarıyla mezhepleri ele alan eserler kaleme alınmıştır. İlk başlarda makâlât adıyla ya bir mezhebin görüşlerini ispatlamaya ya da muhalif bir mezhebin görüşlerini çürütmeye çalışan ufak çaplı eserler yazılmıştır. İlerleyen zamanlarda zuhur eden bütün İslam mezheplerini ele alan fırak adlı eserler ortaya konulmuştur. Milel-Nihal türü eserler ise Mezhepler Tarihi yazıcılığın zirve eserleridir. Bu eserler, İslam mezheplerinin yanı sıra diğer dinlerin mezheplerini ve felsefe ekollerini ele alan kapsamlı eserlerdir.⁴³ Birçok mezhebin doğuşunu da barındıran ilk üç asırda Mezhepler Tarihi alanında yazılan kaynaklar savaş, siyasi baskı veya daha başka nedenlerle günümüze ulaşamamıştır.⁴⁴ Kerâbisî ve İmam Mâturidî'nin Makâlât adlı eserleri bunlardandır.⁴⁵

Genel olarak İslam Mezhepleri Tarihi'nin kaynakları incelendiğinde çeşitli problemler göze çarpmaktadır. Burada hem klasik hem de çağdaş kaynaklarda görülebilen problemlere değinilecektir.

Klasik dönem makâlât eserlerinde mezhepler, fikir ve şahıslar bazında ele alınmış, mezheplerin teşekkülleri ve gelişim süreçleri üzerinde durulmamıştır. Oysa mezheplerin ne zaman ve hangi şartlarda doğduğunu, nasıl şekillendiğini ve etkilerinin ne olduğunu bilmek önemlidir. Zira ancak bu noktalar aydınlatıldığında o mezhepler hakkında daha doğru değerlendirmeler yapılabilir.

Mezhepler tarihi yazıcılığında 73 fırka hadisi olarak bilinen iftirak hadisi oldukça etkili olmuştur.⁴⁶ Farklı rivayetlere göre ve şöhret bulan haliyle zikretmek gerekir-

43 Ethem Ruhi Fiğlali, "İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985), 370; Fiğlali, "Önsöz", *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Ankara: TDV Yayınları, 1991), XVI-XVII.

44 Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usül Sorunu I", *İslami İlimlerde Metodoloji/Usül Meselesi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 431.

45 Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûl'd-Dîn*, (Beirut: 1981), 308.

46 Mehmet Ali Büyükkara, "İslam Mezhepler Tarihinde Usul Meselesi", 451-452; Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: XIV, sayı: 2, ss. 147-160; Maksut Çetin ve diğerleri, "el-Fark Beyne'l-Fırak Adlı Kitabın Mukaddimesinin İlave Dipnotlarla Tercümesi", *EKEV AKADEMİ DERGİSİ*, Yıl: 19 Sayı: 64 (Güz 2015), ss. 369-377.

se Hz. Peygamber, önceki ümmetlerden Yahudilerin 71; Hristiyanların 72; kendi ümmetinin ise 73 fırkaya ayrılacağını; bunlardan birinin cennete (fırka-i nâciye) diğerlerinin ise cehenneme gideceğini ifade etmiştir.⁴⁷ Bu hadis, mezhepler tarihi yazıcılığında iki noktada etkili olmuştur. Bunlar, fırka-i naciye ve fırkaların sayısını tespit meseleleridir.

Klasik Mezhepler Tarihi kaynakları, genelde kalamcı mantığıyla savunmacı ve yargılayıcı bir dille yazılmıştır.⁴⁸ Müellifler, kendi mezheplerini hak mezhep olarak görmüş diğer mezheplere de bu bakış açılarıyla yaklaşmışlardır. Klasik kaynaklar, çoğunlukla taraflı yazılmış olup müellifler, kendilerinin hak üzere olduklarını ve muhaliflerinin batıl üzere olduklarını ortaya koymaya çalışmış; kendilerini fırka-i nâciye (kurtulan fırka); diğerlerini ise İslam'dan sapan, cehennem ehli ve bid'at fırkalar olarak görmüşlerdir. Mezheplere mümkün mertebe tarafsız yaklaşılmaya çalışan eserler de vardır. Bunun en güzel örneği Eş'arî'nin *Makâlâtul-İslamiyyîn* adlı eseridir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere iftirak hadisinin etkili olduğu ikinci nokta, mezheplerin sayısını tespit meselesidir.⁴⁹ Hadiste geçen 73 sayısı bazı âlimlere göre kesretten kinayedir, bazıları ise bu sayıyı mezheplerin gerçek sayısı olarak algılamıştır. Sayıyı kesretten kinaye kabul eden Mezhepler Tarihçileri⁵⁰ bu hadisi nazarı dikkate almadan eserlerini telif ederken; sayıyı gerçek kabul edenler⁵¹ ise 73 mezhebi tespit etme çabasına girmişlerdir. Bu müellifler, zikredilen sayıyı tutturabilmek için, çeşitli zorlamalara ve suni mezhep üretme yoluna gitmişlerdir. Yani ya gerçekte olmayan mezhepler türetmişler ya da mezhep içerisinde detay sayılabilecek tali bir konuda farklı fikir ileri süren bir âlimi ve öğrencilerini farklı birer mezhep olarak zikredebilmişlerdir.⁵² Ayrıca bu müellifler, kendilerinden sonra yeni mezheplerin türeyeceğini de hiç hesaba katmamışlardır.

İslam mezhepleri Tarihi'nin önemli problemlerinden biri isimlendirme meselesidir.⁵³ Mezhep isimlendirmeleri, ismi veren taraf açısından değişik amaçlarla gerçekleştirilmiştir. Genelde muhalifler, kötölemek ve hakaret etmek amaçlı

47 Tirmizi, İman, 18; Ebû Davud, Sünne, 1; İbn Mace, Fiten, 17; Darimi, Siyer, 75. Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 332, III, 145.

48 Maksut Çetin, *İslam Mezhepleri Tarihi*, (Ankara: İlahiyat yayınları), 2020, 21.

49 Fiğlalı, "İslam Mezhepleri Tarihinde Karşılaşılan Bazı Problemler", 71-75.

50 Eş'arî, İbn Hazm, Fahrettin Râzi, Neşvan el-Himyeri gibi.

51 Bağdadî, Malatî, İsfarayînî ve Şehristanî gibi.

52 W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1998), 4.

53 Büyükkara, "İslam Mezhepler Tarihinde Usul Meselesi", 445-451.

isimlendirme yoluna gitmişlerdir.⁵⁴ Mezhep bağluları da ya kendilerini uygun gördükleri adlarla anmışlar ya da muhaliflerin verdiği isimlere farklı anlamlar yükleyerek kullanmaya devam etmişlerdir. Mesela Ehl-i sünnet, Mu'tezile mensuplarını bid'at ehli olarak nitelendirmiş, Mu'tezile ismine de 'Hasan el-Basrî'nin ders halkasından ayrılanlar', 'büyük günah meselesinde Müslümanların çoğunluğunun yolundan ayrılanlar' ya da 'hak yoldan ayrılanlar' gibi manalar yüklemişlerdir.⁵⁵ Mu'tezile ise kendilerini hak yol üzere olanlar anlamında Ehlü'l-Adl ve't-Tevhid ismiyle anmış, Mu'tezile kelimesine 'küfür diyarından ayrılanlar' şeklinde bir anlam yüklemişlerdir.⁵⁶ Harici ismini muhalifler 'yönetime karşı isyan ederek Müslüman topluluktan çıkanlar'; mezhep bağluları ise 'küfür diyarından İslam diyarına hicret ederek çıkanlar' anlamında kullanmışlardır. Yine muhaliflerin Hariciler için dinden çıktıklarını belirtmek üzere kullandıkları Marika ismi de bir hadise dayanmaktadır. Hadiste bir topluluğun dinden çıkmaları okun yaydan fırlamasına (meraka) benzetilmiştir.⁵⁷ Mu'tezile, Mücbire ismini kader inancını benimsemelerinden ve insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmelerinden dolayı Ashabu'l-hadisten başlayarak bütün Ehl-i sünnet için kullanmıştır. Kaderiyye ismini Sünniler, kaderi inkâr edenler anlamında; Mu'tezile ise kaderi, bir iman esası olarak kabul edenler için kullanmıştır.⁵⁸ Mürcie ismini Şia, Hz. Ali'yi Hz. Ebubekir ve Ömer'den sonraya bırakanlar anlamında;⁵⁹ Hariciler, büyük günah işleyen kimsenin hükmünü ahirete erteleyenler anlamında kullanmıştır.⁶⁰ Yine Ehl-i sünnet mensupları, Vehhabîleri aşırı ve Dürzîleri de hak yoldan sapanlar olarak görürken her iki hareket mensupları kendilerine Muvahhidûn ismini uygun görmüşlerdir.⁶¹

Mezhepler Tarihi kaynaklarında görülen başka bir problem genellemeciliktir. Mezhepler ele alınırken bir mezhep içerisindeki farklılıklar çok da dikkate alın-

54 W. Montgomery Watt, "İslam Kelamında Mezheplerin önemi", Çev. İbrahim Hakkı İnal, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı:III, ss. 115-123, 116; Mehmet Ali Büyükkara, "İslam Mezhepler Tarihinde Usul Meselesi", 445-451.

55 Abdulkahir Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, (Kahire: Mektebetü İbn Sina, 1409/1988), 35, 37.

56 Fahreddin Râzî, *İ'tikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn ve'l-Müşrikin*, (Kahire: Mektebetu Nahdati'l-Misriyye, 1356/1938), s. 39; Ahmed b. Yahya b. el-Murteza, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (Beyrut: 1380/1961), 2-4.

57 Buhârî, İstîtâbe 7; Menâkıb 25.

58 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, (1414/1993), I, 56.

59 Ebû Hatim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, c. III, thk. Abdullah Sellum es-Samirâî, (San'a: Merkezi'd-Dirâsât ve'l-Buhûsî'l-Yemeni, 1994), 40-41.

60 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 162.

61 Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 111, 203.

madığı göze çarpmaktadır. Oysa genelmeden ziyade mezhebin alt kolları veya şahıs fikirleri üzerinden gidilmelidir. Mu'tezile şöyle ileri sürdü ya da Şia şu görüşü savundu gibi genellemeci yaklaşımlar mezhepler hakkında doğru bilgiye ulaşmanın önünde büyük bir engel teşkil etmektedir. Bunun yerine 'Mu'tezile'den şu âlim' ya da 'Şia'dan şu kişi şöyle fikirler ileri sürdü' gibi şahıslar üzerinden gidilirse mezhepler hakkında daha sağlıklı bilgiye kavuşma imkânı bulunur. Bir mezhebin alt kolları, birbirinden oldukça farklı görüşler benimsemiş de olabilir. Mesela İsmaililiğin alt kollarından Nizârîler ile Musta'lîler arasında çok büyük farklar vardır. Musta'lîler, inanç ve amelde Nizârîlerden daha çok İmamiyye'ye benzemektedirler.⁶² Dolayısıyla bir mezhepten bahsederken alt kollar ayırımına dikkat etmek de doğru bilgiye ulaşmak açısından son derece önem arz etmektedir.

Kaynaklarda karşılaşılan başka bir durum da kişiler ve mezheplere yanlış fikir ve eser isnadında bulunmaktır.⁶³ Bu tür çarpıtma ve yanıltma bazen bilgisizlikten olabildiği gibi çoğu kere bilinçlidir. Bununla ya muhaliflerin yerilmesi ve gözden düşürülmesi ya da kendilerine ve fikirlerine dini bir meşruiyet kazandırılması hedeflenmiştir. Buna benzer bir meşrulaştırma aracı da kendi görüşlerinin silsilesini Hz. Peygamber'e kadar geri götürme çabasıdır. Mesela Şia'nın ve Mu'tezile'nin tarihlerini Hz. Peygambere kadar geri götürmeleri bunun açık örnekleridir. Burada da fikir-hadise irtibatı prensibi doğruyu tespit etmede oldukça önem kazandıdığı görülmektedir.

Tarihte gerçekleşen olayları günümüz kavram ve şartları ile değerlendirmek de yapılan hatalardan biridir. Meydana gelen olayları kendi şartları içerisinde değerlendirmek, olayları doğru tespit edebilmek ve sağlıklı bir sonuca kavuşmak için oldukça önemlidir. İslam Mezhepleri Tarihi'nin hadiselerini doğru okumak için 'tarihe dönmek' gerekir.⁶⁴ Zira her söylenen söz ve meydana gelen olay kendi şartlarında bir mana ifade eder. Fikir ve olayları tespit ederken zaman ve mekân bağlamında fikir-hadise irtibatının kurulmasına dikkat edilmelidir.⁶⁵ Fikir-hadise irtibatını prensibine göre bir fikir varsa onun mutlaka sosyal tezahürleri olur. Ya

62 Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, (Ankara: DİB Yayınları, 2016), s. 119. Daha Geniş Bilgi için Bkz. Mustafa Öz, "İsmailiyye Mezhebi", *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, (İstanbul: İSAV Yayınları, 1993), s. 610-624; Muzaffer Tan, *İsmailiyyenin Teşekkül Süreci*, A.Ü.S.B.E., (Doktora Tezi, Ankara: 2005).

63 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tılaâfu'l-mûsâllîn*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Kahire: Mektebün-Nahdati'l-Mısriyye, 1369/1950), I, 23.

64 Mehmet Ali Büyükkara, "İslam Mezhepler Tarihinde Usul Meselesi", 461

65 Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usül Sorunu I", 435.

da bir sosyal tezahür varsa onun dayandığı fikirler vardır. Böylece hem fikirler doğru tespit edilmiş olur hem de anakronizme düşmekten korunmuş olunur. Muhammed Arkoun'a göre tarihi olayları doğru anlamak için tarihci yaşadığı çağdan sıyrılıp incelediği çağa yaklaşması gerekir.⁶⁶ Aksi takdirde eski tarihi meselelerin, çağdaş siyasi tabirlerle veya sloganlarla anlatılması gibi bir hataya düşülmüş olur.⁶⁷

İbnü'n-Nedîm ve *el-Fihrist*'in Mezhepler Tarihi açısından Değerlendirilmesi

el-Fihrist, çeşitli ilim dallarından ve ilim adamlarından bahsetmesi yönüyle bibliyografik bir hüviyete sahip bir eserdir. Eser, on Makâle'den (bölüm) oluşmuş olup Beşinci Bölüm, İslam düşünce tarihinde zuhur eden mezheplerle ilgilidir.

İbnü'n-Nedîm, İslam mezheplerini altı ana fırka halinde ele almıştır. Bunlar, Mu'tezile, Mürcie, Cebriye/Haşviyye, Hariciyye, Şia ve Tasavvuf ehli şeklindedir. Bu tasnif aslında Mutezilî tasnif sistemine⁶⁸ Tasavvuf ehlinin eklenmiş halidir. İbn Küllâb ve bağlılarının, Eş'arî ve onun ashabının ve başka bazı Sünnî âlimlerin Cebriye/Haşviye başlığı altında ele alınması da İbnü'n-Nedîm'in Mutezilî bakış açısıyla mezheplere yaklaştığını göstermektedir. Tasavvuf ehlinin bir fırka olarak ele alınması *el-Fihrist*'i diğer Mezhepler Tarihi kaynaklarından farklı kılmıştır.⁶⁹ Eserde mezheplerin doğuşu, tarihi süreci ve görüşlerine dair bilgilere çok yer verilmeyip daha çok şahıslar ve varsa eserleri üzerinde durulmuştur.

İbnü'n-Nedîm, mezheplere ayırdığı 'Beşinci Makâle'de ilk olarak 'Mu'tezile ve Mürcie Kelamcıları ve Eserleri' konusunu ele almıştır. Mu'tezile ve Mürcie'yi aynı başlıkta zikretmiş ve sadece Mu'tezile üzerinde durmuştur. Bazı kişilerin Mu'tezile'den mi yoksa Mürcie'den mi olduğuna karar veremediğine bakılırsa onun iki mezhebi aynı görmediği anlaşılmaktadır. Mu'tezile ve Mürcie'yi aynı başlıkta zikretmesi onun bu iki mezhebi yakın gördüğü anlamına gelmektedir. Nitekim Harici bir âlim olan Ebû Ali Yahya b. Kâmil el-Cahderî'den bahsederken onun önce Bîşr el-Merîsî ashabından ve Mürcie'den iken sonradan İbadiyye'ye geçtiğini ifa-

66 Muhammad Arkoun, "İslam Tarih Yazımında Yöntem Sorunu" *Tezkire*, 6/Kış (1994), 52.

67 Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiilliği*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993). 3.

68 Osman Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, (Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2008), 34.

69 Klasik Mezhepler Tarihçiliğindeki tasnif modelleri için bkz. Osman Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, 25-42.

de etmiştir.⁷⁰ İbnü'n-Nedîm'in Bişr el-Merîsî'yi Mutezilî âlimler arasında sayması ve Mürcie'yi ayrı zikretmesi her iki mezhebi farklı ama birbirine yakın olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

İbnü'n-Nedîm, Mu'tezile isminin oluşumu ile ilgili iki farklı görüş serdetmiştir. Ebu'l-Kâsım el-Belhî'den naklettiği bir görüşe göre büyük günah işleyenin durumu ile ilgili mezhepler tartışmış, tüm mezhepler, büyük günah işleyeni fâsık olarak isimlendirmekle birlikte Hariciler, müşrik ve kâfir; Mürcie, mümin; Zeydiyye ve İbadiyye, küfrân-ı nimet halindeki kâfir; Hasan el-Basrî ve taraftarları ise münafık kabul etmişlerdir. Mu'tezile ise tüm bu görüşlerden uzaklaşarak sadece fâsık olduğunu dile getirmiştir.⁷¹ Mu'tezile ismi ile ilgili diğer görüşü İbnü'n-Nedîm, Mutezilî âlim Ebû Bekir b. İhşid'den nakletmiştir. İbn İhşid'in Mu'tezile uleması arasında meşhur dediği görüşe göre Mu'tezile ismi, iddia edildiği gibi Hasan el-Basri zamanında değil ondan sonra ortaya çıkmıştır. Hasan el-Basrî'nin vefatından sonra yerine Katâde geçince Amr b. Ubeyd ve beraberinde bir grup bu halkadan ayrılıp başka bir halka kurmuşlardır.⁷² Bunun üzerine Katâde onlara Mu'tezile demiştir. Bu isim Amr'a ulaşınca 'ıtızalin Allah'ın Kur'an'da methettiği bir sıfat olduğunu söylemiş ve ismi kabul etmiştir.⁷³

İbnü'n-Nedîm, Mutezilî görüşlerin nerden alındığı konusunda Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'tan Mu'tezile'nin görüşlerini meşrulaştırmak için kabul etmiş olduğu meşhur sözü nakletmiştir. Buna göre Ebu'l-Hüzeyl, adl ve tevhid ilmini, Osman et-Tavîl'den; Osman, Vasıl b. Ata'dan; Vasıl, Hâşim b. Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'den; Haşim Babası Abdullah'tan; Abdullah, babası Muhammed'den; Muhammed, Hz. Ali'den, o da Hz. Peygamberden almıştır.⁷⁴

İbnü'n-Nedîm'e göre kaderden ilk bahseden kimse Senseveyh olarak bilinen Hristiyan Ebû Yunus el-Esvarî'dir.⁷⁵ Ma'bed el-Cühenî de kader ile ilgili görüşlerini ondan almıştır.⁷⁶

70 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 652.

71 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 555-556.

72 Katâde ile ilgili aktarılandan başka bir rivayet daha vardır. Buna göre ayrı bir ders halkası oluşturan Amr'ın halkasına âma Katâde gelip oturmuş, farkına varınca bunlar Mutezilî'dir deyip hemen halkadan ayrılmıştır. Bkz. Osman Aydınlı, *Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları*, *Marife*, yıl, 3, sayı 3, kış 2003, 28-29.

73 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 557.

74 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 558.

75 İlyas Üzüm, "Kaderiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXIV, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 64.

76 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 557.

İbnü'n-Nedîm Mu'tezilenin önemli şahsiyetlerini şu şekilde kaydetmiştir: Hasan el-Basrî, Vâsıl b. Ata, Amr b. Ubeyd, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Şeddâd Zurkân, Ebû Ali Amr b. Fâid el-Usvârî, Bişr b. Mu'temir, Nazzâm, Kâsım b. Halîl ed-Dimeşkî, İsâ b. Subeyh Murdâr, Muammer b. Abbâd es-Sülemî, Sümâme b. Eşres, Ca'fer b. Mübeşşir, Câhız, Ahmed b. Ebi Duâd, Ca'fer b. Harb, İskâfî, Ebû Yakûb Yusuf b. Ubeydullâh eş-Şehhâm, Ebû Ali el-Cübbâî (Basra), Ebû Abdillâh Muhammed b. İsâ Burğûs, Bişr b. Ğiyâs el-Merîsî (Bağdat), Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (Bağdat), Ebu'l-Hasen Ahmed b. Amr el-Berde'î (Bağdat), Ebu'l-Hasen Ahmed b. Ali eş-Şatavî, Hâris b. Ali el-Verrâk (Horasan), Ebu'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed el-Belhî el-Ka'bi, Muhammed b. Ömer es-Saymerî (Basra), Muhammed b. Ömer b. Saîd el-Bâhilî (Basra), Ahmed b. Yahya el-Müneccim, Ebubekir b. İhşid, Ebu'l-Hüseyn Abdulvâhid el-Husaynî, Ebû İshâk İbn Ayyâş, el-Hasan b. Eyyûb, Ebû İmrân Mûsâ b. Rabah Ebu't-Tayyib İbn Şihâb, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed el-Hallâl (Basra), Ebû Hâşim el-Cübbâî, İbn Hallâd el-Basrî, Ebû Kasım b. Sehlevyeh Kaşver (Ebubekir el-Buhârî), Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali el-Kâğizî saydığı isimlerdir.⁷⁷ Burada dikkat çeken bir husus Mu'tezile isminin nerden geldiği açıklanırken Mu'tezile'nin Hasan el-Basrî'nin ve diğer mezheplerin görüşünden ayrılarak oluştuğunun söylenmesi, ama Mutezilî şahsiyetler sıralanırken listenin en başında Hasan el-Basrî'nin zikredilmesidir. İbnü'n-Nedîm'in Hasan el-Basrî'yi Mu'tezileden saymasını Mutezilî bir reflekse; onu mezhebin dışında saymasını ise farklı eserlerden yararlanmasına bağlamak mümkündür. İbnü'n-Nedîm, şahsiyetleri tanıtırken hangi bölge Mu'tezilesinden olduğunu da belirtmiştir.

İbnü'n-Nedîm, bazı şahsiyetleri Mu'tezilî mi Mürcîî mi olduğunu bilememiş ve bunları ayrı bir başlık altında incelemiştir. Humeyd b. Saîd, Muhammed b. Abdülkerîm, Ebû Affân el-Fârûkî, Ebû Abdillâh el-Vâsıtî, Ebu'l-Abbâs el-Kettâb hangi mezhepten olduğuna karar veremediği kişilerdendir. İbnü'n-Nedîm'in Mu'tezilî mi Mürcîî mi şeklinde ikilemede kalması onun bu iki mezhebi aynı görmediğini göstermektedir.

İbnü'n-Nedîm, bazı şahısların ilk başlarda Mutezilî iken daha sonra bir takım görüşlerle Mu'tezileden ayrıldığını söylemiştir. O, Ebû Bekir Abdurrahmân el-Esamm'ın Mutezilî görüşlere sahip olduğunu fakat Hz. Ali'ye meykinden dolayı Mu'tezile ehlinin onu kendilerinden saymadığını ifade etmiştir. Daha sonra da bu başlık altında Hişâm b. Amr el-Fuvâtî, Dirâr b. Amr, Abbâd b. Selmân (Süleymân), Ebû Saîd el-Husrî, Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû Mûsâ İsâ b. Heysem (İbn Râvendî'nin

77 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 558 – 618, 621 – 629.

hocalarından), Ebû İsâ el-Verrâk (İbn Râvendî'nin hocalarından), İbn Râvendî, en-Nâşî el-Kebîr (el-Ekber) gibi isimleri saymıştır.⁷⁸

Mezheplerle ilgili beşinci bölümün ilk kısmının başlığı "Mu'tezile ve Mürcie âlimleri" şeklinde olmasına rağmen Mürcie âlimlerine değinilmemiştir. Bu da iki ihtimali barındırmaktadır. Müellif ya unutmuş; ya da Mürcie ile ilgili kısım kaybolmuştur.

Müellif Şia bölümüne bu ismin nereden geldiğini açıklayarak başlamıştır. Ona göre bu isim, Cemel savaşı esnasında ortaya çıkmış, Hz. Ali'nin yanında savaşanlara "Şia" denmiştir. Bizzat Hz. Ali, "tarafatlarım" anlamında "şî'atî" tabirini kullanmıştır.⁷⁹ Şia'nın ne zaman oluştuğu ile ilgili birçok tez vardır. Bu fırka, kendilerini Hz. Peygamberin yönlendirmesi ile daha o hayattayken oluşmaya başladığını ve Hz. Peygamber'in vefatıyla bir bünyeye kavuştuğunu savunmuştur.⁸⁰ Bunun yanı sıra Hz. Osman'ın şehadeti sonrası, Cemel ve Sıffin savaşı sırasında ve Hz. Hüseyin'in şehadeti sonrasında teşekkül ettiğini savunan tezler de mevcuttur.⁸¹ İbnü'n-Nedîm'in aktardığına bakılırsa onun bu tezler içerisinde Cemel savaşını tercih ettiği anlaşılmaktadır. Şia'yı Cemel ile başlatması onu diğer Şiilerden ayırmıştır. Zira Şia, bu tabirin, Hz. Peygamberin vefatıyla oluştuğunu söylemektedirler.

İbnü'n-Nedîm, Ali b. İsmâil b. Meysem et-Temmâr,⁸² Hişâm b. Hakem, Şeytân- nu't-Tâk olarak bilinen Ebû Ca'fer el-Ahvel (Şia'nın Mümini't-Tâk dediğini de eklemiştir), Muhammed b. Halîl es-Sekkâk, Ebû Ca'fer İbn Kubbe, Ebû Sehl en-Nevbahtî (Muhammed b. Hasan'ın soyundan gelenlerin kaim imam olduğu ile ilgili görüşleri var), Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî⁸³, Ebu'l-Hüseyin el-Hamdûnî es-Sûsencerdî, Ebu'l-Hasen et-Tâtîrî, Hişâm b. Sâlim el-Cevâliki, Ebû Mâlik Had-râmî, Ebû Abdillâh İbn Memleke el-İsfehânî, Ebu'l-Ceyş b. el-Horasânî, Ebu'l-Hüseyin Nâşî es-Sağîr, Ebû Abdillâh İbnu'l-Muallim, Abdullâh b. Bukeyr, Husayn b. Muhârik, Ebû Kâsım Ali Ahmed el-Kûfî, Kum şehrinden Ebû Süleymân Dâvûd b. Kura, Kum şehrinden İsmail b. Muhammed Kumburâ, Ebû Abdillâh el-Hasenî;

78 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 594- 604.

79 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 631.

80 Hasan b. Mûsâ Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, (Beyrut: Menşuratu'r-Rıza, 1433/2012), 51.

81 Ethem Ruhi Fiğlalı, *İmamiyye Şiası*, (İstanbul: 1984), s. 14-15; Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketler*, s. 146-150; İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 13-14.

82 İbnü'n-Nedîm, imamet mezhebi ile ilgili ilk konuşan kişinin bu şahıs olduğunu ifade etmiştir. en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 632.

83 İbnü'n-Nedîm, Mu'tezile'nin bu şahıs Mutezilî olduğunu; Şia'nın da onun Şia olduğunu savunduğunu, ama Nevbaht ailesinin İmam Ali'nin imametini savunmakla meşhur olduğundan dolayı onu Şia olduğunu kabul etmek gerektiğini belirtmiştir. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 636.

Abdullah b. Muhammed el-Belevî; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Yahyâ el-Kummî el-Eş'arî; Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mansûr el-Ayyâşî,⁸⁴ İbn Bâbeveyh Ali b. Hüseyin el-Kummî,⁸⁵ İbn Bâbeveyh Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Kummî, İskâfî'nin kâtibi Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. Cüneyd, Ebû Süleymân Dâvûd b. Zeyd, Ebû Ahmed Abdulaziz b. Yahya el-Culûdî, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. İbrahim,⁸⁶ İbnu'l-Ceâbiyy olarak bilinen Kadı Ebubekir Amr b. Muhammed,⁸⁷ Ebû Bişr Ahmed b. İbrahim el-Ammî, İbnu'l-Muallim olarak bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân,⁸⁸ Ebû Tâlib Ubeydullah b. Ahmed el-Enbârî,⁸⁹ Abdurrahman b. Muhammed el-Ca'ferî'yi⁹⁰ Şia'nın önemli şahsiyetleri olarak kaydetmiştir.⁹¹

İbnü'n-Nedîm "Şia" kavramıyla bütün Şia'yı kastettiği gibi zaman zaman bununla İmamiyye mezhebini de kastetmiştir. O, İmamiyye mensuplarını tanıtırken bazen "Şia'nın önemli şahsiyetlerindendir", şeklinde genel bir nitelemede bulunurken, bazen de "İmamiyye Şiasının önemli şahsiyetlerindendir" şeklinde tanıtmıştır. Zeydiyye ve İsmailiyye'ye mensup şahsiyetleri tanıtırken de Zeydî veya İsmailî nitelemesini kullanmıştır. İbnü'n-Nedîm, İmamiyye'den bahsederken İsnaaşerî, Ca'ferî ve Rafizî isimlerini kullanmamıştır. Eş'arî, Sa'd b. Abdullah el-Kummî (301/913-4) ve Nevbahtî'de (311/923) de bu İsnaaşerî ismi mevcut değildir.⁹² Bu da İsnaaşeriyye isminin ya sonraki tarihlerde ortaya çıktığını ya da o dönemde yaygınlaşmadığını göstermektedir. Ca'ferilik için de aynı şeyleri söylemek müm-

84 İbnü'n-Nedîm bu şahıs hakkında kitapların Horasan bölgesinde çok etkili olduğunu söylemiş ve "ilimde zamanın eşsiz ferdi" şeklinde övgüyle bahsetmiştir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 684.

85 İbnü'n-Nedîm, baba İbn Babeveyh el-Kummî Ali b. Hüseyin üzerinde daha çok durmuş Ebû Ca'fer İbn Babeveyh el-Kummî olarak meşhur olan Şeyh Sâduk'un ismini ve bir eserini zikretmekle yetinmiştir. İbnü'n-Nedîm, oğlu Ebû Ca'fer'in babasının yüzlerce ve kendisine ait on sekiz kitabın rivayet iznini verdiği dair kendi el yazısıyla yazdığı bir yazıyı okuduğunu belirtmiş ancak Şeyh Sâduk'u tanıtırken sadece bir eserini zikretmiştir. Bkz. en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 687-688.

86 İbnü'n-Nedîm bu şahsın görünüşte Şafii mezhebinden görüldüğünü ama gerçekte İmamiyye mezhebinden olduğunu ifade etmiştir. en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 689.

87 İbnü'n-Nedîm bu şahsın Seyfûddeyle ile yakın ilişki içerisinde olan ve Şia'nın en faziletlilerinden biri olarak tanıtmıştır. en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 691.

88 İbnü'n-Nedîm bu şahsın kendisinin yaşadığı dönemde fıkıh, kelim ve nakil ilminde İmamiyye'nin lideri olduğunu belirtmiştir. en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 691 – 692.

89 İbnü'n-Nedîm bu şahsın Banuşiyye Şiasından olduğuna dair bilgiler aktarmıştır. en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 693.

90 İbnü'n-Nedîm Ca'feriyye mezhebinin bu adama nispet edildiğine dair rivayetler aktarmıştır. en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 693.

91 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 632 – 639, 684 – 693.

92 Ethem Ruhi Fiğlalı, "İsnaaşeriyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXIII, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 143; Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 326.

kündür. Ancak Rafizî ismi o dönemde yaygın olmasına rağmen İbnü'n-Nedîm, kullanmamıştır. Çünkü ilk dönemlerden itibaren bu ismi Sünnîler, hakaret amaçlı genelde İmamiyye için zaman zaman da Şîî unsurlar taşıyan Batınî gruplar için kullanmıştır.⁹³

İbnü'n-Nedîm'e göre İmam Zeyd'in imametini ve Hz. Ali ve Fatıma'nın soyundan imamet şartlarını taşıyan herkesin imam olabileceğini kabul edenlere Zeydiyye denmiştir. O, mühaddislerin çoğunun Zeydî olduğunu ileri sürmüş ve Süfyan b. Uyeyne ve Süfyan es-Sevrî'yi de örnek olarak vermiştir.⁹⁴ Her iki Süfyan'ın o dönem başta Ebû Hanife ve İmam Malik olmak üzere birçok âlim gibi Ehl-i Beyt'e yakın durması, Abbasi iktidarına muhalif davranması ve Muhammed Nefsü'z-Zekiyye'nin kıyımını açıktan desteklememekle beraber meşru görmeleri⁹⁵ onları Zeydî oldukları kanaatine götürmüş olmalıdır. İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir el-Bağdâdî,⁹⁶ Fadîlür-Ressân İbn Zübeyr, Ebû Halef el-Vâsıtî, Mansûr b. el-Esved, Hasan b. Sâlih b. Hayy, Mukâtil b. Süleymân,⁹⁷ Nâsir İ'l-Hakk Hasan b. Ali, Taberistan hâkimi Hasan b. Zeyd b. Muhammed,⁹⁸ Sa'de'nin hâkimi Kâsım er-Ressi, Hâdî İle'l-Hakk Yahyâ b. Hüseyin, Muhammed b. Mansûr el-Murâdî'yi Zeydî şahsiyetler olarak kaydetmiştir.⁹⁹

İbnü'n-Nedîm, ele aldığı mezhepler içerisinde en detaylı bilgiyi İsmailiyye mezhebi hakkında vermiştir.¹⁰⁰ O, bazı bölümlerini İsmaililiğe reddiyeler yazan Ebû Abdillâh b. Rizzâm adındaki şahıstan naklettiğini belirterek, İsmailiyye'nin tarihi ile ilgili detay sayılabilecek bilgiler vermiş ve İbn Rizzâm'ın doğru olup olmadığını hakkında bir sorumluluğu üstlenmediğini de ifade etmiştir. İbnü'n-Nedîm, bir

93 Mustafa Öz, "Rafizîler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXIV, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 396-397.

94 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 639-641.

95 Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdullah el-Mehdî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXX, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 490; Recep Özdirek - Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyanes-Sevrî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXVIII, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 23-24.

96 İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Carud hakkında Ca'fer es-Sadık'ın "Allah ona lanet etsin hem normal gözü hem de kalp gözü kördür." ve Muhammed b. Sinan'ın "Ebu'l-Cârûd ölmeden önce içki içmiş ve kâfirleri dost edinmiştir." şeklindeki sözlerini aktarmıştır. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 640.

97 Mukatil b. Süleyman, kaynaklarda Sifâtiyye grubunun temsilcilerinden biri olarak zikredilmiş, Şîa'ya, Müşebbihe ve Mürcie'ye nisbet edilmesi yanında bazı Şîî kaynakları onu Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın tâbileri arasında saymıştır. Bkz. Ömer Türker, "Mukatil b. Süleyman", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXI, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 134.

98 Hasan, 270 hicri yılında Taberistan Alevi Zeydî devletini kurmuştur. en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 672; Mustafa Öz, "Hasan el-Alevî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XVI, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 287.

99 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 640 - 641, 681 -

100 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 666-675.

mezheple ilgili bilgileri reddiyeler yazan bir muhaliften alarak İslam Mezhepleri Tarihi klasik kaynakların yolunu takip etmiştir. Bu da mezheple ilgili verdiği bilgilere ihtiyatla yaklaşmayı gerektirmektedir.

İbnü'n-Nedîm, Meymun el-Kaddâh ve Abdullah b. Meymûn hakkında bilgiler vererek İsmailiyyeyi ele almaya başlamış, böylece İsmailîliğin oluşum ve şekillenmesinde bu şahısların oldukça etkili olduklarını göstermeye çalışmıştır. Meymûn ve Abdullah'ın Deysânî¹⁰¹ olduklarını, Abdullah'ın peygamberlik iddiasında bulunduğunu, sihirbazlık yaptığını ve yeryüzünü dürüp istediği yere kısa sürede sürükleyebildiğini iddia ettiğini, gelecekte ve uzak beldelerde meydana gelen olayları haber verdiğini nakletmiştir.¹⁰² İbnü'n-Nedîm, bu bilgileri vererek aslında İsmailîliğin kuruluşunun bozuk temellere dayandığını ortaya koymaya çalışmıştır. Zira bir mezhebin oluşumu ve şekillenmesi o mezhebin temsilcilerinin fikir ve düşüncelerinden azade gerçekleşemez.

İbnü'n-Nedîm, İsmailîliğin yayılması, Karmatîlerin ve Fatımîlerin kuruluşu ile ilgili detaylı bilgiler vermiştir. Aktardığına göre Abdullah, Ehvaz, Basra ve Humus gibi yerlerde bulunmuş ve birçok kere görüşlerinden dolayı hapsedilmiş ve o hapislerden kaçıp kurtulabilmiştir. Humus'ta Hamdân b. Eş'as el-Karmat, onun davetini kabul edip hareketin içine dâhil olmuştur. Hamdân, kendi davetinin başına damadı Abdân'ı getirmiş, Abdân da başta Kufe olmak üzere Ahsa, Faris ve Yemen'e dâîlerini gönderip mezhep fikirlerini yaymaya çalışmıştır. Abdullah'ın vefatından sonra yerine oğlu Muhammed geçmiş, onun vefatından sonra mezhep, kimin imam olacağı ile ilgili ihtilafa düşmüştür. İmamet Abdullah'ın daha hayattayken vefat eden oğlu Hüseyin'in oğlu Saîd ile devam etmiştir. Saîd Mısır'a geçmiş ve orada Ubeydullah adıyla Fatimî İsmailî devletini kurmuştur.¹⁰³ Ubeydullah'ın nesebi ile ilgili farklı görüşler vardır.¹⁰⁴ İbnü'n-Nedîm bu görüşler içerisinden Abdullah b. Maymûn el-Kaddâh'ın soyundan geldiğine dair rivayeti kabul etmiştir. İbnü'n-Nedîm, Ubeydullâh'ın kendi nesebini İmam İsmâîl b. Ca'fer'in oğlu Abdullah'a dayandırma planı tutmayınca Muhammed b. İsmâîl'in soyundan geldiğini iddia ederek Hasan Ebû Kâsım'ı kendi yerine halef tayin ettiğini naklet-

101 Deysanîlik, Süryânî gnostisizmi, İnan kozmolojik (nur ile zulmet esasına dayalı âlem görüşünü) nazariyeleri ve Yunan atomizminden derlenmiş eklektik ve düalist bir dini harekettir. Mûsâtafa Öz, "Deysaniyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, IX, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 270-272.

102 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 666-667.

103 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 667 – 668.

104 Onun, İsmail b. Ca'fer'in nesebinden, İmam Ca'fer'in Abdullah adında oğlunun nesebinden veya Abdullah b. Meymun el-Kaddâh'ın soyundan geldiğine dair rivayetler vardır. Daha geniş bilgi için Bkz. Mustafa Öz, "Ubeydullah el-Mehdi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXII, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 23-24.

miştir. İbnü'n-Nedîm'in aktardığına göre Hasan zamanında ve daha sonrasında mezhep bağılıları arasında İslam'ı hafife alma ve Hasan'ın peygamber olduğuna dair iddialar söz konusu olmuştur.¹⁰⁵

İbnü'n-Nedîm, Horasan, Azarbeycan ve Taberistan'da İsmaililiğin yayılma ve gelişme süreçlerine de değinmiştir. Ona göre Ubaydullâh, Horasan bölgesine dâiler göndermiş, bu dâiler bölge halkını ve yöneticileri kandırarak mezhebe taraftar kazandırmışlardır. İbnü'n-Nedîm, Horasan dâileri olarak Ebû Saîd eş-Şa'rânî, Hüseyin b. Ali el-Mervezî ve Nesefî¹⁰⁶ isimlerini zikretmiştir.¹⁰⁷ Nesefî'nin kandırıp kendisine bağladığı kişilerden biri de Sâ mânî hükümdarı Nasr b. Ahmed'tir. Kaynaklarda Sünnî olarak tanıtılan Nasr'ın İsmailî görüşleri kabul ettiği ile ilgili bilgiyi İbnü'n-Nedîm ve Nizamülmülk'ten başka hiçbir tarihçi nakletmemiştir.¹⁰⁸ İbnü'n-Nedîm, Taberistan, Azerbaycan ve Rey'de İsmailî görüşlerini sırasıyla Hallâc el-Kutn, Gıyâs, Ğıyâs'ın oğlu ve sonrasında Ğıyâs'ın torunu Mahrûm ve Ebû Hâtım er-Râzî el-Versiyânî¹⁰⁹ temsil ettiğini ifade etmiştir. O, Ebû Hatim'i önce senevî iken sonra dehrî olan ve büyük şüpheler içerisinde bocalayan bir zat olarak tanıtmıştır.¹¹⁰

İbnü'n-Nedîm'e göre ilk dönemlerden itibaren İsmaililik içerisinde Fars ırkçısı ve Mecusilik davasını güdenler hep olmuş, bunlar bazen açıktan bazen de gizliden İslam'a ve Müslümanlara saldırmış, bu sebeple İslam beldelerinde hoş olmayan birçok olay yaşanmıştır. Bu şahıslar, İslam'ı bozma ve Mecusiliği geri getirme çabası içerisinde olmuşlardır. Bu meyanda Ebû Müslim el-Horasânî, Bâbek el-Hürremî ve Dülefi emirlerinden Ahmed b. Abdulaziz b. Dülefi'nin kâtiplerinden Dendân olarak bilinen Muhammed b. Hüseyin'in isimlerini zikretmiştir. Güvenilir olduğunu söylediği kaynaklara dayanarak Muhammed b. Hüseyin'in koyu bir Fars ırkçısı ve İslam devletine kin besleyen biri olduğunu, onun yıldızlara bakarak kısa bir müddet sonra İslam'ın yerini Mecusiliğin; İslam devletinin yerini Fars devletinin alacağı iddiasını ileri sürdüğünü nakletmiştir.¹¹¹

105 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 668.

106 Muhammed b. Ahmed en-Nesefî İsmailî görüşlerin Horasanda yerleşmesinde önemli etkileri olan bir şahıstır. Bkz. Mustafa Öz-Müsâtafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmailiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXIII, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), s. 128.

107 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 669.

108 Ahmet Güner, "Nasr b. Ahmed", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXII, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 413.

109 Ebû Hatim er-Râzî el-Versiyânî Rey İsmailî lideri konumuna yükselmiş, Taberistan, Azerbaycan ve Rey'de İsmailî düşüncelerin iyice yerleşmesini ve sistemli bir hale gelmesini sağlayan önemli bir şahsiyettir. Daha detaylı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hatim er-Râzî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, X, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), s. 148-150.

110 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 670.

111 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 670.

İbnü'n-Nedîm'in aktardığına göre İsmailiye'nin yedi tebliğ kitabı vardır. *el-Belâğü'l-Evvel* (Birinci tebliğ kitabı) bütün halka yönelik olan kitaptır. *el-Belâğü's-Sâni*, mertebesi halktan biraz üstte olanlar için; *el-Belâğü's-Sâlis*, mezhebe yeni girenler için; *el-Belâğü'r-Râbi'*, mezhebe girişinin ikinci senesinde olanlar için; *el-Belâğü'l-Hâmis*, mezhebe girişinin üçüncü senesinde olanlar için; *el-Belâğü's-Sâdis*, mezhebe girişinin dördüncü senesinde olanlar için; *el-Belâğü's-Sâbi'* ise mezhebin nihai büyük sırrını açıklamak için yazılan kitaplardır. İbnü'n-Nedîm bu kitapları bizzat görüp okuduğunu ve içinde haramları mübah sayan, yeni şeriat kuralları koyan ifadeler gördüğünü belirtmiştir.¹¹² İsmailîler, kendilerine has bir örgütlenme biçimi ortaya koymuş ve buna uygun yedi aşamalı bir davet sistemi geliştirmişlerdir. Burada da görüldüğü üzere örgütlenme biçimlerine ve davet sistemlerine uygun olarak da eserler telif etmişlerdir. İsmailîlerde kendilerinden olanlar için yazdıkları kitaplar ile kendilerinden olmayanlar için yazdıkları kitaplar birbirinden farklıdır. Kendilerini batın ehli; kendilerinin dışındakilerini zahir ehli kabul edip eserlerini de bu ayrıma uygun telif etmişlerdir. Zahir ehli için yazdıkları eserlerde Sünnî anlayışa yakın bir dil kullanmış; kendileri için yazdıkları eserlerde batınî görüşlerini ele almışlardır.¹¹³

İbnü'n-Nedîm'in ifade ettiğine göre Büveyhîlerin ilk zamanlarının aksine son zamanlarda İsmailî mezhebi gerilemiş, her tarafta görülen dâiler ve bolca bulunan kitaplar azalmıştır. Horasan bölgesinde durumun eskisi gibi devam etme ihtimali var ama Mısırda işler, iyice karışıktır.¹¹⁴ Bu da İbnü'n-Nedîm'in İsmailiye mezhebini iyi takip ettiğini göstermektedir. İsmailiye mezhebi ya İbnü'n-Nedîm'in ifade ettiği gibi azalmış ya da bir takım sebeplerle gizliliğe bürünmüştür. Daha sonraki tarihlerde İsmailîliğin çeşitli devletler kurabildiklerine göre azalmalarından bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Öyleyse İsmailîlerin bir dönem rahat hareket imkânına kavuşup daha sonra gizliliğe büründükleri anlaşılmaktadır. Gizliliğe bürünmelerini iki sebebe bağlamak mümkündür. Büveyhîlerin ilk dönemlerinde bir Şii İmameyi kurma fikri belirmiş ancak daha sonraları bu fikirden vazgeçilmiştir.¹¹⁵ Büveyhîler, bu amaçlarını gerçekleştirmek için farklı Şii kesimlerin desteğine ihtiyaç duymuş, bu vesileyle İsmailîlere müsamaha göstermiş olabilir. Buna bağlı olarak İsmailîler, Şii hilafet düşüncesinin belirlediği zamanlarda rahat hareket etme imkânı bulmuş, şartların değişmesiyle gizliliğe bürünme ih-

112 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 672.

113 Ali Avcu, "İsmailiye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları", *Mezheplere göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, Ed. Halil İbrahim Bulut, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 166.

114 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 672.

115 Ahmet Güner, "Muizuddeve", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXI, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), s. 99.

tiyacı hissetmiş olabilir. Diğer bir sebep de Büveyhîlerin ilk dönemlerinde hâkim oldukları geniş coğrafyada toplumsal birlik ve bütünlüğü sağlamak adına farklı din ve mezheplere karşı müsamahalı bir siyaset izlemeleri olarak zikretmek mümkündür.¹¹⁶ Daha sonra Büveyhî yönetimi bir takım Şii İmamî tavırlar sergileyincedir.¹¹⁷ İsmailîler gizlenme ihtiyacı hissetmiş olabilir.

İbnü'n-Nedîm, İsmailiye mezhebinin önemli şahsiyetleri olarak Abdan, Nesefî, Ebû Hatim er-Razî, Benu Hammad,¹¹⁸ İbn Hamdan,¹¹⁹ Ebû Abdillâh İbn Nefis, Deylî ve Hasnabazî isimlerini ve eserlerini kaydetmiştir.¹²⁰

İbnü'n-Nedîm, "Cebriye ve Haşviye Âlimleri ve Eserleri" bölümüne bu isimlerin kimler için kullanıldığı ile ilgili bir açıklama yapmadan hemen şahsiyetleri zikretmeye başlamıştır. Bu başlık altında zikrettiği isimler dikkat çekicidir. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr,¹²¹ Ebû Amr Hafsu'l-Ferd,¹²² İbn Küllâb,¹²³ Kâdî es-Sünne Ebû Muhammed,¹²⁴ Muhammed b. Abdîrahmân İbn Ebi Atiyye,¹²⁵ Ebû Münzir Sellâmu'l-Kârî, Abdullah (İbn Dâvûd),¹²⁶ Ebû Ali Hüseyin b. Ali el-Kerabîsî,¹²⁷ Muhammed b. Ali Fustuka, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebi Bişr el-Eş'arî,¹²⁸ Dimyani

116 Muharrem Akoğlu, "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2009/2, cilt: VII, sayı: XVII, s. 135-137.

117 Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, VI, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), s. 498; Muhittin İğde, *Hanbelîliğin Teşekkül Süresi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 185.

118 İbnü'n-Nedîm bu ismin birden fazla kişiden oluştuğunu belirtmiştir. Bu isimdeki zatlar birçok kitap yazmış ve bunları Abdan'a nispet etmişler. en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 673.

119 İbnü'n-Nedîm bu zatla bizzat karşılaştığını söylemiştir. en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 674.

120 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 671-675.

121 Neccariye fırkasının lideri.

122 Hafs, Mutezilî iken insan fiilleri konusunda onlardan ayrılmış ve Cebriye'den sayılmıştır. Bkz. en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 644; Emrullah Yüksel, "Hafs el-Ferd", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XV, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 117.

123 İbnü'n-Nedîm, İbn Küllâb'ın Haşviyye'nin Nabite kolundan olduğu ve onun Allah'ın kelâm sıfatının bizzat Allah olduğunu ileri sürdüğü ve Fasyun en-Nasrânî denen Hristiyan bir papazdan onun Allah'ın kelâm sıfatı hakkındaki görüşlerini kendisinden aldığına ve hayatta kalmış olsaydı Müslümanları Hristiyanlaştırmada kendilerine büyük bir destek olacağına dair bir takım nakillerde bulunmaktadır. Yine ondan Mesih hakkında Ehli Sünnet gibi düşündüğünü aktarmaktadır. Bkz. en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 645-646.

124 Es-Sünne ve-Cemaa adlı kitabın müellifi olduğuna dair bilgiden başka bir bilgi aktarmamıştır.

125 İbnü'n-Nedîm, onu Neccariyeye mensup bir şair olarak kaydetmiştir. en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 646.

126 İsmi ile ilgili bilgiler el yazmalarından okunmadığından eksik bırakılmıştır.

127 İbnü'n-Nedîme göre fıkıh ve hadis âlimi olan el-Kerabîsî diğer mezheplerden daha çok cebriyeye yakın durmuştur. Bkz. en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 647.

128 İbnü'n-Nedîm, Eş'arî'nin Mutezilî iken Cuma günü Camide yüksek bir sele Mutezilî görüşlerden vaz geçtiğini ilan ettiğine dair rivayeti nakletmiştir. *İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist*, II, 648.

ve Hamveyh,¹²⁹ el-Kûşânî¹³⁰ gibi şahıslar Cebrî âlimler olarak zikredilmiştir.¹³¹ İbn Küllab ve Eş'arî'nin Cebriye ve Haşviye başlığı altında zikredilmesi Mutezilî bir yaklaşıma bağlamak mümkündür. Zira Mu'tezile, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul edenleri Cebriye;¹³² Allah'ın sıfatlarını bir mana olarak kabul edenleri de Haşviye olarak isimlendirmiştir.¹³³ Mu'tezile bu isimlendirmeleri Ehl-i sünnet için hakaret amaçlı kullanmıştır. İbnü'n-Nedîm'in bu yaklaşımı onun dü-şünce açısından Mu'tezileye yakın durduğunu göstermektedir.

İbnü'n-Nedîm, mezheplere ayırdığı bölümde dördüncü sırada Haricileri ele almıştır.¹³⁴ Cebriyede olduğu gibi burada da şahsiyetleri ve varsa eserlerini zikretmekle yetinmiştir. Yeman b. Rebâb,¹³⁵ Ebû Ali Yahya b. Kâmil,¹³⁶ EbûAli Muhammed b. Harb es-Sayrâfî, Abdullah b. Yezid el-İbâdî, Hafs b. Eşyem, Ziyad el-A'sam Haricî şahsiyetler olarak zikredilen isimlerdir. Bazı şahısları tanıtırken Haricîler'in İbadiyye, Sa'lebiyye ya da Beyhesiyye kolundan olduğuna dair bilgiler verilmiş, bu şekilde Haricî alt fırkalarından üç tanesinin ismi zikredilmiştir. Haricîler başlığının altında ayrıca "İbadiyye'nin İleri Gelenleri" şeklinde bir alt başlık açılmış olup burada İbrâhim b. İshâk, Salih en-Nâcî, el-Heysem b. el-Heysem ve Hattab b. (?)¹³⁷ isimleri zikredilmiştir.¹³⁸ İbadiyye başlığından önce İbnü'n-Nedîm'in bazı şahısları İbadi olarak nitelemesine bakılırsa bu başlığın sonradan eklenme ihtimali akla gelmektedir. Nitekim *el-Fihrist*'e sonradan eklemelerin olabileceği iddiası yukarıda ifade edilmiştir.

İbnü'n-Nedîm, tasavvuf ehlini ele aldığı Beşinci Bölümün son kısmında konuya tasavvuf ilim silsilesini vererek başlamıştır. Onun Ca'fer el-Huldî'den öğrendiğine göre Ca'fer, tasavvuf ilmini Cüneyd-i Bağdadî'den; o da Sırrı es-Sakatî'den; o da

129 İbnü'n-Nedîm Dimyani ve Hamaveyhî Eş'arî'nin ashabi olarak tanıtmıştır. en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 650.

130 El yazması eserlerde ismi tam okunamayan bu şahıs muhtemelen Ahmed b. Seleme el-Kûşânî'dir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i İsbât", *TDV İslam Ansiklopedisi*, X, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 515.

131 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 643- 649.

132 İrfan Abdulhamit Fettah, "Cebriyye", *İslam Ansiklopedisi*, VII, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 205.

133 Metin Yurdagür, "Haşviyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVI, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 427.

134 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 651 – 653.

135 İbnü'n-Nedîm bu kişinin önce Sa'lebiyye'den olduğu daha sonra Beyhesiyye'ye geçtiğini belirtmiştir. en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 651.

136 İbnü'n-Nedîm bu şahsın önce Mutezilî Bişr el-Merisi ashabından ve Mürcie'den iken İbadiyye'ye intikal ettiğini belirtmiştir. en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 652.

137 *el-Fihrist*'te baba ismi silinmiş ya da yazılmamış olduğundan dolayı böyle boş bırakılmıştır.

138 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 653.

Ma'ruf el-Kerhî'den; Ma'ruf da Farkad es-Sebhî'den; o da Hasan el-Basrî'den almıştır. Hasan el-Basrî de bu ilmi Enes b. Malik'ten almıştır.¹³⁹ İbnü'n-Nedîm, uzunca bir mutasavvıf listesi vermiştir.

Hasan el-Basrî, Muhammed b. Sîrîn, Herim b. Hayyân, Alkame el-Esved, İbrahim en-Nehâî, eş-Şa'î, Malik b. Dinar, Muhammed b. Vâsî, Atau's-Sülemî, Malik b. Enes, Süfyan es-Sevrî, el-Evzaî, Sabit el-Benânî, İbrahim et-Teymî, Süleyman et-Teymî, Ferkad es-Sebhî, İbnü's-Semmâk, Utbetu'l-Ğulâm, Salih el-Murri, İbrahim b. Edhem, Abdulvahid b. Zeyd, İbnü'l-Münkedir, Muhammed b. Habib el-Fârisî, Rabi' b. Haysem, Ebû Muâviye el-Esved, Eyyub es-Sehtiyânî, Yusuf b. Esbât, Ebû Süleyman ed-Dârânî, İbn Ebi'l-Havârî, Davud et-Tâî, Fethu'l-Mevsilî, Şeyban er-Râî, Muâfa b. İmran, Fudayl b. İyâz, Yahya b. Muaz, Ebû Hafs Ömer b. Muammed el-Yemanî, Bişr b. Hâris, Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Abdulaziz b. Yahya el-Mekkî, el-Kinânî, Ebu's-Seriyy Mansur b. Ammâr, Ebû Ca'fer Muhammed b. İsmâil el-Burculânî, İbn Ebi'd-Dünya Abdullah b. Muhammed, İbn Cüneyd, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mısırî, Ğulam Halil Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed el-Bâhilî, sehl et-Tüsterî, Ebû Hamza Muhammed b. İbrahim es-Süfî, Muhammed b. Yahya el-Ezdî (el-Edmî?), Cüneyd b. Muhammed, Hallâc,¹⁴⁰ mutasavvıf olarak zikredilen isimlerdir.¹⁴¹

İbnü'n-Nedîm'in verdiği bu listede dikkat çekici noktalar mevcuttur. Hasan el-Basrî, hem Mutezilî âlimler listesinin başında hem de burada mutasavvıf listesinin başında zikredilmiştir. Bu da İbnü'n-Nedîm'in farklı kaynaklardan beslendiğini ve kaynaklardan aktarırken herhangi bir müdahalede bulunmadığını göstermektedir. İbrahim en-Nehâî, Malik b. Enes, Süfyan es-Sevrî ve el-Evzaî gibi hadis ve fıkıh âlimleri sufi listesine dâhil edilmiştir. Hallâc-ı Mansur'un Şia'nın meliklerin mezhebi, Tasavvufun ise halkın mezhebi olduğuna dair sözleri nakledilmiştir. Hallâc-ı Mansur'un bu ve benzeri sözlerinden hareketle olsa gerek öldürülme sebepleri arasında onun Şii'lerle gizli bir ilişki içerisinde bulunması zikredilmiş ve günümüz bazı ilim adamları da onun Şii olduğu iddiasında bulunmuşlardır.¹⁴²

İbnü'n-Nedîm, mezhepleri kelim ya da mezhepler tarihi formatında ele almadığından mezheplere yaklaşımında 73 fırka hadisinin etkisi açık bir şekilde görül-

139 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 655-656.

140 İbnü'n-Nedîm'in aktardığına göre Hallac, hulus fikrini benimsemiş, Allah'ın kendisine hulus ettiğini, Şia mezhebinin meliklerin; tasavvufun ise halkın mezhebi olduğunu ileri sürmüştür. en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 675-676.

141 en-Nedîm, *el-Fihrist*, II, 656-666

142 Süleyman Uludağ, "Hallac-ı Mansur", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XV, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 378, 380.

memektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi söz konusu hadis İslam Mezhepler Tarihi yazımında mezhep sayısını ve fırka-i naciye'yi tespit meselesinde etkili olmuştur. Her iki noktada da İbnü'n-Nedîm'in bir çabası gözükmemektedir. Dolayısıyla klasik mezhepler tarihi kaynaklarında yer alan *ehl-i hakk*, *ehl-i batıl*, *ehl-i bid'at* gibi kavramlara *el-Fihrist*'te rastlanmaz. Bunu İbnü'n-Nedîm'in ılımlı kişiliğine bağlamak mümkündür.

Sonuç

İbnü'n-Nedîm, İslam dünyasındaki din, ilim, mezhep ve kaynakları *el-Fihrist* adlı eserinde kayıt altına alarak günümüze ulaşmasını sağlamıştır.

İbnü'n-Nedîm'in mezhebi eğilimi ile ilgili net bir bilgi bulunmamaktadır. Yazdıklarından hareketle onun mezhebi eğilimi tespit edilmeye çalışılmış, bazılarınca onun Sünnî, bazılarınca da Şii olduğu ileri sürülmüştür. Eserinde her iki mezhepten sayılabilecek tavırlar sergilemesi bu farklılığa yol açmıştır. Bu tavırla onun mezheplere tarafsız ve objektif bir yaklaşımı amaçladığı da söylenebilir.

İbnü'n-Nedîm, mezhepleri ne kelim kaynakları ne de İslam mezhepler tarihi kaynakları formatında ele almıştır. O, nadiren fikirlerden bahsetse de genellikle mezheplerin önemli şahsiyetleri ve eserleri üzerinde durmuştur. Dolayısıyla *el-Fihrist*'in daha çok tabakat kitapları formatında yazıldığını söylemek mümkündür. Mezhep şahıslarından bahsederken zaman zaman onların hangi alt kola mensup olduklarını da ifade etmiştir.

İbnü'n-Nedîm, her ne kadar tarafsız davranmaya çalışmışsa da mezhep isimlendirmesinde ve mezheplere yaklaşımında klasik İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarına benzer bir tavır içerisinde olmuştur. O, daha çok Mu'tezile ve Şia'ya yakın bir duruş sergilemiştir. Bu da onun Ehl-i sünnet'e yaklaşımında etkili olmuş, Sünnîleri amme, bazı sünnî âlimleri de Cebrî ve Haşvî olarak nitelemesine yol açmıştır.

İbnü'n-Nedîm, Mürcie'yi bir mezhep ismi olarak zikrettiği halde mezhep ve şahıslar hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir. Mürcie konusu zikredilmiş olsaydı müellifin mezhebi eğilimi daha rahat anlama imkânı olabilirdi. Zira Mu'tezile ve Şia, yükledikleri anlamlarla Mürcie'yi farklı konumlandırmışlardır.

İbnü'n-Nedîm, mezhepler içerisinde üzerinde en çok durduğu mezhep Şia'dır. Şia'yi ve Şii âlimleri övücü sözler sarf etmesi ve birtakım Şii tavırlar sergilemesi onun bu mezhebe yakın durduğunu göstermektedir. Ancak Şia kavramının çıkışını Cemel savaşına bağlaması onu diğer Şii'lerden ayırmıştır. İbnü'n-Nedîm,

İmamiyye hakkında İsnaaşeri, Ca'ferî ve Rafizî isimlerini kullanmamıştır. Teşekkül ve yayılma süreçleri üzerinde detaylıca durduğu İsmailiyye mezhebini İslam dışı bir mezhep olarak kabul etmiş, fırkanın asıl kurucularının Fars ırkcısı ve Mecusî olduklarını ve inançlarını saklayarak İslam'ı yıkma amacı güttüklerini ifade etmiştir. İsmailî âlimlerle görüşme ve kitaplarını okuma fırsatını bulması İsmaililik hakkında verdiği bilgileri önemli kılmıştır.

İbnü'n-Nedîm, eserinde kendi zamanına kadarki İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarından farklı olarak Tasavvuf ehlini bir fırka olarak zikretmiş, önemli şahsiyetleri ve eserleri hakkında bilgi vermiştir.

İbnü'n-Nedîm, mezheplere yaklaşımında etkisi klasik mezhepler tarihi kaynaklarında var olan 73 fırka hadisini çok da göz önünde bulundurmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple *el-Fihrist*'te *ehl-i hakk*, *ehl-i batıl* ve *ehl-i bid'at* gibi kavramlar yer almamıştır.

Kaynakça

- Ahmed b. Yahya b. el-Murtezâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1380/1961.
- Akoğlu, Muharrem, "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2009/2, cilt: VII, sayı: XVII, ss. 123-138.
- Aydınlı, Osman, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Marife*, yıl, 3, sayı 3, kış 2003, ss. 27-54.
- . *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2008.
- Avcu, Ali, "İsmailiyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları", *Mezheplere göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, Ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Kahire: Mektebetü İbn Sina, 1409/1988.
- . *Usûlü'd-Dîn*, Beyrut: 1981.
- Bulut, Halil İbrahim, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Çetin, Maksut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara: İlahiyat yayınları, 2020.
- Çetin, Maksut vd. "el-Fark Beyne'l-Fırak Adlı Kitabın Mukaddimesinin İlave Dipnotlarla Tercümesi", *EKEV AKADEMİ DERGİSİ*, Yıl: 19 Sayı: 64 (Güz 2015), ss. 369-377.
- Dodge, Bayard, "Muhammed b. İshâq en-Nedîm ve İslam'ın İlk Dört Asrının Kültür Atlası Sayılan "el-Fihrist"ine Giriş", Çev. Halit Furkan Yolcu, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Kasım 2014, Sayı: XII, ss. 117-137.
- Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin ve'h-tılaifu'l-müsâllin*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire: Mektebü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1369/1950.
- Fettah, İrfan Abdulhamit, "Cebriyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, VII, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- . *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.

- Fıġlalı, Ethem Ruhi, *İmamiyye Şıası*, İstanbul, 1984.
- . “Önsöz”, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- . “İsnaaşerıyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXIII, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Gömbeyaz, Kadir, “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, ss. 147-160.
- Güner, Ahmet, “Muizzuddevle”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXI, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- . “Nasr b. Ahmed”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXII, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- el-Hamevî, Yakut, *Mu'cemu'l-udebâ*, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2003.
- Huseynî, Muhammed Yunus, “Arap Düşünce Tarihinin Ölümstüz Eseri: İbnü'n- Nedîm'in el-Fihrist'i”, Çev: Eyyüp Tanrıverdi, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2006, cilt: VI, sayı: 23, ss. 39-48.
- İğde, Muhittin, *Hanbeliliğin Teşekkül Süresi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Merçil, Erdoğan, “Büveyhiler”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, VI, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Nevbahî, Hasan b. Mûsâ, *Fıraku'ş-Şıa*, Beyrut: Menşuratu'r-Rıza, 1433/2012.
- Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Öz, Mûsâtafa, “Deysaniyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, IX, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- . “Hasan el-Alevi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XVI, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- . “İsmailiyye Mezhebi”, *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul: İSAV Yayınları, 1993.
- . “Ubeydullah el-Mehdi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXXII, İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- . “Muhammed b. Abdullah el-Mehdi” *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXX, İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Öz Mustafa - eş-Şek'a, Mûsâtafa Muhammed, “İsmailiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXIII, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özdirek, Recep - Çavuşoğlu, Ali Hakan, “Süfyanes-Sevri”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXVIII, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Razî, Ebû Hatim, *Kitâbu'z-Zıne*, c. III, Thk. Abdullah Sellum es-Samirâî, San'a: Merkezi'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Yemeni, 1994.
- Razî, Fahreddin, *İtikâdâtı Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Kahire: Mektebetu Nahdatı'l-Misriyye, 1356/1938.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Seyyid, Eyman Fuad, “Muhammed b. Tavıt et-Tancı ve İbnü'n-Nedîm 'in Kitabu'l-Fihrist'ini Tahkiki Projesi”, *Uluslararası Prof. Muhammed b. Tavıt et-Tancı Sempozyumu*, Haz. Sönmez Kutlu, Ankara: TDV Yayınları, 2015, ss. 235-245.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Tan, Muzaffer, *İsmailiyyenin Teşekkül Süreci*, A.Ü, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2005.
- Türker, Ömer, “Mukatil b. Süleyman”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXI, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman, “Hallac-ı Mansur”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XV, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

- Üzüm, İlyas, “Kaderiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXIV, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, İstanbul: Birleşik Yayınları, 1998.
- . “İslam Kelamında Mezheplerin Önemi”, Çev. İbrahim Hakkı İnal, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: III, ss. 115-123.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Ehl-i İsbât” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, X, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- . “Ebû Hatim er-Râzî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, X, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yolcu, Mehmet, “En-Nedîm (İbn AI-Nadim) ve el-Fihrist’inin İslam Kültür Tarihindeki Yeri (İslam Kültür Tarihinin Zamansal Haritası)”, *İnönü Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2013/4(1).
- Yurdagür, Metin, “Haşviyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVI, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yüksel, Emrullah, “Hafs el-Ferd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XV, İstanbul: Yayınları, 1997.

الشعر والأخلاق بين الفلاسفة اليونانيين والمسلمين

المخلص: للفلاسفة إسهام بارز في دراسة الشعر إبداعاً ونقداً؛ فقد حاول الفلاسفة توجية الشعر توجيهاً وطبيعياً نفعياً، يتحوّل فيه الشعر إلى وسيلة لتحقيق غاية أكبر وهي سعادة الإنسان، وهم في سبيل تحقيق تلك الغاية تعرّضوا للكثير من قضايا الشعر وجدليّاته، ومن أهمّ جدليّات الشعر التي أوّلاها الفلاسفة اهتماماً، جدليّة الشعر والأخلاق. فهذه الجدليّة ما زالت تمارس تأثيراً وفعاليتاً في تحديد ماهية الشعر، وتحديد مقياسه، وبيان غايته. وتحاول هذه الدراسة أن تكشف عن طبيعة العلاقة بين الشعر والأخلاق، من خلال عرض مواقف الفلاسفة اليونانيين والمسلمين القدّامى منها والتي مثّلت أسس "منهج النقد الأخلاقيّ للشعر"، وقد جاءت الدراسة في مقدّمة ومبحثين أساسيين: تناول الأوّل علاقة الشعر بالأخلاق عند الفلاسفة اليونانيين "أفلاطون، وأرسطو". بينما تناول الآخر علاقة الشعر بالأخلاق عند الفلاسفة المسلمين عند كلّ من "الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، مسكويه"، وقد اعتمدت الدراسة على المنهج المقارن الذي يعود للآراء في مصادرها ويحلّلها ويناقشها مع موازنتها بغيرها.

الكلمات المفتاحية: الشعر، الأخلاق، الفلاسفة، اليونانيون، المسلمون.

Müslüman ve Yunan Filozoflarda Ahlâk ve Şiir Arasındaki İlişkisi

Öz: Filozofların eleştirisi ve yaratıcılık bağlamında şiir araştırmalarına katkıları açıktır. Filozofların şiir yorumları daha çok faydaya ve uygulamaya yöneliktir. Burada şiir insan mutluluğu gibi yüce bir amaca hizmeti gerçekleştirecek bir araç haline dönüşmektedir. Filozoflar sözü edilen yüce amaca ulaşmak adına pek çok aşdan şiir araştırmalarına girişmişler ve diyalektik incelemelerde bulunmuşlardır. Filozofların ilk sırada ele aldıkları şiir diyalektiklerinden en önemlisi, şiir ve ahlak diyalektigidir. İşbu diyalektik, şiirin mahiyetini, amacını ve temel ölçütlerini ortaya koymaya çalışan araştırmalarda etkili ve etkin bir rol oynamaya hâlihazırda devam etmektedir. Bu çalışmada ahlak ve şiir arasındaki iribatın tabiatı araştırılmaktadır. Ahlâki eleştirel yöntemi şiire uygulayan Müslüman ve Yunan Filozofların konu ile ilgili yaklaşımları incelenmektedir. Makalede bir giriş iki temel başlık vardır. Birinci başlıkta Aristo ve Eflatun gibi Yunan Filozoflarında şiirin ahlak ile iribatı ele alınacaktır. İkinci başlık ise Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd ve Miskeveyh gibi Müslüman Filozoflardaki şiirin ahlak ile ilişkisine ayrılmıştır. Çalışmanın temel yöntemi birincil kaynaklardan elde edilen verilerin tespit, tahlil süreçlerinden sonra birbirleri ile karşılaştırılmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Şiir, Ahlâk, Yunan Filozoflar, Müslüman Filozoflar, Karşılaştırma.

Poetry and Ethics between Greek and Muslim Philosophers

Abstract: Philosophers have made an outstanding contribution to the study of poetry creatively and critically. Philosophers have tried to direct poetry in a functional and utilitarian direction, in which poetry turns into a means to achieve a greater goal, which is human happiness. This dialectic still exerts an influence and effectiveness in defining the essence of poetry, determining its scale, and clarifying its purpose. This study attempts to reveal the nature of the relationship between poetry and ethics, by presenting the positions of the ancient Greek and Muslim philosophers about it, which represented the foundations of the "Ethical Criticism Approach to Poetry". This study came in two main sections in addition to the introduction: The first section dealt with the relationship of poetry and morals for the Greek philosophers "Plato and Aristotle". While the other section dealt with the relationship of poetry to morals for Muslim philosophers of "Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rushd, and Miskawayh". The study relied on the balanced comparative approach that goes back to the opinions in its sources, analyses and discusses them while balancing them with others.

Keywords: poetry, ethics, Greek philosophers, Muslim philosophers.

Abdelkarim Amin
Mohamed
SOLIMAN 

* Öğr. Gör. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. E-Posta: abdelkreameen@yahoo.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0003-2999-1031>

المقدمة

بدأ نقد الشعر على أساس أخلاقيّ مع أفلاطون، فقد هاجم أفلاطون خروج الشعراء اليونانيين على الأخلاق والفضائل، وانتقد تجرؤهم على الآلهة، وطالب بنفي الشعراء الذين لا يلتزمون بالأخلاق والفضائل والذين ينشرون الرذائل بين الجمهور، ويتسبّبون في إثارة الفوضى داخل المدينة، وقد اتفق أرسطو على أهميّة توجيه الشعر لتحقيق السعادة، وتطهير النفس، وهو ما انتقل بدوره إلى الثقافة العربيّة، حيث تأثّر الفلاسفة المسلمون بموقف كلّ من أفلاطون وأرسطو من علاقة الشعر بالأخلاق، ولذلك جاء موقف الفلاسفة المسلمين متفقاً على أهميّة ارتباط الشعر بالأخلاق والفضائل، كما انتقدوا الشعر العربيّ لإهماله الجانب الأخلاقيّ، واحتفائه بالجانب الحسيّ الشهوانيّ، وهم في ذلك على خلاف النقاد العرب القدامى الذين ذهب فريق منهم إلى رفض وجود أيّ علاقة بين الشعر والأخلاق والدين، وهو ما يجعل منهج نقد الشعر عند الفلاسفة المسلمين متميّزاً عن المنهج النقديّ عند نقاد الشعر الخالص.

وقد قامت مجموعة من الدراسات حول المفاهيم الشعريّة أو النقديّة عند الفلاسفة، ولكن لا توجد فيما قرأت دراسةً مستقلّةً تناولت علاقة الشعر بالأخلاق عند الفلاسفة، وإن جاءت الإشارة إليها في ثنايا بعض الدراسات، ومن هذه الدراسات ما يلي.

- نظريّة الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، ألقت محمد كمال عبد العزيز، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٤م.
- الشعر، الدين والأخلاق: الماهية، العلاقة والوظيفة - قراءة في التراث - عبد الملك أمين بوقفة، مجلة ميلاف للبحوث والدراسات، عدد ١، جوان ٢٠١٥م.
- تحولات مفهوم الشعر عند الفلاسفة المسلمين في ضوء البلاغة العربيّة من المحاكاة إلى التخيل.. والتعبير، حسين كتانة، جامعة آل البيت، الأردن، عدد ٣، ٢٠١٨م.
- نظرية الجمال الشعري من وجهة نظر فلاسفة الأندلس (ابن رشد نموذجاً)، مجلة الشارقة للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، مجلد ١٥، عدد ١، رمضان ١٤٣٩هـ - يونيو ٢٠١٨م.
- الشعر والحقيقة مقارنة فلسفية لماهية الشعر، كريم محمد، مجلة جامعة القدس المفتوحة للبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، ٤٩٤، حزيران ٢٠١٩م.

وتحاول هذه الدراسة أن تتناول علاقة الشعر بالأخلاق عند الفلاسفة اليونانيين والمسلمين بشكلٍ مستقلٍّ، لما لهذا النقد من تأثيرٍ على الثقافة العالميّة والإسلاميّة؛ فنقد هؤلاء الفلاسفة يمثّل مرحلةً تأسيسيةً ما زالت تمارس تأثيراً حتّى يومنا، وقد جاءت الدراسة في مبحثين أساسيين على النحو التالي:

المبحث الأوّل: الشعر والأخلاق في الفلسفة اليونانيّة:

الاهتمام بالأخلاق هو أمرٌ قديمٌ قدّم الوجود الإنسانيّ، ولكن هذا الاهتمام يتفاوت من عصرٍ إلى عصرٍ، ومن أمةٍ لأخرى، كما أنّ طبيعة النظر أو تصوّر الإنسان للأخلاق قد اختلف حسب مراحل التاريخ الفكرية والتطورات الاجتماعيّة السياسيّة، يقول عبد الرحمن مرجبا: "هناك تصوران للأخلاق قديماً وحديثاً، فأما التصور القديم ونعني به الأخلاق عند اليونان فهو مطبوع بطابع السعادة، أي أن أخلاق اليونان إنما هي أخلاق سعادة"^١. ومعنى هذا أنّ أخلاق اليونانيين القديمة تختلف عن الأخلاق الحديثة، وخاصّة مع مجيء (كانت)؛ لأنّ الأخلاق الحديثة هي "أخلاق واجب" أمّا الأخلاق اليونانيّة فهي أخلاق سعادة. ويفرّق (عبد الرحمن مرجبا) بين التصورين اليونانيّ والحديث للأخلاق قائلاً: "فعلى حين أنّ قاعدة السلوك عند كانط تقول: "افعل هذا لأنّه واجبك"، فإنّ الأخلاق اليونانيّة تقول: "افعل هذا لأنّه يُؤدّي إلى سعادتك"^٢. وقد اخترت من الفلاسفة اليونانيين القدماء الحكيمين، أفلاطون وأرسطو، لأهميتهما وبعده تأثيرهما في التراث الفلسفيّ الإنسانيّ عامّة، والإسلاميّ خاصّة، ولأنّ الفيلسوفين أوّلينا كلاً من الشعر والأخلاق عنايةً خاصّة ومميّزةً في مؤلّفاهما.

أولاً: الشعر والأخلاق عند أفلاطون:

تركّزت دعوة أفلاطون عن الفنون عامّة والشعر خاصّة في أن يقترب نحو الحقّ والخير، ولذلك كان معيارُ الفنِّ الأكبر لديه هو "الأخلاق". فقيمة الشعر - عنده - ليس فيما يحمله من لذة، بل بما يُحقِّقه للنفس البشريّة من فضيلةٍ وإصلاحٍ وتهذيبٍ، ومفهوم

١ عبد الرحمن مرجبا، الموسوعة الفلسفية الشاملة، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلاميّة، (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ٢٠٠٧)، ٢٠٤/١.

٢ عبد الرحمن مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلاميّة، ٢٠٤/١.

اللذة عند أفلاطون سيئ السمعة؛ لأنه يرتبط بإرضاء النفس الشهوانية، ولا يستجيب إلا لرغبات الجسد، لذلك كان "التهذيب فوق اللذة، وليس الجمال هو الصورة الحسية التي تُحدث في النفس لذة حسية جميلة، وإنما الجمال الحقيقي هو جمال الحق والخير"^٣. إن أفلاطون بذلك هو أهم مؤسسي نظرية "الفن للأخلاق" وفيها تخضع الفنون للمثالية الأخلاقية، وتجعل من الفن وسيلة لترسيخ القيم السامية، والمثل الأخلاقية العليا، وهو ما يعني أن القيمة الفنية تحتل مكانة أدنى من القيمة الأخلاقية، ومن ثم فإن الفن يحتاج بالضرورة إلى الأخلاق لكي يكتسي بها، وقد ظهرت جوانب المنهج الأخلاقي لدى أفلاطون في المرتكزات الآتية.

١. الأخلاق والسعادة: إن سيادة الفضائل وغلبة الأخلاق على حياة الأفراد هي هدف أفلاطون، ولذلك نجد انشغال أفلاطون بالحياة السياسية، حتى صارت مشكلته الكبرى التي حاول حلّها مشكلاتها عن طريق وضع قاعدة فلسفية تركز عليها الدولة سواء ما تعلّق بنظام الحكم أم شخص الحكم ذاته وصفاته وخصائصه ثم كيف السبيل لتحقيق مدينته الفاضلة على واقع الحياة الفاسد؟

لقد حاول أفلاطون تهذيب السياسة، وذلك بإلزامها التعامل بالأخلاق والفضائل التي استبعدتها في ظل الاستبداد وحب التملك، فالغاية من إنشاء الدولة عند أفلاطون هي تهيئة أحسن الظروف من أجل تحقيق الفضيلة، ولكن استعداد الناس لذلك يختلف باختلاف نفوسهم، وبناء على طبيعة هذا الاختلاف بين مكونات الدولة، أصبحت هذه الدولة صورة مكبرة لثوى نفس الفرد، فتكون بناءً على طبيعة النفس مكونة من طبقات ثلاث، طبقة تسودها القوة العاقلة، والطبقة الثانية تسودها القوة الغاضبة، والأخيرة تسودها القوة الشهوانية، ووفق هذا الترتيب يتشكل هرم المجتمع من حكام، وجيش، وعُمّال وحرّفين، وقد فرضت هذه الطبيعة المكونة للدولة أن يتولّى الفلاسفة حكم الدولة، وأي اختلال في هذا الترتيب يؤثّر سلباً في بناء الدولة وتماسكها وقيامها، حيث يختل النظام وتسود الفوضى، فالعدالة كما هي في النفس أن يعمل كل جزء في محله، فلكذلك كل طبقة يجب أن تحترم وظيفتها في الدولة، ولا يجوز لأحد الجمع بين عملين. لقد اقتنع أفلاطون أنّ الأخلاق هي الضامن لنجاح أي سياسة، لذلك تلازمت هذه الثنائيات في الفكر الأفلاطوني، وصارت السياسة امتداداً للأخلاق، بحيث لا يمكن بناء مجتمع دون أخلاق قوية تنسم بالعدل.

٣ محسن محمد عطية، غاية الفن "دراسة فلسفية نقدية"، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩١)، ٥٦.

الشعر والأخلاق بين الفلاسفة اليونانيين والمسلمين

لقد ربط أفلاطونُ بين الدافع الأخلاقيِّ وبين تحقُّقِ السعادة، فهما - عنده - متلازمان أو هما شيءٌ واحدٌ، وهو ما خالفه "كانط" تماماً، فقد فصل "كانط" بين الدافع الأخلاقيِّ وبين تحقُّقِ السعادة؛ لأنَّ الدافع عنده هو الواجب، والواجب لا صلة له بالسعادة، فقد يتأبَّى عن تحقيقه شقاءً، والنتيجة الأخلاقية في الحالتين واحدةٌ عند كانط؛ لأنَّ الأخلاق هي الواجب، وليست تحقيقَ السعادة. أمَّا صفة الخير أو ماهية الخير عند أفلاطون فهو يتفق ونظريته في المثل، ومن ثم "فالوجود الحقيقي عند أفلاطون هو وجودُ الصور، فكلُّ ما يتصل بهذا الوجود - إذن - هو وحدة الوجود الحقيقي، أمَّا ما يتعلَّق بالوجود المحسوس فلن يكون خيراً".^٤

٢. الاهتمام بالروح على حساب الجسد: اهتمَّ أفلاطون بالجانب الروحيِّ في الإنسان، وهَمَّش، بل دعا إلى تقليل الاهتمام بجارات الجسد والاهتمام بها على حساب الروح، لذلك قسَّم النفس الإنسانية إلى ثلاث قوى: قوَّة رقيقة وهي "العقل"، وقوَّتين دونهما قيمةً، وهما "النفس الغضبية" ومركزها القلب، و"النفس الشهوانية"، ومركزها البطن. والشرط الأساسيُّ لسعادة النفس صحَّتها، لكن صحَّة النفس لا تكون إلا بتوازن قواها، وسيطرة العقل على الشهوات، وعند ذلك تعيش النفس في اتزانٍ يؤمِّن لها الطمأنينة والسعادة. يدفع أفلاطونُ في موقفه الحائق على الجسد، خوفٌ وخشيةٌ من تكالِبِ الإنسان على المملدات بدون بصرٍ بالعواقب التي ستُحِيل هذا الإنسان إلى عبدٍ لها، ممَّا يخلق له ألماً مريعاً، ولذلك رفض دعوى السفسطائيين بأنَّ طلب اللذة هي نداء الطبيعة، وأنها دعوى كاذبة، إضافةً إلى تأثره بالفيتاغوريين الذين يرون أنَّ الجسم هو مصدر شقاء النفس وأصل جميع الشرور، كما يرى محمد علي ريان، وذلك بما رُكِب فيه من شهواتٍ ومطالب مادية، بل إنَّ جميع الخيرات المادية بما فيها الحياة الأرضية أمورٌ لا قيمة لها ولا نفع فيها إذ إنَّها تعوق اكتساب النفس الفضائل الحقة واتجاهها إلى التشبُّه بالله.^٥

قاد انشغالُ أفلاطون بالمثالية إلى فصله بين النفس والجسد، فالنفس - عنده - عنصرٌ سامٌ جاء من عالمٍ عُلوِّي نشأ فيه هو عالم المثل، ولذا هي دائمة الحنين إليه، وطريق السعادة والحكمة عنده «يقوم على نبذ المظاهر المحسوسة والفوضى المادية والجسدية، لأجل العودة

٤ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، ١/١٨٠.

٥ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ١/١٨٠.

٦ حنا الفاخوي، وخليل الجرّ، تاريخ الفلسفة العربية، (بيروت: دار الجبل، ط٣، ١٩٩٣)، ١/٦٨.

٧ محمد علي ريان، تاريخ الفكر الفلسفي "الفلسفة اليونانية القادمة من طاليس إلى أفلاطون"، (الإسكندرية: دار الوفاء، ط٢، ٢٠١٤)، ٢٠٧.

بالروح إلى طبيعتها الأصلية، وتحقيق السيادة - في داخل الروح وفي المجتمع - للفضيلة، التي هي ليست سوى صورة المقاييس العُلوية المتمركزة حول مثال الخير والتي ينظمها مثال العدالة»^٨.

٣. التحذير من اهتمام الشعر بالجوانب الحسية: كان لاهتمام أفلاطون بالعقل والجانب الروحي في الإنسان، ورفضه توجيه اهتمام الإنسان إلى الجسد وإشباع حاجاته ورغائبه، تأثيرٌ على موقفه من الفنون وعلى رأسها الشعر؛ لأنَّ أفلاطون مشغولٌ ببناء الدولة بناءً سليماً يحقق لسكانها السعادة، ولذلك نجد هجوم أفلاطون على الفنون، وتحذيره من تأثيرها السلبي على قيم الناس وأخلاقهم، وأفلاطون لم يهاجم الشعر بسبب انصراف الشعر إلى الحواس، بل - أيضاً - بسبب انصرافه عن الأخلاق؛ فأفلاطون يبحث عن طهارة المجتمع وطهارة مدينته الفاضلة، ومن ثمَّ فهو شديد الحساسية بكلِّ ما يمسُّ بطهارة المجتمع ومنها الشعر؛ لأن الشعر عنده يُصوِّر الآلهة تصويراً خاطئاً، وفي ذلك يُحذِّر أفلاطون صديقه غلوكون قائلاً: «لاتنس أنَّ الشعر لايبأخ في الدولة إلا في تسبيح الله ومدح الصلاح، وأما الإدعاء أنَّ الإله الصالح علَّة وسرُّ من الناس، فهو قولٌ يجب أن تحاربه بما أوتينا من فؤة؛ لأنَّها أقوالٌ تنافي طهارة الحياة، وهي ضارةٌ ومُتناقضةٌ»^٩.

وفي كتابه الثالث من (جمهوريته) يدعو إلى ضرورة فرض الرقابة العامة على الشعراء، وإخضاعهم للمساءلة لمعرفة مدى اتباعهم لقوانين المدينة و التزامهم بأخلاقيات المجتمع، يقول: «ليس علينا أن نراقب عمل الشعراء وحدهم، ونحملهم على التعبير في أشعارهم عن مظاهر الصفات الحميدة وحدها، وأما الواجب أن نراقب أيضاً بقية الفنانين، ونحرِّم عليهم محاكاة الرذيلة والتهوُّر والوضاعة»^{١٠}، وهو يدعو إلى مواجهة تأثيرات الشعر السلبية، ويرى ذلك واجبا على المسؤولين، يقول: «إنَّ من واجبنا أن نقاوم إغراء الشعر، مثلما نقاوم إغراء المال أو الجاه أو الشهوة»^{١١}.

إنَّ أفلاطون شديد الخوف من قدرة الشعر على التأثير على الناس، ولذا كرَّر تحذيره من ذلك، فيقول: «إننا لا نستطيع أن نقبل في دولتنا من الشعر إلا ذلك الذي يشيد بفضائل

٨ فرنسوا غريغوار، المذاهب الأخلاقية الكبرى، ترجمة: فتية المعروفي، (بيروت-باريس: منشورات عويدات، ط٣، ١٩٨٣م)، ٣٨.

٩ عصام قصبجي، أصول النقد العربي القديم، (سوريا: منشورات جامعة حلب، ١٤١١هـ/١٩٩١م)، ٤٧.

١٠ أفلاطون، الجمهورية، تحقيق، فؤاد زكريا، (الإسكندرية: دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٤م)، ٢٦٦.

١١ أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، الكتاب العاشر، ٥٢١.

الشعر والأخلاق بين الفلاسفة اليونانيين والمسلمين

الألهة والأخيار من الناس، أما إذا لم تكتفِ بذلك وسمحت بالرَّيَّةِ المعسولة بالدخول، إمَّا في شعرٍ غنائيٍّ وإمَّا في شعرٍ ملاحمٍ؛ فسوف تُعْتَصَبُ اللَّذَّةُ والسيادةُ من القانون، ومن المبادئ التي انعقد إجماعُ الناس على أنَّها هي الأفضل»^{١٢}.

اهتمَّ أفلاطون بالجانب التربويِّ للإنسان، وخاصةً طبقة الحُرَّاس والنشء، وقد أبدى جِزْصاً شديداً على المحافظة على هاتين الطبقتين؛ ليضمن بقاء جمهوريَّته قويَّةً صالحةً، ولذلك وقف بشدَّةٍ ضدَّ كلِّ مَنْ يُحاوِلُ إفساد عقول هاتين الطبقتين، ودعا بضرورة نفي المفسدين خارج المدينة، ولكنَّه بوصفه تربويًّا كان يعلم بحاجة الفطرة إلى الفنون في المحاكاة، ولذا كان لا بدَّ من وضع ضوابطٍ أخلاقيةٍ للفنون التي تقدَّم للجمهور، يقول: «أمَّا إنَّ كان من الضروريِّ أن يحاكو شيئاً ما، فلتكن محاكاتهم للصفات التي ينبغي أن يتحلَّوا بها منذ نُعومة أظفارهم، كالشجاعة والاعتدال والتقوى والكرم، وكل ما شابههما من الخلال. ولكن عليهم ألا يحاكو الوضاعة الأخلاقية أو أية نقيضةٍ أخرى، فلا ينقلوا هذه المحاكاة إلى التطنُّعِ الفعليِّ بتلك الرذائل»^{١٣}.

٤. الأخلاق والموسيقى: إنَّ القيمة الخُلُقِيَّةَ عند أفلاطون مطلبٌ في كلِّ الفنون؛ لأنَّ الفنون — عنده — تُوظَّفُ أخلاقياً لإصلاح المجتمعات، فعندما يتحدَّث عن الموسيقى نجدُه يوكِّد التأثيرات الأخلاقية للموسيقى، فيدعو إلى استبعاد إيقاعاتٍ، ويدعو إلى استبقاء إيقاعاتٍ أو استحداث إيقاعاتٍ على أساسٍ أخلاقيٍّ، فهو يدعو إلى استبعاد أنغام مقامي "الإيوني Lanian أو الليدي Lydian التي تسمَّى بالأنغام "المسترخية"؛^{١٤} لأنها تشيع اللئونة بين الحُرَّاس، وتبعث الانحلال في الأخلاق، وقد استبقى إيقاع مقامي الدور darian والفريجي Phrygian لِمَا يميِّزان به من روحٍ عسكريَّة^{١٥}. وهو يقول عن الإيقاعات والأنغام التي يرغب في تلحينها وإسماعها للحُرَّاس والنشء: "لا أودُّ أن تعبِّر الموسيقى إلا عن الأنغام التي تُحاكي رجلاً شجاعاً خاض معمرةً أو انغمر في أيِّ عملٍ عنيفٍ، ثم غلب على أمره فسار وهو مثخن بالجراح، مهتدداً بالموت أو لحق به أي مكرهه، وكان في كل هذه المحن يتلقى ضربات القدر بقلبٍ ثابتٍ وعزمٍ لا يلين، ولتكن هناك أنغامٌ أخرى تُحاكي رجلاً منهكاً في عملٍ سلميٍّ حرٍّ خلا من كلِّ عنفٍ، يستعين على قضاء حاجته بالصلاة والابتهاال

١٢ أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، الكتاب العاشر، ٥١٩.

١٣ أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، ٢٥٩.

١٤ أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، ٢٦٣.

١٥ أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، ٢٦٣.

إلى الله، أو يقنع الناس بالمعرفة والنصيحة“^{١٦}. وهو يرفض تنوع الصوت الموسيقي، ويرفض استخدام الآلات المعقدة متعددة الأصوات والأوتار، فيقول: ”لن يكون علينا إلا أن نصنع من أجل أناشيدنا وألحاننا آلات ذات أوتار متعددة، وتؤدي كل الأنغام“، ويدعو إلى استخدام الآلات البسيطة ذات الصوت الواحد، ويعلل ذلك بأن موسيقى الآلات المعقدة والمتعددة الأصوات والأنغام تفسد الذوق السمعي، وتؤسس للترف والبذخ في النفوس، يقول: ”في الموسيقى يؤدي التنوع إلى الفساد، وفي الجسم يؤدي إلى المرض، أما البساطة فهي على عكس ذلك، تؤدي إلى غرس فضيلة الاعتدال في النفس، كما تؤدي بساطة الرياضة إلى بقاء الجسد صحيحاً“^{١٧}. ويرى (جوليوس بورتنوي): أن ”التخليط الصوتي الصخب يؤدي إلى التضارب بين النفس البشرية وبين النظام المثالي للأشياء“^{١٨} معتمداً في ذلك على قول أفلاطون: ”إن الآلات المتعددة الأوتار التي أصبحت من البدع المنتشرة حينئذٍ تبعث على الاضطراب في نفوس السامعين“^{١٩}.

لقد جعل أفلاطون الموسيقى مبحثاً أخلاقياً تعليمياً ينبغي أن يُستخدم في تحقيق أخلاقٍ فاضلة، فالموسيقى - في نظره - قد وهبت للإنسان؛ لكي يجعله يحيا حياةً فاضلةً منسجمةً وحكيمةً، لذا يجب أن تُعبّر الموسيقى عن الجمال والحقيقة في صورةٍ سهلةٍ حتى يقتنع بها العقل؛ ذلك لأنّ الموسيقى لا بدّ وأن تتجه في النهاية إلى حبّ الجمال.^{٢٠}

إذاً، لم يكن هدفُ الموسيقى عند أفلاطون هو بعثُ اللذة الاستيقظية وحدها، بل كان لها هدفٌ أسمى وهو التأثير على النفس، بحيث تُكسبها اتساقاً وإتزاناً غايتها تحقيق الخير، ويعرب أفلاطون عن موقفه هذا بقوله: ”إن روعة الموسيقى تُقاس بما تبعته من سرور، ولكنّ السرور لا ينبغي أن يكون سرورَ أشخاصٍ عابرين، فأفضل الموسيقى هي تلك التي تبهج حيارَ الناس، وأفضلهم تربية، وخاصةً تلك التي تبهج الرجلَ الأبرز في الفضيلة والتربية“^{٢١}.

١٦ أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، ٢٦٣.

١٧ أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، ٢٦٤.

١٨ جوليوس بورتنوي، الفيلسوف وفن الموسيقى، ترجمة: فؤاد زكريا، (القاهرة: دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، ٢٠٠٤)، ٣٧.

١٩ جوليوس بورتنوي، الفيلسوف وفن الموسيقى، ترجمة: فؤاد زكريا، ٣٧.

٢٠ محمود البسيوني، تربية الذوق الجمالي، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦)، ١١٤.

٢١ أفلاطون، الجمهورية، تحقيق، فؤاد زكريا، ٢٦٤.

٥. تأسيس سلطة رقابية التزام الشعراء بالأخلاق: ولكي يلتزم الشعراء وأرباب كلِّ فنٍّ بقيم المجتمع وأخلاقه دعا أفلاطون لتأسيس سلطة رقابية تقوم بمراقبة القيم التي تقدّمها الفنون، يقول: ”لا يتعيّن علينا أن نراقب عمل الشعراء وحدهم، ونحملهم على التعبير في أشعارهم عن مظاهر الصفات الحميدة وحدها، وإلا منعناهم عن ممارسة عملهم في مدينتنا منعاً باتاً- وإلّا الواجب أن نراقب أيضاً بقيّة الفنّانين، ونحرّم عليهم محاكاة الرذيلة والتهوّر والوضاعة والخشونة سواء في تصوير الكائنات الحيّة، أم في العمارة، أم في كلِّ ضروب الصور، وإلا منعناهم من العمل في مدينتنا إن لم يطيعوا أوامرنا“.^{٢٢}

لقد رفض أفلاطون استقلال الفنّ وإعطاءه الحرّيّة المطلقة، وحاول ضبطه وإخضاعه لقيم المجتمع وأخلاقه، ورقابة المسؤولين عن إدارته؛ لأنّ حرّيّة الفنّ - عنده - أمرٌ خطيرٌ على المجتمع، يقول: الأمر خطيرٌ حقّاً، وهو أخطر ممّا يتصوّره معظم الناس، فعليه يتوقّف تحوّل الإنسان إلى الخير أو إلى الشرّ. ومن هنا فإنّ من واجبنا أن نقاوم إغراء الشعراء، مثلما نقاوم إغراء المال أو الحياة أو الشهرة، إذا ما حضّنا على إغفال العدالة والفضيلة“.^{٢٣}

إنّ الرقابة على التزام الفنون بقيم وأخلاق المجتمع أمرٌ ضروريٌّ للحفاظ على عقول المواطنين من الفساد؛ فالفنون الفاسدة التي تنشر الرذيلة والميوعة - كما يراها أفلاطون - سمومٌ تصيب الجسد بانتظامٍ حتّى تتملّك منه، ولذا يحذّر منها قائلاً: ”علينا أن نخشى من أن يشبّ حرّاسنا بين صور الرذيلة، وكأنّهم يشبّون في مرعَى فاسدٍ يتناولون فيه كلِّ يومٍ، بمقادير بسيطة، ولكنّها منتظمة، سموم حشائش كثيرة سامّة، فتمتلئ نفوسهم تدريجياً، دون أن يشعروا، بقدرٍ كبيرٍ من الفساد“.^{٢٤}

وأفلاطون كما يرى فؤاد زكريا: ”أول الباحثين الأخلاقيين الذين حاولوا أن يتجاوزوا نطاق الغايات المباشرة، كاللذة والشرف والتكريم والمال، ليصلوا إلى المبدأ الكامن من ورائها - وهو مبدأ عقليّ يعلو على كلِّ الأمثلة الجزئية للخير. إنّ أفلاطون كان أوّل من أدرك أنّ فلسفة الأخلاق في صورتها النهائية، ينبغي أن تتجاوز ذاتها لكي تتخذ لنفسها أساساً من مثُل أعلى نهائي، تستمد منه الغايات الأخلاقية قيمتها، بل تستمد منه المفاهيم الأخلاقية

٢٢ أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، الكتاب الثالث، ٢٦٦-٢٦٧.

٢٣ أفلاطون، الجمهورية، الكتاب العاشر، ٥٢١.

٢٤ أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، ٢٦٧.

معناها^{٢٥}، والمثُل كما يعرفها أفلاطون نفسه هي: ”الجميل في ذاته، والخير في ذاته“^{٢٦}. إن أفلاطون يعامل الفنَّ الشعريَّ معاملة النصِّ الدينيِّ أو الفلسفة، وهو خلطٌ بين مجالي الميتافيزيقا والفنِّ، وبين قيمِ الحقِّ والخير والجمال، فهو يحاسب الأعمالَ الفنيَّةَ على أساس ما فيها من معلومات يفترض أنَّها ينبغي أن تساعد الإنسانَ على فهم حقائق الأشياء، أو يعيب عليها أنَّها لا تتضمَّن دعوةً أخلاقيَّةً مباشرة، أي أنَّه، بالاختصار، يحكم على الفنِّ كما لو كان لم يكن بينه وبين العلم والأخلاق أيُّ حدٍّ فاصلٍ.

ثانياً: الشعر والأخلاق عند أرسطو:

رغم أنَّ نظرةَ أرسطو للشعر تختلف عن نظرة أفلاطون، فهو يُقرُّ بقيمة الشعر ودوره في حياة المجتمع وقدرته على خلق توازنٍ روحيٍّ وجسديٍّ للإنسان، فإنَّه اتَّفَقَ مع أفلاطون في الاهتمام بالجانب الأخلاقيِّ في الشعر، وكما أنَّ أرسطو لم يرفض غاية اللذة في الشعر ورأى حاجة الإنسان إليها، فإنَّه في ذات الوقت لم يهمل ضرورة تحلِّي الشعر بالفضائل، وأهميَّة دوره في تهذيب النفس والرفي بها وتحقيق سعادتها، وقد تمثَّل المنهج الأخلاقيُّ عند أرسطو في الجوانب الآتية.

١. الأخلاق والسعادة: لا يختلف أرسطو عن أفلاطون في كون الأخلاق وسائل تحقيق السعادة، فقيمة الفعل - عنده - ترتبط بقدرته هذا الفعل على جلب السعادة، وأنَّ الخير والسعادة هي كلُّها ألفاظٌ متعدِّدةٌ تهدف إلى غايةٍ واحدةٍ في الأخلاق اليونانيَّة، لذا نجد أرسطو يقول في هذا الإطار: ”إنَّ فعلَ الخير والنجاح وتحصيل السعادة كلُّها ألفاظٌ متعدِّدةٌ تدلُّ على معنًى واحدٍ فحسب“^{٢٧}.

ولأهميَّة الأخلاق في تحقيق السعادة، نجد أرسطو يستفتح كتابه ”الأخلاق“ بتأكيدِه على الغاية الأخلاقيَّة لكلِّ العلوم والفنون، فيقول: ”كلُّ الفنون، وكلُّ الأبحاث العقليَّة المرتبِّة، وجميع أفعالنا، وجميع مقاصدنا الأخلاقيَّة يظهر أنَّ غرضها شيءٌ من الخير ترغب في بلوغه. وهذا هو الذي يجعل تعريفهم للخير تامًّا إذا قالوا: إنَّه هو موضوع جميع

٢٥ أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، ١٢٧.

٢٦ أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، ٥٠٧.

٢٧ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ١/١٢٢.

الشعر والأخلاق بين الفلاسفة اليونانيين والمسلمين

الآمال^{٢٨}. ولذلك نرى أرسطو يذهب إلى أن نتائج الأعمال أهم من الأعمال نفسها التي تأتي بها، يقول: ”في جميع الأشياء التي لها غايات ما وراء الأعمال تكون النتائج في النهاية هي بالطبع أهم من الأعمال التي تأتي بها“^{٢٩}. يبدو واضحاً من ربط أرسطو العمل بنتيجته وغاياته، بل وتقديم قيمة النتيجة والغاية على العمل، ما يؤكد أخذ أفلاطون بالقيمة كمقياسٍ أساسيٍّ تفضّل على أساسه الأعمال، وهو يرى أن الغايات تتزايد بتزايد الأعمال، فكما أنه ”يوجد عددٌ كثيرٌ من الأعمال، ومن الفنون، ومن العلوم المختلفة، تُوجد بقدره غاياتٌ مختلفة: فمثلاً الصحة هي الغرض من الطبخ، والسّفينة الغرض من العمارة البحرية، والظفر الغرض من العلم الحربي، والثروة الغرض من الاقتصاد. جميع النتائج من هذا القبيل“^{٣٠}. ويحصر أرسطو غاية أيّ عملٍ بالخير، فالعمل الحقيقي هو العمل الذي يحمل قيمة الخير، ويهدف لتحقيق الخير، ”فمن الواضح أن يكون الغرض العام لجميع آمالنا هو الخير الأعلى“^{٣١}.

ويحدّد أرسطو الخير الأعلى الذي هو الغاية من كلّ الفنون بأنه السعادة، فيقول: ”فالعامي كالناس المستنيرين يسمي هذا الخير الأعلى السعادة، وفي رأيهم العام أن طيب العيشة وحسن الفعل مرادفٌ لكون الإنسان سعيداً“^{٣٢}.

وقد ربط أرسطو بين الخير/ السعادة وبين السياسة بوصفها العلم الأساسي لجميع العلوم، يقول: ”إنّ الخير يتبع العلم الأعلى بل العلم الأساسي أكثر من جميع العلوم. وهذا على التحقيق علم السياسة. فإنّه في الواقع هو الذي يعيّن ما هي العلوم الضرورية لحياة الممالك، وما هي التي يجب على أهل الوطن أن يتعلّموها“^{٣٣}. ولأنّ السياسة – كما يرى أرسطو – هي العلم الأعلى الذي تتشابه وتتصل به كلُّ العلوم والفنون، فقد أصبحت تُحدّد قيمة كلّ فنٍّ، فكلُّ فنٍّ يرتفع بمدى ارتباطه بعلم السياسة. إنّ أرسطو يربط بين الفنون وبين غاياتها، بحيث تكون غاية هذه الفنون المنضوية تحت فنّ السياسة العام، هي تحقيق خير الإنسان، وربما مقصد أرسطو من هذا التشابك بين الفنون، وانطوائها تحت فنّ السياسة

٢٨ أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م)، ١٦٧/١-١٦٨.

٢٩ أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ١٦٨/١.

٣٠ أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ١٦٨-١٦٩.

٣١ أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ١٧٠/١.

٣٢ أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ١٧٥/١.

٣٣ أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ١٧١/١.

وإدارة الدولة وتوحيد غايتها هو تقديم المصلحة العامة على الخاصة، وتقديم غاية الدولة وخيرها على غاية الفرد وخيره، وهذا لا ينفي اهتمام الدولة بتحقيق خير/ سعادة الفرد واجتهادها في تحقيق ذلك؛ فالدولة هي القائمة على تحقيق هذا الخير وهي الأقدر على تحقيقه من الفرد. ”إنَّ الخَيْرَ حَقِيقٌ بَأَنَّ يَجِبُ حَتَّىٰ لَوْ كَانَ لِكَائِنٍ وَاحِدٍ، وَلَكِنَّهُ مَعَ ذَلِكَ أَجْمَلٌ وَأَقْدَسُ مَتَىٰ كَانَ يَنْطَبِقُ عَلَىٰ أُمَّةٍ بِأَسْرَهَا، وَمَتَىٰ كَانَ يَنْطَبِقُ عَلَىٰ مَمَالِكٍ بِتَمَامِهَا“^{٣٤}، ورغم اتفاق الناس - عاقبتهم وخاصتهم على السواء - على أن تحقيق السعادة هي الغاية الفُصْوَى والخيرُ الأعظم لكلِّ عملٍ، فإنهم يختلفون في مفهومهم للسعادة، فالعامي بعيدٌ جدًّا عن أن يكون في وفاقٍ مع الحكماء. فالبعض يضعونها في الأشياء الظاهرة والتي تبيِّن واضحة للعيون كاللذَّة والثروة والتشريف في حين أن آخرين يضعونها موضعاً آخر. زد على هذا أن رأيَ الشخص عينه يتغيَّر على الغالب في هذا الموضوع. فلمريضُ يرى السعادة في الصحَّة، والفقيرُ يرى السعادة في الثروة إلى غير ذلك^{٣٥}.

٢. الأخلاق وطبيعة النفس: وترتبط الأخلاق عند أرسطو بطبيعة النفس؛ لأنَّ النفس عند أرسطو ليست خاصيةً متعلِّقةً بالإنسان فحسب، بل إنَّها خاصية الكائنات الحيَّة ككلِّ والتي تميَّزها عن غيرها من الكائنات غير الحيَّة، ومراتبها ثلاث، هي النفس ”النباتيَّة أو الغاذية“، وهي أبسط أنواع النفوس، فهي مشتركة بين النبات والحيوان، أمَّا النفس الثانية فهي ”النفس الحسَّاسة أو الحيوانيَّة“، وهي تتصل بالعالم غالباً عن طريق اللمس، أمَّا النفس الثالثة فهي ”النفس الإنسانيَّة أو الناطقة“ يختصُّ بها الإنسان وحده في كلِّ زمانٍ ومكانٍ على أساس أنَّه يتميَّز بقوة النطق أو العقل الذي بواسطته يدرك ماهية الأشياء وحقائقها الكلِّيَّة، وتتوقَّف سعادة كلِّ نفسٍ أو كلِّ كائنٍ بقدرته على أداء وظيفته، ف”أيُّ كائنٍ لا يبلغ غايته ولا يحمِّق سعادته وخيره الأقصى إلا بأدائه لوظيفته الخاصَّة به على أحسن وجه، هذا هو المعنى الحقيقيُّ للسعادة، وهو شرطها الأساسي“^{٣٦}.

وعلى ذلك فإنَّ سعادة الإنسان بما هو إنسان لا تتعلَّق بمزاولة الحياة النباتيَّة أو الغاذيَّة؛ لأنَّ هذه الحياة تعبِّر عن الجزء المشترك بين الإنسان والحيوان، لكن مزيَّة العقل هي الصفة التي يمتاز بها الإنسان عن سائر الموجودات الأخرى، وبالتالي فالسعادة تتوقَّف على عمل

٣٤ أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ١٧٢/١.

٣٥ أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ١٧٩/١.

٣٦ عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ٢٠٥/١.

النفس الناطقة، وعمل هذه النفس الناطقة العاقلة بحسب فضيلتها هو مصدر اللذة الحقيقي لها، وهو ما جعل أرسطو يوجِّد بين اللذة والسعادة.

وقد قسّم أرسطو حياة الناس بناءً على مفهومهم للسعادة إلى ثلاثة أصناف، الأولى: حياة اللذة الماديّة، وهو يرى أنّ هذه الحياة هي حياة العبيد وعيشة البهائم، والثانية هي التي تضع السعادة في المجد والتشريف وهي عيشة السياسيين، والثالثة: هي عيشة الفضلاء، والعيشة التأملية والعقلية.^{٣٧}

ويذهب محمد عبد الرحمن مرحبا إلى أنّ اللذة عند أرسطو بُعداً روحياً، وهو ما جعلها قريبة من مفهوم الخير عند أفلاطون؛ لأنّها لذة نظريّة مجردة لا صلة لها في الواقع باللذة الحسيّة التي تتبادر إلى الأذهان.. أي هي كمالٌ تحقّق بالفعل، أو قل هي بمثابة الصورة بعد أن تتحقّق على الوجه الأكمل بالنسبة إلى شيء من الأشياء، وذلك لا يكون إلا في الحياة النظرية، حياة التأمل والفكر لأنّه تحقيق لأعلى درجة من درجات الكمال.^{٣٨}

لكن هذه النظرية التجريدية لمفهوم "اللذة" عند أرسطو، لا تعني خلوها من النزعة الماديّة التي تعني أنّ النجاحات الماديّة تحقّق - أيضاً - بعض السعادة، فقد كان أرسطو فيلسوفاً واقعياً، لا يوجه نصائحه إلى البشر بما لا يملكون، فتكون فارغةً وتفقد قيمتها، يقول سانتيانا في ذلك: "إنّ إدراك الطبيعة البشريّة في أرسطو صادقٌ تماماً. لكنّ مثل أعلى قاعدةً طبيعيّة، ولكنّ شيءٍ طبيعيّ تطوّر مثاليّ، ويبدأ أرسطو بالاعتراف بصراحةٍ بأنّ هدف الحياة ليس الخير في حدّ ذاته، بل السعادة؛ لأنّنا نختار السعادة لذاتها، لا لشيءٍ آخر، ونحن نختار الشرف والسرور والإدراك لأنّنا نعتقد أنّنا نصل عن طريقها إلى السعادة".^{٣٩}

حاول أرسطو خلق توازنٍ روحيّ جسديّ للإنسان؛ لأنّ الإنسان يتشكّل منهما، فالروح تحتاج الجسد، والجسد لا يحيا بدون الروح، ومن ثمّ فإنّ إماتة أو إهمال أحدهما يؤثّر سلباً على تحقّق السعادة الإنسانيّة، السعادة عند أرسطو ليست مجردة فهي تحتاج إلى تكامل بين النفس والجسد، الظاهر والباطن، ولذلك كان تحيئة السعادة الحسيّة أو الاحتياجات الجسديّة، لا يُفيد دائماً في اكتمال السعادة الروحيّة للإنسان، "فالسعادة لأجل أن تكون

٣٧ أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ١١١٧٨-١٨٠.

٣٨ عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ٢٠٦/١.

٣٩ ديورانت ول، قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، (بيروت: مكتبة المعارف، ط ٥، ١٩٨٥م)، ٨٦.

تأمّةً يظهر أنّها لا تستطيع أن تستغني عن الخيرات الخارجيّة. ومن المحال أو على الأقلّ من غير السهل أن يفعل الإنسان الخير إذا كان مجرداً عن كلّ شيء. ففي طائفة من الأشياء والأصدقاء والثروة والنفوذ السياسيّ آلاتٌ لا غنى عنها. وهناك أشياء أخرى أيضاً يكون الحرّمان منها مُفسِداً لسعادة الناس الذين تعودهم تلك الأشياء: شرف المولد، وعائلة سعيدة والجمال، فإنّه لا يمكن أن يقال عن إنسانٍ إنّه سعيدٌ متى كان من الخلق على تشوُّه كرهه أو كان رديئ المولد، أو كان فريداً وغير ذي ولدٍ أو إذا كان له أولادٌ وأصدقاء فاسدو الأخلاق“^{٤٠}.

ويؤكّد أرسطو أنّ السعادة لا يحقّقها غير الأعمال الفاضلة، وأنّ الأعمال غير الفاضلة هي ما تذهب بقيمة السعادة الحقيقيّة، يقول: ”ليس في الحظوظ توجد السعادة أو الشقاء. فإنّ الحياة الإنسانيّة معرّضةٌ لهذه البوائق التي لا يمكن اتقاؤها، ولكنّ الأعمال الفاضلة وحدها هي صاحبة الحكم الأعلى في أمر السعادة، كما أنّ الأعمال المضادّة هي التي تحكم بالحالة المضادّة“^{٤١}.

ويرجع ربط الفضيلة بالسعادة عند أرسطو، إلى ثبات تلك الفضائل في النفوس التي جُبلت عليها، على عكس غيرها المتغيّرة وغير الثابت، و”إنّه ليس في الأشياء الإنسانيّة ما هو ثابت ومضمون إلى حدّ ما هي عليه الأعمال الفاضلة ومعاطاة الفضيلة.. وهذا الثبات في الفضيلة يعني ”ثبات الإنسان السعيد، وإنّه سيحتفظ به طوال حياته بأسرها“^{٤٢}. تمسّك الإنسان بالفضيلة ومداومته على التعامل بها مع غيره يجنّبه الشعور بالبؤس والشقاء؛ ذلك أنّ ”الرجل الشريف الذي لا يطلب السعادة إلا من الفضيلة لا يمكن البتّة أن يصير بائساً ما دام أنّه لا يرتكب البتّة أفعالاً مذمومةً وسيئة“^{٤٣}، الإنسان السعيد عند أرسطو هو من ينتهج الفضيلة في حياته، و”إنّ الإنسان السعيد هو الذي يسير دائماً على مُقتضى الفضيلة الكاملة“^{٤٤}.

٣. الأخلاق في الشعر: ارتباط الشعر بالأخلاق – عند أرسطو – ارتباطٌ وجوديٌّ؛ فهو من مكوّنات العمل الشعريّ، ومن علل تحديد أفعال الإنسان، يقول: ”لَمَّا كان الأمرُ أمر محاكاة فعل، والفعل يفترض وجود أشخاص يفعلون، لهم بالضرورة أخلاقٌ وأفكارٌ خاصة؛

٤٠ أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ٢٠٣/١.

٤١ أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ٢١٠/١.

٤٢ أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ٢١١-٢١٠/١.

٤٣ أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ٢١٢/١.

٤٤ أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ٢١٣/١.

”لأنَّ الأفعالَ الإنسانيَّةَ تميَّزَ بمراعاة هذه الفوارق، فإنَّ ثَمَّتَ علَّتَيْنِ طبيعيَّتينِ تُحدِّدانِ الأفعالَ وأعني بهما: الفكرَ والخلقَ، والأفعالُ هي التي تجعلنا ننجح أو نخفق“.^{٤٥}

ويُحدِّدُ أرسطو مقصدَهُ من مفاهيم (الفعل، والأخلاق، والفكر) في العمل الشعري، فيقول: ”والخرافة هي محاكاة الفعل؛ لأنَّني أعني بـ ”الخرافة“ تركيب الأفعال المنجزة؛ وأعني بـ ”الخلق“ ما يجعلنا نقول عن الأشخاص الذين نراهم يفعلون إنَّهم يتصفون بكذا وكذا من الصفات؛ وأعني بـ ”الفكر“ كلَّ ما يُقول به الأشخاصُ لإثبات شيءٍ أو التصريح بما يُقرِّرون“.^{٤٦}

وهو يذهب إلى أنَّ الأفعالَ أهمُّ مكوناتِ المأساة السَّتَّة؛ لأنَّ المأساة لا تُحاكي الناسَ، بل تُحاكي الفعلَ والحياةَ، والسعادة والشقاوة هما من نتائج الفعل، ولذلك كانت الأعمالُ - عنده - أهمُّ من الأخلاق؛ لأنَّ ”غاية الحياة كَيْفِيَّةُ عملٍ لا كَيْفِيَّةُ وجودٍ؛ والناس هم ما هم بسبب أخلاقهم، ولكنَّهم يكونون سعداء أو غير سعداء بسبب أفعالهم. وإذن فالأشخاص لا يفعلون ابتغاء محاكاة الأخلاق، بل يتصفون بهذا الخلق أو ذاك نتيجة أفعالهم، ولهذا فإنَّ الأفعالَ والخرافة هما الغاية في المأساة؛ والغاية في كلِّ شيءٍ أهمُّ ما فيه“.^{٤٧}

٤. **غائميَّة علاقة الشعر بالأخلاق عند أرسطو:** يبدو أنَّ مفهومَ الأخلاقِ وارتباطه بالشعر غائميٌّ بعض الشيء عند أرسطو أو أنَّه لم يحسم موقفَهُ من علاقة الشعر بالأخلاق، فبعد أن جعل أرسطو الأخلاقَ مُكوِّنًا أصيلاً للمأساة الشعريَّة، حكم أنَّ هذه الأخلاقَ هي نتائج أفعالِ الناسِ، وأنَّ تركيب هذه الأفعالِ هو أهمُّ أجزاءِ المأساة، وهو ما يعني - طبقاً لهذا الحكم - أنَّ الأخلاقَ من أهمِّ مكوِّناتِ المأساة بالضرورة، نراه يذهب إلى جواز وجود مأسٍ بغير أخلاقٍ، بل ويرأها الغالبة، فيقول: ”وفضلاً عن هذا، فلا توجد مأساةٌ بغير فعلٍ، ولكن توجد مأسٍ بغير أخلاقٍ (أو عادات)، إذ المأسى التي أَلَّفها معظمُ الشعراءِ المُحدَثينِ خاليةٌ من الأخلاقِ، وبالجملة هذه حال كثيرٍ من الشعراءِ“.^{٤٨} فكلام أرسطو عن جواز وجود شعر بدون أخلاقٍ يُناقضُ كلامَهُ السابقَ بكون الأخلاقِ أحدَ مكوِّناتِ المأساة.

وربَّما يرجع هذا الموقفُ المتناقض من ارتباط الشعر بالأخلاق عند أرسطو إلى الواقع الشعريِّ الذي شاع في عصره، أو إلى الحديث عن جملة الشعر والقرن، وهو ما يبدو في

٤٥ أرسطوطاليس، فن الشعر، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ١٩.

٤٦ أرسطوطاليس، فن الشعر، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ١٩.

٤٧ أرسطوطاليس، فن الشعر، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ٢٠.

٤٨ أرسطوطاليس، فن الشعر، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ٢٠.

قوله: ”وبالجمله هذه حال كثير من الشعراء، كما هي أيضا حال زيوكسيس بالنسبة إلى فولوغنوطس من بين الرسامين؛ لأنّ فولوغنوطيس رسّامٌ ماهراً في رسم الأخلاق (العادات). بينما رسوم زيوكسيس خاليةٌ من كلّ حُلُقٍ“.^{٤٩} يبدو من كلام أرسطو هذا وعيّه بوجود تناقضٍ في موقفه من علاقة الشعر بالأخلاق، ولذلك يُدَلّل على موقفه بجواز خلوّ الشعر من الأخلاق بالواقع الشعريّ إضافة إلى تأكيده شُيوع ذلك في بقيّة الفنّون، ومنها الرسم. ويمضي أرسطو في تدليله على جواز خلوّ الشعر من الأخلاق، فيقول: ”ولو برع المرء في تأليف أقوالٍ تكشف عن الأخلاق، وتمتاز بفخامة العبارة وجلالة الفكر، كما بلغ المراد من المأساة، إنّما يبلغه حقاً بمأساةٍ أضعفَ عبارةً وفكرةً، ولكنها ذات خرافة وتركيب أفعال. أضف إلى هذا أنّ مصدر اللدّة الحقيقيّ لنفس المشاهد للمأساة إنّما هو في أجزاء الخرافة، أعني التحولات والتعرفات“.^{٥٠}

إنّ المشاهد أو المتلقّي للعمل الشعريّ لا ينتظر حديث الشاعر عن الأخلاق، فهذا ليس ممّا يُحقّق اللدّة الحقيقيّة لديه، إنّما تتحقّق اللدّة الحقيقيّة لدى المشاهد أو المتلقّي للعمل الشعريّ من أحداث العمل الإبداعيّ والتحوّلات التي تتمّ فيه ولأشخاصه، إنّ الأخلاق وحدها لا تنتج عملاً فنيّاً، ولا تحقّق جمالاً إبداعيّاً، فقد يُكثر الشاعر في حديثه عن الفضائل، ويكون ذلك أحد أسباب ضعف هذه الأقاويل الشعريّة، لذلك يسوق أرسطو دليلاً آخر عن عجز الأخلاق عن تحقيق العمل الشعريّ فيقول: ”ودليلٌ آخر، هو أنّ الشعراء الناشئين بمهرون في العبارة والأخلاق قبل أن يقدرُوا على تركيب الأفعال، كما هو شأن جيل الشعراء الأقدمين“.^{٥١}

المبحث الثاني: الشعر والأخلاق في الفلسفة الإسلاميّة

أثر الفكر اليونانيّ كثيراً في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، حتّى أصبح عند البعض المصدر الأوّلي لثقافتهم وتوجّههم، وهو ما يبدو واضحاً في موضوع الأخلاق، وقد صنّف محمد يوسف موسى الاتجاهات الأخلاقية عند مفكري الإسلام إلى ثلاثة اتجاهات: اتجاه يعني بالأخلاق العمليّة المُستقاة من القرآن والسُنّة، ويتمثّل هذا الاتجاه: الحسن البصري والماوردي. واتجاه

٤٩ أرسطوطاليس، فن الشعر، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ٢٠-٢١.

٥٠ أرسطوطاليس، فن الشعر، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ٢١.

٥١ أرسطوطاليس، فن الشعر، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ٢١.

غلب عليه النزعة الدينيّة الصوفيّة واختلط بكثير من النظر الفلسفيّ، ويمثّل هذا الاتجاه أبو جامد الغزالي. واتجاه بنى نظرياته على أسس فلسفيّة متأثراً بالفلسفة اليونانيّة، ويمثّل هذا الاتجاه، الكندي، وابن سينا، وإخوان الصفا، وابن مسكويه، وابن طفيل، وابن رشد.^{٥٢}

أولاً: الشعر والأخلاق عند الفارابيّ:

الفارابيّ أحد أهمّ الفلاسفة والنقاد العرب الأخلاقيين الذين ربطوا الشعر بالأخلاق والفضائل، فقد حاول الفارابيّ توظيف الشعر لخدمة المجتمع وتحقيق السعادة الإنسانيّة، لما يملكه الشعر من طاقة تخيليّة وقدرة تأثيريّة على الجمهور، وقد ظهرت ملامح منهجه الأخلاقيّ في نقد الشعر في بعض الجوانب، وهي كالتالي:

١. نقد الشعر الحسيّ الشهوانيّ: يشترك الفارابيّ مع أفلاطون في نقد الشعريّة الكائنة في وقته والسابقة عليه؛ فإذا كان أفلاطون قد انتقد الشعر اليونانيّ للعديد من الأسباب، كان في مقدّماتها اعتماد الشعر اليوناني في تشكيل معرفته على الحواسّ وانشغاله بالحسيّات، ووقوفه عند سطح الأشياء وظاهرها دون الغوص في جواهرها، فإنّ الفارابيّ قد انتقد الشعر العربيّ في انصرافه عن تناول الأمور الروحانيّة والتأمليّة، وانشغاله بكلّ ما هو حسيّ، وقد تميّز موقف الفارابيّ من الشعر وآرائه في الشعريّة العربيّة بالجرأة النقديّة الواعيّة التي خالفت الكثير من آراء معاصريه وسابقيه، والتي لم تلق اهتماماً من النقاد العرب، وربّما كان للصراع الدائر بين الفلاسفة المتأثرين بالفلسفة اليونانيّة، وبين التيار المتمسك بالمفاهيم العربيّة الخالصة والرافض لإقحام الفلسفة في العلوم العربيّة، أثر كبير في ذلك، خاصّة مع غلبة التيار المتمسك بالمفاهيم العربيّة، وسيطرته على ساحة الثقافة العربيّة.

لقد استنكر الفارابيّ قيام الشعر العربيّ على الجانب الماديّ الحسيّ الغريزيّ، وتقصيره عن الجانب الفكريّ الروحيّ، ولذلك نراه يحصره بين النهم والكديّة، فيقول: «وإن كانت أكثر أشعار العرب إنّما هي في النهم والكديّة».^{٥٣}

إنّ الشعر العربيّ - كما يراه الفارابيّ - سجين الماديّة، لا يخرج اهتمامه عن دائرة الحواسّ، هذا الحصر للشعريّة العربيّة بين «النهم والكديّة» ينم عن عدم رضى الفارابي واستنكاره

٥٢ محمد يوسف موسى، تاريخ الأخلاق، (مصر: مطابع دار الكتاب، ٣، ١٩٥٣)، ١٦٤.

٥٣ أرسطوطاليس، في الشعر، تحقيق: شكري عياد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م)، ١٩٥.

لواقع الشعر العربيّ الذي انشغل بكلِّ ما هو غريزيّ؛ فكلمة «النهَم» التي تدلُّ على الشَّره الشَّهْوَانيّ تُشيرُ إلى سيطرة الغرائز على الإبداع الشعريّ العربيّ، وتحريكها له، وهو ما تزيد من تأكيد كلمة «كديّة» التي تجعل الشعر العربيّ مطيَّبةً للرغائب الماديّة. فالفارابيّ في حصره للشعر العربيّ في الماديّات، يوجِّهُ الأنظارَ إلى إهمال الشعر العربيّ للمعاني الروحيّة التي ترتقي بالنفس الإنسانيّة عن رغائبها الماديّة، وقد يكون الفارابيّ في نقده لحسيّة الشعر العربيّ مدفوعاً بالجانب الأخلاقيّ الذي يدعو إلى وجوب تحلّي الناس بالفضائل والتخلّي عن الرذائل، وهو في ذلك يبدو متأثراً بأرسطو وبالشعر اليوناني الذي كان أهمُّ أقسامه يقوم على محاكاة الأفعال الفاضلة والخيرة، كما يدلُّ نقدُ الفارابيّ لحسيّة الشعر العربيّ على دعوته إلى وجوب اهتمام الشعر بالجانب الروحيّ من الإنسان ليتحقَّق له الرقيّ الإنسانيّ المنشود، وليتخلَّص من سيطرة النزعة الشهوانيّة الحيوانيّة وتحكُّمها في توجيه أفعاله وسلوكه.

٢. الشعر والسعادة: للأخلاق عند الفارابيّ أهميّة كبيرةٌ ممَّاثلُ علم المنطق، «فكما أنّ علم المنطق يضع قوانين المعرفة، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسيّة التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه بالرغم من أنّ شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر ممَّا هو في المنطق»^{٥٤}. وهو يتفق مع أفلاطون في اعتبار السعادة هي الغاية من الأخلاق، ولأهميّة المسألة ومدى سيطرتها على فكر الفارابيّ نجده يؤلِّف فيها كتابين، الأوّل هو «تحصيل السعادة» والآخر هو «التنبه على سبيل السعادة» حيث عالج فيهما أسباب تحقُّق السعادة في الأمم والمدن.

ومهمّة الفنّ الحقيقيّة والأولى عند الفارابيّ هي تحقيقه للسعادة الإنسانيّة؛ فتحقيق السعادة الإنسانيّة على الأرض هو حلمُ الفارابيّ الذي أوقف عليه جهده، ولكي تكتمل لنا هذه السعادة لا بدّ أن يتوفَّر لها علمٌ بعينه وسيرةٌ بعينها، أمّا العلم فيتحقَّق عن طريق الصناعة النظرية، وهي أرقى أقسام الفلسفة، وأمّا السيرة فتتحقَّق عن طريق الصناعة العمليّة التي تتولّى تقويم الأفعال وتوجيه الأنفس نحو السعادة. ودور الفنّ - داخل هذه المنظومة - يرتبط بتوجيه السلوك الإنسانيّ إلى السيرة الفاضلة التي تُنالُ بها السعادة في جانب من جوانبها. أيّ «أنّ الفنّ والمعرفة ليس علماً أو معرفة. الفيلسوف وحده هو الذي يقدم العلم والمعرفة، ويحتلُّ - باعتباره المشرِّع - أسمى مرتبة في المدينة الفاضلة. والمعرفة التي يقدمها الفيلسوف معرفة ناتجة عن القوّة الناطقة، بأقسامها التي تتراصُّ قوَى النفس، ومنها القوّة

٥٤ موزة أحمد راشد العبار، القيم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي والغربي في عصر العولمة، (مصر: الدار العالمية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩)، ١٤١.

الشعر والأخلاق بين الفلاسفة اليونانيين والمسلمين

المتخيلة التي يستمدُّ منها الفنَّانُ أعماله الفنيَّة. لكنَّ الفنَّانَ يمكن أن يساعد الفيلسوفَ في تشكيل السيرة الفاضلة للبشر، إذا تحركَ داخل مجموعةٍ من القيمِ يحددها له الفيلسوفُ، فيقدِّمها الفنَّانُ تقدماً مؤثراً، يساهم في عمليَّة التوجيه الأخلاقيِّ، ولذلك لا يُقدِّم الشاعرُ أيَّ شكلٍ من أشكال المعرفة، وإنما يقدِّم أسلوباً مؤثراً في التعريف بالحقيقة التي لا دخل له في صنْعها».^{٥٥}

الشعر - عند الفارابيِّ - مرشدٌ يعمل على تقريب المعارف النظرية التي خطَّها الفلاسفةُ إلى العوام لتحقيق الكمال الإنسانيِّ المنشود، ويفرِّق الفارابيُّ بين طريقتين لنقل هذه المعارف وتقدمها هما: «التصوُّر» (طريق الخاصَّة) وهو أن ترسم الأشياءَ النظريةَ في نفس الإنسان كما هي موجودة، و «التخيُّل» (طريق العامَّة) هو أن ترسم خيالاتٍ ومثالاتٍ تلك الأشياء، وفي هذا المعنى يقول الفارابيُّ: «و مبادئ الموجودات و مراتبها و السعادة و رئاسة المدن الفاضلة إمَّا أن يتصوَّرها الإنسان و يعقلها و إمَّا أن يتخيَّلها. و تصوُّرها هو أن ترسم في نفس الإنسان ذواتها كما هي موجودة في الحقيقة. و تخيُّلها هو أن ترسم في نفس الإنسان خيالاتها و مثالاتها و أمورٌ تحاكيها».^{٥٦}

والتصور أو الطريقة التنظيرية هو من اختصاص الفلاسفة ومقصودٌ عليهم وعلى أتباعهم يَمَن يأخذون بالأسلوب البرهانيِّ، أمَّا ما عداهم من عامَّة الناس مَن لا قدرة لهم بالفطرة أو بالعادة على تفهْم الأشياء النظرية، فإنَّ وسيلتهم في ذلك الطريقة العمليَّة التخيليَّة التي تُقرب لهم المعاني النظرية في مثالات لها، لذلك نجد الفارابيِّ يلحُّ على ضرورة أن تُفهمَ مثالات تلك الأشياء بواسطة الشعر أو بواسطة الخطابة و ذلك عن طريق الأسلوب الإقناعيِّ؛ لأنَّ هؤلاء غير قادرين على تفهْم تلك الأمور بالأسلوب البرهانيِّ، وبهذا يصبح الشعرُ وسيلةً إرشاديةً توجِّه الأفرادَ عن طريق تقريب المعارف النظرية و الحقائق الفكرية التي يعجزون عن التوصلِ إليها بالبرهان، يقول الفارابيُّ: «إنَّ التخيُّلَ و المحاكاةَ بالمثالاتِ هو ضربٌ من ضروبِ تعليم الجمهور والعامَّة لكثيرٍ من الأشياءِ النظرية الصعبة لتحصُّل في نفوسهم رسومتها بمثالها».^{٥٧}

٥٥ جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٤)، ٢٣٢.

٥٦ أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، تحقيق: فوزي مري النجار، (سلطنة عمان: وزارة التراث القومي، ١٩٩٨)، ٨٥، ٨٦؛ وانظر: أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، تقديم: علي بو ملجم، (مصر: دار الهلال، ١٩٩٥)، ١٢٢.

٥٧ الفارابي، فلسفة أرسطوطاليس، تحقيق: محسن مهدي، (بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦١)، ٨٥.

ويرجع سبب إسناده الفارابي وغيره من الفلاسفة للشعر مهمة توجيه العوام وإرشادهم وتعليمهم إلى اعتماده بشكلٍ أساسيٍّ على التخيل والمحاكاة اللذين لا يتجاوزان حدود التصوير والاستخدام الحسيّ للغة. فالتصوير يساعد في تقديم الأفكار المجردة بشكلٍ حسيٍّ ملموسٍ بحيث يستطيع العاميُّ معرفة تلك الأفكار وفهمها وتعلّمها، إضافة إلى ذلك فإنّ المحاكاة بالمثالات التي تُفيد التشبيه تقوم على علاقة المقارنة بين شيئين تجمع بينهما المشابهة أو المماثلة ممّا يساعد على شرح الأشياء وتوضيحها وتقرّبها إلى أفهام الجمهور وبذلك تصبح هذه الأشياء النظرية سيرة الفهم، فالشعر إذن يمنح السهولة بواسطة وسائله التصويرية المختلفة.^{٥٨}

يتلاقى الفارابيُّ - هنا - مع أفلاطون في تحديد وظيفة الشعر في المدينة الفاضلة، وهي تحسيُّ الأهداف والمقاصد الأخلاقية والمعرفية التي يرسمها الفلاسفة ويحدّدونها للشعراء، وما على الشعراء إلا تقديم هذه الأهداف الأخلاقية والمعرفية بأسلوبٍ شعريٍّ مؤثّر. فدور الشعراء تحقيق ما يطلبه منهم الفلاسفة، ومن ثمّ فالشعر تابعٌ للفلسفة لا يحقُّ له الخروج عن الدور المحدّد له، والفرق بين الفيلسوفين، أنّ الفارابيُّ لم يحتقر الشعر ولم يقلل من قيمته أو تأثيره إلا في مقارنته بالفلسفة، أمّا عدا ذلك فهو وسيلة راقية متميّزة في التوجيه، «وتعليم جمهور الأمم والمدن».^{٥٩} أمّا أفلاطون فموقفه عدائيٌّ، فقد فقد الأمل في جدوى الشعر، ولذلك دعا إلى نفي الشعراء خارج مدينته الفاضلة.

٣. الشعر والمتلقّي: للشعر كما ذكرتُ آنفاً، دورٌ وظيفيٌّ عند الفارابيِّ خاصّة عند العوام لقدرته التصويرية، وهو ما جعل الفارابيُّ يدعو إلى توجيه الشعر في تحسين أخلاقيات المجتمع وتأديب الجمهور وتهدية ليسمو بهم إلى حال أفضل، و ذلك بزرع الفضائل والصناعات العملية في نفوسهم حتى يكونوا أفراداً صالحين نافعين في المجتمع الفاضل، فالشعر يُقوِّم السلوك الإنساني، ومردُّ ذلك إلى الطبيعة التخيلية التي يختصُّ بها الشعر. وقد ذهب الفارابي إلى وجود طريقتين يسلكهما الفيلسوف لتحقيق الفضائل في نفوس العامة: هما الإقناع والإكراه، يقول الفارابي: «و أمّا الفضائل العملية والصناعات العملية فبأن

٥٨ انظر: ألفت محمد كمال عبد العزيز، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤)، ١٤٧.

٥٩ الفارابي، تحصيل السعادة، تقديم: علي بو ملح، (مصر: دار الهلال، ١٩٩٥)، ٣٨.

يعودوا (أي العامة والجمهور) أفعالها و ذلك بطريقتين: أحدهما بالأقاويل الإقناعية والأقاويل الانفعالية وسائر الأقاويل التي تُمكن في النفس هذه الأفعال والملكات تمكيناً تاماً حتى يصير هؤُوف عزائمهم نحو أفعالها طوعاً استعمالها، والطريق الآخر هو طريق الإكراه».^{٦٠}

٤. المحمود والمذموم من الشعر: اهتمَّ الفارابيُّ بالدور التربويِّ للشعر وقد صرَّح بذلك وفصَّل فيه عندما قسَّم الشعر إلى الحمود والمذموم، وشرع في تحديد الحمود والمذموم، يقول: «الأشعارُ كلُّها إنما استخرجت ليجودَ بها تخييلُ الشيء، وهى سِنَّةُ أصنافٍ، ثلاثة منها محمودةٌ، وثلاثةٌ مذمومةٌ. فالثلاثة المحمودة أحدهما الذي يُقصد به صلاحُ القوَّة الناطقة، وأن تسدَّد أفعالها وفكرها نحوه السعادة، وتخييل الأمور الإلهية والخيرات، وجودة تخييل الفضائل وتحسينها، وتقبيح الشرور والنقائص وتحسيسها. والثاني الذي يُقصد به إلى أن تُصلح وتُعدَّل العوارض المنسوبة إلى القوَّة من عوارض النفس، ويُكسر منها إلى أن تصير إلى الاعتدال، وتتحطَّ عن الإفراط، وهذه العوارض هي مثل الغضب، وعزَّة النفس والقسوة، والفحة، ومحبة الكرامة، والغلبة، والشَّره، وأشباه ذلك، ويُسدَّد أصحابها نحو استعمالها في الخيرات دون الشرور ... والثالث الذي يُقصد به إلى أن تُصلح وتُعدَّل العوارض المنسوبة إلى الضعف واللين من عوارض النفس، وهو الشهوات، واللذات الحسية، وزور النفس، ورخاوتها، والرحمة، والخوف، والجزع، والحياء، والترفة، واللين وأشباه ذلك، لتُكسر وتتحطَّ من إفراطها إلى أن تصير إلى الاعتدال، ويسدَّد نحوها استعمالها في الخيرات دون الشرور ... والثلاثة المذمومة هي المضادة للثلاثة المحمودة، فإنَّ هذه تفسد كلَّ ما تصلحه تلك، وتخرجه عن الاعتدال إلى الإفراط».^{٦١}

يُحدِّد الفارابيُّ ثلاثَ مهامٍ نافعةٍ للشعر تتكامل فيما بينها من أجل تكوين الإنسان الفاضل، كما يحدِّد على النقيض من ذلك ثلاث مهامٍ أخرى يراها مذمومةً، وأمَّا المهام المحمودة فأوَّها أنَّ الشعر يساعد الفردَ على استكمال قوَّاه الناطقة وإصلاحها وتقويمها بأن يوجِّه فكرها نحو السعادة وما ينبغي أن يُؤدِّي من أفعالٍ لتحقيق تلك الغاية، وذلك يتمُّ عن طريق محاكاة الأشياء الجميلة الفاضلة المحبوبة والنافعة للإنسان وتحبيبها، ومحاكاة الأشياء القبيحة الشريرة وتقبيحها، أمَّا الغاية الثانية فتعمل على تقويم القوة الغضبية التي تنبعث إلى دفع الضارِّ، في حين تختصُّ الغاية الثالثة بتكسير الجانب الشهوانيِّ في الإنسان،

٦٠ الفارابي، تحصيل السعادة، ٣١-٣٢، ٣٩-٤٠.

٦١ أبو نصر الفارابي، فصول المدني، تحقيق: د. م. دنلوب، (طبعة كمبرج، ١٩٦١)، ١٣٥-١٣٦.

أما الغايات المذمومة فهي أن يتجنب الشاعر قول الشعر الذي لا يُوجّه القوّة الناطقة نحو السعادة الحقّة بعدم اهتمامه بتقديم الجميل وتقييح المكاره، كما يجب على الشاعر أن يتجنب نظم الشعر الذي يُعَدّي القوَى الشهوانيّة أي الذي يُعَدّي الانفعالات و الغرائز أو ما يُحْتُ الناسَ على الأفعال القبيحة والشريرة، وبهذا التمييز بين الدور الحمود والمذموم في الشعر، تتحدّد غاية الشعر الأخلاقيّة التربويّة عند الفارابي، فيصبح له دورٌ مباشرٌ في تقويم الجانب العمليّ الأخلاقيّ الذي يهدف في النهاية إلى الخير، وهذه النظرة هي التي دفعت الفارابيّ إلى رفض الشعر الذي يُثابني مضمونُهُ وغاياتُهُ ذلك المضمونَ وتلك الغايات التي حدّدها، فهو يرفض الشعر الذي يُثير الغرائز والانفعالات التي تُضرُّ به، فيُقدِّم الإنسان على فعل القبيح و ينحرف عن طريق الجادّة، ومن هنا نجد الفارابيّ يشترُّ هجوماً على الشعر العربيّ؛ لأنّه قائمٌ على «التّهَم والكذبيّة».^{٦٢} فالشعر الحقيقيّ عند الفارابي هو الذي يقوم بتقويم النفس الإنسانيّة و تهذيبها و توجيهها إلى الخير الذي يُؤدّي بها إلى السعادة

إنّ الشعرَ بوصفه محاكاةً خالصةً، والمحاكاة بوصفها تحيلاً يفضي إلى فعلٍ مُعيّن، «فإنّ الإنسان كثيراً ما تتبع أفعاله تحيلاً به، وكثيراً ما يكون ظنُّه أو علمُهُ مضاداً لتحيّله، فيكون فعلُهُ بحسب تحيّلِهِ، لا بحسب ظنِّهِ به أو علمه، فلذلك صار الغرضُ المقصودُ بالأقوال المخيلة أن تنهض بالسامع نحو فعل الشيء الذي حُيِّلَ له فيه أمرٌ ما طُلبَ له، أو هرب عنه، ومن نزاع، أو كراهة له، أو غير ذلك من الأفعال من إساءةٍ أو إحسان، سواء صدق ما يُخيّل إليه من ذلك أم لا، كان الأمرُ في الحقيقة على ما حُيِّلَ أم لم يكن».^{٦٣}

وبهذا يتضح أنّ غاية المحاكاة هي الحضُّ على الفعل لا مجرد المحاكاة، وفي هذه النقطة يلتقي الفارابي مع أرسطو في مسألة التطهير التي هي في الحقيقة حضُّ على الفعل أيضاً، ولكن بشكلٍ غيرٍ مباشرٍ، و على هذا الأساس فإنّ الفارابي يوسّئ الشاعر مكانة الموجّه القادر على التأثير في الفعل الإنساني، كما أنّه لا يُلزمُهُ بمطابقة الحقيقة بقدر ما يُلزمُهُ بجودة المحاكاة بحسب غايته في الحضِّ على فعل ما.

٦٢ ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر، تحقيق: محمد سليم سالم، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، ١٣٩١هـ/١٩٧١م)، ٦٧؛ وانظر: ألفت محمد كمال عبد العزيز، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، ١٥٢.

٦٣ الفارابي، جوامع الشعر، ضمن تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر لابن رشد، تحقيق: محمد سليم سالم، ١٧٤-١٧٥.

ثانياً: الشعر والأخلاق عند ابن سينا

حاول ابن سينا أن يجمع في نقده للشعر بين المقياس الفني الجمالي وبين المقياس الأخلاقي، وقد ساعده على ذلك شاعريته؛ فابن سينا من الفلاسفة الشعراء الذين نظموا شعراً، وعرفوا بالممارسة ما يحتاجه الشعرُ لتحقيق فيه الشاعريته، فما زالت قصيدة ابن سينا العينية في النفس تمارس تأثيراً على الشعراء حتى يومنا. ورغم اهتمام ابن سينا بالمقياس الفني الجمالي في الشعر، واهتمامه بضرورة تحقق غاية الإمتاع واللذة في كل شعرٍ جيّد، فإن ذلك لم يكن - عنده - على حساب إهمال الغاية الأخلاقية، بل إن جماليات الشعر تتحقق - عنده - بجمعه بين الوظيفة التعجيبية الإمتاعية والوظيفة الأخلاقية، وذلك ما جعل ابن سينا يفضّل الشعر اليونانيّ على الشعر العربيّ في اهتمام الشعر اليونانيّ بالحديث عن الوظيفة النفعيّة للشعر والتي تمثّلت في قوله: «والشعر قد يُقال للتعجيب وحده، وقد يُقال للأغراض المدنيّة، وعلى ذلك كانت الأشعارُ اليونانيّة. والأغراض المدنيّة هي في أحد أجناس الأمور الثلاثة، أعني: المشوريّة والمشاجريّة والمنافريّة».^{٦٤}

يرى ابن سينا بضرورة قيام الشعر بوظيفة نفعيّة، وأن يتوجّه الشعرُ لخدمة الأخلاق والسياسة معاً، وهذا ما عبّر عنه بالأغراض المدنيّة المتحقّقة في الشعر اليونانيّ، وذلك لأنّ الشعر اليونانيّ كان يحاكي الأفعال، ويحثُّ على فعلٍ أو يردع عن آخر، بينما كان الشعرُ العربيُّ يحاكي الذوات، وهو شعرٌ انفعاليٌّ بسبب روحه الغنائيّة، يوضّح ابن سينا ذلك بقوله: «وكلُّ محاكاةٍ فإنّما أن يُقصدَ به التحسين، وإمّا أن يُقصدَ به التقييح، فإنّ الشيء إمّا يحاكي ليحييّن أو يُقبح، والشعرُ اليونانيُّ إمّا كان يُقصدَ فيه في أكثر الأمرِ محاكاةُ الأفعال والأحوال لا غير، وأمّا الذوات فلم يكونوا يشتغلون بمحاكاتها أصلاً كاشتغال العرب، فإنّ العرب كانت تقول الشعرَ لوجهين: أحدهما ليؤثّر في النفس أمراً من الأمور تُعدُّ به نحو فعلٍ أو انفعال؛ والثاني للعجب فقط، فكانت تشبّه كلَّ شيءٍ لتعجب بحسن التشبيه. وأمّا اليونانيون فكانوا يقصدون أن يحثُّوا بالقول على فعلٍ أو يردّعوا بالقول عن فعلٍ. وتارةً كانوا يفعلون ذلك على سبيل الخطابة، وتارةً على سبيل الشعر. فلذلك كانت المحاكاةُ الشعريّةُ عندهم مقصورةً على الأفعال والأحوال والذوات من حيث لها تلك الأفعال والأحوال».^{٦٥}

٦٤ ابن سينا، فنُّ الشعر، ضمن كتاب: أرسطوطاليس، فن الشعر، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (مصر: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣)، ١٦٢-١٦٣.

٦٥ ابن سينا، فن الشعر من كتاب الشفاء، ضمن كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ص ١٦٩-١٧٠.

فغاية الشعر - إذن - عند ابن سينا هي الحثُّ على الفضائل والدعوة للكفِّ عن الرذائل، وفي كلتا الحالتين يحتفظ الشعر بدوره التخيليِّ؛ الذي يدفع المتلقي إلى الإقبال على الفعل الجميل، والنفور من القبيح، وهذا ما عرّفه ابن سينا بالتحسين والتقييح؛ إذ اعتبرهما غايتين أخلاقيّتين للشعر يُعينان على تثبيت القيم الأخلاقيّة. وبناءً على النظرة الأخلاقيّة للشعر حصر ابنُ سينا موضوعَ المحاكاة الشعريّة في حدود الواقع الممكن والمحتمل فقط، حتّى يكونَ أقربَ إلى الإقناع بالنسبة للمتلقي، وفي هذا المعنى يقول: «والموجود والممكن أشدُّ إقناعاً للنفس، فإنَّ التجربة - أيضاً - إذا أُسندت إلى موجودٍ أَقنعت أكثرَ ممَّا تُقنع إذا أُسندت إلى مُخترع، وبعد ذلك إذا أُسندت إلى موجودٍ ما يقدر كونه، وقد كان يستعمل في «طراغوديا» أيضاً جزئيات في بعض المواضع مخترعة تُسمّى على قياس المسّميات الموجودة، ولكن ذلك من النادر القليل. وفي النوادر قد كان يخترع اسمَ شيءٍ لا نظير له في الوجود، ويوضّع بدلَ معنًى كليٍّ، مثل جعلهم الخيرَ كشخصٍ واحدٍ وإطناهم في مدحه. وذلك لأنَّ أحوالَ الأمور قد كانت مطابقةً لأحوال ما كانوا يخترعون لها الاسم، وليس نفع ذلك في التخيل بنفع قليل. ولكن لا يجب أن يوقف على الطراغوديا واختراع الخرافات فيها على هذا النحو، فإنَّ هذا ليس ممَّا يوافق جميعَ الطبائع، فإنَّ الشاعر إمَّا يجود شعْرُهُ لا بمثل هذه الاختراعات، بل إمَّا يجود قرضه وخرافته إذا كان حسن المحاكاة بالمخيّلات وخصوصاً للأفعال».^{٦٦}

وقد بدا اهتمام ابن سينا بالمقياس الأخلاقيِّ واضحاً من خلال كتابه السياسة والذي اهتمَّ فيه بسياسة النفس الإنسانيّة عبر أدوارها ووظائفها المختلفة، وفيه رأى ابن سينا أنَّ القوَى الإنسانيّة المتمثّلة بالنفس الناطقة تنقسم إلى قسمين: الأولى العاملة، والأخرى العاملة، وكلّ منهما تُسمّى عقلاً، العقل العملي هي العاملة التي تعنى بالمبادئ الأخلاقيّة وسياسة البدن، والعقل النظريّ هي العاملة التي تتطلّع نحو المبادئ العالية المجرّدة.^{٦٧}

وقد ردّ ابن سينا الأخلاقَ إلى العقل؛ لأنَّ النفسَ من وجهة نظره أمّارةٌ بالسوء وكثيرةُ الأخطاء في طبعها وأصل خَلْقِها، يقول عن سياسة النفس: «ومن أوائل مَنْ يلزم مَنْ رام

٦٦ ابن سينا، فن الشعر، ضمن كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ١٨٤.

٦٧ انظر: الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية، (مصر: مطبعة السعادة، ط٢، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م)، ١٦٣-١٦٤.

الشعر والأخلاق بين الفلاسفة اليونانيين والمسلمين

سياسة نفسه أن يعلم أن له عقلاً هو السائس، ونفساً أُمّارةً بالسوء كثيرة المعايير حجة المساوي في طبعها وأصل خلقها هي المسوسة، وأن يعلم أن كل من أراد إصلاح فاسدٍ لزمه أن يعرف جميع فساد ذلك الفاسد معرفة مستقصاة حتى لا يغادر منه شيئاً».^{٦٨}

أراد ابن سينا أن يرسم سياسةً أخلاقيةً في تقويم النفس الإنسانية وإرشادها إلى طريقها المستقيم في ذلك، ومن تلك السياسة التي اختطها الشيخ الرئيس سياسة النشء أو تربية النشء وتعليم الصبيان، ولذلك نراه يحاول أن يحقق أفضل الأجواء التي تمكن المتعلمين من تلقي العلم، ومنها معلّم الصبيان الذي اشترط فيه ابن سينا أن يكون «عاقلاً ذا دين، بصيراً بريضة الأخلاق، حاذقاً بتخريج الصبيان، وقوراً رزيناً، بعيداً عن الخفة والسخف، قليل التبدل والاسترسال بحضرة الصبي، غير كزّ (عابس) ولا جامد، بل حلوّاً لبيباً، ذا مروءة ونظافة ونزاهة».^{٦٩} وهو ينصح المؤدّب ألا يكون آلة لنقل المعارف والمقررات التعليمية، بل يجب أن ينقل إلى المتعلمين ما يؤمن به من قيم وأفكار وآداب وفضائل.^{٧٠}

ومن طرق التربية الخلقية لدى ابن سينا أنه اهتم بالقدوة الحسنة والبيئة الاجتماعية السليمة، والترغيب والتشجيع على اتباع السلوكيات المرغوب بها، وهي تُعدّ وسائل محفزة للسلوك الحسن، فضلاً عن دعوته بإزالة العقاب، والاتعاظ من الغير، وهي تُعدّ وسائل رادعة ومثبطة للسلوك السيئ، ومن جميل قوله في ذلك: «فإذا فطم الصبي عن الرضاع بُدئ بتأديبه، ورياضة أخلاقه قبل أن تهجم عليه الأخلاق اللقيمة، وتفاجئه الشيم الذميمة، فإنّ الصبي يتبادر إليه مساوئ الأخلاق، وتنتال عليه الضرائب الخبيثة فما تمكن منه من ذلك غلب عليه، فلم يستطع له مفارقةً ولا عنه نزوعاً».^{٧١}

كما يحرص ابن سينا على أسلوب الوعظ والتلقين، من خلال تحفيظ الصبي للقرآن وتدريبه على رواية الشعر، يقول: «فإذا اشتدّت مفاصل الصبي، واستوى لسانه، وهياً للتلقين، ووعى سمعُهُ، أخذ في تعلّم القرآن، وصوّر له حروف الهجاء، ولقّن معالم الدين، وينبغي أن يروي الصبي الرجز ثم القصيدة؛ فإنّ رواية الرجز أسهل وحفظه أمكن»^{٧٢} ويوصي ابن سينا بضرورة اختيار الأشعار التي تُلقي على الصبي، بحيث «يبدأ من الشعر بما قيل في

٦٨ الشيخ الرئيس أبو علي بن ابن سينا، كتاب السياسة، تحقيق: علي محمد إسبر، (سوريا: بدايات للنشر، ٢٠٠٧)، ٦٥.

٦٩ ابن سينا، كتاب السياسة، تحقيق: علي محمد إسبر، ٨٤.

٧٠ عبد الرحمن النقيب، فلسفة التربية عند ابن سينا، (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٤م)، ١٥٣.

٧١ ابن سينا، كتاب السياسة، تحقيق: علي محمد إسبر، ٨٣.

٧٢ ابن سينا، كتاب السياسة، تحقيق: علي محمد إسبر، ٨٤.

فضل الأدب، ومدح العلم، وذمّ الجهل، وما حثّ على برّ الولدَيْن، واصطناع المعروف، وقرى الضيف وغير ذلك من مكارم الأخلاق».^{٧٣} تمثّل الأخلاق كما نرى عند ابن سينا مقياساً لاختيار الشعر والإقبال عليه والاستفادة منه.

نستخلص من ذلك أنّ ابن سينا رغم دعوته بتميّز الأقاويل الكاذبة/الشعر على البرهانيّة، فإنّه يرفض في ذات الوقت الشطط في ذلك، وذلك بالبحث عن المحاكيات البعيدة التي ليست في متناول محسوسات المتلقي، ويدعو على العكس من ذلك بضرورة استخدام المحاكيات القريبة التي هي من عالم المتلقي المحسوس، وترك ذات الصفة الخرافيّة حتّى يتسنى لها الإقناع والتأثير في عقول المتلقين؛ لأنّه كما يقول في كلامه السابق: «فإنّ الشاعر إنّما يجود شعره لا بمثل هذه الاختراعات، بل إنّما يجود قرضه وخرافته إذا كان حسن المحاكاة بالمخيلات وخصوصاً للأفعال».^{٧٤}

ثالثاً: الشعر والأخلاق عند ابن رشد

تأثّر ابن رشد بالمنهج الأخلاقيّ في الشعر عند كلّ من المعلّم الأوّل «أرسطو» والمعلّم الثاني «الفارابي»، وقد ظهر ذلك في تلخيص ابن رشد لكتاب «فنّ الشعر» لأرسطو، واستشهاده بنقد الفارابيّ للشعر العربيّ في إهماله للجانب الأخلاقيّ، واهتمامه بتلبية حاجات الجسد ورغائبه، وقد ظهرت ملامح النقد الأخلاقيّ عند ابن رشد في الجوانب الآتية:

١. التوظيف النفعيّ للشعر: كان ابن رشد ممّن يعلم تأثير الشعر في الثقافة العربيّة، ولذلك حاول توظيف الشعر في بناء الفكر الإنسانيّ، وذلك بتوجيهه وجهة أخلاقيّة تعليميّة تربويّة، فالشعر بما يمتلك من التأثير الجماليّ مؤهّل لأن يكون وسيلة تعليميّة محبّبة ومقبولة لدى المتلقين، بمعنى أنّنا يمكن أن نحمل الشعر ونوجّهه إلى تحقيق غايات محدّدة ووظيفيّة، فيكون الشعر بهذا فناً إمتاعياً ونفعياً في آن، ولذلك نجد اتفاق ابن رشد مع الفارابي في وظيفة العلوم النظرية. فالعلوم النظرية عند ابن رشد «تغرس في نفوس أهل المدن عن طريق الأقاويل الخطابية والشعرية. في حين أنّ الطريقة التي يتعلّم بها الخواص العلوم النظرية هي الطرق الحقيقيّة. ويعلّل ذلك بأنّ أفلاطون استخدم الطرق الخطابية والشعرية

٧٣ ابن سينا، كتاب السياسة، تحقيق: على محمد إسبر، ٨٤.

٧٤ ابن سينا، فنّ الشعر، ضمن كتاب فنّ الشعر لأرسطوطاليس، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ١٨٤.

الشعر والأخلاق بين الفلاسفة اليونانيين والمسلمين

في تدريس الحكمة للجمهور؛ لأنَّ الجمهور في هذه الحالة يكونون أمام أحد أمرين، إمَّا أنَّهم يستطيعون معرفة الحقائق النظرية عن طريق الأقاويل البرهانية، وإمَّا أنَّهم لا يستطيعون على الإطلاق، ولمَّا كان الأمرُ الأوَّل يستحيل بالنسبة للجمهور، فإنَّ الشعرَ يصبح هو الطريقة المناسبة التي تُعِين المرءَ على تحقيقه ما يمكنه من الكمال الإنساني^{٧٥}.

آمن ابن رشد إذن بدور الشعر في تعليم الجمهور وتوجيه سلوكه ومواقفه لقدرته اللغوية على مخاطبة عقول هؤلاء العوام وعواطفهم؛ ولعجز هؤلاء عن إدراك الحقائق النظرية عن طريق الأقاويل البرهانية، ولذلك باتت المجتمعات في حاجة ماسَّة إلى الشعر، ولذلك نجد ابن رشد لا يقصر الشعر كوسيلة تعليمية على الكبار، بل نراه يسحب ذلك الحكم على الصغار، ويدعو إلى أهميَّة توظيف الشعر لتعليم الصغار؛ لأنَّ الأقاويل الشعرية «أكثر ملاءمةً لتعليم الصغار - على حسب تعبيره - حتى إذا كبروا استعملت معهم الأقاويل البرهانية، ذلك إذا كانوا سيصبحون حكماء، أمَّا الذين لا يرقون إلى هذا المستوى من التعليم لسبب ما في طبيعتهم، فإنَّهم يظلُّون أدني من ذلك، فُتستخدَم معهم الأقاويل الجدلية أو الطريقتان الشائعتان في تعليم الجمهور، وهما: الطرق الخطابية والشعرية^{٧٦}».

وقد نتج من قناعة ابن رشد بأهميَّة توجيه الشعر لتعليم الصغار، وانشغاله بعملية التعليم، ومواجهة سلبيات المجتمع وتراجع الثقافة، وشيوع الخرافة في عصره، أنَّ فضل المحاكاة القريبة الصادقة على البعيدة الكاذبة، مخالفاً بذلك موقف الفارابي وابن سينا، ويعود ذلك إلى توجيه هذه الشعر إلى تعليم وتربية النشء، وهو ما يتطلب مراعاة أكثر بجانب الصدق والتبسيط؛ لأنَّ ذلك يتدخل في تشكيل عقولهم وسلوكياتهم ومعتقداتهم، ولذلك يحذّر ابن رشد من استخدام المحاكاة البعيدة عن الأصل أو الزائفة أو التمثيل بالحكايات الكاذبة مثل القول الشائع عند المتكلمين - في أيامه - من أنَّ الله فاعل الخير والشر، وإن كان هو في حقيقة الأمر خيراً محضاً، ذلك أنَّ مثل هذا القول يُفسد عقول الصغار - الذين ليس لديهم القدرة على التمييز بين ما هو صادق وما هو كاذب لما ينطوي عليه من انتقاص لكمال الله وخيريته. «وابن رشد إذ يحسُّ خطورة تأثير الشعر على هؤلاء الصغار - على هذا النحو - لا يجد غضاضةً - في ذات الوقت - في تخييل الأمور والأفعال الإلهية ومحاكاتها بأشباهاها من الأفعال الإلهية ومحاكاتها بأشباهاها من الأفعال الإرادية وأفعال القوي الطبيعية،

٧٥ ألفت كمال محمد عبد العزيز، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ١٤٦.

٧٦ ألفت كمال محمد عبد العزيز، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ١٤٧.

كذلك محاكاة المعقولات بأشباهاها من المحسوسات ومحاكاة السعادة المقصوى التي هي غاية الأفعال الانسانية بأشباهاها من الطبيعيات التي يعتقد أنها الغاية»^{٧٧}.

ورغم أهمية دعوة ابن رشد - في رأبي - في أهمية كتابة شعر تعليمي موجّه لتعليم وتربية النشء، فإنها لم تلق قبولاً لدى الشعراء، فلم نجد كتابات شعرية تستهدف مخاطبة الأطفال وتعليمهم وتوجيه سلوكياتهم ومعتقداتهم، وربما يعود ذلك لتعالى الشعرية العربية ورفضها النزول من عليائها لتجعل هدفها الأطفال بدلا من الملوك والسادة. لقد كان ابن رشد يدرك قيمة الشعر في بناء مجتمع راقٍ، يمكن له التخلص من سلبيات الواقع ومحاربة التجهيل ومواجهة ناشري التزييف والخرافات بين العوام، وذلك عن طريق تغيير أفكار النشء وتنقية فكره مما رسخ لدى الكبار، وهو ما تأخذ به كلُّ الأمم الراقية اليوم من كتابات خاصة للطفل، تجعل من بناء فكر الطفل وتوجيهه إلى أفكار وسلوكيات ومعتقدات معينة هدفا توفّر له الدعم تخصّص والطاقات.

٢. الوظيفة الأخلاقية: اهتمّ ابن رشد بتوجيه الشعر إلى تحقيق الغاية الأخلاقية، وقد تجلّى ذلك في أكثر من موضع، ومن أوضحها، قوله: «ولمّا كان المحاكون والمشبّهون إنّما يقصدون بذلك أن يمثّوا على عمل بعض الأفعال الإرادية، وأن يكفّوا عن عمل بعضها، فقد يجب ضرورة أن تكون الأمور التي تُقصد محاكاتها: إمّا فضائل، وإمّا رذائل، وذلك أنّ كلّ فعلٍ وكلّ خلقٍ إنّما هو تابعٌ لأحدٍ هذين: أعني الفضيلة والرذيلة، وإذا كان كلّ ما يُقصد محاكاته من الأفعال الإرادية هو إمّا فضيلةٌ وإمّا رذيلةٌ، فقد يجب أن تكون الفضائل إمّا تُحاكى بالفضائل والفاضلين، وأن تكون الرذائل تُحاكى بالرذائل والأردلين، وإذا كان كلّ تشبيهٍ وحكايةٍ إمّا تكون بالحسن والقبيح، فظاهر أنّ كلّ تشبيهٍ وحكايةٍ إمّا يُقصد به التحسين والتقبيح. وقد يجب مع هذا ضرورةً أن يكون المحاكون للفضائل أعني المائلين بالطبع إلى محاكاتها، أفاضل، والمحاكون للرذائل أنقصَ طبعاً من هؤلاء وأقربَ إلى الرذيلة. وعن هذين الصنفين من الناس وُجدَ المديحُ والهجو، أعني مدحُ الفضائلِ وهجو الرذائلِ»^{٧٨}.

إنّ هذا الوصفَ أو الحكم للشعراء المحاكين للفضائل والمادحين لها ولمن يتّصف بها، بأنهم أفاضل، وبأنّ ذلك هو سبب وجودِ فنِّ «المديح»، وأنّ الشعراء المحاكين للرذائل أنقصُ

٧٧ ألفت كمال محمد عبد العزيز، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ١٤٨-١٤٩.

٧٨ ابن رشد، تلخيص كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس، تحقيق: محمد سالم سليم، ٦٥، وانظر أيضا: ابن رشد، فن الشعر، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ضمن تحقيق كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس، ٢٠٤-٢٠٥.

بالطبع من المادحين للفضائل، وأنَّ محاكاتهم للردائل هو سبب نشأة فنِّ «الهجاء» وصفٌ غيرٌ مطلق ولا يمكن التسليم به في الإبداع الشعريِّ، وقد حاول ابن رشد أن يُدَلِّلَ على ذلك الحكم فربط بين الفنِّ الشعريِّ والطبيعة الأخلاقية لصاحبه؛ فالشاعر ذو النفس الفاضلة يُجيدُ فنَّ «المدح»، والشاعر ذوالنفس الخسيسة يُجيدُ فنَّ «الهجاء»، ولهذا «كان بعضُ الشعراءِ يُجيدُ المدحَ ولا يُجيدُ الهجَوْ، وبعضهم بالعكس. أعني يُجيدُ الهجَوْ ولا يُجيدُ المدحَ».^{٧٩}

ويُكرِّرُ ابنُ رشدٍ ذلك الحكم في موضع آخر فيقول عن نشأة فنون الشعر: «إنَّ النفوسَ التي هي فاضلةٌ وشريفةٌ بالطبع هي التي تُنشئُ أولاً صناعةَ المديحِ، أعني مديحَ الأفعالِ الجميلةِ؛ والنفوس التي هي أخصُّ من هذه هي التي تُنشئُ صناعةَ الهجاءِ، أعني هجاءَ الأفعالِ القبيحةِ».^{٨٠}

وقد انتبه ابن رشد إلى عدم إطلاقيَّة حكمه، فاستدرك على حكمه قائلاً: «وإنَّ كان قد يضطر الذي مقصده الهجاء للشرار والشُرور أن يمدح الأخيار والأفعال الفاضلة ليكون ظهور قبح الشرور أكثر، أعني إذا ذكرها ثمَّ ذكر بإزائهما الأفعال القبيحة».^{٨١}

إنَّ الجمال الشعريَّ - كما يبدو من كلام ابن رشد - يقوم على عنصرين أساسيين، الأوَّل: الجمال الفنيُّ الذي يعتمد على الآليات الفنيَّة، مثل: اللغة، والصورة، والموسيقى وغير ذلك. والآخر الجمال الأخلاقيُّ الذي يأخذ بالفضائل إبداعاً وحصناً، ويتعد عن الردائل إبداعاً وحصناً.

٣. نقد الشعر العربيّ: انتقد ابن رشد عدم احتفاء الشعر العربيِّ بالقيم والفضائل، حيث لم يرد فيه من ذكر الفضائل إلا الحديث عن الشجاعة والكرم، وللأسف لم يكن حديث الشعراء عن هاتين الفضيلتين من باب حثِّ الناس على الاتصاف بهما، بل جاء حديثهما من باب الفخر، يقول: «إنَّه ليس تحت العرب في أشعارها من الفضائل على شيءٍ سوى هاتين الفضيلتين، وإن كانت ليس تتكلَّم فيهما على طريق الحثِّ عليهما، وإنما تتكلَّم فيهما على طريق الفخر»^{٨٢}. وذلك على عكس الشعر اليونانيِّ، الذي اهتمَّ بنشر الفضائل

٧٩ ابن رشد، فن الشعر، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ضمن تحقيق كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس، ٢٠٥.

٨٠ ابن رشد، فن الشعر، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ضمن تحقيق كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس، ٢٠٧.

٨١ ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر، تحقيق: محمد سليم سالم، ٧١.

٨٢ ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر، تحقيق: محمد سليم سالم، ٦٧.

والحُثِّ عليها، وانتقد الرذائل ونقّر الناس منها، يقول: «وأما اليونانيون فلم يكونوا يقولون أكثر ذلك شعراً إلا وهو موجه نحو الحُثِّ على الفضيلة، أو الكفِّ عن الرذيلة، أو ما يفيد أدباً من الآداب أو معرفةً من المعارف».^{٨٣}

يعتمد ابن رشد في نقده للشعر العربي، ومدحه للشعر اليوناني على المقياس الأخلاقي، ولذلك وجه نقداً للشعر العربي بسبب خلوه من مدح الفضائل، وذم الرذائل، فيقول: «ولكون أشعار العرب خاليةً من مدائح الأفعال الفاضلة، و ذمّ النقائص أنحى الكتاب العزيز عليهم و استثنى منهم من صرّب قوله إلى هذا الجنس»^{٨٤}، يقصد قول الله - تعالى { وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَأَهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا، وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ } الشعراء، ٢٢٤-٢٢٧. فكان ابن رشد يقول عن الشعر العربي: إنّه به نقص جمالي نتيجة عدم احتفائه بالفضائل، وأن ما جاء به من جمال بذكر الفضائل، وخاصة فضيلتي «الشجاعة والكرم» ليس مرجعه إيمان الشعراء بقيمة الفضيلة وجمالها في ذاتها، وإنما استخدمها الشعراء العرب كوسيلةٍ لمدح من يدفع لهم، وهذا مما لا يُعدُّ فضيلةً؛ فالجميل - عنده - ما ارتبط بالفضيلة وعبر عنها، إذ «إنَّ الجميل هو الذي يختار من أجل نفسه، وهو ممدوحٌ وخير، ولذيذٌ من جهة أنه خيرٌ، وإذ كان الجميل هو هذا، فبئس أن الفضيلة جميلة لا محالة؛ لأنها خيرٌ وهي ممدوحة»^{٨٥}. إذن، فمقياس الجمال عنده ينطلق من أساس تحقيق النفع في العمل الإبداعي، مع ضرورة توفّر المعايير الشكلية التي تُجسّد جمال الأسلوب، ولا بدّ من الالتزام الأخلاقي في النصّ ورؤيته، لكونه يُعزّز الجمال الفني، ويكون مُفيداً يرمي إلى النفع والخير.

كما انتقد وبشدة شعر النسيب، لما يسببه - من وجهة نظره - من فسوقٍ وضلالاتٍ داخل بناء المجتمع، ولذلك يدعو إلى عدم نشره خاصة بين الصبيان، يقول في ذلك: «وإن كانت أكثر أشعار العرب إنما هي - كما يقول أبو نصر - في النهم والكرية (الكدية). ذلك أنّ النوع الذي يُسمونه: «النسيب» إنما هو حثٌّ على الفسوق. ولذلك ينبغي أن يتجنبه الولدان، ويُؤدّبون من أشعارهم بما يُحُثُّ فيه على الشجاعة والكرم. فإنه ليس تحثُّ

٨٣ ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر، تحقيق: محمد سليم سالم، ٦٧-٦٨.

٨٤ ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر، تحقيق: محمد سليم سالم، ١٢٣.

٨٥ ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، ١٩٥٩)، ٧٢.

العرب في أشعارها من الفضائل على شيء سوى على هاتين الفضيلتين، وإن كانت ليس تتكلم فيهما على طريقة الحثّ عليهما، وإنما تتكلم فيهما على طريق الفخر».^{٨٦}

وكذلك عندما يتحدّث ابنُ رشيدٍ عن أهميّة شعر المديح وجماله، نراه ينكر عودة القيمة الجماليّة في هذا الشعر أو جماليّة المحاكاة فيه، إلى محاكات المحسوسات أي بالحديث عن الجماليّات الشكليّة لدى هذا الممدوح، بل يُقيّد جمال شعر المديح بتعبيره ومحاكاته لأخلاقيّات الممدوح وجمال أفعاله، يقول: «إنّ صناعة المديح ليست هي صناعة تُحاكي الناس أنفسهم من جهة ما هم أشخاص ناس محسوسون، بل إنّما تحاكيهم من قبل عاداتهم الجميلة، وأفعالهم الحسنة، واعتقاداتهم السعيدة».^{٨٧}

٤. ربط الشعر بالواقع: وقد ساق اهتمامُ ابن رشيدٍ بالغاية الأخلاقيّة للشعر، أن حصر المحاكاة والتخييل في حدود الواقع والممكن، وذلك لكي يكون أكثر إقناعاً لدى المتلقي، لأنّ هذه الأمور الكائنة هي ما يهدف الشعرُ محاكاتها من ناحية جمالها أو قبحها، بحيث تُحثُّ المتلقي إلى الإقدام عليها أو النفور منها، يقول ابن رشيد في ذلك: «وأكثر ما يجب أن يُعتمد في صناعة المديح أن تكون الأشياء المحاكيات أموراً موجودة، لا أموراً لها أسماء مخترعة. فإنّ المديح إنّما يتوجّه نحو التحريك إلى الأفعال الإراديّة. فإذا كانت الأفعال ممكنة، كان الإقناع فيها أكثر وقوعاً، أعني التصديق/الشعري الذي يُحرّك النفس إلى الطلب أو الهرب. وأمّا الأشياء الغير موجودة فليس تُوضَع وتُخترع لها أسماء في صناعة المديح إلا أقلّ ذلك، مثل وضعهم الجود شخصاً، ثمّ يصفون أفعالاً له ويحاكونها ويطنبون في مدحه. وهذا النحو من التخييل، وإن كان قد ينتفع به منفعة غير يسيرة لمناسبة أفعال ذلك الشيء المخترع وانفعالاته للأمور الموجودة، فليس ينبغي أن يعتمد في صناعة المديح. فإنّ هذا النحو من التخييل ليس مما يوافق جميع الطباع، بل قد يضحك منه ويزدرجه كثيرٌ من الناس».^{٨٨}

يربط ابن رشيد في كلامه هذا بين موضوع الشعر وغايته، ولما كانت الغاية الأخلاقيّة التي تحضُّ الناس على أفعالٍ إراديّةٍ بعينها أو ترك أفعالٍ إراديّةٍ بعينها، هي المستهدف تحقيقها، فقد فرضت بذلك أن يكون الموضوع المحاكى موجوداً أو ممكن الوجود، ذا صلة مباشرة بالواقع، حتى يتمكّن المتلقي الذي نرغب في تحريك الشعر له أن يتّخذ الموقف المرجو له

٨٦ ابن رشيد، تلخيص كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس، تحقيق: محمد سالم سليم، ٧٤؛ وانظر أيضاً: ابن رشيد، فن الشعر، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ضمن تحقيق كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس، ٢٠٥.

٨٧ ابن رشيد، تلخيص كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس، تحقيق: محمد سالم سليم، ٧٩-٨٠.

٨٨ ابن رشيد، تلخيص كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس، تحقيق: محمد سالم سليم، ٩٠-٩١.

والمقصود منه من خلال التصويرات والتقريبات الشعرية المقدمة له، ومن ثم فقد فضل ابن رشد الابتعاد عن الموضوعات المخترعة التي لا ترتبط في تصوراتها بالواقع؛ لأنها ستكون أقل إقناعاً في تصوراتها، كما أنها ستقترب إلى عالم الخرافة منها إلى العالم الحقيقي الذي يحياه المتلقي المستهدف، وقد كان هذا الموقف سبباً في أن يذهب أحد الكتاب إلى أن «كلاً من ابن رشد وابن سينا يرفض التشخيص من منطلق بُعده عن الواقع. بل افتقاده وجوده في الواقع المحسوس، وبعده عن تسوُّر العامي، خاصة وأنَّ المحاكاة تُعدُّ وسيلةً لتعليم العامَّة بتقريب الأشياء التي يصعب إدراكها إلى أفهامهم، وهي تعتمد على كلِّ ما هو حسيٍّ ملموسٍ».^{٨٩}

نخلص من ذلك إلى أن ابن رشد حاول أن يجعل من الشعر أداةً فنيَّةً تجمع بين الجمال والمعرفة، بحيث نوظف خواصَّه الجماليَّة في تحقيق أهداف وغاياتٍ تعليميَّة، سواء أكانت هذه الغايات تربيويَّة سلوكيَّة أو أخلاقيَّة قيمية، وأنه في سبيل تحقيق هذه الغايات فضلَّ المحاكاة القريبة الواضحة المباشرة ذات الارتباط الواقعي، وطالب باستبعاد المحاكاة الغريبة المخترعة التي يبتعد عن الواقع، وهذا لا شك تضييق وأسْرٌ لإمكانيَّات الشعر وحصرها في وظيفة واحدة، وحرمان للشعر التحليق بخياله بعيداً عن الواقع بالاستدعاء والاستشراق والخلق، وهذه الرؤية لابن رشد ونقده لشعر النسيب ودعوته بضرورة تجنُّب قراءته وخاصة للأطفال؛ لأنه ينشر الفسق والعهر بين الناس، ليست ببعيدة عن اتهام أفلاطون للشعر بنشر الرزيلة بين الناس، ومحاولته إخضاع الشعر لأوامر ونواهي السلطة الحاكمة، وإلا تعرض للنفي خارج جمهوريَّته، ودعوته إلى فرض رقابة على الشعر، لقد كان ابن رشد في موقفه هذا أكثر تشدُّداً من أرسطو الذي أجاز استخدام الأشخاص والوقائع المخترعة أحياناً حيث لا ينقص من قيمة القصة.^{٩٠}

رابعاً: الشعر والأخلاق عند مسكويه

يُعدُّ ابن مسكويه (ت ٤٢١هـ) من أصحاب المناهج التربيويَّة في التراث الإسلامي؛ فقد انشغل بتكوين النفس وبنائها وتربيتها وتهذيبها، وتحديد ما يُصلحها وما يفسدها، وبيان ما يحقِّق لها السعادة وما يُضِعُّها، وقد بدأ تأثُّره بأفلاطون وأرسطو واضحاً في تقسيم النفس

٨٩ ألفت كمال محمد عبد العزيز، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ١٦١.

٩٠ انظر: أرسطوطاليس، فن الشعر، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ٦٦.

الشعر والأخلاق بين الفلاسفة اليونانيين والمسلمين

وتحديد مسار السعادة ورسم المنهج الأخلاقي في الوصول إليها. يتفق ابن مسكويه مع أفلاطون على تقسيم النفس إلى ثلاثة أقسام، هي: "القوة التي يكون بها الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأمور، والقوة التي يكون الغضب والنجدة والإقدام عن الأهوال والشوق إلى التسلُّط والترُّفُّع عن ضروب الكرامات، والقوة التي تكون بها الشهوة وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذ التي في المآكل والمشارب و المناكح وضروب اللذات الحسيَّة".^{٩١}

ويتجلى كمال التربية في جعل القوة الناطقة/العاقلة تسيطر على قوَي النفس الآخرين، فالنفس تكمن قوتها في قدرتها على إيصال الإنسان إلى المعقولات ممَّا يساعد على إنجاح المسار التربوي، وهو ما يساهم في تحقيق السعادة لدى الإنسان؛ إذ لكلِّ إنسانٍ في داخله «فضيلةٌ روحانيَّةٌ يُناسِب بها الأرواح الطيبة التي تُسمَّى الملائكة، وفضيلةٌ جسمانيَّةٌ يُناسِب بها الأنعام».^{٩٢} والسعادة تتحقَّق بترويض النفس والسلوك بها في مسار الفضيلة الروحانيَّة، وتطوير القوة الناطقة والتربِّي بها إلى عالم المعقولات، ممَّا ييسِّر التمتعُّ بالنظر إلى الخير المطلق ف «صاحبُ المرتبة الأخرى في السعادة (أي الروحانيَّة الملائكيَّة) هو السعيد التام، وهو الذي توفَّر حظُّه من الحكمة فهو مقيمٌ بروحانيَّته بين الملايِّ الأعلى يستمدُّ منهم لطائف الحكمة ويستنير بالنور الإلهي ويستزيد من فضائله، وهذه المرتبة التي من وصل إليها فقد وصل إلى آخر السعادات وأقصاها».^{٩٣} وقد حاول مسكويه توظيف الشعر لخدمة منهجه التربويِّ في تهذيب النفس وترويضها على فضائل الأمور، وخاصَّة عند الطفل لاستعداد نفسه للتأديب والتهذيب والتشكيل.

اهتمَّ مسكويه بربط الشعر بالأخلاق وحذَّر من معبَّة نشر الأشعار المتهتكة على الأسماع وخاصَّة أسماع الصبيَّة، يقول: "إنَّ أوَّل ما ينبغي أن يُتفرَّس في الصبي ويُسْتدَلُّ به على عقله الحياء. فإنَّه يدلُّ على أنَّه قد أحسَّ بالقبيح ومع إحساسه به هو يحذِّره ويتجنَّبه ويخاف أن يظهر منه أو فيه. فإذا نظرت إلى الصبيِّ فوجدته مستحيًّا مُطرقًا بطرفه إلى الأرض غير وقَّاح الوجه ولا محقق إليك فهو أوَّل دليلٍ نجاته والشاهد لك على أنَّ نفسه قد أحسَّت بالجميل والقبيح... ثمَّ يُطالبُ بحفظ محاسن الأخبار والأشعار التي تجري مجرى ما تعوِّده بالأدب حتَّى يتأكَّد عنده بروايتها وحفظها والمذاكرة بها جميع ما قدَّمنا. ويُحذَّر النظر في الأشعار السخيفة وما فيها من ذِكرِ العشق وأهله، وما يُؤهمُّ أصحابها أنَّه ضربٌ

٩١ أبو علي أحمد محمد ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٢٩هـ)، ١٨-١٩.

٩٢ ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ٦٩.

٩٣ ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ٧٠.

من الظرف ورقة الطبع، فإنَّ هذا الباب مفسدةٌ للأحداث جدًّا^{٩٤}. بل يذهب إلى أنَّ الاستماع إلى تلك الأشعار التي لا تلتزم القيم الحميدة والأخلاق الحسنة مُصيبةٌ يُبتلى بها بعضُ النشء، يقول: ”ومن أبتليَّ بأنَّ يُربيه والدُّه على رواية الشعر الفاحش، وقبول أكاذيبه، واستحسان ما يوجد فيه من ذكر القبائح واللذات كما يوجد في شعر امرئ القيس والنابغة وأشباههما. ثمَّ صار بعد ذلك إلى رؤساء يُقرُّونه على روايتها وقول مثلها ويجزلون له العطيَّة... فليُعدَّ جميع ذلك شقاءً لا نعيمًا، وحُسرانًا لا ربحًا، وليجتهد على التدريج إلى فِطام النفس منها“^{٩٥}.

الخاتمة والنتائج: توصلت الدراسة إلى مجموعةٍ من النتائج، منها:

١. اتَّفَق الفلاسفة اليونانيون والمسلمون على ضرورة وجود علاقة بين الشعر والأخلاق، ينضبط الشعرُ من خلالها، ويحقِّق تأثيره المرجوَّ.
٢. وضح تأثُّر الفلاسفة المسلمين بالفلسفة اليونانية وموقف كلِّ من أفلاطون وأرسطو من علاقة الشعر بالأخلاق، وذلك من خلال ربط الشعر بمفهوم الخير والسعادة، والدعوة إلى محاكاة الفضائل وترك الرذائل، والشعر المدوح والمذموم.
٣. اتَّفَق الفلاسفة اليونانيون والمسلمون على توجيه الشعر لأداء دورٍ وظيفيٍّ نفعيٍّ داخل المجتمعات، يساهم في بناء الإنسان، وتشكيل قيمه وتصحيح أفكاره.
٤. اتَّفَق الفلاسفة اليونانيون والمسلمون على الأهمية التعليمية للشعر، ولذلك حاولوا الاستفادة منه في تربية النشء وتعليمهم.
٥. يمكن من التوجُّهات الأخلاقية للشعر التي ذكرها الفلاسفة اليونانيون والمسلمون أن نحَدِّد ملامح منهج النقد الأخلاقيِّ - عندهم - في النقاط الآتية:
- ربط الشعر بالمتلقي من خلال موضوعاته ومحتواه، فيجب أن تكون موضوعات الشعر هادفةً، تعمل على الارتقاء بالمتلقي أخلاقياً وروحياً وتربوياً ومعرفياً، وأن تُهَدِّب شهواته وغرائزه.

٩٤ ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ٤٧-٤٩.

٩٥ ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ٤٢.

الشعر والأخلاق بين الفلاسفة اليونانيين والمسلمين

- ربط الشعر بالأخلاق، وربط الأخلاق بالسعادة والخير، ولذا يجب على الشعر الجيد أن تساهم موضوعاته في تحقيق السعادة والخير للإنسان، لِيَنْعَمَ بِحَيَاتِهِ عَلَى أَكْمَلِ صُورَةٍ.
- الاهتمام بالجوانب الروحية على حساب الجانب المادي في الإنسان، وتقديم الاهتمام بحاجات العقل على حاجات النفس الشهوانية.
- نقد الشعر الحسي الذي لا تشغله غير الحاجات الحسية، والتحذير منه على سلوكيات الإنسان وحياته.
- تشكيل سُلْطَةٍ رِقَابِيَّةٍ تُرَاقِبُ التَّزَامَ الشعراء بَقِيَمِ وَأَخْلَاقِ المَجْتَمَعَاتِ، حَتَّى لَا تُعْطِي لِأَحَدِ الفُرْصَةِ فِي العَبَثِ بِعُقُولِ النَّاسِ وإفْسَادِهَا.

المصادر

- ابن رشد. تلخيص الخطابة. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، ١٩٥٩.
- ابن رشد. تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر. تحقيق: محمد سليم سالم. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩١هـ/١٩٧١م.
- ابن سينا، الشيخ الرئيس أبو علي الحسين. النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية. مصر: مطبعة السعادة، ط ٢، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م.
- ابن سينا. كتاب السياسة. تحقيق: علي محمد إسبر. سوريا: بدايات للنشر، ٢٠٠٧.
- ابن سينا. فن الشعر ضمن كتاب: أرسطوطاليس، فن الشعر. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. مصر: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣.
- ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. تمذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٢٩هـ.
- أرسطوطاليس. علم الأخلاق إلى نيقوماخوس. ترجمة: أحمد لطفي السيد. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م.
- أرسطوطاليس. في الشعر. تحقيق: شكري محمد عياد. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.
- أفلاطون. الجمهورية. تحقيق: فؤاد زكريا. الإسكندرية: دار الوفاء، ٢٠٠٤.
- بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤.
- ريان، محمد علي ريان. تاريخ الفكر الفلسفي "الفلسفة اليونانية القديمة من طاليس إلى أفلاطون". الإسكندرية: دار الوفاء، ط ٢، ٢٠١٤.

- العبار، موزة أحمد راشد. القيم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي والغربي في عصر العولمة. مصر: الدار العالمية، ٢٠٠٩.
- عبد العزيز، ألفت محمد كمال. نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.
- عصفور، جابر. قراءة التراث النقدي. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٤.
- غريغوار، فرنسوا. المذاهب الأخلاقية الكبرى. ترجمة: قتيبة المعروفي. بيروت: منشورات عويدات، ط٣، ١٩٨٣.
- الفاخوري، حنّا، وخبيل الجيّ. تاريخ الفلسفة العربيّة. بيروت: دار الجبل، ط٣، ١٩٩٣.
- الفارابي، أبو نصر. آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها. تقديم: علي بو ملجم. مصر: دار الهلال، ١٩٩٥.
- الفارابي. السياسة المدنية. تحقيق، فوزي متري النجّار. سلطنة عمان: وزارة التراث القومي، ١٩٩٨.
- الفارابي. تحصيل السعادة. تقديم: علي بو ملجم. مصر: دار الهلال، ١٩٩٥.
- الفارابي. جوامع الشعر ضمن تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر لابن رشد. تحقيق: محمد سليم سالم. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، ١٣٩١هـ/١٩٧١م.
- الفارابي. فصول المدني. تحقيق: د. م. دنلوب. طبعة كمبردج، ١٩٦١.
- قصبجي، عصام. أصول النقد العربي القديم. سوريا: منشورات جامعة حلب، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- مرحبا، عبد الرحمن. الموسوعة الفلسفية الشاملة، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ٢٠٠٧.
- موسى، محمد يوسف. تاريخ الأخلاق. مصر: مطابع دار الكتاب، ط٣، ١٩٥٣.
- النقيب، عبد الرحمن. فلسفة التربية عند ابن سينا. القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٤.
- ول، ديورانت. قصة الفلسفة. ترجمة: فتح الله محمد المشعشع. بيروت: مكتبة المعارف، ط٥، ١٩٨٥.
- يورتنوي، جولوس. الفيلسوف وفن الموسيقى. ترجمة: فؤاد زكريا. القاهرة: دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٤.

Kaynakça

- el- Abbâr, Bedevî Ahmet Raşit. *el-Kiyemü'l-ahlâkiyye beyne'l-fikrayn el-İslâmî ve'l-Garb fi 'asrı'l-avleme*. Mısır: ed-Dâru'l-Âlemiyye, ts.
- Aristo. *fi 'ş-Şi'r*. tah. Şükrî Muhammed Ayyâd. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1993.
- Aristo. *İlmü'l-Ahlâk ilâ Nikomakhos*. ter. Ahmed Lütfî. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1343/1924.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mevsû'atü'l-felsefe*. Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 1984.
- Eflâtun. *Kitâbü'l-Cumhûriyye*. ter. Fuâd Zekeriyâ. İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, 2004.
- Fâhûrî, Hanne, Halil el-Curr. *Târîhu'l-felsefeti'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Cebel, 3. Baskı, 1993.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. “*Cevâmiu's-ş-i'r*” *Fennü's-ş-i'r* kitabı içerisinde. ter. ve tah. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1953.
- Fârâbî. *Ârâu ehlî'l-Medineti'l-fâdile ve mudâddatüh*. tak. Ali bû Mülcem. Mısır: Dâru'l-Hilâl, 1995.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. tah. Fevzî el-Neccâr. Ummân: Vizâratü't-Türâsî'l-Kavmî, 1998.
- Fârâbî. *Fuşûlü'l-medenî*. tah. D. M. Denlûb. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1961.
- Fârâbî. *Tahşilü's-sa'ade*. tak. Ali Bu Mulcem. Mısır: Dâru'l-Hilâl, 1995.
- Gariguvar, Firanso. *el-Mezâhibü'l-ahlâkiyyetü'l-kübrâ*. ter. Kuteybe el-Ma'rûfî. Beyrut: Uveydât, 3. Baskı, 1983.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh el-Hâzin. *Tehzîbü'l-ahlâk ve'tahîrû'l-a'râk*. Kahire: el-Matba'atü'l-Hasîniyye, h.1329.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *en-Necât fi'l-Hikmeti'l-mantukiyye ve'l-tabîati'l-ihlâmiyye*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 2. Baskı, 1357-1938.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Siyâse*. tah. Ali Muhammed İsber. Suriye: Bidâye li'n-Neşr, 2007.
- İbn Sînâ. *Fennü's-Şi'r dumne Kitâbü Aristoteles fi fenni's-ş-i'r*. ter. ve tah. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1953.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Telhîşu Kitâbi Aristotâlis fi's-ş-i'r*. tah. Muhammed Selîm. Kahire: el-Meclisü'l-Alâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1391/1971.
- İbn Rüşd. *Telhîşu Kitâbi'l-Hağâbe*. tah. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1959.
- Kasabî, Usâm. *Usûlü'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm*. Suriye: Menşûrât-ı Câmî'ati Haleb, 1416-1996.
- Merhaba, Abdurrahman. *el-Mevsûatü'l-felsefietü's-şâmile minel-felâsifeti'l-Yunâniyye ilâ felsefeti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Uveydât li'n-Neşr ve't-Tibâa, 2007.
- Musa, Muhammed Yusuf. *Târîhu'l-Ahlâk*. Mısır: Matâbi'î Dâri'l-Kitâb, 3. Baskı, 1953.
- Nakîb, Abdurrahman. *Felsefetü'l-terbiyye 'inde Ibn Sina*. Kahire: Dâru's-Sakâfe li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1984.
- Reyyân, Muhammed Ali. *Târîhu'l-fikri'l-felsefeti'l-Yunâniyyeti'l-kadîme min Tâlis ilâ Eflâtun*. İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, 2014.
- Rübî, Ülfet Kemal. *Nazariyyetü's-ş-i'r 'inde'l-felâsifeti'l-Müslimîn mine'l-Kindî hattâ İbn Rüşd*. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984.
- Uşfur, Cabir. *Kirâ'atü't-türâs en-nakdî*. Kahire: Ayn li'd-Dirâse ve'l-Buhûsü'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, 1994.
- Durant, Will. *Kıssatü'l-felâsife*. ter. Fethullah Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 5. Baskı, 1985.
- Yuritnov, Julius. *el-Feylesûf ve fennü'l-Mûsika*. ter. Fuâd Zekeriyâ. İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, 2004.

الإماء الشواعر لأبي الفرج الأصفهاني قراءة نقدية

الملخص: يحاول هذا البحث قراءة كتاب الإمام الشواعر لأبي الفرج الأصفهاني قراءة نقدية من خلال دراسة منهج أبي الفرج والمصطلحات التي استخدمها والظروف التي أحاطت بتأليف هذا الكتاب وقيمه التاريخية والأدبية، وماذا أضاف إلى حركة التأليف حول أدب النساء، ثم انتقل البحث إلى التدقيق في شعر هؤلاء الشواعر فنياً، وهل كانت هؤلاء الشواعر التي اختارهن أبو الفرج على سوية واحدة من الإبداع؛ أضف إلى ذلك: هل أسهمت هؤلاء الشواعر في تطور القصيدة العربية في القرنين الثاني والثالث الهجريين أم اقتصر دورهن على نظم الشعر الذي سُبغ في حضرة الأعيان والخلفاء، وهل كان لهذا الشعر قيمة فنية من حيث التصوير والتجويد، وما المواضيع التي طرقتها هؤلاء الشواعر.

الكلمات المفتاحية: الإمام الشواعر، أبو الفرج الأصفهاني، قراءة نقدية، تطور القصيدة، شواعر القرن الثاني.

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-İmâ'ü's-şevâ'ir Adlı Eserini Eleştirel Okuma

Öz: Bu araştırma; metodolojisini, kullandığı terminolojiyi, kitabın telif edildiği dönemin konjonktürünü, edebiyat tarihi açısından değerini ve kadın şairler literatürü etrafında gelişen telif hareketine katkılarını inceleyerek Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-İmâ'ü's-şevâ'ir kitabını eleştirel bir şekilde okumaya çalışmaktadır. Ardından da bu şairlerin şiirlerini teknik açıdan incelemeye geçmekte ve şu soruları ele almaktadır: Acaba Ebü'l-Ferec'in seçtiği bu şairler yaratıcılıkla aynı seviyede miydi? Bu şairler Hicri II. ve III. yüzyıl Arap şiirinin gelişimine katkı sağladı mı yoksa sanatlarının etkisi devlet erkani ve idareciler önünde okunan şiirlerle mi sınırlı kaldı? Bu şiirlerin betimleme ve ifade güzelliği açısından teknik bir değeri var mı? Bu şairlerin ele aldıkları konular nelerdi?

Anahtar Kelimeler: Cariye şairler, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Eleştirel Okuma, şiirin gelişmesi, II. Asır şairleri.

al-Emaa al-Shwaer by Abu al-Faraj al-Isfahani Critical Study

Abstract: This review aims to critically read the book of *al-Emaa al-Shwaer* by Abu al-Faraj al-Asfahani, by studying the methodology of Abu al-Faraj and the terminology he used, the surrounding circumstances of writing this book and its historical and literary value, and what he added to the authorship movement of women's literature. Then we moved to scrutinize the poetry of these poetess artistically, and if these poetesses that Abu Al-Faraj chose were on the same level of creativity. In addition to that, it tackled if these poetesses contributed to the development of the Arabic poetry in the second and third centuries AH, or if their role was limited to the compositions of poetry that would be sung in the presence of notables and caliphs, and if this poetry has an artistic value in terms of imagery and intonation, and the topics that these poets discussed.

Keywords: *al-Emaa al-Shwaer*, Abu al-Ferec al-Asfahani, Critical Reading, the development of poetry, poets of the Second Century.

Muhammed
Murtaza
ÇAVUŞ 

Eyass
ALRASHED 

* Öğr. Gör. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı. E-Posta: murtazacavus@hotmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-1248-4829>

* Dr. Öğr. Üyesi. Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı. E-Posta: alrashid.iyas@gmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0001-7824-8952>

مقدمة

للمرأة الشاعرة حضور واضح منذ الجاهلية، ولا تخطئ العين قصائد الخنساء في أحويها صخر ومعاوية، وحضورها النقدي في سوق عكاظ، وقد ألف عبد مهنا: معجم النساء الشعرات في الجاهلية والإسلام، وترجم فيه خمسمئة وخمس شواعر، واعتذر في مقدمة كتابه عن أنه لم يُحط بكل الشواعر، وأن العدد أكثر من ذلك بكثير^١، وهذا دليل على أن للشعر مكانة عند العرب وأنه جزء من خصائصهم الحضارية، ولكن الاحتفاء بشعر النساء لم يكن بمنزلة الاحتفاء بشعر الرجال، فقد كانت رواية شعر الرجال مُقدّمة، ولولا أن أخبار هؤلاء النسوة الشواعر وردت متناثرة في كتب التاريخ والأدب لطواها النسيان، ولم يكن بوسعنا الوصول إلى بعض المقطعات وتنف الأخبار التي رويت عنهن. وقد اهتمت الشواعر في الجاهلية وصدر الإسلام والعصر الأموي بكل المواضيع التي كانت تخص الرجال، وإن تقدمت عليهم في موضوع الرثاء، لأن حساسية المرأة وتفجعها أعلى من الرجل، ولكننا نجد أيضاً هجاءً ومدحاً وغزلاً فيما وصلنا من الأشعار.

لقد حظي أدب النساء باهتمام أبي الفرج الأصفهاني، ومن يقرب في صفحات كتابه الشهير الموسوم بالأغاني يجد سرداً شيقاً للشواعر والمغنيات وذوات الظرف، وقد ألف كتاباً تختص بأدب النساء، منها كتابه: الإمامة الشواعر، الذي تقوم الدراسة عليه، وهناك كتب ضاعت من مثل: تحف الوسائد في أخبار الولاة، وكتاب: القيان، وقد ذكره الأصفهاني في الأغاني، ومنه نقول في بدائع البدائع للأزدي، وذكر السخاوي أنه يقع في مجلدين، وكتاب النساء، وهو من المصادر التي عول عليها التجاني في كتابه تحفة العروس، وصار هذا الكتاب لاحقاً ملهماً لمن كتبوا في أدب النساء، كابن النجار، وابن الساعي، وأسامة بن منقذ، وابن الطراح، والسيوطي، وعمر رضا كحالة، ومصطفى جواد^٢.

إن حركة التأليف حول أدب النساء في العصر العباسي تثبت أن النظر إلى دور المرأة في الحراك الثقافي قد تغير، وأن الأدباء والنقاد والمؤرخين كانوا على قناعة أن المرأة جزء مهم في الدورة الإبداعية في ذلك العصر، بل أبعد من ذلك، فهي جزء من الحركة السياسية والصراع على السلطة، ولها دور كبير في نقل هذه الأحداث وتقييدها على أقل تقدير،

١ مهنا عبد، معجم النساء الشعرات في الجاهلية والإسلام؛ خطوة نحو معجم متكامل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠)، ص٧.

٢ أبو الفرج الأصفهاني، الإمامة الشواعر، تحقيق: جليل العطية، (بيروت: دار النضال، ط١، ١٩٨٤)، مقدمة المحقق.

حتى لا تضيق فيما مضى من الأخبار والأحداث، وخصوصاً أن الإمام الشواعر كن في قصور الخلفاء أو بيوت الأعيان، وهذا ما يجعلهن شهوداً على مرحلة تاريخية بكل تجلياتها السياسية والاجتماعية والثقافية، ومن هنا تأتي أهمية هذا الكتاب، وهو ما جعلنا ننفض الغبار عنه من جديد لندرس منهج الأصفهاني بوصفه ناقداً ومؤرخاً وجامعاً للأخبار والأشعار، ولنفهم من خلال هذا المجموع الشعري حياة خلفاء بني العباس في القرنين الثاني والثالث الهجريين، وحياة الناس في أهم حاضرتين في بلاد الإسلام في ذلك الزمان، وهما بغداد و(سُرَّ مَنْ رَأَى). لقد كانت الإمام الشواعر شواهد على مرحلة مهمة من تاريخ الإسلام، وهي مرحلة النضج الحضاري والثراء والبذخ والصراعات السياسية التي أطاحت بوزراء وقادة وأمراء ومن ثم خلفاء؛ هذه الصراعات التي أدخلت الخلافة في طور التوقف عن النمو ومن ثم الاضمحلال وصولاً إلى الفناء.

١ - منهج الأصفهاني في هذا الكتاب

ألف الأصفهاني هذا الكتاب بطلب من الوزير المهلبي، وقد بين ذلك في مقدمة الكتاب؛ حيث قال: «كان الوزير _أطال الله بقاءه_ ذاكري منذ أيام فيمن قال الشعر من الإمام المماليك، وأمرني أن أجمع له ما وقع إلي من أخبارهن في الدولتين الأموية والعباسية.

ولم أجد في الدولة الأموية منهن شاعرة مذكورة ولا خاملة، لأن القوم لم يكونوا يختارون من شعرهن لين، ولا يرضون إلا بما يجري مجرى الشعر الجزل المختار الفصيح، وإنما شاع هذا في دولة بني هاشم، فذكرت منهن ما وقع إلي من خبر مستحسن أو شعر صالح، ورسمت ذلك على قدر مراتبهن في أشعارهن وأزمانهن»^٣.

وقد ترجم الأصفهاني في هذا الكتاب لثلاث وثلاثين شاعرة من الإمام، وقد ذاع صيت بعض هؤلاء؛ من مثل: عنان ومحبوبة وفضل وعريب، وبعضهن طوت الأيام ذكرهن؛ من مثل: عارم وسمراء وهيلانة ومها وأمل، ومن هنا تأتي أهمية الكتاب بوصفه وثيقة تاريخية قيدت ما غيبته صروف الدهر. وقد بين الأصفهاني منذ البداية أن هذا الكتاب كان بطلب من الوزير المهلبي^٤، بعد أن ذاكه فيمن قال الشعر من الإمام المماليك، وهذا مؤشر على

٣ الأصفهاني، الإمام الشواعر، ٢٣.

٤ الحسن بن محمد بن عبد الله بن هارون، من ولد المهلب بن أبي صفرة الأزدي، أبو محمد: من كبار الوزراء، الأدباء الشعراء. اتصل بمعز الدولة بن بويه، فكان كاتباً في ديوانه، ثم استوزره. وكانت الخلافة للمطيع العباسي. فقره المطيع، وخلع عليه،

الحالة الأدبية في ذلك العصر، واهتمام النخبة الحاكمة بأيام العرب وأشعارها، وعلى تقريب أهل السلطة الأدباء، وكيف كانت تعقد مجالس السمر التي يتناول فيها الجالسون أخبار الغابرين وأشعارهم، وقد بين الأصفهاني أنه قام ببحث دقيق لهؤلاء الشعراء منذ عهد بني أمية، ولكن معيار الشاعرية في عصر بني أمية مختلف عن عصر بني العباس، فلم يكونوا يقبلون إلا بالجزل الرصين من الشعر، أما في عصر بني العباس فصار معيار الشاعرية مختلفاً من حيث اللغة، ومن حيث الصورة، وعلى الرغم من ذلك فإن الأصفهاني طبق معايير خاصة لانتقاء الشعراء اللواتي يحق لهن ولوج هذا الكتاب؛ فتخير الشعر المستحسن؛ فجعل الشاعرية والزمان المعيار الذي على أساسه انتقى هؤلاء الشعراء.

وقد ذكر أبو الفرج أوصافاً للإماء الشعراء، وهذا الأوصاف جعلتهن مقدمات وفق معياره؛ فدنانير «شاعرة أدبية فصيحة»^٥ وفضل جارية المتوكل «أدبية فصيحة، سريعة الهاجس، مطبوعة في قول الشعر، متقدمة لسائر نساء زمانها فيه»^٦ وصرف جارية ابن خضير «شاعرة، فصيحة، مغنية، حسنة الوجه والغناء، كاتبة، من مولدات البصرة ولها صنعة في الغناء»^٧، ويقول عن غريب المأمونية: «ما رأيت امرأة قط أحسن وجهاً وأدباً وغناءً وشعراً وضرباً ولعباً بالشطرنج والنرد من غريب! وما تشاء أن تجد خصلة حسنة ظريفة بارعة في امرأة إلا وجدتها فيها»^٨ ووصف جارية ابن الأحدب النحاس بالـ «مبتذلة»^٩ وسكن جارية طاهر بن الحسين «قوية الطبع في قول الشعر»^{١٠} و«كانت متميم تعبت بقول الشعر»^{١١}

فالتقدم في الأدب والشعر والفصاحة وسرعة الهاجس والظرف وحسن الوجه والغناء هي المعايير التي يقدم فيها أبو الفرج الشاعرة أو يقصدها؛ لذلك قال عن جارية ابن الأحدب النحاس: إنها مبتذلة، وقال عن متميم: إنها تعبت بالشعر.

ثم لقبه بالوزارة. فاجتمعت له وزارة الخليفة ووزارة السلطان، ولقب بذي الوزارتين، وكان من رجال العالم حزمًا ودهاءً وكرمًا وشهامة: وله شعر رقيق، مع فصاحة بالفارسية وعلم برسوم الوزارة. ولد بالبصرة، وتوفي في طريق واسط، وحمل إلى بغداد. جمع المعاصر جابر بن عبد الحميد الخاقاني، ما وجد من شعره في ثلاث عشرة صفحة كبيرة، في مجلة المورد. ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، ط ١٥، ٢٠٠٢)، ٢/٢١٣.

٥ الأصفهاني، الإمام الشعراء، ٥٣.

٦ الأصفهاني، الإمام الشعراء، ٦٠.

٧ الأصفهاني، الإمام الشعراء، ٩٧.

٨ الأصفهاني، الإمام الشعراء، ١٣٦.

٩ الأصفهاني، الإمام الشعراء، ٢٢١.

١٠ الأصفهاني، الإمام الشعراء، ٨٩.

١١ الأصفهاني، الإمام الشعراء، ١١٩.

لننظر في هذا الجدول ثم سنحلل الإحصائيات:

الشاعرة	عدد صفحات الترجمة في الكتاب	عدد الأبيات	المواضيع
عنان جارية الناطفي	٢٢	٥٧	غزل، هجاء، وصف، مدح، رثاء، دعوة للشرب والقصف.
دنانير جارية محمد بن كناسة	٣	٩	رثاء، غزل
فضل جارية المتوكل	٢٢	٧١	غزل، هجاء، وصف، مدح، رثاء، دعوة للشرب والقصف
تيماء جارية خزيمه بن خازم	٤	٣	غزل
سَكَن جارية طاهر بن الحسين	٢	٥	مدح، غزل
فنون جارية يحيى بن معاذ	١	٤	حكمة
صرف جارية ابن خضير	٢	٢	غزل
نسيم جارية أحمد بن يوسف الكاتب	١	٧	رثاء، اعتذار
عارم جارية زُبهدة النخاس	١	١	هجاء مقذع
سلمى اليمامية جارية أبي عباد	٢	٦	غزل
مراد جارية علي بن هشام	٢	١٠	غزل، حكمة
متيم الهشامية جارية علي بن هشام	٣	١١	شوق، استعطاف، رثاء
سمراء وهيلانة	٢	٢	وصف لسمراء فقط
ظلوم جارية محمد بن مسلم الكاتب	١	٦	شوق
عريب المأمونية	١١	١٠٩	غزل، وصف، عتاب، مدح، رثاء، دعوة للشرب والقصف
عامل جارية زينب بنت إبراهيم	١	٤	عتاب
ريًا وظمياء	١	٦	مدح وحكمة أربعة أبيات لظمياء
محبوبة جارية المتوكل	٣	١٧	شوق، رثاء، غزل، شفاعة، اعتذار
بنان جارية المتوكل	١	١	عتاب

غزل	٣	١	ربياً جارية إسحق الموصلبي
غزل	٦	١	أمل جارية قرين النحاس
حكمة	١	١	مثل جارية إبراهيم بن المدبر
غزل	٢	٢	نبت جارية مخفرانة المخنث
خمریات	٦	٢	رابعة جارية إسحاق بن إبراهيم بن مصعب
غزل	٣	١	صاحب جارية ابن طرخان النحاس
وصف	١	١	قاسم جارية ابن طرخان النحاس
غزل، مدح	١١	٢	بدعة الكبرى جارية عريب
حكمة	١	١	مها جارية عريب
غزل	٤	٢	جلنار جارية أخت راشد بن إسحق الكوفي الكاتب
وصف	٧	٢	خنساء جارية البرمكي
غزل	٣	٢	غصن جارية ابن الأحدب النحاس

عدد أبيات الشواعر الواردة في الكتاب: ٣٧٩

عدد أبيات الغزل والدعوة إلى الشراب والقصف: ١٦٢

عدد أبيات المدح: ١١٥

عدد أبيات الرثاء: ٢٦

عدد أبيات الهجاء: ٢٠

عدد أبيات الوصف: ٢٣

عدد أبيات الاعتذار: ١٩

عدد أبيات الحكمة: ١٠

عدد أبيات الاستعطاف: ٤

عنان وعريب وفضل ٢٣٧ بيتاً

١.١ قراءة الإحصائيات:

لم تكن الترجمات والمختارات متساوية؛ فقد استهل الأصفهاني كتابه بذكر عنان جارية الناطفي، وذكر كثيراً من أخبارها وأشعارها؛ إذ بلغت ترجمتها اثنتين وعشرين صفحة، وذكر أخبارها ومطاراتها مع العباس بن الأحنف ومهاجاتها وغزلها مع أبي نواس، ثم ترجم بعدها لدنانير بثلاث صفحات فقط، وذكر لها تسعة أبيات، ثم عاد ليكتب ترجمة مطولة لفضل جارية المتوكل باثنتين وعشرين صفحة أيضاً، وذكر لها واحداً وسبعين بيتاً، ثم ذكر ترجمات قصيرة لعدة شواعر، وبعدها عاد ليترجم لعريب المأمونية بإحدى عشرة صفحة، وذكر لها واحداً وسبعين بيتاً، فكانت عريب أكثر الشواعر شعراً في هذا الكتاب، وسرد لها أخباراً كثيرة وأشعاراً متنوعة؛ فقد عمرت وكان لها شعر في المستعين والمعز، ولها مدائح فيهما.

واحتلت هؤلاء الشواعر أكثر من ثلثي الكتاب، أما بقية الإماء فقد كانت ترجمتهن بسيطة لا تستطيع من خلالها تبيان حياتهن أو شعرهن، وكثير منهن ذكر لها بيتين أو ثلاثة، وبعضهن بيتاً واحداً، ولم يذكر لهيلانة أي بيت، لذلك فإن التصورات التي يمكن للمرء أن يستجليها عن شعر هؤلاء الشواعر وعصرهن تؤخذ من تأريخ أبي الفرج للشاعرات الثلاث، عنان وفضل وعريب المأمونية. أما بقية الشواعر فيستطيع المرء تجميع صورة من نثر كثير ومتنوع حتى يصل إلى تصور عن المجتمع وعلاقته بالإماء الشواعر، وتحلي هذا الانعكاس في الشعر الذي وصل إلينا.

فقد ذكر لتيماء جارية خزيمه بن خازم ثلاثة أبيات فقط، ولم يسرد لها أخباراً يستطيع المرء من خلالها فهم الظروف التي عاشتها أو علاقتها مع المجتمع، ولم يذكر على لسانها آراء أو ملاحظات تخص الحياة في زمنها، ومثلها سكن جارية طاهر بن الحسين فقد ذكر لها خمسة أبيات وخبر تجهزها لليلة حمراء مع مولاها، وهذا الأمر ينسحب على فنون جارية يحيى بن معاذ؛ حيث ذكر لها أربعة أبيات، وصرف جارية ابن خضير مولى جعفر بن سليمان فقد ذكر لها أربعة أبيات، ونسيم جارية أحمد بن يوسف الكاتب ذكر لها سبعة أبيات في رثاء سيدها، وذكر سمراء وهيلانة في خبر واحد، وذكر لسمراء بيتين، ولم يذكر أبيتاً لهيلانة، وقد جمعها في خبر واحد لأن تهاجياً حصل بينهما، ولكنه لم يذكر أخباراً عن هذا التهاجي، وذكر ربياً وظمياء في خبر واحد لأنهما كانتا لنتحاس واحد واشترهما المتوكل، ولكن لا أخبار عنهما سوى خبر شرائهما، وذكر لبيان جارية المتوكل بيتاً واحداً، ومثل جارية إبراهيم بن المدبر بيتاً واحداً، وانسحب هذا الأمر على قاسم جارية ابن طرخان،

ومها جارية عَرِيب، فقد ذكر لكل منهما بيتاً واحداً، وظلت سيرتهما وأخبارهما طي النسيان فلم يستطع أبو الفرج على الرغم من أنه شَمَّر عن ساعديه بطلب من المهلي، وهو الخبير بتتبع الأخبار؛ أقول: لم يستطع الوصول إلى سيرة ذاتية واضحة لأغلب شواعر هذا المجموع، ولم ينجح في نقل صورة واضحة عن شعر الشواعر وبيئتهن وظروفهن، سوى ثلاث شواعر؛ لأنهن كن على تماس مباشر مع الخلفاء ويدرجن في قصورهم، ولهن مطارحات مع رواد هذه القصور من شعراء وأدباء، ولهن اختلاط مع أعيان، لذلك فشت سيرتهن وتناقل الناس أخبارهن، لأنهن يعشن ويتحركن في مركز الخلافة، أما بقية الشواعر فقد كن بعيدات عن هذا المركز، وقد كانت أخبارهن شحيحة لأن حركتهن كانت في أوساط محدودة، والعيون التي تنظرهن وتراقبهن أقل بكثير من العيون التي تبصر عَرِيباً وفضلاً وعَنان، يضاف إلى ذلك أن كثرة عدد الجوارى في ذلك العصر ومنهج القوم ورغبتهم بشراء الجارية الشاعرة الفصيحة المغنية لا يعني أن قول الشعر كان فاشياً بين الإماء، وذلك لأن كثيراً منهن كن يصلن حديثاً من بلاد الترك والزنج وبلاد ما وراء النهر، وهذه الأقوام لا تحسن العربية وهي قريبة عهد بها، لأننا نتحدث عن القرنين الثاني والثالث الهجريين، فكان كثير من الجوارى تلامزهن العُجمة، وتحتاج وقتاً طويلاً حتى تحسن العربية وتتأدب بها، ناهيك عن قولها الشعر؛ هذا إذا كان طبعهن مؤاتياً لذلك وعندهن استعداد فطري لقوله، لذلك نرى احتفاء أبي الفرج بالبيت والبيتين، وغلبة المقطعات على هذا المجموع، لأن هؤلاء الإماء الشواعر المذكورات هنا لم يكن من طبقة الشواعر اللواتي مر ذكرهن في التاريخ، كالخنساء وليلي الأخيلية اللواتي كن ينظمن القصائد الطويلة، وهذا ما سنتحدث عنه مفصلاً في مواضع شعر الإماء الشواعر.

٢ - مواضع شعر الإماء:

٢. ١ الغزل والخمر والقصف.

تغيرت حياة الناس في الدولة الإسلامية في الطور العباسي، وذلك لأن الامتزاج الاجتماعي ظهر جلياً في خلافة بني العباس، وصارت بغداد مثلاً لهذا الامتزاج الثقافي لكل الشعوب التي دخلت الإسلام، وهذه الشعوب جلبت معها ثقافتها، وصار الترف بادياً للعيان، لتصبح الجوارى حالة واضحة في شكل الدولة الجديد، وبدا لكل قريب أو مدقق انغماس كثير من الناس والخلفاء في حياة الترف، ولتظهر مع هذا الميول إلى الترف ظاهرة الإماء

الإماء الشواعر لأبي الفرج الأصفهاني قراءة نقدية

الشواعر التي احتفى بها الخلفاء والأعيان وأثرياء القوم، وسجل لنا أبو الفرج في كتابه هذا كثيراً من أخبار هؤلاء النساء وأشعارهن وعلاقتهن بالخلفاء، أو مع أسيادهن، ومع الشعراء، وذكر كثيراً من المساجلات الشعرية التي كانت جزءاً من الحياة في القرنين الثاني والثالث الهجريين، ومن هذه المساجلات الشعرية يستطيع المرء أن يكوّن صورة عن حياة القصور وعن نمط حياة الخلفاء والأعيان؛ تلك الحياة التي كانت بعيدة عن أعين العامة، وكيف أسهمت هؤلاء الشواعر في صناعة المشهد الثقافي في تلك الحقبة؛ «ففي العصر العباسي تصبح الحياة - ولا سيما في الكوفة والبصرة - حضرية مبالغة في الحضارة، وتنشأ بجانبها بغداد، ينشئها المنصور على طراز كأنه اشتق من الفرس؛ فالحياة فيها فارسية أو تكاد، فالناس يحتفلون بالنيروز وأعياد الفرس، ويلبسون ملابسهم، ويتعودون عاداتهم في مآكلهم ومشاربهم، والخلفاء يعيشون محجوبين عن العالم يخاطبون الناس من وراء حجاب، وقد أقبلوا على الغناء كما كان يقبل عليه ملوك الفرس»^{١٢} ولأن الغناء صار جزءاً من حياة بني العباس فقد استلزم ذلك شيوع الجوّاري اللواتي صرن ظاهرة واضحة، فقد استُجلبن من أماكن كثيرة من بلاد الروم والترك والفرس والهند والحبشة والنوبة وشمال إفريقيا والجزر^{١٣}، فحدث امتزاج ثقافي كبير لحضارات مختلفة ف «خَلَفَ حياة جديدة امتزجت بالترف ومظاهر الثراء والبذخ وانتشار الجوّاري والقيان وازدهار الغناء»^{١٤}.

لقد كان الغزل وموضوع الدعوة إلى الشراب الموضوع المهيمن في الكتاب وذلك للدور الذي كانت تقوم به الجوّاري؛ لأنهن استُجلبن لهذه المهمة، ومن أجل ذلك كانت العناية بهن، ولم يكن طبقة واحدة، بل كان التفاوت كبيراً في الأموال التي تدفع من أجل شرائهن، بل صار استجلاب الجوّاري وتدريبهن حرفة رائجة في ذلك العصر «فقد دعاهم الشغف بالغناء إلى تعليمه الجوّاري للتمتع بغنائهن ومنظرهن معا. وتعلم الغناء استتبع تعلم الأدب؛ لأن الناس في ذلك العصر كانوا يتغنون بالشعر العربي الفصيح، كشعر بشار بن برد ومسلم بن الوليد وأبي العتاهية، والمغنية لا تحسن هذه الأشعار إلا إذا أجادت مخارج الحروف واطلعت على كثير من الأدب. فإذا صح لسان الجارية وبرؤ من عيوبها أرسلت إلى علماء اللغة لتنهل من أسرار بلاغتهم وتتقن نحوهم وتتعلم آداب المجالس، من حسن استماع

١٢ شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، (مصر: دار المعارف، ط ١١، ١٩٦٠)، ٥٩.

١٣ فصل جورج زيدان في هذا الموضوع، للاستزادة ينظر: جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط ١، ٢٠١٢)، ٣٤/٥، ٣٧.

١٤ محمد زكي العشماوي، موقف الشعر من الفن والحياة، (بيروت: دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٨١)، ٥٢.

ومحادثة غدت لمناظرة فحول الشعراء ونظم جيد الشعر الذي يدغدغ العاطفة ويشير الشهوة، وتصدر مجالس أشرف القوم»^{١٥}.

احتفى أبو الفرج في كتابه الإمام الشعراء بعنان لأنها «أول من اشتهر بقول الشعر في الدولة العباسية وأفضل من عرف من طبقتها، ولم يزل فحول الشعراء في عصرها يلقيها في منزل مولاها فيقارضونها الشعر وتنتصف منهم»^{١٦}؛ لذلك ارتبط اسم عنان بأسماء كثير من شعراء بني العباس، وكانت محجاً لهم قال أبو الفرج: «حدثني أحمد بن معاوية قال: سمعت أبا حنبل يقول: قال لي النطائي يوماً: لو جئت إلى عنان فطارحتها فعزمت على الغدو إليها وبت ليلتي أجول ببیتين، ثم غدوت عليها، فقلت: أجزبي هذين البيتين وأنشد يقول:

أحبَّ الملاحَ البيضَ قلبي وإنما أحبَّ الملاحَ الصُّفْرَ من ولدِ الحبشِ
بكيثُ على صفراءٍ منهم مرةً بكاءً أصابَ العينَ مني بالعمشِ
فقلتُ: بكيتَ عليها؟ إنَّ قلبي أحبُّها وإنَّ فؤادي كالجناحين ذو رَعشِ
تُعنتُّنا بالشعرِ لما أتيتناد فدوتك خذه محكماً يا أبا حنبل»^{١٧}

وقد ذكر الأصفهاني في هذا الكتاب مطارحات شعرية لاختيار مجلس هو وقصيف، بين عنان مع مجموعة من الشعراء الماجنين في عصرها، مثل: داود بن رزين الواسطي، وحسين بن الضحك، وفضل الرقاشي، وعمرو الوراق، وحسين بن الخياط، وبعد أن قال كل واحد من الشعراء مقطوعة يذكر فيها محاسن المجلس الذي يدعو إليه هذه الكوكبة من الماجنين ويزين لهم المحييء لأن لذائذه تفوق الوصف، قالت عنان:

١٥ ليلي حرمية الطوبوي، القيان والأدب في العصر العباسي الأول، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط ١، ٢٠١٠)، ٣٨.

١٦ الأصفهاني، الإمام الشعراء، ٢٨.

١٧ الأصفهاني، الإمام الشعراء، ٢٩.

الإماء الشواعر لأبي الفرج الأصفهاني قراءة نقدية

«مهلاً فديتُك مهلاً عَنانُ أحرى وأولى
بأن تنالوا لذيها أشهى الطعام وأحلى
فإنَّ عندي حراماً من الشرابِ وحلا
لا تطمعوا في سوى ذا من البرية كلاً
كم أصدقوا بجياني أجاز حكمي أم لا؟»

فقالوا جميعاً:

قد جاز حكمك فاحتبستهم ثلاثاً يقصفون عندها»^{١٨}

وفي خبر فضل الشاعرة أن أحدهم أهداها إلى المتوكل، فكانت تجلس في مجلسه على كرسي، وتعارض الشعراء والشعر بحضرته، فألقى عليها يوماً أبو دلف القاسم بن عيسى

العجلي:

«قالوا عشقتَ صغيرةً فأجبتُهم أشهى المطيِّ إليّ ما لم يُركبِ
كم بينَ حَبَّةِ لؤلؤٍ مثقوبَةٍ لُبِسَتْ وحبّة لؤلؤٍ لم تُثَقَّبِ

فقال فضل مجيبة له:

إنَّ المطيَّةَ لا يلدُّ ركوبُها حتى تدلَّلَ بالزمامِ وتربَّكِبِ
والدرُّ ليسَ بنافعٍ أربابه حتى يؤلَّفَ بالنظامِ ويُثَقَّبِ»^{١٩}

استلذَّ الندماء في جلسات لذتهم إيراد هذه الأبيات لما فيها من إيحاء شهواني، وليس في الأبيات من شيء طريف على مستوى الصورة، ولذلك ألقى أبو دلف العجلي على فضل الشاعرة هذه الأبيات في حضرة المتوكل، لأن هذا الجلوس كان على مائدة اللذة والارتياح والتفكُّه، فردت فضل الشاعرة الأبيات، ونقضت المعنى محافظة على الإيحاء الشهواني، وبطبيعة الحال فإن الخليفة سيستملح هذه المعاني والطريقة في مجلسه هذا.

١٨ الأصفهاني، الإماء الشواعر، ٣٩، ٤٠.

١٩ الأصفهاني، الإماء الشواعر، ٦١.

وفي خبر عن فضل: أن رجلاً كان يجمعها به مجلس الخليفة، وكان يهواها ولا يطلعها على حبه لها، وقد كتب لها:

ألا ليت شعري عنك هل تذكّرني فذكرك في الدنيا إلى حبيب
وهل لي نصيب في فؤادك ثابتٌ كما لك عندي في الفؤاد نصيبٌ
ولست بمتروكٍ فأحيا بزورةٍ ولا النفس عند اليأس عنك تطيبٌ

فكتبت إليه هذه الأبيات:

نعم وإلهي إنني بك صبةٌ فهل أنت يا من لا عدمتُ مثيبٌ
لمن أنت منه في الفؤاد مصوّرٌ وفي العين نُصب العين حين تغيبٌ
فتقُّ بودادٍ أنت مُظهرٌ فضله على أن بي سقماً وأنت طيبٌ ٢٠

ففي مجالس الأنس التي كانت تجمع الخليفة وصحبه من الشعراء وأهل الذوق والظرف، كان حُسن الجوّاري وظرفهن وثقافتهن وإحسانهن في الشعر والغناء هو الحامل الرئيس لهذه المجالس، وكانت هؤلاء الجوّاري اللواتي في قصور الخلفاء من أحسن نساء العالمين في زمانهن جمالاً ورقةً وبداهةً وإحساناً للشعر؛ لذلك كانت هذه الصفات جاذبة لحاضري هذه المجالس، وربما وقعت إحدى هؤلاء الجوّاري في نفس أحدهم فراسلها بيثها شجنه ولوعات العشق، وأن فراقها يخلف كمداً وحسراتٍ، فكانت الجوّاري الشواعر يجبن على القول بقول، ويصرحن بالصباية، وأن هذا المرسل مصوّرٌ في الحشا، وأن فراقه داءٌ عياء، وهو الطيب الذي ستبرأ بلقياه، وعلى الرغم من رقة هذه الأبيات والشجن المبثوث فيها والشكوى من الفراق والتصريح بالهيام، إلا أن المرء لا يستطيع أن يزعم أن الشواعر الجوّاري في هذه الأشعار كن صادقاتٍ فيما يعتمل في نفوسهن، لأنهن جزء من اللذات التي يتناهبها الرجال، وكن ينتقلن من ولاية إلى ولاية، ومن سيد إلى سيد، ومن يد نخاس إلى يد نخاس، فلم تكن هذه الأشعار أكثر من محاكاة لنماذج سائدة في الحب والشغف؛ فتحاكي هؤلاء الشواعر هذه النماذج العليا، ولا سيما أن قصيدة الصباية والشوق والترف في العصر العباسي قد صار لها معجمها الخاص الذي تجده في عموم شعر تلك المرحلة.

الإمام الشواعر لأبي الفرج الأصفهاني قراءة نقدية

ولننظر إلى هذا الخبر عن فضل نفسها مع الخليفة المتوكل: قال أبو الفرج: «حدثني علي بن المنجم، وقد حدثني بعض أصحابنا عن رجل عن علي بن يحيى قال: دخلت على المتوكل يوماً، فدفع إلي رقعة وأمري بقراءتها، فقرأتها فإذا فيها:

قد بدا شهبك يا مولاي يحدو بالظلام
فم بنا تفض لبانات التمام والتزام
قبل أن تفضحننا عوداً أرواح النيام

فقلت: ملّح والله قائلها فمن هو؟

قال: واعدت فضلاً البارحة، أن تبيت عندي، فسكرتُ سكرًا شديدًا منعني من ذلك، فلما أصبحتُ وجدتُ هذه الرقعة في كمّي وهي بخطها»^{٢١}

هذه الأبيات توضح الحالة العاطفية التي كانت عليها الإمام الشواعر، فهي في نهاية المطاف مملوكة لسيدها، وهي في حالة فضل الشاعرة مملوكة للخليفة الذي يقربها لتكون استراحته الدائمة، وهي تعرف تماماً اللبانات التي ينتغيها المتوكل منها؛ فتوجه إليه الرسالة الواضحة طالبة إياه على مائدة اللذة، محرضة له على أن تكون دائماً المحظية التي تتشوق إليه وتأمل أن لا تفارقه، وهذا لا يعني أن هؤلاء الإمام الشواعر لم يكن ذوات قلوب تميل وتعشق، ولكن الحياة الخاصة والروحية ليست ملكهن بحكم الرق.

لذلك سنجد نصوصاً لهؤلاء الشواعر تنسف تصوراتنا السابقة عن نظرة المرأة لمن تعشق، فلن يكون محبوبها مُلكاً خاصاً بما تفتك بمن يقرب منه، بل إنَّ الغيرة من الأخريات ليست واردة في هذه السياق للنظر إلى هذا الخبر:

«خرجت قبيحة إلى المتوكل في يوم نيروز، وفي يدها كأس بلور شراب، فقال لها: ما هذا؟ قالت: هديتي إليك في هذا النيروز عرفك الله بركته، فشرب الكأس، وقبل خدها، فقالت: فضل:

سُلافةُ كَالْقَمَرِ الباهرِ في قَدَحِ كالكوكبِ الزاهرِ
يُديرها حَشْفُ كبدِ الدُّجى فوقَ قضيبي أَهيفِ ناضرِ
على فتيّ أروغَ من هاشمِ مثلِ الحسامِ المرهفِ الباترِ»

وقبيحة هي أجمل جواري الخليفة المتوكل ومحظياته، وقد ولدت له ابنه الخليفة المعتز، وسميت قبيحة لشدة جمالها، فلم يجدوا وصفاً لها سوى وصفها بالضد^{٢٢}، وأبيات فضل الشاعرة في هذا المشهد تشيد فيه بجمال قبيحة وهيبة الخليفة المتوكل، ولم تمنعها غيرة النساء من الثناء على جمال قبيحة والاحتفاء بهذا المشهد الغرامي بين حبيبها في الأبيات السابقة وبين محظية أخرى، وهذا ما يبين لنا أن جزءاً كبيراً من شعر الإماء الشواعر هو ذو بعد توثيقي هدفه وصف المشهديات المتعددة لليوميات التي تمرّ بهن، فإذا غمزها أحد الحاضرين ردت عليه بغمزة، وإذا كاتبها كاتبته، وإذا طلب منها الخليفة وصف شيء أو إجازة أبيات فعلت، وإذا دعاها للفراس لبت، وإذا تجانف عنها لدُّ له سعيها الحثيث إليه ليكون هذا النشاط الشعري جزءاً من دور الجواري في إشاعة البهجة في القصور، ودليل ذلك قول الأصفهاني: «وكانت فضل تموى سعيد بن حميد ويهواها، ولكل واحد منهما في صاحبه أشعار ... ثم عدلت عنه إلى بُنان المغني فعشقتة»^{٢٣}

وكما أن لكل خليفة عدداً من المحظيات من جميلات عصره، انسحب هذا الأمر كذلك على الجواري، فلم تقنع الواحدة منهن بحبيب واحد؛ فقد «حدث ابن المعتز أن بعض جواريه حدثه أن عريباً كانت تتعشّق صالحاً المنذري الخادم وتزوجته سراً، فوجه به المتوكل في حاجة إلى مكان بعيد فقالت فيه شعراً، وصاغت فيه لحناً في خفيف الثقل وهو:

أما الحبيبُ فقد مضى بالرغمِ مَيِّ لا الرِّضا
أخطأتُ في تركي لمن لم ألقَ منه عِوضاً
لبعده عن ناظري صرْتُ بعيشِ عَرَضاً

٢٢ عمر رضا كحالة، أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت)، ١٨٥/٤، ١٨٧.

٢٣ الأصفهاني، الإماء الشواعر، ٧٠، ٧١.

وغنته يوماً بين يدي المتوكل فاستعاده مراراً، وجواربه يتغامزن ويضحكن، ففطنت وأصغت إليهن سراً من المتوكل، وقالت: يا سحاقات هذا خير من عملكن»^{٢٤}

لذلك صار مفهوم العلاقة بين الرجل المالك والمرأة الجارية قائماً على علاقة جسدية، وانتقل المفهوم نفسه إلى الإمام الشواعر في علاقتهن مع الشعراء؛ فاليوم خمراً وغداً أيضاً خمراً، والليالي بالنسبة لمن ستلد كل عجب عندما يحسن توظيف الجسد واصطياد سيد ينقلها إلى مرتقى أعلى، وقصة هارون الرشيد وعنان خير مثال على ذلك، حيث سعت عنان أن تتخلص من الناطفي الذي يقربها إلى الخليفة الذي وقعت في نفسه، ولكن هجاء أبي نواس المقذع لها منع الخليفة من شرائها. «ثم عرضت على الرشيد فدخلت عليه تتبختر، فقال لها: أتجيبين أن أشتريك؟ قالت: ولم لا أحب ذلك يا أحسن الناس خلقاً وحلقاً... فقال لها: والله لولا أن العيون ابتذلتك ابتذالاً مشتركاً كبيراً، لاشتريتك، ولكنه لا يصح للخليفة من هذه سبيله. وردّها إلى مولاها»^{٢٥}

وقد باحت فضل الشاعرة بهذا الأمر لسعيد بن حميد أيام كانت بينهما محبة وتواصل:

ولكنني أبدي لهذا مودةً وذاك وأخلو فيك بالبتِّ والوجد»^{٢٦}

ومن ذلك خير فضل مع سعيد بن حميد «جاءته في آخر النهار، وجلسنا لنشرب فاستأذن غلامه لبُنان فأذن له _ فدخل _ إلينا وهو يومئذ شاب طير، حسن الوجه حسن الغناء سري الملبوس عطر الشكل، فذهب بها كل مذهب، وبان فيها ذلك بإقبالها عليه، بنظرها وحديثها، فتتمر سعيد واستطير غضباً، وتبين بُنان القصة فانصرف، وأقبل عليها سعيد يعدلها ساعة ويوبخها، ويؤنبها أخرى وهي تعتذر، ثم سكت، فكتبت إليه فضل:

٢٤ الأصفهاني، الإمام الشواعر، ١٣٨.

٢٥ الأصفهاني، الإمام الشواعر، ٣٦.

٢٦ الأصفهاني، الإمام الشواعر، ٧٧.

يامنْ أطلتْ تفرُّسي	في وجهه وتنفُّسي
أفديك من مُتدلِّل	يُزهي بقتل الأُنفسِ
هَبني أسأتُ وما أسأ	تُ بلى أقولُ أنا المِسي
أحلفتني أن لا أسأ	رقَ نظرةً في مجلسِ
فنظرتُ نظرةً مخطيئِ	ووصلتها بتفرُّسِ
ونسيتُ أيَّيَّ قد حلفتُ	فما عقوبةً من نسي؟
يا مَنْ حكاةُ الياسمينِ	وطيبُ ريحِ التَّرجسِ
اغفرْ لعبديك ما جنا	هُ من اللَّحاظِ الخلسِ

وزادت فيه عَريب:

قالوا: عقوبتُهُ الجفا وئسا إليه كما يُسي

فقام سعيد وقبَّل رأسها، وقال: لا عقوبة عليك، بل يحتمل هفوتك، ويتجاوز عن إساءتك، وغنَّت عريب في هذا الشعر رملاً وهزجاً، وشربنا عليه بقية يومنا ثم افترقنا، وقد أترَّ بُنان في قلبها، وعلقته ولم يزل يواصلها سرّاً حتى ظهر أمرهما»^{٢٧}

لقد تغير كل شيء في العصر العباسي، فقد اندثر إلى غير رجعة مفهوم الحب العذري الذي اشتهر في القرن الهجري الأول، ذلك الحب الذي كان عماده وحدانية المحبوب والإخلاص له. لقد كان العذريون يصدِّقون قول المحبوب، ويرضون بفعله ويجدِّون في السعي إليه، أما الفراق فدونه الموت أو الجنون. لم يعد هذا المفهوم مقبولاً في هذا العصر الذي امتلأ بالآلاف الجوّاري من كل حذب وصوب، وانتشرت هؤلاء الجوّاري في القصور ودور الأعيان والمترفين في بغداد التي تعانق دجلة والفرات، ولم يعد لشجر الغضا محل هنا، وابتعدت صورة الأطباء التي تشبه ليلي وبثينة، وصارت في حياة الرجل عشرات الجوّاري إن كان موسراً، ومئات إن كان ذا ضياع وتجارة ودكاكين، وآلاف إن كان ذا سلطة، وهؤلاء الجوّاري دون تاريخ يعينهن على الحاضر؛ لذلك فعيونهن دائماً على المستقبل، وحتى يستطعن العيش منعمات

الإماء الشواعر لأبي الفرج الأصفهاني قراءة نقدية

في هذا البحر اللجي المتلاطم بالنخاسين وجواربهم فإن فرصة العيش في قصر خليفة أو دار وزير تحتاج بذل الكثير جسدياً ونفسياً، ولا سيما أنّ فكرة الانتقال من يد إلى يد واردة دائماً؛ لأن البضاعة تتجدد كل يوم. لننظر في هذا الخبر: «ولما انكشف لسعيد بن حميد عشق فضل الشاعر بُنان واصل جارية من جوارى القيان فكتبت إليه فضل:

يا عاليّ السرى سيّ الأدب شبت وأنت الغلام في الطرب
 ويحك إنَّ القيان كالشرك المنصوب بين الغرور والعطب
 لا يتصدّين للفقير، ولا يطبّئن إلاّ معادن الذهب»^{٢٨}

وفي هذا المعنى تقول فنون جارية يحيى بن معاذ:

يا ذا الذي لام في تحريق قرطاسي كم مرّ مثلك في الدنيا على راسي^{٢٩}

فالجارية قشة في مهب الريح، فلربما أمست في بغداد، ثم ينادي المنادي لترحل إلى سيد آخر، ثم يستقر بها الحال في القيروان، لذلك ثمة عقد ضمني تعاقدت الجوارى فيه مع المجتمع؛ فهي تطمع بذي المال ولا يخلب لبها في الرجال غير ذلك، وإذا ظفرت به فله كل لباناته. ولكن ثمة استثناءات أوردها أبو الفرج في كتابه، وفي الحديث عن فضل نفسها إذ قال: «لما اتصل ما بين بُنان وفضل الشاعرة، وعدلت عن سعيد بن حميد أسف عليها، وجزع جزعاً؛ امتنع من الشراب، وعشرة الأخوان، وهو مع ذلك يظهر التجلّد، ثم قال فيها:

قالوا تعزّز فقد بانوا فقلث لهم: بان العزاء على آثار من بانا
 وكيف يملك سلواناً لحبهم من لم يُطق للهوى سرّاً وإعلانا
 كانت عزائم صبري أستعين بها صارت عليّ بحمد الله أعوانا
 لا خير في الحب لا تبدو شواهدُهُ ولا ترى منه في العينين عنواناً»^{٣٠}

٢٨ الأصفهاني، الإماء الشواعر، ٨٢.

٢٩ الأصفهاني، الإماء الشواعر، ٩٣.

٣٠ الأصفهاني، الإماء الشواعر، ٨٠.

فالشعر يستطيع في كثير من الأحيان فضح المسكوت عنه، وإظهار المشاعر الحقيقية والهواجس التي تأكل روح الشاعرة التي تحاول تغييبها بعيداً؛ لأن واقعها لا يسمح، وكما تقول العرب: المرء مخبوء تحت لسانه. لننظر في هذا الخبر: «حدثني جعفر بن قدامة، قال: حدثني ابن حميد، قال: قلت لفضل الشاعرة أحيزي:

مَنْ لِحِبِّ أَحَبِّ فِي صِعْرَةٍ؟

فقالت:

فصارُ أهدوثةً على كِبْرَةٍ!

فقلت:

من نظرٍ شفهٍ وأرقه

فقالت:

فكان مبدا هواه من صبره!

ثم شغلت بالشراب هنيئة، ثم قالت:

لولا الأمانى لمات من كمدٍ

مرُّ الليالي يزيدُ في فكره

ليس له مُسعدٌ يُساعده

بالليل في طوله وفي قصره

الجسم يبلى فلا حراك به

والروح فيما أرى على إثره»^{٣١}

هذا الخبر لا يشبه الأخبار السابقة التي رواها الأصفهاني التي تنقل لنا المطارحات الشعرية التي كانت تدور بين الشعراء والشواعر، التي كانت في أغلبها في جلسات أنس وقصص، وقد ابتدأت هذه الجلسة كسابقتها، حيث ألقى ابن حميد شطراً على فضل الشاعرة التي أجازت البيت الأول، ثم ألقى شطراً آخر ثم أجازته.. لتصمت منشغلةً بشرب الخمر حيث عبت ما شاء لها الزمان والمكان والرغبة، ثم ليسري ديبب الخمر في عروقها ويسرقها من واقعها، ويحطم الأغلال التي تقيد لسانها؛ تلك الأغلال التي جعلت هؤلاء الشواعر ينقلن صورة مبهجة عن هذه القصور وهذه الجلسات وهذه المطارحات، حتى يظن المرء أن هذه

٣١ الأصفهاني، الإمام الشواعر، ٦٩.

الجلسات فضاء فرّ من الجنة لاكتنازه باللذة، ولكن فضلاً الشاعرة صممت هنيهة بعد أن تملكها الخمرة ورققت طبعها وأعادت لها روحها، فانطلقت تكمل الإجازة؛ فهي إنسانة محطمة تمشي على عكاز الأمنيات، وحينما تنتهي جلسات القصف واللذة فإنها تخلو إلى نفسها فيستطيل الليل الذي يتحول إلى جحيم مطبق، وليس لها من مؤنس يساعدها على الخروج من مرارة هذا الليل ليزبل الجسم رويداً رويداً لتتبعه الروح في الهلاك . لقد كانت فضل في قمة صدقها الروحي والفني في هذه الأبيات؛ إذ بينت حال البؤس والشظف الروحي الذي تعيشه هؤلاء الإماء الشواعر اللواتي صارت حياتهن تمثيلية طويلة لا تنتهي؛ ظاهرها نعيم مقيم وباطنها بؤس ووحدة وانتظار هلاك.

ومثل ذلك قول سلمى اليمامية جارية أبي عباد:

يكفي الزمانُ فعالَه يكفي أبقي البغيضَ وبزني إلني
يا نازحاً شطّ المزائر به شوقي إليكِ يجلُّ عن وصفني
أسهرتَ عيني في تفرُّقنا ما التذ بعدك بالكرى طرني
أغفى لكي ألقاك في حلمي ومن الكبائرِ ناكلُ تغفي»^{٣٢}

ولم يكن هذا الترف الذي لا ينتهي مجلبة للسعادة بالنسبة للجواري، صحيح أنهن يرفلن في الدمقس وفي الحرير، ويتعطرن بأفخر العطور والطيب، ويعاشرن عالية القوم، ويأكلن ويشربن ما لذّ وطاب على أنغام الطنبور، إن كل هذا لم يكن سبباً كافياً للسعادة، بل كان البؤس النفسي ملازماً لهن لأنهن في رِقٍّ، وليس لهن الحرية في اختيار أي شيء، حتى لحظات قول الشعر كانت بأمر السيد حينما يخطر في باله أن يسمع شعراً من جاريته. لننظر في هذا الخبر: «سمعت مروان بن أبي حفصة يقول: لقيني الناطفي، فدعاني إلى عنان، فانطلقت معه، فدخل إليها قبلي، فقال لها: قد جئتك بأشعر الناس مروان بن أبي حفصة! وكانت عليله، فقالت إني عن مروان لفي شغل فأهوى لها بسوطه فضربها به، وقال لي: ادخل! فدخلت وهي تبكي، فرأيت الدموع تتحدر من عينيها، فقلت:

بكت عنانُ فجرى دمُعها كالدُّرِّ إذ يسبقُ من خيطه

فقلت مسرعة:

فليت من يضربها ظالماً تبيستُ يمناً على سَوِّطِه

فقلت للناطفي:

أعتق مروان ما يملك إن كان في الجن والإنس أشعر منها! «^{٣٣}

ومثله أيضاً هذا الخبر مع عنان نفسها، وكيف تحولت إلى أداة يريد مولاها أن يعبث بها «دخل أبو نواس على الناطفي وعنان جالسة تبكي وخدها على رزة في مصراع الباب، وقد كان الناطفي ضربها، فأوماً إلى أبي نواس: أن جربها بشيء»^{٣٤}

ولم تكن الجوارى في خضوع صامت، بل كن بين الفينة والأخرى يظهرن تبرماً واعتراضاً على هذه الطريقة والمعاملة. ولكن في نهاية الأمر لا يستطعن إلا فعل الصمت، كما قالت نسيم جارية أحمد بن يوسف الكاتب وقد غضب منها:

سوطَ بعزِّ الملكِ في نفسٍ خاضعٍ ولولا خضوعُ الرِّقِّ ما كنتُ أصبرُ^{٣٥}

٢.٢ المدح:

حاز شعر الغزل والشرب والقصف على نصف الكتاب تقريباً، ثم جاء المدح بمئة وخمسة عشر بيتاً، وحازت بقية الموضوعات كالرثاء والوصف والاعتذار على ما تبقى من أشعار الكتاب؛ لذلك كان حضورها شحيحاً إذا قيس بنتاج كل شاعرة على حدة. يقول أبو الفرج: «حدثنا أبو العيناء قال: لما دخلت فضل الشاعرة على المتوكل يوم أهديت إليه، قال لها: أشاعرة أنت؟ قالت هكذا يزعم من باعني واشتراني! فضحك وقال:

أنشدنا شيئاً من شعرك، فأنشدته هذه الأبيات:

٣٣ الأصفهاني، الإمام الشواعر، ٣٠.

٣٤ الأصفهاني، الإمام الشواعر، ٣٢.

٣٥ الأصفهاني، الإمام الشواعر، ١٠٢.

الإماء الشواعر لأبي الفرج الأصفهاني قراءة نقدية

استقبلَ الملكَ إمامَ الهدى عامَ ثلاثٍ وثلاثينا
 خلافةً أفضتْ إلى جعفرٍ وهو ابنُ سبعٍ بعدَ عشرينا
 إنَّا لنرجو يا إمامَ الهدى أنْ تملكَ الملكَ ثمانيا
 لا قدَسَ اللهُ امرأً لم يُقل على دعائي لك آمينا

فاستحسن الأبيات، وأمر لها بخمسين ألف درهم، وأمر عريباً فغنت بها»^{٣٦}

ذكر الأصفهاني تعليقاً على الأبيات حدوث ثلاثة أشياء؛ الأول: استحسان المتوكل لهذه الأبيات، على الرغم من أنها نظم تقريرية سخيصة لا صورة فيه ولا معنى طريفاً، بل هي سرد تقريرية تذكر فيها فضل الشاعر متى تسنم الخليفة سدة الملك، وتطلب له من السامعين طول العمر في السلطة. والمتوكل كان ذا ثقافة واسعة في الأدب والشعر، فأثنى له أن يستحسن مثل هذا النظم، ثم إنه أمر لفضل بخمسين ألف درهم لأنها قالت هذه الأبيات، وهذا مال كثير لا يمكن للمتوكل أن يأمر به إلا إذا كان مخموراً تحت سطوة الحمى وغنج الجارية وتدلها ونرجسية أناه التي فتكت بكل المخالفين والمناوئين له. ثم إنه أمر عريباً أن تغني بهذه الأبيات، وهذا وارد لأنها مقطعة صغيرة وقافيتها نونية مع ألف الإطلاق التي تعطي مدى واستطالة أثناء الغناء، ومقاطعها قصيرة سهلة التلحين والغناء، ومن ثم سريعة الانتشار، وهي تداعب نفسية رجل ظفر بالسلطة بعد أن كانت ستضيع من بين يديه، فهو بحاجة ليشيع تمجيده بين الناس.

وأصاب المتوكل وعكة فلما عوفي قالت عريب المأمونية تمدحه:

حمدنا الذي عافى الخليفة جعفرأ على رغم أشياح الضلالة والكفر
 فما كان إلا مثل بدرٍ أصابه كسوفٌ قليلٌ ثم جلى عن البدر
 سلامته للدين عزٌ وقوة وعلته للدين قاصمة الظهر
 مرضت فأمرضت البرية كلها وأظلمت الأبصار من شدة الذعر
 فلما استبان الناس منك إفاقةً أقاموا وكانوا كالنيام على الجمر
 سلامةً دنيانا سلامةً جعفرٍ فدام معافٍ سالماً آخر الدهر
 أقام يعم الناس بالعدل والتقى قريباً من التقوى بعيداً عن الوزر

كانت المعاني التي ذكرتها عريب في هذه الأبيات متداولة مكرورة في موضوع المدح؛ فالخليفة بدر يُستضاء به، وإذا أملت به ملمة حل كسوف على الأمة، وهو حامي البلاد من الكفر، وإذا دهته كربة ظل الناس في كربة أعظم؛ لأن سلامة الدنيا كلها قائمة على سلامة جعفر الذي يشيع العدل والتقى بين الناس، فلم يكن في هذه الأبيات أي معنى جديد أو صورة مبتكرة.

٣.٢ الرثاء

جاء الرثاء في مرتبة متأخرة، فقد رصدنا ستة وعشرين بيتاً فقط؛ وذلك عائد لطبيعة حياة الجوّاري التي لا تستقر عند سيد واحد لتغادره، فانعقاد العلاقات الطويلة نادر، وكانت مقطعات الرثاء مطارحات قصيرة من ذوات البيت والبيتين. يقول أبو الفرج: «كتب إليّ الزبير بن بكار يذكر أن علي بن عثمان الكلابي حدثه قال: جئت يوماً إلى منزل محمد بن كناسة، وكانت جاريتة دنانير جالسة، فقالت لي: مالك محزوناً يا أبا الحسن؟ قلت: رجعت من دفن أخ لي من قريش، فسكنت شيئاً ثم قلت:

بكيّت على أخٍ لك من قريشٍ فأبكانا بكأوك يا عليّ
وما كنّا عرفناه ولكن طهارةً صحبه الخبرُ الجليّ»^{٣٧}

فدنانير الشاعرة لا تعرف من الميت، ولكن الدموع غلبتها لأن أبا الحسن كان محزوناً فبكت لأجله، والملاحظ أن أغلب المقطعات كانت تصاغ بطريقة قصصية، وفيها حوار، يستطيع المرء من خلال هذا الوصف الدرامي تصور المكان والحدث.

ولا يعدم المرء في فضاء الرق والنخاسة والمتعة والقصف مواقف وفاء، فقد روى أبو الفرج: «أن جواري المتوكل تفرقن بعد قتله، فصار لوصيف عدد منهن، فيهن محبوبة، فاصطح يوماً وأمر بإحضار الجوّاري فأحضرن وعليهن الثياب الفاخرة الملونة والحلي، وقد تزين، إلا محبوبة فإنها جاءت في بياض غير فاخرة؛ فغنى الجوّاري وشرب، وقال لمحبوبة: غني، فأخذت العود وغنت وهي تبكي:

٣٧ الأصفهاني، الإماء الشواعر، ٥٤.

الإماء الشواعر لأبي الفرج الأصفهاني قراءة نقدية

أئى عيشي يطيب لي	لا أرى فيه جعفرأ
ملكاً قد رأته عي	بيّ طريحاً معقراً
كلُّ من كان ذا سُقا	مِ وحزنيّ قد برا
غير محبوبّة التي	لو ترى الموت يُشتري
لاشترتُهُ بملكها	كي توارى وتقبرا
إن موتَ الأخوين	أطيبُ من أن يُعمراً

فاشند ذلك على (وصيف)، وهم بقتلها فاستوهبها (بُعا) فأعتقها فأخملت نفسها إلى أن ماتت»^{٣٨}

وقبل أن يشند هذا القول على وصيف كما روى أبو الفرج، اشند الأمر على محبوبه، التي لم تنس كيف جندل الجنود الخليفة، ولم تنس كيف رأته طريحاً معقراً. كيف لها أن تتصور الحياة دون جعفر الذي كان ملء العين والبصر، والذي يمثل خلاصة الترف في العصر العباسي، فليس لها هناة عيش بعده، والموت والخمول أحب إلى قلبها من أن تبدأ مع سيد جديد تغني له لتطربه، وهذا ما كان.

لم يكن في الكتاب قصائد بالمصطلح المتعارف عليه في ذلك الزمان، بل كانت في الأغلب مقطعات صغيرة لا تتجاوز أربعة الأبيات في أغلب الأحيان، إلا بعض قصائد المدح التي قالتها عريب المأمونية.

صحيح أن الإماء الشواعر قلن شعراً في أغلب المواضيع، ولا سيما المدح والثناء، ولكن لم يكن هذا الدور الذي وجدن من أجله في هذا المجتمع وهذا السياق التاريخي، فقد عاشت شواعر هذا الكتاب في زمن أبي نواس وأبي تمام والبحثري؛ الشعراء الذين كان الخلفاء يعوّل عليهم في مواضيع الرثاء والمديح. ومدائح أبي تمام في المعتصم شائعة بين الناس، وكذلك مدائح البحثري ورتاؤه للمتوكل، ولم تكن المعاني التي قيلت في أبيات الإماء الشواعر ذات صنعة، بل كانت في الأغلب الأعم نظماً مرتجلاً بطلب من الخليفة أو السيد، فتقول الشاعرة على البديهة بيتاً أو بيتين، أو يُطلب منهن الإجازة فتحيز بشرط أو تقول بيتين، ولم نلمح في شعر هؤلاء أثراً للمدرسة الشامية؛ أي: مدرسة البديع التي بدأت على يد

ديك الجن الحمصي، ونضجت على يدي مسلم بن الوليد، واحتوت على أي تمام، بل كان قوهن يسير في خط منفصل تماماً عن الحركة الشعرية في زمانهن، سوى أنهن كن يملن إلى البسيط من اللفظ، وإلى البحور الخفيفة التي يستطيع المغنون تلحينها، ولا سيما أن أغلبهن كن يحسن صنعة الغناء.

الخاتمة والنتائج

يمثل كتاب الإمام الشواعر لأبي الفرج الأصفهاني وثيقة تاريخية لا بد من الوقوف عندها ملياً، تاريخياً وفنياً، لأنها تحاول استدراك ما أهمله مؤرخو الأدب في ذلك العصر لشعر النساء، وتسعى إلى توثيق شعر الإمام منهن على وجه الخصوص.

إنّ التنقيح في هذا المجموع الذي صنّفه الأصفهاني يساعد المرء على بناء تصور عن الحياة في قصور الخلفاء، وعن الأعيان والإماء الشواعر والناس في القرنين الثاني والثالث الهجريين، على تفاوت في هذا التاريخ، فقد كانت بعض السير الذاتية التي أوردها أبو الفرج بسيطة لا يستطيع المرء من خلالها بناء تصور عن الفترة الزمنية وأناسها، ولا يستطيع -لقلة المعلومات- رسم ملامح واضحة للشخصية التي يترجم لها أبو الفرج، ولكنه من خلال النظر في السير الذاتية مجملّة وضم التفاصيل المتفرقة هنا وهناك، يصل إلى لوحة كاملة عنوانها حياة الإمام الشواعر في القرنين الثاني والثالث الهجريين.

يستطيع المرء من خلال ترجمات الشواعر وذكر نماذج لأشعارهن أن يستبين الحال التي كُنَّ عليها من بؤس وشظف، فقد كُنَّ يُطلبن للجمال والملاحة والنباهة والقدرة على العزف على الطنبور، لأن المهمة المناطة بهن هي نشر اللذة في المكان الذي يُقمن فيه حتى لو لم يستطعن إلى ذلك سبيلاً، والقدرة على قول الشعر من المستلزمات التي تصب في موضوع اللذة؛ لأن الشواعر منهن - وهن قلة مقارنة بعدد الجوّاري الذي كان بالآلاف - كنّ ينظمن البحور القصيرة التي تغني في جلسات الأُنس، وكانت في أغلب الأحيان ذات نزعة قصصية تصف المشاهد التي عليها الندماء من خلفاء وأعيان وجوّارٍ وسُقاة، فمهمة شعر الجوّاري لم تكن تسير في سياق القصيدة العربية في ذلك العصر الذي وجد فيه أبو نواس، وأبو تمام، وصريع الغواني مسلم بن الوليد، والبحثري، فليست مهمتهن الأولى مديح الخلفاء ضمن الدعاية التي كانت إحدى مهمات الشعر؛ لأن الخلفاء يعتمدون في هذا على الأعلام الذين مرّ ذكرهم، والذين وصلوا في القصيدة العربية إلى أقاصي التجويد الفني.

الإماء الشواعر لأبي الفرج الأصفهاني قراءة نقدية

جاء الغزل والدعوة إلى الشراب في المقام الأول؛ حيث أحصينا نصف الأبيات الواردة في مجموع الأصفهاني التي تصف هذا المشهد، ثم جاء موضوع المديح من حيث العدد، ولم تكن معاني المديح من الأبيكار، بل يستطيع المرء دون عناء أن يدرك أنها من المعاني التي شاعت بين الناس في ذلك الزمان؛ فالخليفة أو الوزير أو العَيْن، كريم شجاع هصور وابن أرومة شريفة، ثم جاءت أبيات الرثاء والوصف، ولم يكن في الكتاب قصائد بحسب مصطلحات النقد الأدبي في ذلك الزمان، بل كانت مقطعات صغيرة لا تتجاوز أربعة أبيات في أغلب الأحيان، عدا بعض قصائد المدح التي قائلتها عَرِب المأمونية.

المصادر والمراجع

الأصفهاني، أبو الفرج. (ت ٩٦٧/٣٥٦). الإماء الشواعر. تحقيق: جليل العطية. بيروت: دار النضال، ط ١، ١٩٨٤.

الزركلي، خير الدين. (ت ١٩٧٦). الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين، ط ١٥، ٢٠٠٢.

زيدان، جرجي، (ت ١٩١٤). تاريخ التمدن الإسلامي. القاهرة: مؤسسة هندواوي للتعليم والثقافة، ط ١، ٢٠١٢.

ضيف، شوقي. الفن ومذاهبه في الشعر العربي. مصر: دار المعارف، ط ١١، ١٩٦٠.

الطبوبي، ليلى حرمية. القيان والأدب في العصر العباسي الأول. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط ١، ٢٠١٠.

العشماوي، محمد زكي. موقف الشعر من الفن والحياة. بيروت: دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٨١.

كحالة، عمر رضا. أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، د.ت.

مهنا، عبد. معجم النساء، الشاعرات في الجاهلية والإسلام؛ خطوة نحو معجم متكامل. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٠.

Kaynakça

- İsfahânî, Ebü'l-Ferec. *el-İmâu 'ş-Şevâir*: tah. Celil Atiye. Beyrut: Dâru'n-Nidâl, 1984.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-Alâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Baskı, 2002.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu'l-temeddüni'l-İslâmî*. Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012.
- Dayf, Şevkî. *el-Fen ve Mezâhibuh fi 'ş-Şi'ri'l-Arabî*. Mısır: Dâru'l-Mearif, 11. Baskı, 1960.
- Tabûbî, Leyla Harmiyye. *el-Kıyan ve'l-edeb fi'l-asri'l-Abbâsiyyi'l-üvel*. Beyrut: Müessesetü'l-İntişari'l-Arabî, 2010.
- Aşmavi, Muhammed Zeki. *Mevkîfu 'ş-Şi'r mine'l-fenni ve'l-hayât*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1981.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *A'lamu'n-nisâ fi âlemeyi'l-Arab ve'l-İslâm*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Muhannâ, Abd. *Mu'cemü'n-nisâ, eş-Şâirât fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm, Hutva nahve mu'cemin mütekâmil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Kur'ân Üslûbündeki İfade Tercihleri ve Mana İlişkisine Molla Gürânî'nin Yaklaşımı*

Öz: Kur'an-ı Kerim dil özellikleri yönüyle kendine has belâgat üslûbuna ve üstün bir ifade gücüne sahiptir. Ayetlerdeki ifade tercihlerinin yanı sıra lafız ve mana ilişkisi yönüyle de eşsiz bir metindir. Muhtevastındaki husûsîlik, harflerin, kelimelerin ve terkiplerin dizimindeki edebî ahenk ve bunların bağlama uygun olarak zikredilmesi Kur'an'ı belâgatın zirvesinde mu'ciz bir söz sanatı eseri kılar. Ayetlerde en fasih lafızlar bir araya gelmiş ve en doğru mana en güzel söz dizimiyle aktarılmıştır. Kur'an'ı inkâr eden muhataplara onun bir benzerini getirme hususunda tehdide bulunulması ve muâraza girişimlerinin acziyetle sonuçlanması da i'câzî yönünün üstünlüğüne delalettir. Molla Gürânî (ö. 893/1488) de 'âyetü'l-Emânî adlı tefsirinde Kur'an'ın belâgatına ve i'câzına dair önemli tespitlerde bulunur. Kur'an'ın anlatım üslûbündeki ifade tercihleri ve mana ilişkisi bağlamında farklı kullanımlardaki belâgî nüktelere değinir. Tercih edilen lafız ve terkiplerin sarfî ve nahvî yapılarını tahlil eder ve delalet ettikleri mana incelemelerine dikkat çeker. Bu çalışmada müellifin ayetlerde belâgî üslûp olarak nitelendirdiği dilsel kullanımlara ve manaya yansımalarına dair yaklaşımları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Kur'an Üslûbu, Molla Gürânî, Gâyetü'l-Emânî.

Muhammed Eser
ALTUNTAŞ 

Molla Gurânî's Approach to Wording Choice in Style of the Quran and Meaning Relation

Abstract: The Holy Quran's linguistic features has excellent expression and rhetorical wording. Besides the phraseology in the verses, relationship between meaning and wording makes it unique. Arrangement harmony of the letters, words and phrases and utterance of those in the context make the Quran miraculous work of art at high on rhetoric. The verses give the exact meaning with fluent and clear expressions and accurate syntax. The Quran challenges to the deniers creating a similar one and then they try to compete with and imitate it. The Quran has such a great supremacy that they were incapable to create the book similar to it. Molla Gurânî states his ideas about rhetoric and inaccessible supremacy of the Quran, in his commentary, Gâyetü'l-Emânî. He talks about rhetorical deep with in the context of wording choice of the Quran and meaning relation. He analyses chosen wordings and phrases in terms of grammar structure and points to deep meanings of them. In this study, linguistic usage of the rhetoric in the Quran wording of the the writer and semantic approaches of him are handled.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Style of the Quran, Molla Gurânî, Gâyetü'l-Emânî.

* Bu makale araştırmacının "Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî Adlı Tefsirinde Belâgat Uygulamaları" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021).

** Arş. Gör. Dr. Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı. E-Posta: muhammed.altuntas@cbu.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8652-2536>.

Giriş

Üslûp (أسلوب) sözlükte “yol, tarz, metot, sanat” gibi anlamlara gelir.¹ Terim olarak üslûp sözün telifinde, terkiplerin ve lafızların seçiminde mütekellimin takip ettiği kelâmî metottur. Diğer bir tabirle manayı ve maksadı ifade etmede, cümlenin yapısında ve kullandığı sanatlarda onu diğerlerinden ayıran yöntemidir. Kur’ân üslûbu da sözün oluşturulmasında ve lafızların seçiminde Kur’ân’ın kendine özgü benimsediği ifade tarzıdır.² Kur’ân’ın dili cahiliye döneminde ait edebî bir Arapça olmasına rağmen üslûbu yenidir.³

Klasik kaynaklarda Kur’ân üslûbu konusu, Kur’ân’ın belâgatı, nazmı ve çoğunlukla i’câzı temelinde ele alınmıştır.⁴ Son dönemde ise Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî gibi araştırmacılar Kur’ân’ın ifade üslûbuyla ilgili inceliklerini beyânî tefsir metodu altında incelemiştir.⁵

Kur’ân-ı Kerim birçok ayette inkâr eden muhataplara meydan okur ve bir benzerini getirmeleri hususunda tedricen tehdîde bulunur. Öncelikle Tur Sûresi 34. ayette “Eğer doğru söyleyenler iseler, haydi onun gibi bir söz getirsinler!” denilerek onun tamamına benzer bir söz getirmeleri istenmiştir. Akabinde tehdîde farklı bir seviyeye inilmiş ve Hûd Sûresi 13. ayette “Yoksa “onu (Kur’ân’ı) uydurdu” mu diyorlar? De ki: “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Allah’tan başka gücünüzün yettiklerini de (yardıma) çağırıp, siz de onun gibi uydurma on sûre getirin”” şeklinde en azından on sûrenin benzerini getirmeleri teklif edilmiştir. Sonrasında bir derece daha inilerek Yunus Sûresi 38. ayette “Yoksa onu (Muhammed kendisi) uydurdu mu diyorlar? De ki: “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi siz de onun benzeri bir sûre getirin ve Allah’tan başka, çağırabileceğiniz kim varsa onları da yardıma çağırın.”

1 İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-lüga ve sihâhü'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987), I, 149; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddin, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâr-u Sâdir, h. 1414), I, 473; Muhammed b. Yakûb b. el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Nuaym el-Araksûsî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), I, 98.

2 Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmü'l-Kur’ân*, (y.y.: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, t.y.), II, 303.

3 Taha Hüseyin, *Cahiliye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 38.

4 M. Suat Metoğlu, “Üslûbü'l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 382.

5 “Beyânî tefsir, genel tefsirden bir cüz olup sanatsal açıdan takdim-te’hir, hazif-zikir, teşabüh-ihtilaf ve bir lafzı diğerine tercih etme gibi Kur’ân’ın ifade üslûbuyla ilgili inceliklerinin yanı sıra belâgat, fesâhat, ses ve ifade güzelliği yönünden beyânî i’câzını ortaya koyan bir tefsir çeşididir.” Ayrıntılı bilgi için bkz. İzzet Marangozoğlu, “Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî’nin Beyânî Tefsir Anlayışı”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, 10 (2016/10), 185-214.

şeklinde şart hafifletilmiş ve sadece bir sûrenin benzerini getirmeleri talep edilmiştir. Sonuncusunda İsrâ Sûresi 88. ayette “De ki: “*Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur’ân’ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.*”” şeklinde Arap müşriklerin Kur’ân-ı Kerim’in bir benzerini getirme hususunda âciz kalacakları kesin olarak ortaya konulmuştur.⁶

Kur’ân, dilsel, belâğî ve beyânî özelliklerinin yanı sıra halkî, ilmî, teşri’î, tarihî, ğaybî ve daha birçok yönüyle i’câzîdir.⁷ Dolayısıyla Kur’ân’ın i’câzî dili, üslûbu ve fesâhatinin dışındaki özelliklerinde de aranmalıdır.⁸ Bununla birlikte Arap edebiyatının önde gelen temsilcilerinden olan Câhız (ö. 255/869), Kur’ân’ın i’câzını özellikle erişilmesi imkânsız bir dil mucizesi olmasıyla ilişkilendirir ve i’câz esasını nazım düşüncesine dayandırır.⁹

Bâkîllânî (ö. 403/1013) de Kur’ân’ın eşsiz nazmı, farklı telifi ve belâgatta en üstün noktada yer alması yönüyle muhatapları âciz bıraktığını ifade eder. Ayrıca Arap dilinde Kur’ân’ın uzunluğundaki bir kelamda üstün edebî tasrife, latif manaya, birçok faydaya ve hikmete, belâgattaki tenâsübe ve söz ustalığına sahip fasîh başka bir kelamın olmadığını ileri sürer. Hitabın tertibinde ve cümle üslûplarında alışlagelmiş tabirlerinden tamamen farklı kendine has üslûbu olduğu görüşünü benimser.¹⁰

Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) ortaya koyduğu nazım teorisinde Kur’ân’ın söz dizimindeki üstünlüğün muhatapları âciz bıraktığını ifade etmiştir. Lafızların bağlama uygun olarak bir araya gelmesindeki hususiyetler, ayetlerin başlangıç ve sonlarındaki eşsiz güzellikler, lafızların etkisi, darb-ı meseller, haberlerin, öğütlerin, uyarıların, hatırlatmaların, terğib ve terhîbin ifade edilmiş biçimlerindeki incelikler bunlardan bazılarıdır.¹¹

Süyûtî’nin (ö. 911/1505) naklettiğine göre Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) Kur’ân’ın i’câzını fesâhatî, farklı üslûbu ve bütün kusurlardan beri olmasına bağlar.

6 Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 180; Hasan Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemleri* içinde, ed. İsmail Güler, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 232-233.

7 Fadl Hasan Abbas, *İcâzü’l-Kur’ân*, (Umman: Câmîatü’l-Kudüs el-Meftûha, 2007), 26-46.

8 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 163.

9 Yusuf Şevki Yavuz, “İcâzü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2000), 21: 403-406.

10 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *İcâzü’l-Kur’ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, (Mısır: Dâru’l-Meârif, 1997), 35-36.

11 Ebû Bekr Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, (Kahire: Matbaatu’l-Medenî, 1992), 39.

Zemlekânî (ö. 727/1327) Kur'ân'ın kendine özgü telifi ve müfred kelimelerin terkip ve veznindeki düzgünlüğü, mürekkebin ifadelerin mana bakımından üstünlüğü, lafız ve manadaki her edebî sanatın en üst seviyede sunulmasını i'câz yönüyle ilişkilendirir.

İbn Atıyye'ye (ö. 541/1147) göre Kur'ân'ın i'câzı, Allah'ın Kur'ân'daki lafızların terbinde hangi lafzın öncesiyle uygun olacağını ve bir manadan sonra gelen hangi mananın öncesine açıklık getireceğini bilmesi şeklindedir.¹²

1. Kur'ân Üslûbundaki İfade Tercihleri ve Mana İlişkisine Molla Gürânî'nin Yaklaşımı

Molla Gürânî (ö. 893/1488) *Ġâyetü'l-Emânî* adlı tefsirinde Kur'ân'ın anlatım üslûbundaki ifade tercihleri ve mana ilişkisi bağlamında belâğî nüktelere sıklıkla değinmektedir. Tercih edilen lafız ve terkiplerin sarfî ve nahvî niteliklerine göre delalet ettiği mananın inceliklerine dikkat çekmektedir. Fiil yerine isim cümlesinin tercih edilmesi, müfred yerine cemî ifadenin zikredilmesi, mastar formundaki tercihler, zâhir isim yerine ism-i mevsûl kullanımı, dolaylı ifade tercihi, fiillerde bâb tercihi, edat ve harfi cerlerin tercihi, müteaddî fiilin meful almaması, bedelin cümlede zikredilmesi, hece tekrarı ve anlam ilişkisi, ifadede nazmın değişmesi, kelâmü'l-munsif ve dine davet üslûbu gibi farklı konulardaki dilsel kullanımlarda önemli tespitler yapmaktadır. Bu bağlamda müellifin Kur'ân üslûbundaki ifade tercihleri ve mana ilişkisine yaklaşımı örneklerle ele alınacaktır.¹³

1.1. İsim cümlesinin tercih edilmesi

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ
"Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur. Böyle iken inkâr edenler başka şeyleri Rablerine denk tutuyorlar."¹⁴ Molla Gürânî ayette hamd edilmeye layık olanın yalnızca Allah olduğunun الْحَمْدُ لِلَّهِ şeklinde isim cümlesiyle¹⁵ bildirilmesinin hikmetini şöyle açıklıyor: Bu üslûp O'nu hamd

12 Celâleddin Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1974), IV, 8-9.

13 Molla Gürânî'nin açıklamalarındaki bazı bölümlerde kelâmın muhtasar olması ve hazif içermesi sebebiyle kastedilen nüktayı tam manasıyla aktarabilmek için tefsirin ana kaynakları arasında kabul edilen Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı ve Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl*'i, ayrıca ikincil kaynaklar arasında gösterilen Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihü'l-gayb*'ı gibi eserlerdeki ilgili ayetin tefsirinden istifade edildi.

14 En'âm, 6/1.

15 İsim cümlesinin haberi, müfred veya isim cümlesi şeklinde olursa makamın karinesiyle devam

edenlerin hamdine ihtiyaç duymadığını göstermek ve bütün hamdin yalnızca Allah Teâlâ'da inhisâr edildiğine delalet etmek için tercih edilmiştir. Bunda şuna da işaret vardır: Kullar Allah'a hamdetmekle O'nda olmayan bir vasfı O'na kazandırmış olmazlar. Bilakis O'nun bazı kemâlî vasıflarını dile getirmiş olurlar.¹⁶

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) de bu hususa dair belâğî bir nükteden söz eder: Eğer kul **أَحْمَدُ اللّٰهَ** "Allah'a hamdediyorum" derse hamdi ve şükürü yerine getirdiğini iddia etmiş olabilir. Fakat **الْحَمْدُ لِلّٰه** "Hamd Allah'a mahsustur" dediği zaman kulun bu sözünde hamd-ü senâyı yerine getirdiği iddiası bulunmaz. Bilakis kendisi hamdi yerine getirsin veya getirmesin Allah Teâlâ'nın her daim hamd-ü senâya layık olduğu manası vardır.¹⁷

1.2. Mübalağa içeren ibare kullanılması

قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ "Allah, "Ey Nûh! O asla senin âilenden değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir. O halde hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi benden isteme. Ben sana cahillerden olmamanı öğütlerim" dedi."¹⁸ Hz. Nûh'un oğlu için Rabbine dua ve niyazda bulunduğu, onun kendi ailesinin bir parçası olduğu, ailesini kurtaracağına dair Allah'ın vadinin şüphesiz olduğunu ve oğlunun kurtarılmasını talep ettiği bir önceki ayetteki sözlerine adeta keskin bir üslûpla cevap verilmiştir.

إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ ifadesi oğlunun neden onun ailesinden olmadığını sebebini bildirir. Çünkü o fâsîd bir amel sahibidir. Ayetteki üslûpta **دُو عَمَلٍ فَاسِدٍ إِنَّهُ** "O salih olmayan bir amel sahibidir" demek yerine "Onun kendisi salih olmayan bir ameldir" denilmiştir. Buradaki ince manada sanki onun şahsı amelin kendisi kılınmış olup kınamada mübalağa murad edilmiştir. Tıpkı şair Hansâ'nın¹⁹ (ö. 24/645) şu beyitindeki gibi²⁰;

ve sübût ifade eder. Fakat haberi fiil cümlesi olursa mana teceddüt ifade eder. Bkz. Ahmed Mustafa el- Merâğî, *Ulûmu'l-belâga*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 57.

16 Molla Gürânî, Şihâbüddîn Ahmed b. İsmâil, *Gâyetü'l-emânî fi tefsîri'l-kelâmî'r-rabbânî*, thk. Hâmid b. Ya'kûb el-Furayh vd. (Riyad: Dâru'l-Hadâra, 2018) II, 425-426.

17 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, (Beyrut: Dâr-u İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, h. 1420), XII, 473.

18 Hûd, 11/46.

19 İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî, *eş-Şî'r ve'ş-şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Kahire: Dâru'l-Hadis, h. 1423), I, 335.

20 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, III, 762-766; Nâsirüddîn Ebû Saîd b. Muhammed el-Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, haz. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî. t.y.), III, 136.

فَإِنَّمَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ

Ancak onun kendisi bir gidiş ve bir geliştir.

(Ancak o bir ileri gider, bir geri gelir.)

Ayrıca ayetteki tercih edilen ifade, din yakınlığının soy yakınlığından önce geldiğine işaret eder.²¹

1.3. Terkibin açıkça zikredilmesi

وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ *"Mûsâ dedi ki: "Ey Firavun! Şüphesiz ki ben âlemlerin Rabbi tarafından gönderilmiş bir peygamberim.""*²² Molla Gürânî'ye göre Hz. Mûsâ'nın, firavuna hitaben kendisinin bir elçi olarak gönderildiğini beyan ettiği ayette Allah Teâlâ'yı رَبِّ الْعَالَمِينَ *"Alemlerin Rabbi"* şeklinde nitelendirmesi firavunun da bu âlemler mefhumuna dahil olduğunu hatırlatmak maksadıyladır.²³

1.4. Zâhir isim yerine ism-i mevsûl kullanılması

وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَاحِرٌ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى *"Sağ elindeki (değneğini) at ki, onların yaptıklarını yutsun. Şüphesiz yaptıkları bir sihirbaz hilesidir. Sihirbaz ise nereye varsa kurtuluşa eremez.""*²⁴ Hz. Musa'nın sihirbazlarla karşılaşması esnasında Allah Teâlâ kendisine açıkça *"asanı at"* dememiş *"Sağ elindeki at"* demiştir. Molla Gürânî bu ifadede ism-i mevsûlün kullanılmasındaki kapalılığın tahkîr veya ta'zîm amaçlı olabileceğine dikkat çeker.

Asanın açıkça zikredilmemesi tahkîr/küçük görme amaçlı olarak ele alındığında mana, *"Onların iplerinin ve asalarının çokluğuna aldırma! Elindeki şu küçücük odun parçacığını yere at. Çünkü o tek ve küçücük bir odun parçası olduğu halde onların çok ve kocaman görünen sihirlerini Allah'ın kudretiyle yutacaktır"* şeklinde düşünülebilir.

Diğer taraftan ayetteki ifadenin asayı ta'zîm için olması da mümkündür. Bu durumda mana, *"Onların sihirlerinin azametini ve çokluğuna aldırma! Çünkü senin elinde onların hepsinden daha büyük olan bir şey var. Onlar sayıca çok olmalarına"*

21 Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki gâvâmizi't-tenzil ve 'uyû-ni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), II, 389.

22 A'râf, 7/104.

23 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, II, 726.

24 Tâhâ, 20/69.

rağmen senin elindeki yanında çok az ve küçücük kalırlar. O halde sen elindeki at da Allah'ın izniyle onları yutup yok etsin" şeklinde düşünülebilir.²⁵

Nitekim ayetteki her iki vecihe göre bu üslûpta Hz. Musa'yı küfür ehline karşı cesaretlendirme ve tebliğ yolunda Allah'ın yardımıyla kendisine nice muvaffakiyetler bahşedileceği mesajı verilmiştir.

1.5. Cemî ifadenin tercih edilmesi

قَالَ إِنِّي لَعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ "Lût şöyle dedi: «Şüphesiz ben sizin yaptığınız bu çirkin işe kızanlardanım.»"²⁶ Hz. Lût kavmini haddi aşan çirkin fiillerinden dolayı uyarmaya ve kınamaya devam etmiştir. Onlara hitaben إِنِّي لَعَمَلِكُمْ قَالَ "Ben sizin yaptıklarınıza buğzeden biriyim" demek yerine مِنَ الْقَالِينَ "Ben size buğzedenlerden biriyim" demesi mana kapsamı itibarıyla çok daha belîğdir. Zira ayetteki bu ifade diğer buğzeden kimselerin de varlığına delalet eder ve Hz. Lût'un da onların zümresine dahil olduğunu vurgular.²⁷

1.6. هَلْ istifhâm edatının isme dahil olması

وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ "Bir de Davud'a, sizin için, zırh yapma sanatını öğrettik ki, savaşlarınızda sizi korusun. Şimdi siz şükrediyor musunuz?"²⁸ Arap dilinde istifham edatı olan هَلْ aslında fiile dahil olur fakat burada ismin başında kullanılması bir nükteye binâendir. Ayette هَلْ ile birlikte fiil kullanılmayıp isim kullanılması, makamın teceddüd yerine sübût isteyen bir makam olması gerektiğini ortaya koymak içindir.

Dolayısıyla ayetteki فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ "Peki siz şükredenler misiniz?" ifadesi süreklilik manası taşıdığından muhatapların şükretmelerini talep etme hususunda daha belîğ bir ifadedir.²⁹ Zira bu ifade فَهَلْ تَشْكُرُونَ "Peki şükrediyor musunuz?" veya أَفَأَنْتُمْ شَاكِرُونَ "Siz mi şükredenlersiniz?" şeklindeki ifadelerden daha etkilidir. Çünkü ilk iki ifade fiil ba-

25 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, IV, 805; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 74.

26 Şuarâ, 26/168.

27 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, V, 366; Beydâvî, *Envârü't-tenzil*, IV, 148.

28 Enbiyâ, 21/80.

29 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, IV, 953.

rındırdığı için teceddüd ifade eder, üçüncü ifade ise isim barındırdığı için sübût ve istimrâr ifade etse dahi ayetteki ifadeden daha alt bir söylemdir.³⁰

Çünkü Arap dilinde isim, sübût (kalıcılık) ve istimrâr (süreklilik) anlamlarına, fil ise teceddüd (yenilenme) ve hudûs (yeni olma/değişim) anlamlarına delalet eder.³¹

1.7. Hece tekrarı ve anlam ilişkisi

فَكُبِّبُوا فِيهَا هُمْ وَالْعَاوُونَ "Artık onlar ve o azgınlar tepetaklak oraya (cehenneme) atılırlar."³² Ayette Allah'ı bırakıp da herhangi bir azabı defedemeyen ve kendilerine de başkasına da fayda sağlayamayan putlara tapanların ve ilahlarının tepetaklak cehenneme atılacağı bildirilmiştir.

Molla Gürânî de ayette zikredilen tekrarlı hece yapısına sahip fiilin manaya katkısını ele almıştır. Nitekim كَبَّ fiili "bir şeyi tepetaklak yüzüstü atmak" anlamına gelir. Ayette kullanılan كَبَّكَ ifadesi ise كَبَّ fiilinin hece tekrarıdır. Bu ifadede lafızdaki tekrar, manadaki tekrara ve kesrete delil kılınmıştır. Yani manadaki tekrarı vurgulamak için lafızda da tekrar yapılmıştır. Buna göre mana "Onlar cehenneme atıldıklarında onun dibine ulaşıncaya kadar tekrar tekrar tepetaklak yüzüstü düşeceklerdir" şeklinde düşünülebilir.³³

1.8. Zamirin müfred veya cemî zikredilmesi

مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلُّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ "Allah kimi doğru yola iletirse, odur doğru yolu bulan. Kimleri de saptırırsa, işte onlar, ziyana uğrayanların ta kendileridir."³⁴ Ayetteki ilk ifadede hidayet söz konusuyken müfred هُو zamirinin gelmesi, devamında dalâlet söz konusuyken cemî هُمْ zamirinin zikredilmesi lafız ve mana itibarıyla. Bu kullanımlara göre müfred zamiriyle müminlerin hidayet yolu üzerinde birlik içerisinde tek bir bütün gibi olduklarına, cemî zamiriyle ise dalâlette olan kimselerin ise ayrı ayrı yollara saptıklarına işaret edilmiştir.³⁵

30 Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Naim Zerzûr, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 309.

31 Süyûtî, *el-İtkân*, II, 376.

32 Şuarâ, 26/94.

33 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, V, 346-347; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, IV, 94; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 322.

34 A'râf, 7/178.

35 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, II, 799; Beydâvî, *Envârü't-tenzil*, III, 43.

1.9. ف yerine و atıf harfinin kullanılması

وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ
"Andolsun! Biz Dâvûd'a ve Süleyman'a ilim verdik. Onlar, "Hamd, bizi mü'min kullarının birçoğundan üstün kılan Allah'a mahsustur" dediler."³⁶ Müellif Allah Teâlâ'nın Davud ve Süleyman peygambere verdiği ilme mukabil o ikisinin "elhamdülillah" sözlerinin başında akabiyet manası taşıyan ف yerine bu manayı yansıtmayan و atıf harfinin zikredilmesindeki belâğî hususa değinmiştir. Şöyle ki وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ ifadesinin başında "أَعْطَيْتُهُ فَشَكَرَ" "Ona verdim, o da hemen teşekkür etti" cümlesindeki gibi ف atıf harfi gelmemiş yerine و harfinin tercih edilmesiyle ayette sanki şöyle denilmiştir: وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيمِ قَلْبًا وَجَوَارِحًا وَقَالَا "Andolsun! Biz Dâvûd'a ve Süleyman'a ilim verdik. O ikisi de kendilerine verilen bu ilimle kalben ve bedenlen amel ettiler ve hamd yalnızca Allah'a mahsustur dediler" manası hissettirilmiştir. Bu da dil ile şükürün öncesinde kalp ve diğer uzuvlarla amel edilirse şükürün güzel olacağı manasına işarettir.³⁷

Dolayısıyla ayette ف ile atıf yapılsaydı bu durumda mana "Biz Dâvûd'a ve Süleyman'a ilim verdik. Onlar da hemen akabinde elhamdülillah dediler" şeklinde olurdu. Dolayısıyla onların önce kalp ve diğer uzuvlarla amel edip sonra da dil ile hamdettikleri manası anlaşılabilir.

1.10. Mastarda daha kapsamlı ifadenin tercih edilmesi

قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ
"Nûh onlara) şöyle dedi: "Ey kavmim! Bende herhangi bir sapıklık yok. Aksine ben, Âlemlerin Rabbi tarafından gönderilmiş bir peygamberim."³⁸ Kavmindeki önde gelen kişilerin Hz. Nûh'u sapkınlıkla suçladıkları bir önceki ayette ضَلَالٌ مُبِينٌ "Kavminin ileri gelenleri, "Biz seni açıkça bir sapıklık içinde görüyoruz" dediler"³⁹ ضَلَالٌ lafzı kullanılmışken, bu ayette Hz. Nûh'un cevabında onların kullandıkları ifade yerine ضَلَالَةٌ kelimesi tercih edilmiştir. Çünkü ضَلَالَةٌ ifadesi mana itibarıyla ضَلَالٌ ifadesinden daha kapsamlıdır. Dolayısıyla bu kelimenin kullanılması Hz. Nûh'un kendisinde herhangi bir sapkınlık bulunmadığını belirtme hususunda daha güç-

36 Neml, 27/15.

37 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, V, 406-407.

38 A'râf, 7/61.

39 A'râf, 7/60.

lü bir ifade şeklindedir. Böylelikle Hz. Nûh *لَيْسَ بِي ضَالَّةٌ* ifadesiyle “Bende sapkınlık namına hiçbir şey yok!” demiş gibidir.

Nitekim Arap dilinde de benzer bir kullanım vardır: Birisi sana *هَلْ عِنْدَكَ تَمْرٌ* “Hurman var mı?” diye sorduğunda cevap olarak *لَيْسَ عِنْدِي تَمْرٌ* “Bende hurma yok” demek yerine *لَيْسَ عِنْدِي تَمْرَةٌ* “Bende hurma namına hiçbir yok” demen daha belîğ bir ifadedir.⁴⁰

1.11. Mastarın merfû zikredilmesi

وَيَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ “O gün vay yalanlayanların haline!”⁴¹ Müellife göre *وَيْلٌ* ifadesi “helak” manasındadır. Bu kelimenin aslı fiil formu kullanılmadığı için onun yerine geçen *وَيْلًا* şeklinde mansûb bir mastardır. Burada bedduanın sürekliliğe delalet etmesi ve mananın daha güçlü hissettirilmesi maksadıyla mansûb yerine merfû kullanıma dönüşmüştür.⁴²

1.12. Mastarın mecâzî mananın anlaşılmasını engellemesi

وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا “Allah Mûsa ile de doğrudan konuştu.”⁴³ Bu ayette zikredilen Allah Teâlâ’nın Hz. Musa ile herhangi bir vasita olmaksızın konuşması, vahyin en ileri mertebesidir. Molla Gürânî’ye göre Allah’ın konuşması hakiki manadadır. Nitekim mecâzî bir konuşmanın olduğuna dair yanlış algının önüne geçmek için ayette *تَكْلِيمًا* ifadesi hakiki manayı tekid amaçlı bir mastar olarak getirilmiştir.⁴⁴

1.13. İsmi fâil manasında mastar kullanılması

مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ “Sinsi vesvesecinin kötülüğünden...”⁴⁵ Molla Gürânî’ye göre vesvese veren kimsenin *الْوَسْوَاسِ* şeklinde mastarla isimlendirilmesi ve fâil yeri-

40 Molla Gürânî, *Ġâyetü'l-emânî*, II, 689; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 113-114.

41 Mürselât, 77/15.

42 Molla Gürânî, *Ġâyetü'l-emânî*, VII, 895.

43 Nisâ, 4/164.

44 Molla Gürânî, *Ġâyetü'l-emânî*, II, 248; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), II, 133; Nehâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Misrî, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, h. 1409), II, 240.

45 Nâs, 114/4.

ne kullanılması mübalağa içindir.⁴⁶ Dolayısıyla الوَسْوَاسُ kelimesiyle murad edilen المُوَسْوِسُ “vesvese veren” ifadesidir.⁴⁷

Bu ifadeyle kastedilen de şeytandır. Yani şeytan mastarla isimlendirilmiştir. Bununla vesvese onun kendisini adadığı uğraşı ve mahareti olduğu için sanki şeytanın vesvesenin bizzat kendisi olduğu⁴⁸ manası vurgulanmıştır. Benzer bir kullanım إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ “Onun kendisi salih olmayan bir ameldir”⁴⁹ ayetinde de vardır.⁵⁰

1.14. إِذَا ve إِنَّ edatlarının kullanımlarındaki mana vurgusu

فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ فَاِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ “Fakat onlara iyilik geldiği zaman, “Bu bizimdir, (biz çalışıp kazandık)” derler. Eğer başlarına bir kötülük gelirse Mûsâ ve beraberindekilerin uğursuzluğuna yorarlardı. İyi bilin ki onların uğursuzluk sebebi ancak Allah katında (yazılı)dır. Fakat çokları bilmezler.”⁵¹ Firavun ve ailesi kendilerine bolluk ve bereket geldiğinde biz buna layığız derlerdi. Kıtık ve kuraklık geldiğinde ise bu, Hz. Musa ve beraberindekilerin yüzünden derlerdi.

Bununla birlikte ayetin nahvî yapısının onların çoğu zaman iyilikle, nadiren kötülükle karşılaştıklarını vurgulayan ince bir üslûpla zikredildiği belirtilmiştir. Şöyle ki: فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ “Onlara iyilik geldiği zaman” ifadesinde إِذَا edatının mazi bir fiille birlikte kullanılıp الْحَسَنَةُ “iyilik” kelimesinin de marife gelmesi, bolluk bereket yıllarının ekseriyetle vukû bulduğuna işaretler. Diğer taraftan وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ “Eğer başlarına bir kötülük gelirse” ifadesinde إِنْ şart edatının muzari bir fiille birlikte kullanılıp سَيِّئَةٌ “kötülük” kelimesinin de nekre gelmesi, kıtlık ve kuraklık yıllarıyla nadiren karşılaştıklarına işaretler.⁵²

46 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emâni*, VII, 1366.

47 Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, V, 350.

48 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 823

49 Hûd, 11/46.

50 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXXII, 377.

51 A'râf, 7/131.

52 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emâni*, II, 740; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 144-145.

1.15. *عَسَى* edatındaki mana ilgisi

إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَحْشَ إِلَّا اللَّهَ
نَمَّا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَحْشَ إِلَّا اللَّهَ
فَعَسَى أَوْلَىٰكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ “Allah’ın mescitlerini ancak Allah’a ve ahiret gününe iman eden, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah’tan başkasından korkmayan kimseler imar eder. İşte doğru yola ermişlerden olmaları umulanlar bunlardır.”⁵³ Ayette zikredilen sıfatlara haiz kemâlât sahibi müminlerin dahi hidayet üzere olmaları *عَسَى* “umulur ki” gibi ümit bildiren bir lafızla ifade edilmesi, müşriklerin övündükleri amellerinden fayda görecekleri tarzındaki beklentilerini yok etmek ve onların hidayet makamından uzak olduklarını bildirmek içindir. Zira müminlerin bile bu kadar güzel vasıflarla hidayet üzere olmaları hususu “umulur ki” şeklinde ifade edilmişken, şeriata aykırı davranan müşriklerin zaten hidayetten uzak olduklarına işaret edilmiştir. Ayrıca bu üslupta müminler için kendi halleriyle mağrur olmaları ve güvenmeleri hususunda bir yasaklama vardır.⁵⁴

1.16. *ثُمَّ* edatının *istib‘âd* manasında kullanılması

“Kim, Rabbinin âyetleri kendisine hatırlatıldıktan sonra onlardan yüz çevirenden daha zalimdir? Şüphesiz ki biz suçlulardan intikam alıcıyız.”⁵⁵ Müellife göre *ثُمَّ* edatı ayetler hatırlatıldıktan sonra onlardan yüz çevirmenin akıldan uzak olduğunu (*istib‘âd*) vurgulamak içindir. Müellif aynı vurgunun aşağıdaki hamâse (kahramanlık) beytinde bulunduğunu da şahit getirmiştir⁵⁶:

وَلَا يَكْشِفُ الْعَمَاءُ إِلَّا ابْنُ حُرَّةٍ ... يَرَى عَمْرَاتِ الْمَوْتِ ثُمَّ يَزُورُهَا

*Asil kimseden başkası felaketi ortadan kaldıramaz
Ki o, ölümün acılarını görür sonra da onu ziyarete gider!*

Cafer b. Ulbe b. el-Hârisî’nin bu beytinde⁵⁷ asil bir kimsenin ölümün ızdırabını görüp onun zorluğunu bile bile ölümle karşılaşmak istemesi akıllardan uzak bir

53 Tevbe, 9/18.

54 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, III, 229; Beydâvî, *Envârü't-tenzil*, III, 75.

55 Secde, 32/22.

56 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, V, 727.

57 Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Divâni'l-Hamâse*, (Beirut: Dâru'l-Kalem, t.y.), 10.

durum olarak **ثُمَّ** edatiyla aktarılmıştır.⁵⁸ Bu bağlamda ayetteki **ثُمَّ** edatına "hâlâ, bile bile" manalarını yüklemek yerinde olur.

1.17. Kelime ve harfi cer tercihinde mana vurgusu

"قُلْ آمَنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُنْذَرُ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّدًا" *De ki: Siz ona ister inanın, ister inanmayın; şu bir gerçek ki, bundan önce kendilerine ilim verilen kimselere o (Kur'an) okununca, derhal yüz üstü secdeye kapanırlar.*⁵⁹ Kur'an okunduğu zaman kendilerine ilim verilen kimseler **يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّدًا** "Çeneleri üstü secdeye kapanırlar" ifadesinde **أَذْقَانٌ** "çeneler" kelimesinin tercih edilmesi onların son derece huşu içinde olmalarından kinâyedir. Ayrıca **لِلأَذْقَانِ** ifadesinde **لِ** harfi cerinin isti'lâ harfi olan **عَلَى** harfi cerinin manasında kullanıldığı açıktır. Nitekim burada **لِ** harfi ceri sıkı bir **الِإِتِّصَالِ** "irtibat" ve **الِإِلْتِصَاقِ** "yakınlık" manası barındırdığı için tercih edilmiştir.⁶⁰ Ayrıca **الِإِحْتِصَاصِ** "ait olma" anlamı da ifade eder.⁶¹

Özetle ayette secde hususunda **وُجُوهٌ** "yüzler" ifadesi yerine **أَذْقَانٌ** "çeneler" ifadesinin tercih edilmesi ve **عَلَى** yerine **لِ** harfi cerinin kullanılmasıyla onların secdeye kapandıklarında tamamen huşu içerisinde Rableriyle irtibat ve yakınlık sağladıkları ve kendilerini yalnızca O'na ait hissettikleri manası dikkat çekmektedir.

1.18. Bedelin zikredilmesinin manaya etkisi

"قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ" *"Âlemlerin Rabbine iman ettik" dediler. "Mûsâ ve Hârûn'un Rabbine."*⁶² Müellife göre sihribazların **رَبِّ الْعَالَمِينَ** "Âlemlerin Rabbine iman ettik" demelerinin akabinde bundan bedel olarak **رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ** "Mûsâ ve Hârûn'un Rabbine" ifadesini ayrıca zikretmeleri, bununla firavunu kastetmediklerini vurgulamak içindir. Çünkü firavun Kasas Sûresinde de zikredildiği üzere⁶³ kendisini onların ilahı olarak görüyordu. İşte onun bu vehmini ortadan kaldırmak için ifade cümleye bedel olarak getirilmiştir.⁶⁴

58 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 515.

59 İsrâ, 17/107.

60 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, IV, 479.

61 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 700.

62 A'râf, 7/121-122.

63 "فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي" *"Firavun, "Ey ileri gelenler! Sizin benden başka bir ilahınız olduğunu bilmiyorum."* (Kasas, 28/38).

64 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, II, 734.

1.19. Fiillerde bâb tercihi

“Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır.”⁶⁵ Ayette iyilikten söz edilirken كَسَبَ fiili tercih edilmişken şerden söz edilirken iftiâl bâbına nakledilmiş olan اِكْتَسَبَ fiili tercih edilmiştir. Zira اِكْتَسَبَ fiilinde “bir işi seve seve yapma” manası vardır. Bu bağlamda insan nefsi şehevî isteklere meyilli olduğu için böyle bir kullanım tercih edilmiştir. Ayrıca bu ifade şekli her nasıl olursa olsun yapılan hayra karşılık mükafat olduğuna ve kişinin isteyerek işlediği şer eyleminden sonra mutlaka cezalandırılacağına delalet eder.⁶⁶ Hayırda ise bunun tersi bir durum olduğundan “seve seve yapmak” manasına delalet etmeyen كَسَبَ fiili tercih edilmiştir.⁶⁷

1.20. Dolaylı ifadenin kullanılması

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ “Andolsun, biz Nûh’u kendi kavmine peygamber olarak gönderdik. O da dokuz yüz elli yıl onların arasında kaldı. Neticede onlar zulümlerini sürdürürlerken tûfan kendilerini yakalayiverdi.”⁶⁸ Ayette direkt olarak سَنَةً وَخَمْسِينَ عَامًا “dokuz yüz elli sene” denilmemiş İLَّا خَمْسِينَ عَامًا “elli yıl hariç bin sene” ifadesi tercih edilmiştir. Çünkü dokuz yüz elli seneden daha fazlası vehmedilmesin ve takribî mana düşünülmesin diye bu ifade kullanılmıştır. Bununla beraber lafzen daha kısa ve daha makbul bir ifadedir. Ayrıca أَلْفَ “bin” ifadesi uzun bir müddeti haber vermede daha etkili bir söylemdir ve buradaki duruma daha uygundur.

Arap dilinde istisnâ katiyyete delalet eder, istisnânın terk edilmesinde ise takribî mana düşünülebilir. Örneğin bir kimse “Falanca yüz sene yaşadı” dediğinde onun kesin olarak değil de yaklaşık yüz sene yaşadığı zannedilebilir. Fakat o kimse “Bir ay hariç yüz sene veya bir yıl hariç yüz sene yaşadı” derse o zaman bu zan ortadan kalkar ve ifade kesinlik bildirir.⁶⁹

Diğer bir husus da bu sûrede bazı peygamber kıssalarının müşriklerin inkârî sözlerinden hemen sonra zikredilmesi, Hz. Peygamber’e bir teselli mahiyetinde-

65 Bakara, 2/286.

66 Molla Gürânî, *Ğâyetü'l-emânî*, I, 1023-1024.

67 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 332.

68 Ankebût, 29/14.

69 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXV, 36.

dir. İlk olarak Hz. Nûh kıssasıyla başlanması ve kavmi içerisindeki kalış süresinin zikredilmesi, onun çok uzun süre sıkıntılara katlandığını hatırlatmak ve bununla Peygamberimizin sebât ve metânetini artırmak vardır.⁷⁰

1.21. İfadede nazmın değişmesi

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَاحْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنِ وَالِدِهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّبَكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يُغُرَّبَكُمُ بِاللَّهِ الْعُرُورُ *“Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Hiçbir babanın çocuğuna hiçbir yarar sağlayamayacağı, hiçbir çocuğun da babasına hiçbir yarar sağlayamayacağı günden korkun! Şüphesiz Allah'ın va'di gerçektir. Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın. O aldatıcı şeytan da Allah hakkında sizi aldatmasın.”*⁷¹ Ayetteki hitap, ataları cahiliye dini ve inkâr üzerine ölen müminleredir. Ayette onların küffardan olan atalarına ahirette fayda verecekleri, şefaathçi olacakları yönündeki umutları sonlandırılmak istenmiş ve bu ifadeler çok güçlü bir tekid yoluyla bildirilmiştir.⁷²

Şöyle ki nazmın başında o günde babanın çocuğuna fayda veremeyeceğinden bahsedilirken وَلَدٌ lafzı getirilmişken nazmın devamındaki çocuğun babasına hiçbir fayda veremeyeceği hususu önceki üslûbun aksine مَوْلُودٌ kelimesi ile aktarılmıştır. Ayrıca bu ifade هُوَ fasıl zamiriyle tekid edilmiştir. Çünkü مَوْلُودٌ kelimesi “bizzat senden doğan çocuk” manasında kullanılırken وَلَدٌ kelimesi ise hem “evlat” hem de “torun” manasında kullanılır. Bu nedenle mana “Bırakın onlara ahirette torunlarının fayda vermesini, kendilerinden doğan evlatları bile fayda veremez” şeklinde çok etkili bir söylemle vurgulanmıştır.⁷³

1.22. Müteaddî fiilin meful almaması

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْقَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ *“Ey insanlar! Ölümünden sonra diriliş konusunda herhangi bir şüphe içindeyseniz (düşünün ki) hiç şüphesiz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan (meniden), sonra bir “alaka”dan, sonra da yaratılışı belli belirsiz*

70 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, V, 580-581; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, III, 445.

71 Lokmân, 31/33.

72 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, III, 504.

73 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, V, 707; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, III, 504; Beydâvî, *Envârü't-tenzil*, IV, 218.

bir “mudga”dan yarattık ki size (kudretimizi) apaçık anlatalım.”⁷⁴ Ayette لئبين لكم “size açıklamamız için” ifadesinden sonra kelamın zahirine göre “neyi?” sorusunun cevabı olarak bir meful gelmesi gerekirdi. Fakat ببين fiili müteaddî olmasına rağmen akabinde beyan edilecek ögenin zikredilmemesi, Allah Teâlâ’nın ilim ve kudretinin mükemmeliyetini ortaya koyan bazı fiillerin mahiyetinin tam olarak kavranamayacak türden olmasına delalet eder.⁷⁵

1.23. Kelâmü'l-munsif

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ
“De ki: “Size göklerden ve yerden kim rızık verir?” De ki: “Allah. O halde ya biz hidayet veya apaçık bir sapıklık üzereyiz, ya da siz!”⁷⁶ Ayetin başında kesin bir delil ve etkili sağlam bir ifade zikredildikten sonra وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ “O halde ya biz hidayet veya apaçık bir sapıklık üzereyiz, ya da siz!” cümlesinin gelmesi iki gruptan sadece birisinin hak üzere olduğuna vurgu yapar. Böylece tarafları mesele hakkında içimizden kim doğru kim hatalı şeklinde düşünmeye sevk eder. İşte bu üslûp kelâmü'l-munsif olarak adlandırılır.

Müellife göre hüccet ve delil ile hasmı susturmada bu üslûptan ötesi yoktur. Onu en net bir şekilde mağlup etmede, fikirlerinde sabit ve inatçı olan kişinin gürültü patırtısına mâni olmada en etkili yöntemdir. Hassân b. Sâbit’in (ö. 60/680) Ebû Süfyân’a (ö. 31/651-52) hitaben şu beytindeki⁷⁷ üslûp da aynı türdendir.⁷⁸

أَتَهْجُوهُ وَلَسْتَ لَهُ بِكَفٍّ ... فَشَرُّكُمْ لِخَيْرِكُمَا الْفِدَاءُ

*Dengi olmadığın halde onu hiciv mi ediyorsun?
İkinizden kötü olan daha iyi olana feda olsun!*

Ayetteki kelâmü'l-munsif üslûbu, Allah’ın peygamberini ilim ve benzeri meselelerde gerçekleşen münazaralara bir irşâddır. Şöyle ki; tartışan taraflardan biri diğerine “Söylediğin bu söz yanlış, sen hatalısın!” dediğinde, bu onu öfkelenendir, öfke anında ise fikrî mantık kalmaz, bu mantık eksiliği oluşunca da ihtilafta ka-

74 Hac, 22/5.

75 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, IV, 998; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 144.

76 Sebe’, 34/24.

77 Ebû Hilâl el-Askerî, *Divânü'l-me’âni*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, t.y.) I, 191.

78 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, V, 858; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 581-582.

İnan hususun anlaşılması ümit edilemez. Bu durumda hedeflenen maksada da ulaşamaz. Fakat o kişiye “*Bu hususta ikimizden birisinin hatalı ve ısrarcı olduğunda şüphe yok! Batıl içerisine dalmak çirkin, hak olana yönelmek ise en güzel ahlaktır. O halde hangimizin hatalı olduğunu anlamaya çalışalım*” dediğinde bu üslûp muhatabı düşünmeye, o hususu gözden geçirmeye ve taassubu terk etmeye sevkeder.

Buna göre Allah'ın hidayete erdiren, Hz. Peygamber'in hidayete eren, kafirlerin ise yoldan sapan ve saptıran taraflar olduklarında hiçbir şüphe bulunmadığı halde Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Peygamber'e “*O halde ya biz hidayet veya apaçık bir sapıklık üzereyiz, ya da siz!*” ifadesini kafirlere söylemesini emretmesi bu türden bir üslûba delalet eder.⁷⁹

1.24. Dine davet üslûbu

“*Hani babasına şöyle demişti: “Babacığım! İşitmeyen, görmeyen ve sana bir faydası olmayan şeylere niçin tapıyorsun?”*”⁸⁰ Hz. İbrahim babasının içinde bulunduğu büyük hata ve günah konusunda nasihat edip öğüt vermek istediği zaman sözlerini titiz ifadelerden seçmiş ve en güzel uyum içerisinde sıralamış, bununla beraber nezaket, şefkat, hoşgörü, yumuşaklık, edep ve güzel ahlak gibi özellikleri sözünde barındırmıştır.⁸¹ Nitekim Hz. İbrahim yanlış yolda olduğunu bildiği halde babasına bunu açıktan söylememiş, onun yerine Allah Teâlâ'nın “*Dünyada onlarla iyi geçin*”⁸² buyruğunu düstur edinerek edep yollu bir davranış sergileyip babasına gittiği yanlış yolda ısrarını sürdürdüğüne, aşırıya gittiğine ve artık bu yoldan uzak durması gerektiğine dikkat çeken bir soru yönelmiştir. Bununla “*Nasıl olur da herhangi bir sevap ve ceza konusunda şuursuz olan ve kendisine kulluk edenin ibadetini hiçbir şekilde hissetmeyen putlar ibadet edilmeye layık olabilir?*” manası vurgulanmıştır.

Sonra Hz. İbrahim yumuşak ve nezaket dolu bir ifadeyle babasını hakka davet etmiştir;

79 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXV, 205.

80 Meryem, 19/42.

81 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 19.

82 “*وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ*” “Eğer, hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadığın bir şeyi bana ortak koşman için seninle uğraşırlarsa, onlara itaat etme. Fakat dünyada onlarla iyi geçin. Bana yönelenlerin yoluna uy. Sonra dönüşünüz ancak banadır. Ben de size yapmakta olduğunuz şeyleri haber vereceğim.” (Lokmân, 31/15).

يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا
"Babacığım! Doğrusu, sana gelmeyen bir ilim bana geldi. Bana uy ki seni doğru yola iletelim."⁸³ Zira bunları ifade ederken babasını cahillikle nitelemediği gibi kendisini de üstün bir ilimle nitelemez. Sadece kendisinde babasında olmayan bir ilim olduğunu ve bunun da dosdoğru yola iletildiğini dile getirmiştir. Yani sanki babasına, "Farz edelim ki sen ve ben bir yolda ilerliyoruz ve gidilecek yerin bilgisi benim elimde var. Bu yüzden sakın bu kılavuza tabi olmayı küçümseyip reddetme" demek istemiştir.

Daha sonra babasının bulunduğu halden vazgeçirmek için şeytanın halini hatırlatmıştır;

يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا
"Babacığım! Şeytana tapma! Çünkü şeytan Rahmân'a isyankâr olmuştur."⁸⁴ Bu sözleriyle "Yanıdaki bütün nimetlerin sahibi olan Rahman sıfatına haiz Rabbine bile isyan etmiş olan şeytan, senin için her türlü helak, rezillik ve cezadan başkasını istemeyen bir düşmandır. Seni bu sapıklığa bulaştıran ve sana dalaleti süslü gösterip emreden odur. Eğer dikkatle bakabilirsen şeytana ibadet ettiğini görürsün. Şeytan itaat etmeyerek Allah'a asi olan bir varlıktır. Bu yüzden Allah için düşman olan bir varlığı sakın arkadaş edinme" demek istemiştir.

Son merhalede babasına azabı hatırlatmış fakat hüsn-ü edep üslubundan vazgeçmemiştir;

يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا
"Babacığım! Doğrusu ben, sana, çok esirgeyici Rahmân tarafından bir azabın dokunmasından, böylece şeytana bir dost olmandan korkuyorum."⁸⁵ Burada عَذَابٌ ifadesinin nekra gelmesi babasının küfre devam etmesi halinde azabın en şiddetlisine layık olduğu anlamı içerse bile daha önceki izlediği edep üslubuna devam etmiştir. Çünkü azabın ona doğrudan ilsâk olacağını açıkça ifade etmemiş, bunun yerine onu korkutmak için azlığa delalet eden مَسَّ fiiliyle azabın kendisine dokunacağını söylemiştir. Ayrıca Hz. İbrahim bu dört nasihatın her birinin başında babasına yakın olmak ve istirham maksadıyla يَا أَبَتِ "babacığım" ifadesini kullanmıştır.⁸⁶

Nitekim bu kıssada dine davet ve ikna için muhatabı doğru eyleme sevk etme

83 Meryem, 19/43.

84 Meryem, 19/44.

85 Meryem, 19/45.

86 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, IV, 685-687; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 19-20.

sürecinde iletişim üslûbuna titizlikle riayet edilmiştir. Hz. İbrahim'in babasını hakka ve doğru yola davet ederken kurduğu cümlelerin sıralaması ve tercih ettiği ifadeler son derece belîğdir. Sözlerini katı ve sert bir üslûpla değil, gayet nazik ve tatlı bir şekilde dile getirmiştir. Zira ilk ayette, babasına rubûbiyet makamından uzak olan putları ilah edinmesinin akıl dışı olduğu hususunda tefekküre iten bir soru yöneltmiş, ikinci ayette babasını cehaletle suçlamaksızın ve kendisine verilen ilimle övünmeksizin ona tabi olması durumunda gittiği batıl yoldan kurtarabileceği hissini sağlamış, üçüncü ayette şeytanın itaat etmeyişi babasının inkar etmesiyle özdeşleştirerek putlara tapmanın Allah'ın asi bir varlık olarak nitelendirdiğini şeytana tapmakla aynı şey olduğunu hatırlatmış, dördüncü ayette akla ve hakikate aykırı davranışları sebebiyle onun ilahi azaba duçar olmasına gönlünün razı olmadığını beyan etmiş ve tüm bunların başında "babacığım" diye seslenmesi onu çok sevdiğini ve hak yola iletme arzusu içinde olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Molla Gürânî Kur'an'daki lafızların ve terkiplerin ifade ediliş tarzında mümkün olan diğer ifade tercihleri arasında kıyaslamalar yapar ve manaya delaletleri hususunda çıkarımlarda bulunur.

Özellikle müellif tercih edilen bu ifade biçimlerindeki bilişsel ve duygusal boyutun muhataba yansımaları üzerinde durmaktadır. Lafızların müfred-cemî kullanımlarında ve fiillerdeki bâb tercihlerindeki anlam inceliklerini belirtir. İsim cümlesinin fiil cümlesine nazaran manayı mezkûr muhataba inhisâr ettiğini ifade eder. İstifhâm edatının genel kuralı aksine kullanılmasındaki mana vurgusuna değinir. Atıf harflerinin fiil formlarıyla birlikte kullanımını mana derinliği üzerinden değerlendirir. Bir manayı karşılayabilecek en yakın kelimeler yerine tercih edilen dolaylı ifadelerin yapılarındaki tekidli mana vurgusuna dikkat çeker. Bilhassa mastarların sarfî kullanım farklarındaki anlam çeşitliliğine değinir. Bedel olarak zikredilen ifadenin bir vehmi ortadan kaldıracığını belirtir. Fiildeki hece tekrarının anlamda da tekrara ve artışa yol açtığını ifade eder. Ayrıca dine davet üslûbündeki tercih edilen latif ve nezaket dolu ifadelerin muhatabın psikolojisi üzerindeki etkisini tahlil eder ve kelâmü'l-munsif üslubunun muhatap üzerindeki olumlu etkilerinden söz eder.

Örnekler incelendiğinde anlaşılmaktadır ki ayetlerdeki dilsel yapıyı şekillendiren temel esas, muktezâ-yı hale en uygun lafız ve terkiplerin bir araya gelmesi ve en sahih mananın aktarılmasıdır. Dolayısıyla Kur'an'da zikredilen her bir harfin, kelimenin ve terkiplerin sarfî ve nahvî yapısının üstün bir belâğî manaya delalet ettiği aşıkardır.

Kaynakça

- Abbas, Fadl Hasan. *İ'câzü'l-Kur'ân*. Umman: Câmîatü'l-Kudüs el-Meftûha, 2007.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Dîvânü'l-me'âni*. Beyrut: Dâru'l-Cil, t.y.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1997, 35-36.
- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd b. Muhammed. *Envârü'l-tenzil ve esrârü'l-te'vil*. haz. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. t.y.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcü'l-lüga ve sıhâhü'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhîr. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1992.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Nuaym el-Araksûsî. Beyrut: Mütessesetü'r-Risâle, 2005.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *eş-Şi'r ve ş-şu'arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, h. 1423.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâr-u Sâdir, h. 1414.
- Marangozoğlu, İzzet. "Fâdil Sâlih es-Sâmerrâi'nin Beyânî Tefsir Anlayışı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10, 10 (2016/10), 185-214.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Ulûmu'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Metoğlu, M. Suat. "Üslûbü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 382. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Molla Gürânî, Şihâbüddîn Ahmed b. İsmâil. *Gâyetü'l-emâni fi tefsiri'l-keîlâmi'r-rabbânî*. thk. Hâmid b. Ya'kûb el-Furayh vd. Riyad: Dâru'l-Hadâra, 2018.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, h. 1409.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, h. 1420.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-ülûm*. thk. Naîm Zerkûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1974.
- Taha Hüseyin. *Cahiliye Şiiri Üzerine*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Taşdelen, Hasan. "Belâgat İlmi ve Tarihi". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler* içinde. ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ali b. Muhammed el-Hatîb. *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, t.y.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 403-406. İstanbul: TDV yayınları, 2000.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâ'iki gâvâmizi'l-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi'l-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. y.y.: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, t.y.

Göstergebilimsel Bir Analiz: Ebü'l Kâsım eş-Şâbbî'nin "Çoban Türküleri" Şiiri

Öz: Dil, ilk insandan bu yana yeryüzünde bütün insanların birincil iletişim aracı olmuştur. İnsanlık tarihi boyunca dil üzerine pek çok çalışma ve incelemelerin yapıldığı tartışmasız bir vakıdır. Dil olgusu farklı kategorilerde, farklı disiplinler bağlamında çeşitli nitelikleri bakımından dakik ve hassas bir biçimde araştırma konusu yapılmıştır. Bu özelliği ile birçok araştırma sahasının merkezinde olmuştur. Farklı disiplinlerin başını çeken dil olgusu özellikle dilbilim çalışmalarının başlaması ve ilerlemesinde biricik tetikleyici unsur olmuştur. Çeşitli toplum ve milletlerde farklı dillerde yapılan çalışmalar da bu kanıyı desteklemektedir. Dil tek başına sözlü bir araç değildir. Sesli birimlerden oluşan dile ek olarak işaret dili, yazı dili, doğal ve yapay diller de bu sistemin bir parçasını teşkil etmektedir. Uzun ve köklü geçmişe sahip olan dil çalışmalarını tetikleyici farklı nedenler bulunmakla birlikte en önemli nedenlerinden biri de dini etkenler olmuştur. Sanskritçe metinleri ve kutsal kitapları anlama çabalarına yönelik yapılan çalışmalar bu savı güçlendirmektedir. Bu nedenle dilbilimin eski bir tarihe sahip olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Bu çalışmada modern dilbilim çalışmalarının bir parçasını oluşturan göstergebilim maddesi ele alınacaktır. Metin tahlil yöntemiyle, şiirde göstergebilimin detay ve incelikleri örnekler üzerinden verilecektir. Özellikle tabiatla göndergesi bulunan göstergelerin irdelenmesi hedeflenen çalışmada Tunuslu şâir Ebü'l-Kâsım eş-Şâbbî'nin divanından Çoban türküleri (من الأغاني الرعاة) adlı pastoral şiir tercih edilmiştir. Tabiatı şiirlerinde çokça konu edinen ve şiir divanı ile Modern Arap şairleri arasında ayrı bir yere sahiptir. Ebü'l-Kâsım eş-Şâbbî'nin mezkûr kasidesinin, çalışmanın amacına mutabık olma vasfına sahip olması metin tercihinde etkili olmuştur. Tabiatın ve dış dünyanın tasvir edildiği pastoral şiir üzerinden göstergebilimin incelikleri İsviçreli dilbilimci F.Saussure'un üçlü düzeneği üzerinden verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dilbilim, Göstergebilim, Pastoral Şiir, Ebü'l Kâsım eş-Şâbbî.

A Semiotic Analysis: Shepherd's Songs Poem of Abu'l Qasim al-Shabbi

Abstract: The language was primary means of communication of all people since the first human. It is an indisputable fact that a lot of research has been done about language through human history. The language has been researched sensitively in terms of its various qualities in the context of different disciplines in different categories. With this feature, it has been at the center of many research fields. The language phenomenon that leads different disciplines and fields and it has been in the only triggering factor in the start and progress of linguistic studies. The researchers conducted in different languages in various societies and nations support this opinion. The language is not alone an oral machine. The sign language and written language and natural language and artificial language that forms part of this system in addition to any language consisting of the vowel units. There are different reasons that affect language studies with a long and deep-rooted history. And also, religious factors are one of the important reasons. The studies that have been done to understand the scriptures and Sanskrit texts strengthen this opinion. So, it is undoubling a fact that linguistics has an ancient history. We are going to study in this article semiotics in modern linguistics. And we are preferring to the text analysis method in this study. We aim to show a detail of semiotics. In this context we are going to study the signs that have a referent in the nature. We prefer to poem that we chose from Abu'l Qasim al-Shabbi's poetry divan. He is from Tunisian poet. The name of poem is shepherd's songs (من الأغاني الرعاة). It is a pastoral. So, we will show the subtleties of semiotics through pastoral poetry. It depicts nature and outside World. Will be presented details of the semiotic through the Saussure's theory of sign.

Keywords: Linguistics, semiotics, pastoral, Abu'l Qasim al-Shabbi.

Giriş

1.Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî ve Edebi Kişiliği

Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî'nin doğum tarihi hakkında tarihçiler arasında farklı görüşler mevcuttur. Bir kısım tarihçi onun 1906 yılında dünyaya geldiğini söylese de genel kabul gören görüş 1909 yılının mart ayıdır. Şair Tunus'un Güneybatısında bulunan Tûzer şehrinde dünyaya gelmiştir. Tûzer, uçsuz bucaksız hurmalıkları, çağlayan dereleri ve bahçeleri ile meşhurdur.¹ Eş-Şâbbî babası Şeyh Muhammed b. Kâsım b. İbrahim eş-Şâbbî'nin himayesinde büyümüştür. Muhammed b. Kâsım 22 yaşında iken eğitimini tamamlamak üzere Mısır Kahire'de bulunan el-Ezher Üniversitesi'ne gitmiştir. Mısır'da yedi yıl kaldıktan sonra Tunus'a dönerek Zeytûne Üniversitesi'nde iki yıl daha okuyarak eğitimini tamamlamıştır. Oğlu Ebu'l-Kâsım dünyaya geldikten sonra şer'î kadı olarak göreve başlamıştır. Tüm zamanını ev, mahkeme ve mescit arasında geçiriyordu. Öyle ki tahsil ettiği ilim ve marifet ile zengin bir edebi birikime sahip olmuş, güçlü melekesi ve dehası ile tanınmıştır. Ebu'l-Kâsım babası hakkında şöyle demiştir: "O, bana güven ve rahmet kelimelerini, Hakk'ın bu dünyada ve varlık aleminde en hayırlı, en kutsal şey olduğunu öğretti." Eş-Şâbbî babasının mesleği gereği onunla birlikte Tunus'un farklı şehirlerinde bulunmuştur. 20 yıldan fazla süren farklı şehirler arasında dolaşma süreci eş-Şâbbî'yi de etkilemiştir. Birden fazla kez okul değiştiren şair; zayıf, cılız, uzun boylu ve kıvrak zekaya sahipti. Babası ile şehir şehir dolaşan Ebu'l-Kâsım, bu dönemde babası ile yalnız kalmamıştır. Kardeşleri Muhammed Emin ve Abdülhamit de onlara eşlik etmiştir.

Ebu'l-Kâsım ilk eğitimini Kur'an-ı Kerim'in öğretildiği *küttâb* adı verilen okullarda almıştır. Babası onun Kur'an-ı Kerim'i ezberlemesini çok istemiştir. Bunun için oğluna 12 yaşına kadar evde özel ders almasını sağlamıştır. O, 9 yaşında babasının bu arzusunu yerine getirmiş ve hafızlığını tamamlamıştır. Bunun yanında babası ona 11 yaşına kadar Arapçanın esaslarını ve diğer ilimlerin ilkelerini öğretmiştir. Bu dönemde dini, felsefi ve tasavvufi kitaplar okumuştur. 1921 yılında başkent Tunus'ta bulunan Zeytûne Üniversitesi'ne başlamış ve 1928 yılında diplomasını alarak mezun olmuştur. Mezun olduktan sonra edebi faaliyetlerde bulunan şair, Mehcer edebiyatı ile yakından ilgilenmiş, Cibran Halil Cibran ve Ebu Madi gibi yazarların kitaplarını okumuştur.

1 Neval Burbaş, "el-İltizâmu fi's-Şi'ri's-Sevri, Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî Enmüzecên", (Yüksek Lisans Tezi, Muhammed Boudiaf Üniversitesi, 2017), 54-56.

1928-1930 yılları arasında amcasının kızı ile evlenen şairin Muhammed ve Celal adında iki oğlu dünyaya gelmiştir. Mutlu bir evlilik hayatı olmamıştır. Bunun nedeni ise onun sadece babasını memnun etmek için amcasının kızı ile evlenmesi yahut şiirlerinde resmettiği romantik portreyi eşinde bulamamış olmasıdır.² 1928-1930 yılları arasında tehlikeli bir hastalığa yakalanmıştır. Çocukluk yaşından beri kalbinde ritim bozukluğu sorunu olan şairin bu rahatsızlığı yaşının ilerlemesi ile birlikte artmıştır. Olumsuz hayat şartları ve zayıf bünyesi de bu durumun tetikleyicisi olmuştur. Hastalığı sebebiyle koşu, zıplama, dağa tırmanma gibi aktivitelerden uzaklaşan şair bu durumdan mütevellit hoşnutsuzluğunu 01.16.1930 tarihli günlüğünde şöyle dile getirmiştir:

ها هنا صبية يلعبون بين الحقول... و من لي أن أكون مثلهم؟ و لكن... ذلك و الطبيب يحذر على ذلك... أه يا قلبي أنت مبعث الألمي و مستودع أحزاني...

Çocuklar bahçeler arasında oynuyor. Benim onlar gibi olmam mümkün mü?! Doktorlar uyarıda bulunuyor. Ah kalbim, sen acılarımın kaynağı, hüznlerimi emanetçisisin.

1929 yılında babasını kaybedince onun ölümünden dolayı duyduğu acıyı şu beyitlerle ifade etmiştir:

ياموت قد مزقت صدري
وقصمت بالازاء ظهري
وفجعتني في من أحب
ومن إليه أثبت سري
وزرأتني في عهدتي
ومشورتني في كلال أمر

Ey ölüm, kalbimi parçaladın

Bende can bırakmadın

Beni sevdiğim insanın yokluğu ile perişan ettin

Şimdi sırrımı kime diyeyim

Beni, vâsimden, her durumda danıştığım kişiden yoksun bıraktın.

Babasının vefat ettiği yıl henüz 22 yaşında olan eş-Şâbbî'nin kalbindeki rahatsızlığı artmıştır. Bunun üzerine doktorlar kendisini bedenen ve ruhen yormaması gerektiğini belirtmiştir. Buna rağmen kendisini edebiyat ile iştigalden alıkoymamıştır. Doktorlar kendisini şiir ve kitabetle uğraşarak yormaması gerektiğini, dağlık, ağaçlık, vadilerin olduğu yeşillik bölgelerde yaşaması gerektiğini yinelemiştir.

2 Esmâ Lekahl, "el-Eb'âdu'l-İbdâ'iyye fi Şi'ri Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî Dîvân el-Eğânî-Enmûzecen", (Yüksek Lisans Tezi, Muhammed Boudiaf Üniversitesi, 2016), 5-7.

Fakat o doktorların uyarısına rağmen edebiyatla olan bağıını koparmamış, 1932 yılının yaz günlerini Tunus'un ılıman ve yeşil bölgesi olan Ayn Darahim'de geçirmiştir. 1934 yılında hastalığı şiddetlenince başkent Tunus'a gitmiş ve 26 Ağustos tarihinde İtalyan hastanesine yatmıştır. 9 Eylül 1934'te hayata gözlerini yuman şair, Tûzer yakınlarında bulunan eş-Şâbbî beldesine defnedilmiş ve daha sonra kabri Tûzer'a nakledilmiştir.³

O, rüzgârın uğultusunda, denizin dalgasında, çiçeklerin üstüne konan arılarda ve etrafında uçuşan kelebeklerde gördüğü, hissettiği estetiği şiirlerinde tasvir etmiştir. Eserlerinde zoraki edebi süsleme ve lafzi güzelliklerden uzak olması sade bir edebi üslubu olduğunu göstermektedir. Şâbbî'nin eserlerinde Mehcer edebiyatının yanı sıra Taha Hüseyin, eski Arap şairlerinden Ebu'l-Âla el-Marrî, İbni Faris, İbni Rûmî ve Ömer Hayyâm'ın izlerini de görmek mümkündür. Şiirlerinin muhtevasını; gazel, kadın, aşk, tabiat, ölüm, gurbet ve keder gibi konular oluşturmuştur.

Şiirlerinde tabiat unsuru daima ön plandadır. Bu sebeple tabiatın resmedilmediği kasidesi çok azdır. Bu özelliği ile de kendisine "شاعر الحضراء" denilmiştir. Evren ve tabiat onun şiirlerinde iki esas olgudur. Tabiat onun için acılarından kaçıp sığındığı, yalnız hissettiğinde şefkat ve merhamet bulduğu, değer atfettiği bir sığınaktır. Tabiat onun ruhunu dinlendiren bir kaçış olduğu için o daima hayal ve hisleriyle tabiatta yaşamış, tabiatı şiirlerinde resmetmiştir. Onun şiirlerinde rastladığımız tabiatın izleri bazen acıyı, kederi ve hüznü betimlerken bazen de sevinç ve mutluluğu betimlemektedir. Hayatı acılarla dolu olan şair kalbinin derinliklerinde hissettiği ve kimseyle paylaşamadığı hüznlerini, şiirlerinde tabiata sığınma yoluyla dile getirmiştir. Yaklaşık 29 şiirinde şu tabiat unsurları bulunmaktadır: karanlık, gök gürültüsü, gece, sonbahardan arda kalanlar, serçelerin fısıltısı, sis bulutu, dallar altında... Onun şiirlerinde tabiat geniş bir alana bağdaş kurup oturur. Özellikle meşhur divanı Eġani'l-Hayat, tabiat unsurlarının genişçe yer kapladığı şiirlerinden müteşekkildir. Burada, tabiat vasıtası ile acı ve kederini resmettiği şiirlerine örnek olarak birkaç makta zikredebiliriz:⁴

3 Necfâ es-Seyyid eş-Şinfâb, "Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî-Nâkiden-," *Mecelletu Külliyyeti'd-Dirâseti'l-İlmiyye*, 5 (2017): 2605-2624.

4 Feride Şeybâni ve Selime Türki, "el-Ene ve'l-Âharu fi'ş-Şi'ri Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî", (Yüksek Lisans Tezi, Muhammed Boudiaf Üniversitesi, 2020), 7-28.

يُرْفَرُفُ مِنْ فَوْقِ تِلْكَ الْغُيُومِ إِلَى الْمَوْتِ فَاَلْمَوْتُ رُوحٌ جَمِيلٌ

Ölüme, ölüm güzel bir ruhtur (1.şatır)

Şu bulutların üzerinden kanat çırpır (2.şatır)

لَمَنْ أَظْمَأَتْهُ سُمُومُ الْفَلَاةِ إِلَى الْمَوْتِ فَاَلْمَوْتُ جَامٌ رَوِيٌّ

Ölüme, ölüm bir su kadehidir

Şiddetli çöl sıcaklığının susattığı kişi için

تَتَأَمُّ بِأَحْضَانِهِ الْكَائِنَاتِ إِلَى الْمَوْتِ فَاَلْمَوْتُ مَهْدٌ وَثِيرٌ

Ölüme, ölüm yumuşak bir döşektir

Kâinat onun kucağında uyumaktadır

Şair mezkûr beyitlerde ölümü hüznlerinden kaçış olarak zikretmektedir. Ölüm ve tabiat unsurlarını aynı beyitlerde mezcederek her iki unsuru acılarını dindiren bir kucak, bir melce olarak nitelemiştir. Şair vefatının ardından geride pek çok eser bırakmıştır. Bu eserlerin bir kısmı el yazması olmakla birlikte bir kısmı matbudur. Matbu eserleri ise şu şekildedir:

-Divânu Eġani'l-Hayat

-el-Hayâlû'ş-Şi'rî 'Inde'l-Arab

-Müzekkirâtu eş- Şâbbî⁵

2. Göstergebilim (Semiotics-العلامات/الدلالة)

Gösterge kavramı Fransızca sémiotique ve sémiologie şeklinde telaffuz edilmekte olup kelime anlamı itibarıyla göstergeleri ele alan, inceleyen bilim dalıdır. Gösterge, başka bir unsurun yerine geçebilen, onu temsil edebilen öge ve objeler için kullanılan bir sözcüktür. Bu bağlamda sözcükler birer göstergedir. Fakat göstergenin alanı sadece sözcüklerle sınırlı değildir. Doğal ve yapay diller, resim ve tablolar, film ve reklam posterleri, işaret dili, simge, ikon ve semboller, işaret ve flamalar, resimler, levhalar, sağır-dilsiz alfabesi, trafik levha ve simgeleri, beden dili, vb. hepsi birer göstergedir. Kara bulutlar yağmur yağacağını gösteren bir işarettir, bir hastanın taşıdığı hastalık emareleri de doktorun ona teşhis koymada

5 Fatıma Zehra Buhâri, "el-Bu 'du'l-Vatanî fi'ş-Şi'ri Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî", (Yüksek Lisans Tezi, Muhammed Boudiaf Üniversitesi, 2016), 25-39.

ihtiyaç duyduğu belirtke ve işaretlerdir.⁶ Bu gösterge araçlarının hepsi günlük hayatta kitleler ve şahıslar arasında iletişimi sağlamakta ve kolaylaştırmaktadır. Sözcük göstergeleri cümlede, yazılı yazısız metinlerde, sözlü gelenek ve iletişimde bir araya gelerek seslerden oluşan bir sistem oluştururlar. Ve bu göstergelerin (sign) bir göstereni (signifier) ve gösterileni (signified) bulunmaktadır.⁷

Gösterge kavramının ortaya çıkış sürecine bakıldığında elde edilen verilerden bu sürecin eski çağa dayandığı görülmektedir. Kelimenin Yunanca karşılığı, *semeion* lafzıyla ifade edilir. İfade ettiği anlamlar; belirtke, işaret, iz vb.'dir. İÖ. 5. yüzyılda Yunanlı hekim Hippokrates ve Parmenides'in bu kelimeyi *semeion* ve *signon* anlamlarında kullanmış olması tıp dilinde ortaya çıkıp gelişen bir lafız olduğuna işaret etmektedir. Daha sonra Aristoteles ise göstergeyi birbirinin yerini tutan iki öge anlamında kullanmıştır. Böylece modern dilbilimde gösterge ile kastedilen mana ilk kez Aristo tarafından dile getirilmiştir. Geçirdiği anlam değişikliğinden sonra gösterge kavramını ve gösterge bilimi sistemli bir tarzda ele alan ilk kişi Amerikalı felsefeci Ch. S. Peirce olmuştur. Onun sayesinde göstergebilim ayrı bir bilim dalı olma niteliğine kavuşmuştur. Dil göstergesini üçlü bir kategoriye göre ele alıp irdelenmiştir. Bu çalışmalarıyla göstergebilim alanında meşhur öncü isimlerden biri olmuştur. Yaptığı çalışmalar vefatından sonra *Collected Papers* ismiyle yayımlanmıştır. Peirce gösterge için "birbirinin yerini tutan, o şeyi meydana getiren" şeklinde tanımlamalar yapmıştır. O, gösterge çalışmalarının temelini mantık üzerine kurmuştur. Ve buna dayanarak üçlü bir gösterge sisteminden bahsetmiştir:

Birincisi: Başka bir unsurla birbirinin yerini tutma işlevinden uzak göstergeler. Bu grup nitel, tekil ve kural gösterge şeklinde üç ayrı bölüme ayrılır.

İkincisi: Başka bir unsurla bağlantısı olmakla birlikte bir diğeriyle ilişkisi bulunmayan göstergeler: görüntüsel gösterge, belirtke ve simge.

Üçüncüsü: Sözce birim, önerme ve kanıt.

Peirce Amerika'da bu çalışmalarını yaparken diğer taraftan İsviçreli dilbilimci Ferdinand Saussure Avrupa'da göstergebilim alanında çalışmalar yapmıştır. Aynı zaman diliminde birbirinden habersiz iki bilim insanı tarafından göstergebilim çalışmaları yapılmıştır.⁸ F. Saussure'ün Cenevre Üniversitesi'nde derslerde dilbi-

6 Havle Tâlib İbrâhîmî, *Mebâdiu fi'l-Lisâniyyât*, (Cezâyir: Dârü'l-Kasba, 2006), 17-19.

7 Mehmet Rifat, *Göstergebilimin ABC'si*, (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 11.

8 Mehmet Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 235; Rifat, *Göstergebilimin ABC'si*, 27; Utku Özmakas, "Charles Sandres Peirce'in Gösterge Kavramı", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2009): 2-3.

lim ve göstergebilim ile ilgili verdiği dersler öğrencileri tarafından yazı ile kayıt altına alınmıştır. O vefat ettikten sonra öğrencileri tarafından kayda alınan notlar bir araya getirilerek *Course de Linguistique generale* (Genel Dilbilim Dersleri) ismi ile neşredilmiştir. Söz konusu eser daha sonra sırayla başta Japonca olmak üzere Almanca, Rusça, İspanyolca, İngilizce, Lehçe, İtalyanca gibi dillere çevrilmiştir. Saussure bu çalışmaları ile XX. yüzyılda dilbilim dünyasında büyük bir ses getirmiştir. Nitekim bu çalışmalar söz konusu çağda diğer dilbilimciler ve dille ilgilenenler tarafından temel kaynak kabul edilmiştir. Yeni bir dilbilim tasarısı ortaya koyarak modern dilbilim çalışmalarında orijinal ve özgün çalışmaları ile çığır açmıştır. Toplumların iletişimini sağlayan ve çağlar boyu üzerine pek çok araştırma ve incelemelerin yapıldığı dil unsurunu merkeze koymuştur. Dili toplumdan ayırmadan, toplumun bir parçası olma özelliğini dikkate alarak ince ve tafsilatlı şekilde ele almıştır. Dilin değer ve anlamını kullandığı toplumun kökleri ve tarihinden aldığını belirtmiştir. Bir dilde kullanılan göstergeler dizgesini o toplumun tarihi kökleri ile ilişkilendirerek bu göstergelerin nedensizliğine vurgu yapmıştır. Yapısalcı yaklaşımla yaptığı hamle ile söz dizgelerinin inşası, gelişimi, derinliği ve nedensizliği hususlarına dikkat çekmiştir. Evrensel kabul gören yeni yaklaşımlı yapısal bilgi kuramı ile dilbilim çalışmalarına yeni bir boyut ve bakış açısı kazandırmıştır.⁹ XX. yüzyıl modern dilbilimin biricik siması ve öncüsü olmuştur.¹⁰

3. Dil Göstergesi

F. Saussure, dilin göstergelerden oluşan bir sistem olduğunu ve birincil işlevinin iletişim olduğunu ifade etmektedir.¹¹ Arap dilci İbn Cinni "el-Hasâis" isimli eserinde dilin tanımını şu şekilde yapmıştır: "اللغة أصوات يعبر بها كل قوم من أغراضهم" "Dil her toplumun maksadını, duygu ve düşüncelerini ifade ettiği seslerden oluşan bir sistemdir."¹² Tunuslu tarihçi, sosyolog İbn Haldûn meşhur eseri *Mukaddime*'de dil melekesini ele aldığı bölümde dil olgusundan bahsederken, modern dilbilimde daha çok kullanılan "لغة" yerine "لسان" lafzını tercih etmiştir. Ona göre *lisân* manalara delalet etme noktasında daha iyi ve dakiktir. Bu yönüyle *lisân* daha kapsamlı,

9 İbrâhimî, *Mebâdiu fi'l-Lisâniyyât*, 16-17; Jean Perrot, *Dilbilim*, çev. Işık Ergüden, (Ankara: Dost Yayınları, 2006), 110.

10 F. De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, (İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998), 5-13.

11 Cemil Hamdâvi, *Muhâdarât fi Lisâniyyâti'n-Nass*, (Mağrib: Alukah, 2015), Erişim: 26 kasım 2021, https://www.alukah.net/Books/Files/Book_7291/BookFile/nas.pdf.

12 Ebü'l Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1318), 33.

lûgat ise daha dar anlamlı bir göstergedir.¹³ Dil, kavramlardan oluşan bir sistemdir. Yazı dili, işaret dili, simge ve semboller, jest ve mimikler vb., öğeler bu düzenin içinde yer alır.¹⁴ Bu sistem içinde bulunan unsurlar bir objeye denk gelir. Bu öğeleri karşılayan belli başlı nesnelere söz konusudur. Ferdinand de Saussure'ün örneği üzerinden bunu daha net bir şekilde ifade edebiliriz. O, bu iddiasını desteklerken Latince kavramları baz almıştır. Örneğin; arbor (ağaç) ve equus (at) kavramları dış dünyada var olan ağaç ve at mefhumlarını karşılayan işitsel birimlerdir. Söz konusu işitme imgesi duyumsaldır. Yani duyular vasıtası ile anlık olarak meydana gelen bir sestir. Dil göstergesi kavram ve işitme imgesi olmak üzere iki ucu bulunan anlık bir sestir. Bu ikisinin oluşturduğu bütünlüğe "gösterge" (Fr. Signe, İng. Sign) adı verilir. F. Saussure kavram lafzına mukabil olarak 'gösterilen', işitme imgesi yerine de 'gösteren' lafzını tercih etmiştir.¹⁵ Yeryüzündeki toplumlar birbirleriyle bir veya birden fazla dille iletişim kurar. İletişim esnasında gerçek hayatta var olan nesne ve olgulardan bahsederken ses dizgelerini bir araya getirerek bu olguları kavramlaştırırlar. Bu kavramlar kendi kökünden türeyen lafızlardan oluşabileceği gibi başka dillerden geçen benzer kelimelerden de meydana gelebilir. Her toplum bu şekilde kendi aralarında iletişim esnasında kullandığı bu sesli birimler vasıtası ile göstergeleri oluşturur. Bir dildeki göstergeler o dili ilk konuşanlardan itibaren nakledilerek gelmiştir. Göstergelerin zamanla anlam ve sözcük itibarıyla değişikliğe uğraması ise tabii bir durumdur. Ayrıca dildeki göstergeler sistemi yaşayan bütün diller açısından farklılık arz etmektedir. Bir nesnenin sözlü olarak ifadesi bazı dillerde benzerlikler gösterebileceği gibi tamamen farklı da olabilmektedir. Örneğin; Türkçedeki *kuş* Almandada *vogel*, Rusçada *ptitsa*, Macarcada *madar*, Arapçada ise طائر¹⁶ göstergeleri ile işaret olunur.

Dilde kullanılan tüm bu göstergeler tabiattaki varlıkların insanoğlunun zihninde hasıl olan tasavvurunun sesli birimlerle ifadesidir. Her bir dilde farklı sesli dizgelerle ifade edilen bu nesnelere o dili kullanan insanların zihninde oluşan resim ve imgelerdir. Bu sebeple her bir toplumun konuştuğu dilde ifade ettiği manalar tabiattaki karşılıklarının birebir aynısı değildir. Aksine bu nesnelere o dili konuşan bireylerin zihnindeki tasarım ve tahayyülünün ürünüdür. Çünkü her birey ve toplumun dış dünyadaki nesne ve objeleri anlama, anlamlandırma ve kavrama yetisi farklıdır. Bu kanıyı desteklemek açısından birkaç örnek sunmak yerinde olacaktır.

13 Abdelalim Boufatah, "el-Mustalahu'l-Lugavî 'Inde İbn Haldûn alâ Zav'il-Lisâniyyât'il-Hadîse", *Şarkiyat Mecmuası*, 30/1 (2017): 6.

14 Rifat, XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları, 136.

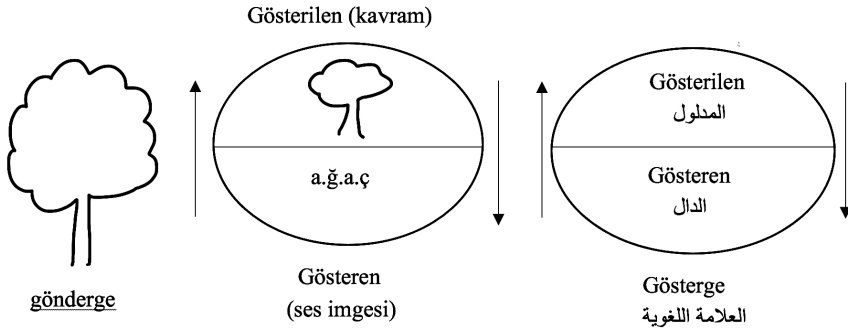
15 Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 108-111.

16 Abdu'l-Halim el-Muntasir vd., *Mu'cemu'l-Vasit*, (Mısır: Mektebetu'ş-Şurûku'd-Düveliyye, 2004), 573.

Kutup yıldızı Türkçede *çoban yıldızı*, *Demirkazık*, Fransızcada *Venus*, Arapçada (الزهرة) *zühre*, Almandada *abendstern* ve *morgenstern*, İngilizcede ise *evening star* ve *morning star* göstergeleri ile ifade edilir. Bir başka örnek verecek olursak; Türkçede kullanılan *susamak* ve *acıkmak* göstergeleri İspanyolca ve Fransızca gibi Hint-Avrupa dillerinde sahip olmakla ilişki kurularak ifade edilmiştir. Susuzluğa ve açlığa sahip olmak şeklinde isimlendirilmiştir. Fransızcadaki *Avoir sof* ve *avoir faim* göstergeleri anlam itibariyle susuzluğa ve açlığa sahip olmak demektir. Yine aynı şekilde Almandada da sahiplik olgusu ile ifade edilen bu göstergelerin telaffuzu *Durst haben*, *bekommen* ve *hunger* şeklindedir.¹⁷ F. Saussure gösterenin (İng.sign, Ar. الدلالة) gösteren (İng. signifier, Ar. الدال) ve gösterilen (İng. signified, Ar. المدلول) şeklinde iki ucunun bulunduğunu ifade etmiştir. Ona göre gösterge; gösteren ve gösterilenden oluşan bir sistemdir. Göstergeler anlamdan yoksun lafızlar değildir. Aksine konuşma esnasında kendisi ile birtakım manalara işaret edilen mefhumlardır. Bu sebepten dolayı gösteren ve gösterilen birbirinden ayıramaz, ikisi bir bütündür. Gösterge kendi içinde iki açıdan incelenebilir ve çözümlenebilir bir özelliğe sahiptir. Birincisi kelimeyi sözlük anlamı itibari ile ele almak ve kelimenin kökünü çözümlenektir. İkincisi ise kelimenin gramer kaideleri bağlamında irdelenmesidir. Bu bağlamda "ساهر" lafzını ele aldığımızda, onun sözcük anlamı itibariyle belli bir lafza işaret ettiği (uykusuz kalmak) ve yine gramer kuralları açısından incelendiği takdirde cümle içinde belli bir konumda geldiği görülecektir. Nahiv (gramer) kaideleri bağlamında ele alınan göstergelerle sarf (sözlük anlam) bağlamında ele alınan göstergeler arasındaki fark şudur: ilkinde göstergelerin sözlük anlamına delalet etmesi açısından birbirinin yerini tutabilecek özellikte olmasına karşın ikincisinde böyle bir durum söz konusu değildir. Nahiv ilminde belli başlı kaideler vardır. Marife için gelen "ال" takısı, müenneslik ta'sı "ة", fail sigası "فاعل" vb. bu toplu sistemin birer parçasıdır. Fakat söz konusu göstergeler sarf/sözlük anlamı itibariyle ele alındığında buradaki sınırsızlık ve muayyen olmama durumu göze çarpacaktır. Nitekim kelimelerin yeni ve farklı kalıplara girebilmesi, zamanla gerek lafız gerekse mana itibariyle değişime uğraması bu durumun açık bir karinesi niteliğindedir. Zaman içinde mana ve lafız itibariyle değişime uğrayan veya yeni kalıplara girebilen göstergeler, değişim esnasında nahiv kuralları çerçevesinde bir değişime uğramamış aksine gelişigüzel ve tabii bir süreç geçirmiştir. Örneğin Arapça "أسد" göstergesinin hangi anlamlara delalet ettiğini dil sözlüklerinden tespit etmek mümkündür. Fakat yine aynı sözlükte bu lafzın ism-i meful kalıbına girdiği takdirde kazanacağı anlamı bulmak mümkün olmayacaktır. Sözcük belli bir manayı karşılayan en küçük dil göster-

17 Doğan Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, (Ankara: Engin Yayın Evi, 2006), 31.

gesidir. Göstergeler müfret tek bir kelimedenden oluşabileceği gibi sıfat tamlaması, isim tamlaması gibi terkiplerden de oluşabilir. “كتاب” müfret bir gösterge iken “كتاب سعيد ve كتاب أحمر” ifadeleri sıfat ve isim tamlamasından oluşan mürekkep göstergedir.¹⁸ F. Saussure göstergelyi tanımlarken onun bir kâğıdın iki yüzü gibi olduğunu söyler. Birini diğerinden ayırmak mümkün değildir. Gösteren sesli birimlerden meydana gelir ve alıcının hem zihninde hem de kulağında bu sesli titreşimler algılanır. Algılanan sesli birimler alıcının zihninde bir şemayı çağırıştırır. Şu durumda gösterge zihinsel algının neticesidir. Gösterenin zihinde çağırştırdığı şema gösterilendir. Sesli birimlerden anlaşılan mana muhatabın zihninde belirir. Gösteren somuttur fakat gösterilen somut veya soyut olabilir. Saussure bir bütün olarak göstergelyi bileşenleriyle birlikte bir şema üzerinden göstermiştir.¹⁹



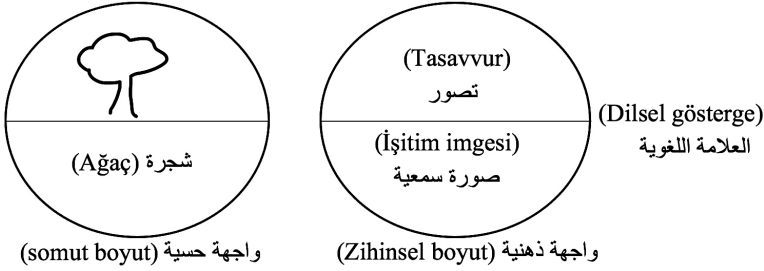
Gönderge sesli imgelerle ifade edilen ve zihinde beliren mefhumun dış dünyadaki karşılığıdır. Gösterilen iki hareket noktasına sahip soyut bir formdur. Birincisi cinsini şumul etmesi, ikincisi ise cinsleri ile ortak sıfatlara sahip olmasıdır. Ağaç lafzı elma ağacı, vişne ağacı, çınar ağacı vs. bütün cinslerini kapsar. Ve tüm bu cinsleri ile yeşil olması, köke ve dallara sahip olması vb. bir takım ortak niteliklere sahiptir. Konuya açıklık ve netlik kazandırmak açısından bir örnek daha verebiliriz. ‘Kitap’ göstergesini ele alırsak; gösteren sesli imgelerden oluşan ‘k.i.t.a.p’ lafzı, gösterilen ise kitap denildiğinde zihinde beliren mefhumdur. Dış dünyadaki göndergesi iki kapak arasına alınmış sayfalardan oluşan bir nesnedir.²⁰ Gösterilen dış dünyada karşılığını bulması durumunda soyut durumdan somut duruma geçiş

18 Muhammed Yunus Ali, *Medhalun ilâ Lisâniyyât*, (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedidi'l-Müttehede, 2004), 27.

19 Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 111; Hilmi Uçan, *Dilbilim, Göstergibilim ve Edebiyat Eğitimi*, (İstanbul: İz yayıncılık, 2015), 125.

20 Siza Kâsım en-Nasr Ebu Zeyd, *Medhalun ilâ Semiyotika*, (Kâhire: Dâru'l- Âlemi'l- Arabî, 1986), 19-20.

yapar. Sesli imgelerin zihinde yarattığı form dış dünyada vuku bulmak suretiyle algılanan, somut bir özellik kazanır. Bu sebeple gönderge somuttur. Arap dili bilgini Seyyid Şerif Cürçânî *et-Ta'rifât* isimli eserinde söz konusu kavramlarla ilgili olarak المعاني istilahının tanımında şu bilgilere yer vermektedir; mana (المعني), herhangi bir lafızla kastedilenin zihinde beliren anlamıdır. Mefhum (المفهوم) da aynı şekilde lafızla kast olunan şeyin zihindeki karşılığıdır. Hakikat (الحقيقة) ise zihindeki mefhumun hariçteki, dış dünyadaki karşılığıdır. F. Saussure, Cürçânî'nin lafız kavramına karşılık gösteren, mana ve mefhum kavramlarına karşılık gösterilen, hakikat kavramına karşılık olarak gönderge kavramlarını tercih etmiştir.²¹ Dil göstergesinin iki boyutu vardır; birincisi tasavvur ve sesli imgelerden oluşan soyut ve zihni, ikincisi gösterilen ve gösterenden meydana gelen somut ve hissi boyuttur. Aşağıda verilen şekil Saussure'ün bu teorisini izah etmektedir.²²



3.1. Göstergenin Nedensizliği

Dil göstergesi rastlantısal ve nedensizdir. Gösteren ve gösterilen arasındaki bağ plansızdır. F. Saussure dilbilim derslerinde göstergenin nedensiz olduğunu, gösteren ve gösterilen arasında belirli bir alaka ve bağ bulunmadığını, ikisinin arasındaki ilişkinin rastlantısal olduğunu ifade etmiştir.²³ Örneğin ağaç mefhumunun kendisine işaret eden a.ğ.a.ç harflerinden oluşan sesli dizilimle nedene dayalı bir ilişkisi yoktur. Aynı şekilde ağaç mefhumunun Latince *arbor*, İspanyolca *arbol*, Fransızca *arbre*, İngilizce *tree* sesli bileşenleriyle ifade edilmesinin hiçbir nedeni ve sebebi yoktur. Çünkü bu göstergeler ile gösterilen (ağaç kavramı) ara-

21 Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddik Miñşâvî, (Kâhire: Dâru'l-Fazîle, 1413), 184-185.

22 Ahmed Muhammed Kuddûr, *Mebâdiu'l-Lisâniyyât*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2008), 346.

23 Mustafa Galfân, *el-Luğâ ve'l-Lisân ve'l-Alâme 'Inde Saussure*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Cedîdî'l-Müt-tehîde, 2017), 285-287; Muhammed el-Hamâse Abdü'l-Latif, *en-Nahvü ve'd-Delâle*, (Kâhire: Dâr-u'ş-Şurûk, 1968), 42.

sında birbirini çağrıştıracak bir bağ yoktur. Aynı mefhumun farklı dillerde farklı şekil ve lafızlarla ifade edilmesi de bunu göstermektedir. Doğal dillerde farklı ses dizgeleri ile gösterilen kavramların işaret dili, simge, sembol ve levhalarla gösterimi de farklılık arz etmektedir. Toplumlar tarafından benimsenen ve çağlar boyu kullanılan doğal dillerdeki göstergeler artık o toplumların ortak bir sözleşmesi ve ittifak alanı olmuştur. Adet ve gelenek olarak benimsenen ve toplumdandan topluma farklılık gösteren, selamlaşma biçimleri hem sözlü hem de beden hareketleriyle o topluluğa has bir olgudur. Üstelik tüm bu gösterge değerleri üzerinde böylesine uzlaşım olduğu halde nedensel bir bağ yoktur. Örneğin, bir Arap'ın selamlaşma ifadesi olarak en az üç kere "nasılsın" demesi, bir Asyalının eğilerek saygı ve selam verme gösterisinde bulunması, bir Türk'ün trafikte korna ile iletişim kurması ve yeni ayakkabı alan kişinin ayakkabısına basması vb. örnekler bu toplumlar tarafından üzerinde uzlaşım varılmış göstergesel davranış biçimleridir. Yine birine selam verirken Türkçe'de *merhaba*, İngilizce *hello*, İspanyolca *hola*, Arapça *es-selâmu aleykum* ve *ahlân* lafızlarının tercih edilmesi göstergenin nedensiz olduğunun apaçık örneğidir. Dil göstergesinin nedensiz olması, insanların bu göstergeleri dilediği gibi değiştirebileceği ya da yeni bir dil göstergesi ortaya koyabileceği anlamına gelmez. Çünkü dil göstergeleri toplum ve topluluklar tarafından tarih içinde kullanılarak ve zamanla değişime uğrayarak nesilden nesile aktarılan öğelerdir. Dolayısı ile herhangi biri Türkçede *merhaba* göstergesi yerine başka bir gösterge koyup bunu topluma benimsetemez. Nitekim gösterge kişilerin özgür seçimine bağlı bir olgu değildir. Aksine toplumların uzlaşımına bağlı, zaman içinde değişime uğrayabilen bir unsurdur. Söz konusu topluluk ve milletlerin benimsedikleri inanç ve ritüeller, ideolojiler, fikirler, medeniyet ve kültürler, bir toplumun parçalarını oluşturan her şey geçmişten geleceğe o toplumun gerek dil gerekse davranışsal göstergeleri üzerinde paya sahip yapılardır. Dil göstergesi nedensizdir fakat birer gösterge kabul edilen simgeler her zaman nedensiz olmayabilir. Örneğin tüze ile terazi simgesi arasında doğal bir bağ vardır. Dolayısıyla bu ikisi arasındaki ilişki nedensiz değildir.²⁴ Arap dilci Abdül- Kâhir Cürcani göstergenin nedensizliği hakkında şöyle der: Eğer dili ilk kullanan "ضرب" yerine "ربض" demiş olsaydı bu kelime bu şekilde kullanılırdı ve hiç kimse bunu yadırgamaz veya yanlış bulmazdı. Çünkü "ربض" yerine "ضرب" lafzının kullanılmasını gerektiren hiçbir neden yoktur. Eğer olsaydı söz konusu "ضرب" lafzının kullanımı hakkında pek çok itiraz vaki olurdu. Tüm bunlardan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki, dil göstergesi-

24 Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 111-114.

nin bir mantığı ve kuralı yoktur. Tamamen gelişigüzel ve kural dışı bir olgudur.²⁵

3.2. Göstergenin Çizgiselliği

Dil göstergesi çizgiseldir. Gösterilen öğeler sesli imgelerden oluşur ve bu ses imgelerinin telaffuzu ve sesle ifade edilme süreci belli bir zaman dilimine ihtiyaç duyar. Gösteren ile gösterilene işaret eylemi bir an, zaman içeren süreçtir. Aynı zamanda bu sesli birimlerin telaffuzu da önemlidir. Telaffuz edilen göstergelerin ses birimlerinin dizilimi sırasında uyum ve ahenk sağlanırsa, o dilin konuşanları tarafından anlaşılır ve muhatabın zihninde bir anlam ifade eder. Aksi takdirde göstergenin muhatabın zihninde bir mefhumu olmayacaktır.²⁶ Örneğin *tavşan* diziliminde yer alan sesleri bir anda söyleyemeyiz. Seslendirme eylemi zaman gerektirdiği gibi aynı zamanda söz konusu sesli dizilimin sıralaması da önemlidir. Aynı göstergeyi şatvan veya vatnaş şeklinde seslendirmek Türkçe konuşanlar açısından hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Aynı şekilde "ağaç" sözcüğü telaffuz edilirken hem belli bir zaman dilimine gerek duyulur hem de bu lafzın doğru şekilde seslendirilmesi gerekir. Nitekim "a.ğ.a.ç" sesli bileşimini seslendirirken zaman devam etmekte ve bu eylem o zaman içinde vuku bulmaktadır. Göstergelerden oluşan bir dizgenin telaffuz edilmesi ise dizgenin uzunluğunun gerektirdiği kadar zaman gerektirir. Örneğin "Ağacın dalları" cümlesindeki göstergelerin diziliminin sesli ifadesi belli bir sürede gerçekleşir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu göstergenin ses birimlerinin dizilişi de önemlidir. Çünkü aynı cümle "ıralad nıcağa" şeklinde söylenip yazıldığında Türkçe bilen kimseler tarafından anlaşılmayacak ve iletişim diyalogunda anlamsız bir boşluk oluşacaktır. Bu da gösteriyor ki dil göstergesinin sahip olduğu ses birimlerinin bir sıralaması vardır. Söz konusu cümlenin ses imgelerinin yerlerini değiştirerek verdiğimiz bu örneğin yanlış olması ve Türkçe bilen kişiler tarafından anlaşılmasının nedeni ise göstergenin değişmezliği ile alakalıdır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi göstergeler toplumların uzlaştığı noktalardan biridir. Ve her insan gerek içinde doğup büyüdüğü toplumun dilini gerekse yeni bir dilin ediniminde söz konusu dilin kullanıldığı toplumun ona sunduğu dil mirasının kurallarını benimser. Ona sunulan göstergeler sisteminde değişiklik yapma hakkı yoktur. Göstergenin değişebilirliği birey bağlamında değil toplum bağlamındadır. Bir gösterge zaman

25 Yunus Ali, *Medhalun İlä Lisâniyyât*, 28; Abdü'l-Kâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-İ'caz*, thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâyeş, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2007), 97.

26 Galfân, *el-Luğa ve'l-Lisân ve'l-Alâme 'Inde Saussure*, 281-284; Zeynel Kiran ve Ayşe Eziler Kiran, *Dilbilime Giriş*, (Ankara: Seçki Yayıncılık, 2018), 167-168.

içinde değişikliğe uğrayabilir ve bu değişim de o dili kullananların uzlaştığı noktadır. Bugün tavşan dizilimi yerine başka bir gösterge kullanamayız ama bu göstergenin zaman içinde değişimine örnek olarak VIII. Yüzyılda *tabışgan* kelimesinin kullanımını verebiliriz.²⁷ Saussure öncesi dilbilimciler dilin seslerden oluşan bir sistem olduğunu ifade ediyorlardı. Dilin işitme ve söyleme dayalı özelliği onu seçkin kılan bir niteliktir. Bu sıfatlar dilin cevheridir, arazi değil. Bu bağlamda dilin tanımı, odalar, çimento, toprak, ahşap ve camdan oluşan evin tanımına benzetilmektedir. İbn. Sina evin bu şekilde tanımlanmasına karşı çıkmış ve plan yapma, taş döşeme, biçim ve iskelet gibi unsurların da göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtmiştir. Aynı itirazı Saussure dilin bir sistem oluşunu göz ardı ederek tanımlama yapanlara yöneltmiştir. Saussure "*Hatalı olan nokta, kullandığımız terimler ve belirli bir dili mercek altına alırken seçtiğimiz yöntemlerdir. Sözü edilen dilin muhtevası ile amaçlanan mefhumu odaklanıyoruz fakat dil olgusunda var olan cevherleri arka plana itiyoruz. Bu ise dilin incelenmesi açısından doğru bir yöntem değildir.*" diyerek dilin tanımına ilişkin itirazına gerekçe sunmuştur. Bu minvalde, Arapça sadece 34 sestten mürekkep bir dil değildir. Bilakis bu harflerle yeni sözcüklerin türetilmesi ve mütakellimin muhatabına amacını ifade etmesi için farklı yöntem ve metotlar bulunmaktadır. Dili ilk kullananlar bu ses ve harflerin dizilimini değiştirerek, sesleri farklı ve çeşitli şekillerde biçimlendirerek muhtemel sigaların pek çoğunu denemiş ve kullanmışlardır. Dili kullanan herkes sözcükleri ve murat edilen manayı karşılayan, farklı kalıplarda kullanılan kelimeleri takip eder ve telaffuz eder. Ve bu sayede amaçlanan manayı ifade eden göstergelerle amaç ve isteklerini muhataba iletirler.²⁸

4. Uygulama Metni

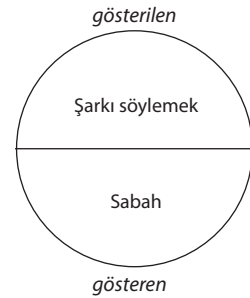
1. Kesit

أقبل الصبح يغني للحياة الناعسة²⁹

Sabah, uykudan yeni kalkmış (gerinen) hayat için şarkı söyleyerek geldi

Yeni bir günün başlangıcı

gönderge



27 Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, 34-35.

28 Yunus Ali, *Medhalun İlä Lisâniyyât*, 28-29.

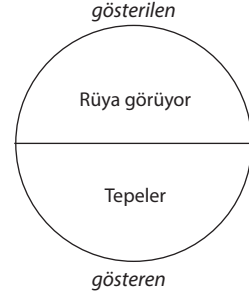
29 Ebu'l Kâsım eş-Şâbbî, *Eğâni'l-Hayât*, (Tunus: Dâru'l Meârif,2009),236

والرَبِّي تحلم في ظل الغصون المائسة

Tepeler sallanan dalların gölgesinde rüya görüyor

Çevresindeki düzlüklerden yüksek olan yer

gönderge



ترقص اوراق الزهور اليابسة

Sabah yeli solmuş çiçeklerin yapraklarını savuruyor

Sabahleyin esen hafif rüzgar

gönderge



وتهادى النور في تلك الفجاج الدامسة

Aydınlık, karanlık dağ yollarına yavaş yavaş doğuyor

Gecenin karanlığının çekilmesi

gönderge



2. Kesit

جميلاً يملأ الأفق بهاه

Sabah geldi ve güzelliğini ufukta yaydı

Gündüzün başlangıcı

gönderge

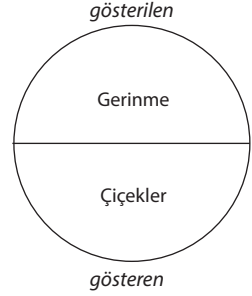


فتمطى الزهر والطير , وامواج المياه

Çiçekler, kuşlar ve deniz geriniyor

Çiçek: Doğada bulunan bitkilerin kokan kısmı.

gönderge



قد أفاق العالم الحي ، وغنى للحياه

Yaşayan dünya uyandı ve hayata şarkı söyledi

Kâinattaki canlı-cansız her şey

gönderge

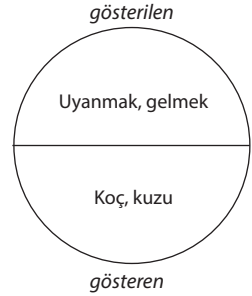


فأفريقي ياخرافي ، وهلمي يا شياه

Uyan koçum, haydi gelin kuzular

Koç: Erkek koyun Kuzu: Koyunun yavrusu

gönderge



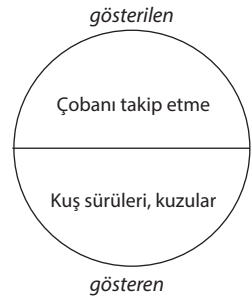
3. Kesit

اتبعيني يا شياهي , بين أسراب الطيور

Kuş sürüleri arasında beni takip edin kuzularım

Kuş sürüsü: Toplu halde uçan kuş grubu. Kuzu: Koyunun yavrusu

gönderge



املاي الوادي ثغاء ، ومراحا وحبور

Vadileri meleme sesinizle doldurun, sevinç ve mutlulukla

Meleme: Koyunların meee diye çıkardığı ses.

gönderge

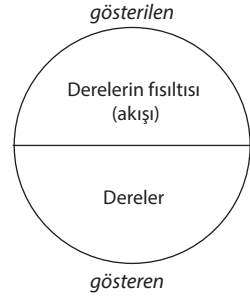


واسمعي همس السواقي ، وانشقي عطر الزهور

Derelerin fısıltısını dinleyin, çiçekleri koklayın

Dere: Akarsu

gönderge



انظري الوادي ، يغشيه الضباب المستنير

Vadiye bakın, aydınlık bir sis kaplıyor

Vadi: İçinden akarsuyun geçtiği iki dağ arasında kalan çukur yer.

gönderge



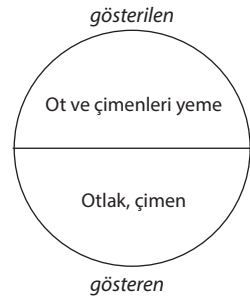
4. Kesit

كإ الارض ومرعاها الجديد

Vadiye bakın, aydınlık bir sis kaplıyor

Yeni otlaklardan, yeryüzündeki çimenlerden otlanın

gönderge

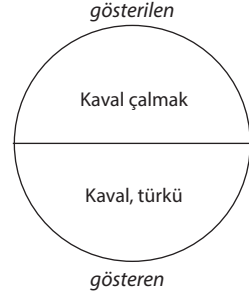


واسمعي شبايتي تشدو ، بمعسول النشيد

Kavalım türkü söylüyor, balla tatlandırılmış türküyü dinleyin

Kaval: Çoban çalgısı Türkü: Müzik türü

gönderge

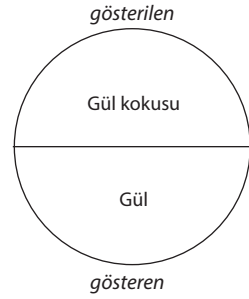


نغم يصعد من قلبي ، كأنفاس الورود

Bir türkü yükselir kalbimden, gül kokuları gibi

Gül: Çiçekli bir bitki

gönderge

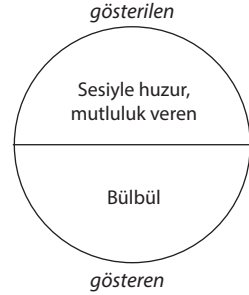


ثم يسمو طائرا ، كالبلبل الشادي السعيد

Sonra bir kuş havalandırır, sesiyle huzur ve mutluluk yaratan bülbül gibi

Bülbül: Güzel sesiyle meşhur kuş türü

gönderge



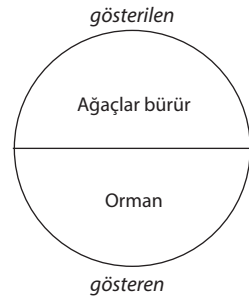
5. Kesit

إذا جئنا إلى الغاب ، وغطانا الشجر

Ormana vardığımızda ağaçlar bürür bizi

Orman: Ağaç topluluğu

gönderge

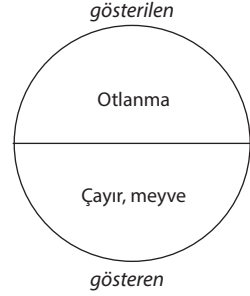


فاقظفي ما شئت من عشب، وزهر، وثمر

Dilediğiniz çayırdan otlanın, çiçek ve meyveden

Çayır: Sulak alanda biten gür ot Meyve: Bitkilerin ürünü

gönderge



رضعته الشمس بالضوء , وغذاه القمر

Bunları güneş ışığı besler, ay doğurur

Güneş: Isı ve ışık kaynağı gezegen Ay: Dünyanın uydusu

gönderge

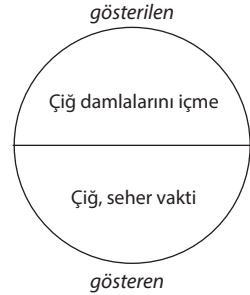


وارتوى من قطرات الطل، في وقت السحر

Çiğ tanelerinden kanıncaya kadar içerler seher vaktinde

Çiğ: Bitkiler üzerindeki su buharı
Seher vakti: Şafağın sökmek üzere olduğu an

gönderge



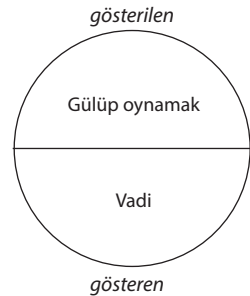
6. Kesit

وامرحي ما شئت في الوديان، أو فوق التلال

Gülüp oyna dilediğin vadilerde, tepelerin üstünde

Vadi: İki dağ arasında kalan ve içinden akarsu geçen yer.

gönderge

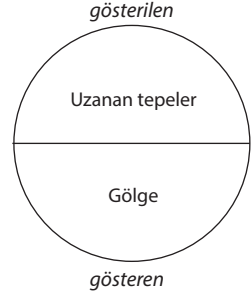


اراضي في ظلها الوارف, إن خفت الكلال

Yorulursanız sığınan uzanan tepelerin gölgesine

Gölge: Aydınlık yerdeki karanlık

gönderge



وامضغي الاعشاب ، والأفكار في صمت الظلال

Otları ağızınızda çiğneyin ve uzunca düşünün sessiz karanlıkta

Karanlık: Işık olmayan alan

gönderge

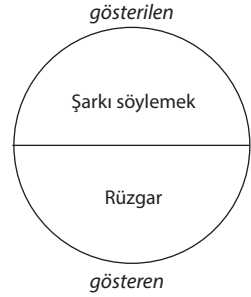


سمعي الريح تغني، في شماریخ الجبال

Dağların zirvesinde şarkı söyleyen rüzgârı dinleyin

Rüzgar: Hava hareketi

gönderge



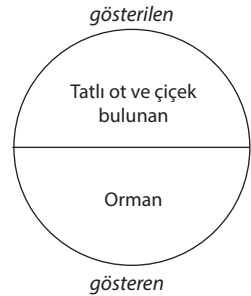
7. Kesit

إن في الغاب أزهيرا ، واعشابا عذاب

Tatlı otlar ve çiçekler var ormanda

Orman: Koyunların otladığı ağaç ve çalı topluluğu

gönderge

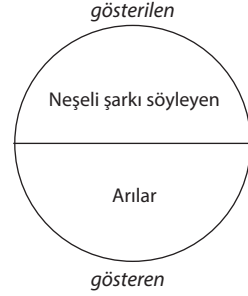


ينشد النحل حواليتها ، أهازيجا طراب

Neşeli şarkılar söylüyor arılar etrafında

Arı: Kanatlı böcek

gönderge



لم تدنس عطرها الطاهر أنفاس الذئاب

Kurtların nefesi kirletmemiş otların temiz kokusunu

Kurt: Koyunları avlayan vahşi hayvan

gönderge



ا, ولاطاف بها الثعلب في بعض الصحاب

Tilki sürüsü gezinmemiş

Tilki: Ormanda dolaşan ve avlanan hayvan

gönderge



8. Kesit

شذاً حلوا , وسحرا وسلاما ، وظلال

Güzel bir istisna, sihir, huzur ve gölge

İstisna: Nadir bir durum

gönderge

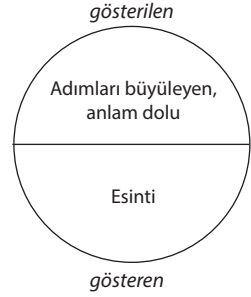


نسيما ساحر الخطوة ، موفور الدلال

Adımları büyüleyen bir esinti, anlam dolu

Esinti: Hafif rüzgar

gönderge



وخصونا يرقص النور عليها ، والجمال

Aydınlığın üzerinde dans ettiği dallar ve güzellik

Dal: Ağaçların budakları

gönderge

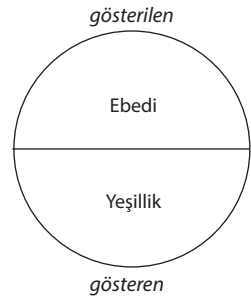


واخضرارا ابديا ، ليس تمحوه الليال

Gecelerin yok edemediği ebedi yeşillik

Yeşillik: Yeşil renk bitki ve ağaçlarla dolu yer

gönderge



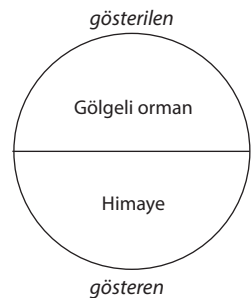
9. Kesit

لن تملي ياخرافي ، في حمى الغاب الظليل

Gölgeli ormanın himayesinde sıklıma koçum

Himaye: Koruma, muhafaza etme

gönderge



فزمان الغاب طفلٌ لاعبٌ عذبٌ جميل

Ormanın vakti güzel, tatlı, oynayan bir çocuk

Ormanın Vakti: Ormanda geçen zaman

gönderge



وزمان الناس شيخٌ عابسٌ الوجهٌ ثقيل

İnsanların vakti asık suratlı bir ihtiyar

İnsanların vakti: İnsanlarla geçen zaman

gönderge

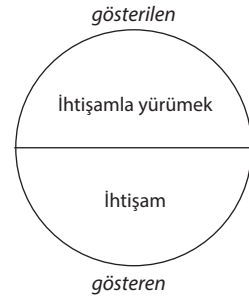


يتمشى في ملال فوق هاتيك السهول

Bu tepelerin üzerinde ihtişamla yürüyorsun

İhtişam: Asilce ve gerinerek

gönderge



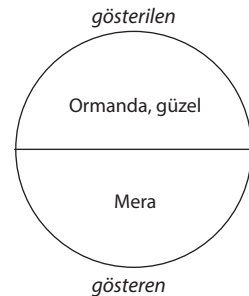
10. Kesit

لك في الغابات مرعاك ومسعاك الجميل

Senindir ormandaki güzel meralar ve otlaklar

Mera: Koyunların otlandığı yer

gönderge



ولي الانشاد والعزف إلى وقت الأصيل

Benimdir çalıp söylemek asıl vakte kadar

Çalıp söylemek: Kaval çalıp türkü söylemek

gönderge

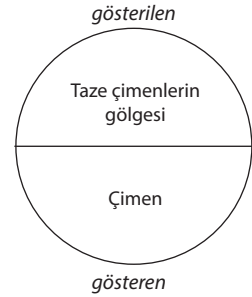


فإذا طالت ظلا الكلاب الغض الضئيل

Küçük, taze çimenlerin gölgesi uzayınca kadar

Çimen: Koyunların otlandığı yeşillik

gönderge



4. Sonuç

Çalışmada ele aldığımız pastoral şiiri semiyotik bağlamda tahlil ettik. Doğadan hareketle inşâd edilen ve kaleme alınan pastoral şiir, tabiatın güzelliğini, doğallığını söz ve yazı ile aktaran bir edebi sanattır. Özellikle dış dünyada göndergesi olan göstergeleri ele alıp irdelemek açısından Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbi'nin pastoral temalı şiirini bu bağlamda analiz ettik. Göstergeleri, göstereni ve gösterileni açısından ortaya koymayı amaçladığımız çalışmada zikri geçen şiiri kesitlere ayırarak irdeledik.

Göstergebilim çalışmaları 20. yüzyılda İsviçreli dilbilimci F. Saussure öncülüğünde ön plana çıkan bir alan olmuştur. Henüz yeni gelişmekte olan bu alanda ilk çalışmaları yapanlardan biri Amerikalı felsefeci Peirce olsa da F. Saussure özgün ve farklı semiyotik çalışmaları ile adından söz ettirmiştir. O, göstergeleri üçlü bir düzende incelemiştir. Kendisi, bir dilde o dilin konuşanları tarafından telaffuz edilen kelimeleri bir mefhuma işaret etmesi dolayısı ile 'gösteren' (İng. Signifier) olarak nitelemiştir. İşaret eden lafızlar muhatabın zihninde bir çağırışım oluşturduğu için söz konusu çağırışımı da 'gösterilen' (İng. Signified) adıyla nitelemiştir. Aynı zamanda göstergelerin nedensizliğini belirtmiştir. Çünkü ona göre 'kitap' (arbor) göstergesinin niçin k.i.t.a.p / a.r.b.o.r sesleri ile ifade edildiğinin bir sebebi bulunmamaktadır. Bu durum o dili ilk baştan bu yana konuşan ve kullanan insan-

larla ilgili bir husustur. Yine ona göre gösterge çizgiseldir. Bütün göstergeler ve bu göstergelerin bir araya gelerek oluşturduğu tümce ve metin grupları belli bir zaman diliminde seslendirilmektedir. Bu ses imgeleri muayyen bir an ve zamanda telaffuz edilmektedir. Bu ise göstergenin çizgisel olduğunu göstermektedir.

Şiirin her bir kesitinde doğanın canlılığına yer verilirken tabiattaki canlı-cansız varlıkların tasvirinde yer yer kişileştirme sanatına başvurulmuştur. Şiirde zikri geçen göstergelerin her birinin tabiatta göndergesi bulunmaktadır. Tüm göstergeler beyit bağlamında ele alınıp irdelenmiştir. Söz konusu göstergeler sesli birimlerle ifade edildiğinde insan zihninde bir çağrışım yapmaktadır. Bu kanıyı zikri geçen şiir üzerinden örneklendirebiliriz. Son beyitte geçen 'çimen' göstergesi beyit bağlamında irdelendiğinde, ç.i.m.e.n (ك ل أ) sesli birimlerinden oluştuğu görülmektedir. Bir mefhuma işaret eden ses imgesi F.Saussure tarafından 'gösteren' olarak isimlendirilmiştir. Yine bu ç.i.m.e.n (ك ل أ) göstereni ile insan zihninde bir mefhuma işaret olunmaktadır ki Saussure bu ögeye 'gösterilen' adını vermiştir. 'Çimen' göstereninin beyit bağlamında gösterileni çimenlerin gölgesidir. Nitekim beyiti okuyan ve dinleyen muhatabın zihninde çimenlerin gölgesi canlanacaktır. Çimen göstergesinin beyit dışında, dış dünyadaki karşılığı ise şairin bu gösterge ile tabiatta işaret ettiği şey kastedilmektedir. Şiirin dilini konuşan ve anlayanlar tarafından dış dünyadaki 'çimen' göstergesinin anlaşılmasında bir zorluk olmayacaktır. Çünkü 'çimen' (ك ل أ) göstergesi o dili ilk konuşanlardan veya bu göstergeyi ilk seslendirenlerden bu yana ç.i.m.e.n (ك ل أ) sesli birimleri ile ifade edilegelmiştir. Bahsi geçen göstergenin niçin bu sesli birimlerle ifade edildiği ise göstergenin nedensizliği ilkesi ile ilişkilidir. F. Saussure'ün ifadesine göre gösterge nedensizdir. Yerde biten küçük yeşil otların niçin ç.i.m.e.n' (ك ل أ) sesli birimleriyle ifade edildiğinin bir nedeni yoktur. Bu, o dili ilk konuşanlarla alakalıdır. Söz konusu dili ilk kullananlar küçük yeşil otlara işaret ederken 'Çimen' yerine başka bir x lafzı kullansaydı işaret olunan otlar x göstergesi ile ifade edilirdi. Ve hiç kimse buna itiraz etmez ve bu göstergenin doğru ve yanlışlığından bahsetmezdi.

Pastoral şiirler kırsal hayatı ve çobanları, koyunları, kısacası kırsal hayattaki tabiatın parçalarını tasvir eden şiirlerdir. Bu bağlamda irdelediğimiz şiirin genel izleği şu göstergelerden oluşmaktadır; çoban, kaval, çiçek, kuş, hayat, koç, kuzu, koyun, meleme, vadi, tepe, dağ, orman, çayır, çimen, otlak, ay, güneş, rüzgâr, sis. Kırsal hayattaki canlı ve enerjik yaşam ise şarkı-türkü söylemek, çalıp söylemek, güzelliğini yaymak, sevinç, mutluluk, neşeli şarkılar, güzellik göstergeleri ile betimlenmiştir. Bununla birlikte şiirde sıkça istiare-i mekniyye (kapalı istiare) ve teşhis (kişileştirme) sanatına başvurulmuştur.

Çalışmada analiz edilen şiir metni, metin tahlil yöntemi kullanılarak semiyotik açıdan ele alınmıştır. Şiirde yer alan göstergeler F. Saussure'ün üçlü düzeneği esas alınarak gösterge daireleri üzerinden verilmiştir.

Kaynakça

- Aksan, Doğan. *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Engin Yayın Evi, 2006.
- Ali, Muhammed Yunus. *Medhalun ilâ Lisâniyyât*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdî'l-Müttehîde, 2004.
- Buhârî, Fatıma Zehra. “el-Bu 'du'l-Vatanî fi'ş-Şi'ri Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî”. Yüksek Lisans Tezi, Muhammed Boudiaf Üniversitesi, 2016.
- Burbaş, Neval. “el-İltizâmu fi'ş-Şi'ri's-Sevrî, Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî Enmüzcen”. Yüksek Lisans Tezi, Muhammed Boudiaf Üniversitesi, 2017.
- Boufatah, Abdelalim. “el-Mustalahü'l-Lugavî 'Inde İbn Haldûn alâ Zav'il-Lisâniyyât'il-Hadîse”. *Şarkiyat Mecmuası* 30/1 (2017): 6.
- el-Cürcânî, Abdü'l-Kâhir. *Delâilü'l-'caz* thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2007.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât* thk. Muhammed Sıddîk Minşâvî. Kâhire: Dâru'l-Fazîle, 1413.
- Ebü'l-Kâsım, eş-Şâbbî. *Eğânî'l-Hayât*. Tunus: Dâru'l Meârif, 2009.
- Ebu Zeyd, Sîza Kâsım en-Nasr. *Medhalun İlâ Semiyotika*. Kâhire: Dâru'l- Âlemi'l- Arabî, 1986.
- Galfân, Mustafa. *el-Luğâ ve'l-Lisân ve'l-Âlâme 'Inde Saussure*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdî'l-Müttehîde, 2017.
- Hamdavi, Cemil. *Muhâdarât fi Lisâniyyâtî'n-Nass*. Alukah, 2015. Erişim 26 Kasım 2021. https://www.alukah.net/Books/Files/Book_7291/BookFile/nas.pdf.
- el-Hamâse, Abdü'l-Latif Muhammed. *en-Nahvü ve'd-Delâle*. Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 1968.
- İbn Cinnî. *el-Hasâis* thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Mısır: Dâru'l-Kutubî'l-Mısıriyye, 1318.
- İbrâhimî, Havle Tâlib. *Mebâdiu fi'l-Lisâniyyât*. Cezâyir: Dâru'l-Kasba, 2006.
- Kıran, Zeynel, Ayşe Eziler Kıran. *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçki Yayıncılık, 2018.
- Kuddûr, Ahmed Muhammed. *Mebâdiu'l-Lisâniyyât*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2008.
- Lekahl, Esmâ. “el-Eb'âdu'l-İbdâ'iyye fi Şi'ri Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî Dîvân el-Eğânî-Enmüzcen”. Yüksek Lisans Tezi, Muhammed Boudiaf Üniversitesi, 2016.
- el-Muntasır, Abdü'l- Halîm vd. *Mu'cemu'l-Vasît*. Mısır: Mektebetü'ş-Şurûku'd-Düveliyye, 2004.
- Özmkas, Utku. “Charles Sandres Peirce'in Gösterge Kavramı”. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2009): 2-3. Erişim 22 Mayıs 2021.
- Perrot, Jean. *Dilbilim* çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Yayınları, 2006.
- Rifat, Mehmet. *Göstergebilimin ABC'si*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- _____. *XX. Yüzyılda dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Saussure, Ferdinand. *Genel Dilbilim Dersleri* çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998.
- Şeybani, Feride, Selime Türkî. “el-Ene ve'l-Âharu fi'ş-Şi'ri Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî”. Yüksek Lisans Tezi, Muhammed Boudiaf Üniversitesi, 2020.
- eş-Şinfâb Necfâ es-Seyyid. “Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî-Nâkıden-”. *Mecelletu Külliyyeti'd-Dirâseti'l-İlmîyye* 5 (2017): 2605-2624.
- TDK. “Güncel Türkçe Sözlük.” Erişim 26 Kasım 2021. <https://sozluk.gov.tr/>.
- Uçan, Hilmi. *Dilbilim, Göstergebilim ve Edebiyat Eğitimi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

العلاقات النسيقيّة والعلاقات الاستبدالّيّة في العربيّة

الملخص: تهدف هذه الدراسة إلى البحث في موضوع العلاقات النسيقيّة والاستبدالّيّة، وتبيان ما قدّمته اللسانيّات في هذا المضمار، وشأن هذه العلاقات في عمليّة الخلق اللغويّ، وتحديد وظيفة اللّغة، متّبعين في سبيل ذلك المنهج الوصفيّ التحليليّ. والملاحظ أنّ هذين المصطلحين حديثان، إلّا أنّنا لا نعدم ذكرًا لمفهومهما في كتب علمائنا القدماء؛ فإن كانت اللسانيّات علمًا حديثًا في الدّراسات اللّغويّة، فإنّ الجديد الذي أتت به هو المنهج، أمّا المضمون الرّئيسيّ فقد نلحظه فيما خطّه العلماء قديمًا؛ إذ تناولوا مفهومي العلاقات النسيقيّة والاستبدالّيّة من خلال حديثهم عن علمي المعاني والبيان؛ فوقفوا على تقنيات شتى قد توتّرت في الإنشاء الشكليّ والدّلاليّ لأنماط التشكيل اللغويّ؛ من ذلك: الحذف، Deletion، والحجاز، Metaphor، والتّقديم والتّأخير Permutation... إلخ. وتتجلّى أهميّة البحث في معالجته ثنائيّة العلاقات التي تكوّن اللّغة، وقد خلّصت الدّراسة إلى أنّ قوام اللّغة هو العلاقات الرّابطة بين عناصرها.

الكلمات المفتاحيّة: العلاقات النسيقيّة، العلاقات الاستبدالّيّة، اللّغة، اللسانيّات.

Arapça'da Sözdizim ve Dönüşümsel İlişkiler

Öz: Bu çalışma, sözdizimsel ve ikame edici ilişkiler konusunu araştırmayı ve dilbilimin bu alanda neler sunduğunu ve bu ilişkilerin dilin oluşum sürecindeki etkisini netleştirmeyi ve betimsel-analitik yaklaşımdan yola çıkarak dilin işlevini belirlemeyi amaçlamaktadır. Dilsel araştırmalar dilbilim alanında modern çalışmalar olsa da getirdiği yenilik yöntem noktasındadır. Temel kavramların çevrevesi ise klasik kaynaklarda çözülmüştür. Onlar anlam bilimi ve deyimle ilgili konuşmaları aracılığıyla sistemsel ve ikamesel ilişkiler kavramlarını ele almışlar; dilsel oluşum kalıplarının biçimsel ve anlamsal zenginleşmesini etkileyebilecek hazf, mecaz ve takdim-te'hir gibi teknikler üzerinde durmuşlardır. Araştırmanın önemi, dili oluşturan ilişkilerin ikiliğini ele almasına dayanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sistematik İlişkiler, İkame İlişkileri, Dil, Dilbilim.

Systematic and Substitution Relations in Arabic

Abstract: This study aims to research the subject of syntactic and substitutive relations, and to clarify what linguistics has presented in this field, and the status of these relations in the process of linguistic creation, and to determine the function of language, following the descriptive-analytical approach. It is noticeable that these two terms are modern. If linguistics is a modern science in linguistic studies, the new one that it brought is the curriculum, and the main content we can note in what the scholars wrote in the past; They dealt with the concepts of systemic and substitutional relations through their talk about the science of meanings and the statement; They stood on various techniques that might affect the formal and semantic enrichment of linguistic formation patterns. The importance of the research is reflected in its treatment of the duality of the relationships that make up the language.

Keywords: Systematic relations, Substitution relations, Language, Linguistics.

المقدمة

يشكّل النّسق التّركيبيّ System Syntactic مبحثاً مهمّاً من مباحث اللّسانيّات Linguistics؛ إذ تتكوّن اللّغة Language من نوعين من العلاقات هما الأساس في خلق بنية لغويّة دلاليّة، وقد تعدّدت تسميات هذه العلاقات بسبب التّرجمة؛ فالنّوع الأوّل من العلاقات يُدعى بالعلاقات النّسقيّة Systematic Relations أو الأفقيّة أو التّركيبيّة أو الاتّلافيّة أو التّرابطيّة، أمّا النّوع الثّاني فيُسمّى بالعلاقات الاستبداليّة Relations Paradigmatique أو العموديّة أو الاختياريّة أو الجدوليّة أو الإيحائيّة.

وتسعى الدّراسة إلى الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما الجديد الذي قدّمته اللّسانيّات في الحديث عن مفهوميّ العلاقات الاستبداليّة والعلاقات النّسقيّة؟ وما أثر هذين المفهومين في عمليّة الخلق اللّغويّ؟ وهل التّغييرات في النّسق التّركيبيّ اعتباريّة؟ وإلى أيّ مدى تحمل هذه التّغييرات بعداً دلاليّاً؟ وما أثرها في المتلقّي؟ ألاّ يمكن ألاّ تكون ثمّة فائدة بل إعاقة دلاليّة من جراء استخدامها؟ وإلى أيّ مدى يسهم السّياق في وظيفتها ضمن النّصّ؟

مجموعة من الاستفسارات تحاول هذه الدّراسة معالجتها عن طريق الوقوف على ثلاث نقاط رئيسيّة؛ النّقطة الأولى تتناول اللّغة من منظور فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure (ت ١٩١٣ م)، وأهميّة النّظام System في تشكيلها، والنّقطة الثّانية تتحدّث عن مفهوم العلاقات النّسقيّة، أمّا النّقطة الثّالثة فتدور حول العلاقات الاستبداليّة، كما سيتطرّق البحث أيضاً إلى بعض النّماذج التّطبيقيّة.

أولاً: اللّغة- عناصر تشكيلها ووظائفها

بنى فرديناند دي سوسير نظريّته اللّسانيّة وفق مبدأ النّظام الذي يعدّ أساس اللّسانيّات وفقاً له، والنّظام «مجموعة من الوحدات التي تتفاعل فيما بينها على نحو يجعل كل وحدة داخل النّظام لا تكتسب قيمتها من ذاتها، وإمّا من خلال علاقتها ببقية وحدات النّظام»^١. وعوّّل دي سوسير على النّظام في تعريف اللّغة، كما أنّه انطلق منه في حديثه عن ثنائياته (الدّالّ والمدلول، والدّراسة الآيّة، والزّمنيّة، والعلاقات الاستبداليّة والنّسقيّة... إلخ)، فكان النّظام منطلقاً لدراساته وعمادها وجوهرها، ويرجع سبب مركزيّة هذا المفهوم «في الدرس

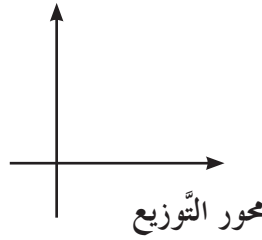
١ حسين السوداني، أصول التّفكير الدّلالي عند العرب (من النّزوم المنطقيّ إلى الاستدلال البلاغيّ)، (الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربيّة، ٢٠١٧)، ٣.

العلاقات النَّسَقِيَّة والعلاقات الاستبداليَّة في العربيَّة

السوسيري... إلى مركزيته في جوهر عمل الذَّهن البشريِّ نفسه، فالنِّظام هو الفرضية الأساسية التي يبني عليها الذَّهن إدراكه لكلِّ الظواهر التي يتَّخذها موضوعاً^٢.

وعليه، لا يمكن أن تكون اللُّغة محض كلمات بلا رابط بينها؛ إذ إنَّها نظامٌ تتألف عناصره وتتعلق مشكلةً ذلك البناء اللُّغوي، فهي نظام لغويٌّ له ترتيبٌ خاصٌّ، وقد شبهه سوسير هذا النِّظام بلعبة الشَّطرنج؛ رامياً من هذا التَّشبيه تأكيد أثر ما هو داخليٌّ في تغيير النِّظام؛ فمن اليسير أن نحدِّد ما هو خارجيٌّ في الشَّطرنج، ونفصله عمَّا هو داخليٌّ، ثمَّ إنَّ تغيير بعض قطع الشَّطرنج بقطع أخرى؛ لا يؤثِّر في نظام اللعبة، في حين أنَّ إنقاص إحدى قطعها أو زيادتها سيكون له تأثيرٌ في نظامها، وهذا يعني أنَّ ما خارج النِّظام لا يؤثِّر به، وعلى العكس من ذلك تتحكَّم دراسة اللُّغة من الدَّاخِل في تغيير النِّظام^٣. وتتكوَّن اللُّغة من مجموعةٍ من العلاقات المترابطة فيما بينها، وتشكِّل هذه العلاقات وفق محورين؛ وهما: محورٌ أفقيٌّ، وتنتج عنه العلاقات النَّسَقِيَّة، ومحورٌ عموديٌّ، تنتج عنه العلاقات الاستبداليَّة، وينتج عن هذين التَّوعين من العلاقات فروقٌ صوتيَّة ودلاليَّة، تتضح من خلال السِّياق النَّصِّي.

محور الاختيار



الشكل (١)

يدلُّ السَّهم الأفقيُّ على «ترتيب العناصر في القول المكتوب أو المنطوق، أمَّا السَّهم العمودي (الرأسي) فيشير إلى تلك العناصر المحتملة في الذَّاكرة، وهي تمثِّل بدائل تستحضرها العناصر المذكورة»^٤. وتشكِّل اللُّغة من العلاقة القائمة بين عنصرين رئيسين ألا وهما: الاختيار والتَّوزيع، ويتحكَّم محور الاختيار في البدائل اللُّغويَّة، وبذلك يتحكَّم «في محور التَّوزيع، ويمنحه تلك التَّعدديَّة في المعنى والدَّلالة التي يتَّسم بها النَّصُّ حين تسود الوظيفة

٢ السوداني، أصول التَّفكير الدَّلالي عند العرب (من اللُّزوم المنطقيِّ إلى الاستدلال البلاغيِّ)، ٢١.

٣ انظر: فردينان دي سوسور، علم اللُّغة العام، ترجمة: د. يوثيل يوسف عزيز (بغداد: دار آفاق عربيَّة، ١٩٨٥)، ٤١.

٤ إبراهيم محمود خليل، في اللسانيات ونحو النَّص، (عمان: دار المسيرة، ٢٠٠٩)، ١٩.

الشَّعْرِيَّةُ فِيهِ»^٥، فَالتَّأْلِيفُ بَيْنَ الْأَلْفَاظِ الْمُخْتَارَةِ لَهُ أَثَرٌ مَهْمٌ فِي عَمَلِيَّةِ التَّشْكِيلِ اللَّغَوِيِّ، وَالِاخْتِيَارِ وَالْيَّةِ التَّرْكِيبِ يَفِيدَانِ فِي إِثْرَاءِ التَّعْبِيرِ اللَّغَوِيِّ بِصِيَاحَاتٍ عَدَّةً، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَجَاوَزَ الْمُتَكَلِّمُ مَا يِقْتَضِيهِ عِلْمُ النَّحْوِ، فَعَمَلِيَّةُ التَّشْكِيلِ اللَّغَوِيِّ تَلْتَزِمُ التَّعْوِيلَ عَلَى الْمَعْيَارِ النَّحْوِيِّ Grammar Standard، فَلَيْسَ الْإِخْتِيَارُ وَالتَّأْلِيفُ بِمَنْأَى عَنْهُ؛ ذَلِكَ أَنَّ الْإِرْتِبَاطَ بَيْنَ أَلْفَاظِ الْجُمْلَةِ لَا يَكُونُ عَشْوَائِيًّا، فَلَيْسَ الْمَقْصُودُ ضَمُّ وَحْدَاتٍ كَيْفَمَا أَتَفَقَ.

وَلُغَةٌ سِتَّةُ عُنَاوَرٍ رِئِيسِيَّةٌ لَا تَقُومُ عَمَلِيَّةُ التَّوَاصُلِ اللَّغَوِيِّ مِنْ غَيْرِهَا؛ وَهِيَ: الْمُرْسِلُ، وَالرَّسَالَةُ، وَالْمُرْسَلُ إِلَيْهِ، وَالسِّيَاقُ Cotext، وَقَنَاةُ الْإِتِّصَالِ، وَالشِّفْرَةُ Code. وَقَدْ حَدَّدَ رُومَانُ يَاقَبَسُونُ Roman Jakobson (ت ١٩٨٢ م) وَظَائِفَ اللُّغَةِ Language Functions فِي النَّمُودِجِ الَّذِي وَضَعَهُ، الْخَاصَّ بِالِإِتِّصَالِ الْإِعْلَامِيِّ، وَرَأَى أَنَّ كُلَّ تَوَاصُلٍ لَغَوِيٍّ يَحْتَاجُ إِلَى سِتَّةِ عُنَاوَرٍ لَا يُمْكِنُ الْإِسْتِغْنَاءُ عَنْ أَحَدِهَا؛ وَتَتِمُّ عَمَلِيَّةُ الْإِتِّصَالِ عَلَى النَّحْوِ الْآتِي: يَبْعَثُ الْمُرْسِلُ رِسَالَةً إِلَى الْمُرْسَلِ إِلَيْهِ، وَالرَّسَالَةُ تَمْتَضِي سِيَاقًا تَتَّصَلُ بِهِ، وَشِفْرَةً مُشْتَرَكَةً بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمُرْسَلِ اشْتِرَاكًا كَلِيًّا أَوْ جَزْئِيًّا، ثُمَّ قَنَاةُ الْإِتِّصَالِ بَيْنَ الْمُرْسَلِ وَالْمُرْسَلِ إِلَيْهِ، تُمْكِنُهُمَا مِنْ مِمَارَسَةِ عَمَلِيَّةِ الْإِتِّصَالِ وَالْحِفَاظِ عَلَيْهَا:

السِّيَاقُ

المرسل إليه الرسالة المرسل

قَنَاةُ الْإِتِّصَالِ

الشِّفْرَةُ

وَتَرْتَبِطُ وَظِيفَةُ اللُّغَةِ بِالْعُنْصَرِ الَّذِي تَرَكِّزُ عَلَيْهِ، فَنُوعُ الْخُطَابِ وَهَدَفُهُ يَجْعَلَانِ التَّرْكِيزَ عَلَى أَحَدِ عُنَاوَرِ اللُّغَةِ أَكْثَرَ مِنْ بَقِيَّةِ الْعُنَاوَرِ، وَلِكُلِّ عُنْصَرٍ مِنْ هَذِهِ الْعُنَاوَرِ وَظِيفَةٌ مَعْيَنَةٌ؛ الْوِظِيفَةُ الْمَرْجِعِيَّةُ Function Referential وَتَرَكِّزُ عَلَى السِّيَاقِ، وَالْوِظِيفَةُ الْعَاطِفِيَّةُ Function Emotive، وَتَتَوَجَّهُ عُنَاوَيْتُهَا إِلَى الْمُرْسَلِ، فِي حِينِ تَهْتَمُّ الْوِظِيفَةُ الطَّلَبِيَّةُ Function Conative بِالْمُرْسَلِ إِلَيْهِ، وَالْوِظِيفَةُ التَّأَكِيدِيَّةُ Function Phatique تُعْنَى بِقَنَاةِ الْإِتِّصَالِ، وَالْوِظِيفَةُ الْمِتَالُغَوِيَّةُ Function Metalinguistique: تَرَكِّزُ عَلَى الشِّفْرَةِ، وَتَهْتَمُّ بِأَنَّ الْيَكُونُ الْمُتَكَلِّمُ وَالسَّمَاعُ مَسْتَحْدَمَيْنِ

٥ نبيل راغب، موسوعة التَّظَرِيَّاتِ الْأَدْبِيَّةِ الْحَدِيثَةِ، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، القاهرة: الشَّرْكَةُ الْمَصْرِيَّةُ الْعَالَمِيَّةُ لِلنَّشْرِ - لُونْجَمَان، ٢٠٠٣)، ٣٧٩.

٦ انظر: سوسور، علم اللُّغَةِ الْعَامِ، ٢٧-٢٨.

العلاقات النَّسَقِيَّة والعلاقات الاستبداليَّة في العربيَّة

الشِّفرة ذاتها، وأمَّا الوظيفة الشِّعريَّة Function Poetics فتركَّز على الرِّسالة نفسها^٧. وتشترك هذه الوظائف سويَّة في كلِّ خطاب لغويٍّ، إلَّا أنَّها تتفاوت في دورها ومركزيَّتها وفقًا لنوع الخطاب (إعلان، نصٌّ أدبيٍّ، تقرير... إلخ).

ثانيًا: مفهوم العلاقات النَّسَقِيَّة

تهتمُّ العلاقات النَّسَقِيَّة بترتيب الوحدات الكلاميَّة ضمن الجملة، والعلاقة بين هذه الوحدات أفقيًّا/خطيًّا، والتَّرابُط بينها؛ إذ تترابط هذه الوحدات «ترابطًا شبكيًّا، وذلك على نحوٍ يجعل كلَّ وحدةٍ مترابطةٍ ترابطًا وثيقًا مع بقية الوحدات: تحدِّدها وتتحدَّد بها، وينعقد ذلك بكيفيَّاتٍ مختلفةٍ من لسانٍ إلى آخر»^٨؛ إذ ترتبط الكلمات الموجودة ضمن نصٍّ معيَّن فيما بينها، مشكِّلةً علاقات تقوم على الطَّبِيعَة الخطيَّة للُّغة، وتكون هذه الكلمات مرتَّبة ترتيبيًّا تعاقبيًّا في سلسلة الكلام، ويشمر هذا الرِّبُط الأفقيُّ بين الوحدات الكلاميَّة علاقةً نسَقِيَّة، يكتسب فيها كلُّ عنصرٍ قيمته من خلال تعالقه مع ما قبله وبعده من وحدات، أو معهما في آنٍ واحد، وبذلك تغدو جميع العناصر اللُّغويَّة معتمدةً على ما يجاورها ويكتنفها ضمن السِّلْسِلة الكلاميَّة، ومن جهةٍ أخرى لا قيمة للكلِّ إلَّا من خلال أجزائه، والعكس صحيح، فموقع الجزء ضمن النَّصِّ هو ما يعطيه قيمته^٩.

ومن هنا يتَّضح أثر التَّرابُط بين وحدات السِّلْسِلة الكلاميَّة؛ ذلك أنَّ «جهاز اللُّغة الَّذي يتألَّف من التأثير المتبادل بين العناصر المتعاقبة يُشبهه عمل محرِّكٍ تقوم أجزاؤه بوظائفها، معتمدًا بعضها على الآخر، مع أنَّ هذه الأجزاء مرتَّبة في بعد واحد (على هيئة خط)»^{١٠}، فطريقة ترتيب الكلمات وارتباطها واتِّساقها مع ما قبلها وما بعدها يؤثِّر تأثيرًا لا تخفى أهميَّته في عمليَّة الإنشاء اللُّغويِّ؛ إذ «اللُّغة تتابع من العلامات، وكلُّ علامةٍ تضيف شيئًا إلى المعنى الكلي، وهذه العلامات يرتبط بعضها ببعض بعلاقات يحدِّدها النَّظام اللُّغويُّ في كلِّ لغة»^{١١}، فالعلاقات الرَّابطة بين وحدات النَّظام تعطيها قيمتها، والعلاقة والقيمة مرهونان بعضهما ببعض، ولا يمكن تصوُّر وجود أحد هذين العنصرين من غير وجود الآخر.

٧ انظر: رومان ياكبسون، قضايا الشِّعريَّة، ترجمة: محمَّد الولي ومبارك حنون (الدَّار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨)، ٢٨ - ٣١.

٨ السوداني، أصول التَّفكير الدَّلالي عند العرب (من اللُّزوم المنطقيِّ إلى الاستدلال البلاغي)، ٧.

٩ انظر: سوسور، علم اللُّغة العام، ١٤٢-١٤٧.

١٠ سوسور، علم اللُّغة العام، ١٤٨.

١١ نعمان بوقرة، المدارس اللسانية المعاصرة، (القاهرة: مكتبة الآداب، د. ت)، ٨١.

وفي الحديث عن العلاقة بين الوحدات الكلامية؛ نعرج على ما جاء به عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) الذي ما فتى يتحدث عن العلاقة بين أجزاء الكلام، فهو يرى أن «الألفاظ لا تُفيد حتى تُؤلف ضرباً خاصاً من التّأليف، ويُعمدُ بها إلى وجهٍ دون وجهٍ من التّركيب والتّرتيب»^{١٢}، فثمة آليّة تقوم عليها اللّغة، وذلك لا يكون بمعزلٍ عن السّياق، فمزيّة الكلام ترجعُ إلى النّظم وما يوئده من حسنِ ارتباطِ الكلام وتآلفه، و«لو كانت الكلمة إذا حسّنت حسّنت من حيث هي لفظاً، وإذا استحققت المزيّة والشرف استحققت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها، دون أن يكون السبب في ذلك حال لها مع أحواتها المجاورة لها في النّظم، لما اختلف بها الحال ولكنها كانت إمّا أن تحسّن أبداً أو لا تحسّن أبداً»^{١٣}، فللتأليف والانتلاف بين عناصر اللّغة أثرٌ جليٌّ في التّشكيل اللّغويّ، فلا قيمة للألفاظ مفردة، مجردة من السّياق، ولا تفاضل بينها إلّا في ملائمتها لمعنى ما يجاورها ويكتنفها، وهذا ما أكده سوسير؛ إذ إن «جميع الوحدات اللّغويّة تعتمد على ما يحيط بها في السّلسلة المنطوقة أو تعتمد على الأجزاء التالية لها»^{١٤}. ثمّ إنّ العلاقات بين الألفاظ تتبع المعاني، وكلُّ تغيير في ترتيب هذه الألفاظ قد يتبعه تغيير في المعنى، وهذا التّغيير الواقع على المستوى الأفقيّ لا يؤثّر في علاقة العناصر فيما بينها فحسب، بل بعلاقة العناصر مع السّلسلة الكلاميّة كلّها، ف«قيمة مجموعة ما غالباً ما تعتمد على تسلسل العناصر فيها. فالمرء عند تحليله للسنتاكم لا يقتصر على تشخيص أجزائه: فهو يلاحظ نظاماً معيناً من التسلسل في هذه العناصر»^{١٥}.

وفي العبث والتّلاعب بالوحدات الكلاميّة خطيئاً ما يشي بدلالة لا تتحقّق إلّا بهذا التّرتيب، فتقديم الفعل له وظيفة مختلفة عن تقديم الاسم، وتقديم الخبر أو المفعول به أو الحال... إلخ، لا يقع دونما فائدة دلاليّة، والعدول في الكلام من جملة اسميّة إلى فعلية أو العكس يحقّق فروقاً دلاليّة، و«الفرق بين الجملتين الاسميّة والفعلية إن هو إلّا اختلاف في توزيع المتكلم لمكوّنات الإسناد على السّلسلة المنطوقة، وهذا التوزيع خاضعٌ لمحدّدات في نفس المتكلم»^{١٦}. والتّقديم والتّأخير مصطلحٌ يعتمد على التّبادل وإعادة ترتيب العناصر داخل الجملة^{١٧}، وهذا ما يُسمّى بالعدول التّوعّيّ التّسقيّ، ويكسب التّقديم والتّأخير

١٢ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، (القاهرة: مطبعة المدني، جدّة: دار المدني، د. ت)، ٤.

١٣ الجرجاني، أسرار البلاغة، ٤٨.

١٤ سوسور، علم اللّغة العام، ١٤٧.

١٥ سوسور، علم اللّغة العام، ١٥٨.

١٦ السوداني، أصول التفكير الدّلالي عند العرب (من النّوم المنطقيّ إلى الاستدلال البلاغيّ)، ٨٣.

١٧ David Crystal, A Dictionary of Linguistics and Phonetics, (United States: Blackwell Publishing, 2008), 35.

العلاقات النَّسَقِيَّة والعلاقات الاستبداليَّة في العربيَّة

الجملة خصوصيَّة، تتجلَّى بالاختلاف الحاصل على صعيد التَّركيب من خلال تغيير موقع المسند والمسند إليه ومتَّمات الجملة، فتولد إسنادات جديدة تحمل بين جنباتها علاقاتٍ جديدة، ويحمل هذا الاختلاف بعداً دلاليًّا، ثمَّ إنَّ «علاقات التداخي بين المنجز والدَّهني هي التي تحقِّق قيمة دلاليَّة لظواهر مثل التَّقديم والتَّأخير مثلاً، فقوانين النَّظْم قائمة على أساس أنَّ الأبنية أصول لها فروع، وإنَّما ينصرف الواضع عن بنية منجزة إلى أخرى لأنَّه يقدرُّ أنها أكثر إيفاء بالدَّلالة»^{١٨}، فعدول المبدع عن نمطٍ معيَّن في التَّعبير إلى نمطٍ آخر إنَّما يكون لعلَّة دلاليَّة.

أشار العالم اللُّغويُّ نعيم تشومسكي Noam Chomsky إلى أهيميَّة هذه الظَّاهرة في نظريَّته التَّوليديَّة التَّحويليَّة، فعن طريق القواعد التَّحويليَّة Transformational Rules؛ كالحذف والتَّقديم والتَّأخير وسواها نستطيع توليد عددٍ غير محدودٍ من الجمل^{١٩}، وذلك من غير أن نستثني المعنى في التَّحليل؛ ذلك أنَّه من الواجب «أن نعرف معنى المورفيومات أو الكلمات التي تتألَّف منها الجملة، وما تشير إليه هذه المورفيومات أو الكلمات في العالم الخارجي»^{٢٠}.

وعليه، ثمَّة أصلٌ تستند إليه اللُّغة، بيد أنَّها قد تعدل عنه من غير أن تخرج في ذلك عن المعيار النَّحويِّ، لأسباب تتصلُّ بأمرٍ فوق نصيَّة Meta Text، فقد يلجأ الباثُّ إلى العبث واللَّعب بمحور التَّركيب (محور العلاقات الأفقيَّة)؛ إذ «تمثِّل الحركة الأفقيَّة للصِّياغة محوراً من محاور الخلق اللُّغويِّ يعملُ بشكلٍ أساسي على تحطيم الإطار الثَّابت للأسلوب ولقوانين اللُّغة وقواعد الكلام»^{٢١}، وللتَّقديم والتَّأخير أنواع كثيرة، فقد يتقدَّم الخبر على المبتدأ أو على ما أصله مبتدأ، وقد يتقدَّم المفعول به على الفعل أو الفاعل... إلخ، ولذلك أغراض وفوائد يحدِّدها سياق الكلام، فالمعيار في تركيب الجملة هو أن «تفتني في نَظْمِها آثار المعاني، وتُرتبها على حسب ترتب المعاني في النَّفس. فهو إذن نَظْمٌ يُعْتَبَرُ فيه حال المنظوم بعضه مع بعض»^{٢٢}؛ إذ إنَّ ترتيب العناصر في الجملة تابع للمعنى المراد، لكن إلى أيِّ مدى تقدِّم هذه الظَّاهرة دلالات جديدة؟ وهل أنواعها سواء من حيث المزيَّة والأهيميَّة؟

١٨ السودان، أصول التفكير الدلالي عند العرب (من النُّزوم المنطقيَّة إلى الاستدلال البلاغي)، ٤٣٦.

١٩ انظر: نوم جومسكي، البنى النَّحويَّة، ترجمة: د. بيؤيل يوسف عزيز (بغداد: دار الشُّؤون الثقافيَّة العامَّة، ١٩٨٧)، ١٧-٢٦.

٢٠ جومسكي، البنى النَّحويَّة، ١٣٨.

٢١ محمَّد عبد المطَّلب، جدليَّة الأفراد والتَّركيب في النَّقد العربي القديم، (القاهرة: الشَّرْكة المصريَّة العالميَّة للنَّشر - لوجمان، ١٩٩٥)، ١٦١-١٦٢.

٢٢ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، (القاهرة: مكتبة الحانجي، ٢٠٠٤)، ٤٩.

ليس تحريك العناصر على المستوى الأفقيّ للجملة يمنحها بعداً دلاليّاً أبداً، ولذلك سأعرض فيما يأتي ثلثة من الأمثلة لتوضيح وظيفة هذه التقنيّة، على أنّي لن أستوفي في العرض ضروب التّقديم والتّأخير جمعاء؛ فقد ذخرت بما كتب التّحو والبلاغة^{٢٣}، إنّما أحاول الوقوف على الدّلالة الإضافيّة التي قد تقدّمها هذه الظّاهرة.

من ضروب التّقديم؛ تقديم المفعول به على الفعل؛ «كقولك: زيداً ضَرَبْتُ، وضَرَبْتُ زيداً، فإن في قولك: (زيداً ضَرَبْتُ) تخصيصاً له بالضرب دون غيره، وذلك بخلاف قولك: (ضَرَبْتُ زيداً)؛ لأنك إذا قدّمت الفعل كنت بالخيار في إيقاعه على أيّ مفعولٍ شئت، بأن تقول: ضَرَبْتُ خالدًا، أو بكرًا أو غيرهما، وإذا أحرّته لزم الاختصاص للمفعول»^{٢٤}، فتقديم المفعول به في المثال السّالف أفاد أنّ زيداً هو المخصوص بالضرب وليس غيره. ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^{٢٥}؛ إذ يشي تقديم المفعول به (إِيَّاكَ) أنّ الله عزّ وجل هو المخصوص بالعبادة والاستعانة؛ إذ تقتصران عليه.

وبذلك تختلف وظيفة التّقديم والتّأخير تبعاً للسياق والعنصر المقدّم، وقد عرض الجرجانيّ أنواعاً عدّة لهذه الظّاهرة، مبيّناً اختلاف المعنى باختلاف ما قدّم أو أحرّ سواء أكان اسمًا أم فعلًا أم إن كان في سياق النّفي أو الاستفهام؛ إذ إنّ المعنى يختلف وفقًا لما يقع بعد همزة الاستفهام؛ فعل أو اسم؟ فإذا بدأت بالفعل، فقلت: (أفعلت؟) كان الشكُّ في الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم حصوله أو عكس ذلك. أمّا إذا قلت: (أأنت فعلت؟) بادئًا بالاسم؛ كان الشكُّ في الفاعل من هو، لا الفعل، وكان التّرّد فيه^{٢٦}.

ومن أمثلة هذه الظّاهرة قول الفرزدق: [الطّويل]

وما مثله في النّاسِ إلا مُملَكًا أبو أمّهِ حيّ أبوه يقاربه

٢٣ انظر على سبيل المثال: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، كتاب سيبويه، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٢)، ١، ٣٤؛ أبو الفتح عثمان بن جنيّ، الخصائص، (د. م: المكتبة العلميّة، د. ت)، ٢، ٣٨٢ - ٣٨٤؛ يحيى بن حمزة العلوي، الطّراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، (مصر: دار الكتب الحديثيّة، ١٩١٤)، ٢، ٥٦ وما بعدها.

٢٤ ضياء الدّين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشّاعر، (القاهرة: دار نضضة مصر، د. ت)، ٢: ٢١٠ - ٢١١.

٢٥ الفاتحة: ٥.

٢٦ انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ١١٠-١١١.

العلاقات النَّسَبِيَّة والعلاقات الاستبدالِيَّة في العرَبِيَّة

«لم يُرتَّب الألفاظ في الذكر، على مُوجب ترتيب المعاني في الفكر، فكذلك وكَدَّر، ومنع السامع أن يفهم الغرض إلاَّ بأنَّ يُقدِّم ويؤخِّر، ثمَّ أسرفَ في إبطال النَّظام، وإبعاد المرَّام، وصار كمن رَمَى بأجزاء تتألَّف منها صورة»^{٢٧}، فقد أراد الشَّاعر أن يعيِّر عن أنَّه لا يوجد من يشبه ممدوحه بحسن الخلق إلاَّ مُملِّكًا، غير أنَّه أثر التَّعسُّف في التَّعبير؛ فقدَّم المستثنى بالألَّا (مملِّكًا) على المستثنى منه «حي»، وفصل بين المبتدأ (أبو) والخبر (أبوه) بكلمة (حي)، كما فصل بين الموصوف (حي) وصفته جملة «يقاربه»؛ إنَّ الاستخدام غير المناسب للتَّقديم والتَّأخير هاهنا شوَّه النَّصَّ، وجعله آيةً على التَّعقيد اللَّفظيِّ الَّذي يوُلِّد صعوبةً في فهم المراد.

من ذلك أيضًا ما نجده في قصيدة (لأنيَّ غريب) للشَّاعر بدر شاكر السَّيَّاب:

لأنيَّ غريب

لأنَّ العراقَ الحبيب

بعيدٌ، وأنيَّ هُنا في اشتياق

إليه، إليها أنادي: عراق

فيرجع لي من ندائي نحيب

تفجَّر عنه الصَّدى^(٢٨)

يبدأ السَّيَّاب قصيدته بقوله: (لأنيَّ غريب)، معلِّلاً ما يعتربه من مشاعر بثَّها في قصيدته؛ إذ إنَّه يشعر بالأم الغريبة منذ ابتعاده عن موطنه (العراق)؛ وغدت الحياة بكلِّ تفاصيلها حزينه. التَّعليل يأتي عادةً بعد السَّبب، بيد أنَّ الشَّاعر آثر البدء به مخالفًا المعتاد في تركيب الكلام؛ وهذه المخالفة ولَّدت الدَّهشة والتَّشويق وتنبه المتلقِّي ومنح نصَّه الاختلاف عن المألوف. ويسيطر الانحراف على هذا النَّصِّ من خلال خرق المعيار التَّحويِّ، فتقدَّم (متعلِّق الجار والمجرور - إليه، إليها) على الفعل (أنادي)، وهو متأخِّر رتبة، ما أفاد معنى يشي بحاجة الشَّاعر إلى (إليه وإليها)، وهذا يعيدنا إلى المطلع (لأنيَّ غريب)، فشعور الغربة جعله بأمس الحاجة للآخر، فكان تقديم الجار والمجرور متساوياً مع السَّيَّاب العام للقصيدة؛ وبذلك كانت هذه الانحرافات مليئة بالطَّاقة التَّعبيريَّة المتناسبة مع حالة المُبدِع الوجدانيَّة المفعمة بالحزن.

٢٧ المرجاني، أسرار البلاغة، ٢٠.

٢٨ السَّيَّاب، ديوان بدر شاكر السَّيَّاب، (بيروت: دار العودة، ١٩٧١)، ١٩٥.

يغدو جليلاً مما سبق ارتباط وظيفة التّقديم والتّأخير بالسّباق وطريقة الباطن في توظيفه، كما يتبيّن أثر هذه التّقنيّة في إثراء دلالة الجملة، ومنحها بعداً دلاليّاً أعمق، فهذا الخرق على المستوى التّركيبيّ يمنح النّصّ ثراءً دلاليّاً من خلال نسج الكلام بطريقةٍ مخصوصةٍ، ومن ثمّ تضيف هذه التّقنيّة على الجملة أمرين؛ أوّلهما: التّغيير في ترتيب العناصر في الجملة، وهذا ما يجهض الرّتابة عنها، وثانيهما: دلالات جديدة ولّدها هذا الإسناد الجديد.

ومن دواعي أهميّة العلاقات النّسقيّة وأنماط ترتيب الكلام، يُلاحظ أنّ تجاور الألفاظ فيما بينها يسهم أكثر في تحديد المقصود منها، ف«الكلمة قد تكون ذات معنى محدد، لكنها تكنسب قيمتها من مجاورتها لكلمةٍ أخرى تدلّ على هذا المعنى في سياق آخر»^{٢٩}، ولاسيّما في الألفاظ التي قد تحمل أكثر من معنى، أو التي تحمل معاني متناقضة؛ كالمشترك اللفظيّ والتّضادّي، فهنا يكون للتّجاور دوره في تحديد المقصود وتوضيح المعنى؛ فعلى سبيل المثال كلمة (العين) تحمل معاني كثيرة؛ منها: أداة البصر، والجاسوس، وعين الماء، ونفس الشّيء، والتّفند، والعين الباصرة... إلخ، ونعرف من السّباق المعنى المقصود، ومن جهة أخرى -مثلاً- نجد التّمييز بين أخ الأمّ (الخال) وأخ الأب (العم) في العربيّة أوضح منه في الإنجليزيّة، «فلا توجد إلا كلمة واحدة للدلالة على شقيق الأم وشقيق الأب، وهي كلمة uncle؛ لذا كانت كلمة (خال) في العربيّة تتمتع بتمييز دلاليّ أكثر من ذلك الذي تتمتع به الكلمة المقابلة لها بالإنجليزيّة؛ لأن السامع والقارئ على السواء محتاجان عند استعمالهما للكلمة الإنجليزيّة للنظر في السياق لمعرفة أيّ القريين هو المعنيّ»^{٣٠}، وفي هذا ما يشير إلى أثر التّجاور بين الوحدات الكلاميّة في الدّلالة، وارتباط هذا التّجاور بالسّباق، فلا يمكن الإقرار بأهميّة الاختلاف الحاصل في المستوى الأفقيّ من غير النّظر في وظيفته ضمن النّصّ.

ثالثاً: مفهوم العلاقات الاستبداليّة

تقوم العلاقات الاستبداليّة على فكرة الخيارات المتعدّدة للوحدة الكلاميّة، فالكلمات يجمع بينها علاقات ما فوق نصيّة، بمعنى أنّه بين مجموعة من الكلمات المتقاربة في الدّلالة علاقات استبدال ترتبط في الدّكرة؛ وهذه العلاقات تتمثّل في التّرادف أو التّضادّ أو المشترك اللفظيّ. والخيارات اللّغويّة وإن تساوت في المعنى تختلف دلالتها تبعاً للعنصر المختار، وثمة علاقة بين الأجزاء فيما بينها وبين الجزء والكلّ، فلمجموعة الاختيارات

٢٩ خليل، في اللسانيات ونحو النص، ٢١.

٣٠ خليل، في اللسانيات ونحو النص، ٢١.

العلاقات النَّسقيَّة والعلاقات الاستبداليَّة في العربيَّة

وأنماط التَّركيب دورٌ فعَّالٌ في الكلام الَّذي لا ينشأ إلَّا من هذه الغرابة العقليَّة لكلِّ احتمال قد لا يودِّي بالمتكلِّم إلى الوصول إلى ما يريده، ويتعلَّق الاختيار بجميع الوحدات ضمن السِّلْسلة الكلاميَّة بغضِّ النَّظر عن حجمها طالما لها دلالة؛ فالفونيم وهو أصغر وحدة صوتيَّة دالَّة على المعنى، له دور فعَّال في نظام حالة لغويَّة؛ فعلى سبيل المثال، إنَّ وجود الأصوات (m, p, t) في نهاية كلمة أجنبيَّة أو غيابها في موقع معيَّن، له دلالة في تركيب الكلمة وتركيب الجملة، وبذلك يكون اختيار الصَّوت المفرد أو أيِّ وحدة أخرى، بعد تقابلٍ ثنائيٍّ عقليٍّ^{٣١}.

وإنَّ عمليَّتي الاختيار والتَّوزيع تتعلَّقان بالمتكلِّم والسياق، ويستفيد المتكلِّم من «الاحتمالات الممكنة لصوغ عدد كبير جدًّا من الكلمات بتقليب الأصوات على أوجه مختلفة، وتأليفها على أشكال متباينة لوضع كلمات جديدة. ومستخدم اللُّغة يركب المصترفات، والكلمات الموضوعية على أوجه مختلفة تناسب المعنى المراد نقله لمخاطبه»^{٣٢}؛ فعلى سبيل المثال لو أخذنا الجملة الآتية: «ألَّف العالمُ كتاباً مهمًّا». يُلاحظ أنَّ المتكلِّم ها هنا اختار (ألَّف) بدلاً من (كتب) أو (أنجز)، واختار (العالم) بدلاً من (الباحث) أو (المبدع)... وسوى ذلك، واختار (كتاباً) عوضاً من (بحثاً) أو (مؤلِّفاً)... إلخ. وهذا يشير إلى أنَّ النَّظام يقوم «على جملة من القيم الخلافية الَّتِي تميز الوحدة اللُّغويَّة من غيرها»^{٣٣}، وإن كانت العلاقات النَّسقيَّة تدلُّ على «نظام من التعاقب و... عدد ثابت من العناصر. [فإن] العناصر في المجموعة الإيجابية... لا تقع في نظام ثابت أو عدد ثابت،... [فإن] لا نستطيع التنبؤ بعدد الكلمات الَّتِي توحى بها الذاكرة أو النَّظام الَّذي تظهر فيه هذه الكلمات. فالكلمة تشبه المركز في مجموعة فلكية يلتقي فيها عدد غير محدود من العناصر المتشابهة»^{٣٤}.

أَلَّف	العالم	كتاباً
كتب	الباحث	مؤلِّفاً
أنجز	المبدع	بحثاً
أعدَّ		

٣١ انظر: سوسير، علم اللُّغة العام، ١٥٠.

٣٢ محمد محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، (طرابلس: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٤)، ٢٩.

٣٣ بوقرة، المدارس اللسانية المعاصرة، ٨٢.

٣٤ سوسير، علم اللُّغة العام، ١٤٥.

وبذلك يتضح أنّ كلّ وحدة كلامية هي في علاقة استبدالية مع الكلمات الغائبة والمُبعدة، وهذه العلاقة الاستبدالية التي تتشكّل خارج السلسلة الكلامية مكانها في الدِّماغ؛ فهي جزءٌ من الذّخيرة الدّاخلية للغة التي يملكها كلّ متكلّم، ومن ثمّ الإنشاء اللُّغوي يقوم على علاقَتين؛ هما: علاقة الحضور، وعلاقة الغياب. فالعلاقات التّسقيّة علاقات حاضرة؛ ذلك أنّها تتشكّل من تجاور عنصرين أو أكثر ضمن سلسلةٍ خطيّةٍ حقيقيّةٍ فعّالة، في حين أنّ العلاقات الاستبدالية تعوّل على الذّكرة لا على ما هو موجود ضمن السلسلة الكلامية، فتربط بين العناصر بصورةٍ غيائية، من خلال سلسلة من الاحتمالات الممكنة التي كان بالإمكان أن تحلّ محلّ عناصر أخرى^{٣٥}؛ فعلى سبيل المثال لو قلنا: «الحديقة واسعة»، نجد أنّ هذه الجملة قامت على عنصرين متجاورين متجاورين أفقيّاً، وحاضرَين في الكلام، وفي الوقت ذاته هما يقابلان في الذّكرة احتمالات مشابهة لكنّها غائبة، فمن الممكن بدلاً من كلمة «الحديقة» أن نقول: «الباستان»، كما أنّنا بالخيار أمام استخدام كلمة «واسعة» أو «كبيرة» وغيرها من الخيارات المتاحة، فإن كان عنصر الاختيار يشير إلى الإباحة والتّعدّد، فإنّ الاختيارات ليست لا نهائية، إذ توطّر ضمن مجموعة من الكلمات التي تشترك في المعنى إلا أنّها تختلف في الدّلالة.

وبذلك يتبيّن أنّ التّعاقب الذي يُلحظ بين الوحدات داخل النّظام، والتّرتيب الذي يربط بين هذه العناصر هو خيار محتملٌ في الذّكرة، وترتيب حاضر في المستوى الأفقيّ، فهناك كلمات استبعدها المتكلّم، واستعاض عنها بكلمةٍ وجدها هي الأقدّر على الوفاء بالمعنى الذي يبتغيه؛ إذ «تحتفظ ذاكرتنا بذخيرة احتياطية من جميع الأنماط المُعقّدة للستناكم، مهما كان صنفها أو طولها، ثم نستعين بالجاميع الإيجابية لنختار منها حين يحل وقت استعمالها»^{٣٦}، فهناك خيارات واحتمالات عدّة أمام المتكلّم، وذكر كلمةٍ بدلاً من أخرى لا يكون عبثيّاً؛ إذ يغيّر في المعنى، «فإنّ أصل المعنى إذ ينشأ في اللفظ ينشأ محفوظاً بمعاني ثوان هي مما ينجم عن خيارات النظم، ويتجلى ذلك في أنّ ناظم الكلام لا بد له إن اعتمد هيئة في النظم من أن يكون قد رجّحها على ما تركه من مكنات غيرها، وهو ما لا يمكن أن يفهمه المتلقي»^{٣٧}.

٣٥ انظر: سوسير، علم اللّغة العام، ١٤٢-١٤٣.

٣٦ سوسير، علم اللّغة العام، ١٤٩.

٣٧ السوداني، أصول التفكير الدّلالي عند العرب (من النّوم المنطقي إلى الاستدلال البلاغي)، ٣٨٣.

العلاقات النَّسَقِيَّة والعلاقات الاستبداليَّة في العربيَّة

ومن ضروب الاختيار ما يتعلَّق بنمط تأليف الجملة وتجاور عناصرها، فقد يستبدل المتكلم كلمة بأخرى أو يستعيز عن التَّعبير المباشر عن الفكرة بأسلوب مجازي، يجد فيه طريقاً أبلغ في التَّعبير، أو يتطلَّبه السِّياق، أو يكون للاختيار أبعاداً نفسيَّة ترتبط بالمتكلم، فللاختيار أهَمِّيَّتُه في الإنشاء اللُّغويِّ، ومثال ذلك ما نجده في قول ابن الرُّوميِّ^{٣٨}: [الطويل]

بَيْيِّ الَّذِي أَهْدَتْهُ كَفَّايِ لِلتَّرَى فَيَا عِرَّةَ الْمُهْدَى وَيَا حَسْرَةَ الْمُهْدِي

يرثي ابن الرُّوميِّ في هذا البيت ابنه (محمّداً) الَّذِي مات وهو صغير في السِّنِّ، ولم يرد الشَّاعر أن يقول: إنَّه دفنه وواراه التُّراب؛ ولعلَّ علَّة ذلك تعود إلى ما يحملُه هذا التَّعبير المباشر الصَّريح من ألمٍ وأسى؛ إذ كان بإمكانه أن يختار تعبيراً مباشراً، لكنَّه آثر أن يتعدَّ عن هذا النَّوع من التَّعبير إلى تعبيرٍ بلاغيِّ جماليِّ؛ لذا شبَّهه بالهدية. مع الإشارة إلى أنَّ ليس ثمة قواعد صارمة تُحدِّد ما يمنح النَّصَّ شعريَّة؛ فإن كان الانزياح الفنيِّ وسيلةً من وسائل الشَّعريَّة، فإنَّ وجوده ليس كفيلاً في جعل النَّصِّ ينتمي إلى الأدب؛ إذ الأمر يرتبط بوظيفة الانزياح ضمن النَّصِّ؛ إذ تكمن خصوصيَّة النَّصوص الفنيَّة بوظائف ما تتضمَّنه من خصائص.

ومن ذلك أيضاً ما نجده في التَّعبير عن الكرم؛ إذ إنَّ أمام المتكلم خيارات عدَّة، فمن الممكن القول: فلان كريم، أو جواد، أو فلان كالبحر كرمًا، ومن الممكن القول كما قالت الخنساء ترثي أخاها صخرًا: [المتقارب]

طويلُ النَّجادِ رفيعُ العمادِ كثيرُ الرَّمادِ إذا ما شتا

أرادت الخنساء أن تعبِّر عن كرم أخيها، لكنَّها استعاضت عن التَّعبير المباشر القريب، واستخدمت أحد أنواع الصُّورة، وهو الكناية، فقالت: (كثير الرماد)؛ لما في هذا التَّعبير من مبالغة في صفة الكرم؛ فكثرة الرَّماد تشير إلى كثرة الصَّيُوف والطَّبَّخ الَّذِي يستلزم حرق الحطب. إذن المعنى واحد لكن طرق التَّعبير عنه مختلفة، وفي كلِّ طريقة دلالة مختلفة، وفي هذا ما يكسب المعنى ثراءً وجماليَّة، فالتَّعبير الكنائيُّ هاهنا أضاف مبالغة في معنى الكرم، ومن ثمَّ لم يكن اختيار هذا الأسلوب البيانيِّ عبثيًّا، وإنما قدَّم إضافة للمعنى، وأسهم فنيًّا في التَّأثير في المتلقِّي.

٣٨ ابن الرُّومي، ديوان ابن الرُّومي، (بيروت: دار الكتب العلميَّة، ٢٠٠٢)، ٢، ١٦٠.

وقد ركزت الدراسات الأسلوبية Stylistic studies على الاختيار بوصفه من الوسائل الأساسية التي تسم أسلوب كاتب ما، وتكشف عما يعتره من مشاعر دفعته إلى اعتماد كلمة أو تركيب أو نمط في الكلام دون غيره، فالاختيار يكون من قائمة كلمات مترادفة تشترك في المعنى عمومًا، إلا أن بينها فروقًا دلالية دقيقة، أو قد توحى ظلال بعضها بمعانٍ أعمق تعكس معنى يبغيه المتكلم، وقد يكون اختيار أسلوب مجازي أو بياي فيه من المبالغة وجمال التعبير ما لا يحمله التعبير المباشر، وقد يكون الاختيار لنمط في الكلام دون غيره، كأن يختار المتكلم أسلوب التقديم والتأخير، أو الحذف، أو الأسلوب الإنشائي عوضًا من الخيري أو العكس... ومن ذلك قول الشاعر: [الكامل]

سَفَّتْهَا حُرُوقٌ فِي الْمَسَامِعِ، لَمْ تُكُنْ عِلَاطًا، وَلَا مَحْبُوطَةً فِي الْمَلَاعِمِ

يحوي هذا البيت الشعري مجازًا في إسناد فعل السقي إلى الخروق، وليس في دلالة السقي نفسها؛ لكونها لم تخرج عن نطاق الدلالة الحقيقية الموضوعية له، ولو استبدل هذا التعبير المجازي بتعبير حقيقي، وقيل: (سقاها الذائدون لخروق في المسامع..). لفانت الطافة البلاغية والدلالية التي أضفتها عملية التحويل المجازية الحاصلة في قرينة الإسناد.^{٣٩} ومن ذلك أيضًا ما نجده في قول الصمّة الشيبيري: [الطويل]

تَلَقَّتْ نَحْوَ الْحَيِّ حَتَّى وَجَدْتَنِي وَجَعْتُ مِنَ الْإِضْغَاءِ لَيْتًا وَأَخْدَعَا^(٤٠)

وقول البحري: [الطويل]

وَإِيَّيَّ وَإِنْ بَلَّغْتَنِي شَرَفَ الْغِنَى وَأَعْتَقْتِ مِنْ رِقِّ الْمَطَامِعِ أَخْدَعِي

لفظة (الأخدع) في البيتين السالفين «ما لا يخفى من الحسن، ثم إنك تتأملها في بيت أبي تمام: [المنسرح]

يَا دَهْرُ قَوْمٍ مِنْ أَخْدَعَيْكَ، فَقَدْ أَضْجَجْتَ هَذَا الْأَنَامَ مِنْ حُرُوقِكَ^{٤١}

٣٩ انظر: المرجاني. دلائل الإعجاز، ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٥.

٤٠ البيت: صفحة العنق. الأخدع: عرق في العنق.

٤١ الحُرُوقُ (بضم الحاء والزاء): الجهل والحقد والعنف، وتقويم الأخدعين يكون بترك العنف.

العلاقات النَّسَقِيَّة والعلاقات الاستبداليَّة في العربيَّة

فتجد لها من الثِّقَل على النَّفس، ومن التَّنْغِيص والتَّكْدير، أضعافَ ما وجدت هناك من الرُّوح والحِيفَة، ومن الإيناس والبهجة»^{٤٢}؛ ذلك أنَّ قيمة أيِّ عنصرٍ ضمن السِّلْسِلَة الكلاميَّة ليست في جوهره، وإنما فيما يحقِّقه من وظيفةٍ دلاليَّةٍ.

ويكشف تحليل البنى اللُّغويَّة linguistic structures عن الدَّلالة، ويُجلي العلاقات النَّسَقِيَّة بين العناصر الحاضرة والغائبة؛ إذ ثَمَّة نوعان من العلاقات تندرجان ضمن العلاقات الاستبداليَّة؛ وهما: علاقتا التَّغاير والتَّشابه؛ في علاقة التَّشابه نجد أنَّ «الكلمة المذكورة تشبه الكلمة المحذوفة في المعنى، وإن اختلفت معها في الشَّكل. ونظرا إلى أنَّ شكل الكلمة المسموح بوقوعه يحكمه السياق فلا يجوز لغة أن تحل كلمة بدلا من كلمة أخرى إذا كانت العلاقة بين الكلمتين علاقة تشابه»^{٤٣}.

وقد يختار المتكلِّم الحذف لما يحدثه من تغيير في المستوى الأفقيِّ للجملة؛ من ذلك قول الشَّاعر^{٤٤}: [الطَّويل]

سَأطوي حَدِيثَ القَلْبِ حَتَّى أُمِيتَهُ وأسْتَرَهُ، لو أَسْتَطِيعُ، عَنِ القَلْبِ

فحذف الشَّاعر جواب الشَّرط، لدلالة ما سبقه عليه؛ وحذف جملة جواب الشَّرط قد يودِّي دورا حجاجيا؛ إذ يسهم الحذف في التَّوكيد، وهذا من المفارقات؛ إذ إنَّ المتكلِّم يكرِّر الجملة المحذوفة بذنه تكرارا آليا Automatique^{٤٥}، والتقدير: (سَأطوي حَدِيثَ القَلْبِ، وأسْتَرَهُ لو أَسْتَطِيعُ ستره).

وبذلك يبرز أثر السِّبَاق في الاختيار، فطريقة ضمِّ الألفاظ بعضها إلى بعض، وموقعها ضمن السِّبَاق الذي توجد فيه، هو ما يحدِّد وظيفتها الدَّلالية ضمن النَّصِّ، فالمتكلِّم ينتقي من الخيارات التَّحويليَّة واللُّغويَّة الممكنة، فأمامه مندوحة من الخيارات، إلا أنَّها ليست جُلِّها ممكنة، فضمن الاختيار ثَمَّة قيود نحوِّيَّة ولغويَّة، وربما اجتماعيَّة، فلا يمكن مثلا استخدام المفردات ذاتها عند التَّوجُّه إلى من هو أعلى مرتبة.

٤٢ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ٤٦-٤٧.

٤٣ علي، مدخل إلى اللسانيات، ٣٠.

٤٤ حاتم بن عبد الله الطائي، ديوان شعر حاتم بن عبد الله الطائي وأخباره، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٠)، ٢٤٣.

٤٥ انظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، (لبنان: دار الفارابي، ٢٠٠٧)،

نتائج البحث

من الممكن أن نجمل أهمّ النتائج التي توصل إليها البحث فيما يأتي:

- يرتبط التشكيل اللغويّ بنوعين من العلاقات؛ العلاقات النَّسَقِيَّة والعلاقات الاستبدالية؛ ولا وجود لبنية لغويّة من غير وجود علاقات تربط بين عناصره، فليست اللُّغة محض كلمات أو مجموعة عناصر متجاورة؛ فما يشكّلها هو العلاقات التي تربط بين عناصرها، فلا بدّ من رابطٍ يجمع بين هذه العناصر لتكنسب قيمتها، والقيمة تكمن فيما يتولّد بين العناصر من علاقات.

- لا يمكن النّظر إلى أيّ وحدةٍ كلاميّة بمفردها من غير الانتباه إلى ما قبلها وبعدها في السلسلة الكلاميّة؛ إذ يتحكّم موقعها في أهيتها في السلسلة.

- ضمن العلاقة النَّسَقِيَّة ثمة نوع من الاختيار، فالمتكلم قد يختار نمطاً في التّأليف ويتجاوز عمّا سواه، فأمامه إمكانيات عدّة على المستوى الأفقيّ، يختار منها الأقدر على ملائمة ما يريد من معنى وغرض، فكلُّ اختيار داخل النّظام يولّد دلالات جديدة، والتّبادل في التّرتيب بين عناصر الجملة هو خيار المتكلم، يستثمره حينما يجد فيه وسيلة أجدى في التّعبير.

- الاختلاف في ترتيب عناصر الجملة ليس محض اختلافٍ شكليّ؛ ذلك أنّ وراء هذا الاختلاف في بنية الجملة اختلافاً في المعنى، فضلاً عن تأثيره في المتلقّي وتنبهه إلى دلالة معيّنة.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، ضياء الدّين، محقّق. المثل السائر في أدب الكاتب والشّاعر. القاهرة: دار نضرة مصر، (د. ت).
- ابن جيّ، أبو الفتح عثمان، محقّق. الخصائص. (د. م): المكتبة العلميّة، (د. ت).
- ابن الرّومي، محقّق. ديوان ابن الرّومي. بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٢.
- الجرجاني، عبد القاهر، محقّق. أسرار البلاغة. القاهرة: مطبعة المدني، جدّة: دار المدني، د. ت.
- الجرجاني، عبد القاهر، محقّق. دلائل الإعجاز. القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٤.
- السوداني، د. حسين. أصول التفكير الدلالي عند العرب (من اللزوم المنطقيّ إلى الاستدلال البلاغيّ). الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللُّغة العربيّة، ٢٠١٧.
- الطائي، حاتم بن عبد الله، محقّق. ديوان شعر حاتم بن عبد الله الطائي وأخباره. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٠.

العلاقات النَّسَقِيَّة والعلاقات الاستبداليَّة في العربيَّة

- العلوي، يحيى بن حمزة. الطَّرَاز المتضمَّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. مصر: دار الكتب الخديويَّة، ١٩١٤.
- بوقرة، د. نعمان. المدارس اللسانية المعاصرة. القاهرة: مكتبة الآداب، (د. ت.).
- جومسكي، نوم. البيئي النَّحْوِيَّة. ترجمة: د. يوئيل يوسف عزيز. بغداد: دار الشُّؤُون الثَّقَافِيَّة العاقمة، ١٩٨٧.
- خليل، إبراهيم محمود. في اللَّبَسَاتِيَّات ونحو النص. عمان: دار المسيرة، ٢٠٠٩.
- راغب، نبيل. موسوعة النَّظَرِيَّات الأدبيَّة الحديثة. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، القاهرة: الشَّرْكَة المصريَّة العالميَّة للنَّشْر - لوجمان، ٢٠٠٣.
- سوسور، فردينان دي، علم اللُّغَة العام. ترجمة: د. يوئيل يوسف عزيز. بغداد: دار آفاق عربيَّة، ١٩٨٥.
- السَّيَّاب، بدر شاكر. ديوان بدر شاكر السَّيَّاب. بيروت: دار العودة، ١٩٧١.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، محقِّق. الكتاب. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٢.
- صولة، عبد الله. الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية. لبنان: دار الفارابي، ٢٠٠٧.
- عبد المطَّلب، د. محمَّد. جدليَّة الأفراد والتَّركيب في النَّقد العربي القديم. القاهرة: الشَّرْكَة المصريَّة العالميَّة للنَّشْر - لوجمان، ١٩٩٥.
- علي، محمد محمد يونس. مدخل إلى اللَّبَسَاتِيَّات. طرابلس: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٤.
- ياكسون، رومان. قضايا الشَّعْرِيَّة. ترجمة: محمَّد الولي ومبارك حنون. الدَّار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨.

Kaynakça

- Abdulttali, Muhammed. *Cedeliyyetü'l-ifrâd ve't-terkib fi'n-nakd'l-Arabi'l-kadim*. Kahire: eş-Şerike'l-Mısıriyye'l-Âlemiyye li'n-Neşr, 1995.
- Ali, Muhammed Yûnus. *Medhal ile'l-lisâniyyât*. Trablus: Dâru'l-Kütübi'l-Cedidi'l-Müttehide, 2004.
- Bukır, Nu'man. *el-Medârisu'l-lisâniyye'l-muâsıra*. Kahire: Mektebetü'l-Edeb, ts.
- Chomsky, Noum. *el-Binâü'n-nahviyye*. trc. Yoel Yusuf Aziz. Bağdat: Dâru'ş-Şuûni's-Sekâfiyye'l-Âmme, 1987.
- el-Cürcanî, Abdulkahir. *Esrâru'l-belâğa*. Kahire: Matbaatü'l-Medeni-Cidde: Dâru'l-Medeni, ts.
- el-Cürcanî. *Delâilü'l-i'câz*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2004.
- el-Halil, İbrahim Mahmud. *fi'l-lisâniyyât ve nahvu'n-nâs*. Umman: Dâru'l-Mesîra, 2009.
- el-Alevî, Yahya bin Hamza. *et-Tirâzu'l-mütedammin li Esrari'l-belâğa ve ulûmi hakâiki'l-i'câz*. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hideviyye, 1914.
- es-Südânî, Hüseyin. *Usûlü't-tefkiri'd-delâli inde'l-Arab (mine'l-lüzûmi'l-mantıkî ile'l-istidlâli'l-belâğî)*. Riyad: Merkezü'l- Melik Abdulaziz ed-Düvelî li Hidmeti'l-Lügati'l-Arabiyye, 2017.
- et-Tâî, Hatem b. Abdullah. *Divan şîir Hatem bin Abdullah et-Tâî*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1990.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. Yy: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâüddîn. *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*. Kahire: Dâru'n-Nahda, ts.
- İbnü'r-Rûmî. *Divanu İbni'r-Rûmî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Jakopson, Roman. *Kadâyâ's-şi'riyye*. trc. Muhammed el-Velî, Mubarek Hannun. Beyda: Dâru Topkal, 1988.
- Râğıb, Nebîl. *Mevsûatü'n-nazariyyati'l-edebiyeti'l-hâdis*. Beyrut-Kahire: Mektebetü Lübnan, eş-Şeriketü'l-Mısıriyyetü'l-Âlemiyye li'n-Neşr, 2003.
- Saussure, Ferdinand de. *İlmu'l-lügati'l-âmm* trc. Yoel Yusuf Aziz. Bağdat: Dâru Âfâki'l-Arabiyye, 1985.
- Savle, Abdullah. *el-Hicac fi'l-Kur'an min hilali ehemmi hasâisihi'l-uslûbiyye*. Lübnan: Dâru'l-Farabi, 2007.
- Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitab*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1982.

Giritli Sırrı Paşa'nın Beş Tümel Görüşü Üzerine Bir Eleştiri*

Öz: Bu çalışmada, Giritli Sırrı Paşa'nın beş tümel anlayışının İslam mantık tarihinde süregelen yaklaşımdan farklılığı ortaya koyulduktan sonra onun tanım teorisi ile olan ilişkisi açıklanmakta; sonrasında ise bu yaklaşımın ne tür sorunlar ortaya çıkarabileceğine değinilmektedir. Buna göre gelenekte beş tümel kahir ekseriyetle cins, tür, ayırım, özgülük ve genel ilinti olarak incelenirken; Giritli Sırrı Paşa'da cins, tür, ayırım, ayrılan ilinti ve ayrılmayan ilinti olarak ele alınmıştır. Tanım teorisi genel olarak beş tümel üzerine kuruludur. Bu yönden bakıldığında bir tanıma "ayrılan ve ayrılmayan ilinti" katıldığında bazı sorunların doğması muhtemel görünmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada söz konusu sorunlara işaret edilmekte ve gelenekteki beş tümel anlayışına bağlı kalmanın daha doğru bir yaklaşım olacağı fikri benimsenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Beş tümel, Giritli Sırrı Paşa, Mantık, Tanım.

Elif
ÖZEL 

A Critique on the Five Universal Views of Cretan Sırrı Pasha

Abstract: In this study, after revealing the difference of Cretan Sırrı Pasha's five universal understanding from the ongoing approach in the history of Islamic logic, we explain its relationship with the definition theory. Then, we indicate what kind of problems this approach may cause. According to this, while the five universals in the tradition are generally examined as genus, species, distinction, specificity and general correlation, Giritli Sırrı Pasha is counted as genus, species, distinction, separated correlation and non-separated correlation. Definition theory is generally based on five universals. From this point of view, it seems likely that some problems will arise when the relativistic and non-separable are added to a definition. In this study, we pointed out these problems. We argued that the solution was to stick to the traditional understanding of the five universals.

Keywords: Five universals, Cretan Sırrı Pasha, Logic, Definition

* Bu çalışmamızı, Gazi Üniversitesi'nde hazırlamış olduğumuz yüksek lisans tezimizden yola çıkarak hazırladık. Bk. Elif Özel, "Giritli Sırrı Paşa'nın Türk Düşüncesine Katkıları Mi'yârü'l-Makâl Adlı Eseri Tercümesi ve Mantık Anlayışı", (Yüksek Lisans Tezi: Gazi Üniversitesi, 2012). Ayrıca bu makalemi okuyup değerlendiren isimlerini bilmediğim hakemlere katkıları ve nazik önerilerinden dolayı çok teşekkür ederim.

** Doktora Öğrencisi. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Mantık Bilim Dalı. E-Posta: elifrose40@hotmail.com ORCID ID: https://www.orcid.org/0000_0003_1022_6006

Giriş

Geleneksel mantığın iki tarafı vardır: Tasavvurlar (kavramsal akıl yürütmeler) ve tasdikler (önermesel akıl yürütmeler). Tasavvurlar tarafının başlangıcı beş tümel kabul edilir. Beş tümel; cins, tür (nev'), ayırım (fasl), özgünlük/özel ilinti (hâssa) ve genel ilintidir (araz-ı âmme). Bunlardan ilk üçü, özsel (zâtî), diğer ikisi de ilintisel (arazî) kabul edilir. Söz konusu beş tümel, tanım teorisinin temel yapı taşıdır. Tam özsel bir tanım yapmanın koşullarından biri Porphyrius (234-305) Ağacında¹ somutlaşmış haliyle yakın cins, yakın ayırımın ne olduğunu ve nasıl oluştuğunu kavramakla sağlanabilir.

İslam Dünyasında geleneksel mantık Fârâbî (872-951) ile İbn Sînâ'nın (980-1037) çalışmaları çerçevesinde oluşmuştur. İbn Sînâ'dan sonra büyük mantıkçılar onun çizgisini devam ettirmiştir. Tanzimat öncesi Osmanlıda bu çizginin son mükemmel çalışması, büyük mantıkçı, kelimci, mühendis, matematikçi ve mutasavvıf İsmail Gelenbevî (1730-1791) tarafından yapılmıştır.² Bu çalışma onun *Kitâbü'l-Burhan*³ adlı eseridir.

Tanzimat'tan sonraki çalışmaların daha çok eğitim amaçlı olarak kaleme alındığı görülmektedir. Bu tarz çalışmalardan biri de Giritli Sırrı Paşa'ya (1844-1895) aittir. *Sicill-i Osmanî*'de yer alan Giritli Sırrı Paşa'nın hayatına bir göz atarsak, onun 1844'de Girit Kandiyeli'de Sâlih Tosun Efendi'nin oğlu olarak dünyaya geldiğini, Hekim İsmail Paşa'ya damat olduğunu, çeşitli yerlerde valilik yaptığını, hastalığı dolayısıyla İstanbul'a geldiğini ve 1894'te istifa edip 11 Aralık 1895'te vefat ettiğini öğreniyoruz. O, tedbirli, gayretli, çalışkan olup bulunduğu yerlerde iyi hizmetler yapmış ve azil yüzü görmemiş bir şahsiyettir.⁴

Giritli Sırrı Paşa, mantıkla ilgili tek eser kaleme almıştır ve o da bir mantık eğitimi kitabıdır. Kitabın adı, *Mi'yârü'l-Makâl*'dir.⁵ Eser, Arapça ve Osmanlıca olarak kaleme alınmıştır. Önce Arapça paragraf sonra da onun Osmanlıcaya tercümesi yazılmıştır. Eserin günümüz Türk Düşüncesine katkısı şu bakımdandır: Bu metin,

- 1 Geniş bilgi için bk. Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Bilim Yayınları, 1996), 34-37; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 10-91.
- 2 Gelenbevî'nin Mantık görüşleri için bk. Abdülkuddüs Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı* (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1993).
- 3 İsmail Gelenbevî, *Kitabü'l-Burhan* (İstanbul: Dersâadet Matbaa-i Osmaniye 1310).
- 4 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, eski yazıdan aktaran Nuri Akbayar, cilt: 5, (İstanbul: Numune Matbaacılık 1996), 1507, 1508.
- 5 Giritli Sırrı Paşa (Eser-i Sırrı), *Mi'yârü'l-Makâl* (İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1303). Bu eserin iki baskısını tespit ettik, biz son baskısını dikkate alıyoruz.

Türk öğrencilere yönelik olarak, geleneksel Arapça mantık metinlerini okumaya başlamak isteyenler için iyi bir giriş niteliğindedir. Çünkü Arapça temel teknik terimler, hem Osmanlıca olarak verilmiş hem de böylece o terimler üzerinde Türkçe düşünme imkânı sağlanmış olmaktadır. Yazarın eserinde, özellikle pedagojik bir amaç güttüğü görülmektedir. Bu yönüyle hem Türkçe Mantık öğretim kitaplarının yazımı bakımından hem de yoğun bir dil kullanılan Arapça mantık eserlerini çözümlene bakımından oldukça faydalıdır.⁶

Hakkında yüksek lisans tezi hazırladığımız Giritli Sırrı Paşa'nın beş tümel görüşünü daha önceden incelemiştik⁷ ama eleştirisini yapmamıştık. Bu çalışmada ise onun *Mi'yârü'l-Makâl*'deki beş tümel anlayışı yeni bir okumayla ortaya konulduktan sonra kısa bir eleştirisi yapılacaktır.

1. Giritli Sırrı Paşa'da Beş Tümel

Tekrar olduğunun bilincinde olarak söylersek; mantık, İslam kültüründe geleneksel olarak iki bölümde ele alınmıştır: Tasavvurât ve Tasdikât. Giritli Sırrı Paşa'nın da aynı perspektifi koruduğu anlaşılmaktadır. Zira ona göre mantık ilminin iki tarafı vardır: Biri, tasavvurlar diğeri de tasdiklerdir.⁸ Bir tanım, tasavvur türlerinden biridir. Tanım yapmak, bir tasavvur ortaya koymak demektir. Ancak bu tanımın da dayandığı bir takım tümeler vardır. Bu tümeler, İslam geleneğinde "beş tümel" olarak adlandırılmış ve genel tanım teorisinin başlangıç safhası olarak kabul edilmiştir.

Ona göre beş tümel, cins, tür, ayırım, ayrılmayan ilinti, ayrılan ilinti'den ibarettir. Dikkat edilirse son ikisi, mantık metinlerinde sayılan beş tümel adlarından farklıdır. Normalde beş tümel, cins, tür, ayırım, özgülük ve genel ilinti olarak sayılırken, o, son ikisini ayrılmayan ilinti, ayrılan ilinti olarak belirtmiştir.

Öte yandan normal standartlardaki mantık metinlerinde ayrılabilen ve ayrılmayan ilinti, özgülük ile genel ilintinin iki ayrı özelliği olarak zikredilir. Giritli Sırrı Paşa ise ayrılabilen ve ayrılmayan ilinti üzerinden özgülük ve genel ilintiyi açıklamıştır.

Peki, beş tümelin tanımları onun tarafından nasıl yapılmıştır?. O, önce, tümel kavramını ikiye bölerek işe başlamıştır. Ona göre tümel, ya özeldir (zâtîdir) ya

6 Elif Özel, "Giritli Sırrı Paşa'nın Türk Düşüncesine Katkıları *Mi'yârü'l-Makâl* Adlı Eseri Tercümesi ve Mantık Anlayışı".

7 Bk. Elif Özel, "Giritli Sırrı Paşa'nın Türk Düşüncesine Katkıları *Mi'yârü'l-Makâl* Adlı Eseri Tercümesi ve Mantık Anlayışı".

8 Giritli Sırrı Paşa, *Mi'yârü'l-Makâl*, 6.

da ilintiseldir (arazîdir). Özsel olan, kendi tikellerinin hakikatinin dışında olmayan şeydir, insan ve ata göre hayvan, Zeyd ve Amr'a göre insan örneklerinde olduğu gibi. Burada hayvan tümeli, insan ile at tümellerinin hakikatinden kabul edilir. İnsan tümeli de Zeyd ve Amr'ın hakikati olarak kabul edilir. İlintisel ise özsel olana muhalif olandır, yani kendi tikellerinin hakikatinin dışında olan şeydir, insana nispetle gülen örneğindeki gibi. Gülücülük özelliği insan tümelinin bir ilintisi kabul edilir.⁹

1.1. Özsel Tümeller

Giritli'ye göre beş tümel önce, özsel tümeller ve ilintisel tümeller diye ikiye ayrılır, dedik. Özsel tümeller, cins, tür ve ayırım olarak zikredilir. İlintisel tümeller de ayrılabilen ve ayrılamayan ilinti olarak zikredilir. Bu bağlamda özsellerden ilki olan cins, sırf ortaklık hasebiyle o nedir diyerek vârid olan sorunun cevabında yüklem olarak söylenir. İnsan ve ata nispetle hayvan örneğindeki gibi. Burada insan ve at, hakikatleri farklı olanlardır ve hayvan tümeli de onlara yüklem olmuştur. Hayvan tümeli, onlara göre bir cins kavramdır. Özsellerden ikincisi olan tür, hem ortaklık hem de hususiyet nedeniyle o nedir diyerek vârid olan sorunun cevabında söylenen bir sözdür, yüklemidir. Zeyd ve Amr'a nispetle insan örneğindeki gibi. Burada Zeyd ve Amr, hakikatleri aynı olanlardır ve insan tümeli de onlara yüklem olmuştur. Yani hakikatleri ayrı değil, aynı olanlara yönelik insan tümeli, yüklem olmuştur. İnsan tümeli Zeyd ve Amr için bir tür tümelidir. Özsellerden üçüncüsü olan ayırım, o nedir diyerek vârid olan sorunun cevabında¹⁰ söylenmiş olmayıp, o özünde nasıl şeydir, diyerek varid olan sorunun cevabında yüklem olur. Ayırım, bir şeyi aynı cins içerisindeki ortağından ayırıştırır. Cins içerisinde türü gösterir. Tıpkı insana nispetle konuşma/akıllılık özelliğindeki gibi.

Giritli Sırrı Paşa özsel tümellerden olan cinsi de üçe ayırmıştır: Yüksek cins, orta cins ve aşağı cins diye. Aynı şekilde o, özsel tümellerden olan türü de üçe ayırmıştır: Yüksek tür, orta tür ve aşağı tür diye. Aslında Giritli'nin, cinsi ve türleri bu şekilde kısımlara ayırması, meşhur Pophiyus Ağacı çerçevesinde belirlendiği anlaşılmaktadır. O, her ne kadar ağacı çizip bu bağlamda belirlediğini söylemese de bu durum metinden net bir şekilde anlaşılmaktadır. Zaten Porphyrius Ağacı bağlamında bir evren tasarımının, İslam geleneğine damgasını vurduğu mantık tarihçileri tarafından da zikredilen bir husustur.

9 Giritli Sırrı Paşa, *Mi'yârü'l-Makâl*, 9, 10.

10 Giritli Sırrı Paşa, *Mi'yârü'l-Makâl*, 9, 10.

Şimdi ona göre yüksek cins, orta cins, aşağı cins, yüksek tür, orta tür ile aşağı türün örneklerinin neler olduğunu söyleyelim: Yüksek cins cevher, orta cins yaşayan cisim, aşağı cins de hayvan tümelidir. Yüksek tür mutlak cisim, orta tür yaşayan cisim ile hayvan tümelleri, aşağı tür de insan tümelidir.¹¹

1.2. İlintisel Tümeller

İlinti ya mahiyetinden ayrılabilir (araz-ı mufarık) ya da ayrılamaz (araz-ı lâzım). Örneğin, insanın potansiyel olarak gülücü olması onun ayrılmayan bir ilintisidir, insanın fiilen gülücü olması ise onun ayrılabilen bir ilintisidir. Yine insanın potansiyel olarak nefes alıp vermesi onun ayrılmayan bir ilintisidir, insanın fiilen nefes alıp vermesi ise onun ayrılabilen bir ilintisidir. İşte, ister ayrılabilen isterse ayrılmayan ilinti olsun bir tek türe ait olursa özgürlük, birden fazla türe ait olursa **genel ilinti** olur. Buna göre gülücülük insanın özgürlüğü, nefes alıp vermesi ise genel ilintisi olmaktadır.¹² Özgürlük ile genel ilinti de ilintisel olmaktadır.

2. Tanım Teorisi

Tanım teorisini ele almamızın nedeni, onun beş tümel görüşünden ilintisel tanımların çıkıp çıkamayacağını eleştirel bakımdan değerlendirmek içindir.

Giritli'ye göre açıklayıcı söz, tanım, tarif eden, tarif kelimelerinin hepsi bir manaya gelir. Peki, tanımın tanımı nedir? Bir şeyin tasavvuru, onun tümünü hakikatiyle, hariçtekilerden seçer ve diğerlerinden ayırt ederse o bir tanımdır. Tanım dört türdür. Ama bu dört tür, önce, kendi içinde ikiye ayrılır: Özsel tanımlar, ilintisel tanımlar. Bunların her biri de tam ve eksik diye ikiye ayrıldığında dört tür tanım formu elde edilmiş olur. Bu bağlamda tanım, bir şeyin yakın cinsi ve yakın ayrımından oluşursa tam özsel tanım elde edilmiş olur. Tıpkı insanı, konuşan hayvan olarak tanımlamak gibi. Konuşan, insanın yakın ayrımı, hayvan tümeli de yakın cinsidir. Şayet bir tanım, bir şeyin uzak cinsi ve yakın ayrımından oluşursa eksik özsel tanım elde edilmiş olur. Tıpkı insanı, konuşan cisim olarak tanımlamak gibi. Konuşan, insanın yakın ayrımı, cisim tümeli de uzak cinsidir. Şayet bir tanım, bir şeyin yakın cinsi ve özgürlüğünden oluşursa tam ilintisel tanım elde edilmiş olur. Tıpkı insanı, gülen hayvan olarak tanımlamak gibi. Gülen olmak insanın özgürlüğü, hayvan tümeli de yakın cinsidir. Şayet bir tanım, bir şeyin uzak cinsi ve öz-

11 Giritli Sırrı Paşa, *Mi'yârü'l-Makâl*, 11.

12 Giritli Sırrı Paşa, *Mi'yârü'l-Makâl*, 11, 12.

gölüğünden oluşursa ya da tek bir hakikate özgü olmak üzere yalnız ilintilerden oluşursa eksik ilintisel tanım elde edilmiş olur. Tıpkı insanı, gülen cisim olarak tanımlamak gibi. Gülen olmak insanın özgülüğü, cisim tümeli de uzak cinsidir. Yine insanı, iki ayağı üzerinde yürüyen, boyu dik, tabiatıyla gülücüdür diyerek insanı tanımlamak da eksik ilintisel tanıma bir örnektir.¹³

3. Beş Tümel Görüşü Üzerine Bir Eleştiri

Öncelikle şunu söyleyelim ki yukarıda da belirttiğimiz gibi İslam geleneğinin hâkim metinlerinde beş tümel, cins, tür, ayırım, özgümlük ve genel ilinti olarak sayılır. Oysa Giritli Sırrı Paşa'nın söz konusu eserinde son ikisi, ayrılmayan ilinti ve ayrılabilen ilinti olarak zikredilir. Şimdi özgümlük ve genel ilinti, ilintisel tümel-lerden olup onları beş sûretten/formdan ikisi olarak kabul edebiliriz. Mantığın nihai amacının ise sûretlere/formlara ulaşmak olduğunu biliyoruz. Bu durumda şu soruyu sormamız gerekiyor: Ayrılmayan ilinti ve ayrılabilen ilinti, birer **ilinti** midir? Yoksa ilintilere dayalı **ilintisel** birer form mudurlar? İslam geleneğinden hareketle konuşursak; bunlar birer ilintidirler. Yani, ilintisel olan özgümlük ile genel ilintinin her birinin ayrılabilen ve ayrılmayan olarak birer ilintisidirler. İlintisellik, içeriklerle ilgili olan ilintilerin tümelidir. Özgümlüğün de bir ilintisel olduğunu söyledik. Şimdi bir örnekle bu durumu açıklayalım: Potansiyel olarak gülücü olmak insanın ayrılmayan bir özgümlüğü iken fiilen gülücülük de onun ayrılabilen özgümlüğüdür. Aynı şekilde potansiyel olarak nefes alıp vermek insanın ayrılmayan bir genel ilintisi iken fiilen nefes alıp vermek de onun ayrılabilen genel ilintisidir.

Benzer bir sorun tanım kurmada da karşımıza çıkmaktadır. Normalde tam ilintisel tanım için özgümlük ile yakın cinsi bir araya getiririz. Şayet ayrılmayan veya ayrılabilen ilinti ile yakın cinsi bir araya getirirsek bu kez iki formu yan yana değil formun birinin iki özelliğinden birini diğer forma eklemiş olacağız. Bu durumda bir tanım formu elde etme noktasında sorun ortaya çıkacaktır. Örneklersek; "insan fiilen gülen bir hayvandır" diyerek bir tam ilintisel tanım yapmaya kalkışsak, fiilen gülücülük, insanın ayrılabilen ilintisi olduğundan bu tanım, insan fertlerinin fiilen gülücü olmadığı zaman dilimlerini dikkate alan bir tanım olmayacaktır. Ama insanı, "potansiyel olarak gülen bir hayvandır diye tanımlarsak, bu kuşatıcı bir tanım olacaktır.

Öte yandan formlar, bizlerin mantıkça geçerli işlemler yapmasını sağlarlar. Her ne kadar mantık metinlerinde geçerlilik önermesel akıl yürütmelerle ilgili olarak

13 Giritli Sırrı Paşa, *Mi'yârü'l-Makâl*, 13, 14.

tanımlansa da biz bunu özellikle İslam geleneği söz konusu olduğunda tanım teorisi için de kullanabiliriz. Şimdi geçerlilik konusunu detaylandırarak ilerleyelim.

Bir argümanda öncüllerin tümü doğru değerine sahip olduğunda sonuç önermesi için yanlış çıkma durumu olamıyorsa o argüman mantıkça geçerlidir. Geçerliliğin dedüksiyonlarda cari olduğunu dikkate alırsak, bir çıkarımın öncüllerinin doğru olması, zorunlu ve kesin olarak sonucu da doğru kılarırsa çıkarıma geçerli denir. Bu şu demektir: Dedüktif yani geçerli bir argüman formunda, öncüllerden biri veya daha fazlası ya da tümü yanlış olup sonuç da yanlış ya da doğru olabilir. Ama hiçbir şekilde öncüllerin tümü doğru olup sonuç da yanlış olamaz.¹⁴

Burada kullanılan geçerlilik, günlük kullanımdan farklı, mantık disiplininin kendine özgü bir terimidir ve yine unutulmamalıdır ki mantığın ana hedeflerinden biri, mantıkça geçerli argüman formları (akıl yürütmeler) elde etmektir.

Yukarıdaki geçerlilik tanımını kıyas teorisine uygulayabiliriz. Bu durumda şu şekilde bir tanım ortaya çıkar: Bir kıyas formu, çeşitli örneklere uygulandığında hiçbir şekilde doğru öncüllerden yanlış bir sonuç vermiyorsa, o kıyas formu mantıkça geçerlidir. Bu şu demektir: O kıyas formu yanlış öncüllerden yanlış bir sonuç verebilir, yanlış öncüllerden doğru bir sonuç verebilir, doğrulardan doğru bir sonuç verebilir, yanlış ve doğru öncüllerden doğru ya da yanlış bir sonuç verebilir. Ama kesinlikle doğru öncüllerden yanlış bir sonuç vermez.

Şimdi bu durumu tanım teorisi üzerinden düşünelim. Ancak buradaki geçerlilik sözcüğünden kastımız klasik mantık kitaplarındaki "tanımın şartları" olarak atılan başlıklardan farklı bir anlamda olduğunu belirtmek istiyoruz.

Tanımlar, beş tümel form üzerine temellenen formel yapılarıdır. Bir tanımın geçerli olabilmesi, içeriklerde uzlaşa sağlandıktan sonra forma göre elde edilme şartına bağlıdır. Tam ilintisel tanım üzerinden gidersek, bunun sağlanması için özgünlük ile yakın cins formlarının bir araya getirilmesi gerekir. İçerikler değişir, formlar sabit kalır. Buna göre insan için belirlenmiş yakın cins hayvan ve özgünlük de gülme özelliğidir. Bu ikisini bir araya getirdiğimizde tam ilintisel bir tanım elde etmiş oluyoruz. Yani iki formun altında sıralanan nitelik ister potansiyel isterse fiilen olsun tanım, bir tam ilintisel tanım oluyor. Şayet insan fiilen gülen bir hayvandır dersek, fiilen gülme her ne kadar türün bir ilintisi olarak zikredilse de en az bir şahsın fiilen gülücü olmaması mümkündür. Zaten fiilen ya da potansiyel olarak bir ilintiye sahip olmak içeriksel bir durumdur, değişebilir. Bu yönüyle tam bir ilintisel tanımın elde edilme durumu geçersiz olabilir.

14 Aytekin Özel, *Tasdik Mantığı: Önermeler ve Mantıkî (Dedüktif) Kıyaslar Geleneksel Mantığa Giriş II*, (Bursa: Bursa Akademi, 2020), 42-47.

Sonuç

Bu çalışmada Giritli Sırrı Paşa'nın beş tümeli ele alışındaki sorunlu gördüğümüz yönleri dillendirmeye çalıştık. Bu bağlamda Giritli Sırrı Paşa'nın, mantıkla ilgili tek eser kaleme aldığını ve onun da bir mantık eğitimi kitabı olduğunu görüyoruz. Kitabın adı, *Mi'yârü'l-Makâl*'dir. Bu eserde o, beş tümel konusunu da incelemiş ve bunu süregelen tutumdan farklı bir çerçevede ele almıştır. Gelenekte beş tümel, cins, tür, ayırım, özgünlük ve genel ilinti olarak sayılırken, o, son ikisini ayrılmayan ilinti, ayrılan ilinti olarak belirtmiştir. Ancak bu durum bazı sorunlara neden olmaktadır. Çünkü ayrılmayan ilinti ve ayrılabilen ilinti birer ilintidir. Özgünlük ve genel ilinti ise birer ilintiseldir ve ayrılmayan ilinti ile ayrılabilen ilinti de onların birer ilintisidir. Öte yandan bu durum, tam ilintisel tanımın oluşmasında da sıkıntıya neden olmaktadır.

Mantıkta asıl amaç geçerli formlara ulaşmaktır. Geçerlilik tanımını önermesel akıl yürütmeler için tanımlandığı şekliyle geleneksel tanım teorisine de uyarlayabiliriz: Geçerli bir tanım teorisi, formlar yerinde bir şekilde kullanıldığında hep özsel ve ilintisel tanımları veren tanım teorisidir. İçerikler değişir, formlar sabit kalır. Bu yönden bakıldığında tam ilintisel tanımın elde edilmesinde de sıkıntı ortaya çıkacaktır. Çözümün ise gelenekteki beş tümel anlayışına bağlı kalmak olduğunu ileri sürebiliriz.

Kaynakça

- Bingöl, Abdülkuddüs. *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1993.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2009.
- Gelenbevi, İsmail. *Kitabü'l-Burhan*. İstanbul: Dersaadet Matbaa-i Osmaniye, 1310.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Bilim Yayınları, 1996.
- Özel, Elif. "Giritli Sırrı Paşa'nın Türk Düşüncesine Katkıları Mi'yârü'l-Makâl Adlı Eseri Tercümesi ve Mantık Anlayışı". Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2012.
- Özel, Aytakin. *Tasdik Mantığı: Önergeler ve Mantıkî (Dedüktif) Kıyaslar Geleneksel Mantığa Giriş II*. Bursa: Bursa Akademi, 2020.
- Paşa, Giritli Sırrı. *(Eser-i Sırrı), Mi'yârü'l-Makâl*. İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1303.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*, eski yazıdan aktaran Nuri Akbayar. cilt: 5, İstanbul: Numune Matbaacılık, 1996.

XX. Yüzyılın İlk Yarısında Mısır'da Aile Vakfı Tartışmaları ve Kevserî'nin "Aile Vakfının Etrafında Eski Bir Tartışma" İsimli Makalesi

Öz: Vakıfla ilgili klasik dönemde yaşanan tartışmalar vakfın bağlayıcılığı üzerine; meşruyeti tartışma konusu yapılmamıştır. Ancak son yüzyıllarda vakfın meşruyeti de tartışma konusu haline getirilmiştir. Bu tartışmalardan ehli/zürri vakıflar olarak bilinen aile vakıfları da etkilenmiştir. Yaşanan süreçte bir kısım ulema aile vakıflarının ilga edilmesini desteklemiş, fetva ve makalelerle aile vakıflarının gayr-i meşru olduğunu iddia etmişlerdir. Bir kısım ulema da aile vakıflarının meşruyetini savunmuş, bu konudaki iddialara müstakil risalelerde, makalelerinde ya da kitaplarında cevap vermişlerdir. Bu çalışma tartışmanın yaşandığı ülkelerden biri olan Mısır'ı ele almış ve Mısır'da XX. yüzyılın ilk yarısında bu hususta tarafların iddialarını irdelemiştir. Konuyla ilgili makalelerden biri olan Muhammed Zahid el-Kevserî'nin "محادثة قديمة حول الوقف الأهلي" adlı makalesi de "Aile Vakıfları Etrafında Eski Bir Tartışma" başlığıyla tercüme edilerek eklenmiş, son olarak da görüşlerin bir değerlendirmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Vakıflar, Aile Vakıfları, Mısır, Kevserî, XX. yüzyıl.

Hatice
AKYÜZOĞLU 

Family Foundation (Family Waqf) Discussions in Egypt in The First Half of the 20th Century and Kawthari's Article Titled "An Old Discussion Around the Family Foundatio

Abstract: Discussions about the waqf in the classical period are about the bindingness of the waqf; Its legitimacy has not been discussed. However, in recent centuries, the legitimacy of the waqf has also been a matter of debate. Family foundations known as "ahli/zurri awqaf" were also affected by these discussions. In this process, some scholars supported the abolition of family foundations and claimed that family foundations were illegitimate, both with fatwas and articles. Some of the scholars also defended the legitimacy of family foundations and responded to the claims on this subject in their separate treatises, articles or books. This study deals with Egypt, one of the countries where the debate took place, and examined the claims of the parties on this issue in the first half of the XXth century in Egypt. One of the articles on the subject, Muhammed Zahid al-Kawthari's article "محادثة قديمة حول الوقف الأهلي" was translated and added with the title of "An Old Discussion Around Family Foundations", and finally a critic of the views was made.

Keywords: Awqaf, Family Foundations, Egypt, Kawthari, 20th Centruy

* Doktora Öğrencisi. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı. E-Posta: hatice.akyuzoglu@ogr.sakarya.edu.tr ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-4007-3226>

Giriş

Vakıflar, Hz. Peygamber zamanından itibaren Müslüman toplumlarda önemli bir konuma sahiptir ve halkın ihtiyaç duyduğu barınma, eğitim, tedavi vb. gibi sosyal yardımlara ulaşmasında önemli rol oynamıştır. Ancak zamanla yaşanan siyasi ve ekonomik sorunların etkisiyle vakıflar tartışma konusu olmuştur. Özellikle sömürgecilik faaliyetlerinde bulunan Batlıların, Müslüman toplumlarda vakıfların meşruiyetinin tartışmaya açılmasında büyük etkisi vardır. Bu tartışmalardan etkilenen vakıflardan biri de aile vakıflarıdır.

Vakıflar, hassaten aile vakıfları Cezayir'den Hindistan'a pek çok Müslüman devlette tartışılmıştır. Biz bu çalışmamızda yaşanan tartışmaların Mısır ayağına değineceğiz. Tartışmaların başladığı tarih ve devam ettiği dönemler bir makalenin hacmini aşacak boyuttadır. Bu sebeple çalışmamızı XX. yüzyılın ilk yarısı ile sınırlandırdık. Makalesini tercüme ettiğimiz Muhammed Zahid el-Kevserî'nin bu dönemde aktif olması ve Mısır'da aile vakıfları ile ilgili önemli kararların bu dönemde alınması makalemizin sınırlarını belirlemede etkili olmuştur.

Vakıf önemli ve geniş bir konudur. Bu makalede vakıfla ilgili kuruluşu, şartları, unsurları vb. gibi bilgilere değinmedik ve mümkün oldukça aile vakıfları etrafında cereyan eden tartışmalar üzerinden konuyu incelemeye çalıştık. Konuyu "Vakfın Tanımı ve Aile Vakıfları", "Mısır'da Aile Vakıfları Hakkındaki Münakaşalar", "Aile Vakıflarının İlgasını Savunanların İddiaları" ve "Aile Vakıflarının İlgası Edilmesine Karşı Çıkanların Söz Konusu İddialara Cevapları" olmak üzere dört başlık altında ele aldık. Akabinde Zâhid el-Kevserî'nin "Aile Vakıfları Etrafında Eski Bir Tartışma" konulu makalesinin tercümesini verdik ve "Değerlendirme ve Sonuç" ile çalışmamızı tamamladık.

Vakfın Tanımı ve Aile Vakıfları

Vakıf, anlamı "durmak, hapsedmek" olan "و ق ف" kökünden gelir.¹ "Vakfedilen şey" anlamında mastar bir kelimedir. Çoğulu "evkâf"tır, vakıf ve mevkûf aynı anlama gelmektedir.² Vakfın terim anlamı üzerine farklı görüşler vardır; İmam-ı Azam'a göre vakıf: "Bir malın mülkiyetinin sahibinde kalmasıyla birlikte menfaati-

1 Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Beyrut, 1955), IV/618.

2 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî el-Basrî İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüga* (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), II/349; Ebü'l-Abbas Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Misbahü'l-Münir* (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1987), 256.

nin Allah yolunda ve fakirler için ya da vâkıfın istediği işler doğrultusunda sarf edilmesi, sadaka olarak verilmesidir".³ Ebû Yusuf, vakfedilen malı azad edilen köleye benzetir, İmam Muhammed ise vakfedilen malı sadaka olarak nitelendirir.⁴ Cumhuriyetin vakıf tarifi her iki imamın vakıf anlayışını yansıtacak niteliktedir: vakıf, bir malın, sahibinin mülkiyetinden çıkarak, mülkiyetinin Allah'a intikal etmesi ve bu malın menfaatinin de fakirlere veya vâkıfın istediği cihete tasadduk edilmesidir.⁵

Vakfın meşruiyeti için "Sevdiğiniz şeylerden sarfetmedikçe iyiliğe erişemezsiniz. Her ne sarfederseniz, şüphesiz Allah onu bilir."⁶ ayeti delil olarak gösterilir.⁷ Sünnetten deliller ise Hz. Peygamber'in sözünün⁸ yanı sıra yine Hz. Peygamber'in ve sahabenin uygulamalarıdır. Sahabe de vakfın cevazı hakkında görüş birliği içerisindedir; bu da icmâ delilidir.⁹ Sahabe vakıfları ile ilgili rivayetlerden Hz. Ömer'in ve Ebû Talha'nın vakfiyle ilgili rivayetler konumuz açısından ayrıca önemlidir. Hz. Ömer kendisine ait ve çok beğendiği bir arazi hakkında Hz. Peygamber'in görüşünü sormuş, o da isterse aslını vakfedip gelirini tasadduk etmesini söylemiştir. Hz. Ömer de bu tavsiye üzerine malını satılmamak, hibe edilmemek ve miras bırakılmamak üzere vakfetmiş gelirini de fakirlere, akrabalarına, Allah yoluna ve kölelere bağışlamıştır.¹⁰ Vakfının idaresini de kızı Hafsa'ya, Hafsa'nın vefatından

- 3 Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamid es-Sivâsi el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadir* (Mısır: Matbaatü Meymeniyeye, ts.), V/416.
- 4 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûki İslâmiyye ve Istilahâtı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), IV/336-337.
- 5 Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdilberr, *Kitâbü'l-Kâfi fi Fikhi Ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî* (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 536; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr fi Fikhi Mezhebi'l-İmami's-Şâfiî* (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), VII/511; Ebû'n-Necâ Şerefüddin Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ Haccâvî, *Zâdü'l-Müstakni' fi İhtisâri'l-Mukni'* (Riyad, ts.), I/237.
- 6 Âl-i İmran 3/92
- 7 Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletühü* (Şam: Darü'l-Fikr, ts.), X/7603.
- 8 "İnsan öldükten sonra şu üç şey dışında ameli kesilir; sadaka-i câriye, kendisinden faydalanılan ilim ve salih evlad" Bu hadiste yer alan "sadaka-i câriye"nin vakfı kastettiği iddia edilir. (bknz. Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahih* (Beirut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.), III/1255.)
- 9 Hz. Peygamber, Hz. Ömer'in naklettiğine göre, ganimetten kendisine düşen üç araziye vakfetmiştir. Bu arazilerden Beni Nadir arazisini zor zamanlarında harcanması için, Fedek arazisini yolda kalmışlar için vakfetmiştir. Hayber arazisini ise üçe bölmüş, ikisini Müslümanlara vakfetmiş, bir payını da ailesinin ihtiyaçlarını karşılamak için ayırmıştır. Ailesinin ihtiyaçlarından artan miktar muhacirlerin fakirlerine harcanacaktır. (bknz. Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Davud Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), IV/587; Burhanüddin İbrâhim b. Mûsâ Tarâblusî, *Kitâbü'l-İsâf fi Ahkâmî'l-Evkâf* (Mısır: Matbaatü Hindiyeye, 1902), 9.)
- 10 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), VI/262.

sonra da ailesinden seçilecek bir kimseye bırakmıştır.¹¹ Ebû Talha da “*Sevdiğiniz şeylerden sarfetmedikçe iyiliğe erişemezsiniz*” ayeti nazil olunca arazisini vakfetmek istemiş, Hz. Peygamber de akrabalarına, Hasan b. Sabit'e ve Ubey b. Ka'b'a vakfetmesini söylemiştir.¹²

Aile vakıfları ehli vakıflar olarak da bilinir. Aile vakıfları, vakıftan yararlanan kimselerin vâkıfın kendisinden ve/veya zengin ya da fakir hısımlarından ya da bir başkası ve onun zürriyetinden meydana geldiği vakıflardır. Fakirlerin bu vakıflardan yararlanması vâkıfın şartına bağlıdır; vâkıfın hısımları ile aynı zamanda yararlanabileceği gibi (yarı aile vakıfları) vâkıfın hısımlarının kalmaması durumunda da yararlanabilir (tam aile vakıfları).¹³ Mesela bir kimse yaşadığı müddetçe belirli bir arazisini kendisine, vefatından sonra evladına, evladının vefatından sonra da bir mescide ya da bir topluluğa vakfetse, bu vakıf ehli vakıf olarak isimlendirilir.¹⁴

Vakıflar, vakıftan yararlananlar bakımından “hayrî vakıf”¹⁵ ve “zürri/ehli vakıf” olarak ikiye ayrılır. Ancak bu taksimatın kökeninin eskiye dayanmadığı, aile vakıflarının sonradan ortaya çıkmış bir istilah olduğu iddia edilir.¹⁶ Aile vakıflarının meşruiyetini savunan ancak aile vakfı kavramının sonradan ortaya çıkmış olduğunu iddia eden âlimler, fakirlerin bir şekilde vakıftan yararlanması sebebiyle esasında her vakfın “hayrî vakıf” olduğunu, bu ayrımın sonradan ortaya çıktığını söylerler.¹⁷ Aile vakıflarının ilga edilmesini isteyenler ise aile vakıflarını bid'at olarak

11 Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, IV/505.

12 Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, *Sünenü Nesâî* (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2001), VI/140.

13 Aile vakfında fakirlerin zikredilmemesi, yani vakfın ebedi olmayan bir cihete tahsis edilmesi durumunda vakfın geçerli olup olmayacağı hususunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. İmam Azam ve İmam Muhammed'e göre böyle bir vakıf caiz değilken, İmam Ebû Yusuf caiz görür. Fakirler zikredilmese de vakıf ailenin sona ermesi durumunda fakirlere tahsis edilir. (bknz. Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudûrî fi'l-Fıkhi'l-Hanefî* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 127; Muhammed Haseneyn Mahlûf el-Adevî, *Menhecü'l-Yakîn fi Beyâni enne'l-Vakfe'l-Ehli mine'd-Dîn* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1351), 28; Abdülcelîl Abdurrahmân Aşûb, *Kitabü'l-Vakf* (Mısır: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2000), 9; Münir Yaşar Kaya, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Aile Vakıfları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 50-52.

14 Muhammed Mustafa Şelebî, *Ahkâmu'l-Vasâyâ ve'l-Evkâf* (Beyrut: ed-Dârü'l-Câmiyye, 1982), 319.

15 Hayrî vakıf, vakfın kuruluş aşamasında hayır cihetlerinden birine yönelik kurulmasıdır. Belli bir müddet sonra belirli kişi/kişilerin vakıftan yararlanması şart koşulsun da vakfın hayrî niteliği değişmez. (bknz. Şelebî, *Ahkâmu'l-Vasâyâ ve'l-Evkâf*, 318.)

16 Muhammed Bahît, *el-Mürhefâtü'l-Yemâniyye fi Unuki men Kâle bi-Butlânî'l-Vakf ale'z-Zürriyye* (Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1344), 3; Şelebî, *Ahkâmu'l-Vasâyâ ve'l-Evkâf*, 319; el-Adevî, *Menhecü'l-Yakîn fi Beyâni enne'l-Vakfe'l-Ehli mine'd-Dîn*, 28.

17 el-Adevî, *Menhecü'l-Yakîn fi Beyâni enne'l-Vakfe'l-Ehli mine'd-Dîn*, 28.

nitelerler.¹⁸ Vakfın meşruiyeti için yukarıda zikrettiğimiz sahabe uygulamalarına baktığımızda -Hz. Ömer'in ve Ebû Talha'nın vakıfları- vakıftan yararlanacaklar arasında akrabaların da yer alması, temelde aile vakıfları ile hayrî vakıflar arasında da bir ayırımın olmadığı iddiasını güçlendirmekte, aile vakıfları ile hayrî vakıfların aslında aynı vakıflar olduğu iddiasını da desteklemektedir.

Vakıflar etrafında yapılan tartışmalar XIX. yüzyılda İslam topraklarının Batılılar tarafından işgal edilmesi ile dikkate değer bir hal almıştır. Aile vakıflarını kendi amaçları için engel gören Fransızlar Kuzey Afrika'da, İngilizler de Hindistan'da aile vakıflarının yasallığını sorgulayan tartışmaları alevlendirmişlerdir.¹⁹ Batılıların vakıfları iktisadi kalkınmaya engel olarak gösterme gayretleri neticesinde de vakıflar ve aile vakıfları İslam ülkelerinde yaşanan mali sorunların müsebbibi olarak görülmüş ve haklarında yasal düzenleme çalışmaları yapılmıştır.²⁰ Aile vakıfları hakkında yasal düzenleme çalışmaları yapan ülkeler arasından Mısır bizim çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır.²¹

Mısır'da Aile Vakıfları Hakkındaki Münakaşalar

Mısır'da aile vakıflarının kaldırılması yönündeki tartışmalar zaman zaman yaşanmıştır ancak bu konuda ilk ciddi çalışmaların Kavalalı Mehmed Ali Paşa (v.1849) zamanında başladığını söylemek mümkündür. Mehmed Ali Paşa her ne kadar aile vakıfları da dâhil olmak üzere bütün vakıfları ilga etmek istese de zamanla bu isteğinden vazgeçmek zorunda kalmıştır.²² Ancak yirminci yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde Mısır'da "aile vakfı" tartışmaları yeniden başlamış, bir kısım ulema aile vakıflarının meşru olmadığını iddia ederken, diğer bir kısmı da aile

18 Bahît, *el-Mürhefâtü'l-Yemâniyye fî Unuki men Kâle bi-Butlâni'l-Vakf ale'z-Zürriyye*, 3.

19 Murat Çizakça, *İslam Dünyasında Vakıflar* (Konya: KTO Karatay Üniversitesi, 2017), 34."publisher": "KTO Karatay Üniversitesi", "publisher-place": "Konya", "title": "İslam Dünyasında Vakıflar", "author": [{"family": "Çizakça", "given": "Murat"}], "issued": {"date-parts": [{"2017"}]}, "locator": [{"34}], "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}.

20 Muhammed Ebû Zehra, *Muhâdarât fi'l-Vakf* (Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1971), 192; Bahaeddin Yediylidiz, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012), XLIII/479.

21 Mısır'ın yanı sıra Suriye'de de aile vakıflarının hukuki durumu tartışılmış, bunun neticesinde Suriye'de 1949 yılında, Mısır'da ise 1952 yılında aile vakıfları ilga edilmiştir. (bknz. Ebû Zehra, *Muhâdarât fi'l-Vakf*, 36; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, X/7607.)

22 Mısır'da zaman zaman çıkan tartışmalara onbeşinci yüzyılda yaşamış ve aynı zamanda kadılık da yapmış olan Belkîni'nin aile vakıflarının ilga edilmesi için verdiği fetva bir örnek olabilir. (bknz. Fedvi Erşid Ali el-Alâvîn, *el-Vakfu'z-Zürri ve Tatbikâtuhu el-Muâsıra* (Amman: Câmia-tü'l-Ülümi'l-İslâmiyye el-Âlemiyye, 2011), 73); Ebû Zehra, *Muhâdarât fi'l-Vakf*, 25.

vakıflarının meşruiyetini savunmuştur. Bu tartışmaların yaşanmasında ve vakıflar hakkında reform çalışmalarının yapılmasında o dönemde Türkiye’de yaşanan gelişmelerin de etkili olduğu iddialar arasındadır.²³

Aile vakıflarının meşruiyetini kabul etmeyenlerin başında vermiş olduğu fetva ile Mısır’ı da etkilemiş olan Trablusşam âlimlerinden Seyyid Muhammed Rahîm et-Trablusî gelir.²⁴ Bunlar arasında Şeyh Ramiz el-Melik (v. 1984) ve Muhammed Ebû Zehra’yı (v. 1974) da saymak mümkündür. Aile vakıflarının meşruiyetini savunan âlimlerin başında ise dönemin Mısır Başmüftüsü Şeyh Muhammed Bahît (v. 1935) gelmektedir. Makalesinin tercümesini burada paylaşacağımız Muhammed Zâhid el-Kevserî (v. 1952) de aile vakıflarının ilga edilmemesi taraftarıdır. Bunun yanı sıra Şeyh Muhammed Haseneyn Mahlûf el-Adevî (v. 1936), Mustafa Ahmed ez-Zerkâ (v. 1999) ve Muhammed Mustafa Şelebî (v. 1997) de aile vakıflarının ilgasına karşı olan âlimlerdendir.²⁵

Aile Vakıflarının İlgasını Savunanların İddiaları

Aile vakıflarının ilgasını isteyenlerin temel gerekçeleri, vakıflar sebebiyle yaşanan ekonomik sorunlardır. Nitekim Ebû Zehra 1926 yılında vakıfların ıslahı için yapılan bir oturumda, “aile vakıflarının borçlarının milyonlarca cüneyhe ulaştığının anlaşıldığını” nakleder.²⁶ Ancak ekonomik gerekçelerle vakıfların ilgasını istemek şeriatın vermiş olduğu bir hakkın iptalini istemek anlamına gelir. Bu durumda vakıfların şer’an verilmiş bir hak olup olmadığını tartışmaya açmak daha etkili olacaktır. Bu sebeple aile vakıflarının ilgasını isteyenler öncelikle bu tür bir vakıf çeşidinin meşruiyetini sorgulamışlardır. Aile vakıflarının ilga edilmesi yönünde fetva veren Seyyid Muhammed Rahîm, aile vakıfları ile ilgili Kur’an’da, sünnette, icmâda ya da kıyasta herhangi bir delil olmadığını iddia eder.²⁷ Bu iddia Kavalalı Mehmed Ali Paşa zamanında aile vakıfları da dâhil olmak üzere bütün vakıfların ilga edilmesini isteyenler tarafından da dile getirilmiştir. Ancak onlar sadece aile

23 Çizakça, *İslam Dünyasında Vakıflar*, 131.

24 Seyyid Muhammed Rahîm’in bu fetvasına Mustafa Ahmed ez-Zerkâ bir reddiye yazar; “eş-Şemsü’l-Celiyye li’r-Reddi alâ men Eftâ Bibutlâni Evkâfi’z-Zürriyye”. ez-Zerkâ’nın bu makalesinden sonra bir grup âlim de bu makalede yazılanların altına imza attıklarını ilan eden bir bildiri yayınladılar. Dokuz kişiden oluşan bu alim grubunda sadece fıkıhla iştigal edenler yoktur, tefsir, hadis ve kelamla iştigal edenler de vardır. (Bkz. el-Alâvîn, *el-Vakfu’z-Zürri ve Tatbikâtuhu el-Muâsıra*, 71.)

25 Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü’l-Kevserî* (Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, ts.), 196; el-Alâvîn, *el-Vakfu’z-Zürri ve Tatbikâtuhu el-Muâsıra*, 71-72.

26 Ebû Zehra, *Muhâdarât fi’l-Vakf*, 28.

27 Bahît, *el-Mürhefâtü’l-Yemâniyye fi Unuki men Kâle bi-Butlâni’l-Vakf ale’z-Zürriyye*, 2.

vakıflarının değil, genel olarak vakıf müessesesinin şer'î bir dayanağının olmadığını iddia etmişlerdir.²⁸ Aile vakıflarının kıyasen gayr-i sahih bir uygulama olduğu da Seyyid Muhammed Rahîm'in iddiaları arasındadır. Çünkü vakıf vasiyetten beslenen bir uygulamadır ve varise vasiyet sahih değildir: varise vasiyetin sahih olmaması vakfın sıhhatine de engel oluşturur.²⁹

Fransız oryantalistler, aile vakıflarının kadına mirastan pay veren İslam hukukuna Arapların gösterdiği bir tepki olduğunu iddia ederler. Bu sayede kadınlar mirastan mahrum bırakılabilecektir.³⁰ Batılıların bu iddiası İslam dünyasında da karşılık bulur ve aile vakıflarının ilga edilmesini isteyenler aile vakıfları kanalıyla mirastan alacakları paya müdahale edildiğini ve vârisin mirasını kendi istediği kişilere tahsis ettiğini, bazılarını ise mirastan men ettiğini iddia ederler.³¹

Aile vakıflarının sonradan ortaya çıktığı iddiası da bu vakıfların ilga edilmesi için delil olarak kullanılır. Hz. Peygamber'den rivayet edilen "*işlerin en şerlisi sonradan ortaya çıkandır*"³² ve "*sonradan ortaya çıkan işlerden sakınınız*"³³ hadisleri delil olarak öne sürülür ve sonradan ortaya çıkan aile vakıflarının da bid'at olduğu iddia edilir. Aile vakıfları kavramının sonradan ortaya çıkmasını temelde vakıfların "hayrî vakıflar" olmasıyla izah edenlere karşın aile vakıflarına muhalif olanlar aile vakıflarında hayrî bir yön görmezler. Çünkü aile vakıflarında vakfedilen mallar hayır için değil çocukların geçinmeleri için bırakılmıştır.³⁴

Aile vakıflarının klasik Hanefî metinlerinde yer almaması da muhaliflerin bir başka iddiasıdır. Eğer aile vakıfları caiz olsaydı, Serahsî (v. 483 h.) gibi âlimlerin bunu eserlerinde konu edinmeleri gerekirdi.³⁵ Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserine baktığımızda "vakfu'l-ehlî/vakfu'z-zürri" diye bir kavramla karşılaşmasak da, vakfedilen malın gelirin nesli devam ettiği sürece vâkîfın çocuğuna, çocuğunun çocuğuna harcanmasının şart koşulması bir sorun olarak görülmez.³⁶ Bu durumda her

28 Muhammed Bahî Bahî, *Nizâmu'l-Vakf ve'l-İstidlâlu aleyh* (Kuveyt: el-Vai'l-İslâmî, ts.), 22.

29 Bahî, *el-Mürhefâtü'l-Yemâniyye fî Unuki men Kâle bi-Butlânî'l-Vakf ale'z-Zürriyye*, 2.

30 Çizakça, *İslam Dünyasında Vakıflar*, 33.

31 Ebû Zehra, *Muhâdarât fî'l-Vakf*, 192; Hüseyin Naci, "Vakfa Dair Bir Tedkîk", *Dârü'l-Fünûn Hukuk Fakültesi Mecmuası* 2/12 (Rebiulevvel h 1431), 99.

32 Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, II/592.

33 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (Dâru lhyâ-i Kütübî'l-Arabiyye-Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), I/18.

34 Bahî, *el-Mürhefâtü'l-Yemâniyye fî Unuki men Kâle bi-Butlânî'l-Vakf ale'z-Zürriyye*, 3.

35 Bahî, *el-Mürhefâtü'l-Yemâniyye fî Unuki men Kâle bi-Butlânî'l-Vakf ale'z-Zürriyye*, 3.

36 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), XII/40.

ne kadar bir kavram olarak aile vakıfları bulunmasa da hayrî vakıfların bünyesinde var olduğunu söylemek mümkündür.

Muhaliflerin bir diğer iddiası da aile vakıflarının İmam-ı Azam'a ve İmam Muhammed'e göre geçerli bir uygulama olmamasıdır. İmam-ı Azam'a göre vasiyet bağlayıcıdır ancak bir kimse evladına tasaddukta bulunmak istiyorsa ve bunu vasiyet kanalıyla yapmışsa, varise vasiyet caiz olmadığı için vakıf geçerli değildir. Vasiyet kanalıyla değil de doğrudan vakfedilmişse de, bu durumda vakıf İmam-ı Azam'a göre satılabilir, hibe edilebilir ya da mirasa konu olabilir. İmam Muhammed'e göre de vakfın bağlayıcılık kazanması için vakfın vâkıfın elinden çıkıp vakıftan sorumlu kişiye teslim edilmesi gerekir ancak son dönemde yapılan vakıflarda bu uygulamadan bahsedilmesi mümkün değildir. Son dönemde teslim almak işi semboliktir, sadece lafızla yapılmaktadır.³⁷

Aile vakıflarına karşı olanlar, aile vakıflarının yarattığı toplumsal sorunları da ilga edilmesi için gerekçe olarak öne sürerler. Onlara göre, velev ki bütün iddialarında haksız olsalar bile aile vakıflarında yaşanan düşmanlık, akrabalığın kesilmesi ve vakıf nâzırlarının vakıf gelirlerinden haddinden fazla istifade etmesi aile vakfının butlanı için yeterlidir.³⁸ Esasında bu sorunlar için temel sorunlar dememiz mümkündür. Sonuçta aile vakıflarının idaresinde ekonomik sorunlar yaşamamış olsaydı, diğer iddialar vakfın meşruiyeti ile ilgili teoride yaşanan tartışmalar olarak görülecekti ve muhtemelen pratikte yansımaları da bu kadar derin olmayacaktı.

Aile vakıflarının aleyhinde yirminci yüzyılın ilk yarısında ortaya atılan bu iddialar bir önceki yüzyılda Kavalalı Mehmed Ali Paşa'yı vakıfları tamamen ilga etmeye sevk eden iddialarla aşağı yukarı aynıdır. Bu tartışmaların XIX. yüzyılda yoğunlaşması ve vakıflar üzerinde bazı hukuki düzenlemeler yapılmasının temelinde de vakıfların yönetiminde yaşanan sıkıntılar ve vakıf yönetiminde yaşanan yolsuzluklar yer almaktadır. Ancak bununla birlikte dini çevrelerin gelir kaynaklarının kontrol edilmek istenmesi ve bu sayede ulemanın etkisinin kırılması ve vakıflar sebebiyle toprak satın almada zorluk yaşayan Batılıların memnun edilmesi de gerekçeler arasındadır.³⁹ Zira vakıfların mülkiyetinin Allah'a intikal etmesi, bağlayıcı olduğunda artık satış, hibe, miras gibi mülkiyet intikal ettiren hukuki muamelelere konu olamaması İslam beldelerinde toprak satın almak isteyen Batılıla-

37 Bahit, *el-Mürhefâtü'l-Yemâniyye fî Unuki men Kâle bi-Butlâni'l-Vakf ale'z-Zürriyye*, 5; Şelebî, *Ahkâmu'l-Vasâyâ ve'l-Evkâf*, 303.

38 Bahit, *el-Mürhefâtü'l-Yemâniyye fî Unuki men Kâle bi-Butlâni'l-Vakf ale'z-Zürriyye*, 7.

39 el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, 195; Nazif Öztürk, "Batılılaşma Döneminde Başlatılan ve Vakıfların Çözülmesine Yol Açan Bir Uygulama", *Diyanet İlmî Dergi* XXVIII/4 (Aralık 1992), 30.

rın önünde en büyük engeldir. Mısır'da aile vakıflarının ilga edilmesinin akabinde vakıflara ait arazilerin açık artırma yoluyla satılması da vakıfların mülk edinmek isteyen Batılılar için artık bir engel olmadığını göstergesidir.⁴⁰

Aile Vakıflarının İlga Edilmesine Karşı Çıkanların Söz Konusu İddialara Cevapları

Aile vakıflarının meşruiyetini savunanlar bu vakıfların Kitap, sünnet ve icmâ ile sahih olduğunu iddia ederler. Vakıfların meşruiyeti için delil olarak gösterilen Âl-i İmran 3/92. ayet aynı zamanda aile vakıflarının meşruiyeti için de delil olarak gösterilir. Sünnetten delil ise sahabenin vakıflarıdır; Hz. Ömer de Ebû Talha da vakıflarında vakfın gelirlerinden istifade edecekler arasında akrabalarını saymışlardır.⁴¹ Vakıfların meşruiyeti konusunda bir ihtilaf yoktur, ihtilaf vakıfların bağlayıcılığı üzerinedir. Dolayısıyla vakıfların meşruiyeti icmâ ile de sabittir.⁴²

Vakfın miras hukukuna zarar verdiği ve vârisleri mirastan mahrum ettiği iddiasında iki durum söz konusudur: Şayet vâkıf malını henüz hayatta iken vakfetmişse -ki bir kimsenin malı üzerinde tasarruf yetkisi vardır- malını dilediğine satabilir, kiralayabilir ya da hibe edebilir; dolayısıyla malını vakfedebilir de. Bu, kişinin en doğal hakkıdır ve burada varislerin haklarından söz edilemez. Eğer vâkıf, vakfı bir vasiyet şeklinde yapmışsa, burada da vasiyetin mirasın üçte biri üzerinde geçerli olması kuralı söz konusudur. Vâkıfın vakfı, mirasının üçte biri üzerinde geçerlidir. Burada sorun miras bırakılan vakıftan yararlanan kimselerin aynı zamanda vâris olması durumudur. Zira vârise vasiyet caiz değildir. Şeyh Bahît bunun Hz. Peygamber'in izni ile caiz hale geldiğini iddia eder.⁴³ Ancak aile vakıflarının caiz olduğunu savunsalar da, vârise yapılan vakfın vasiyet niteliğinde olması durumunda geçersiz olacağını iddia edenler de vardır.⁴⁴

40 Çizakça, *İslam Dünyasında Vakıflar*, 131.

41 Bahît, *Nizâmu'l-Vakf ve'l-İstidlâlu aleyh*, 24.

42 Burada Ebû Hanîfe'nin görüşü farklıdır. Ebû Hanîfe vakfı "aynın (malın) mülkiyetinin vakfedende bırakılıp menfaatinin tasadduk edilmesi" şeklinde tanımlamıştır, bu âriyet (ödünç verme akdi) gibidir ve bağlayıcı değildir. Ancak İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre bağlayıcıdır, vakfedilen malın mülkiyeti Allah'a intikal etmiştir ve satılamaz, hibe edilemez ya da bu mülkte başka bir tasarrufta bulunulamaz. İmam Mâlik'e, İmam Şâfi'ye ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise vakıfta vakfedilen malın mülkiyeti vakfeden kişide kalır bununla birlikte vakfın satılması, hibe edilmesi ya da mirasa konu olması söz konusu değildir. (bknz. Bahît, *el-Mürhefâtü'l-Yemâniyye fi Unuki men Kâle bi-Butlâni'l-Vakf ale'z-Zürriyye*, 9.)

43 Bahît, *Nizâmu'l-Vakf ve'l-İstidlâlu aleyh*, 66-68.

44 Bahît, *Nizâmu'l-Vakf ve'l-İstidlâlu aleyh*, 29.

Aile vakıflarına muhalif olan Muhammed Ebû Zehra ise sahabeye Hz. Peygamberin böyle bir izin vermesini sahabenin vârisinden mal kaçırmak gibi kötü bir işe meyletmeyeceğini bilmesine bağlar.⁴⁵ Ancak aile vakıfları gibi toplumun bütün kesimini ilgilendiren önemli bir müessesede Hz. Peygamber'in sahabeye özel bir uygulamada bulunması, bulundu ise bile bunun özel olduğunu zikretmemesi kabul edilebilir bir durum değildir. Bununla birlikte sahabenin aile vakıflarının böyle bir özel izinle olduğunu iddia etmek aynı zamanda aile vakıflarının meşruiyetini de kabul etmek anlamına gelir. Söz konusu iddia bazı vârislerden mal kaçırmak ise böyle bir amaç için tek yolun vakıf olmadığı aşikârdır ve başka şekillerde de bazı vârislerin daha fazla mala sahip olması mümkündür.⁴⁶

Aile vakıflarının sonradan ortaya çıktığı ve bid'at olduğu iddiasına da karşı çıkılmıştır. Âlimlerin genel görüşü aile vakıflarının temelde hayrî vakıflar olduğudur. İsimlendirme sonradan olsa da, bu ayırım hayrî vakıflarla aile vakıflarının farklı olduğu anlamına gelmez, aile vakıflarını da sonradan ortaya çıkmış bir bid'at haline getirmez. Şeyh Muhammed Bahît, aile vakıflarının bid'at olduğu hususunda zikredilen hadislerin konu ile alakasının olmadığını söyler. Kevserî de aile vakfının terim olarak kullanılmasına ilk defa Memlûkler döneminde rastlanıldığını ancak sanki iki farklı vakıf türü gibi algılanmasının yeni bir durum olduğunu söyler.⁴⁷

Aile vakıflarının İmam-ı Azam ve İmam Muhammed'in görüşlerine göre caiz olmadığı iddiasına cevap olarak fetvaya esas olan görüşün İmam Ebû Yusuf'un görüşü olduğu söylenir. Bu durumda ortada bir sorun kalmaz. Kaldı ki İmam-ı Azam için bile hâkimin onay vermesi ile vakıf bağlayıcılık kazanır; artık satılamaz, hibe edilemez ve miras bırakılamaz.⁴⁸ Kevserî, İmam Azam'ın görüşü ile fetva veren Kâdî İsmail Elyesa'ın Leys b. Sa'd tarafından şikâyet edilip görevden aldırılmasını da fetvaya esas olan görüşün Ebû Yusuf'un görüşü olmasına delil gösterir.⁴⁹ İmam Muhammed'in vakıfta teslimi şart koşması ancak bunun o dönemde aynen yerine getirilmemesini de bir sorun olarak görmezler; mülkiyetin mütevelliyeye teslimi ile teslim gerçekleşmiştir.⁵⁰

45 Ebû Zehra, *Muhâdarât fi'l-Vakf*, 45.

46 Bahît, *Nizâmu'l-Vakf ve'l-İstidlâlu aleyh*, 66-68.

47 Bahît, *el-Mürhefâtü'l-Yemâniyye fi Unuki men Kâle bi-Butlâni'l-Vakf ale'z-Zürriyye*, 19; el-Adevî, *Menhecü'l-Yakîn fi Beyâni enne'l-Vakfe'l-Ehli mine'd-Dîn*, 28; el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, 193.

48 Bahît, *el-Mürhefâtü'l-Yemâniyye fi Unuki men Kâle bi-Butlâni'l-Vakf ale'z-Zürriyye*, 24.

49 el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, 193.

50 Bahît, *el-Mürhefâtü'l-Yemâniyye fi Unuki men Kâle bi-Butlâni'l-Vakf ale'z-Zürriyye*, 26.

Aile vakıflarının yaşadığı mali sıkıntılar ve yönetiminde yaşanan yolsuzluklar aile vakfını müdafaa eden çevrelerin de inkâr edemediği bir gerçektir. Kevserî bunun müsebbibi olarak mali yönden vakfı yönetmeyi beceremeyen yöneticileri sorumlu tutar. Bunun yanı sıra vakıf malının rehin olarak bırakılmasını mümkün kılan kanunu da eleştirir ve vakıf malları üzerinde böyle bir tasarrufa izin verilmesinin vakıfların borçlarını artırdığını iddia eder. Kevserî, aile vakıflarının ilga edilmesi halinde vakfın gelirini yönetmekten aciz olan kimselere vakıf mallarının ayınının (vakfedilen malın aslı) teslim edilmesinin utanılası ve komik bir uygulama olacağını söyler.⁵¹ Mahlûf el-Adevî de şer'an verilen bir iznin kulların yanlış fiilleri ile iptal edilemeyeceğini yemek-içmek üzerinden bir örnek ile izah eder: Allah yemeyi ve içmeyi dünyevi menfaatimiz için helal kılmıştır. Kullardan bazıları men edilen ya da kerih görülen bir şeyi yiyip içtiğinde yiyip içmenin mubahlığına bir zeval gelmez, hükmün aslı değişmez.⁵² Ayrıca aynı sorunların hayrî vakıflarda da ortaya çıkması mümkündür, sorun sadece aile vakıflarına has değildir.⁵³

Batılıların vakıf mallarının vakfedendenlerin mülkiyetine geri dönmesi ve vakıfların ilga edilmesi konusundaki çalışmalarına Kevserî oldukça şüpheci yaklaşır ve bu çalışmaların altında bir art niyet aranması gerektiğini düşünür. Kevserî'ye göre vakıflar, Batılıların istedikleri yerde mülkiyet edinmelerine ve istedikleri binayı inşa etmelerine büyük bir engeldir.⁵⁴

Bütün bu tartışmalar arasında aile vakıflarına muhaliflerin gözden kaçırdığı bir husus vardır: Bu, vakıfların toplumsal dayanışmada, yardımlaşmada ve sosyal yardımlaşmada üstlendiği önemli roldür. İslam coğrafyasına baktığımızda XIX. yüzyılda İstanbul'un neredeyse yarısı vakıftır.⁵⁵ Vakıfların bu kadar çok olduğu dönemde devletin sorumluluğunda olan pek çok hizmet vakıflar kanalıyla veriliyordu; yollar, köprüler, sulama işleri gibi bayındır işleri, hastaneler ve fakirlere yardım gibi sosyal yardımlaşma faaliyetleri, medreseler ve kütüphaneler, medreselerdeki öğrencilerin ve müderrislerin maişetini temin gibi kültür işleri, doğrudan doğruya vakıflarla idare edilmekteydi.⁵⁶ Kevserî pek çok İslam belde-

51 el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, 194.

52 Bahî, *el-Mürhefâtü'l-Yemâniyye fî Unuki men Kâle bi-Butlâni'l-Vakf ale'z-Zürriyye*, 13.

53 Bahî, *el-Mürhefâtü'l-Yemâniyye fî Unuki men Kâle bi-Butlâni'l-Vakf ale'z-Zürriyye*, 53.

54 el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, 195.

55 Nazif Öztürk, "XIX. Asır Osmanlı Yönetiminde Yaşanan Batılılaşma Hareketlerinin Vakıfların Üzerindeki Etkileri", *Journal of Islamic Research* 1/8 (K 1995), 26.

56 Fuad Köprülü, "Vakıf Müessesesi ve Vakıf Vesikalarının Tarihi Ehemmiyeti", *Vakıflar Dergisi* 1 (1938), 2.

sinde vakıfları “İslam’ın bütçesi” olarak niteler. Vakıfların ilga edilmesi ile camilerin, medreselerin, hastanelerin ve vakıf kanalıyla verilen pek çok hizmetin kısa sürede zarar göreceğini söyler. Vakıflar zenginlerin mallarının hayır işlerine yönlendirilebilmesi için büyük bir fırsattır. Çünkü vakıflar haricinde zenginlerin hayır yapmak gibi bir alışkanlıkları yoktur.⁵⁷ Aile vakıflarında vakıftan yararlanacaklar arasında başlangıçta fakirler zikredilmese bile nihayetinde bir şekilde vakfın fakirlere kalma ihtimali vardır. Dolayısıyla aile vakıflarının ilga edilmesi aynı zamanda müstakbelde elde edilecek menfaatin engellenmesi anlamına da gelecektir.

Kevserî aile vakıfları konusunda üç makale yazmıştır.⁵⁸ Üç makaleden meseleyi daha detaylı bir şekilde ele aldığı “Aile Vakıfları Etrafında Eski Bir Tartışma” başlıklı makalesinin tercümesini burada sunuyoruz;

Aile Vakıfları Etrafında Eski Bir Tartışma⁵⁹

Yaklaşık on sene önce aile vakıflarının kaldırılması fikri çerçevesinde tartışmalar şiddetlenmişti. Allame Şeyh Muhammed Bahît Abbasi Revâkî’nda bu konu hakkında bir konferans vereceğini ilan ettiğinde, bu sunum için kararlaştırılan tarihten bir iki gün önce beni, o vakit ömrünün kırklı yaşlarını geçmemiş, çevresi tarafından hitabı kuvvetli, kalemi akıcı olarak bilinen, çalışma hırslı ve orijinal görüşleri olan Ezherli bir âlim ziyaret etti. Bu kimse ara sıra nazik ziyaretleri ile beni onurlandıran (onlara bu nezaketlerinden dolayı teşekkür ederim) âlimlerdendi. Ancak bu sefer onu dikkatsiz ve efkârlı gördüm. Ona “Neyiniz var? Sizi her zamanki halinizden farklı görüyorum” dedim.

Şöyle diyerek şikâyet etmeye başladı: “Şu âlimlerin ileri gelenlerinin katılımını görüyor musunuz? İşte Şeyh Bahît, söz konusu vakfın ilga edilmesi açık bir maslahat içeriyorken, o, aile vakıflarının ilgasına karşı çıkan bir konferansa katılıyor. Konunun uzmanları gazetelerde bu konuyu izah ettiler, aile vakıflarının hak sahiplerini nasıl felakete sürüklediği ortada, ülkeye de zarar vermektedirler. Ebû Hanife’nin vakıf hususundaki görüşünden sonra, aile vakıflarını şeriata dayandırarak savunmak da gereksizdir. Şeyhin konferansına gideceğim, insanların içerisinde konu-

57 el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, 195.

58 Diğer makaleleri şunlardır; “خطورة المساس بالأوقاف الإسلامية” (İslâmî Vakıflara Saygısızlığın Tehlikesi) ve “كلمة اخرى في الوقف” (Vakıf Konusunda Başka Bir Yara) (Bkz. el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, 197-203.)

59 Muhammed Zâhid el-Kevserî, “محادثة قديمة حول الوقف للأهلي”, *Makâlâtü'l-Kevserî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 190-197.

masını böleceğim, konuşmasını kelime kelime takip edeceğim, üstelik bunu yaparsam suç bende olmaz."

Dikkatlice düşündüm ve kendi kendime dedim: Maslahat ile kastettiğinin fukaha tarafından bilinen ve hakkında nas olmayan hususlarda geçerli olan maslahat-ı mürsele olması imkânsız. Onun kastettiği Necmeddîn et-Tûfî'nin maslahat anlayışıdır ki bu maslahat anlayışı da meşhur bir hatadır. Bu konu teferruatlı ve uzundur; bu konuya girmedim ve ona sadece vakıf meselesini anlattım. Dedim ki: "Aldırma ey üstad, seni yargılamıyorum ama her yönüyle meseleyi incelemekten karar vermekle fevri hareket ediyorsun. Beni dinlersen sana bu konuda bildiklerimi anlatacağım, sanırım söylediklerim senin sınırlarını sakinleştirecek ve konunun yönünü değiştirecektir. Bu, seni tâbi olunan mezhep imamlarının tedvin edilmiş meselelerini mahir bir şekilde derlemesi ile ve ayrıca delillere aşinalığı ve kuvvetli belagati ile bilinen büyük bir şeyhin önünde sorumsuz davranış göstermekten de korur." Aramızda yöntem ve anlayış hususunda ihtilaf olduğu zamanlar konuşmamı dinlerken lafımı kesmek bu ziyaretçimin âdetiydi. Dedi ki:

"Ne biliyorsan söyle, sözünü dinlemeye hazırım. Seni dinledikten sonra görüşünü reddetmek ya da kabul etmek hakkına sahibim."

Bir âlimin farklı gerekçelerle aile vakıflarının ilgasının gerekli olduğunu iddia etmesi sorun teşkil etmez, ancak şer'î yönden meseleye bakıldığında, buyurunuz sıhah ve sünenlerde, ilim sahibi bir Müslümanın inkâr edemeyeceği şekilde, vakfın mendub olduğuna işaret eden pek çok sarîh hadis bulunur. Ebû Hanîfe de meselenin hükmünde bir çaba sarf etmeksizin Kâdı Şureyh'in görüşüne tâbi olmuştur. Eğer ona (vakıfla alakalı) bu hadisler ulaşmış olsaydı tâbi olmazdı. Bunu, onun hayatta iken ve öldükten sonra da en sadık öğrencisi olan Ebû Yusuf da tasdik etmiştir. İbn Ebî Avvâm el-Hâfız, Ebû Yusuf'un bu tasdikini, Ebû Yusuf'a ulaşan bir senetle nakletmiştir. Ebû Hanîfe'nin halini böyle bir öğrencisinden başka kim bilebilir? Ebû Hanîfe'nin yaptığı gibi, bir meseleyi incelemekten kendisinden önce gelen ilim ehli bir müctehide tâbi olan müctehidler çoktur. Ebû Hanîfe'nin de ictihad etmeksizin Kadı Şureyh'in ve Nehaî'nin görüşlerine tâbi olduğu pek çok mesele vardır. Ancak söz konusu görüşün hilafına delil ortaya çıkıp (yani vakıfla alakalı hadislere ulaşılp) hakikat netleştikten sonra, tâbi olunan görüşün hatalı olduğu sabah gibi aşikâr oldukta sonra, delil olmaksızın tâbi olunan görüşte ısrar etmek doğru değildir. Mezhep imamlarının hepsinde, hakkında nas bulunmayan hususlarda bu gibi (hata ihtimali olan) ictihadların örnekleri vardır; seferde mestin süresinin terk edilmesi, satış esnasında hayvanın eğerinin sahibinde kalması, kesim esnasında kasti olarak besmeleyi terk etme rivayeti ya da

Şâfiî'nin zina yapan kişinin zina yaptığı kadının kızıyla nikâhı hakkındaki görüşü gibi. Bunun ötesinde bir açıklama yoktur. Nihayetinde bu gibi örnekler müctehitlerin zengin ve hassas istinbatlarında oldukça azdır. Bununla birlikte mezhep âlimleri tashih gerektiren bu gibi görüşleri tashih ederek düzeltmişlerdir. Bunun gibi, Ebû Hanife de hâkimin karar vermesi ile vakfın bağlayıcılık ve ebedilik kazanacağı görüşüne sahiptir. Çünkü hâkimin karar vermesi mevcut ihtilafı ortadan kaldıracak güce sahiptir. Bu şekilde bağlayıcılık kazanan bir vakfın şer'an ortadan kaldırılmasının hiçbir yolu yoktur ve mezhep imamları bu hususta ittifak halindedir. Akıllı bir kimse sıhhatli günlerinde malında tasarruftan men edilemez, Müslümanların hukukunda vâkıfın meşru' şartlarını ihlal de yoktur.

Benim sözümü bu noktada şöyle diyerek kesti: Bu konuştukların hayrî vakıflarla ilgili, bizim sözümüz ise ehli vakıflarla ilgili. "Suphanallah!" dedim, konuyu saptırma, vakıfların hepsi şer'an hayrî vakıflardır. Vâkıfın yakınlarına verdiği sadaka-i câriye, sevap elde etme açısından yabancıya verdiği sadaka gibidir. Vakfı, ehli ve hayrî diye taksim etmek mürekkebi kurumamış yeni ve hükmi bir ıstılahtır. Bu ayırımın terimleşmesi Memlûkler devrinde, vakfın ehli ve diğerleri şeklinde taksim edilmesine dayanmaktadır; Makrîzî'nin eserinde şerhedildiği gibi. Onlar ehli vakıf derken, yabancı haricinde, vâkıfın zürriyetinden himayesi altında olan bir kimseyi kastediyorlardı. Önünde yazmalar var, o dönemdeki vakfın üç çeşidini izah etmeye ihtiyaç yoktur. Malumdur ki vakfın kesintiye uğramaksızın hayır cihetine vakfedilmesi çoğunluğun nazarında vakfın sıhhat şartlarındandır. Hâlbuki vâkıfın zürriyeti, kölelerinin ya da hizmetçilerinin zürriyeti kesintiye uğrayabilecek niteliktedir. Bu sebeple vâkıf, vakfın şartnamesinde vakıftan yararlanacak kişileri söyledikten sonra, "sonra vakfın gelirleri diğer hayır hizmetlerine harcansın" der. Vâkıfın zürriyetinin kesintiye uğraması ile gelirleri hayır cihetine harcanan her vakıf hayrî vakıf olarak isimlendirilir. Bu sebeple dediğimiz gibi, "ehli vakıf" yeni bir ıstılahtır, ehli vakfın hayrî olmadığı ve sevap getirmedeği şeklinde bir manası yoktur.

Denildiği gibi ehli ve hayrî vakıfların farklı hükümlerinin olduğu iddiasının şer'an bir karşılığı olmadığı böylece netlik kazanmıştır, hepsi hayrîdir, teknik olarak ehli vakfın malı aynı zamanda hayrî cihetedir. Kim ehli vakfın ilgası için çaba sarf ederse aynı anda yakın zamanda elde edilecek ve ileriki zamanlarda elde edilmesi muhtemel iki hayra da engel olmuş olur. Ehli vakıf diye adlandırılan vakıflar olmasaydı camiler, mescidler, enstitüler, hastaneler, barınaklar ve yardıma muhtaç kimseler kesintisiz yardıma ulaşamayacaktı. Hatta sahabenin sünnet kitaplarında kayıtlı vakıflarının çoğu yeni dönemde "ehli vakıf" olarak adlandırılan vakıflardandı.

Sonra ona Mısır'ın âlimi Leys b. Sa'd'ın Kâdi İsmail b. Elyesa'yı vakıf meselesi sebebiyle nasıl yargıdan uzaklaştırdığını⁶⁰ hatırlattım ve ona, Kindî'nin Mısır'ın kadılarının tarihini anlatan kitabından Leys'in, sahabe vakıfları hakkında senedi ile naklettiği rivayeti gösterdim. Vâkıfın, vakfın tescili esnasında hâkim tarafından kabul edilen şartlarını ihlal caiz değildir. Şart koşmak, vakfedilen malın asıl sahibi olan vâkıfın işidir. Vâkıfın şartlarını toplumun menfaati açısından beğenmeyen kimse, kendi mallarını hâkimlerin kabul ettiği ve toplumun menfaatine daha uygun olduğunu düşündüğü şartlar ile vakfetsin, onun buna hakkı vardır, ancak kimsenin, başkasının malları üzerindeki hakkını hayatta ya da öldükten sonra ihlal etme yetkisi yoktur. Sanırım meselenin şer'î yönünü belirlemek açısından bu özet kâfidir.

Garipsedi ve sustu, sonra, "açıklamaya devam et" dedi.

Dedim ki: Meseleye ulusal çıkaralar açısından bakılacak olursa, ehli vakıfların ayları vakfın gelirlerindeki tasarruflarında (dahi) başarılı olmayan hak sahiplerine verilirse, bu malların akibeti pınarın bu aziz damlasını harcamaya doymayan tefecilerin eline düşmek olur ve bundan simsarlar hariç kimse razı olmaz. Hangi vatansever, vatanla ilgili malvarlıklarından vatana harcanacak hayrın, yanlış yönetilmiş olması sebebiyle vatanın menfaatinden başkasına harcanmasına ve bu mallarda bir sorun ortaya çıktığında da her daim bu sorunun çözümünde yardım edilmesinin istenmesine razı olur? Bunu (bu şekilde yaşanan aksaklıkları) büyük göle (Karun Gölü) yakın el-Azab'da çok gördüm. Özgür bir ruha, malların yeni sahiplerine nasıl intikal ettiğini bilmek acı verir. Böyle bir sorun vakıflar kaldırılmadan önce de vardı, peki ehli vakıfların kaldırılması kararlaştırıldıktan sonra durum nasıl olacaktır?

Vakıf sebebiyle hak sahiplerinin tefecilere olan borçlarının artmasının ehli vakıfların ilga edilmesi için sebep olarak gösterilmesine gelince, bu güneş ışıklarını el ile tutmak gibidir. Çünkü şer'an vakfın ya da gelirlerinin teslim alınmaksızın rehen edilmesi caiz değildir. O zaman burada suç, vakfın hak sahiplerine, sahip oldukları malı rehin vermelerini mümkün kılan kanunudur, şeriat böyle bir sorunun kaynağı olmaktan beridir.

60 Leys b. Sa'd'ın Kâdi İsmail b. el-Yesa el-Kindî'yi görevden aldırmasının sebebi Kâdi İsmâil'in Ebû Hanife'nin görüşleri doğrultusunda vakıfları iptal ettirmesidir. Leys b. Sa'd bu davranışı sünnete ve sahabe tatbikatına muhalif gördüğü için Halife Mehdi Billah'a şikayet ederek İsmâil b. el-Yesa'ı görevden uzaklaştırmıştır. (Bkz. Şükrü Özen, "Leys b. Sa'd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 2003), XVII/165.)

Gelirleri yönetmekte başarısız olmuş bir kimseye gelir sağlayan malların asıllarının teslim edilmesini teklif etmek oldukça abes bir teklifi gündeme getirmek demektir. Böyle bir tahakküm çok komik ve değersizdir. Velev ki vakfı ilga etmenin gereği vakıfta hak sahibinin sefihliği olsun, böyle bir gerekçe ancak mirasta geçerlidir, vakıf için geçerli değildir. Bu utanılası ve komik bir tahakkümdür.

Hak sahiplerine gelince, vakfedilmiş malların aylarını elleriyle kısa bir sürede tefecilere teslim etmeleri halinde maddeten bir şey elde edemezler. Sonra da kendilerini malına kötü davranıp derin bir sefaletе düşmüş kişi ile kıyaslarlar. Bütün bunlar uzun bir izahata ihtiyaç duymayacak açıklıktadır fakat bu fikir her şeyden önce vatansever düşünürlerin dimağında olgunlaşmaktan uzaktır. Muhakkak yakın tarihte birçok örnekleri vardır, tarihte gözden kaçırılmaması gereken ulemeden ve din adamlarından pek çok kimse vardır ki, bu düşünceye (aile vakfının mallarının hak sahiplerine teslim edilmesine) itibar etmemişlerdir. Çünkü tarihi örnekler çarşısı Kur'an'ı Kerim'in hidayet yollarındandır. Osmanlı tarihinin derinliklerinde de aile vakıflarına dair örnekler vardır. Bu aziz katar, şerhe ihtiyaç duymayan kadim kardeşlik bağları ile Osmanlı devletine kadar uzanır. Bunun koşulları tarif edilmiştir ve tecrübe edenler arttıkça karşılaşılabilecek sorunları da bilinir.

Bazı Fransız büyükelçileri Osmanlı Devleti'nde Osmanlı İslahat tarihi hakkında kitap yazdılar, bu kitap öyle resmi belgeler içeriyordu ki, halkın bu belgeleri böyle bir kaynağa ulaşmaksızın görmesinin imkânı yoktur. Bazı Osmanlı yazarlar, Osmanlı Devleti'ndeki anayasa ilanının ilk zamanlarında bu eseri tercüme ettiler. Bu şekilde biz de geçtiğimiz asırda ve yaşadığımız yüzyılda, Avrupa devletleri ve Osmanlı arasında İslahat noktasında kabul ve reddedilen yönleri görmüş olduk. Eğer Avrupa devletlerinin önergeleri içerisinde Rum, Ermeni ve Bulgarların yararı ile ilgili teklifler görsek mesela, bunu çok da garipsemeyiz. Çünkü Avrupalı devletler ve söz konusu topluluklar arasında mezhepsel bağlantılar ve siyasi menfaatler vardır ve bu onları böyle bir önergeye iter. Fakat biz Osmanlı Devleti'ne sunulan önergede gizliden vakıfları ilga etmeyi ve vakıflara ait malların ve arazilerin ümmetin mülkleri olarak kabul edilmesini görürsek burada biraz durur bu önergeler ile hangi gayeyi hedeflediklerini sorarız ve tamamen İslami bir konudaki bu isteklerinde vakıfların maslahatını açıklamalarını isteriz.

İyi biliyoruz ki, fethettikleri günden itibaren Osmanlı hilafetinde vakfedilmemiş bir karış yer yoktur. Eğer vakıflar ilga edilirse Batılılar için başkentte ve diğer şehirlerde istedikleri yeri ele geçirmeleri ve istedikleri binayı inşa etmeleri kolaylaşır. Üstelik vakıf İslam beldelerinin çoğunda İslâm'ın bütçesidir. Eğer ilga edilir ve yardımları kesilirse camilerin, mescidlerin, medreselerin, enstitülerin, barınakla-

rın, hastanelerin, yoksullara yardım edenlerin ve diğer hayır işlerinin düzenleri çok hızlı bozulur. Böylece İslam ülkelerinin kapıları Müslümanlara tuzak kuracak kimselerin sızmalarına ve Müslümanların dinlerine ve dünyalarına yönelik çeşitli hilelerine açık kalır. Çünkü vakıflar olmasa, zenginlerin mallarından bir kısmını ibadet, ilim ve yardım işlerine harcamak gibi bir alışkanlıkları yoktur. Allah subhanehu Müslümanları dinlerinden uzaklaşma şerrinden korusun, Müslümanlara yardım etsin, tuzak kuranların tuzaklarını da boyunlarına dolasin.

Mezkûr kitapta bütün açıklığı ile bulduğumuz üzere bu tür önergeler Osmanlı Devletinde siyasetçilerden sadır olmuştur. Bu siyasetçiler önergelerini mecburiyetten ortaya koymuş şekilde görünmüyorlardı bilakis bu önergeler kendi düşünceleri gibi gözüküyordu. Bu kitapta Osmanlı ile ilgili nice örnek gördük, buna ulaşmak gerçeklerin kanıtlanmasında doğruya ulaşma azminde olan bir kimse için zor değildir. Bu konuda söz uzun ve geniştir. Sonra dedim: Madem konuştüğümüz meselede dikkat çekmek istediğimiz husustan yeteri kadar bahsettim, böylece sözlerimi sona erdireyim

Bu ziyaretçi uzun bir süre başını öne eğdi ve sözüme karşılık olacak tek bir kelime söylemeksizin sustu, sonra kalktı, selamladı ve gitti. Kabul ettiği görüşün delillerinin kaynaklarını teyit etmek umuduyla gelmiş olsa da zannederim sözlerim etkisiz değildi. Benim Ebû Hanîfe'ye karşı derin saygım ve sıkı bağlılığım dolayısıyla, hüküm çıkarmada kullandığı delilleri sorgulamaksızın, ondan öncekilerin ve ona tâbi olanların görüşlerine bakmaksızın ondan gelen her görüşü sahipleneceğimi sandı. Eğer o şekilde olsaydım doğru hareket etmemiş, yanlış davranmış olurdum.

Benim bildiğim, faziletli ziyaretçi kararından vazgeçti ve konferans o vakitte Abbasi Revakı'nda yapılmadı, başka bir yerde yapıldı. Büyük üstad Şeyh Muhammed Haseneyn el-Adevî'nin (Allah Ona rahmet etsin)'nin kaleme aldığı faydalı risalesi gibi, büyük üstad allame Şeyh Muhammed Bahît (Allah Ona rahmet etsin) de bu konuda faydalı bir kitap kaleme aldı. Ehlî vakıfla ilgili bu iddialar da böylece gömülmüş oldu. Ancak görüyoruz ki bugün yeniden dirilmekte, işlerin sonucu Allah'a kalmıştır.

Değerlendirme ve Sonuç

Aile vakfının ilgası ile ilgili tartışmalara baktığımızda konunun temelinde vakıfların yönetiminde yaşanan sıkıntıların ve mali sorunların olduğunu görüyoruz. Vakıfların, devletlerin çok güçlü olduğu zamanlarda sayıca fazla olmalarına rağmen,

men bir sorun yaşamazken, siyasi ve ekonomik gücün azaldığı dönemlerde, sayısal bakımdan önceki dönemlerden daha az olmalarına rağmen ekonomik sıkıntı yaşamaları, bu sorunun bizzat vakıf kurumundan kaynaklanmadığı düşüncesine bizi yakınlaştırır. Yaşanan ekonomik soruna tarafların yaklaşımı da bu noktada önemlidir; taraflardan biri bu sorun sebebiyle vakıfların tamamen ilgasını düşünürken, diğeri sorunun yanlış yöneticiler sebebiyle yaşandığını iddia eder. Tarihsel süreçte toplumsal dayanışmada önemli bir rol oynamış vakıfların son dönemde yaşadığı bu sorunlar bize ikinci iddianın daha doğru olduğunu düşündürür.

Bu tartışmada dikkatimizi çeken ikinci nokta, aile vakıflarının bir hayır işi olup olmadığı sorunsalıdır. Bir hayrî vakıf, kuruluş aşamasında gelirinin ve menfaatinin fakirlere, yoksullara ve ihtiyaç sahiplerine hasredildiği vakıflardır. Aile vakıflarında fakirlerin ve ihtiyaç sahiplerinin en baştan vakıftan istifade etmesi vâkıfın bunu şart koşmasıyla mümkündür. Bir kimse vakfından yararlanacaklarda önceliği ailesine, ailesinin bir ferdine verebilir ancak aileden kimse kalmaması durumunda vakıf fakirlere tahsis edilir. Burada ilk başta fakirler için bir menfaat söz konusu olmasa da gelecek bir zamanda mümkün gözükmektedir. Zahid el-Kevserî'nin dediği gibi, normal şartlarda fakirlere ya da hayır cihetine malını bağışlama âdeti olmayan zenginlerin, bu şekilde de olsa hayra teşvik edilmeleri önemlidir. Kaldı ki aile vakıflarının bir sorun haline geldiği XIX. yüzyılda aile vakıflarının sayılarında azalma olduğu hatta vakfın ilk başta aile üyelerine hasredildiği tam aile vakıflarının tamamen kalktığı da iddialar arasındadır.⁶¹ Bir sonraki yüzyılda tartışmalar hala devam ederken durumun bundan daha farklı olduğunu düşünmek de anlamsızdır.

Aile vakıfları tartışmalarında ön planda olmayan ancak bizim açımızdan oldukça önemli gözükken bir diğer husus da Batılıların aile vakıflarının ilgası yönündeki çalışmalarıdır. Kuzey Afrika'da, Hindistan'da, Suriye'de ve Mısır'da tartışmaları alevlendiren Batılılar meseleye hak ihlali noktasından yaklaşmıştır. Özellikle Fransızlar, aile vakıfları sebebiyle kadınların mirastan mahrum bırakıldığı iddiasını ortaya atmışlardır. İslam beldelerindeki kadınların hakları adına bu derece endişeli görünen Fransızların tarihine baktığımızda, kadınların malları üzerinde tasarruf hakkına ancak XX. yüzyılın ortalarında sahip olduklarını görürüz.⁶² Hâlbuki İslam topraklarında kadınlar yüzyıllardır mülkleri ile vakıf inşa etmekteydiler.⁶³

61 Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 46.

62 Emel Zeliha Cihan, "Modernleşme ve Kadın", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* VIII/1 (Ocak 2018), 274.

63 Çizakça, *İslam Dünyasında Vakıflar*, 34; Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, 49.

Öte yandan, İslam hukukunda vârisi malından mahrum etmek isteyen bir kimse-
nin bunu ancak hayatta iken yapması mümkündür; zira vefat ettiğinde hükmü
ancak malının üçte biri üzerinde geçerlidir. Hayatta iken yapılan tasarruflardan
bir kimseyi sorumlu tutmak mülkiyet hakkını ihlaldir. Yine bir kimseyi vasiyet
hakkından mahrum bırakmak da düşünülemez. Bu durumda bize göre, vakıflar
kanalıyla kadınların mirastan mahrum bırakılması, bir iddiadan fazlası değildir.

Kaynakça

- Adevî, Muhammed Haseneyn Mahlûf. *Menhecü'l-Yakîn fî Beyâni enne'l-Vakfe'l-Ehli mine'd-Dîn*. Mı-
sır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1351.
- Alâvîn, Fedvî Erşid Alî. *el-Vakfu'z-Zürri ve Tatbikâtuhu el-Muâsıra*. Amman: Câmiatü'l-Ulûmi'l-İslâ-
miyye el-Âlemiyye, 2011.
- Aşûb, Abdülcelil Abdurrahmân. *Kitabü'l-Vakf*. Mısır: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2000.
- Bahît, Muhammed. *el-Mürhefâtü'l-Yemâniyye fî Unuki men Kâle bi-Bulâni'l-Vakf ale'z-Zürriyye*. Ka-
hire: Matbaatü's-Selefiyye, 1344.
- Bahît, Muhammed. *Nizâmu'l-Vakf ve'l-İstidlâlu aleyh*. Kuveyt: el-Vai'l-İslâmî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. I-X Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütü-
bi'l-İlmiyye, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûki İslâmiyye ve Istilahâtü Fıkhiyye Kâmûsu*. I-VIII Cilt. İstanbul: Bilmen
Yayınevi, ts.
- Cihan, Emel Zeliha. "Modernleşme ve Kadın". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi VIII/1*
(Ocak 2018).
- Çizakça, Murat. *İslam Dünyasında Vakıflar*. Konya: KTO Karatay Üniversitesi, 2017.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenu Ebi Dâvûd*. I-VII Cilt. Dâ-
ru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Muhâdarât fi'l-Vakf*. Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1971.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbas Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Misbahü'l-Münir*. Lübnan: Mek-
tebetü Lübnan, 1987.
- Haccâvî, Ebü'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ. *Zâdü'l-Müstakni' fi İhtisâri'l-Mukni'*. Ri-
yad, ts.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *Kitâbü'l-Kâfi fi*
Fikhi Ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretü'l-Lüga*. I-III Cilt. Beyrut:
Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Dâru İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye-
Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Alî el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. I-XV Cilt. Beyrut:

- Dâru Beyrut, 1955.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethü'l-Kadîr*. I-IX Cilt. Mısır: Matbaatü Meymeniyeye, ts.
- Kaya, Münir Yaşar. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Aile Vakıfları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyeye, ts.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. "محادثة قديمة حول الوقف للأهلي". *Makâlâtü'l-Kevserî*. 190-197. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyeye, ts.
- Köprülü, Fuad. "Vakıf Müessesesi ve Vakıf Vesikalarının Tarihi Ehemmiyeti". *Vakıflar Dergisi* 1 (1938).
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-Fıkhî'l-Hanefî*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvî'l-Kebîr fi Fıkhî Mezhebi'l-İmami's-Şâfiî*. I-XVIII Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. I-V Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Naci, Hüseyin. "Vakfa Dair Bir Tedkîk". *Dârü'l-Fünûn Hukuk Fakültesi Mecmuası* 2/12 (Rebiulevvel h 1431).
- Nesâî, Ebü Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünenü Nesâî*. I-X Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Özen, Şükrü. "Leys b. Sa'd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. XVII. Ankara, 2003.
- Öztürk, Nazif. "Batılılaşma Döneminde Başlatılan ve Vakıfların Çözülmesine Yol Açan Bir Uygulama". *Diyanet İlmi Dergi* XXVIII/4 (Aralık 1992).
- Öztürk, Nazif. *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Öztürk, Nazif. "XIX. Asır Osmanlı Yönetiminde Yaşanan Batılılaşma Hareketlerinin Vakıfların Üzerindeki Etkileri". *Journal of Islamic Research* 1/8 (K 1995).
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ahkâmu'l-Vasâyâ ve'l-Evkâf*. Beyrut: ed-Dârü'l-Câmiyye, 1982.
- Tarâblusî, Burhanüddîn İbrâhim b. Mûsâ. *Kitâbü'l-İs'âf fi Ahkâmi'l-Evkâf*. Mısır: Matbaatü Hindiyeye, 1902.
- Yediynıldız, Bahaeddîn. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. XLII. İstanbul, 2012.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü*. I-X Cilt. Şam: Darü'l-Fikr, ts.
- "Âl-i İmran 3/92", ts.

آثار تعمد تقديم وتأخير الحيض على الزواج والطلاق

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى بيان مفهوم تعمد تقديم وتأخير الحيض، وحكم استعمال الأدوية للتأثير على موعد الظهر والحيض، كما وتهدف لبيان الآثار المترتبة على استخدام هذه الأدوية في مسائل الزواج والطلاق، وبيان أوجه الضرر التي تلحق بالزوج والزوجة نتيجة لاستخدام هذه الأدوية. وقد استخدم الباحث في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي والاستنباطي، والمنهج المقارن من خلال دراسة الإشكالات، تفسيراً ونقداً واستنباطاً، وإبراز مواطن الوفاق والخلاف بين المذاهب في المسألة الواحدة. وقد جاءت هذه الدراسة في مبحثين، حيث تناولنا الحديث عن مفهوم تعمد تقديم وتأخير الحيض وحكمه، كما تناولنا الحديث عن آثار أدوية تقديم وتأخير الحيض على الزواج والطلاق. وقد توصلنا إلى أن هذه الأدوية لها آثار عدة على الزواج من حيث موعد جل الوطء والنفقة ووقت جل الزواج من امرأة رابعة، كما ولها آثار على الطلاق من حيث وصفه الشرعي ومن حيث التعليق، كما وله آثار على أحكام الرجعة.

الكلمات المفتاحية: آثار الحيض، تقديم وتأخير الحيض، الطلاق، الزواج.

Âdetin Öne Çekilmesinin veya Geciktirilmesinin Evlilik ve Boşanmaya Etkileri
Öz: Bu çalışmada, kadının âdetini kasten öne çekme veya geciktirme kavramını, temizlik ve âdet zamanını etkileyen ilaçların kullanılmasının hükmünü, bu ilaçların evlilik ve boşanma konularına etkilerini açıklamayı amaçlamaktadır. Bu çalışmada, tümevarım ve müdengelelim yaklaşımları ile mezhepler arası karşılaştırmalı yaklaşım tercih edilmiştir. Problemlerin ele alınmasında, yorum, eleştiri ve çıkarımlar yapılmış ve her bir konuda mezhepler arasındaki ittifak ve ihtilaf alanları vurgulanmıştır. Bu çalışma iki bölümden oluşmakta olup, kasten âdeti öne çekme ve geciktirme kavramı ve hükmü ile âdeti öne çekme ve geciktirmede kullanılan ilaçların evlilik ve boşanma üzerindeki etkilerinden bahsedilmektedir. Bu ilaçların cinsel ilişki ve nafaka zamanı ile dördüncü kadımla evlenme zamanı açısından evliliğe bazı etkilerinin olduğu, ayrıca talakın hukuki tanımı, şarta bağlanması ve talaktan dönme (ric'at) konularında da etkileri bulunduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Âdetin Ortaya Çıkması ve Geciktirilmesi, Boşanma, Evlilik.

The Effects of Deliberately Presenting and Delaying Menstruation on Marriage and Divorce

Abstract: This study aims to clarify the concept of intentionally earlying and delaying menstruation, the ruling on using medicines to affect the time of purity and menstruation, and it also aims to clarify the effects of using these medicines in matters of marriage, divorce, and to indicate the aspects of harm to the husband and wife as a result of the use of these medicines. In this study, the researcher used the inductive, deductive method, and the comparative method through studying the problems (interpretation, criticism and deduction), and highlighting the areas of agreement and disagreement between the schools of Islamic Jurisprudence in the same issue. This study contains an introduction and two chapters, in the first chapter, the concept of intentionally earlying and delaying menstruation and its ruling was discussed, while in the second chapter the effects of drugs for earlying and delaying menstruation on marriage and divorce were explained. This study aims to clarify the concept of intentionally earlying and delaying menstruation, the ruling on using medicines to affect the time of purity and menstruation, and it also aims to clarify the effects of using these medicines in matters of marriage, divorce, and to indicate the aspects of harm to the husband and wife as a result of the use of these medicines. In this study, the researchers used the inductive, deductive method, and the comparative method through studying the problems (interpretation, criticism and deduction), and highlighting the areas of agreement and disagreement between the schools of Islamic Jurisprudence in the same issue. This study contains an introduction and two chapters, in the first chapter, the concept of intentionally earlying and delaying menstruation and its ruling was discussed, while in the second chapter the effects of drugs for earlying and delaying menstruation on marriage and divorce were explained. We have concluded that these medicines have several effects on marriage in terms of the time for intercourse and alimony and the time for marriage to a fourth woman, and they also have effects on divorce in terms of its legal description and in terms of its comment on a condition, and it also has effects on the provisions of the wife's return.

Keywords: The Effects of Menstruation, Presenting and Delaying Menstruation, Divorce, Marriage.

Moayad
ALSOUD^{id}
Abdalrhman
ALSHDEFAT^{id}

* Doktora Öğrencisi. Âl-i Beyt Üniversitesi, Fıkıh Felsefesi. E-Posta: moayadadelkr@gmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-6845-2754>

** Yüksek Lisans Öğrencisi. Âl-i Beyt Üniversitesi, Fıkıh ve Usûlü. E-Posta: aboodalkhairto20@gmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-2705-192X>

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

إنّ الحيض من الأمور التي كتبها الله تعالى على بنات آدم عند بلوغهنّ، وقد رتبّ على ذلك أحكاماً خاصّةً بهمّن، وهذه الأحكام يدخل بعضها في مسائل الزواج والطلاق، وإن تطوّر العلم وظهور أدوية لها تأثيرات على موعد الحيض سبب اشكالاتٍ عديدة في مسائل فقهية مهمة.

وقد جئنا في هذه الدراسة لنبين هذه الإشكالات ونبين آثار هذه الأدوية على الزواج والطلاق وما يلحق بهما، مستأنساً بذكر قانون الأحوال الشخصية الأردنيّ.

مشكلة الدراسة:

تهدف هذه الدراسة للإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ١ - ما المقصود بتعمد تقديم وتأخير الحيض؟
- ٢ - ما حكم تقديم وتأخير الحيض؟
- ٣ - ما الآثار المترتبة على تقديم وتأخير الحيض في الزواج والطلاق؟

حدود الدراسة:

تقتصر هذه الدراسة على بيان الآثار المترتبة على استخدام أدوية تقديم وتأخير الحيض في الزواج والطلاق وما يلحق بهما.

أهمية الدراسة:

بعد النّظر في تطوّرات المجال الطبي والدوائي، فإنّ الكثير من النساء يستخدمن أدوية تقديم وتأخير الحيض دون معرفة الآثار المترتبة على استخدامها من أحكامٍ شرعيّة، أو احتماليّة إلحاق الضرر بأنفسهن أو بغيرهن، وخاصةً في مجال أحكام الزواج والطلاق، فظهرت الحاجة الماسة لدراسة هذه الجزئيات بشيءٍ من التفصيل.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق مجموعة من الأهداف، أبرزها:

١. بيان مفهوم تعمدّ تقديم وتأخير الحيض.
٢. بيان حكم استعمال الأدوية للتأثير على موعد الطهر والحيض.
٣. بيان الآثار المترتبة على استخدام هذه الأدوية في مسائل الزواج والطلاق.

منهاج الدراسة:

وقد انتهجنا في هذه الدراسة المناهج الآتية:

١. المنهج الاستقرائي: حيث تتبعنا النصوص المتعلقة بموضوع الدراسة.
٢. المنهج الاستنباطي: من خلال النظر في النصوص واستنباط الأحكام.
٣. المنهج المقارن: من خلال إبراز مواطن الوفاق والخلاف بين المذاهب في المسألة الواحدة، مع تفسير ذلك وتعليله.

الدراسات السابقة:

لم نقف على دراسات سابقة في ذات الجزئية؛ وإنما وقفنا على بعض الدراسات التي تتمحور حول الدراسة بشكل عام نستعرضها كالآتي:

١. دراسة بعنوان: استعمال أدوية تأخير الحيض، قام بإعدادها: محمد نعمان محمد علي البعداني، عام (٢٠٠٩م)، صدرت عن مكتبة نور، وهي عبارة عن كتاب، تناول فيه حكم تأخير الحيض مقارنة بين المذاهب، وتحدّث بشكل موجز عن العبادات.

وتختلف دراستنا عمّا سبق بأننا تناولنا حكم تقديم وتأخير الحيض بنوع من التفصيل ولم نقتصر على أدوية التأخير، وبيّنا آثار هذه الأدوية على الزواج والطلاق وما يلحق بهما بشكل مستفيض دون التطرق لمسائل العبادات.

٢. دراسة بعنوان: استخدام الأدوية لرفع الدماء الطبيعية (دراسة فقهية مقارنة)، قام بإعدادها: ردينا إبراهيم الرفاعي، محمد محمود الطوالة، عام (٢٠١٨م)، قسم الفقه وأصوله،

الجامعة الأردنيّة، الأردن، وهي عبارة عن بحث، تناول فيها الباحثين الحديث عن حكم تأخير الحيض مقارنة بين المذاهب، وعن حكم صحّة أداء العبادات للمرأة بلا تفصيل. وتختلف دراستنا عمّا سبق بأننا لم نتناول الحديث عن العبادات وإنما عن الزواج والطلاق وما يلحق بهما، كما وإن دراستنا لم تقتصر على دراسة تأخير الحيض وإنما تقديم وتأخير الحيض معاً.

خطة الدراسة:

لقد جاءت هذه الدراسة في مقدّمة ومبحثين على النحو الآتي:

المقدّمة

المبحث الأول: المبحث التمهيدّي

المطلب الأول: التعرّف بمصطلح تعمدّ تقديم وتأخير الحيض، وفيه الفروع الآتية:

أولاً: لغة

ثانياً: تقديم وتأخير الحيض اصطلاحاً

المطلب الثاني: حكم تقديم وتأخير الحيض

المبحث الثاني: آثار أدوية تقديم وتأخير الحيض على الزواج والطلاق

المطلب الأول: آثارهما على الزواج

أولاً: الوطء

ثانياً: النفقة

المطلب الثاني: آثارهما على الطلاق

أولاً: الطلاق من حيث وصفه الشرعي

ثانياً: الطلاق من حيث التعليق

الخاتمة: وتشمل أبرز النتائج والتوصيات

الملحق

آثار تعمّد تقديم وتأخير الحيض على الزواج والطلاق

المصادر والمراجع

المبحث الأوّل

المبحث التمهيدّي

المطلب الأوّل

التعريف بمصطلح تعمّد تقديم وتأخير الحيض، وفيه الفروع الآتية:

أوّلاً: لغة

١. تعمّد:

(عَمَدَ): من عمد عمدت للشّيء، إذا قصدت له، وهو نقيض الخطأ.^(١)

٢. تقديم:

(الْقَدَمُ): من قدم أي السّابقة في الأمر،^(٢) عَجَّلَ في الأمر والتّهيّ دونه.^(٣)

٣. التّأخير:

(أَخَّرَ): أَجَّلَهُ وأرجأه، أمهله، عَوَّقَهُ وبطّأه،^(٤) وتأخير الشّيء جعله بعد موضعه.^(٥)

٤. الحيض:

(حَاضَتِ): حَاضَ السَّيْلُ، إِذَا فَاضَ، إِذَا سَالَ الدَّمُ مِنْهَا فِي أَوْقَاتٍ مَعْلُومَةٍ.^(٦)

ثانياً: تقديم وتأخير الحيض اصطلاحاً

عرّف الفقهاء الحيض بأنّه: دم جبلة يخرج من بطانة الرّحم بعد بلوغها على سبيل الصّحّة في أوقات معلومة وغير معلومة.

- ١ أحمد بن فارس، مجمل اللغة، ع م د، تحقيق: زهير عبد المحسن، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦)، ٦٢٨-٦٢٩.
- ٢ الخليل البصري، العين، ق د م، تحقيق: مهدي المخزومي، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٥)، ١٢٢/٥.
- ٣ أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، (الرياض: عالم الكتب، ٢٠٠٨)، ١٧٨٤/٣.
- ٤ مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، أ خ ر، ٧٠/١.
- ٥ محمد قلعجي، معجم لغة الفقهاء، (بيروت: دار النفائس للطباعة، ١٩٩٨)، ١١٨.
- ٦ مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ح ا ض، تحقيق: مصطفى حجازي، (الإسكندرية: دار الهداية، ١٩٨٤)، ٣١٢/١٨.

شرح التعريف:

- ١- دم جبلة: أي تقتضي الطّباع السليمة للمرأة خروج الدّم من غير سبب.
- ٢- يخرج من بطانة الرّحم: أي أنّ الخلايا التي تكون على جدار الرّحم تضمّر وتنسلخ، فتتسبّب بنزول الدّم.
- ٣- بعد بلوغها: أي عندما تصل لسنّ البلوغ، يبدأ عندها نزول دم الحيض.
- ٤- على سبيل الصّحة: أي لم تبلغ سنّ اليأس وليس لديها أمراض تمنع نزول دم الحيض.
- ٥- في أوقات معلومة وغير معلومة: أي أنّ الحيض يكون منتظم أو غير منتظم في أوقاته الشهرية. (٧)

أمّا مصطلح تعمّد تقديم وتأخير الحيض فلم نقف على تعريفه في كتب الفقهاء؛ وذلك لأنّ هذا المصطلح حديث نسبيّ، وبالاستناد إلى التعريفات اللغويّة والاصطلاحية يمكننا تعريف تعمّد تقديم وتأخير الحيض بأنّه: افتعال دم من بطانة الرّحم بعد بلوغها لتغيير موعد نزول الدّم إمّا تعجيلاً أو تأجيلاً على سبيل الصّحة.

شرح التعريف:

- ١- افتعال دم: أي القصد والإرادة في نزول دم الحيض.
 - ٢- من بطانة الرّحم: أي الخلايا التي تكون على جدار الرّحم تضمّر وتنسلخ، فتتسبّب بنزول الدّم.
 - ٣- بعد بلوغها: أي عندما تصل لسنّ البلوغ.
 - ٤- لتغيير موعد نزول الدّم إمّا تعجيلاً أو تأجيلاً: أي إمّا أن يجعل موعد الحيض قبل وقته أو أن يجعله بعد وقته المعتاد.
 - ٥- على سبيل الصّحة: قيد تخرج به اليائس والمريضة والتفساء.
- وقد يُعترض عليه فيقال: بما أنّه يحصل افتعال لإنزال الدّم فكيف نميّزه عن دم الاستحاضة؟

٧ انظر: علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)، ٣٩/١، ومحمد المالكي، التاج والإكليل لمختصر خليل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ٥٣٨/١-٥٣٩، وشمس الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤)، ٣٢٣/١، ومنصور البهوتي، الروض المربع شرح زاد المستقنع، (بيروت: مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ)، ٥٣.

آثار تعمّد تقديم وتأخير الحيض على الزواج والطلاق

ويجاء على ذلك بأن هناك فروق بين الاستحاضة والحيض منها:

- أ - الحيض له وقت، وذلك حين تبلغ المرأة تسع سنين فصاعداً، فلا يكون المرئي فيما دونه حيضاً، وكذلك ما تراه بعد سن اليأس لا يكون حيضاً عند الأكثر، أما الاستحاضة فليس لها وقت معلوم.
- ب - الحيض دم يعتاد المرأة في أوقات معلومة من كل شهر، أما الاستحاضة فهي دم شاذ يخرج من فرج المرأة في أوقات غير معتادة.
- ج - الحيض دم طبيعي لا علاقة له بأي سبب مرضي، في حين أن دم الاستحاضة دم ناتج عن فساد أو مرض أو اختلال الأجهزة أو نزف عرق.
- د - لون دم الحيض أسود ثخين منتن له رائحة كريهة غالباً، بينما لون دم الاستحاضة أحمر رقيق لا رائحة له.^(٨)

المطلب الثاني

حكم تقديم وتأخير الحيض

لقد اختلف عامّة الفقهاء في حكم استعمال أدوية تقديم وتأخير الحيض؛ وسبب الخلاف راجع إلى أنّ: الأصل في الأمور الإباحة^(٩)، والسبب الثاني: احتمالية إلحاق الضرر بالمرأة^(١٠) في حال استعمال الأدوية، فذهبوا إلى الأقوال الآتية:

القول الأوّل: جواز تناول هذه الأدوية مطلقاً، وهو قول بعض الحنابلة^(١١)، وظاهر قول الشافعية^(١٢).

- ٨ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، (مصر: دار الصفة، الكويت: دار السلاسل و وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤٠٤ - ١٤٢٧هـ)، ٣/١٩٨.
- ٩ انظر: إبراهيم ضويان، منار السبيل في شرح الدليل، تحقيق: زهير الشاويش، (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٩)، ٦٢/١.
- ١٠ انظر: وعلي المزدودي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: عبد الله التركي، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٥)، ٢/٤٧١.
- ١١ انظر: موفق الدين ابن قدامة، المغني، (مصر: مكتبة القاهرة، ١٩٦٨)، ج ١، ٢٦٦، وابن ضويان، منار السبيل في شرح الدليل، ٦٢/١.
- ١٢ انظر: محيي الدين النووي، المجموع شرح المهذب، تحقيق: محمد المطيعي، (جدة: مكتبة الإرشاد، ١٩٧٠)، ٣/١٠، وكمال الدين الدّميري، النجم الوهاج في شرح المنهاج، تحقيق: لجنة علمية، (جدة: دار المنهاج، ٢٠٠٤)، ٨/١٢٥، عبد الكريم الرفاعي، العزيز شرح الوجيز، تحقيق: علي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ٣/١٠١.

القول الثاني: تقييد جواز تناول هذه الأدوية بأمن الضرر، وهذا قول بعض الحنابلة^(١٣)، وقول المالكية مع الكراهة.^(١٤)

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول القائلين بالجواز مطلقاً:

١- عن مَعْمَرٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا وَاصِلٌ مَوْلَى ابْنِ عُيَيْنَةَ، عَنْ رَجُلٍ، ”سَأَلَ ابْنَ عُمَرَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- عَنِ امْرَأَةٍ تَطَاوَلَتْ بِهَا دَمُ الْحَيْضَةِ فَأَرَادَتْ أَنْ تَشْرَبَ دَوَاءً يَقْطَعُ الدَّمَ عَنْهَا، فَلَمْ يَرِ ابْنُ عُمَرَ بِأَسًا، وَتَعَتَّ ابْنُ عُمَرَ مَاءَ الْأَرَاكِ“.^(١٥)

ويجاب عليهم: أنّ هذه من المسائل الطبية وابن عمر-رضي الله عنه- أفتى باجتهاده وقدر علمه في هذا المجال ولكنّ الطبّ الحديث أثبت وقوع بعض الأضرار على المرأة والضرر ممنوع لقوله -صلى الله عليه وسلم-: ”لا ضرر ولا ضرار“^(١٦) فتمنع للضرر.^(١٧)

٢- أنّ الأصل في الأشياء الإباحة ولم يرد تحريم على تناول أدوية تقديم وتأخير الحيض.^(١٨) ويجاب عليهم: أنّ استخدام هذه الأدوية قد يلحق أضراراً بالمرأة والأصل أن الضرر ممنوع فتمنع للضرر.^(١٩)

١٣ انظر: منصور البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣)، ٢١٨/١، وابن عمر التغلبي، نيل المآرب بشرح دليل الطالب، تحقيق: محمد سليمان، (الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٣)، ١١١/١، وأبو النجا الحجاوي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد اللطيف محمد، (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، ٧٢/١.

١٤ انظر: عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، (بيروت: الكتب العلمية، ٢٠٠١)، ٢٣٨/١، محمد ابن رشد (الجد)، البيان والتحصيل، تحقيق: محمد حجي، (بيروت: الغرب الإسلامي، ١٩٨٣)، ٦٠٤/٣، ومحمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (الأردن: دار الفكر، بدون تاريخ)، ١٦٨/١.

١٥ محيي الدين كلاب، فتح الزقاق في تخريج أحاديث مصنف عبد الرزاق الصنعاني، (نسخة الكترونية: مكتبة وشبكة الألوكة، ٢٠١٧)، ٢٦٦/١، قال محيي الدين: إسناده صحيح موقوف، وفيه رجل مبهم، <https://www.alukah.net/sharia/0/121034>.

١٦ ابن البيع الحاكم، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ٦٦/٢، ح ٢٣٤٥، قال الحاكم: الحديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه.

١٧ انظر الملحق نهاية البحث.

١٨ ابن ضويان، منار السبيل في شرح الدليل، ٦٢/١.

١٩ انظر الملحق نهاية البحث.

آثار تعمّد تقديم وتأخير الحيض على الزواج والطلاق

أدلة القول الثاني القائلين بالجواز المقيّد بأمن الضرر:

اتفق أصحاب هذا القول على أنّ الأصل في الأشياء الإباحة كما ذهب أصحاب القول الأول بينما اشترطوا لإباحته أمن الضرر. (٢٠)

وهذا صحيح لأن الأصل في الأشياء الإباحة كما والأصل في الضرر المنع.

الرأي الرَّاجح:

والرَّاجح الجواز المقيّد بأمن الضرر ضمن شروط؛ وذلك لأنّ الأصل في الأشياء الإباحة (٢١)، وعلى هذا فالأصل جواز استخدام هذه الأدوية، واستعمالها مقيّد؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: آية ٢٩)، فقد نهي الله سبحانه وتعالى عن إهلاك النفس والإضرار بها (٢٢)، فإذا ثبت ضرره حرم استعماله.

وبناءً على آراء الأطباء (٢٣) أهل الاختصاص فقد وضعنا شروطاً لاستخدام هذه الأدوية على النحو الآتي:

١. يجب قبل استخدام هذه الأدوية مراجعة الطبيب.
٢. ألا تستخدم هذه الأدوية لفترات طويلة لما يترتب على ذلك من ضرر.
٣. ألا يوجد موانع طبيّة لاستخدام الأدوية.

المبحث الثاني

آثار أدوية تقديم وتأخير الحيض على الزواج والطلاق

المطلب الأوّل

آثارهما على الزواج

- ٢٠ البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، ٢١٨/١، والزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، ٢٣٨/١.
- ٢١ انظر: تقيّ الدّين الحصني، القواعد، تحقيق: عبد الرحمن الشعلان، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ١٩٩٧)، ٢٧١/١.
- ٢٢ انظر: جلال الدين المحلي، وجمال الدين السيوطي، تفسير الجلالين، (القاهرة: دار الحديث، بدون تاريخ)، ١٠٥.
- ٢٣ انظر الملحق نهاية البحث.

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم: آية ٢١)، فقد بينت الآية أنّ حواء خلقت من ضلع آدم؛ لتكون له زوجة وجعل بينهم المودة والمحبة^(٢٤)، والزواج في الفقه الإسلامي: وهو عقدٌ يتضمّن إباحة المتعة قصداً^(٢٥)، وجاء في قانون الأحوال الشخصية الأردني المادة (٥): «الزواج عقد بين رجل وامرأة تحلّ له شرعاً لتكوين أسرة وإيجاد نسل»^(٢٦)، فهل لأدوية تقديم وتأخير الحيض أثر على الزواج؟ باستقراء النصوص الشرعية واستنباطات الفقهاء نجد أنّ هذه الأدوية أثر على الزواج من حيث الوطء والتفقه، نفرّد كلّاً منهما بالبحث على النحو الآتي:

أولاً: الوطء

بعد تمام عقد الزواج الصحيح يحق للزوج وطء زوجته إذا كانت في فترة الطهر، وأما إن كانت حائضاً فلا يجوز له شرعاً وطأها؛ لقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتزلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة: ٢٢٢/٢)، فبينت الآية عدم جواز وطء الزوجة في فترة الحيض،^(٢٧) وتؤثر أدوية تقديم وتأخير الحيض على وقت حل وطء الزوجة نتيجة لتغيير موعد الطهر تقديماً وتأخيراً.

ثانياً: التفقه

قد تستخدم الزوجة أدوية تقديم وتأخير الحيض كعلاج، وهذه الأدوية بحاجة إلى مراجعة

٢٤ انظر: أبو الفداء ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ٢٧٨/٦.

٢٥ انظر: أبو البركات النسفي، كنز الدقائق، تحقيق: سائد بكداش، (مصر: دار السراج، ٢٠١١)، ٢٥١، عبد العزيز ابن بزيّة، روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، تحقيق: عبد اللطيف زكاغ، (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٠)، ٧٢٣/١، وسراج الدين البلقيني، التدريب في الفقه الشافعي، تحقيق: نشأت المصري، (الرياض: دار القبلة، ٢٠١٢)، ٦/٣، والبهوتي، الروض المربع بشرح زاد المستنقع مختصر المقنع، ٧٥/٣.

٢٦ قانون الأحوال الشخصية الأردني، المادة (٥).

٢٧ انظر: أبو البركات النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي، (بيروت: دار الكلم الطيب، ١٩٩٨)، ١٨٥/١.

آثار تعمّد تقديم وتأخير الحيض على الزواج والطلاق

الطبيب، فهل يعتبر ثمن الدواء والتطبيب من ضمن النفقة أم لا؟
القول الأول: إنّ الدواء وأجرة الطبيب تعتبر من ضمن النفقة، وهذا قول الحنفية^(٢٨)،
 وبعض المالكية^(٢٩)، وبعض الشافعية^(٣٠).
القول الثاني: إنّ الدواء وأجرة الطبيب لا تعتبر من ضمن النفقة، وهذا قول بعض
 المالكية^(٣١)، وبعض الشافعية^(٣٢)، والحنابلة^(٣٣).

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول القائلين إنّ الدواء والتطبيب من ضمن النفقة:

- - جعلوا لها النفقة استحساناً لوجود الاحتباس في بيت الزوجية^(٣٤).

أدلة القول الثاني القائلين إنّ الدواء والتطبيب ليست من ضمن النفقة:

- إنّ المقصود من الأدوية إصلاح الجسم والزّوج غير ملزم فيه ، كما لا يلزم المستأجر
 إصلاح ما يقع من البيت^(٣٥).

- ٢٨ انظر: علي المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، (بيروت: دار احياء التراث العربي، بدون تاريخ)، ٢٨٦/٢، وابن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٣٧)، ٥/٤، ومحمد الشيباني، الأضواء، تحقيق: محمد بوينوكالن، (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٢)، ٣٣١/١٠.
- ٢٩ انظر: عبيد الله ابن الجلاب، التفرغ في فقه الإمام مالك بن أنس، تحقيق: سيد كسروي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ٤٠٦/١، وخلييل الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم، (البوسنة والمهرسك: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ٢٠٠٨)، ١٣٢/٥.
- ٣٠ انظر: إسماعيل المزني، مختصر المزني، (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٠)، ٣٣٧، والرافعي، العزيز شرح الوجيز، ٣٠/١٠، وأبو اسحاق الشيرازي، التنبيه في الفقه الشافعي، (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣)، ٢٠٨.
- ٣١ انظر: أبو العباس القراني، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤)، ٤٧٠/٤، وجلال الدين ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق: حميد بن محمد، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣)، ٢٧٣/١، وأحمد النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، (لبنان: دار الفكر، ١٩٩٥)، ٢٣/٢.
- ٣٢ انظر: زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ)، ٤٣٠/٣، والرملی، نهایة المحتاج إلى شرح المنهاج، ١٩٥/٧، والخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ١٥٩/٥.
- ٣٣ انظر: ابن قدامة، المغني، ١٩٩/٨، وتقي الدين ابن النجار، منتهى الإرادات، تحقيق: عبد الله التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩)، ٤٤٣/٤، والحجاوي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، ١٣٨/٤.
- ٣٤ انظر: محمد ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢)، ٥٧٥/٣.
- ٣٥ انظر: شمس الدين ابن قدامة، الشرح الكبير، تحقيق: عبد الله التركي، (مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٥)، ٣٠١/٢٤.

وَيَجَابُ عَلَيْهِمْ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (النساء: ٤/٣٤)، إذ بيّنت الآية أنّ الرجل عليه التّفقّة والكسوة والسكّنة، وجاءت التّفقّة على العموم فشملت نفقة الأدوية^(٣٦)، وتبقى الآية على العموم ما لم يرد دليل على تخصيصها.^(٣٧)

الرّأي الرَّاجح:

والرّاجح قول القائلين أنّ الدّواء والتّطبيب من ضمن التّفقّة، وذلك للآتي:

١- قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (النساء: ٤/٣٤) كما في المثال السابق، وجه الدّلالة: أنّ الرجل عليه التّفقّة والكسوة والسكّنة، وجاءت التّفقّة على العموم فشملت نفقة الأدوية.^(٣٨)

٢- عن عائشة -رضي الله عنها-: «قَالَتْ هِنْدُ أُمُّ مُعَاوِيَةَ» لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ، فَهَلْ عَلَيَّ جُنَاحٌ أَنْ أَخَذَ مِنْ مَالِهِ سِرًّا؟ قَالَ: «خُذِي أَنْتِ وَبَنُوكَ مَا يَكْفِيكَ بِالْمَعْرُوفِ»»^(٣٩)، بيّن الحديث أنّ النّبيّ صلى الله عليه وسلّم ردّ التّفقّة على عرف النّاس^(٤٠)، وأنّ المتعارف عليه في مجتمعنا أنّ شراء الأدوية وأجرة الطّبيب من ضمن التّفقّة وذلك استناداً لقاعدة: العرف محكم^(٤١)، وجاء في قانون الأحوال

٣٦ انظر: عبد الرّحمن السّغدي، تيسير الكرم الرّحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرّحمن بن معلّ، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠)، ١٧٧.

٣٧ انظر: محمد السّرخسي، أصول السرخسي، (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، ١٣٢/١.

٣٨ انظر: أبو بكر الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٤)، ١٤٩/٣.

٣٩ محمد البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير، (لبنان: دار طوق النّجاة، ٢٠٠١)، ٧٩/٣، وابن الحجّاج مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلّم، تحقيق: محمد فؤاد، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بون تاريخ)، ١٣٣٨/٣، ولفظ الحديث في البخاري.

٤٠ انظر: علي ابن بطال، شرح صحيح البخاري لابن بطال، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣)، ٣٣٤/٦.

٤١ انظر: منصور السمعاني، قواطع الأدلّة في الأصول، تحقيق: محمد الشافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ٢٩/١.

آثار تعدّد تقديم وتأخير الحيض على الزواج والطلاق

الشخصية الأردني لتأكيد أنّ نفقة علاج الزوجة على الزوج من العرف الأردني بنصّ المادة (٥٩): «ب. نفقة الزوجة تشمل الطّعام والكسوة والسكنى والتّطبيب بالقدر المعروف وخدمة الزوجة التي يكون لأمثالها خدم»^(٤٢)، وعليه فإن استخدام هذه الأدوية يؤثر على مقدار نفقة الزوج على زوجته.

وبعد دراسة ما تقدّم نجد أنّ هذه الأدوية تلحق الضرر بالزوج بسبب التأثير على موعد حلّ وطء الزوجة، وترتّب نفقات إضافية ثمناً للدواء، وبما أنّ الزوجة محبوسة في حق الزوج فإنّ عليها أن تستأذن زوجها لاستخدام هذه الأدوية -في حال كان الاستخدام لغير العلاج- ثمّ استشارة طبيب مختصّ.

المطلب الثاني

آثارهما على الطلاق

يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ (٥٦/١) بيّنت الآية أنّه إذا أراد الزوج أن يطلق زوجته فليطلقها وهي مستقبلة العدة وهذا أحسن الطلاق^(٤٣)، والطلاق في الفقه الإسلاميّ: هو حل عقد النكاح في الحال أو في المال بلفظ مخصوص^(٤٤)، وأمّا قانون الأحوال الشخصية الأردني فلم يبيّن تعريف الطلاق وإمّا وضع الطلاق ضمن فصل انحلال العقد وبدأ بأحكام الطلاق مباشرة^(٤٥).

وسنبحث في هذا المطلب آثار هذه الأدوية على الطلاق على النحو الآتي:

أولاً: الطلاق من حيث وصفه الشرعي:

ينقسم الطلاق من حيث وصفه الشرعيّ إلى: طلاق بدعيّ وطلاق سنيّ، والطلاق السنيّ:

٤٢ قانون الأحوال الشخصية الأردني، المادة (٥٩)، الفقرة (ب).

٤٣ انظر: النسفي، مدارك التنزيل وحقايق التأويل، ٤٩٦/٣.

٤٤ انظر: سراج الدين ابن نجيم، النهر الفائق شرح كنز الدقائق، تحقيق: أحمد عزو، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ٣٠٩/٢، ومحمد ابن عرفة، المختصر الفقهي لابن عرفة، تحقيق: حافظ عبد الرحمن، (الامارات: مؤسسة خلف أحمد الحبتور للأعمال الخيرية، ٢٠١٤)، ٨٦/٤، والدميري، النجم الوهاج في شرح المنهاج، ٤٧٩/٧، وحمد البعلبي، الروض الندي شرح كافي المبتدي، تحقيق: عبد الرحمن حسن، (الرياض: المؤسسة السعيدية، بدون تاريخ)، ٣٨٨.

٤٥ انظر: قانون الأحوال الشخصية الأردني، الباب الرابع، انحلال عقد الزواج، الفصل الأول.

هو أن يطلّق الزّوج زوجته طليقة واحدة في طهرٍ لم يجامعها فيه وهي غير معتدّة،^(٤٦) وأمّا الطّلاق البدعيّ: هو أن يطلّق الزّوج زوجته أكثر من طليقة واحدة في طهرٍ جامعها فيه أو حيض أو نفاس أو في عدّتها ويأثم فاعله.^(٤٧)

تؤثّر أدوية تقديم وتأخير الحيض على الوصف الشرعي للطلاق، وبيان ذلك أنه: إن استخدمت المرأة دواء تقديم الحيض، فإنّ فترة الطّهر ستصبح أقلّ من الفترة المعتادة وينزل دم الحيض قبل موعده المعتاد، فإن طلق الزّوج زوجته في أيّام طهرها المعتاد وقد أصبحت حائضاً فيها بفعل الدواء كان الطلاق بدعيّاً، أمّا إن استخدمت الزّوجة دواء تأخير الحيض، فإنّ فترة الطّهر ستصبح أطول من الفترة المعتادة، فإن طلق الزوج زوجته في أيّام حيضها المعتاد وقد طهرت بفعل الدّواء كان الطلاق سنياً.

ثانياً: الطلاق من حيث التعليق:

ينقسم الطّلاق من حيث التّعليق إلى: طلاق منجز، وطلاق معلّق على شرط، ومن أنواع الطّلاق المعلّق على شرط: الطلاق المعلّق على شرط لا محالة وقوعه^(٤٨)، ومثال ذلك: إن علّق الزّوج الطّلاق على قدوم حيضتها، فهل يقع عند حصول الشّروط أم يقع ناجزاً، فمن قال بأنه يقع ناجزاً^(٤٩) فلا أثر لاستخدام الأدوية على وقوع الطلاق، وأمّا من قال بأن الطلاق يقع عند حصول الشّروط^(٥٠) فإن استخدام الأدوية يؤثر في وقت وقوع الطلاق،

٤٦ انظر: منلا خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ)، ٣٥٩/١، وابن الجلاب، التفرّيع في فقه الإمام مالك بن أنس، ٣/٢، ومحمي الدين النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، (بيروت- دمشق- عمان: المكتب الإسلامي، ١٩٩١)، ٣/٨، ومرعي الكرمي، دليل الطالب لنيل المطالب، تحقيق: محمد الفارياي، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤)، ٢٦٠.

٤٧ انظر: علاء الدين الحصكفي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، تحقيق: عبد المنعم خليل، (لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ٢٥٥، ومحمد المكناسي، شفاء الغليل في حل مقفل خليل، تحقيق: أحمد نجيب، (مصر: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ٢٠٠٨)، ٤٩٦/١، وفريد الانصاري، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، (مصر: المطبعة الميمنية، بدون تاريخ)، ٢٩٤/٤، ومحمد الراميني، الفروع ومعه تصحيح الفروع، تحقيق: عبد الله التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣)، ١٨/٩.

٤٨ انظر: برهان الدين ابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق: عبد الكريم الجندي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، ٣/٣٩٠.

٤٩ انظر: محمد ابن رشد (الحفيد)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤)، ١٠٠/٣، وخلف ابن البرادعي، التهذيب في اختصار المدونة، تحقيق: محمد الأمين، (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ٢٠٠٢)، ٣٤٤/٢، وابن الجلاب، التفرّيع في فقه الإمام مالك بن أنس، ١٩/٢.

٥٠ انظر: ابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، ٣/٣٩٠، والموصلي، الاختيار لتعليل المختار، ١٤١/٣، احمد

آثار تعمّد تقديم وتأخير الحيض على الزواج والطلاق

فإن استخدمت دواء تقديم الحيض كان وقوع الطلاق أسرع، وإن استخدمت دواء تأخير الحيض كان وقوع الطلاق أبعد.

وإن الحديث عن آثار هذه الأدوية على الطلاق يُجب علينا الحديث عن أثرها على الرجعة نظراً لأهميتها، وبيانها على النحو الآتي:

يقول تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨/٢)، بيّنت الآية أنّ للزوج حق إرجاع زوجته إلى عصمته أثناء العدة من الطلاق رجعي^(٥١)، وجاء في قانون الأحوال الشخصية الأردني المادة (٩٨): «للزوج حق إرجاع مطلّفته رجعيّاً أثناء العدة قولاً أو فعلاً، وهذا الحق لا يسقط بالإسقاط، ولا تتوقّف الرجعة على رضا الزوجة، ولا يلزم بها مهر جديد»^(٥٢)، فالرجعة تكون في فترة العدة.

ومن هنا فإن أدوية تقديم وتأخير الحيض تؤثر على مدّة العدة في الطلاق الرجعي، وبيان ذلك أنّه لو طلق الزوج زوجته طلاقاً رجعيّاً، ثم بدأت باستخدام دواء تقديم الحيض، فإنّ فترة الطهر أصبحت أقلّ من الفترة المعتادة، وبذلك تنتهي فترة العدة قبل وقتها المعتاد وتبيّن منه، أمّا إن استخدمت الزوجة دواء تأخير الحيض فإنّ فترة العدة سوف تزداد عن الفترة المعتادة وبذلك تبقى زوجة له، فإن أراد أرجعها قبل حيضتها وإلا بانّت منه.

ومن الجدير بالذكر بيان الحالات التي تؤثر فيها الأدوية على الطلاق الرجعي، وبيانها كالتالي:

الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، تحقيق: عصمت الله محمد، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٠)، ٨٦/٥، ويحيى العمري، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم محمد، (جدة: دار المنهاج، ٢٠٠٠)، ١٠/١٤٦، وشهاب الدين الرُّملي، فتح الرحمن بشرح زيد ابن رسلان، تحقيق: سيد بن شلتوت، (بيروت: دار المنهاج، ٢٠٠٩)، ٨٩٧، وسراج الدين ابن الملقّن، عجالة المحتاج إلى توجيه المنهاج، تحقيق: عز الدين البدراني، (الأردن: دار الكتاب، ٢٠٠١)، ٣/١٣٥٦، والبهوتي، كشف الفتن عن متن الإقناع، ٢٩٢/٥، وموفق الدين ابن قدامة، عمدة الحائز في الزوائد على مختصر أبي القاسم، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٧)، ٥/٤٧٥، وخمس الدين الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الحرق، (الرياض: دار العبيكان، ١٩٩٣)، ٥/٤١٧.

٥١ انظر: محمد القرطبي، تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني، (مصر: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤)، ٣/١١٢.

٥٢ قانون الأحوال الشخصية الأردني، المادة (٩٨).

الحالة الأولى:

إن أراد الزوج أن يطلق زوجته طلقه ثالثة وهي معتدة من طلاق رجعي فإنه يقع ما دامت معتدة،^(٥٣) فإن قامت الزوجة باستخدام دواء تقديم الحيض وقلت فترة العدة - من الطلاق الرجعي - بحيث بانث منه - بينونة صغرى - قبل الموعد المعتاد، فإن أراد تطليقها طائناً أمها معتدة لم يقع الطلاق؛ لأنها بانث منه فلم تعد زوجة له، وإن استخدمت الزوجة دواء تأخير الحيض وزادت العدة يقع الطلاق بائن بينونة كبرى فتحرم عليه حتى تنكح زوجاً غيره.

الحالة الثانية:

إن طلق الزوج زوجته ثم بدأت باستخدام دواء تقديم الحيض وانتهت عدتها فإن الزوج لن يستطيع إرجاع زوجته إلى عصمته بسبب انتهاء العدة قبل وقتها المعتاد، وأما إذا طلق الزوج إحدى زوجاته الأربع، واستخدمت الزوجة المعتدة دواء تأخير الحيض بحيث تبقى زوجة لأطول فترة ممكنة، فلن يستطيع الزوج أن يتزوج غيرها حتى تنهي عدتها.

الحالة الثالثة:

زيادة أو نقصان قيمة النفقة وفترة السكنى المترتبة على الزوج،^(٥٤) فإذا استخدمت الزوجة دواء تقديم الحيض فإن قيمة النفقة وفترة السكنى تصبح أقل، وإذا استخدمت الزوجة دواء تأخير الحيض فإن قيمة النفقة وفترة السكنى تزداد.

وبعد بيان الحالات السابقة فإن استخدام هذه الأدوية يترتب عليها أضرارٌ تلحق بالزوج والزوجة، أما الزوج فإن استخدمت الزوجة هذه الأدوية فإنها تلحق الضرر به من حيث إيقاع الطلقة الثالثة كما بيئنا في الحالة الأولى وهذا اعتداء على حق الزوج، وأما الحالة الثانية فلو استخدمت الزوجة - المطلقة رجعيًا - دواء تقديم الحيض تكون قد اعتدت على

٥٣ انظر: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ١٣٤/٣، والامام مالك بن انس، المدونة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ٣/٢، والرملی، نهایة المحتاج إلى شرح المنهاج، ٤٥١/٦، وموفق الدين ابن قدامة، المقنع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمود الأرنؤوط، (جدة: مكتبة السوادي للتوزيع، ٢٠٠٠)، ٣٥٧.

٥٤ انظر: الموصلی، الاختيار لتعلیل المختار، ٨/٤، وابن الجلاب، التفریع في فقه الإمام مالك بن أنس، ٦٠/٢، والشريبي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ١٧٣/٥، وموفق الدين ابن قدامة، عمدة الفقه، تحقيق: أحمد محمد، (لبنان: المكتبة العصرية، ٢٠٠٤)، ١٠٧.

آثار تعدّد تقديم وتأخير الحيض على الزواج والطلاق

حقّ الرّوج في الوقت المتاح له لإرجاع زوجته إلى عصمته بسبب تعجيلها لحيضها، وأمّا إن طلقها واستخدمت دواء تأخير الحيض وكان متزوّجاً بأربع ويريد الرّواج غيرها فإنّ تأخيرها لحيضها اعتداء على حقّ الرّوج؛ إذ تطول مدة انتظاره لبينوتها حتى يتزوّج من غيرها، وأمّا في الحالة الثالثة فإنّ استخدامها لدواء تأخير الحيض يتسبّب بزيادة قيمة النّفقة وفترة السكّنى وهذا ضرر يلحق بالرّوج أيضاً.

وعليه فإن كان استخدامها لهذه الأدوية بعلم الرّوج فهو بمقام رضاه فلا ينظر إلى دعواه بلحوق الضّرر به، وأمّا إن لم يكن بعلمه فيقيم الرّوج دعوى قضائيّة عن الضّرر الذي لحق به، فيتحقّق القاضي من صحّة المدعى به، فإن تبينّت صحّة الدّعوى نظراً لمُدّة حيضها المعتاد يحكم القاضي بما يراه رفعا للضرر الذي لحق بالرّوج بتعويض أو غيره؛ استناداً لحديث أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه-: «أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم قال: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»^(٥٥)، والقاعدة الفقهيّة: الضّرر يزال.^(٥٦)

أمّا الرّوجة فإنّ الضّرر يلحق بها إن استخدمت دواء تقديم الحيض؛ حيث إنّ قيمة النّفقة وفترة السكّنى تقلّ وبهذا تتضرّر الرّوجة، أما إذا كان استخدامها لهذا الدّواء بإرادتها فيقوم مقام تنازلها عن حقّها، وأمّا إن كان علاجاً فإنّ الرّوجة تستحقّ تعويضاً للضرر الذي لحق بها؛ لأنّ قيمة النّفقة وفترة السكّنى قلّت نتيجة تقلّص فترة العدة، وبسبب خارج عن إرادتها، فتقوم برفع دعوى قضائيّة عن الضّرر الذي لحق بها، ويتحقّق القاضي من صحّة المدعى به، فإن تبينّت صحّة الدّعوى يحكم القاضي بما يراه رفعا للضرر الذي لحق بالرّوجة بتعويض أو غيره؛ استناداً لحديث أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه-: «أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم قال: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»^(٥٧)، والقاعدة الفقهيّة: الضّرر يزال.^(٥٨)

الخلاصة:

وتشمل أبرز النتائج والتوصيات:

- ٥٥ ابن البيع، المستدرک على الصحيحين، ٦٦/٢.
٥٦ تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١)، ٤١/١.
٥٧ ابن البيع، المستدرک على الصحيحين، ٦٦/٢.
٥٨ السبكي، الأشباه والنظائر، ٤١/١.

أ- النتائج:

- إن تعمد تقديم وتأخير الحيض يقصد به افتعال دم من بطانة الرحم بعد بلوغها لتغيير موعد نزول الدم إما تعجيلاً أو تأجيلاً على سبيل الصحّة.
- إن حكم استعمال أدوية تقديم وتأخير الحيض الجواز المقيد بأمن الضرر ضمن شروط؛ وذلك لأنّ الأصل في الأشياء الإباحة، واستعمالها مقيد؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: ٤/٢٩)، فقد نهى الله سبحانه وتعالى عن إهلاك النفس والإضرار بها، فإذا ثبت ضرره حرم استعماله، وبناءً على آراء الأطباء أهل الاختصاص فقد وضعنا شروطاً لاستخدام هذه الأدوية على النحو الآتي:
 - ١- يجب قبل استخدام هذه الأدوية مراجعة الطبيب.
 - ٢- ألا تستخدم هذه الأدوية لفترات طويلة لما يترتب على ذلك من ضرر.
 - ٣- ألا يوجد موانع طبيّة لاستخدام الأدوية.
- إنّ لهذه الأدوية تأثيراً على الزواج، فهي تلحق الضرر بالزوج بسبب التأثير على موعد حل وطء الزوجة، وترتّب نفقات إضافية ثمناً للدواء، وبما أنّ الزوجة محبوسة في حق الزوج فإنّ عليها أن تستأذن زوجها لاستخدام هذه الأدوية -في حال كان الاستخدام لغير العلاج- ثمّ استشارة طبيب مختصّ.
- إن لهذه الأدوية تأثيراً على الوصف الشرعي للطلاق، فإن استخدمت المرأة دواء تقديم الحيض، فإنّ فترة الطهر ستصبح أقلّ من الفترة المعتادة وينزل دم الحيض قبل موعده المعتاد، فإن طلق الزوج زوجته في أيام طهرها المعتاد وقد أصبحت حائضاً فيها بفعل الدواء كان الطلاق بدعيّاً، أمّا إن استخدمت الزوجة دواء تأخير الحيض، فإنّ فترة الطهر ستصبح أطول من الفترة المعتادة، فإن طلق الزوج زوجته في أيام حيضها المعتاد وقد طهرت بفعل الدواء كان الطلاق سنياً.
- إن لهذه الأدوية تأثيراً على الطلاق المعلق على شرط لا محالة وقوعه، فمن قال بأنه يقع ناجزاً فلا أثر لاستخدام الأدوية على وقوع الطلاق، وأما من قال بأن الطلاق يقع عند حصول الشرط فإن استخدام الأدوية يؤثر في وقت وقوع الطلاق، فإن استخدمت دواء تقديم الحيض كان وقوع الطلاق أسرع، وإن استخدمت دواء تأخير الحيض كان وقوع الطلاق أبعد.

آثار تعمدّ تقديم وتأخير الحيض على الزواج والطلاق

- إن هذه الأدوية تؤثر على مدة العدة في الطلاق الرجعي، فلو طلق الزوج زوجته طلاقاً رجعيّاً، ثم بدأت باستخدام دواء تقديم الحيض، فإن فترة الطهر أصبحت أقلّ من الفترة المعتادة، وبذلك تنتهي فترة العدة قبل وقتها المعتاد وتبين منه، أما إن استخدمت الزوجة دواء تأخير الحيض فإن فترة العدة سوف تزداد عن الفترة المعتادة وبذلك تبقى زوجة له، فإن أراد أرجعها قبل حيضتها وإلا بانّت منه.
- إنّ استخدام هذه الأدوية يترتب عليها أضرارٌ تلحق بالزوج والزوجة، أما الزوج فإن استخدمت الزوجة هذه الأدوية فإنّها تلحق الضرر به من حيث إيقاع الطلقة الثالثة كما بيّنّا في الحالة الأولى وهذا اعتداء على حقّ الزوج، وأما الحالة الثانية فلو استخدمت الزوجة -المطلّقة رجعيّاً- دواء تقديم الحيض تكون قد اعتدت على حقّ الزوج في الوقت المتاح له لإرجاع زوجته إلى عصمته بسبب تعجيلها لحيضها، وأما إن طلقها واستخدمت دواء تأخير الحيض وكان متزوجاً بأربعة ويريد الزواج غيرها فإن تأخيرها لحيضها اعتداء على حقّ الزوج؛ إذ تطول مدة انتظاره لبينونتها حتى يتزوج من غيرها، وأما في الحالة الثالثة فإنّ استخدامهما لدواء تأخير الحيض يتسبّب بزيادة قيمة النفقة وفترة السكنى وهذا ضرر يلحق بالزوج أيضاً.
- إن كان استخدام الزوجة لهذه الأدوية بعلم الزوج فهو بمقام رضاه فلا ينظر إلى دعواه بلحوق الضرر به، وأما إن لم يكن بعلمه فيقيم الزوج دعوى قضائية عن الضرر الذي لحق به، فيتحقّق القاضي من صحّة المدعى به، فإن تبينّت صحّة الدعوى نظراً لمدة حيضها المعتاد يحكم القاضي بما يراه رفعا للضرر الذي لحق بالزوج بتعويض أو غيره.
- إنّ الضرر يلحق بالزوجة إن استخدمت دواء تقديم الحيض؛ حيث إنّ قيمة النفقة وفترة السكنى تقلّ وبهذا تتضرر، أما إذا كان استخدامهما لهذا الدواء بإرادتها فيقوم مقام تنازلها عن حقّها، وأما إن كان علاجاً فإنّ الزوجة تستحقّ تعويضاً للضرر الذي لحق بها؛ لأنّ قيمة النفقة وفترة السكنى قلّت نتيجة تقلص فترة العدة، وبسبب خارج عن إرادتها، فتقوم برفع دعوى قضائية عن الضرر الذي لحق بها، ويتحقّق القاضي من صحّة المدعى به، فإن تبينّت صحّة الدعوى يحكم القاضي بما يراه رفعا للضرر الذي لحق بالزوجة بتعويض أو غيره.

ب- التوصيات:

١- إن هذه الآثار يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار نظراً لأهميتها، ومن هنا أدعوا أهل الاختصاص للعمل على مناقشتها والإضافة عليها بُغيتَ تقنينها؛ لأجل فض المنازعات حال وقوعها.

٢- استعمال هذه الأدوية يترتب عليها آثار تنعكس على الميراث من منح وسلب يجب أن تُبحث، وخاصة إن مات بعد تطليقها ولم يكن مريض مرض موت.

والحمد لله رب العالمين

قائمة المصادر والمراجع بعد القرآن الكريم:

أنس، مالك، المدونة، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤.

الأنصاري، زكريا، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ.

الأنصاري، فريد، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، مصر: المطبعة الميمنية، بدون تاريخ.

البخاري، محمد، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير، لبنان: دار طوق النجاة، ٢٠٠١.

ابن البراذعي خلف، التهذيب في اختصار المدونة، تحقيق: محمد الأمين، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ٢٠٠٢.

ابن بزينة، عبد العزيز، روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، تحقيق: عبد اللطيف زكاغ، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٠.

البصري، الخليل، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٥.

ابن بطلال، علي، شرح صحيح البخاري لابن بطلال، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣.

البعلي، حمد، الروض الندي شرح كافي المبتدي، تحقيق: عبد الرحمن حسن، الرياض: المؤسسة السعيدية، بدون تاريخ.

البلقيني سراج الدين، التدريب في الفقه الشافعي، تحقيق: نشأت المصري، الرياض: دار القبلتين، ٢٠١٢.

البهوتي، منصور، كشف القناع عن متن الإقناع، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣.

آثار تعمّد تقديم وتأخير الحيض على الزواج والطلاق

- البهوتي، منصور، الروض المربع شرح زاد المستقنع، بيروت: مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ.
- التغلي، ابن عمر، نيل المآرب بشرح دليل الطالب، تحقيق: محمد سليمان، الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٣.
- الخصاص، أبو بكر، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٤.
- الخصاص، احمد، شرح مختصر الطحاوي، تحقيق: عصمت الله محمد، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٠.
- ابن الجلاب، عبيد الله، التفریع في فقه الإمام مالك بن أنس، تحقيق: سيد كسروي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧.
- الجندي، خليل، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم، البوسنة والمهرسك: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ٢٠٠٨.
- الحاكم، ابن البيع، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.
- الحجاي، أبو النجا، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد اللطيف محمد، بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ.
- الحصكفي، علاء الدين، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، تحقيق: عبد المنعم خليل، لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢.
- الحصني، تقي الدين، القواعد، تحقيق: عبد الرحمن الشعلان، الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ١٩٩٧.
- منلا خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ.
- الدسوقي محمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، الأردن: دار الفكر، بدون تاريخ.
- الدميري، كمال الدين، النجم الوهاج في شرح المنهاج، تحقيق: لجنة علمية، جدة: دار المنهاج، ٢٠٠٤.
- الرافعي، عبد الكريم، العزيز شرح الوجيز، تحقيق: علي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.
- الراميني، محمد، الفروع ومعه تصحيح الفروع، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣.
- ابن رشد(الجد)، محمد، البيان والتحصيل، تحقيق: محمد حجي، بيروت: الغرب الإسلامي، ١٩٨٣.
- ابن رشد(الحفيد)، محمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤.
- الرملي، شمس الدين، نهایة المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤.
- الزفلي، شهاب الدين، فتح الرحمن بشرح زيد ابن رسلان، تحقيق: سيد بن شلتوت، بيروت: دار المنهاج، ٢٠٠٩.

الرَّيْدِي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مصطفى حجازي، الإسكندرية: دار الهداية، ١٩٨٤.

الزرقاني، عبد الباقي، شرح الزرقاني على مختصر خليل، بيروت: الكتب العلمية، ٢٠٠١.

الزركشي، شمس الدين، شرح الزركشي على مختصر الخرقى، الرياض: دار العبيكان، ١٩٩٣.

الشُّبكي، تاج الدين، الأشباه والنظائر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١.

السَّرْحَسِيّ محمد، أصول السرخسي، بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ.

السُّعْدي، عبد الرحمن، تيسير الترحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠.

السمعاني، منصور، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩.

ابن شاس، جلال الدين، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق: حميد بن محمد، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣.

الشربيني، الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤.

الشيبياني، محمد، الأصول، تحقيق: محمد بوينوكال، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٢.

الشيرازي، أبو اسحاق، التنبيه في الفقه الشافعي، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣.

ابن ضويان، إبراهيم، منار السبيل في شرح الدليل، تحقيق: زهير الشاويش، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٩.

ابن عابدين، محمد، رد المحتار على الدر المختار، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢.

ابن عرفة، محمد، المختصر الفقهي لابن عرفة، تحقيق: حافظ عبد الرحمن، الامارات: مؤسسة خلف أحمد الحبثور للأعمال الخيرية، ٢٠١٤.

العمرائي، يحيى، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم محمد، جدة: دار المنهاج، ٢٠٠٠.

ابن فارس، أحمد. مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦.

قانون الأحوال الشخصية الأردني.

ابن قدامة، شمس الدين، الشرح الكبير، تحقيق: عبد الله التركي، مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٥.

ابن قدامة، موفق الدين، المغني، مصر: مكتبة القاهرة، ١٩٦٨.

آثار تعمّد تقديم وتأخير الحيض على الزواج والطلاق

ابن قدامة، موفق الدين، المقنع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمود الأرناؤوط، جدة: مكتبة السوادي للتوزيع، ٢٠٠٠.

ابن قدامة، موفق الدين، عمدة الحازم في الزوائد على مختصر أبي القاسم، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٧.

ابن قدامة، موفق الدين، عمدة الفقه، تحقيق: أحمد محمد، لبنان: المكتبة العصرية، ٢٠٠٤.

القرافي، أبو العباس، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤.

القرطبي، محمد، تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني، مصر: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤.

قلعجي، محمد، معجم لغة الفقهاء، بيروت: دار النفائس للطباعة، ١٩٩٨.

الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.

ابن كثير، أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

الكرمي، مرعي، دليل الطالب لنيل المطالب، تحقيق: محمد الفارياي، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.

كُلاب، محيي الدين، فتح الرزاق في تخريج أحاديث مصنف عبد الرزاق الصنعاني، نسخة الكترونية: مكتبة وشبكة الألوكة، ٢٠١٧، <https://www.alukah.net/sharia/٠،٢٠١٧/١٢١٠٣٤/>.

ابن مازة، برهان الدين، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق: عبد الكريم الجندي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.

المالكي، محمد، التاج والإكليل لمختصر خليل، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤.

المحلي جلال الدين، وجمال الدين السيوطي، تفسير الجلالين، القاهرة: دار الحديث، بدون تاريخ.

مختار، أحمد، معجم اللغة العربية المعاصرة، الرياض: عالم الكتب، ٢٠٠٨.

المزداوي، علي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: عبد الله التركي، القاهرة: حجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٥.

المرغيناني، علي، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، بيروت: دار احياء التراث العربي، بدون تاريخ.

المزني، إسماعيل، مختصر المزني، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٠.

مسلم، ابن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بون تاريخ.

المكناسي، محمد، شفاء الغليل في حل مقفل خليل، تحقيق: أحمد نجيب، مصر: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ٢٠٠٨.

الموصلي، ابن مودود، الاختيار لتعليل المختار، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٣٧.

ابن الملقن، سراج الدين، عجلة المحتاج إلى توجيه المنهاج، تحقيق: عز الدين البدراني، الأردن: دار الكتاب، ٢٠٠١.

ابن النجار، تقي الدين، منتهى الإرادات، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩.

ابن نجيم، سراج الدين، النهر الفائق شرح كنز الدقائق، تحقيق: أحمد عزو، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢.

النسفي أبو البركات، كنز الدقائق، تحقيق: سائد بكداش، مصر: دار السراج، ٢٠١١.

النسفي، أبو البركات، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي، بيروت: دار الكلم الطيب، ١٩٩٨.

النفراوي، أحمد، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لبنان: دار الفكر، ١٩٩٥.

النووي محيي الدين، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت- دمشق- عمان: المكتب الإسلامي، ١٩٩١.

النووي، محيي الدين، المجموع شرح المهذب، تحقيق: محمد المطيعي، جدة: مكتبة الإرشاد، ١٩٧٠.

وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية في الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، مصر: دار الصفوة، الكويت: دار السلاسل و وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤٠٤ - ١٤٢٧هـ.

Kaynakça

- Mâlik b Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Müdevvene*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî. *Esne'l-meâlîb şerhu Ravzi't-tâlib*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- Ensârî, Ferîd. *el-Guraru'l-behiyye fi şerhi'l-Behceti'l-verdiyye*. Mısır: Matbaatü'l-Meyme-niyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u'l-müsne-dü's-şahihi'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallahû 'aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyâmih (şahihi'l-Buhârî)*. tah. Muhammed Zühayr. Lübnan: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001.
- İbn Bezîze, Ebû Fâris (Ebû Muhammed) Abdülazîz b. İbrâhîm b. Ahmed b. Bezîze et-Teymî et-Tûnisî. *Ravdatü'l-müstebîn fi şerhi Kitâbi't-Telkîn*. tah. Abdüllatîf Zekâğ, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdırrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-Ayn*. tah. Mehdi el-Mahzûmî. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 1985.
- İbn Battâl el-Kurtubî, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdîmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu İbn Battâl 'alâ Şahihi'l-Buhârî*. tah. Yâsir b. İbrâhîm. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bulkînî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Reslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî. *et-Tedrib fi'l-fürû'*. tah. Neşet el-Mısırî. Riyad: Dâru'l-Kıbleteyn, 2012.
- Buhûfî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ'*. Beyrut: Âlem-ü'l-Kütüb, 1983.
- Buhûfî. *er-Ravzü'l-mürbi' şerhu Zâdi'l-müstakni'*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Ḳur'ân*. tah. Muhammed Sâdik. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1984.
- Cessâs. *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*. tah. İsmetullah Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 2010.
- İbnü'l-Cellâb, Ebû'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin b. Hasen b. el-Cellâb el-Basrî. *et-Tefrî'*. tah. Said Kasruî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Cündî, Ziyâüddîn Ebû'l-Mevedde (Ebû's-Safâ, Ebû'z-Ziyâ) Halîl b. İshâk b. Mûsâ. *et-Tavzîh şerhu Muhtaşar İbn Hâcib*. tah. Ahmed b. Abdülkerim. Bosna-Hersek: El Yazmaları Merkezi, 2008.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Şahiḥayn*. tah. Mustafa Abdülkâdir. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

- Haccâvî, Ebü'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Haccâvî el-Makdisî. *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ'*. tah. Abdüllatif Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Mârife, ts.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr*. tah. Abdülmün'im Halil. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Molla Hüsrev. *Dürrü'l-hükkâm fî şerhi Ğureri'l-aḥkâm*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-A-rabî, ts.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Ḥâsiye 'ale'ş-Şerhi'l-ke-bîr*. Ürdün: Dâru'l-Fikr, ts.
- Demrî, Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-Kâhirî eş-Şâfiî. *en-Nec-mü'l-vehhâc şerhu'l-Minhâc*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2004.
- Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfiî el-Kazvîni. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. tah. Ali Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd (el-Ced), Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Beyân ve't-taḥşîl*. tah. Muhammed Hajji. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.
- İbn Rüşd (el-Hafîd), Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muḥteşid*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- Remlî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menüfi el-Ensârî el-Mısrî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Remlî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menüfi el-Ensârî. *Fethu'r-rahmân bi-şerhi Zübedi İbn Reslân*. tah. Said b. Şeltût. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2009.
- Zebîdî, Muhammed Murtaẓâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. tah. Mustafa Hicâzî. İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, 1984.
- Zürkânî, Ebü Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf b. Ahmed ez-Zürkânî el-Vefâî. *Şerḥü'z-Zürkânî 'alâ Muhtaşarı Halil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Zerkeşî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Mısrî. *Şerḥü'z-Zerkeşî 'alâ Muhtaşarı'l-Hıraḳî*. Riyad: Dâru'l-Ubeykân, 1993.
- Sübkî, Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *el-Eşbâh ve'n-n ezâ'ir*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uşûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır. *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî tefsîri kelâmi'l-Mennân*. tah. Abdurrahman b. Mualla. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî. *Ḳavâṭi'u'l-edille fî'l-uşûl*. tah. Muhammad eş-Şâfi'î. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

آثار تعدد تقديم وتأخير الحيض على الزواج والطلاق

- İbn Şâs, Ebû Muhammed Celâlüddîn Abdullâh b. Necm b. Şâs b. Nizâr el-Cüzâmî es-Sa'dî. *İkdu'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. tah. Hâmid b. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhîrî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Şeybânî, Muhammad b. Hasan. *el-Asl*. tah. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf. *et-Tenbîh fi fûrû'i'l-fikhi's-Şâfi'i*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Arafe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Arafe el-Vergammî et-Tûnisî. *el-Muhtaşar fi'l-fikh*. tah. Hâfız Abdurrahman. BAE: Müessesetü Halef Ahmed el-Habtûr li'l-A'mâli'l-Hayriyye, 2014.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mücmelü'l-luğa*. tah. Züheyr Abdülmuhsin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Ürdün Kişi Hakları Yasası.
- İbn Kudâme, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî es-Sâlihî ed-Dîmaşkî. *eş-Şerhu'l-kebîr*. tah. Abdullah el-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1995.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğni*. Mısır: Kahire Kütüphanesi, 1968.
- İbn Kudâme. *el-Muğni*. tah. Mahmud el-Arnaût. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 2000.
- İbn Kudâme. *'Umdetü'l-ḥâzim fi'l-mesâ'ili'z-zevâ'id 'an Muhtaşarı Ebi'l-Ḳâsim*. Katar: Vakıflar Bakanlığı, 2007.
- İbn Kudâme. *'Umdetü'l-fikh*. tah. Ahmed Muhammed. Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *eż-Zahîre*. tah. Muhammad Hajji. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ḳur'ân*. tah. Ahmed al-Baradouni. Mısır: yy, ts.

Tercüme Yazı
Translation
ترجمة



Ulemâ ve Memlûk Sultanlarının Çıkar İlişkileri*

Yaacov LEV ^{**} 

Çev. Ahmet Eşer^{***}

Giriş: Problemler ve Metodoloji

Ulemâ, Memlûk devletinin siyasi ve sosyal hayatında hayati bir role sahipti. Örneğin Ira Marvin Lapidus, Memlûk dönemi kent toplumuna dair şu gözlemi yapar:

"Memlûk şehirlerinde bütün halkın işlerini düzenleyen ve koordinasyonu sağlayan merkezi bir mekanizma var olmadı. Şehir meseleleriyle alakalı belediyeler, yerel idareler ve bürokratik birimler de mevcut değildi. Şehirdeki uyum, özel yönetim enstrümanlarına bağlı olmak yerine, daha geniş katılımlı bir toplum inşa eden sosyal faaliyetler ve organizasyonlara bağlıydı. Memlûklerdeki bu toplum ise dinî elitler etrafında teşekkül etmişti."

Bu alıntındaki "dinî elitler" vurgusu, Lapidus'un ifadesiyle "edebiyatı, İslam şeriatı ve öğretilerini bilen ve Müslüman toplumun bir parçası olan ulemâdır. Ulemâ ise kadı, fakih, imam, âlim, müderris, kârî, hadis hafızları, sufi, cami görevlisi gibi kişilerden meydana gelir. Burada ulemâ için "Müslüman toplumun parçası şeklinde" gibi anlaşılması biraz güç bir ifadenin tercih edilmesinin sebebi, onlar için "sınıf" teriminin kullanımından kaçınmak içindir. Lapidus, "âlimler, ayrıcalıklı bir sınıf olmayıp diğer zümreler ve sosyal tabaka-

* Lev, Yaacov "Symbiotic Relations: Ulama and the Mamluk Sultans", *Mamlûk Studies Review* 13/1 (2009): 1-26 künyeli makalesinin tercümesidir.

** Prof. Dr. Bar Ilan Üniversitesi, Yahudi Araştırmaları Fakültesi, Ortadoğu Araştırmaları Bölümü.

*** Arş. Gör. Dr. Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. E-Posta: ahmet_esher@hotmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0003-4948-8337>

lara dâhil ve bütün topluma nüfuz eden bir gruptu” şeklindeki tanımıyla, kendi ulemâ algısı noktasında çok nettir.¹ Ben ise ulemânın, farklı bir kategori olarak değil de sınıf şeklinde algılanması gerektiğini iddia ediyorum. Âlimleri diğer zümrelerden ayıran şey, dinî eğitimleri olmakla birlikte onlar da diğer tabakalar gibi zenginlik, statü ve mesleklerine göre farklılaşmaktaydı. Nasıl ki tüccarlar, yöneticiler veya ordudaki sınıf kategorisinde bahsedebiliyorsak, ulemâ hakkında da aynı şey geçerlidir.

Carl F. Petry ise Memlûklerle alakalı farklı bir yaklaşım benimseyerek Kahire öze- linde Memlûk devletinin sosyal yapısını; yönetici askeri sınıf, “-çoğu ilim adamı olarak tasvir edilen- sivil idareci elit” ve halk kitlesi şeklinde üçe ayırarak anlamış- tır. Buradaki “sivil elit” terimi, ulemâdan daha kapsamlı olup ulemâ zümresinden olması gerekmeyen önemli kişileri de ihtiva eder.² Petry'nin söz konusu “yönetici eliti” veya “sivil yönetici grubu” tanımları, Bernadette Martel-Thoumian'ın 14-15. asırlarda Memlûk yönetimi çalışmasının temelini oluşturur. *Kâtib* şeklinde ifade edilen profesyonel idarecilik, Martel-Thoumian tarafından kapsamlı şekilde tar- tışılırken o konuya dair şu açıklamayı yapar: “Askeri ve dini teşkilatlar yerine sivil oluşumlara dair konuştuk. Bu nedenle bu çalışmanın konusu, yönetimde görev üstlenen kişilerdir. Hatta askerî ve dinî kimliklerine karşın bunlardan bazılarını istişare heyeti içerisinde gizli görevleri oldukları için temas edilmiştir.”³ Fakat ulemâ ile yönetimde yer alan insanlar (*küttâb*) arasında tam bir ayırım yapmak oldukça zordur.

Petry, Memlûk siyasi sistemine ilişkin şu üç soruyu sorar: Sivil halk, idareciler üzerinde etkiye sahip miydi?, İkincisi âlimler, Memlûkler ve halk arasında aracı rolünü üstlenebildiler mi? O, buna “aracılık kavramı, söz konusu dönemde sivil elit statüsünün kompleks yapısını ifade etmede yeterli midir?” sorusuyla devam etmiştir.⁴ Âlimlerin, Memlûk yöneticileri ve halk arasında aracı fonksiyonu üst- lendiği fikri, araştırmacıların geniş kabulüne mazhar olmuştur.⁵ Diğer taraftan

1 Ira Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, (Cambridge, Mass., 1967), 107.

2 Carl F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*, (Princeton, 1981), 3-4.

3 Bernadette Martel-Thoumian, *Les civils et l'administration dans l'etat militaire mamluk (IXe/XVe siècle)*, (Damascus, 1992), 11-12.

4 Petry, *Civilian Elite*, 201.

5 Linda S. Northrup, *From Slave to Sultan: The Career of al-Manşûr Qalâwûn and the Consolidation of Mamlûk Rule in Egypt and Syria (678-689 A.H./1279-1290 A.D.)*, (Stuttgart, 1998), 230; Stefan Leder, “Damaskus: Entwicklung einer islamischen Metropole (12.-14. Jh.) und ihre Grundlagen,” *Alltagsleben und materielle Kultur in der arabischen Sprache und Literatur Dergisi*, ed. Thomas Bauer v. dğr., (Wiesbaden, 2005), 241 (Leder'in makalesine yaptığım bu atfı, Jena Üniversitesi'nden Stefan Heidemann'ın nezaketine borçluyum).

Daniella Talmon-Heller, Zengi-Eyyûbî Suriye'sine dair bir araştırmasında ulemâ'nın aracı olması anlayışının bir adım ötesine geçerek "idareciler, dinî hukukunun koruyucuları ve daha geniş sosyal çevrelerde İslâmî normların yayıcıları olarak ulemâyı desteklemek suretiyle onlarla yakın bir işbirliği içerisindeydi" ⁶ ifadesine yer verir. Ben ise yöneticilerle âlimlerin karşılıklı ilişki içerisinde bulunduğunu iddia ederek Daniella'nın bir adım ötesine geçmek istiyorum.

Ulemâ ve Yöneticiler: Kısa Bir Tarihi Değerlendirme

Patricia Crone ve Martin Hinds tarafından ikna edici bir şekilde gösterildiği üzere İslâm'ın ilk iki asrında siyasi gücün dini meşruiyet dayanağı, güçlü ve devamlıydı. Öyle ki Emevi ve erken dönem Abbasi halifeleri, *Halifetullah* (Allah'ın Vekili) unvanını kullanmışlardır.⁷ Halifelerin Allah'ın vekilleri oldukları doktrininin sonuçları, Vedad el-Kâdî tarafından tartışılmıştır.⁸ Halifelerin bu durumu, pratik düzeyde onlara devletin dini yaşamında önemli bir rol verdiği gibi halifelik yasasına itaat ise Allah'ın emri anlamına geliyordu. İslâm'ın ilk üç yüzyılı, içtihad ve ulemâ zümresinin oluşumu da dâhil "Arap Bilimleri"nin gelişimine şahit olmuştur.⁹ İctihadda bulunan fakihler, ulemâ sınıfının ayrılmaz parçasıydı ve bununla birlikte uzman olarak ise hukukun içinden çıkılması güç ayrıntılarına dair mesleki bir farkındalık geliştirmişlerdi.¹⁰ Hükümdarlar ve âlimler arasındaki ilişkiler komplekti; ulemâ sınıfının, dinî otoritenin de başı olan halifeleri devre dışı veya sadece siyasi iktidarlarıyla baş başa bırakmaları bu makalenin konusu değildir. Mesela Lapidus, dokuzuncu asırdaki *mihned*en itibaren ortaçağ İslâm'ındaki dinî ve siyasî haya-

6 Daniella Talmon-Heller, "Religion in the Public Sphere: Rulers, Scholars, and Commoners in Syria Under the Zangid and Ayyubid Rule (1150–1260)" *The Public Sphere in Muslim Societies*, ed. Miriam Hoexter v. dğr., (Jerusalem, 2002), 59.

7 Patricia Crone ve Martin Hinds, *God's Caliph*, (Cambridge, 1986), 4, 6, 27, 80-83.

8 Wadâd al-Qâdî, "The Religious Foundation of Late Umayyad Ideology and Practice", *Saber Religioso y Poder Político en el Islam*, (Madrid, 1994), 231-73, özellikle 241-56 arasına bakınız.

9 "Arap Bilimleri" ifadesiyle, kendisine "eskilerin bilimi" olarak atıf yapılan ve hem Arapça hem de Farsça kaleme alınan tıp biliminin aksine gramer, tefsir ve icthad gibi Arapça kökenli ilim dallarını kastediyorum.

10 Bu konuyla alakalı literatür geniş olmakla birlikte atıflarım sadece en son çıkan eserleredir. Birazdan vereceğim referanslar, her ne kadar mevâli konusu ekseninde olsa da Arap Bilimlerinin gelişimi konusunda değerli bakış açılarını da ortaya koymaktadır, bk. John Nawas, "The Emergence of Fiqh as a Distinct Discipline and the Ethnic Identity of the Fuqahâ' in Early and Classical Islam", *Studies in Arabic and Islam*, ed. Stefan Leder v.dğr., (Leuven, 2002), 491-501; Monique Bernards, "The Contribution of Mawâlî to the Arabic Linguistic Tradition", *Patronage and Patronage in Early and Classical Islam*, ed. Monique Bernards ve John Nawas, (Leiden, 2005), 426-53; John Nawas, "A Profile of the Mawâlî 'Ulamâ'", a.g.e., 454-85.

tın ayrı ayrı geliştiğini iddia etmektedir.¹¹ Müzakeremde, Muhammed Kâsım Zaman'ın "devlet başkanları ve âlimler arasındaki işlevsel farklılık, mutlak surette devlet ve din ayrımı anlamına gelmez" görüşünü dikkate alarak Abbasi döneminin başlangıcında siyaset ve din arasında herhangi bir ayrımın bulunmadığı görüşünü destekliyorum. Diğer taraftan Zaman ise din ve devlet ilişkilerinin ayrı şeyler olup olmadığı sorusunu muallakta bırakmaktadır.¹²

İlim kelimesinin temel anlamı, bilgidir. İşte bu sebeple âlimler, ilim sahibidir. İlim, geniş anlamıyla Memlûk ulemâsı hakkında konuşurken bununla aslında din bilimlerinde uzmanlaşmış kişileri kastettiğimiz gerçeğini muğlak bırakmamaktır. Âlimler ve devlet başkanları arasındaki siyasi ilişkiler incelendiğinde ulemâ sınıfının bütün kesimlerinin eşit öneme sahip olmadığı görülür. Biraz açacak olursak, örneğin dилciler, fakihlerden daha marjinal bir grupken; kadılar, akademik İslam hukukçuları olarak isimlendirilmelerine karşın dinî ve siyasi otoritenin karşılıklı ilişkisinde odak noktası konumunda bulunuyordu. Hukukun ortaçağ müslümanlarının özel ve toplumsal yaşamının her alanında merkezi bir konumda olması sebebiyle başlangıçtan itibaren hâkim-yönetici ilişkileri, nevi şahsına münhasırdı. Hâkimlerin atanması, İslâmî fıkıh ekollerinin gelişmesinden önce sine tekabül ediyordu ve ilk kadılar, halifelik kanunlarını uygulamanın yanında kendi reylerine göre de hüküm vermişlerdir.¹³ İslam devletinin erken dönemlerinden itibaren kadıların devlet tarafından atandığı, maaş verildiği ve görevden azledildikleri aşikârdı. İslam şeriatının gelişmesi, kadıların toplumsal statüsünün artmasını sağladı. Sekizinci ve dokuzuncu yüzyıl Mısır'ının yargı tarihinden hareketle bazı kadıların görevlerini yerine getirirken büyük gayretler gösterdikleri ve sorumluluk alanlarını önemli ölçüde genişlettikleri söylenebilir. Örneğin 86'da (705) Fustat kadısı olarak atanan Abdurrahman b. Muâviye, yetimlerin paraları konusunda tasarrufta bulunan ilk kişiydi. O, bu tür fonların yönetiminde kabilenin ileri gelenlerini görevlendirdi. Yetimlerin parası yöneticilerin ilgisini çekiyordu, Kadı Hayr b. Nuaym ise Halife Mansûr'un (754-775) yetim fonunu beytûlmâle aktarma talebini yerine getirdi. Kadı Nuaym'ın bu girişimi emsal teşkil etmeyerek

11 Ira Lapidus "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", *International Journal of Middle East Studies* 6 (1975): 364, 383. Daha kompleks bir yaklaşım için bk. Crone and Hinds, *God's Caliph*, 97.

12 Muhammad Qasim Zaman, "The Caliphs, the 'Ulamâ', and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early Abbasid Period", *Islamic Law and Society* 4 (1997): 36; a.mlf., *Religion and Politics Under the Early Abbasids*, (Leiden, 1997), 213.

13 Rey için bk. Muḥammed b. Yūsuf al-Kindī, *The Governors and Judges of Egypt*, ed. Rhuvon Guest, (Leiden, 1912), 312-13. Halifelik yasası için bk. Crone ve Hinds, *God's Caliph*, 44-45.

başarısız kalırken kadılar, yetim fonlarının yönetiminde kilit rol oynamaya devam ettiler. Diğer bir Mısır kadısı Tevbe b. Nemir, 118'de (736) İslâmî vakıfların gelirlerinin denetimini üstlenen ilk kişiydi. O, gelir denetimi noktasında güçlü ve süreklilik arz eden bir tecrübe geliştirmişti kadılar ise birçok örnekte görüleceği üzere vakıfların denetiminden sorumluydular.¹⁴ Kadının yargı ve yönetime dair sorumluluk alanı; aşağı tabakada kendine güvenen/girişken bazı kadınların faaliyetleri, üst zümrede ise yöneticiler tarafından verilen tayin emirnameleri şeklinde gerçekleşen iki yönlü bir süreç şeklinde tanımlanabilir. Bu sistemin en güçlü örnekleri, Fâtîmîler devrinde Nu'mân ailesine mensup İsmailî kâdılar yönetim sorumlulukları ve dini ritüellerin denetimiyle birlikte geniş yargı güçleri elde ettiği zaman ortaya konmuştu. Fâtîmîler, kadıyı yürütme yetkisine sahip bir görevli olarak tasavvur ediyordu ve nitekim bu durum, tayin töreni esnasında bir kadının taşıdığı kılıçla sembolize edilmişti. Yine bu devirde yargı ve yönetim otoritesinin birleştirilmesi tarzında bir başka örnek vücuda gelmiştir. Fâtîmîler, ulemâya maaş bağladılar ve bu bağlamda örneğin 406'da (1015-16) hukukçular, kâriler, müezzinler gibi görevlilere toplam 71.733 dinar ödeme yapıldı. Fâtîmîlerin ödediği bu miktar, İsmâilî ve Sünnî ulemânın bulunduğu hem Kahire hem de Fustat'ı kapsıyordu. Fâtîmî İmam Hâkim'in mezkûr ödemeleri kaldırmasına karşın onun bu tavrı, istisnai bir uygulamaydı ve bu aşamadaki maaş ödemelerin durdurulması yalnızca geçici bir süreli oldu.¹⁵

Fâtîmî uygulamalarının Zengi, Eyyûbî ve Memlûkler üzerindeki etkisi, sistematik olmayan bir şekilde görülebilir. Şehrezûrî ailesinin üyeleri, Nureddin Zengî yönetiminde devletin başlıca yargı görevlerini üstlendiler. Kemalüddin'in oğlu Halep, diğer akrabaları Hama ve Humus kadısı olarak görev yaparken kendisi Şam kadılığı görevini yürütüyordu.¹⁶ Sultan Selahaddin ile Kürt Kâdi İsâ b. Dirbâs arasında da buna oldukça benzer bir tarzda güven ve işbirliği gelişti. İsâ b. Dirbâs, ilk olarak 566'da (1170-71) Mısır kadısı tayin edildi, 1174'ten sonra Sultan Selahaddin Suriye ve civarındaki hâkimiyetini genişlettiğinde Suriye bölgesinin kadısı seçildi. O, vakıfların yönetiminden sorumluydu ve pek çok görevli atamak suretiyle sorumluluk sahasını genişletti. Onun kariyeri, Selahaddin'in oğlu Melik Aziz döneminde

14 Kindî, *Governors and Judges*, 325, 346, 350, 383, 394-95.

15 Ahmed b. Ali el-Makrizî, *İttihazü'l-hunefâ bi-ahbârî'l-eimmeti'l-Fâtimiyyini'l-hulefâ*, thk. Muhammed Ahmed, (Kahire, 1971), 2:112; Yaacov Lev, "The Qadi and the Urban Society: The Case Study of Medieval Egypt, 9th-12th Centuries," *Towns and Material Culture in the Medieval Middle East*, ed. Yaacov Lev, (Leiden, 2002), 98-99, 100-1.

16 Abdurrahman b. İsmail Ebû Şâme, *Kitabü'r-ravzateyn fi ahbârî'd-devleteyn*, thk. İbrahim Zeybek, (Beyrut, 1997), II, 157-58.

iniş çıkışlarla dolu olmasına karşın kadı olarak tayin edildiğinde camilerde vaaz vermenin yanı sıra piyasaları ve darphaneyi denetim sorumluluğu kendisine tevdi edilmişti.¹⁷ Bu gibi kadı tayinleri, Fâtîmî politikalarını belirledi. Baybars'a emsal teşkil eden önceki bu tarz uygulamaların onun 659'da (1260-61) İbn Hallikân'ı Suriye kadısı atamaya sevk edip etmediği hala cevap bekleyen bir sorudur. Meşhur tabakat müellifi İbn Hallikân (1211-82), güney Filistin'deki Ariş kasabasından kuzeydeki Salamiya'ya uzanan bölgeden sorumlu Suriye Kadısı tayin edildi. O, istediği gibi nâib atama yetkisine sahipti, birçok caminin, hayır kurumlarının ve fıkıh medreselerinin vakıflarını denetliyordu. Bununla birlikte yedi fıkıh medresesinde fıkıh eğitimi vermekle de görevlendirildi.¹⁸ Bizzat bu medreselerde eğitim vermek üzere mi yoksa sadece öğretmen atama yetkisiyle donatılarak mı tayin edildiği sorusu hala belirsizliğini koruyor. Baybars'ın önceki kadı tayin usûlü teamüllerine göre veya buna uymaksızın İbn Hallikân'ı aday göstermesi, kadıya geleneksel bakış açısı ve kadının toplumdaki rolüyle uyumluydu. Memlûkler devrinden çok önceleri, kadı sadece bir hâkimden çok daha fazlasıydı. İbn Hallikân, devlet yönetimiyle bağlantılı olmayan çeşitli güven fonlarının yönetiminden sorumlu oldu hatta bazen kendisine ek denetim yetkileri de verildi.

Kadı ve hükümdarlar arasındaki ilişkilerde kaçınılmaz surette politik bir boyut vardı ve rejimin bir kadı tarafından eleştirilmesi ciddiye alınırdı. Yöneticileri açıkça eleştiren birisi olan İbrahim b. İshâk, Mısır valisi Serî b. Hakem tarafından 204/819'da vaaz vermek üzere kadı tayin edildi. O, "Siz, kendiniz bizzat o fiili işlerken gayri meşru ilişki sebebiyle (başkalarına) ceza veriyorsunuz; Sizler, kendiniz hırsızlık yaparken bir hırsıza idam kararını infaz ediyorsunuz; Sizler kendiniz şarap içerken başkalarını içki nedeniyle ölüm cezasına çarptırıyorsunuz." sözleriyle yetkililere serzenişte bulunuyordu. İbrahim b. İshak, vali Serî b. Hakem'in verdiği kararlarını etkileme girişimi sebebiyle kadılık görevinden ayrılan ciddi bir hâkimdi. Vali'nin kendisinden görevini bırakmasını istemesi üzerine "yargı sürecinde hiçbir kayırmaya müsaade edilmez" diyerek bunu reddetmişti.¹⁹ İdarecilerin herhangi bir şekilde eleştirilmesinin elbette siyasi sonuçları vardı, fakat mezkûr kadı İbrahim'in üzerinde pek durulmamıştı, o ahlakî vasıflarıyla mazurdu. Diğer kadıların muhalefeti ise alenen ve aşikâr bir şekilde siyasiydi. Abbasi halifesi Memûn, 217'de (832) kırsal bölgelerdeki isyanları bastırmak ve sebeplerine dair

17 İbn Hacer el-Askalânî, *Raf'u'l-isr an kudâti Mısır* thk. Hâmid Abdülmâcid v.dğr., (Kahire 1957-1961), II, 368-70.

18 Ebû Şâme, *Terâcimü'r-ricâl'l-karnî's-sâdis ve's-sâbi'*, Beyrut, t.y. İbn Hallikân, 609'da (1212-13) kadılık görevinden azledildi, bk. İzzüddin b. Şeddâd, *Târîhu'l-Meliki'z-Zâhir* (nşr. Ahmed Hutayt), (Beyrut, 1983), 236.

19 el-Kindî, *Governors and Judges*, 427: İbn Hacer, *Raf'u'l-isr*, I, 22.

soruşturma açmak için Mısır'a gelmişti. Bununla ilgili davalar, Fustât'taki Antik Cami'de görülüyordu. Kadı Hâris b. Miskîn, davada zulüm gibi oldukça sert bir ifadeyi kullanarak Mısır'daki iki vergi toplayıcısına zalimler şeklinde atıfta bulundu. Kargaşaya yol açan duruşmada kadının halkın desteğini aldığını görüşünün halkın düşüncesini yansıttığını söyleyen Me'mûn, Hâris b. Miskîn'i özel bir oturuma davet etti. Özel celsede kadıya, bu iki vergi tahsildarı tarafından herhangi bir haksızlığa uğrayıp uğramadığı soruldu o da uğramadığını ifade etti. Ardından peki kendisinin tahsildarları zulümle nasıl itham edebildiği sorulduğunda kadının cevabı, siyasal iktidarı meşru kılma konusundaki tartışmanın tam özüne değiniyordu. Cevabı, kendisinin Memûn'la hiç karşılaşmadığını ancak yine de onun halifeliğini tanıdığını ve (görünüşte Bizans'a yapılan yaz baskınları anlamına gelen) baskınlara katılmadığını ama muhataplarının bu kalkışmalarda yer aldıklarına şahitlik edebileceğini şeklindeydi. Bunun üzerine kadı hemen tutuklandı ve Bağdat'a sürgüne gönderildi. Hâris b. Miskîn'in başına gelen bu hadise, bir rejimin kendisini meşru takdim edip doğru kural koymuş gibi davrandığında bunu ispata mecbur olduğuna işaret eder. Meşruiyet, tanınarak değil ancak çabayla kazanılabilir ve bir rejim, meşruiyet şüphesi yaşamamak için bunu kendisi elde etmelidir. Şaşırtıcı bir şekilde Abbâsi halifesi Mütevekkil, 237'de (851) Hâris b. Miskîn'i yeniden Fustât kadısı olarak tayin etti. O, Abbasilerin Mısır'daki ekonomik çıkarları tehlikeye girse dahi hüküm verirken her zamanki müsamahasız ve katı tutumunda ısrar etti ve nihayetinde ikinci defa görevden alındı.²⁰ Mütevekkil'in Hâris b. Miskîn'i ikinci kez tayini, devlet adamlarının yargı görevine kimi atayacaklarına dair daimi ikilemini yansıtıyordu. Diğer taraftan rejim tayin işlemlerinde, hem şahsî hem de rejimin temsilcileri olarak kendisine saygı duyulacak dürüst insanlara yöneldi. Çünkü dürüst bir hâkim, güvenilir bir hükümet anlamına geliyordu ve böyle kişilerse kolayca manipüle edilemiyordu.

Mısır'ın yarı özerk hükümdarı Ahmed b. Tolûn, politik tutumları ve siyasi ihtirasları karşısında kadı Bekkâr b. Kuteybe'nin açık bir meydan okumasıyla karşılaştı. Ahmed b. Tolun, 882'de halife Mutemid'e kardeşi Muvaffak'ın vesayetinden kurtulmak için halifeliği Mısır'da yeniden tesis etmesini önerdi. Kardeşi Muvaffak'ın herkesin önünde aleni şekilde lanetlenmesini emreden Ahmed b. Tolun'un talebini, Bekkâr b. Kuteybe hariç Şam ve Fustat kadıları onayladı. Bunun üzerine o

20 Hâris b. Miskîn, aynı zamanda yargı haricindeki geniş çaplı faaliyetleri ile de tanınıyordu. O, cemaat camii inşası, su kanalı kazma ve dini ibadetlerin denetimi gibi konularda görev aldı. el-Kindî, *Governers and Judges*, 469-70, 472-73; İbn Hacer, *Raf'ul İsr*, I, 168-69, 171-72. Dokuzuncu yüzyıl ayaklanmaları ve Abbasilerin bunlara karşı tavrı için bk. Kosei Morimoto, *The Fiscal Administration of Egypt in the Early Islamic Period*, (Kyoto, 1981), 158-63.

da, Bekkâr b. Kuteybe'yi görevden azlederek hapsedmişti; fakat kadının gözaltı koşulları oldukça yumuşaktı. Ahmed b. Tolûn'un kadı Bekkâr'ın aldığı maaşları iade talebi, onun kadılarla hükümdarlar arasındaki kompleks ilişkileri tam olarak anlayamadığını ortaya koymuş oldu. Kadı Bekkâr maaş olarak yıllık kendisine ödenen 1.000 dinarı kullanmadığı için İbn Tolun, 16.000 dinarlık maaş iadesi elde etti.²¹ Hâlbuki İbn Tolun meseleyi daha iyi biliyor olmalıydı. Hükümetin yozlaşmış sultasından azade olma anlayışı, ulemâ arasında geliştiği için kadı Hâris b. Miskîn ve Bekkâr b. Kuteybe'nin itibarı parayla satın alınamazdı. Bu bakış açısı, doğrudan âlimler ve yöneticiler arasındaki ilişkilerle alakalıdır. Ben, ilim adamları ve devlet ricali arasındaki söz konusu ilişkiyi simgeleyen modellerin, Memlûkler devrinden çok daha önce geliştirilmiş olduğunu iddia edeceğim. Mesela on dördüncü yüzyıl Memlûk Sultanları, Şâfiî başkadısı Burhanüddin b. Cemâa'yla (ö. 1388) birçok zorluk yaşadılar ve Sultan Berkük da 1382'de mezkûr kadıyı azletti. Ancak hiç kimse onu rüşvet vererek kurtarmaya çalışmadı.²² Eldeki veriler, âlimlerin hükümdarlarla mutabakata varma zorunluluğundan çok sultanların ulemây-ı la uzlaşmasının gerekliliğini göstermektedir.

Siyaset ve din arasındaki bu irtibat, ulama sınıfında devlete karşı biri uzaklaşmayı diğeri işbirliğini savunan iki zıt bakış açısı geliştirdi.²³ *Mihne* esnasında meydana geldiği gibi mezhebî ihtilaflarda devlet müdahalesi nadiren vuku bulsa da²⁴

21 el-Kindî, *Governors and Judges*, 477-78: İbn Hacer, *Raf' u'l-isr*, I, 151-52, 154.

22 Joseph Drory, "Jerusalemites in Egyptian Society During the Mamluk Period", in *Governing the Holy City*, ed. Joseph Pahlitzsch and Lorenz Korn (Wiesbaden, 2004), 110-112. Kadıların yöneticilerle irtibatının farklı boyutları için bk. B. Jokisch, "Sosyo-Political Factor of Qada in Eight/Fourteenth Century Syria", *Al-Qantara* 20 (1999): 503-530 (özellikle s. 512-513).

23 *Mihne*'yle alakalı literatür oldukça geniştir. Örneğin Nimrud Hurvitz, *mihne*'yi mütekaddimün ve müteahhirün arasındaki mücadelenin zirve noktası olarak düşünür, bk. Nimrud Hurvitz, "Who is the Accused? The Interrogation of Ahmad Ibn Hanbal", *Al-Qantara* 22 (2001): 359-73. Diğer görüşler için bk. Michael Cooperson, "Two Abbasid Trials: Ahmad Ibn Hanbal and Hunayn Ibn Ishak", *Al-Qantara* 22 (2001): 375-93; Tayeb el-Hibri, "The Image of the Caliph al-Wâthiq: A Riddle of Religious and Historical Significance", *Quaderni di Studi Arabi* 19 (2001): 41-60; John N. Nawas, "The Moral Imperative in Contemporary Islamic Movements: An Early Expression in the Structure of al-Ma'mûn's Inquisition (Miḥna), 833 C.E.", *Strategies of Medieval Communal Identity: Judaism, Christianity and Islam*, ed. Wout J. van Bekkum and Paul M. Cobb, (Leuven, 2004), 75-87. Abbasiler döneminde kabul gören temel dini doktrinlere karşı gelenlere zulüm için bk. Zaman, *Religion and Politics*, 63-69. Zengi ve Abbasi devlet başkanlarının dini tartışmalara müdahil oluşları için bk. Talmon-Heller, "Religion in the Public Sphere," 49-63; Roxanne D. Marcotte, "Suhrawardî al-Maqtûl, the Martyr of Aleppo," *Al-Qantara* 22 (2001): 395-419. Memlûkler döneminde kabul gören temel dini doktrinlere karşı gelenlere zulüm için Yos-sef Rapoport, "Legal Diversity in the Age of Taqlîd: The Four Chief Qadis Under the Mamlûks," *Islamic Law and Society* 10 (2003): 223-26.

24 Örneğin Cristopher Melchert, dokuzuncu asır Abbasi halifelerinin çoğunun "...dini akımları takip etmekle yetinerek bunları yerleştirmedeğini" belirtti, bk. Cristopher Melchert, "Religious

birtakım Sünnî ve Şîî rejimler, bazı mezhepleri resmi olarak benimseyerek seçilmiş bir fikhî ekolü himaye etmişlerdir. Ayrıca ulemâ, mezhebi ihtilaflarına devleti katarak devlet başkanlarının akidesini değiştiren ya da zındık olarak nitelendirdikleri kişilere karşı sert önlemler alması ümit ettiler. Akidelerinde aşırıya kaçtığı (zındık olduğu) düşünülenler idam edildi; öyle ki bazen ulemânın direktifiyle yöneticiler, dini törenler ve uygulamalara ilişkin tartışmalara da müdahil oldular.

Hukuk okulunun (medresenin) büyük bir eğitim kurumu olarak ortaya çıkışı, ulemâ ve hükümdarlar arasında yakın ilişkiler kurulmasında rol oynamıştır. Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün (1040-92) medreselerin bir eğitim kurumu olarak yaygınlaşmasındaki rolü oldukça fazla ve çok yönlüydü. O, Şâfiî mezhebini öğretmeyi hedefleyen Nizamiye fıkıh medreseleri ağını kurdu. Gerçek bir medrese ağı olmasa da Nizamülmülk'ün bu icraatlarının benzeri, hâkimiyeti altındaki Suriye şehirlerinde birçok fıkıh medresesi kuran Nureddin Zengi tarafından yapılmaya çalışıldı.²⁵

Medresenin Müslüman Ortadoğu'da on birinci yüzyıldan itibaren yayılması olağanüstüydü. Bu durum, özellikle kadılar ve nebevî sünnetleri nakleden muhaddisler için birçok istihdam imkânı sağladı. Diğer taraftan mezkûr fıkıh medreseleri; imamlar, vaizler ve kâriiler gibi din adamlarına diğer görevlerinin yanında Arap dili sahasında muallimlik vazifesi sağlarken öğrenciler de burs ve gıda desteği aldılar. Bazı fıkıh medreseleri; işçiler, idari personel, din görevlileri, öğretmenler ve öğrenciler de dâhil yüzlerce insanı bünyesinde barındıran büyük kurumlar haline geldi. Ortaçağ Şam'ı üzerine araştırma yapan Joan E. Gilbert, 1076 ile 1260 yılları arasında bu şehirde 400 farklı pozisyonun bulunduğu 121 din eğitimi kurumunun kurulduğuna dikkat çekmektedir. O, Zengi-Eyyübî iktidar yıllarını ulemânın adeta devletin hücrelerine sirayet ettiği bir dönem olarak kabul eder.²⁶ Michael Chamberlain ise şu gözlemi yapmaktadır: "Güçlü aileler, medreseler kurmak suretiyle kendilerini kentin kültürel, siyasi ve sosyal yaşamına eklemleyebilir, mevcut teamüller ve ilişkileri de kendilerine faydalı hale getirebilirler. İşte bu durum, hayırsever kuruluşların nasıl siyasetin aracı haline geldiğini açıklamaktadır."²⁷

Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir (A.H. 232–295/A.D. 847–908)," *Islamic Law and Society* 3 (1996): 342.

25 Yaacov Lev, "Politics, Education, and Medicine in Eleventh Century Samarkand: A Waqf Study," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 93 (2003): 130-34.

26 Bk. Joan E. Gilbert, "Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the 'Ulamâ' in Medieval Damascus," *Studia Islamica* 52 (1980): 118, 127.

27 Bk. Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, (Cambridge, 1994), 52.

İlk medreseler tek bir mezhep için sonraları iki ve nihayetinde dört Sünnî mezhep adına inşa edilmeye başladılar. Medreselerin bu kadar yaygınlaşması, özel ortaçağ müslüman eğitime müdahil olmamıştı medrese sistemi, kurum içinde veya dışında eğitimin işleyişi yönüyle özerk ulemâ sınıfı ise kendilerini idare eden bir yapıdaydı. Kur'an ve Kur'an tefsirleri, nebevî rivayetlerin nakli, fıkıh, Arap dili ve şiir gibi müslüman ilim dünyasının merkezinde yer alan alanlar; ulemâ ve onların hâmleri gibi hareket eden devlet başkanları tarafından şekillendirilen kültür ve edebiyatın gelişiminde kendini göstermektedir. Nureddin Zengî ve Selahaddin Eyyübî gibi Arap olmayan hükümdarlar bile kendilerini âlimlerin bu kültürüne adapte etmişlerdir.²⁸

Son zamanlarda George Makdisi'nin ilk eserlerini ayrıntılı olarak inceleyen Devin Stewart, Memlûk dönemi ulemâsının ilmî mesailerini tamamen rejimden bağımsız olarak düzenlediğini ortaya koymuştur. Özellikle âlimler tarafından *fetvâ ve tedris icazeti* ismiyle verilen ilmî diplomalar, "yargı ve eğitim-öğretim görevlerinde istihdam için yeterlilik sağlayan bir ilmî liyakat belgesi" işlevi görüyordu.²⁹ Stewart'ın ulaştığı veriler, Leonor Fernandes'in elde ettiği sonuçlarla karşılaştırılmalı ve kendi meselelerini düzenleyen bir birim olarak ulemâ daha geniş perspektifle tekrar gözden geçirilmelidir.³⁰ Ulemâ-yönetici ilişkisinin boyutu, ortaçağ İslamında uzun bir arka plana sahiptir. Örneğin müftüde aranan nitelikler ve kimin müftü olarak görev yapabileceğine dair tartışmalar, Memlûkler'den önce başlamış ve bu dönemde de devam etmiştir. Bu bağlamdaki bir başka örnek ise Memlûk dönemi kadılarının, bir fakihin fıkıh formasyonuna dayanan iç hiyerarşilerini müzakere edip tanımlamalarıdır.³¹ Bunun ötesinde Memlûk dönemindeki

28 Bazı Abbasi halifelerinin âlim misali görünümü için bk. Zaman, *Religion and Politics*, 120-21, 123, 128-30, 135-36. Nureddin Zengî'nin ilme atf yapan lakapları için bk. Nikita Elisséeff, "La titulature de Nûr al-Dîn d'après ses inscriptions", *Bulletin des Études Orientales* 14 (1952-54): 157-58. Selahaddin Eyyübî'nin hadis meclislerine katılımı için bk. Yaacov Lev, *Saladin in Egypt*, (Leiden, 1999), 36. Memlûklerin, öğrenim dünyasına katılımına dair veriler daha kompleks bir yapı arzeder, bk. Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, (Princeton, 1992), 146-60; a. mlf., "Silver Threads Among the Coal: A Well Educated Mamlûk of the Ninth/Fifteenth Century," *Studia Islamica* 73 (1991): 109-35.

29 Bk. Devin Stewart, "The Doctorate of Islamic Law in Mamlûk Egypt and Syria", *Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of Professor George Makdisi*, ed. Joseph E. Lowry v. dğr., (London, 2004), 63.

30 Leonor Fernandes, "Between Qadis and Muftis: To Whom Does the Mamluk Sultan Listen?" *Mamlûk Studies Review* 6 (2002): 96-99.

31 Müftü konusu için bk. Wael B. Hallaq, "Iftâ' and Ijtihâd in Sunni Legal Theory: A Developmental Account", *Islamic Legal Interpretation*, ed. Muhammad Khalid Masud v.dğr., (Cambridge, Mass., 1996), 33-45; Norman Calder, "Al-Nawawî's Typology of Muftis and its Significance for a General Theory of Islamic Law", *Islamic Law and Society* 3 (1996): 137-64.

bazı durumlarda ulemâ, Sünniliğin kriterlerini belirleyen sınıftı. Onlar, rejimden tamamen bağımsız olarak temel inanç esaslarının dışına çıkan (zındık/heretik) kimselere karşı yargı davası açarak onları ölüm cezasına çarptırıyordu.³²

Medreselerin, yönetici kadrolarını eğiten bir kurum mu yoksa medrese mezunlarının devlet idaresinde istihdam arayışında mı oldukları meselesi çok tartışıldı. Zengi-Eyyübi döneminde ulemâ ve bürokratların meslek elde etme süreçleri büyük ölçüde birbirinden ayrı olsa da R. Stephen Humphreys'in ifade ettiği gibi her iki sınıf da ortak değer yargılarına sahipti.³³ Zengiler-Eyyübiler dönemi ulemâsının Nureddin Zengi ve Selahaddin Eyyübi gibi sultanlara hizmete tereddütsüz şekilde hazır olması, yöneticilerle âlimler arasındaki yakın ilişkinin bir sonucuydu. Söz konusu iki sultan da o dönemde Sünnî ortodoksluğun somut hali ve dış düşmanlara karşı İslâmın savunucuları olarak tasvir edilmiştir. Bu nedenle bir kişi, din uğrunda tereddütsüz bir şekilde sultanlara hizmet edebilirdi. Zengi-Eyyübi dönemi gerçekleri, Memlûk dönemi ulemâ-yönetici ilişkilerinin parametrelerini belirlemeleri sebebiyle konumuzla doğrudan ilişkilidir. 12-13. yüzyıl âlimleri, yöneticilerin mülkî, siyasî (dâru'l-islâm) ve toplumsal organizasyon (ümme) olarak İslâm'ı savunmalarını ve Sünnî İslâm'ın ilkelerine de bağlı kalmalarını bekliyorlardı.

Sultan Baybars ve Ulemâ

Ulemâ ve Memlûk Devletinin İslâmî Yapısı

Âlimlerle ilk Memlûk Sultanlarının ilişkileri, Memlûk-Moğol savaşının egemen olduğu bir dönemde İslâm'ın güçlü bir savunmasına ihtiyaç duyulduğu esnada gelişti. Kadılar ve başkadı tarafından temsil edilen ulemâ, Ayn-ı Calût savaşında Memlûklerin zafer kazanmasının ardından hem Sultan Baybars'ın yönetimine meşruiyet sağlamada hem de Memlûk rejiminin İslâmî kimliğinin şekillenmesinde çok önemli bir rol oynamıştır. İbn Vâsıl (1208-98), o esnada diplomatik bir görev sebebiyle Sicilya'da olduğu için onun bu konudaki rivayetlerinin değeri sınırlıdır. 1259'dan itibaren temyiz mahkemesinde görev yapan ve Sultan Baybars'ın güvenini kazanan Muhyiddin b. Abdüzzâhir'in açıklamaları daha önemlidir. 1263-64 yılları arasında Baybars adına bazı resmi belgeler kaleme alan İbn Abdüzzâhir'in Baybars hükümdarlığı dönemine dair tarihi, resmi bir biyografi kabul edilir. Ondak nakledilen bazı vesikalar, Baybars el-Mansûrî (1247-1325) tarafından istinsah edilmiştir.

32 Dikkat çeken bir vaka için bk. Stefan S. Winter, "Shams al-Din Muḥammad ibn Makkî 'al-Shahîd al-Awwal' (d. 1384) and the Shi'ah of Syria," *MSR* 3 (1999): 149-83.

33 Bk. R. Stephen Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, (Albany, 1977), 377-81.

Müzakere edilecek ilk rapor, Mustansır Billâh'ın müstakbel halifesi Ebü'l-Abbâs Ahmed'in 9 Receb 659'da (8 Haziran 1261) Irak'tan Kahire'ye gelişiyle alakalıdır. Sultan Baybars'ın Kahire'de Abbasi halifeliğini yeniden tesis etmesinin sebepleri açıktır ve bu konuda detaylı bilgi vermeye gerek yoktur. Ben, halifenin göreve gelişine binaen icra edilen resmi törene ve bunun anlamına odaklanmak istiyorum. Ebü'l-Abbâs Ahmed'in Kahire'ye ulaşmasından hemen sonra önde gelen ordu komutanları, sadrazam, başkadı ve diğer hâkimler, fakihler ve ulemâ, hikmet ehli-önde gelen mutasavvıflar, tüccarlar ve sivil halk; onun şecerisini tahkik etmek üzere kalede toplanmışlardı. Bu soyağacının doğrulanması gerekliydi; çünkü Baybars, halifeliği yeniden tesis etme arzusunda olduğundan peygambere özgü niteliklerin Abbasi hanedanı bünyesinde nesilden nesile devam ettiğine inanıyordu. Baybars'ın inançları, hilafetin popüler saygınlığıyla son derece uyumluymuştu. Onun yalnızca siyasi nedenlerle hareket edip etmediği ya da bu konudaki tavrının döneminin atmosferini yansıtmayıp yansıtmadığı veya doğrudan kendi devrinden ilham alıp almadığı soruları hala çözüm beklemektedir.³⁴

Kabul töreni, Ebü'l-Abbâs Ahmed'in şeceresi yoluyla kimliğinin tatmin edici bir şekilde kanıtlanması ve başkadı tarafından tasdik edilmesinden sonra gerçekleşti. O, halife tayin edildi ve İmam Ahmed el-Mustansır billah unvanını aldı. Baybars; Kuran'a ve Peygamber'in sünnetine ittiba, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker, cihad etmesi, zekâtın hukukî şekilde toplanması ve zekattan pay alanlar arasında taksim edilmesi şartıyla halifeye biat etti. Baybars, Ebü'l-Abbâs Ahmed'e biat ettikten sonra halifenin sahip olduğu İslam topraklarını ve Allah'ın yardımıyla ilerde gayri müslimlerden fethedecekleri yerleri de yönetmek üzere sultan tayin edildi. Tören, insanların halifeye bağlılık yeminiyle son buldu.³⁵

Sultan Baybars'ın Halife'ye biati dikkate alındığında bu tutumu, kendisi tarafından kurulan rejimin İslamî muhtevasını ortaya koymaktadır. Baybars'ın mezkûr bağlılığı her ne kadar sadece ilam seviyesinde olsa da genel olarak biat, ortaçağ-

34 Hilafetin popüler cazibesi Ebû Şâme'nin (1203-68) konuya dair rivayetiyle özetlenebilir. O, hilafetin Baybars tarafından yeniden tesis edilmesi ile ilgili haberler şehirde ilan edildiği esnada Şam'da yaşıyordu. Ebû Şâme, eserinde halkın bu habere sevindiğini yazar ve bunun için Tanrı'ya şükreder, bk. Ebû Şâme, *Terâcim*, 213-14. Memlûkler döneminde Mısır'da Abbasi hilafetin tesis edilmesiyle ilgili pek çok araştırma vardır, örneğin bk. Stefan Heidemann, *Das Aleppiner Kalifat* (A.D. 1261), (Leiden, 1994), özellikle 91-104.

35 Baybars el-Mansûri, *Zübdetü'l-fihre fî tarîki'l-hicre* thk. Donald S. Richard, (Beyrut, 1998), 60-61; İbn Muhyiddin b. Abdüzzâhir, *Siretü'l-Meliki'z-Zâhir*, (tahkik ve İngilizceye tercüme eden Fatima Sadeque), Baybars I of Egypt, (Dacca, 1956), 35-36; Muhammed b. Sâlim b. Vâsıl, *Müferri-cü'l-kulûb fî ahbâri Ben-i Eyyüb*, sayı: 6, thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmûri, (Beyrut, 2004), 312-13.

daki ortadoğu müslüman dünyasının siyasi normları ve etik değerleriyle tamamen uyumlu bir yapı arz eder. Kuran'a ve Sünnet'e yapılan atıflar, izaha gerek duymayacak kadar açık ve ortaçağ İslamındaki siyasi sloganlar gibi köklü bir geleneğe sahiptir. Cihada vurgu da aynı şekilde izahtan vareste olup, bunun zemini şu iki gelişmede aranmalıdır. On ikinci yüzyılda Frenklere karşı cihad meselesi, Zengî ve Eyyübî devletlerinin siyasi hayatına yön verirken Bağdat'ın Moğollar tarafından yıkımı ise cihada yeni bir boyut katmıştı. Baybars'ın Moğollarla mücadeledeki başarıları çok iyi biliniyordu ve herkes kalede gerçekleştirilen kabul töreninin ancak Aynicâlût zaferi sayesinde mümkün olduğunun farkındaydı.

Michael Cook'un çalışmasının işaret ettiği üzere iyiliği emretmek kötülüğü yasaklamak anlamına gelen *emr-i bi'l-marûf nehy-i ani'l-münker*, İslam düşüncesi ve ahlâk anlayışına derinlemesine yerleşmiş bir doktrine dönüşmüştü. *Emr-i bi'l-marûf nehy-i ani'l-münker* prensibi ve bunun tatbikini *Hisbe* kurumuyla özdeşleştiren, kıymetli âlim İmam Gazzalî'ydî. Muvahhidler devletinin kurucusu İbn Tümerd (ö. 1130), *emr-i bi'l-marûf nehy-i ani'l-münker*'i bizzat uyguladı ve bunun icrası devletin ideolojik yapısının bir parçası haline aldı.³⁶ Mercedes Garcias-Arenal'in deyişiyle devlet tarafından mezkûr prensibin benimsenmesi şu anlama gelmektedir: "İlgili prensip, sosyal reformun lokomotifi işlevi görmekten ziyade artık sadece içki, kumar ve müzik aletlerinin yasaklanması noktasında hatırlatıcı niteliğiyle hareket edecektir. Dolayısıyla bu meydana geldiğinde ise *Hisbe* kurumu, radikal karakterini yitirecek ya da gücün tekeline girdiği izlenimini verecektir."³⁷ Aynı durum, Memlûklerin *emr-i bi'l-marûf nehy-i ani'l-münker*'i siyasi bir söylem olarak benimsemeleri halinde de gündeme gelebilir.

Biat şartları arasında nispeten farklı olan "zekâtın Allah adına meşru şekilde toplanması ve verilmesi gereken zümreler arasında paylaşımı" ifadesi, günümüzde yasal vergilendirme konusu referans verilerek anlaşılmalıdır. Abbasî Halifeleri ile Zengî ve Eyyübî Sultanları, sık sık yasadışı vergileri kaldırıyorlardı. Görünüşte Baybars da kendini yalnızca yasanın izin verdiği vergileri toplamaya vakfetmişti. Zekâttan elde edilen paranın "hukûkî olarak belirtilen kimseler arasında" harcanmasına yapılan atıf, muğlak kalırken ortaçağ İslam devletlerinin malî politikasının bu yönü, hiçbir zaman tam olarak aydınlatılamamıştır.

Genç Memlûk harbiye öğrencilerinin askerlikte aldığı ve kimliklerini şekillendiren İslâmî eğitim, hayatlarının ileriki dönemlerinde İslam toplumunda yaşama-

36 Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, (Cambridge, 2000), 427-50 (özellikle s. 447-50).

37 Mercedes García-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform* trc. Martin Beagles, (Leiden, 2006), 176.

ları, bu toplumun değerleri ve ahlakıyla muhatap oldukları zaman gün yüzüne çıkmıştır.³⁸ Baybars sultan olmadan önce hilafet iktidarı kavramının siyasi sistemin merkezinde yer aldığı Suriye'deki Eyyûbî hükümdarlarının hizmetindeydi. Selefleri Zengiler gibi Eyyûbî sultanları da Abbâsî halifelerini, (müslümanların) genel hâmi(si) olarak kabul ederek onlardan devlet başkanlıklarını tanıma beraatı talep ederlerdi. Bu belgeler, Zengî ve Eyyûbî sultanlarının kendileri için ihdas ettikleri daha geniş kapsamlı siyasal meşrulaştırma sisteminde önemli bir etkiye sahipti. Baybars'ın halifeye biatinin doğruluğu, bizzat kendi ifadesi ve Reuven Amitai tarafından çalışılan yazılı vesikalar vasıtasıyla ispatlanmıştır.³⁹

Kaledeki kabul töreninden sonra meydana gelen olaylar, Zengî-Abbâsî siyasi meşruiyet sistemini yeniden yapılandırmaya yönelik bilinçli bir teşebbüstü. Çünkü Halife'nin ismi halka ilan edilerek halife adına para bastırıldı. 17 Receb 659 (16 Haziran 1261) Cuma günü Sultan kale içindeki camide hutbe verdi, 24 Şaban'da (23 Haziran) ise kale dışındaki Bustanü'l-Kebîr'de başka bir kabul töreni yapıldı. Baybars, önce siyah Abbâsî alametleri bir kaftan giymiş şekilde halka hitap etti ardından ise emirler, sadrazam, başkadi, temyiz mahkemesi reisi şerefine hükümdarlık cübbeleri hediye ettiler ve Baybars'ın sultan olarak tanındığına dair hilafet fermanı (taklîd) halka karşı okundu. Bustanü'l-Kebîr'deki resmi tören, şehir boyunca halka açık bir şekilde teşhir edilen *taklid*'in yer aldığı bir alayla son buldu. *Taklid* çok önemli bir vesika olmakla birlikte makalenin kapsamı dışındadır. Bu vesika, Baybars'ın halka açık olarak gerçekleştirdiği halifeye bağlılık yeminini iki açıdan önemli kılıyordu. Bu belge, Baybars'ın adâlet (adl) ve ihsan ile ahlâkî değerlere daha özelde ise hayır işlerine sadık kalacağını ispatlıyordu. İşbu *taklid*, reisü'l-küttâb ve bir dizi resmî vesikaların yazarı olarak bilinen uzman müellif Alaüddîn b. Abdüttâhir tarafından kaleme alınmıştı. İbn Abdüttâhir, kelimenin tam anlamıyla bir âlim değildi ve dinî eğitimi ise, nebevî sünnete dair yetersiz bir tedrisata sahip olduğu şeklinde bir uzman görüşüyle reddedildi. İbn Abdüttâhir, Martel-Thoumian tarafından araştırılan yönetici sınıfına örnek teşkil etmekle birlikte Humphreys'in yöneticiler ve ulemânın bazı ortak değerler silsilesine sahip olduğu tarzındaki gözlemini de özetliyor.⁴⁰ İyi bir yönetimi meydana getiren un-

38 Farklı bir bakış açısı için bk. Donald P. Little, "Religion Under the Mamlûks," *The Muslim World* 73 (1983): 168, 174.

39 Bk. Reuven Amitai, "Some Remarks on the Inscription of Baybars at Maqâm Nabi Musa", *Mamlûks and Ottomans: Studies in Honour of Michael Winter*, (ed. David J. Wasserstein and Ami Ayalon), (London, 2006), 47-48, 50-51.

40 Bu alıntılar için 3 ve 31 numaralı dipnotlara bakınız.

surlar olarak adl ve ihsan'ın anlamı, herhangi bir âlim kadar onun için de açtı.⁴¹

2 Muharrem 661'de (16 Kasım 1262) Halife Mustansır'ın Irak seferi sırasında öldürülmesinin ardından yeni halife olarak Hâkim bi-emrillah iktidara gelmişti. Bu merhalede İbn Vâsıl'ın mezkûr hadiselerle ilgili şu rivayetinin detaylı ve kıymetli olduğu anlaşılıyor: Baybars; Kuran'a ve Sünnet'e ittiba, emr-i bi'l-marûf nehy-ani'l-münker ve cihad etmek, Allah'ın hakkı olan zekâtın meşru bir şekilde toplanmasına ve bunun nasta belirlenen kimselere tahsis edilmesi, Allah tarafından belirlenen cezaların (hudûd) tatbiki, devlet başkanının yerine getirmekle yükümlü olduğu dinî politikanın uygulanması ve müslümanların korunmasını taahhüd ederek Halife'ye biat etti.⁴² Bu belge, Baybars döneminde devletin dini muhtevasını tanımlamada açık bir kanıt sunmaktadır. Bir başkası *hudûd*'un uygulanması anlamında *şeriat*'e bağlılığı ve müslümanların korunması şartını Baybars'ın Halife Hâkim bi-emrillah'a biat yeminine eklerken Alaüddîn b. Abdüttâhir, *adl* ve *ihsan*'a boyun eğme maddesini 659/1261 tarihli *taklîd* vesikasına dâhil etmiştir. Halife Mustansır ve Hâkim bi-emrillah'ın resmi kabul törenleriyle ilgili rivayetler, tartışılan konu için çok değerlidir. Çünkü ulemâ, adeta devletin hücrelerine dâhil olmuş ve rejime İslâmî meşruiyetini bahşetmiş bunu yaparken de hiçbir tereddüte meydan vermeden hizmet etmiştir.

Hukuk Sistemi Reformu

663'te (1264-65) Baybars, dört başkadı atamak suretiyle yargı sisteminde köklü bir değişiklik gerçekleştirdi. Bu değişim, hem ortaçağ kronikçileri ve hem de modern araştırmacılar tarafından kapsamlı olarak müzakere edildi. Örneğin Joseph H. Escovitz, Baybars'ın bu uygulamasını dört Sünnî mezhebin eşit şekilde tanınması yönündeki değişim sürecinin zirvesi olarak kabul eder.⁴³ Jorgen S. Nielsen'e göre ise Baybars'ın bu tavrı, temsil edilen farklı fıkıh ekolleri/mezhebler vasıtasıyla yargı sisteminde daha iyi bir denge kurmayı hedefliyordu.⁴⁴ Sherman A. Jackson, Baybars'ın bu atamasının başkadı İbn Bintü'l-Eaz'ın (Şâfiîlerin kayırıl-

41 Baybars el-Mansûri, *Zübdetü'l-fikr*, 61-63; İbn Abdizzâhir, *Siratü'l-Meliki'z-Zâhir*, 36-41 (özellikle s. 38); İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mietis-sâmine* thk. Abdülvârid Ali, (Beyrut, 1997), III, 64-65.

42 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kulûb* thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmûri, 350-51; Baybars el-Mansûri, *Zübdetü'l-Fikr*, 78-79.

43 Joseph H. Escovitz, "The Establishment of the Four Chief Judgeships in the Mamlûke Empire," *Journal of the American Oriental Society* 102 (1982): 53.

44 Jorgen S. Nielsen, "Sultan Baybars and the Appointment of the Four Chief Qadis," *Studia Islamica* 60 (1984): 167-76.

ması örneğinde olduğu gibi) ötekini dışlayan hareket tarzına bir tepki olduğunu ifade etmektedir. Sherman, Baybars'ın aynı zamanda diğer mezheplere mensup kadıların desteğini arkasına almak istediği ve siyasetinin de onların maslahatıyla örtüştüğünü vurgular. Onun ifadesiyle Baybars, "kendisini tam bir Memlûk devlet adamı şeklinde göstermiştir."⁴⁵ Son zamanlarda Baybars'ın yargı reformuna dair devam edegelen tartışmaya önemli bir katkı da Yossaf Rapoport tarafından yapıldı. Rapoport, *taklîd* prensibinin, on ikinci yüzyıldan itibaren belli bir mezhebe mensup kadıların kendi müstakil reylerine (*ictihâd*) göre hüküm vermekten ziyade mezhep teamüllerine uyması gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Dolayısıyla halk nazarında dört başkâdının atanması, yargı sistemine esneklik kattığı için bu durum hem kadılar hem de halk tarafından memnuniyetle karşılandı. Rapoport'un elde ettiği bu sonuç, "devlet ve kadıların sosyal fayda konusunda ortak bir vizyona sahip olduklarını" güçlü bir şekilde gösteriyordu.⁴⁶

Bazıları, Baybars ve İbn Bintü'l-Eaz arasındaki mezkûr cepheleşmenin şiddete yabancı olmayan güçlü bir sultan ile kendisini yetiştirmiş inatçı bir kâdı arasında kişilik çatışması olduğu konusunda Jackson'a katılabilir. İbn Bintü'l-Eaz'ın soyu, oldukça saygın bir ulemâ ailesine dayanıyordu. Babasını genç yaşta kaybeden İbn Bintü'l-Eaz çocukluğunu eğitime tahsis etmişti. İbn Hacer el-Askalânî, onu çocukluğunu yitiren yalnız biri olarak niteler. Devrinin önde gelen âlimlerinde ders alan İbn Bintü'l-Eaz, fıkıh tedrisi ve fetva vermek üzere icazet aldı. Klasik ilimler tedris etmiş bir âlim için alışılmadık şekilde idari yazı (*kitâbet*) ve hesap (*hisâb*) alanlarında da eğitim aldı. İbn Bintü'l-Eaz'ın ilimdeki bu durumu, büyük ölçüde Eyyübîler dönemi ve âlimler ile yöneticilerin yakın ilişkisinin neticesiydi. İbn Bintü'l-Eaz, Hazine'ye bilirkişi olarak tayinini şöhretine, dürüst bir kişi olarak tanınmasını ise belki de hesap eğitimi almasına borçluydu. İbn Hacer, onun bu görevlendirmeden kaçınmaya çalıştığını iddia etse de bu değerlendirmesi, inandırıcı olmayan bir klişe gibi görünüyor. Sultan Sâlih Eyyüb'ün (1240-49) divana nâzır olarak atamasının ardından İbn Bintü'l-Eaz, 654'te (1256) Sultan Aybek'in saltanatı sırasında ilk defa kadı olarak tayin edildi. Bir yıl sonra ise eski vezir onun kadılık vazifesini üstlenirken o da vezir olarak göreve getirildi. Sultan Kutuz, 657'de (1259) İbn Bintü'l-Eaz'ı görevinden azletti; ancak Sultan Baybars kendisini görevine yeniden iade etti (659/1261).

45 Sherman A. Jackson, "The Primacy of Domestic Politics: Ibn Bint al-A'azz and the Establishment of the Four Chief Judgeships in Mamlûk Egypt," *JAOS* 115 (1995): 57, 65.

46 Yossef Rapoport, "Legal Diversity in the Age of Taqlid: The Four Chief Qadis Under the Mamlûks," *Islamic Law and Society* 10 (2003): 210-28 (özellikle bk. s. 227).

İbn Bintü'l-Eaz'ın kariyerinde fevkalade hiçbir durum yoktu. O, yalnızca kendi gayretiyle bir isim elde eden, yargı/kadılık ve idarecilik arasında farklı görevler elde eden ve âlimlerle yöneticiler arasındaki dayanışmanın somut örneğini teşkil eden halktan biriydi. İbn Bintü'l-Eaz, şeriatın yetki sahasını genişleten, mahkeme şahitlerini sıkı bir şekilde denetleyen ve yetkisi altındaki vakıfları başarıyla idare eden âdil bir kadı olarak nitelenmektedir. Âdil ve etkin bir kadı ise kendisini atayan hükümdar için bir hazine anlamına geliyordu. Dolayısıyla kadının bu ihtişamı yöneticiler üzerinde hissedilince Sultan Baybars, İbn Bintü'l-Eaz'ın görevlerini icra yönteminden çok memnun olmuş olabilir. Bununla birlikte o, kanun hükmüne sıkıca bağlı olan, önde gelen yerel aileler (ekâbir) ve Memlûk emirlerine de ayrıcalıklı muameleyi reddeden kararlı bir kimseydi. Diğer taraftan ise hükümdarların haksız mali kazanç elde etmesine karşı da ahalinin bir nevi koruyucusu görünümündeydi. Vezir olduğu dönemde Moğol tehlikesiyle yüzleşmek için ihtiyaç duyulduğu bahanesiyle mülk sahiplerinin iki aylık gelirlerine el konulması uygulamasına son verdi. Ancak sultan nazarında İbn Bintü'l-Eaz ile ilgili belki de en büyük sorun, mutassıb bir şâfiî olmasıydı. İbn Bintü'l-Eaz'a atıfta bulunulduğunda, mutaassıp (sabit fikirli) ve taassup (bir mezhebe ileri derece bağlılık) terimlerine rast gelinmemesine rağmen, aslında o diğer hak mezheplere iltifat etmeyen koyu bir şâfiîydi. *Taassup* ve bir fıkıh mezhebinin *taklid*'ine aşırı bağlılık, aynı olgunun uzun bir tarihe sahip farklı tezahürleriydi.⁴⁷

Ortaçağ'ın son dönemlerinde İran ve Ortadoğu'daki rejimler, kendi seçtikleri mezhebi desteklediler. Örneğin Gazneliler, şâfiî mezhebini tercih ederken Selçuklu hükümdarları ise Hanefî mezhebi ve Eşarî itikadına bağlıydı. Selçuklu siyaseti doğrultusunda Hanefiler, Nureddin Zengî yönetiminde hâkim mezhep oldular. Zengilerin mezkûr mezhebi politikası, şâfiî mezhebini desteklemekle birlikte Eşarî itikadına bağlı kalmaya devam eden Selahaddin Eyyübî tarafından tersine çevrildi. Diğer taraftan Sultan Selahaddin'in bu hareketi, Nureddin Zengî de dShil Selçuklu hükümdarlarından daha dengeli bir yaklaşımdı. Bazı Hanefî âlimleri görevlerine sürdürürken aynı zamanda Sultan Selahaddin Mâlikîler ve Hanefiler için fıkıh medreseleri kurmuştur. Melikü'l-Muazzam (1218-27) hariç Eyyübî Sultanları, şâfiî mezhebine müntesibdi. O ise sistematik olarak Hanefileri destekleyen mutaassıp bir Hanefiydi. Bununla birlikte Eyyübî iktidar ailesinin tek

47 Sübkî'nin müftülere dair telifi, hem taassub ehli hem de herhangi bir mezhebe bağlı olmayan kimseleri eleştirir mahiyettedir. Bk. Daniella Talmon-Heller, "Fidelity, Cohesion, and Conformity Within Madhhabs in Zangid and Ayyubid Syria", *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, ed. Peri Bearman v.dğr., (Cambridge/Massachusetts 2005), 107.

Hanefî hükümdarı olarak Melikü'l-Muazzam, ailenin diğer üyeleriyle bir dereceye kadar uzlaşmak durumunda kalmıştı. Melikü'l-Muazzam, Şam'da birisi kendi aile mezarlığı olarak da kullanılan Hanefî, babaannesinin defnedildiği bir yer olarak kullanılan diğeri ise Şâfiî mezhebine ait olmak üzere iki fıkıh medresesi kurdu.⁴⁸

Sâlih Eyyüb, Mısır'da farklı bir yaklaşım sergileyerek 641'de (1243-44) Kahire'de kurduğu fıkıh medresesini, dört Sünnî mezhebin öğretimine tahsis etti. Onun bunu gerçekleştirirken 1233'te Bağdat'ta kurulan ve dört Sünnî mezhebin bir arada tedris edildiği Mustansırıyye Medresesi'nden ne derece etkilendiği bilinmemektedir. Öte yandan Sâlih Eyyüb'ün bu tavır, yalnızca Şâfiîler için değil aynı zamanda Hanefî ve Mâlikîler için de medreseler inşa eden Sultan Selâhaddin'le başlayan bir geleneğin doruk noktası olarak kabul edebilir. Diğer taraftan Selâhaddin'le başlayan bu âdet, 580'de (1184-85) hem Şâfiî hem de Mâlikî mezhebi için fıkıh mektebi inşa eden Kadı Fâdil'la devam etmiştir. Eski bir Fâtîmî yöneticisi ve Selâhaddin-i Eyyübî'nin maiyetindenki Kadı Fâdil, kelimenin tam anlamıyla Mısır'da Mâlikî varlığını ve Mâlikîlerin ülkenin dinî hayatındaki rolünü kabul eden bir Mısırlıydı. Sultan Aybek'in saltanatı süresince Sâlih Eyyüb'ün fıkıh mektebi, mezâlîm mahkemesi olarak hizmet verdi. Daha da önemlisi kısa süren hükümdarlığı (1277-1279) esnasında 677'de (1278-79) Baybars'ın oğlu Berke Han, medreseler için dört mezhep kadısı, müdleri ve öğrencileri destekleyen zengin vakıflar tesis etti. Bunların yanı sıra vakıftan istifade eden diğer kimseler, fıkıh mektebinin imam ve müezzinleriydi. Berke Han'ın vakfının umûmî denetimi, Şâfiî başkadısına tevdi edildi; ancak o da vakfın fiilî yöneticisi olarak Mâlikî başkadısını tayin etti.⁴⁹ Sembolik düzeyde bakıldığında Berke Han'ın gerçekleştirdiği bu faaliyet, babasının ilim dünyasında Eyyübî geleneğini taşıyan cihanşümûl politikalarını devam ettirme kararlılığını ortaya koymaktaydı.

İbn Hacer'in kaydettiğine göre Baybars, İbn Bintü'l-Eaz'a vekil olarak vazife yapmak üzere birer Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî kadı tayin etme imtiyazına sahipti. Nihayetinde Sultan Baybars, dört başkadı atadı ama dinî vakıfları ve çeşitli fonları denetleyen, mirasları ve dinî vakıf vesikalarını onaylayan Şâfiî başkadının ayrıcalıklı konumu devam etti. İbn Hacer'in söz konusu rivayeti, Baybars yönetiminin in-

48 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kulûb fi ahbâri Ben-i Eyyüb* thk. Haseneyn Muhammed Rebî, (Kahire, 1977) (5. baskı), 211-12, 219-20; Lev, *Saladin*, IV, 131-32.

49 Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-itibâr fi zikri'l-hitât ve'l-âsâr* thk. Eymen Fuâd Seyyid, (London, 2003), 4:2490. Eyyübî Mısır'ındaki hukuk mektepleri için bk. Gary La Viere Leiser, "The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisün 495-647/1101-1249 (Ph.D. diss., University of Pennsylvania, 1976), 187-405 (özellikle s. 334-61).

celenmesiyle alakalı tamamen farklı bir bağlama dikkat çekmektedir. Jonathan P. Berkey, Memlûklerin müslüman kimliği sorusuyla kapsamlı bir şekilde ilgilenerek şu gözlemi yapar: “diğer herhangi bir sosyal oluşumlar gibi Memlûkleri, İslâm’ın inşa edilmesi ve yeniden yapılandırılması sürecine katılmaktan alıkoyan hiçbir şey mevcut değildi.”⁵⁰ Birisi ulemânın Baybars rejimini İslâmî muhtevayla bahşettiğini iddia ettiğinde, -yabancı kölem bir- sultanın, İslâm’ı ve uygulama tarzını tanımlama gücünü unutmamalıdır. Dört başkadının atanması, sadece usûl yeniliğinin biraz derece fazlasıydı. Bu değişim, fakihlerin birbiriyle ve hâkimlerle âlimlerin ise devletle alakasını şekillendirdi. Sonuç olarak Rapoport’un yukarıdaki “devlet ve yargı mensublarının sosyal fayda konusunda ortak bir bakış açısına sahip oldukları” ifadesi, ulemânın Memlûklerin İslâmî kimliğini şekillendirdiği kadar, kendilerinin de yöneticilerin davranışlarından etkilendiğini ortaya koymaktadır.

Manevi Rehber Olarak Ulemâ

Vebânın Gölgesinde

Veba salgını, 833’te (1429-30) halkın yaşamına korkunç bir kâbus gibi çöktü. 4 Cemaziyevvel (28 Ocak) 1430’da ölen insan sayısı günlük 1.200’e kadar çıktı. Cemaziyelahir’in ikinci yarısı Mayıs ayında veba etkisini arttırınca Baybars âlimlerle görüşerek bu felaketi nasıl atlatacaklarına dair görüşlerini sordu. Buna dair ilk girişimler başarısız olmuştu. Bu teşebbüsler, üç günlük orucun ardından halkın kırk gün çölde namaz kılması şeklindeydi. Sultan söz konusu toplantıda, veba felaketini sona erdirmek için ne tür namaz kılınacağı, kunut mu okunacağı yoksa dua mı edileceği ve selef âlimlerinin böyle bir salgın karşısında ne tavsiye ettiklerini öğrenmek istedi. Bütün âlimler; dua etmenin, Allah’a yakarmanın ve tövbe etmenin vebanın son bulması için meşru ve uygun vesileler olduğu konusunda hemfikirdi. Bunların yanı sıra tövbe etmek, zulmü nihayete erdirmek ve emr-i bi’l-marûf nehy-i ani’l-münker’in gereğinin icra edilmesi ise Allah’a niyazda bulunma noktasında öncelik taşıyordu. Âlimler, mezheplerine göre kunut duasının tatbikinde farklılık gösterdi. Sultan, ulemâ tarafından verilen bir fetva kendisine okunduğunda bu fetvanın nasıl zulüm ve zulüm manasına atfedildiğini sordu. Bu meyanda hükümet politikalarına dair çeşitli şikayetlere değinilince Sultan Baybars, Berkuk döneminden sonra hayata geçirilen rahatsız edici yeniliklerin

50 Bk. “The Mamlûks as Muslims: The Military Elite and the Construction of Islam in Medieval Egypt”, *The Mamlûks in Egyptian Politics and Society*, ed. Thomas Philipp and Ulrich Haarmann, (Cambridge, 1998), 173.

iptal edeceğini açıkladı. İşte tam bu noktada Şâfiî başkadısı, Baybars'ın 833'de (1429-30) uyguladığı politikalara özellikle dikkat çekince, toplantının çehresi beklenmedik bir yöne evrildi. O da Kerimî tüccarların baharatları yalnızca sultana satması, tuzun zorunlu satışı (tarh) ve şeker kamışının yalnızca sultanın topraklarında yetiştirilmesine izin verilmesinin zorunluluğundan bahsetti. Tekelciliğiyle meşhur Baybars, bu ifadeleri görmezden gelmeyi seçerek kadı ve emirlerine insanları tövbeye ve günahtan kaçınmaya çağırmaları talimatını verdi. Mezkûr toplantı, kadınların ölüm tehlikesi barındırdığı için sokağa çıkmasını yasaklayan tek bir pratik kararla sona erdi.

841'de (1437) yeni bir veba salgını baş gösterdi. Baybars, bunun üzerine salgınla ilgili âlimlerle tekrar istişarede bulundu. Bazı ilim adamları, söz konusu felaketin zinanın artması sebebiyle baş gösterdiğini öne sürdüler. Zina terimi, genel olarak gayri meşru cinsel ilişkiye işaret ederken bu bağlamda kadınların kamusal alanda görünür olması anlamında kullanılmıştır. Ulemâ, kadınların süslenerek çarşı ve pazarlar ile caddelerde gece gündüz dolaştıklarını işaret ettiler. Bir sonraki tartışmada ise genel olarak bütün kadınların mı yoksa sadece kendilerini süsleyerek toplumun ahlakını bozanların mı sokağa çıkmasının yasaklanacağı hararetli bir şekilde tartışıldı. Padişahın, genel bir yasağa taraftar olmadığı anlaşılınca yaşlılar, cariyeler ve köle kadınların acil durumlarda sokağa çıkışlarına müsaade edildi. İbn Şâhin (1440-1514), kadınlar tarafından dikkate alınan bu yasağa riayet edilmediğini kaleme almıştır.⁵¹

İslâm'da kilise sistemine benzer hiçbir yapı olmaması sebebiyle din adamları günahkârları affetme yetkisine sahip bir ruhban sınıfı değildir; ancak bazı dini meselelerde kendilerine müracaat edilir. Yukarıda ele alınan hadiselerde ise ulemânın, insanlığın başına gelen veba salgınının ardındaki manevi boyutun tercümanı oldukları görülmektedir. Baybars'ın salgın noktasında âlimlerle istişaresi, zulümle alakalı tavsiyelerini dikkate almamasıyla tam bir tezat teşkil etmektedir. Eldeki veriler, Baybars'ın din noktasında iç âlemini değerlendirmek için yeterli olmasa da din karşıtı birisi olmadığı söylenebilir. Tam aksine onun dindarlık anlayışı, dönemini yansıtmaktadır.

Baybars, 833'te (1429-30) ulemâyla bir araya gelmeden önce oğlunun şifa bulması için sadaka niyetiyle gümüş sikkeler dağıtmıştı. Hayırsever olmanın birisini ölümden kurtaracağı düşüncesi, ortaçağ insanların zihni arka planlarında

51 Bk. Abdülbâsit b. Halili İbn Şâhin, *Neylü'l-emel fi zeyli'd-düvel* thk. Ömer Abdusselâm Tedmürî, (Beyrut, 2002), V, 28.

mevcuttu ve hastalık esnasında sadaka vermek yaygın bir uygulamaydı. 841'de (1437-38) ise sultanın bizzat kendisi şiddetli karın ağrısından (colic) mustarıptı, kendisi de sadaka vererek ve Karâfe mezarlığındaki kutsal mekânları ziyaret ederek bu rahatsızlığından şifa bulmaya çalıştı. Sultanın rahatsızlığı, veba salgınıyla aynı döneme denk gelmişti ve onun bakış açısına göre belki de halkın başına gelen bu musibet, kendi imtihanına tesadüf etmekteydi. Sultanın kadınlara sokağa çıkma yasağı uygulanması gerektiği kanaatini taşıması, muhtemelen hem kendi hastalığının sona ermesi hem de halkın vebadan kurtulması için ahlakî tutum değişiminin zaruri olduğu anlayışından ileri geliyordu. Baybars'ın bu çıkarımı, din karşıtı olması bir yana takva görünümü taşıyordu. O, âlimlerden farklı olarak kendi mali politikalarıyla veba salgını arasında hiçbir bağlantı olduğunu düşünmüyordu. Aslında sultanın dünya görüşü, yalnızca detaylarda ulemâdan farklılık arz etmekteydi. Sultanın düşüncesine, halkın ahlâkını eski haline kavuşturma ve dini bir hale getirme veya diğer bir ifadeyle emr-i bi'l-marûf nehy-i ani'l-münker fikri hâkimdi. Bu bakış açısı, hem toplumsal hem de kişisel boyuttaki sıkıntılara en uygun karşılıktı.⁵²

Teoloji ve Sosyal Uygulamanın Bağdaştırılması

Felaketlerle karşı karşıya kalındığında yöneticiler ve ilim adamları birlikte hareket ediyordu. 822'de (1419) güneş tutulması ve veba salgını olmak üzere iki hadise meydana geldi. 29 Safer'de (27 Mart) güneş tutulduğu zaman Ezher'de bunun son ermesi için özel dualar yapıldı. Âlimler, bu durumda tam olarak ne yapılması gerektiğini biliyorlardı, güneş tutulmasının sona ermesi için yapılan dualar, insanları uyaran ve onlara Allah'ı hatırlatan vaizin sözleriyle son buldu. (Memlûkler döneminde kadınlara üstlendiği bir görev olan piyasa denetçisi anlamındaki *muhtesib*, halkı dua etmek üzere camiye getirmekten sorumluydu. Mezkûr hadiseleri aktaran Makrizî, kendi gözlemlerine şu sözleriyle yer verir: insanlar mütevazı ve Allah'tan bağışlanma dileyerek camiye geldiklerinde Allah Teâlâ onların dualarına icabet etti. Duaya dair bu tablo yalnızca ulemânın icra ettiği bir uygulama olmasına karşın, vebayla mücadelede rejimin desteğine de ihtiyaç vardı.

Vebayı atlatmak için gösterilen gayretler, *muhtesib*'in oldukça aktif olduğu büyük bir halk merasimi görünümü arz ediyordu. Muhtesib, insanların üç gün oruç tutmasını ve dördüncü gün dua etmek üzere Sultan'la beraber çöle gitmesi gerektiğini ilan etti. Bu çağrıya icabet edilerek dördüncü günü başını ilim adamları,

52 İbn Şâhin, *Neylü'l-emel*, V, 19-20, 24-25.

kadılar, hankah şeyhleri ve sufilerin çektiği büyük bir kalabalık Berkuk kabristanına gittiler. Sadrazam ve üstâdâr, Sultan'ın gelişi için hazırlıkları yaptı ardından sultan, altın ve gümüş süslemesi bulunmayan basit eğerli bir atla yünlü giysi içerisinde buraya ulaştı. Başkadı, ileri gelenler, ulemâ ve Halife ise; Sultan'a eşlik ettiler o da niyazda bulunarak Allah'tan af diledi. Bu tablonun en dikkat çekici yanı, sultanın bizzat kendisinin kurbanları keserek Allah'a adakta bulunmasıydı. Kurban etleri ve ekmek; camiler, sufi hangâhları, türbeler ve yoksullara dağıtıldı. Ulemâ önderliğinde yapılan dualar da mezkûr mekânlarda icra edilmişti.

Üç günlük oruç ve Allah adına kurban kesmeden önce *muhtesib*'in Kahire'de birtakım ahlaki davranışlar uygulama girişimleri mevcuttu. Makrizî bu iki olay arasında hiçbir bağlantı kurmamasına rağmen naklettiği rivayetler, konuyla ilgili fikir verici mahiyettedir. *Muhtesib* şahsen içki fiçılarını kırıyor ve kadınların ölümlerinin ardından gözyaşı dökmelerine izin vermiyordu. Halkın haşhaş tüketmesi ve hayat kadınlarının sokaklarda müşteri araması yasaklanmıştı. Yasada belirtildiği üzere ayırt edici kıyafetler giyme zorunluluğu taşıyan gayrimüslimlere karşı da farklı uygulamalar gerçekleştirildi. Bir kimse, toplumun nasıl kendi kendini yönetmesi gerektiğine dair ahlâkî bir tutum sergilemeyi amaçlayan bu tarz eylemlerin etkisinden alıkoyamaz. Burada gösterildiği üzere ahlakın ihyası hayretleri, vebanın son bulması için Allah'a tevbe etme ve niyazda bulunmanın ön şartı mesabesindeydi. Çünkü Memlûk devleti, emr-i bi'l-marûf nehy-i ani'l-münker prensibini resmen kabul ettiği için kamusal alanda ahlâkî davranışları tatbik etmek sorumluluğu rejime düşüyordu. Dönemi anlatan kaynaklar devamlı surette kamusal alanda ahlâkî davranışları uygulama girişimlerinin arkasındaki etkenleri ortaya koymaktan kaçınma eğilimindedir. Sultan Baybars'ın 664'te (1265-66) alkol ve fuhuşu yasaklamak üzere çıkardığı fermanın ise, Suriye ve Filistin'deki Frenklerle mücadelesiyle irtibatının olup olmadığı bilinmemektedir.⁵³

Makrizî, salgının atlatılması için edilen dualar ve bizzat sultan tarafından kesilen kurbanları unutulmaz hadiseler şeklinde nitelemesine karşın bunların, selef uygulamasından farklı olduğunu da belirtir. Çünkü selef; vebayı Allah'ın bir lütfu, veba sebebiyle ölenleri ise şehid kabul ediyordu. Makrizî, vebanın Allah'ın rahmeti olduğunun ileri sürüldüğü Emevî dönemi salgını hakkındaki meşhur riva-

53 Baybars el-Mansûri, *Zübdetü'l-fikr*, 102; Li Guo, "Paradise Lost: Ibn Dāniyāl's Response to Baybars' Campaign Against Vice in Cairo", *Journal of the American Oriental Society* 121 (2001): 219-36 (özellikle bk. s. 225). 15. yüzyıl Memlûk tarihçiliğinde İbn Danyal'ın bu olayların nasıl tasvir edildiğine etkisi için, bk. Amila Buturović, "Truly, This Land is Triumphant and its Accomplishment Evident! Baybars's Cairo in Ibn Dāniyāl's Shadow Play", *Writers and Rulers*, ed. Beatrice Gruendler and Louise Marlow, (Wiesbaden, 2004), 149-69 (özellikle s 157).

yete atıfta bulunur ve bu konudaki naklini, selefleri gibi davranmayan muasır-
larını yumuşak bir üslupla eleştirerek sonlandırır. O, her ne kadar -dini bir esasa
dayanmayıp sonradan ortaya çıkan yenilikler anlamında- bidat olduğunu dü-
şündüğü gelişmeleri betimlemekten kaçınsa da, din ve sosyal pratikler arasında
uyuşmazlık olarak görünen şeylere yaptığı ima ilgi çekicidir.⁵⁴

Din ve sosyal pratikler arasındaki boşluğu gidermede ulemâ köprü vazifesi icra
ediyordu. Michael W. Dols'un ifadesine göre müslüman düşüncesine, veba afeti-
nin Allah'ın bir cezası olduğu anlayışı hâkimdi; ancak kişisel ve toplumsal boyut-
ta buna karşı gösterilen sosyal reaksiyon, aşırı dindar davranışlara yönlendirildi.
Ulemâ, toplumsal temayülû şekillendirerek yöneticilere, bu koşullarda yapılması
gereklere dair kendi düşüncelerini kabul ettirdi. Âlimler ve devlet adamları
arasındaki söz konusu işbirliği, ulemânın hadiselerin anlamını yorumlayıp top-
lumsal tepkiyi yönlendirmesi bakımından hem yöneticilere hem de halka kıla-
vuzluk ederek gerçek bir ilişkiye dönüştü.⁵⁵

Sultanlar ve Ulemâ Arasındaki İstişareler

Moğol Tehlikesine Karşı

Âlimler ve devlet arasındaki ilişkiler, her ne kadar karşılıklı olsa da kaynaklar tara-
fından kaydedildiğine göre özellikle sultanlar ve ilim adamları arasındaki istişa-
reler çerçevesinde birtakım ihtilaflar vuku buluyordu. Bir sultan ve âlim arasında
kayda geçen ilk istişare, Memlûk devletinin ilk dönemine tekabül etmektedir.
657'de (1259) Şam'daki Eyyübî Sultanı Melik Nâsır Yusuf'un bir hükümet temsil-
cisi, Moğollara karşı yardım istemek üzere Kahire'ye geldi. Kutuz, Moğol tehdidi
ve Allah'ın düşmanlarına karşı cihad etmek için yardım toplanmasının imkânı
konusunda fakihler, kadılar ve a'yânla (ileri gelenler) istişarede bulundu. Bu me-
selede kanaatleri istenen önde gelen iki âlim, İzzüddin b. Abdisselâm ve Mısır
başkadısı Bedreddin Yusuf'tu. İzzüddin b. Abdisselâm, ancak devlet hazinesinin
tükenmesi ve yöneticilerin altın ve lüks eşyalarını satması şartıyla halktan para
toplanmasına izin veren ulemânın desteğini kazanmış fetvasını arz etti. Aynı şey
askerlerden de talep edildi, onların lüks eşyalarını satıp yalnızca üniformaları ve

54 Emevî dönemi veba salgınıyla alakalı rivayet için bk. Josef van Ess, "Text and Contexts: Heroes
of the Plague", *Text and Context in Islamic Societies*, ed. Irene A. Bierman, (Reading, 2004), 1-13.

55 Michael W. Dols, "The Comparative Communal Response to the Black Death in Muslim and
Christian Societies", *Viator* 5 (1974): 275, 277, 279; a.mlf., *The Black Death in the Middle East*,
(Princeton, 1977), 244-54.

silahlarını bırakmaları gerekiyordu. Halk ve askerler, cihadın maddi külfetini eşit şekilde paylaşmak durumundaydı; ancak bundan sonra halktan para toplanmasına izin verilebilirdi.

İzz b. Abdisselâm'ın "büyük bir dış tehdit karşısında rejimle işbirliği" şeklindeki fetvası, herhangi birinin tahmin edebileceği tarzdaydı. İşin garip yanı ise bunun şartlı bir işbirliği oluşuydu. Mezkûr fetvanın dili, ulemânın konuya dair yaklaşımını anlamak için anahtar mesabesindedir. Âlimlerin kanaatini bildiren ilgili metin şöyle başlıyordu: "Düşman, müslüman topraklara saldırdığında onlarla mücadele etmek her âlimin vazifesidir ve cihadınız için halktan para toplanması izin verilir..."⁵⁶ İzz b. Abdisselâm'ın çıkış noktası, müslüman toprakları saldırıya uğradığında cihada katılmanın şahsi bir görev halini alması ve âlimlerin de bundan muaf tutulmaması şeklindeki fetvasıdır. Diğer taraftan ilgili metnin en dikkat çekici yönü ise, "siz yöneticiler" anlamındaki "siz" ve "biz tebaa" manasındaki (ki bu anlama metinde ümmet ve raiyye kelimeleriyle işaret edilen) "insanlar" ifadeleri arasında bulunan dikotomidir. Âlimler, burada ifade edilen "biz tebaâ"nın bir parçasıydı, onların idarecilerle şartlı işbirliği ise ait oldukları sosyal kesime [raiyye] dair kendi imajlarının tabii bir sonucuuydu. Bir kişi, söz konusu fetva metninin doğrudan değil kısmen değiştirilerek alıntılandığını iddia etse bile yine de yöneticiler ve tebaa arasında derin şekilde kökleşen ayrımı kolaylıkla fark edebilir. İki zümre arasındaki mezkûr ayrım, her ne kadar Memlûk dönemi öncesine dayansa da ortaçağın son dönemlerinde de güncelliğini koruyarak güçlü bir şekilde devam etmiştir. İdareciler ve tebaa arasındaki ayrım ve ulemânın kendisini tebaadan sayması, âlimlerle yöneticilerin karşılıklı ilişkilerini engellenmedi; ancak onlar üzerinde çok fazla baskı kuruyordu.⁵⁷

Dini Vakıflar Üzerindeki Mücadele

Emir Berkuk 780/1379 senesinde sultan olmadan önce kadılar, âlimler ve a'yânın katıldığı bir toplantı düzenledi. Bu görüşmede onlara; camiler, fıkıh medreseleri, tekkeler ile sultan ve emirlerin çocukları adına yaptırılan vakıfların, lağvedilmesinin mümkün olup olmadığına dair kanaatlerini sordu. Ayrıca o, iktâlara (er-ruzek el-ahbâsiyye) değinerek birer vergi geliri olan Mısır ve Suriye tarım arazilerini, Hazine'den alıp bazı şahıslara tahsis etmenin niçin meşru olduğunu konusunda

56 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kulûb* thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmürî, 262.

57 Farklı kaynaklara dayalı olarak ulemâ ve hükümdarların ilişkisine dair farklı bir bakış açısı için bk. Louis Marlow, "Kings, Prophets and the 'Ulamâ' in the Mediaeval Islamic Advice Literature", *Studia Islamica* 81 (1995): 101-21.

görüş aldı. Toplantı esnasında kendisine Mısır ve Suriye’de vakıfların desteklediği müesseselerin faaliyetleri hakkında bilgi verildi ve bu sunum, mezkûr vakıflara büyük miktarda îrâdâtın tahsis edildiğini açıkça ortaya koyuyordu. İbn Hacer’e göre Berkuk şöyle dedi: “İslam ordusunun zayıflığı, yalnızca bu dinî vakıflar sebebiyledir ve bunların iade talebi yerindedir.” Ekmelüddîn, Sultan Berkuk ve Emir Bereket’le Türkçe konuşunca kendisine kızdılar, Siracüddîn’e ise bu konuyla ilgili görüşü soruldu. O; âlimler, kadılar, müezzinler ve imamlara fayda sağlayan camiler, fıkıh medreseleri ve tekke vakıflarının hiçbir koşulda feshedilemeyeceği görüşünde ısrar etti. Siracüddîn bu düşüncesine ek olarak “müslümanların (ekonomik) hak edişleri kendilerine ödenmezse, hakkımız olan miktarın aslında bize tahsis edilenden çok daha fazla olduğunu anlayana kadar bunları ödeyecek bir ofis kurmalısın” şeklinde talepte bulundu. Siracüddîn, Fâtıma ve Âişe vakıflarıyla ilgili olarak buralara hibe edilen varlıkların hazineden meşru bir şekilde tahsis edilip edilmediği ve hazineden yalnızca gayri meşru mülk iktisabı durumunda hibe edilen bu fonların iptal edilebileceğini ileri sürdü.

Başkadı Bedreddin el-Bikâî’ye atfedilen üç ifade farklı bir mizacı yansıtır. Bu bağlamda kendisinden “Ey Emirler! Sizler güç ve yetki sahibisiniz”, “söz konusu arazi, sultana aittir ve o da burasıyla alakalı istediği gibi tasarrufta bulunabilir.” ifadeleri nakledilmiştir. Siracüddîn tarafından acımasızca paylanmasına rağmen Bedreddin el-Bikâî bu beyanında kendine göre bazı sebepleri sahipti ve tecrübesinden yararlanarak şu gözlemi yapmıştı: “Ey Emirler! Sizler, kadıları tayin ediyorsunuz ve onlar kendilerine verdiğiniz emirleri yerine getirmezlerse onları azledersiniz. Bu sebeple başkadı Bedreddin, Şerefüddin b. Mansûr ve el-Melikü’l-Eşref Zeynüddin Şaban’ın (1363-77) isteklerini yerine getirmediğinde görevinden alınmıştı.” Mezkûr toplantı hiçbir olağanüstü sonuca fırsat vermeden sona ermişti. Neticede yalnızca birkaç dinî vakıf lağvedilmiş, bazı boş araziler ise askerler arasında iktâ olarak dağıtılmıştı.⁵⁸

Osmanlı Tehlikesine Karşı

Memlûk ordusunun 872’de (1468) Şah-Süvar tarafından onur kırıcı yenilgisinin ardından Sultan; halife, dört başkadı, Şeyhülislâm Eminüddîn Efsârî, önde gelen

58 İbn Hacer, *İnbâü’l-ğumr bi-ebnâ’l-umr* thk. Hasan Habeşî, (Kahire, 1969), I, 178-79; Takiyyüddin Ahmed el-Makrizî, *Kitâbü’s-sülûk li-marifeti düveli’l-mülûk* thk. Abdulfettâh Âşûr, (Kahire t.y.), 3:1: 345-46. Dinî vakıfları elde etmek üzere yapılan diğer girişimler için bk. Kosei Morimoto, “What Ibn Khaldûn Saw: The Judiciary of Mamluk Egypt,” *MSR* 6 (2002): 114-19; Joseph H. Escovitz, *The Office of Qâdî al-Quḍât in Cairo Under the Bahri Mamlûks*, (Berlin, 1984), 149-53.

âlimler ve emirlerin katıldığı maiyetini topladı. Sultanı temsilen sır kâtibi, devlet hazinesinin boş olduğunu ayrıntılı olarak açıkladı. Sır kâtibi, Şah-Süvar'ın bazı bölgeleri ele geçirerek müminleri katleden bir zalim olduğunu, Sultanın topraklarını korumak için bir ordu gönderilmesi gerektiğini, söz konusu paraya da bu sebeple ihtiyaç duyulduğunu vurguladı. O, pek çok kimsenin fazla geliri olduğuna camilere yapılan bağışlarına arttığına işaret etti. Sır kâtibi sözlerine sultanın camilere işlevine devam edecek kadar fon ayırdığını fakat ihtiyaç fazlası geliri ise devlet hazinesine aktarmaya kararlı olduğunu açıkladı. Daha önce sultan tarafından bazı iktâ arazilerinden mahrum bırakılan kadılar ve halife, bu teklifi kabule yanaşsa da şeyhülislâm Emînüddîn karşı çıkıyordu. O, sultanın yalnızca meşru yollarla halktan para toplanmasına izin verebileceğini böyle durumlarda ise öncelikle emirler, askerler ve mücevherlerini vermeleri beklenen (görünüşe göre Memlûk yönetici sınıfının hanımlarını kastederek onların kızları ve eşleri olan) kadınlardan para alınması gerektiğini söyledi. Yalnızca ancak bu şekilde toplanan yardımın yetersiz bulunması durumunda yasanın izin verdiği ölçüde müslüman halkın desteği talep edilebilirdi. Emînüddîn konuşmasına şu sözlerle devam etti: İşte bu Allah'ın dinidir, Sultan bu hükme tabi olursa Allah amelinin karşılığını verecektir. Şayet bunu kabule yanaşmazsa dilediğini yapmakta özgürdür. Emînüddîn biraz da tavrını müdafaa eder bir tonda Allah'ın kıyamet gününde kendisine bunu niçin engellemediği ve sultana hakkı söylemediği sualinden çekindiğini ifade etti. Onun bu yarı özür beyanına karşı şayet Sultan şeriata aykırı davranmaya niyet ettiyse niçin ulemânın da içerisinde olduğu bütün danışma meclisini bir araya getirdi şeklinde oldukça haklı bir soru sorulabilir. Emînüddîn (açıkça kendisini kastederek), Allah'ın kendilerini mütevazı ve dürüst kimselerin canı gönülden yaptıkları dualar sebebiyle bu felaketten muhafaza edeceğini ifade ederek konuşmasını sürdürdü. Meclis, hiçbir şey elde edemedi dağılmıştı, emirlerin de içerisinde yer aldığı bir grup Emînüddîn'e minnettardı.

Kayıtbay, 873'te (1468) Sultanla kadılar arasında icra edilen bir toplantıda onlara eski askerler ve kadınlara maaş ödememe niyetinde olduğunu bildirdi. Sultan fon eksikliği ve şehirlerin harap olmasından son derece yakındı ve şahsi üzüntüsünü ifade etti. Bu celsede gittikçe kötüye giden durumun muhtemel sebepleri uzun ve ayrıntılı olarak ele alınmasına karşın pratik sonuçlar elde edilemedi. Sultan her hâlükârda kendi planını devreye sokarak şahsî kararıyla eski askerler, yetimler ve kadınlara maaş ödemeyi bıraktı. Onun Memlûk askeri zümresinin zayıf tabakalarını hedefleyen bu politikasının, kadınlara hiçbir muhalefetiyle karşılaşmadığı gayet açıktır. Anlaşıldığı kadarıyla bu askeri tabaka kendisini, yerli müslüman nüfusun ve -tabii ki- kendi sınıf çıkarlarının hamisi kabul ediyordu.⁵⁹

59 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zuhûr fî vekâii'd-dühûr* thk. Muhammed Mustafa, (Kahire, 1960-75), III, 12-14, 24.

896'da (1491) Kayıtbay ve kadılar arasında yapılan bir toplantıda sultan; düşman Osmanlının emelleri, Halep vilayetinin harap olması, tüccarların Mısır'la ticaret yapmaktan uzak durmaları ve başkentte zarar görmemek için sultanın muhafızlarına (julban) ödeme yapmaları gerektiği tarzındaki problemlerden canhıraş surette yakındı. O, hazine boşken Halep'e sevk edilecek orduya ödeme yapılması gerektiğini dolayısıyla vakıflardan elde edilen yıllık gelirler ile başkentte demirleyen gemiler de dâhil hamamlar ve imalathanelerden elde edilen gelirleri toplayacağını açıkladı. Kadılarla yapılan görüşmeler neticesinde, mezkûr yerlerin iki aylık gelirinin zaten devlet tarafından tahsil edildiği dolayısıyla yalnızca beş aylık gelirin toplanması kararlaştırıldı. Her hâlükârda 896'da (1491) vakıflar ve mülk sahipleri, yedi aylık gelirlerini yitirmiş oldular.⁶⁰

Sonuç

Ulemânın Memlûk rejimi ile yerel halk arasında arabulucu şeklinde tanımlanması, oldukça dar bir tarif olup ulemânın rolünü daraltmaktadır. Devlet ve ulemâ zümresinin irtibatı, karşılıklı maslahata dayanıyordu. Çünkü bu tarz bir ilişki, memlûklerin yönetime geçmesine ve rejimlerine İslâmî muhteva katmaya imkân veriyordu. Diğer bir deyişle Memlûk yöneticileri, kendilerini ulemânın dinî-kültürel dünyasına eklemeyerek onların kabulünü ve işbirliğini elde ettiler. Bu bağlamda âlimlerin de kazanımları oldukça fazlaydı. Onlar; İslâm'ı şekillendiren, dinî değerleri tanımlayan ve muhafaza eden bir sınıf olarak konularını muhafaza ettiler. Kadılar ise İslâm şeriatını uygulamışlar, hâkimlik görevi üstlenmek ve çeşitli fonlarla vakıflarda idareci olmak suretiyle mevkilerini korumuşlardır. Ulemânın bu sınırlı kazanımları, toplumun İslâmî kimliğini muhafaza ederek devamını sağlıyordu. Diğer taraftan ulemâ, Memlûklere yönetim yetkisini veren kişilerdi. Ulemâ ve Memlûklerin maslahata dayanan ilişkileri ise Memlûk yönetimini, tebaa gözünde dini ve kültürel bakımdan anlamlı kılıyordu.

Ulemâ-Memlûk ortaklığı, âlimlerin müstakil kimliklerini ortadan kaldırmadığı gibi yöneticilerle aralarındaki ihtilafların sona ermesi anlamına da gelmiyordu. Söz konusu anlaşmazlıklar, dinî vakıfların vergisi ve kontrolü gibi ekonomik konulara dayanıyordu. 657 (1259) ve 872 (1468) yıllarında meydana gelen hadiseler, verginin belirlenmesiyle ilgili hususlarda âlimlerin, tebaanın koruyucuları/destekçileri rolünü üstlendiklerini göstermektedir. Bu makalede ele alınan vakalar, ulemânın mezkûr meselelerde ne derece başarılı olduğuna dair genel

60 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zuhûr*, III, 278-279.

sonuçlar elde etmek için oldukça azdır. Ulemâ-yönetici ilişkisi, geniş kapsamlı incelenmeyi hak etmektedir; bununla birlikte ulemâ sınıfının tekelci/monarjik sistemde olduğu gibi Memlûk sultanlarının geniş mali politikalarına nüfuz edemedikleri aşikârdır.

Dinî vakıflar konusu ise oldukça farklıdır. Bu meselede ulemânın kısıtlı sınıf maslahatı söz konusuydu ve mesleki ahlakları da tehlikede idi. Dinî vakıf sisteminin olgusal olarak yaygınlık kazanması ve başarısı sebebiyle pek çok âlim, birçok dinî ve hayır müessesesi bu sisteme bağımlı hale geldi. Memlûk yönetim mekanizmasındaki sultan ve emirler, büyük ölçekli vakıflar kurdular. Yeni vakıflara yer temin etmek içinse eskilerinin lağvedilmesi gerekiyordu. Bunu gerçekleştirebilmek için vakfiyelerin değiştirilmesi karşısında kadı ve hâkimler kendilerini ümitsiz bir durumla baş başa buldular. Hepsini olmasa dahi birçok kadı ve hâkim, eski vakıfların feshedilerek istimlak edilmesi ve yerlerine yenilerinin kurulması konusunda sultanla işbirliği yaptılar. Şüphesiz bu konuda işbirliği yapanlar gayretleri sebebiyle bir şekilde mükâfatlandırıldı. Bunlar hem Memlûk idare kadrosu hem de hâkimlerin kendi çıkarlarının gündeme geldiği basit davalarda ve hâkimlerden talep edilirse yalnızca biraz yasal esneklik sağlamalarıydı.

Hâkimlerden vakıf arazilerinin askerler arasında iktâ olarak dağıtmak üzere feshedilmesi istendiğinde çok daha ciddi bazı meseleler söz konusuydu. Burada sadece yönetici kadrolarının sınırlı çıkarından ziyade devletin umumi maslahatı tehlikede idi. Zahirî devlet maslahatının bir bütün olarak toplumunkiyle uyumlu olması sebebiyle hâkimler bu taleplere karşı sempatik olmak için bütün sebeplere sahipti. Diğer taraftan meseleler, asla bu kadar basit değildi. Hâkimler, yöneticiler ve onları bu tavra iten amillerden şüphelenmek için her türlü gerekçeye sahipti. Üstelik Memlûk yöneticilerinin siyasi çıkarları her zaman halkın maslahatıyla uyumlu değildi. Bu tip durumlarda, klasik ulemâ tavrı hakkında konuşabilir miyiz, kuşkuluyum. Öyle görünüyor ki âlimlerin bu yaklaşımı, dönemin şartlarının gereği idi ve kişilerin şahsiyetleri en azından bir dereceye kadar buna müdahil oluyordu.

Faaliyet gösterdikleri sosyal irtibat sebebiyle eğer kadınların bir tercih imkânı bulunsaydı, idarecilere karşı direnebilirlerdi. Bir kadının görevden alınması, kariyerinin sonlanması anlamına gelmiyordu. Kadınlar, başka görevlere gelebildikleri gibi yeniden atanmalarına da sıklıkla rastlanabiliyordu. Bu makale boyunca ifade edilen karşılıklı maslahat tablosuna göre Memlûk sultanları ve ulemâ arasındaki güç dengesi, büyük oranda yöneticilerin lehine olsa bile ulemâ da tamamen aciz bir pozisyonda değildi.

et-Teysîr fî kavâidi 'ilmi't-Tefsir Adlı Eseri Bağlamında Kâfiyecî'ye Göre Tefsir Usûlü*

Sadık SEYMEN ^{**} 

Çev. Akif YILDIRIM***

Önsöz

Hamd Allah (c.c)'a, salât ve selâm Rasûlullah (s.a.v)'a olsun. Bu araştırma tefsir usûlü alanında bir incelemedir. Tefsir ilminin, kendisine hizmet eden diğer ilimlerden müstağni olmadığı mâlumdur. Tefsir usûlü bu ilimlerin en önemlilerindedir. Çünkü Kur'ân'ın doğru tefsir edilebilmesi için kendilerine bu ilimle ulaştığımız ilmi mukaddimeler ve küllî kâideler uyarınca yol almak gerekir. Bu alanda araştırma yapanların vazifelerinden biri de mütekaddim âlimlerin tefsir usûlü hususundaki gayretlerini ortaya koymaktır. Zira mütekaddim âlimler, sonradan gelecekler için araştırmanın yolunu kolaylaştırmışlar ve yol işaretlerini belirlemişlerdir.

Tam da noktadan hareketle bu araştırma Osmanlı Devleti âlimlerinden Kâfiyecî lakabıyla meşhur Muhammed b. Süleyman'ın (h.978) tefsir usûlüne dair gayret ve çalışmalarına ışık tutmayı amaçlamaktadır. Özellikle "*et-Tey-sir fî Kavâidi İlmi't-Tefsir*" isimli eseri dikkate alınacak ve daha önce üzerinde durulmamış yönleri, ilim ehlinin istifadesine sunulmak üzere akademik bir inceleme tabi tutulacaktır.

Çalışmamızın konusunu şu sorulara aranan cevaplar oluşturmaktadır: "Tefsir usûlünden ne kastedilmektedir? Kâfiyecî'nin tefsir usûlü ilmine dair meto-

* Bu çalışma, 14-16 Aralık 2018 tarihlerinde gerçekleştirilen *Osmanlı'da İlm-i Tefsir Sempozyumu*'nda Sadık Seymen tarafından Arapça olarak sunulmuştur. Bkz: Sadık Seymen, "Usûlü't-tefsir inde'l-Kâfiyecî (v. 978) min hilâli kitâbihî et-Teysir fî kavâidi ilmi't-tefsir", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalılık - Harun Abacı, (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 627-655.

** Doktora Öğrencisi, Ürdün Üniversitesi, Şeriat Fakültesi.

*** Arş. Gör. Dr. Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-Posta: akifyildirim83@gmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0003-3609-3440>org/0000-0003-4948-8337

dunun özellikleri ve ilmi kriterleri nelerdir? Tefsir ilminin terimlerini belirlemede gayret ve katkısının önemi nedir? Ortaya koyduğu kâidelerin ilmi kıymeti nedir?" Bu çalışma bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde tefsir usûlü ilminin mâhiyeti konusu, kitabın müellifinin metoduna uygun olarak ele alınmış; diğer iki bölümde ise temel kavramlar ile Kâfiyecî'nin tefsir ilmi için belirlediği küllî kâideler yine onun perspektifinden incelenmiştir.

Giriş

Kur'ân'ın mânâlarını gerektiği gibi bilmek için müdevven bir ilim ortaya koymak gerekmektedir. Âlimler her âyeti, hatta Kur'ân'ın her bir kelimesini; mânâ, îrâb, kırâat, belâgat, fıkıh gibi çeşitli yönlerden ele alırken İ'râbü'l-Kur'ân, Kısasu'l-Kur'ân, Esbâb-ı Nüzûl gibi Kur'ân'a hizmet eden ilimleri ve tefsir ilmini araştırıp kayıt altına almışlardır. Onlar bu konuda büyük gayret göstermişlerdir. Bu tür inceleme çalışmaları her asırda giderek artmış, tefsirle alakalı eserler çoğalmış ve metotları birbirinden farklı tefsirler ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Kur'ân ilimlerinin her birine dair detaylı eserler yazılmıştır. Bu eserlerin örneklerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Vahidî'nin (h.468) "*Esbâbü'n-Nüzûl*", Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (h.224) "*en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-'Azîz*", Ebû Bekir Sicistânî'nin (h.330) "*Ğarîbü'l-Kur'ân*" isimli eserleri. Daha sonra Kur'ân ilimlerinin çoğunu bir araya toplayan câmi' türü eserler yazılmıştır: İbnü'l-Cevzî'nin (h. 597) "*Fünûnü'l-Efnân*", Âlemüddin Sehâvî'nin (h.641) "*Cemâlü'l-Kurrâ*"sı ve Zerkeşî'nin (h.794) "*el-Burhân*" isimli eserleri câmi' türü eserlere örnek olarak zikredilebilir.

Sonraki asırlarda bazı müellifler, özel tasnif eserlerde tefsir ilmiyle alakalı küllî kâideleri cem' ederek şerh ve tatbik etmişlerdir. Günümüze ulaşan tefsir usûlüne ait ilk eserler olarak şu üç kitabı zikredebiliriz: Tûfî'nin (h.716) "*el-İksîr fi Kavâidi't-Tefsîr*", İbn Teymiyye'nin (h.728) "*Mukaddime fi Usûlü't-Tefsîr*"i ve Kâfiyecî'nin (h.879) "*et-Tefsîr fi Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*" isimli eseri.

Kur'ân ilimlerinin geçirdiği evreler ve âlimlerin bu husustaki gayretlerine dair bu kısa tarihi bakıştan sonra Kâfiyecî'nin *et-Tefsîr* isimli eserinin, genel olarak Kur'ân ilimleri, özel olarak ise tefsir usûlü hususunda âlimlerin sarf ettikleri çabalarla oluşan kıymetli zincirde önemli bir halka olduğunu söylemek mümkündür. Kâfiyecî'nin Kur'ân ilimlerine dair araştırma, inceleme ve telifler hususunda ortaya koyduğu gayret gerçekten çok kıymetlidir. Onun *et-Tefsîr* isimli kitabı, hicri dokuzuncu asırda müstakil bir ilim olarak tefsir usûlünün önemini yansıtan ve ilmi kıymeti haiz bir eser olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple bu eser, bu alanda atılmış adımlardandır.

Kâfiyecî'nin *et-Teysir* isimli eserini ele almadan önce araştırmacının, onun ilmî hayatını özet bir şekilde takdim etmesi yerinde olur. Zira ilmî yaşantısının eserlerine etkisi bulunmaktadır. Adı Muhammed b. Süleyman el-Berğamî, el-Hanefî, Muhyiddin olan müellif; el-Kâfiyecî diye meşhurdur. İbn Hâcib'in *el-Kâfiye* isimli nahiv kitabını çokça mütalaa etmesi sebebiyle kendisine el-Kâfiyecî lakabı verilmiştir. el-Kâfiyecî, bu kitabı o kadar çok okutmuştu ki Türklerin nispet ve lakaplarda kullandıkları "ci" eki, kitabın adının sonuna eklenerek ona nispet edilmiştir. el-Kâfiyecî, hicrî 788 yılında Türkiye'nin batısında yer alan Bergama şehrinde dünyaya geldi. Bulûğa erince ilim tahsil etmeye başladı ve bu sebeple Anadolu'nun birçok şehrine gitti. Kendi memleketinde medrese tahsilini tamamlayınca Acem ve Tatar beldelerine yolculuk yaptı. Oralarda Teftâzânî'nin talebelerinden olan bazı âlimlerden dersler aldı. Hocalarının çoğunluğunun nahiv, belâgat, mantık, usûl gibi aklî ilimlerde öne çıktıklarını zikretmek gerekir. İlim yolculuklarından sonra 830 yılında Kahire'ye giderek orada ders vermeye başladı ve birçok görevde bulundu. Hanefî mezhebinin Mısır'daki öncüsü olarak kabul görmesiyle resmî olarak da Mısır'ın Hanefî mezhebi müftüsü oldu. Süyûtî, Sehâvî, Zekerîya el-Ensârî, Hatip el-Cevherî, İbn Tağrıberdî ve Eşmûnî gibi isimler onun talebeleri arasındadır. 879 yılında, ardında çeşitli ilim dallarına dair birçok eser bırakarak vefat etti.¹ *et-Teysir fi Kavâidi 'ilmi't-Tefsir*, bu eserleri arasındadır. Bu kitap defalarca kez tahkik edilmiştir.² Araştırmacı, Kâfiyecî'nin tefsir usûlünü tespit etme üzerine yoğunlaştığı bu incelemede; tefsir usûlü ilminin mâhiyetini açıkladıktan sonra *et-Teysir*'de geçen en mühim mevzuları, müellifin metodu üzere ele almıştır.

- 1 Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Lugaviyyin ve'n-Nuhât*, tahkik: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399), I, 177; es-Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara fî Tarih-i Mısır ve'l-Kahire*, tahkik: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Dâr-u l-Hyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1387), I, 549; Muhammed b. Ahmed İbn İyâs, *Bedâiu'z-Zühûr fî Veikâi 'id-Dühûr*, tahkik: Muhammed Mustafa, (Kâhire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1404), III, 98; Ahmed b. Muhlihiddîn Mustafa Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâ'id-Devleti'l-Osmâniyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1395), 4.
- 2 Bkz. Kâfiyecî, *Kitâbü't-teysir fi kavâidi 'ilmi't-Tefsir*, metin, tercüme, notlandırma: İsmail Cerrahoğlu, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974); Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Teysir fi Kavâidi 'ilmi't-Tefsir'in Tahkiki*, (Kahire: Mektebetü'l-Kuds, 1998); Nâsır b. Muhammed el-Madrûdî, *Muhammed Kâfiyecî'nin et-Teysir fi Kavâidi 'ilmi't-Tefsir Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi*, (Yüksek Lisans Tezi, İmam Muhammed b. Suud el-İlâmiyye Üniversitesi, 1401/1981). Mütercimnin notu: Eser hakkındaki bir diğer tahkik çalışması ise şudur: Kâfiyecî, *et-Teysir fi Kavâidi 'ilmi't-Tefsir*, tahkik: Enver Mahmud el-Mursî Hattâb, (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2007).

1. Tefsir Usûlü'nün Mâhiyeti, Ona Duyulan İhtiyaç, Kâfiyecî'nin Tefsir Usûlüne Katkısı (et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr İsimli Eseri Bağlamında)

Her ilim dalının, fûrûnunun kendisine dayandığı küllî kâideleri ve usûlü vardır. Bu sebeple tefsir ilminin de bazı kâide ve küllî hükümlerden müstağni kalamayacağı açıktır. Çünkü Kur'ân mânâlarının istinbât sıhhati, usûl ve kâide olmaksızın temin edilemez. Müdakkik bir araştırmacı, tefsir kitaplarını ayrıntılı bir şekilde incelemesiyle buna vakıf olabilecek ve müfessirlerin tefsirlerinde dayandıkları kâideleri idrak edebilecektir. Aynı durum Kur'ân ilimlerinde mütehasıs olanlar için de geçerlidir. Zira onlar; farklı görüşleri incelemiş, tartışmış ve çeşitli meselelerde birçok kâideyi ortaya koymuşlardır. Ancak bu kâideler, müelliflerin kitaplarının arasında dağınık bir şekilde kalarak gizlenmiş olması sebebiyle bunlara ancak dakik bir şekilde inceleme yapan kimse vakıf olabilir.

Tefsir usûlü hakkında yazılan ilk eserlere bakan kimse, müelliflerden her birinin Kur'ân'ın tefsirine yardımcı olacak kural ve küllî kâidelerin konmasına olan ihtiyaca işaret ettiğini görür. Tûfî bu konuda şöyle söylemektedir: "Kafamda tefsir ilminin kendisine dayanacağı ve kendisiyle meydana geleceği kanunların vaz' edilmesine dair bazı problemler bulunmaktaydı. Bundan dolayı Kur'ân ilimlerinde faydalı olacak kâideleri de kitabın girişine koydum."³ İbn Teymiye de öğrencilerinden birisinin isteğine işaret ederek şöyle der: "Kardeşlerimden birisi benden Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olacak küllî kâideleri içeren bir mukaddime yazmamı istedi."⁴ Kâfiyecî de aynı minvalde: "Tefsir ilmi, nazım ve beyan açısından sistemli bir şekilde tanzim edilmemişti. Ben de güç ve imkânım ölçüsünde tedvin etmek istedim."⁵ demektedir.

Buradan hareketle müelliflerin bahsettiği tefsir kâidelerini şu şekilde tarif etmek mümkün görünmektedir: Müfessirin, tefsirinde kullandığı ve kendisiyle Kur'ân'ın mânâlarını istinbât edebildiği tertip edilmiş küllî kâidelerdir.⁶ Bu kâideler; tefsir için sahih bir metodu, müfessirin Kur'ân âyetini murâd-ı ilahiyeye uygun tefsir ederken kendisine dayanacağı ve yine kendisiyle hatalardan korunacağı kural ve esasları içermektedir. Bu kâideleri; tefsir, Kur'ân ilimleri, lügat, belâgat ve fıkıh usûlü

3 Süleyman b. Abdulkavî et-Tûfî, *el-lksîr fî Kavâidi't-Tefsîr*, tahkik: Abdülkadir Hüseyin, (Kâhire: Mektebetü'-Âdâb, ts), 27.

4 Takıyyüddîn İbn Teymiye Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalim el-Harrânî el-Hanbelî, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, tahkik: Adnan Zarzur, (YY: yy, 1392/1972), 33.

5 Kâfiyecî, *et-Teysîr*, 71

6 Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *Füsûlün fî Usûli't-Tefsîr*, (ed-Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1436), 118; Halid b. Osman es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsîr Cem'an ve Dirâseten*, (Riyad-Kahire: Dâru İbni'l-Kayyim-Dâru İbnu Affân, 1434), 4.

kitaplarından istinbât etmek mümkündür. Zaten bakıldığı zaman bu kâidelerin bazılarının lügat ve usule dair bazılarının ise belâgata ait olduğu anlaşılmaktadır.

Buna binâen tefsir kâidelerini belirlemek ve bu kâidelerin sınırlarını çizmek, müstakil bir ilim olarak görülmekte ve Kur'ân ilimlerinden bir parça olarak kabul edilmektedir ki o da tefsir usûlü ilmidir. Tefsir usûlü, Kur'ân ilimlerinin anlamdaşı veya aynısı değildir. Zira Kur'ân ilimleri (ulûmu'l-Kur'ân), Kur'ân-ı Kerîm ile farklı cihetlerden alakalı olan ilimlerden ibarettir.⁷ Tefsir usûlünün ise birçok tarifi vardır.⁸ En isabetli tarifi şu şekildedir: Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olacak ilmi mukaddimeler ve küllî kâidelerin kendisiyle bilindiği ilimdir. Bu ilmin tefsire nispeti; fıkıh usûlünün fıkha, nahvin fasih konuşmaya veya mantığın doğru düşünmeye nispeti gibidir. Yine nahiv ve mantığın; dili konuşmada, zihni ise düşünce de hatadan koruduğu gibi tefsir usûlü ilmi de müfessiri kontrol eden ve tefsirde onu hatadan koruyan bir ölçü ve mizândır.⁹

Bu ilmin mâhiyetini ve muhtevasını, bu alanda yazılmış ilk eserlerle karşılaştırmalı olarak dikkatli bir şekilde incelediğimiz zaman bir tevafuk göze çarpacaktır. Nitekim Tûfî'nin *el-İksîr* isimli eseri, tefsirle alakalı lügat ve belâgata dair meseleleri derinlemesine ele almıştır. Buna mukabil İbn Teymiyye'nin *Mukaddime'si*, Kur'ân'ın Kur'ân'la veya sünnetle tefsiri gibi meseleleri ele almak suretiyle tefsir için sahih olarak gördüğü metodun hatlarını ortaya koymaktadır. Araştırmacı Kâfiyecî'nin *et-Teysîr* isimli eseri incelediğinde ise bu eserin, tefsir usûlünün teorik ve mantıkî yönlerine önem vermesiyle diğer iki kitaptan ayrıldığını görecektir.

Kâfiyecî *et-Teysîr fî Kavâidi 'ilmi't-Tefsîr* isimli eserinde tefsir ilmi için ilmî mukaddimeler belirlemiştir. Mantık ve usûl ilminden istifade ederek dakik istihlâhlar kullanmaya çalışmış ve tefsire dair bazı kâideler koymuştur. Bu da bize aklî ilimlere dayanarak tefsir usûlü ilmini bina etmek üzere bir model sunmaktadır. Öyle ki o söz konusu mantıkçıların araştırmalarında şâyi olduğu üzere kitabını 'kavramlar' ve 'kâideler' olmak üzere iki bölüme ayırmıştır. Zira Mantıkçılar, bilgiyi tasavvurlar ve tasdikler olmak üzere ikiye ayırırlar. Tasavvurî bilgiler, mefhum ve kavramların tarifleri noktasında ilgi alanımıza girerken tasdikî bilgilere ise aklî çıkarımlar hususunda ihtiyaç duyarız.¹⁰

7 er-Rûmî, Fehd b. Abdîrrahman b. Süleyman, *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Riyad: yy, 1435/2014), 31-32.

8 Bkz: Fehd er-Rûmî, *Buhûsün fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicuhû*, Mektebetü't-Tevbe, (YY: yy, 1419), 11-13; et-Tayyâr, *Fûsûlün fî Usûli't-Tefsîr*, 17-20; es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsîr Cem'an ve Dirâseten*, 44-45.

9 el-Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduhû*, (Beyrut: Dâr'u'n-Nefâis, ts), 31

10 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, tahkik: Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi, (Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 45

Her ilmin temel mefhumları ve mevzuuna göre çıkarımları olmak zorundadır. Temel mefhumlar, ilmî düşüncenin esasları olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı Kâfiyeci kitabının birinci kısmını 'Kavramlar' (istilahlar) olarak isimlendirmiştir. Kâfiyeci bu kısımda tefsir, te'vil, Kur'ân, muhkem, müteşâbih, vahiy ve sebeb-i nüzûl gibi kavramları incelemiştir. Bu bölüm, tefsir ilmine girebilmek için bir anahtar ve tefsir kâidelerinin temel direği mesabesindedir.

Kâfiyeci bu ölçüleri belirledikten sonra ikinci kısmı tefsir kâidelerine ayırmıştır. Bu kısmı, 'Kâideler ve Meseleler Hakkında Bir Bâb' şeklinde isimlendirerek bize şu konular hakkında bazı kâideler zikretmektedir: Lafızların anlama delaleti, teâruz, tercih ve teâruzu giderme yolları, tefsir râvisinde aranan şartlar, tefsir tahammül ve edâ yolları.

Burada şuna işaret etmek yerinde olacaktır: Kâfiyeci'nin hocalarından olan Molla Fenârî'nin iddia ettiğine göre tefsir (sadece bir) marifet (bilgi)'tir, tedvin edilmiş bir ilim değildir. Çünkü külliyat-ı tasavvurîyesi ile tasdikîyesi bulunmamaktadır.¹¹ Her ne kadar Kâfiyeci hocasından böyle bir görüş nakletmese de görünen o ki Kâfiyeci'yi kavramlarını tayin edip kâidelerini çıkararak tefsir usûlü tesis etmeye iten şey, böyle bir iddianın hocası tarafından dillendirilmesidir. Bu şekilde hocasına pratik anlamda bir reddiye vermiştir. *et-Teysîrî*'i inceleyecek olan araştırmacı, bu ayrıntıyı göz önünde bulundurmalıdır.

Bu bağlamda araştırmacı, Kâfiyeci'nin tefsir kâidelerini te'lif ettiği -adı geçen- kitabındaki iddiası hakkında bazı âlimlerin yaptıkları nakillerin beyanını da dikkate almalıdır. Ayrıca Kâfiyeci'nin şu sözünü doğru anlamak gerekir: "Tefsir ilimleri hususunda daha önce (bu alanda) yazılmamış bir eser tedvin ettim."¹² Kâfiyeci'ye on dört sene öğrencilik yapmış olan Süyûtî hocasının bu sözü hakkında şöyle söylemektedir: "Hocam, Zerkeşî'nin *el-Burhân*, Bulkînî'nin *Mevâkiu'l-Ulûm* isimli eserlerini görmediği için böyle söylemiştir."¹³ Araştırmacının kanaatine göre bu açıklama, pek de dakik değildir. Çünkü Kâfiyeci, özel olarak tefsir usûlünde kendisinden önce bir eser yazılmadığını söylemektedir. Dolayısıyla onun bu iddiası, genel anlamda Kur'ân ilimleri hakkında değildir ve zaten usûlüt-tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân arasında farklar bulunmaktadır. Bu nazariye, Kâfiyeci'nin kitabının ismi olan 'et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr' ibaresinden de anlaşılmaktadır. Kitabın

11 Şemsüddin Muhammed b. Hamza Molla el-Fenârî, 'Aynü'l-A 'yân (*Tefsîru'l-Fâtihâ*), (İstanbul: Dâru Saade, 1325), 4-5.

12 es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beirut: Müessesetü'r-Risale Nâşirûn, 2011), 15-16.

13 es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I, 118.

muhtevası ile kavramlar ve kâideler olmak üzere iki kısma ayrılarak tertip edilmesi göz önüne alınıp dikkatlice düşünüldüğünde Kâfiyecî'nin kitabı; mantıkî perspektiften müstakil bir tefsir usûlü ilmi tesis etme çabası olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla Kâfiyecî'nin *et-Teysîr*'i te'lif gayesiyle Kur'ân ilimlerine dair eser vermiş olan iki musannifin (ez-Zerkeşî – el-Bulkînî) kitaplarını te'lif etme gayeleri birbirinden farklıdır.

2. Kâfiyecî'ye Göre Tefsir İlminin Kavramları

Kâfiyecî *et-Teysîr* isimli kitabının birinci bâbında tefsir ve te'vil kavramlarının tariflerini yaparak bu iki kavramla alakalı konuları ele almıştır. Devamında ise tefsir ilminin mevzuunu belirlemeye çalışan müellif, Kur'ân'ın i'câzına ve müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimlere değinmiş; muhkem, müteşâbih, vahiy ve Kur'ân'ın nüzûlü kavramlarına yer vermiştir. Bu takdimden sonra şimdi Kâfiyecî'nin kitabının birinci kısmında işlediği konuları detaylı bir şekilde arz edeceğiz.

2.1. Kâfiyecî'nin Tefsir-Te'vil Tarifleri ve Tefsir İlminin Mevzuunu Belirlemesi

Müellifler, Kur'ân ilimlerinde tefsir ile te'vil kavramlarını lügat ve ıstılah açısından açıklamayı adet edinmişlerdir. Kâfiyecî de bazı farklarla birlikte geçmiş âlimlerin uygulamalarını devam ettirmiştir. O, bu iki kavramı üç merhaleden inceler. Önce lügavî anlamlarıyla başlar, sonra örfî anlamlarını zikreder. Son olarak da tefsirin ıstılahî mânâsını açıklar. Bununla birlikte şer'î istinbât usûlü üzerine yapılmış ve methedilmiş re'ye dayanan tefsir ile hevâ ile yapılmış ve zemmedilmiş re'ye dayalı tefsirin birbirinden ayrı olduklarını ortaya koyar. Ayrıca re'y ile tefsiri nehyeden hadis-i şerifi inceler.

Kâfiyecî, tefsir kelimesinin lügavî anlamını ve etimolojisini ele aldıktan sonra şunu dile getirir: "Tefsir örfte: Kur'ân'ın mânâlarını keşif ve (Allah'ın) murâdını beyandır." Bu, âlimler arasında bilinen bir tariftir. Zira Zerkeşî *el-Burhân*'da aynı tarifi zikretmektedir.¹⁴ Bununla birlikte bu tarif, Kâfiyecî'ye göre dakik bir tarif değildir. Ona göre bu tarif, sözlüksel delalete dayanıp bilindiği için tefsirin genel olarak insanların aklına gelen örfî mânâsını zikretmekten ibarettir. Kâfiyecî'ye göre tefsirin örfî mânâsı ile ıstılahî mânâsı arasında fark vardır. Nitekim ıstılahî anlam, âlimlerin akıllarının idrak ettiği ve bu ilmin ehli olan âlimlerin üzerinde ittifak

14 Bedrettin b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, tahkik: Ebî'l-Fadl ed-Dimyâtî, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 416-417.

ettiği şekilde yapılan tariftir. Örfî tarif ise ıstılâhî tarife muhalif olmamakla birlikte ıstılâhî tarif, efrâdını câmi ayyârını mâni kayıtlar bulunduğu için tatbik etme hususunda daha sağlam ve delâleti konusunda daha isabetlidir.

Herhangi bir kavramı bu şekilde üçlü anlamı üzerine ele almak ilim ehlinin kullandığı titiz bir metottur. Kâfiyeci'nin bu başlık altında konuyu bu şekilde işlemlerini anlayabilmemiz için onun düşüncesinde merkeze aldığı ve bizi örfî anlam ile ıstılâhî anlamın farkını anlamaya götürecektir ilmî esasları bilmemiz gerekmektedir.

Arapça'da lafızlar beyan ve vaz' ilmi âlimlerine göre vaz' edeni bakımından lügavî, şer'î, örfî ve ıstılâhî olmak üzere dörde ayrılır.¹⁵ Örnek olarak 'yer' ve 'su' kelimelerinin mânâları, eğer lügavî cihetten anlamı tayin edilecekse kendi mânâlarında kullanılırlar. Yine 'salât' kelimesinin mânâsı; şeriatın sahibi cihetinden tayin edilmişse şer'î anlamdadır. 'Dabbe' ve 'hâdis'e' kelimelerinin mânâları da belirli topluluklar tarafından değil de örf cihetinden tayin edilmişse örfî anlamlarını taşırlar. 'Ref' ve 'nasb' kelimeleri ise nahivcilere göre ıstılâhî mânâsındadır. Mânâsı hakikî olsun mecazî olsun bir lafzın tarifi, zanaat ehli gibi belirli bir topluluk tarafından tayin edilmişse ıstılâhî anlam taşır.¹⁶ Kâfiyeci'nin *et-Teyisîr* kitabının birinci bölümünün sonunda söylediklerini anlayabilmek için bu dört merteye arasındaki farkları idrak etmek önemlidir. Zira o, tefsirin ıstılâhî tarifini zikrettikten sonra şöyle demektedir: "Tefsir ilmi tefsir ve te'vil olmak üzere iki kısma ayrılır." Bu sözün "Cüz'ün küll'den büyük olması veya ona eşit olması imkânsızdır" şeklindeki bedihî kâideye muhalif olduğu zannedilebilir. Yani okuyucunun aklına şöyle bir soru gelebilir: Kısımlarından biri yine tefsir olduğu halde tefsir nasıl iki kısma ayrılabilir? Araştırmacı, 'Bahs ve Münazara İlmi'ne dayanarak başka bir ilmî ifade sunar ve şöyle der: "İlim ehli, taksimlerin başlıkları altında şöyle söylerler: Her cüz, maksiminden¹⁷ (kendisinden neş'et ettiği bütünden) mutlak olarak daha

15 'İstılâhî' ayrımı beyan âlimlerine göre taksimde yer alır. Örfî ayrımı ise özeldir.

16 Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali el-Hazemî el-Hanefî Ebü Yakup es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, tahkik: Abdulhamid Hendâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 468; Celâlüddîn Muhammed b. Abdîrrahman eşâfiî ed-Dimeşki el-Kazvîni, *et-Telhîs fi Ulûmi'l-Belâğa*, tahkik: Abdulhamid Hendâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 72; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mu'javvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, tahkik: Abdulhamid Hendâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 574; Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-İcî, *er-Risâletü'l-Vaziyetü'l-'Adudiyye*, (İstanbul: Matbaatü Safa ve Envar, 1311), 79; İbrahim Hakki el-Eğîni, *Metnün fi'l-Vaz'*, (İstanbul: Matbaatü Safa ve Envar, 1311), 74; Muhammed Rahmî Efendi, "el-'Ucâletü'r-Raḥmiyye Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz' iyye", *Mecmûatü'l-Vaziyeye* içinde, (İstanbul: Matbaatü Safa ve Envar, 1311), 25; Muhammed b. Ali b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, *Keşşâf-u İstılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, tahkik: Ali Dahruc, (Beyrut: Mektebet-ü Lübnan, 1996), II, 1600.

17 المقسم 'kelimesindeki 'mim' fethali, 'kaf' sükunlu ve 'sin' harfi de kesralı okunur. Bkz: Abdülmelik

özel olmalıdır. Bazı cüzlerin, maksime bir vecihle de olsa eşit olması ya da umûmi olması yahut mübâyin (tamamen başka bir şey) olması câiz olmaz."¹⁸ Fakat Kâfiyecî'nin "Tefsîr ilmi, tefsîr ve te'vil olmak üzere ikiye ayrılır" şeklindeki ifadesi, bu bedihi kâideye aykırı değildir. Çünkü maksim olan tefsîr, ıstılâhî anlamda olmalıdır; cüz anlamındaki tefsîr ise örfî mânâda olan tefsîrdir. İstılâhî anlam örfî anlamı içine alır ve ona aykırı düşmez. "Kendisikle, kastedilen mânâyâ delâleti bakımından Yüce Allah'ın kelâmının hallerinin beşer gücü nispetinde araştırıldığı ilimdir."¹⁹ Örfî anlamdaki tefsîr ise: "Kur'ân mânâlarının keşfi ve kendisinden kastedilen anlamın beyanıdır."²⁰ Böylece ıstılâhî mânâdaki tefsîr ile örfî mânâdaki tefsîr kavramları aralarındaki fark ortaya çıkmış olur.

Tefsîr ilminin ıstılâhî anlamına döndüğümüz zaman Kâfiyecî'nin az önce zikrettiğimiz tarifinin, kendisinden önce yapılmış tarifleri yeniden düzenleme ve efrâdını camî' ağıyârını manî' bir tarife ulaşma çabası olduğu görülmektedir. Zira tefsîr ilmi kavramının tarifi, tarih boyunca farklı görüşe sahip âlimlerin değişik bakış açılarıyla farklı şekillerde yapılmıştır. Kâfiyecî'nin tarifi ile diğer tarifleri karşılaştırdığımız zaman Kâfiyecî'nin tefsîre ait olmayan hiçbir şeyi yapmış olduğu tarife dâhil etmediği neticesine ulaşırız. Oysa Ebû Hayyân ve Zerkeşî'nin tarifleri böyle değildir.²¹ Buna göre o, tefsîri (hocası Molla Fenarî'nin iddia ettiği gibi) bir marifet ilmi olması cihetiyle değil; müdevven bir ilim olması itibariyle tarif etmeye gayret etmiştir.

Kâfiyecî'nin yapmış olduğu tarifi dikkatli bir şekilde incelediğimizde tanımına ait bazı kayıtların bulunduğunu görürüz. Zira o, tarifini 'ilim' (العلم) kelimesini zikretmek suretiyle kayıt altına almaktadır. İlim; bir şeyin sûretinin zihinde hâsıl olmasıyla bilinen şeydir.²² Bu da ya tasdikî ya da tasavvurî bir biçimde gerçekleşir. Aynı şekilde tarifte 'yübhasü' (يبحث) lafzı da kayıt olarak yer almaktadır. Bahs; aklın çalıştırılmasını gerektirir. Lügavî mânâsı, araştırma ve teftişe delâlet eder. Bu, istidlâl yoluyla iki şey arasındaki olumlu ya da olumsuz nispetin ispatını ge-

Abdurrahman es-Sa'dî, *Hüsnü'l-Muhâvera fî Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara*, (Amman: Dâru'n-Nur, 2014), 13.

18 es-Sa'dî, *Hüsnü'l-Muhâvera fî Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara*, 15; Muhammed Muhyiddin Abdukhamid, *Risâletü'l-Âdâb fî 'Ilmi Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara*, (İran: Dâru'l-Marifî'l-İslâmiyye, ts), 28.

19 Kâfiyecî, *et-Teysîr*, 30.

20 Kâfiyecî, *et-Teysîr*, 21.

21 Ebû Hayyân, Kıraat İlmi'ni Tefsîr İlmi altında kabul etmektedir. Bkz: Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhît fî't-Tefsîr*, tahkik: Sıtkı Muhammed Cemil, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), I, 26.

22 Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 155.

rektirir.²³ Bu da mâlûma ulaşma yolunu açıklayan başka bir kayıttır. Buradaki ilme ve araştırmaya konu olan, Allah Teâlâ'nın kelamının halleridir. Hallerden maksat ise; Mekki ve Medeni oluşu, nâsîh ve mensûhu, esbâb-ı nüzûlü, âyetler ve sûreler arası münasebetleri ve diğer bazı konulardır. Bu inceleme, murâda delâlet haysiyetiyle kayıtlıdır. Dolayısıyla murad dışındaki hüküm ve hikmetleri içermektedir. Kâfiyeci buna ilave olarak tefsir amelîyesini, Allah Teâlâ'nın kelâmından murâd edilen mânânın beyanı noktasında sarf edilen emek ve gayrete işaret ederek beşer gücüne bağlar. Bu, araştırmacıların önemli gördükleri bir kayıttır.²⁴

Kâfiyeci'ye göre te'vil kavramına gelince o bu kavramın, 'döndü' anlamındaki "âle, ye'ûlu" fiilinin tef'il sığasından türetildiğini zikrettikten sonra tarifini şöyle yapar: "Usûle uygun olması için lafzı bazı vecihlere sarf etmektir."²⁵ Araştırmacının biraz önce de işaret ettiği gibi Kâfiyeci, te'vil işlemini tefsir ilminin altında görmektedir. Zira o, tefsir ilminin istilâhî tarifini yaparak onu örfî anlamlarda kullanılan tefsir ve te'vil olmak üzere iki kısma ayırır. Ardından örfî tefsiri, sadece nakil veya semâ' ya da nüzûlünün müşâhedesiyle idrak edilebilen bir tefsir olduğu noktasında sınırlandırır. Bu sebeple örfî tefsirin rivâyete bağlı olduğunu; nakil olmaksızın yapılan tefsirin hatalı olacağını dile getirir. Te'vili ise "O, idrak edilmesi Arapça'nın kâideleleriyle mümkün olandır" şeklinde kayıt altına alır. Buna göre te'vil dirâyetle ilişkilidir. Ancak usûle arz edilmeksizin sadece hevâyaya dayanarak yapılan te'vil hatalıdır.²⁶

Tefsir ilminin mevzuuna gelince mevzu kavramı, mebâdi-i aşera içerisinde önemli bir yer tutmaktadır.²⁷ Zira ilimler, diğer ilimlerden mevzularıyla ayrılırlar. Mevzu kavramının açıklanması hususunda yetkin kimseler şöyle söylemektedirler: "Her ilmin mevzuu, o ilmin zâtına âriz olan hallerin araştırılması suretiyle bilinir."²⁸ Arazlar, bir şeye haricinden eklenen şeydir. Zâtî ârâz, bir şeye kendi zâtından do-

23 el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 24.

24 Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrîn*, (Kahire: Mektebetü Vehbeyy), I, 16; Ömer Haydûsî, "Kıraatü Tadvîriyye fi Mefhûmi't-Tefsîr", *Mecelletü'l-Müslimi'l-Muâsir*, 33/132 (2009): 37.

25 Kâfiyeci, *et-Teyisr*, 21.

26 Kâfiyeci, *et-Teyisr*, 30.

27 Mebâdi-i aşera (on ilke), bir ilmin mâhiyeti ve sınırlarını belirlemek için âlimlerin birçoğunun özenle ortaya koyduğu ilkelerdir. Bu ilkeler sayesinde bir ilmin diğer ilimlerle alakaları belirlenir. Bu ilkeler de şunlardır: Had, Mevzû, Mesâil, Semera, Fazl, Nisbe, Vad' (Kurucu), İsim, İstim-dâd, Hüküm. Bkz: Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetü ale Şerhi's-Selimi li'l-Mellevî*, (Kahire: Matbaatü İsâ el-Babî'l-Halebî ve Evlâdihî, 1357), 35.

28 Ebu'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fi Uşûli'l-Ahkâm*, tahkik: Abdurrezzak Afifi, (Beyrut – Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts), I, 7; el-Hâccü'l-Halife, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 8; et-Tehânevî, *Keşşâf-u Istilâhâtî'l-Fünûn*, I, 7.

layı ilhak olandır. Bir ilmin mevzuunu tayin hususunda zâtî olan ârâzların önemli bir rolü bulunmaktadır. Çünkü ilmin kendisi üzerinden incelenen halleri, yabancı bir durum aracılığıyla değil kendisi olması bakımından mâhiyete ilhak olan zâtî ârâzlardır.²⁹ Kâfiyecî bu bağlamda şöyle söylemektedir: "Tefsir ilminin mevzuu murâd edilen anlama delâlet etmesi bakımından Azîz olan Allah Teâlâ'nın kelâmıdır. Bu ilim başka bir ilmin mevzuundan ayrılabilmesi için bu haysiyetle kayıtlanmıştır."³⁰ Zira tefsir ilminin kendisinde incelendiği zâtî ârâzlar, Allah Teâlâ'nın murâdına delâlet etmesi bakımından Kur'ân'ın halleridir.

Bir mevzuun iki ilim arasında müşterek olması ihtimali de söz konusudur. Bu durumda âlimler her birisinin diğerinden farklı olmak üzere bir kayıtlı kayıtlanmasını şart koşmaktadırlar.³¹ Meselâ Allah Teâlâ'nın kitabı aynı anda hem tefsir hem de fıkıh usûlünün mevzuudur. Ancak Allah Teâlâ'nın murâdına delâlet etmesi haysiyetiyle tefsir, fıkıh usûlünden ayrılmaktadır. Kâfiyecî iki ilmin bir mevzuda müşterek olma ihtimaline şu şekilde işaret etmektedir: "Kitap (eğer bu haysiyetle kayıtlanmamışsa) hükümlerin icmalî olarak kendisinden çıkarılması bakımından usûl ilminin mevzuuna girer."³² Tefsir ilminin konusu, Kur'ân lafızlarının mânâlara ve Allah Teâlâ'nın murâdına delâletidir. Usûl ilminin konusu ise mânâların hükümlere olan delâletidir. Buradan hareketle mânâların tefsir ilminde medlül, usûl ilminde ise delil olduğunu söylemek mümkündür.

2.2. Kâfiyecî'ye Göre Kur'ân'ın Tarifi

Bir tefsir kitabı düzeninde "Kur'ân" kavramının tarifi önem arz etmektedir. Nitekim Kâfiyecî de tefsir ilminin tarifi, sınırları ve mevzuunu ele aldıktan sonra Kur'ân'ın tarifine geçer. Çünkü Kur'ân, tefsir ilminin mevzuudur. Diğer yandan Kâfiyecî'nin Kur'ân'dan sonra yer verdiği 'İcâzu'l-Kur'ân' ve 'nüzü'lü'l-Kur'ân' kavramları da Kur'ân tarifile irtibatlıdır ki bu iki kavram, söz konusu tarifte temel unsurlardır.

Kâfiyecî, Kur'ân'ın tarifine kökenini incelemekle başlar. Kur'ân kelimesinin kökeni hususunda âlimler arasında ihtilaf bulunduğu bilinen bir husustur. Ulemânın bir kısmına göre Kur'ân, -İncil ve Tevrât gibi- Rasûlullah (s.a.v)'a indirilmiş olan kelâma delâlet eden bir özel isimdir. Bu görüş Şâfiî'den rivâyet edilmektedir ki

29 el-Hâccü'l-Halife, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 8; et-Tehânevî, *Keşşâf-u Istilâhâtî'l-Fünûn*, II, 1175-1178.

30 Kâfiyecî, *et-Teyssir*, 33.

31 el-Hâccü'l-Halife, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 8.

32 Kâfiyecî, *et-Teyssir*, 33.

ona göre Kur'ân lafzı hemzesizdir. İbn Kesîr^{33*} de böyle okumuştur.³⁴ Bazı âlimler ise 'Kur'ân' kelimesinin türemiş bir lafız olduğu görüşündedirler. Bu görüşte olanlar, aralarında ihtilafa düşmüşlerdir. Birinci fırkaya göre kelimedeki hemze aslıdır. Buna göre Kur'ân 'قرأ' kökünden türemiş bir isim olmaktadır. Bu durumda da ya 'جمع' ya 'تلى' ya da 'أظهر' anlamındadır. Diğer fırkaya göre ise 'قرن' kökünden türemiştir veya 'ضم' veya 'القرائن' anlamındadır. Kâfiyeci, 'قرأ' kökünden türetilmiş ve 'جمع' anlamında olduğu görüşündedir. Dolayısıyla Kur'ân 'رجحان' ve 'غفران' kelimelerinde olduğu gibi 'فعلان' veznindedir.³⁵ O, bu görüşe Cevherî ve Ebu Ubeyd'in sözleriyle istidlâlde bulunmuş; ardından 'قرن' den türetildiği yönünde öne sürülen görüşü, bu görüşle uyuşmadığını ima eden bir dille zikretmiştir.

Her ne kadar tarif meselesinin uzun uzadıya ele alınması münasip olsa da -çünkü izah ve beyan gerektiren bir husustur- Kâfiyeci, öz bir şekilde yer vermeyi tercih etmiştir. O, Kur'ân'ın tarifini şöyle yapar: "Bir sûresiyle dahi muhataplarını aciz bırakmak için indirilmiş olan kelâmdır."³⁶ Araştırmacının kanaatine göre Kâfiyeci de 'Kur'ân' lafzının tarifini iki vasıf ile yapmakla yetinen âlimler grubuna girer. Bu sınırlandırma -Zürkânî'nin kabul ettiği üzere- icâz ve Allah Teâlâ kaynaklı olan nüzûlün, Kur'ân'ın aslı ve temel bir vasfı olduğunu ifade eder. Özellikle icâzı, onun Allah Teâlâ'nın kelâmı oluşunun ve Hz. Peygamber (s.a.v)'in doğruluğunun en büyük delilidir.³⁷ Kâfiyeci'yi de tarifte özete iten sâik budur. Araştırmacı, Kâfiyeci'nin Kur'ân'ın icâzı ile alakalı görüşlerini bir sonraki başlık altında ele alacaktır.

2.3. Kâfiyeci'ye Göre Kur'ân'ın İcâzı

Kâfiyeci, Kur'ân'ın icâzı konusuna 'icâz' kelimesinin lügat anlamını "Bir şeyi aciz bırakmaktır." şeklinde açıklayarak başlar. Sonra Kur'ân'ın icâzından kast edileni şu şekilde ifade eder: "Kur'ân, fasih Araplardan kendisine muâraza etmek isteyenle-

33* **Mütercimnin notu:** Zikri geçen İbn Kesir müfessir olarak meşhur olan değil Kırâat-i seb'a âlimlelerinden olan İbn Kesir'dir.

34 Alemüddîn Ebül-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-Kurrâ' ve Kemâlü'l-İkrâ'*, tahkik: Mervân el-Atıyye – Muhsin Harâbe, (Dimeşk – Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1418), 75; ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 195; es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 1163.

35 Kâfiyeci, *et-Teyisr*, 34.

36 Kâfiyeci, *et-Teyisr*, 34.

37 Muhammed Abdulazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, (Kahire: Matbbatü İsâ el-Babî'l-Halebî ve Şurekeh, ts), I, 17.

ri benzerini getirmekten âciz bırakmıştır.”³⁸ ‘Fasih Araplar’ (العرب الفاسحون) ifadesi Kur’ân’ın meydan okuduklarının kimler olduğunu ve fesâhat derecelerini açıklamaktadır. Çünkü onlar fesâhat sahibi kimselerdi. Lafzın bu şekilde kullanımı, aciz bırakmakta Kur’ân’ın onlardan daha üstün olduğunu ifade eder. Tıpkı ‘uzun ve zifiri gece’ mânâsına gelen ‘ليل لائل’ tamlamasında ‘لائل’ lafzının ‘ليل’ lafzından türetilerek tamlama oluşturulması suretiyle gecenin uzunluğu ve karanlığı te’kid edildiği gibi ‘العرب الفاسحون’ tamlamasında da ‘عرباء’ lafzı ‘عرب’ lafzından türetilerek Arapların sahip oldukları fesâhat te’kid edilmiştir.³⁹

Kâfiyecî daha sonra kendisinin tercih ettiği görüşü şöyle açıklar:” Tercih edilen görüşe göre onun i’câzından maksat, belâgatının mükemmel oluşudur.” Kur’ân’ın belâgatı ise onun muktezâ-yı hâle gerektiği gibi mutâbık olması şeklinde tarif edilir. “Mezheb-i Mansura göre” ifadesiyle âlimlerin üzerinde gayret sarf ettikleri bu meselenin (i’câzu’l-Kur’ân) işgal ettiği geniş alana işaret etmektedir. Zira âlimler; Kur’ân’ın i’câz yönlerini inceleme, şüpheleri reddedip itirazlara cevap vermek suretiyle Allah Teâlâ’nın kitabını müdâfaa konularında büyük gayret göstermişlerdir. Kâfiyecî’nin usûlcü ve mantıkçı şahsiyetini, i’câzın vecihlerini ele alış şeklinde görürüz. Zira Kâfiyecî, vecihleri Kur’ân’a hususiyeti itibarıyla iki kısma ayırır. İlahî kitaplar arasında sadece Kur’ân’a özel olan vecih, onun belâgatı ve nazmıdır. Ona göre tercih edilen vecih de budur. Gaybdan haber verme, yanlış ve tenâkuzdan berî olma, dünyevî ve uhrevî maslahatları içirme ve benzeri hususlar Kâfiyecî’nin sadece Kur’ân’a ait olmayıp diğer ilâhî kitaplarla müşterek gördüğü i’câz vecihleridir.

Âlimlerin i’câz meselesi bağlamında tartıştıkları bir diğer konu da i’câzın Kur’ân’daki miktarıdır. Mu’tezilî âlimlerden bazıları Kur’ân’ın bir bölümünün değil, tamamının (yani bir bütün olarak) mu’ciz olduğunu iddia etmişlerdir.⁴⁰ Bu görüşe, müşriklere on sûre ve bir sûre getirmeleri noktasında meydan okunduğu ifade edilen âyetlerle itiraz edilmiştir. Buna karşın âlimlerden başka bir grup, herhangi bir sûreyle sınırlamaksızın Kur’ân’ın azında ve çoğunda i’câzın bulunduğu görüşündedirler. Buna, “Eğer doğru iseler onun benzeri bir söz meydana getirsinler” (Tür, 52/34) âyetinin zâhiri ile istidlâlde bulunmuşlar ve “benzer bir söz” den maksadın ister bir âyet isterse daha fazlası ya da daha azı olmak üze-

38 Kâfiyecî, *et-Teyssir*, 35.

39 Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü’l-Luğâ ve Sihâhu’l-Arabiyye*, tahkik: Ahmed Abdulğafur Attâr, (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melayin, 1987), I, 178; Ebu’l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-‘Kâmûs*, (YY: Dâru’l-Hidâye, ts), I, 371.

40 *es-Süyûtî, el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, 655.

re mânâsı olan herhangi bir kelâm olduğunu söylemişlerdir. Cumhûra göre ise mu'ciz olarak kabul edilen miktar, Kevser Sûresi gibi en kısa sûrelerden biri veya diğer sûrelerden üç âyet miktarıdır.⁴¹ Bu neticeye, Bakara Sûresi'nin yirmi üçüncü âyetinde geçen "bir sûre ile" ifadesinin zâhirine dayanarak ulaşmışlardır.⁴² Kâfiyeci *et-Teysîr* isimli eserinde bu konuya dair bir görüş belirtmemiştir. Ancak yaptığı Kur'ân tarifinden, onun cumhûla aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır.

2.4. Kâfiyeci'ye Göre Muhkem ve Müteşâbih

Muhkem ve müteşâbih konusu, âyetlerin tefsiri hususunda önemli bir yere sahiptir. Çünkü Allah Teâlâ'nın murâdının açıklığı ve kapalılığı açısından Kur'ân lafızları, bu kavramlarla ele alınır. Muhkem ve müteşâbihin, mânâların ve şer'î hükümlerin istinbâtı hususunda da büyük etkisi bulunmaktadır. Kâfiyeci'nin bakış açısına göre ise lafızların delâlet mertebeleri, Kur'ân'ın halleri olarak kabul edilmektedir. Daha önce yer verdiğimiz tefsirin kavramının tarifinden de hatırlanacağı üzere Kur'ân'ın bu halleri, tefsir ilmiyle incelenen durumlardır. Bu açıdan bakıldığında bu mevzu, *et-Teysîr*'de azımsanmayacak bir alanı işgal etmektedir.

Kâfiyeci muhkemi "ihtimal ve benzeşmekten (karışıklıktan) korunmak suretiyle ibaresi sağlam kılınan lafızdır" şeklinde tarif eder ve bu tarifini şu şekilde açıklar: "Yani hem müfredi hem de mürekkebi içeren mânâsı açık olandır. Usûlcülerin kavramları olan zâhir, nass, müfesser ve muhkem kavramları bu kategoriye girmektedir." Müteşâbihi ise şu şekilde tarif eder: "İbaresini benzer ve muhtemel olan lafızdır. Aynı şekilde usûlcülerin kavramları olan hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih kavramları bu kategoriye girmektedir."⁴³

Âlimler, muhkem ve müteşâbihin tarifi ve her birisinin âyetlerdeki konumuna dair farklı görüşler belirtmişlerdir. Çünkü bu tevkîfi değil içtihâdi bir meseledir. Kâfiyeci'nin görüşüne ve bu görüşün âlimlerin görüşleri arasındaki yerine gelince; onun yaptığı tarif ve kullandığı ibarenin İmâm Râzî ile Tîbî'nin tarif ve ibarelerine yakın olduğu açık bir şekilde görülmektedir.⁴⁴ Kâfiyeci'nin "hıfz" kelimesini kullanım şekli muhkemin lügavî anlamını dikkate aldığını göstermektedir. Çünkü

41 ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 396; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 279; er-Rûmî, Fehd b. Abdirrahman b. Süleyman, *Dirâsât fi Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Riyad: yy, 1435/2014), 296.

42 es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 655; Mustafa Müslim, *Mebâhis fi İcâzi'l-Kur'ân*, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2005), 36-41; Fazl Hasan Abbâs, *İcâzu'l-Kur'ân*, (Ammân: Dâru'n-Nefâis, ts.), 30-32.

43 Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 39.

44 er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VII, 138; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 228.

ihkâm lafzı, Arapça'da 'men etme' mânâsını ifade etmektedir. 'الدابة حكمت' cümlesinde altı çizili kelimenin men etme mânâsında olması da buna örnek gösterilebilir. Bu sebeple 'hayvana vurulan gem'i ifade eden 'لجام' kelimesi, 'حكمة' diye isimlendirilmiştir (حكمة الدابة).⁴⁵ Bu iki istilâhî tarifi ardından Kâfiyeci, meseleyi daha anlaşılır kılmak adına her iki istilâhî kavramın altına giren terimleri, örneğin; zâhir, nas, hafî ve müşkil gibi lafızları, Kur'ân'dan birer âyet ile örneklemiştir. Bunu yaparken her örneği izah etme yoluna gitmemiştir.

Daha sonra Kâfiyeci şöyle diyerek dikkatleri, müteşâbihâtın terk edilmeme gerekçesine çeker: "Hiç birisini reddetme imkânı bulunmamakla birlikte onun hakkında aklın gerektirdiği, naklin gerektirdiğinden farklı olabilir. Ondan kast edilen mânâyı tayin etmeye delâlet eden şeyin düşmesiyle müteşâbihâta vâkıf olma imkânı ortadan kalkmış ve bu sebeple mânâ benzeşmiş ve karışmış olabilir."⁴⁶ Kâfiyeci buna; hurûf-ı mukattaa ile yed, vecih, ityân, mecî, istivâ gibi Allah Teâlâ'nın sıfatları hakkında vârid olan âyetleri örnek olarak zikreder. Kâfiyeci'nin ifadelelerinden anlaşıldığına göre Allah Teâlâ'nın sıfatları hakkında vârid olan ve O'nun, yarattıklarına benzediği vehmini uyandıran âyetlerin zâhirleri, aklın muktezasına ters düşmektedir. Bundan dolayı da te'vil edilmeleri gerekir.⁴⁷

Kâfiyeci müteşâbih âyetlerin anlaşılabilmesi için te'vil edilmelerine ihtiyaç olduğunu açıkladıktan sonra âlimlerin, müteşâbihlerin te'vili hususunda iki farklı görüş belirttiklerini ifade eder. Birinci gruba göre müteşâbihlerin bilgisi Allah Teâlâ'ya bırakılmalıdır. Bu görüşü savunanlar; sahâbe, tâbiinin geneli ile Ebû Hanîfe ve İmâm Şâfiî'nin cemaatinden bir topluluktur. İkinci grup ise ilimde derinleşmiş âlimlerin, müteşâbihlerin te'vilini bilebileceklerini savunmuşlardır. Bu görüşü savunanların genelde müteahhir âlimler oldukları tespit edilmiştir.⁴⁸ Te'vil meselesindeki bu meşhur taksim, *el-Burhân* gibi birçok kitapta görülmektedir. Ancak yukarıda zikri geçen iki grup dışında farklı gruplardan bahseden taksimler de yapılmıştır. Kâfiyeci'ye gelince o, bu iki fırkayı zikretmekle yetinmektedir. Nitekim o, Ehl-i Sünnet'te bu meşhur iki yaklaşımın bulunduğuna işaret ederken Müşebbihe ve Muattıla gibi fırkaların görüşlerine yer vermemiştir.

45 Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzî'l-Kur'ân*, tahkik: Safvan Adnan Dâvudî, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 126; Muhammed b. Mükerrrem b. Alî Ebû'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), XII, 143; Abbâs, *İtkânü'l-Burhân*, 471.

46 Kâfiyeci, *et-Teysir*, 40.

47 Kâfiyeci, *et-Teysir*, 40-41.

48 Kâfiyeci, *et-Teysir*, 40-41.

Muhkem ve müteşâbih meselesi aynı anda hem Kur'ân ilimlerinde hem de fıkıh usûlünde ele alınmaktadır. Kâfiyecî'nin muhkem ve müteşâbih tarifinden anlaşıldığına göre o bu konuda usûlcüleri takip etmektedir. Tarifinde zikrettiği 'usûl ehli'nden, Hanefî usûlcülerin genelini kastediyor olması muhtemeldir. Çünkü delâleti açık olan lafızların zâhir, nass, müfesser ve muhkem şeklinde; delâleti kapalı lafızların ise hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih olarak taksim edilmesi Hanefî mezhebinin metodudur.

2.5. Kâfiyecî'ye Göre Vahiy ve Kur'ân'ın Nüzûlü

Vahiy ve Kur'ân'ın Nüzûlü konuları her ne kadar ulûmu'l-Kur'ân kitaplarında iki ayrı başlık altında ayrı ayrı ele alınıyor olsa da Kâfiyecî ikisini beraber incelemektedir. Âlimlerin âdeti olduğu üzere o da konuya; nüzûl, inzâl ve tenzîl kelimelerini lügat açısından ele alarak giriş yapar. Sonra Nüzûlü'l-Kur'ân terimini ıstılâhî açıdan açıklar. Hemen ardından, konu hakkında vârid olan rivâyetleri ve bu rivâyetler etrafında yapılan açıklamaları zikretmek suretiyle Hz. Peygamber'in vahiy alma şekillerini ele alır. Kâfiyecî'nin bu iki meseleyi, aralarındaki irtibatın kuvvetli olması sebebiyle bir arada işlemiş olması muhtemeldir.

Kâfiyecî'nin nüzûl, inzâl ve tenzîl kavramlarının anlamları hakkındaki görüşüne gelince, öncelikle nüzûl kelimesinin lügavî mânâsını 'yukardan aşağı doğru intikal' olarak belirtir. Zira mu'cemlere baktığımızda büyük çoğunluğunun bu çerçeveden ayrılmadığını görürüz ki nüzûle dair düşme, yüksekte aşağı inme ve bir mekâna hulûl etme anlamları zikredilmektedir.⁴⁹ Kâfiyecî daha sonra inzâl ile tenzîl terimleri arasındaki farka değinir. Bazı âlimler inzâl ile tenzîli aynı şey olarak kabul ederken -Kâfiyecî'nin de aralarında bulunduğu- geneli, aralarında fark bulunduğu yönünde görüş belirtmektedirler. Şöyle ki inzâl; bir şeyi tek seferde yukardan aşağıya nakletmektir. Tenzîl de aynı anlamı ihtiva etmekle birlikte onda naklin tedricilik ve çokluk manası vardır. Nitekim tef'îl bâbı, teksîr (çokluk) için kullanılır.⁵⁰ Bu ayırım gerek tefsir gerekse lügatte, âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir.⁵¹

49 el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, V, 1829; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 658.

50 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 656; Abbâs, *İtkânü'l-Burhân*, 98; el-İsterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, I, 167.

51 Bkz: Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b.Ahmed Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, tahkik: Abdurrezzak el-Mehdî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), I, 96; Fahrud-din er-

Kâfiyecî Kur'ân'ın nüzûlünü istilâhî olarak şu şekilde açıklar: "Kur'ân'ın Hz. Peygamber (s.a.v.)'e nüzûlü; vahiy meleğinin Kur'ân'ı Allah Teâlâ'dan rûhânî olarak veya Levh-i Mahfûz'dan ezberleyerek alması, onu Rasûlullah'a indirmesi ve ilkâsî şeklinde olmalıdır." Bu ifade Beyzâvî tefsirinde,⁵² Tibî'nin Keşşâf üzerine yazdığı hâşiyede⁵³ de zikredilmektedir. Süyûtî de ondan ve Kutbu'r-Râzî'den nakleder.⁵⁴

Kâfiyecî'nin tercih ettiği tarife bakıldığı zaman tarifin birinci bölümünün (vahiy meleğinin Allah Teâlâ'dan rûhânî olarak alması) Cibrîl (a.s.)'in vahyi Allah Teâlâ'dan semâ' yoluyla, bizzat mahsûs lafızlarıyla aldığını ifade eder. Araştırmacının kanaatine göre Kur'ân ve sünnet için en sağlam, en güvenilir ve en münasip yol budur. Zira Kur'ân'da Allah Teâlâ'nın melekleriyle konuşması zikredilmektedir. Buna sünnetten de delil bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet ulemâsının geneli bu görüştedir.⁵⁵

Bununla birlikte araştırmacının Cibrîl (a.s.) hakkında kullanılan (rûhânî olarak almak) tabirini açıklaması gerekir. Beyzâvî tefsirinin hâşiyelerine, müelliflerin bu konu hakkındaki açıklamalarını öğrenmek üzere müracaat ettiğimiz zaman şunları görmekteyiz: Beyzâvî'nin, Kâfiyecî'nin benimsemiş olduğu tarif; kelâm-ı nefsinin kelâm-ı lafziye dönüşmesi husundaki kelâmî bir problemi çözmek üzere zikredilmektedir. Araştırmacı, hâşiyelerde zikri geçen kelâmî meselelere dalmak niyetinde değildir. Nitekim bu araştırmacının gayesi, tefsir usûlü ile sınırlıdır. Fakat Beyzâvî ile Kâfiyecî'nin maksadını beyan etmek üzere meseleyi şu şekilde özetlemek mümkündür: Kelâm-ı nefsi'nin kelâm-ı lafzi'ye dönüşmesi bir problem olarak görülmüştür. Çünkü Allah Teâlâ'nın zâtı ile kâim olan kelâm-ı nefsi, harf ve seslerden oluşmamıştır. Hâlbuki kelâm-ı lafzi ses ve harflerden meydana gelmiştir ki o da Kur'ân'dır. Kelâm-ı nefsi, kelâm-ı lafzi'ye nispetle ruh gibidir. Bu görüşü

Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, (Beirut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), II, 348; Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-Luga*, tahkik: Remzi Münir Ba'lebekkî, (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1987), II, 827; el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl Ebu Hilal el-Askerî, *Mu'cemü'l-Furûki'l-Lügaviyye*, tahkik: eş-Şeyh Beytullah Beyât, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), 79; Mecdüddîn Ebu Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz fi Le'âifil-Kitâbi'l-Azîz*, tahkik: Muhammed Ali en-Neccâr, (Kâhire: el-Meclisü'l-E'lâ liş-Şüûni'l-İslâmiyye – Lecnetü lhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1996), V, 40; er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 799.

52 Nâsîrüddîn Ebü Said Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil*, tahkik: Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî, (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1418), I, 39.

53 Şerefüddîn el-Hüseyn b. Abdillâh et-Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb fi'l-Keşf 'an Kinâ'ir-Rayb*, tahkik: İyâd Ahmed el-Ğüc - Cemil Benî Atâ - Muhammed Abdurrahim, (el-'İmâratü'l-Arabiyyetü'l-Müttehide: Vahdetü'l-Bühûs ve'd-Dirâsât, 2013), I, 615.

54 es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 100.

55 Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 31; Muhammed Hâzîr el-Mecâlî, *el-Veciz fi 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Amman: Cem'iyetü'l-Muhâfazati ale'l-Kur'ânî'l-Kerim, 1433/2012), 100.

savunanlara göre muhtemelen Allah Teâlâ, kelâmı için özel bir işitme yaratmıştır ve Cibrîl (a.s.), ses olmaksızın bu kelâmı işitmiştir. Zira Eş'arîler, Allah Teâlâ'nın zâtının ahirette kemiyetsiz ve keyfiyetsiz görülmesi gibi ezeli kelâmının da ses ve harf olmaksızın işitilmesini câiz görmektedirler.⁵⁶ Allah Hakikatini en iyi bilendir.

Kâfiyeci'nin tarifinin ikinci kısmı olan "veya Levh-i Mahfûz'dan ezberleyerek alması, onu Rasûlullah'a indirmesi ve ilkâsı" ifadesinden kastedilen anlam ise şudur: Allah Teâlâ Levh-i Mahfûz'da özel bir nazma delâlet eden bir yazı ve hat yaratır. Cibrîl (a.s.) bunu okuyup ezberleyerek Rasûlullah (s.a.v.)'a ulaştırır.⁵⁷

Bu tahlil ve tenkitten sonra araştırmacı, dikkatleri Beyzâvî ve Kâfiyeci'nin tarifte yer alan 'لعل' kelimesini teeddüben kullanmış olmalarına çeker. Kendisinden sonra gelen sözün me'sûr rivâyetlerden alınmadığına, dolayısıyla Allah Teâlâ'nın murâdının bu şekilde olduğunun kesin bir dille ifade edilemeyeceğine işaret etmek için bu kelimeyi kullanmanın musanniflerin âdeti olduğu açıktır.⁵⁸ Kâfiyeci'nin bu konuya dalması, onun kelâmî meselelere derinlemesine vakıf olduğunu göstermektedir.

3. Kâfiyeci'ye Göre Tefsir İlmindeki Kâideler

Kâfiyeci kitabının ikinci kısmını tefsir ilminin küllî kâidelerine ayırmış; delâlâtü'l-el-fâz, teâruzu giderme yolları olan cem', nesh ve rivâyet tefsiri gibi meselelerde kâideler zikretmiştir. Bu bölümde araştırmacı, Kâfiyeci'nin bu meseleler için ortaya koyduğu tefsir kâideleri hususundaki gayretini, onun *Kitabu't-Teysir* tertibi üzere inceleyecektir. Araştırmacı, Kâfiyeci'nin zikrettiği kâidelerin veya kendisine işaret ettiği hususların istinbâtını kendisine vazife olarak görmektedir.

Kâfiyeci'nin eserinde zikrettiği veya işaret ettiği kâideleri zikretmeden önce bu bağlamda öncelikli görülen bir meseleyi belirtmek gerekmektedir ki o da Kâfiyeci'nin penceresinden tefsir kâidelerinin mâhiyeti ve onlar hakkında konuşmanın hükmüdür. Kâfiyeci'ye göre bir ifadenin kâide olarak kabul edilme şartı, küllî olması ve mevzuu altındaki hükümleri kapsamasıdır. Kâidenin yeni bir fayda temin

56 'İsâmüddin İsmail b. Muhammed el-Hanefî el-Konevî, *Hâşiyetül-Konevî ale'l-Beyzâvî*, tahkik: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2001), I, 227; Muhammed b. Muslihiddin Mustafa el-Kocevî, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde ale Tefsiri'l-Beyzâvî*, I, 198; Ahmed b. Muhammed b. Ömer Şihâbüddin el-Hafâcî, *Hâşiyetüş-Şihâb ale Tefsiri'l-Beyzâvî*, (*İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râdî ale Tefsiri'l-Beyzâvî*), (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), I, 235.

57 el-Kocevî, *Hâşiyetü Şeyhzâde*, I, 198; el-Konevî, *Hâşiyetül-Konevî*, I, 227.

58 el-Hafâcî, *Hâşiyetüş-Şihâb ale Tefsiri'l-Beyzâvî*, I, 235; el-Konevî, *Hâşiyetül-Konevî*, I, 227.

etmesi ve o husustaki delillerin tamamının incelenmesiyle elde edilmiş olması şart değildir.⁵⁹ Bu şart tefsir olsun başka bir ilim dalı olsun ilimlerin tümü için geçerlidir.

Kâfiyeci *et-Teysîr* isimli eserinde meseleleri, fârâzî sorular sorup onlara cevap vermek suretiyle ele almaktadır. Bu kısımda ise Kâfiyeci, şu farazî soruyu cevaplamaktadır: Tefsir kâideleri hakkında konuşmak Kur'ân hakkında re'y ile konuşmak anlamına mı gelir? Kâfiyeci bunu kabul etmemektedir. Zira ona göre tefsir kâideleri hakkında konuşmak Arap dilindeki sarf, iştikâk, nahiv, me'anî, beyân vesâir ilimlerin kâideleri hakkında konuşmak gibidir. Aynı şekilde mezkûr ilimlerin kâideleri hakkında söz söylemek Arapça kelime ve terkiplerin mânâlarını izah etmek değil bu kelime ve terkiplerin hallerini beyan etmek olarak kabul edilir. Tefsir kâideleri hakkında konuşmak da murâda delâlet etmesi bakımından Kur'ân'ın hallerini beyan etmektir; Kur'ân'ın anlamını beyan etmek değildir. Dolayısıyla re'y ile tefsir sayılmaz. Tefsir kâidelerinin kaynaklarına gelince Kâfiyeci bu konuda şöyle demektedir: Kâideler; Kur'ân'ın mânâlarından değil, Arap dilinden istikrâ (tümevarım) metodu ile elde edilmiştir.⁶⁰

3.1. Delâlâtü'l-Elfâz Hakkındaki Kâideler

Tefsir ilminin temel ekseni, Kur'ân'ın Allah Teâlâ'nın murâdına delâlet etmesi üzerinedir. Bundan dolayı Kâfiyeci, delâlet meselesine küllî kâidelerle başlamaktadır. O, bunlar arasından öncelikle delâletin açıklığının mertebeleri ve bunların keyfiyetiyle alakalı kâideleri zikretmektedir. Kâfiyeci bu kısma, "Muhkem olan Kur'ân'dan lafzıları, kendisinden kastedilen mânâya kat'i olarak delâlet ederler" sözüyle başlar. Bu kâideyi açıklama, örnekendirme ve farazî sorular sorup cevaplama suretiyle işledikten sonra müteşâbihin kâidesini "Müteşâbih olan Kur'ân lafzıları, kendisinden kastedilen mânâya muhatabın anlayışı hasebince kat'i olarak delâlet eder" şeklinde ortaya koyar.⁶¹ Bu iki kâideyi beraberce delâlâtü'l-elfâzin ilk kâidesi olarak kabul etmemiz mümkündür.

Kâfiyeci'nin müteşâbih hakkındaki görüşü, onu bir usûle dayanarak te'vil eden müteahhir âlimlerin görüşlerine yakındır. O, müteşâbihlerin insanlar tarafından anlaşılabilirliğini kabul etmektedir. Tarifte zikrettiği 'muhatabın anlayışı hasebince' kaydı, müteşâbihlerin mânâlarına beşer gücü nispetince delâlet edilebilmesinin mümkün olduğunu belirtmek içindir. Kâfiyeci, muhkem ve müteşâbih

59 Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 56.

60 Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 55.

61 Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 59.

kâidelerini zikrettikten sonra sözlerine şöyle devam eder: "Muhkem ümmü'l-Kitab olduğu için müteşâbihden daha yüksek mertebededir."⁶² "Müteşâbihin açıklık noktasında muhkemin derecesine ulaşamadığı yönünde icmâ vardır."⁶³ Bu kayıtlarla o, muhkem âyetlerin müteşâbihlerden üstün olduğunu iddia etmemektedir. Çünkü Allah Teâlâ'nın kelâmının tamamı eşit derecededir ve her birinin nüzûlü bir hikmet üzeredir.⁶⁴ Kast ettiği şey, muhkem âyetlerin delâlete olan açıklığı bakımından müteşâbih âyetlere nazaran daha âli bir mertebede yer almasıdır.

Kâfiyeci'nin, çalışmasında 'kâideyi zikretmek, ardından söz konusu kâide ile ilgili misaller vermek' şeklinde metodolojik bir üslûp takip ettiği dikkat çekmektedir. O, zikri geçen ilk kâidenin tatbikine ihtiyaç duyulduğuna işaret ederek şöyle der: "Muhakkak Allah her şeye kadîrdir" (Bakara Sûresi, 2/20) âyeti, Kur'ân'ın muhkemlerindedir. Her muhkem kendisinden kastedilen mânâyâ kat'î bir şekilde delâlet eder. Dolayısıyla bu kâideyle Allah Teâlâ'nın sözünün, kendisiyle kastedilen mânâyâ kesin olarak delâlet ettiği bilinir."⁶⁵

Bu kâidenin değerlendirilmesi sadedinde Kâfiyeci şöyle söylemektedir: Bu kâide, tenbihin yeterli bir nazariyelerdendir. Öyle ki "bütün, parçadan büyüktür", "mümkün olan, imkânî için bir müessire ihtiyaç duyar" kâideleri gibi evveliyetten sayılabilir.⁶⁶ Kâfiyeci daha sonra "Bu kâidede bir fayda yoktur. Zira herkes bu kâide olmaksızın Kur'ân'ın her muhkeminin, mânâsına kat'î olarak delâlet ettiğini ateşin sıcak olduğunu bilmesi gibi bilir" diyenleri şu sözleriyle eleştirir: "Bu söz, herhangi bir delile dayanmaksızın inat ve kibirle söylenmiş bir sözdür."⁶⁷ Bu cümleyle Kâfiyeci'nin kâideleri koymada, ilmî bir zemine ve ölçülü bir esasa dayanmayı hedeflediği görülmektedir.

Kâfiyeci, muhkem ve müteşâbih için zikrettiği ilk kâidenin devamında şu şekilde tabir edilebilecek fer'î bir kâideyi hesaba katmanın mümkün olduğuna işaret etmektedir: "Muhkemın gereği ile amel etmek ve müteşâbihden kastedilen mânânın hak olduğuna itikat etmek kat'î olarak vâciptir."⁶⁸ Bu kâideyi, delâletü'l-elfâza ait ikinci bir kâide olarak kabul etmek mümkündür. Bu kâideden şunu anlamaktayız: Talep içeren bir âyetin mânâsı mâlûm ise onu kabul edip onunla amel etmek vâciptir. Bu talebin bir fiili işlemeye veya terk etmeye yönelik olma-

62 Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 51.

63 Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 59.

64 *es-Süyûtî, el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 443.

65 Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 51.

66 Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 51.

67 Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 55-56.

68 Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 51-59.

sı durumu değiştirmez. Dolayısıyla emir ifade eden namaz ve zekât âyetleri ile nehiy içeren içki ve kumar âyetleri arasında bağlayıcılık açısından bir fark bulunmamaktadır. Aynı şekilde haber niteliği taşıyan âyetlere de iman etmek ve onları tasdik etmek vaciptir. Allah Teâlâ'nın birliği, cennet ve cehennem halleri konularını ihtiva eden âyetler buna örnek olarak zikredilebilir. Çünkü muhkem âyetlerin neshe ihtimalleri olmadığı gibi zahirlerinden başka bir anlama sarf etmeye de ihtimalleri yoktur.⁶⁹ Müteşâbih âyetlere gelince, ister tefviz isterse te'vil yoluyla olsun bu âyetlere de iman etmek vaciptir. Çünkü bir her iki durumda da (tefviz ve te'vil) Allah Teâlâ'nın murâdı hususunda kesin bir neticeye ulaşılmaz.

Kâfiyecî'nin delâletü'l-elfâz konusunda belirttiği üçüncü kâide ise şudur: "Kur'ân'da en çok, özele değinilmeksizin mutlak olarak gelen ve umümiyet ifade eden lafızlar yer almıştır. Cüz'î hükümler ise umümi hükümlerin altında ele alınırlar."⁷⁰ Kâfiyecî bu kâideye, Kur'ân'da sahâbi isimlerinin açıkça zikredilmemiş olduğunu örnek olarak zikreder. Zira Kur'ân'ın üslûbuna umüm galiptir; cüz'iyâta yer verilmemiştir. Kur'ân'da sahâbilerden yalnızca Zeyd b. Hârise (r.a.)'ın ismen zikredilmiş olması buna delil gösterilebilir. Bu, Kur'ân'ın genel üslûbu için istisnâi bir durumdur. Kur'ân'ın nüzülü esnasında vâki olan çeşitli olaylara ve bunlardan bazılarının âyetlerin nüzülüne sebep teşkil etmesine rağmen yaşanan hadiselerin kahramanları olan sahâbiler, -tek tek değil- genel olarak zikredilmişlerdir. Ancak Zeyd b. Hârise (r.a.)'ın eşini boşaması hadisesinin ehemmiyetine binaen onun ismi açıkça belirtilmiştir.⁷¹

Kur'ân lafızlarının delâletine bağlı olan son kâide ise şudur: "Kur'ân cevâmiu'l-ke-limdir. Bazen ibare yoluyla bazen de başka yollarla, onda var olan bir lafızdan birçok farklı anlam çıkarılabilir."⁷² Allah Teâlâ'nın kelâmından bazı anlamların çıkarılabilmesi, ancak onun cevâmiu'l-kelim oluşunu anlamakla mümkündür. Bu özellik, Kur'ân lafızlarının Allah Teâlâ'nın murâdına delâletinde küllî bir kâide olarak kabul edilir. Kâfiyecî "bazen ibare yoluyla bazen de başka yollarla" ifadesiyle Hanefî usûlcülerin, nassın medlûllerini tayini hususunda belirledikleri dört şekle işaret etmektedir ki onlar nassın ibaresi, işareti, delâleti ve iktizâsıdır. Kâfiyecî'nin örnek verme ve tertibi konusunda takip ettiği üslûp, bu usûlcülerin kitaplarında nassın medlûllerini sunuş metotlarına uygun düşmektedir.

69 el-Akk, *Usûlü't-Tefsir ve Kavâiduhü*, 733; es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir*, II, 212-214.

70 Kâfiyecî, *et-Teyssir*, 51-52.

71 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Ğâlib el-Âmüli et-Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, tahkik: Ahmed muhammed şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1420), II, 272-275; İbn Kesir *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VI, 424-426.

72 Kâfiyecî, *et-Teyssir*, 25.

Kâfiyeci bu kâide için öncelikle şu âyeti misal olarak zikreder: “Muhakkak Allah her şeye kadirdir.” (Bakara Sûresi, 2/20). Ona göre bu âyet, Allah Teâlâ'nın kudretinin her şeye şâmil olduğuna delâlet etmektedir. Aynı zamanda bu âyetle “... Allah dileseydi, elbette onların işitme ve görme duyularını giderirdi...” (Bakara, 2/20) ve benzeri âyetlerin gerekçelendirilmesine de işaret edilmiştir. Bu delâlet, ibare yoluyla vâki olmuştur. Delâletin ibare yoluyla olmasından maksat, nassının sîgasından ve siyâkından akla gelen ilk mânâ olmasıdır.⁷³ Daha sonra Kâfiyeci “... Ay batınca da ‘Batanları sevmem’ dedi” (En’am, 6/76) âyetini zikrederek âyet hakkında şöyle söyler: “Ayın rubûbiyetinin bulunmadığına nasıl da latif bir şekilde işaret etmiştir.”⁷⁴ Kâfiyeci bu misalle, başka bir usûlî kavrama dikkat çekmektedir ki o da ‘nassın işareti’dir. “Ay batıcıdır. Benim Rabbim ise batmaz” şeklindeki mantukî mukaddimeye dayanarak bu âyetten elde ettiği akli çıkarım uyarınca; nassın işaret yoluyla delâlet ettiği “Dolayısıyla ay benim Rabbim olamaz” neticesine ulaşmıştır.⁷⁵ Usûlcülere göre nassın işareti; mânâsı lafızlardan doğrudan anlaşılmayan ve bağlamından da kastedilmeyen ve fakat lafzından ilk akla gelen mânâdan dolayı olarak elde edilen mânâdır.⁷⁶

Bu kâidenin incelenmesi çerçevesinde Kâfiyeci'nin usûlcülerden ve metotlarından etkilendiği görülmektedir. Zira usûlcüler nezdinde Kur'ân'ın cevâmiu'l-kelim oluşuna işaret, tıpkı Serahsî'nin yaptığı gibi ‘delâlet yolları’ bâbında zikredilmektedir.⁷⁷ Buna ilaveten Kur'ân'ın cevâmiu'l-kelim olması ve dolayısıyla içerdiği lafızlarının birçoğunun cevâmiu'l-me'anîyi kapsar nitelikte olması kâidesi bir küllî kâide olarak Sa'dî'nin *el-Kavâ'idü'l-Hisân*'ı gibi muâsır kitaplarda aynı şekilde zikredilmektedir. Müellife (Sa'dî'ye) göre Kur'ân'ın cevâmiu'l-kelim oluşu onun Allah Teâlâ katından indirilmiş olduğuna ve kendisine cevâmiu'l-kelim verilmiş olan Rasûlullah (s.a.v)'in doğruluğuna dair en büyük delillerden biridir.⁷⁸

73 Muhammed b. Ahmet b. Ebi Sehl Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), I, 241; Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed Alaadin el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevi*, (YY: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, ts.), 67-78; Sa'düddin Mes'ud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tevziḥ*, (Mısır: Mektebetü Sabîḥ, ts.), I, 52-55; Abdulvahhâb Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkh ve Hulâsâtü Târihi't-Teşri'*, (Mısır: Matbaatü'l-Medenî el-Müessesetü's-Suûdiyye, ts.), 136-144.

74 Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 54.

75 Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 54.

76 es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 241-242; Alaadin el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 67-78; et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tevziḥ*, I, 52-55; Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkh ve Hulâsâtü Târihi't-Teşri'*, 136-144.

77 es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 241.

78 es-Sa'dî, *el-Kavâ'idü'l-Hisân*, 168-170.

3.2. Teâruz Hakkındaki Kâideler ve Teâruzu Giderme Yolları: Cem' ve Nesh

Kâfiyecî nesh konusunu, şer'î delillerin birbirine uygun oluşu ve âyetler arasında teâruz ve zıtlık bulunmayışı açısından ele almaktadır. Ayrıca o teâruz meselesini, Kur'ân ilimleriyle meşgul olan âlimlerin aksine nâsîh ve mensûh konusunu ele almadan önce işlemektedir. Kâfiyecî teâruzun ıstîlâhî anlamını şöyle yapmaktadır: "Kuvvet bakımından eşit seviyede olan iki delilden birinin, aynı mahal (konu) ve zamanda diğèrinin gerektirdiği şeyin aksini gerektirmesidir."⁷⁹ Kâfiyecî'nin meseleyi delillerin teâruzu cihetinden ele alma hususundaki metodu ve teâruzun tarifinde zikrettiği hususlar, usûlcülerin kitaplarından alınmıştır.⁸⁰

Daha sonra Kâfiyecî, bu başlık altında yer alan ilk kâideyi şöyle dile getirmektedir: "Bil ki şer'î deliller arasında hakîki mânâda teâruz vâki olmaz."⁸¹ Devamında ise bu kâideyi aklî bir çıkarım yoluyla açıklayan Kâfiyecî'ye göre deliller arasında teâruz ve hilâfin varlığı, delilleri vaz' edenin cehâletine ve acziyetine alâmettir. Şer'iâtın sahibi olan Allah Teâlâ ise böyle bir cehâlet yahut benzeri bir vasîf ile nitelendirilmekten münezzehtir. Şer'î deliller arasında teâruz vehmi oluşması, söz konusu deliller arasındaki alakanın bilinmeyişinden ileri gelmektedir.

Kâfiyecî'nin bu başlık altında yer verdiği ikinci kâidenin ifade ettiği anlam da şudur: "Şer'î iki delil arasında teâruz ve tenâkuz olamaz. Ancak bize var gibi görünebilir. Bu durumda teâruz; ya cem' ya da nesh yoluyla giderilir."⁸² Ona göre delilleri cem' etme, teâruzu görülmesi durumunda, teâruzu giderme metotlarına ihtiyaç duyulur. Kâfiyecî delillerin arasını cem' etme ilkesi, teâruzu gidermek için bir yoldur. Bununla birlikte bize göre aralarında teâruz vâki olan şer'î deliller; nesh olmaksızın herhangi bir vecihle araları cem' edilebilenler ve edilemeyenler olmak üzere ikiye ayrılır. İkinci grupta yer alan teâruz çeşidinin giderilme yolu neshtir.

Kâfiyecî, nesh olmaksızın herhangi bir vecihle araları cem' edilebilen teâruz çeşidini giderme yolunu cem'in üç şekliyle açıklar: 1-Delil cihetinden cem'. 2-Hüküm açısından cem'. 3-Hal ve vakit açısından cem'. İkinci kısma yani iki şer'î delil arasında cem'in mümkün olmadığı teâruz çeşidine gelince, bu durumda iki delilin de vâki olduğu tarihler ya biliniyordur ya da bilinmiyordur. Şayet vakitleri biliniyorsa, o takdirde hükümlerin aynı zamanda gerçekleşmesi düşünölemeyeceğinden aralarında var olduğu zannedilen teâruz giderilmiş olur. Bu durumda önce

79 Kâfiyecî, *et-Teyssir*, 60.

80 es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 249-250; Alaadin el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 77-78.

81 Kâfiyecî, *et-Teyssir*, 61.

82 Metinde belirtilen kâidelerin şekillendirilmesi, araştırmacının tasarrufuyla gerçekleşmiştir. Bkz: Kâfiyecî, *et-Teyssir*, 61.

vukû bulana "mensûh" sonra vukû bulana ise "nâsîh" denir. Kâfiyeci neshin ıstîlâhî tarifini ise şu şekilde yapar: "Şer'î bir hükmün daha sonra gelen bir şer'î delil ile kaldırılmasıdır."⁸³ Kâfiyeci'de alışlageldiği üzere bu tarif de usûlcülerden alınmıştır.⁸⁴ Daha sonra mensûhu dört çeşide ayırmaktadır: 1-Tilâveti ve hükmü mensûh olan. 2-Sadece hükmü mensûh olan. 3-Sadece tilâveti mensûh olan. 4-Hükmünün vasfı meşhur haberle mensûh olan. Kâfiyeci her bir çeşit için Kur'ân'dan örnekler getirmektedir.

3.3. Rivâyet Tefsirindeki Kâideler

Kâfiyeci'ye göre rivâyet tefsirinin ana eksenini, nebevî marifetten ve Rasûlullah (s.a.v.)'in yorumundan ortaya çıkan tefsir olmasıdır. O, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashâbından rivâyet edilmiş olması hasebiyle tefsirin hadise benzediğine dikkat çekmektedir.⁸⁵ Araştırmacı buradan hareketle Kâfiyeci'nin, rivâyet tefsirini hadisi-şerifler ve merfû hükmünde olan sahâbi kavilleriyle sınırlı tuttuğuna kanaat getirmiştir.

Rivâyet tefsirinin mâhiyetini Kâfiyeci'nin penceresinden beyan eden bu girişin ardından araştırmacı, Kâfiyeci'nin zikrettiği tefsir kâidelerinden rivâyet tefsirine has olanlara göz atmayı gerekli görmüştür. Kâfiyeci'nin kitabına baktığımız zaman onun, rivâyeti kıymetli veya zayıf kılan sıhhat meselesine çok önem verdiğini görmekteyiz. Kâfiyeci bu konuda şunu söylemektedir: "Rivâyetin kabulünde râviye güvenilirliğin temini için râvide aranan bazı şartlar bulunmaktadır. Bu şartlar dört tanedir: Akıl, zabt, İslâm ve adâlet."⁸⁶

Kâfiyeci'nin bu sözünü, -ona göre- rivâyet tefsiri kâidelerinin ilki olarak kabul etmek mümkündür. Zerkeşî ve İbn Teymiyye'nin de rivâyet tefsiri konusunu ele alırken işaret ettikleri gibi rivâyetin mevsûkiyeti ana meselelerdendir.⁸⁷ Söz konusu kâideden ve Kâfiyeci'nin bu kâide ile ilgili beyanından da anlaşılacağı üzere Kâfiyeci; rivâyeti makbul olan râvinin şartlarını, sahih eda ve tahammül yollarını hadis ilimleri araştırmacısı gibi ele almıştır. Nitekim müellif; Kur'ân'ın tefsirine dair olan rivâyetleri, hadislerin Kur'ân'ın mânâlarını açıklaması veya mücmelini tafsil etmesi ya da mutlakını takyîd etmesi bakımından değil de hadis ilmi açısından incelediği için tefsirle ilişkili meselelere yoğunlaşmamıştır.

83 Kâfiyeci, *et-Teyisr*, 61.

84 Alaadin el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 156.

85 Kâfiyeci, *et-Teyisr*, 69.

86 Kâfiyeci, *et-Teyisr*, 69.

87 ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 426-429; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, 50-52.

Araştırmacı, Kâfiyecî'nin bu başlık altında yaptığı çıkarımların kaynağını belirlemeyi kendisine vazife olarak görmektedir. Kâfiyecî'nin açıklaması, usûlcülerin -özellikle Hanefiler- kitapları karşılaştırıldığı zaman onun bu meselede Hanefî usûlcüleri takip ettiği görülmektedir. Zira onun açıklamaları ve meseleyi ele alış metodu; Debûsî, Serahsî ve Teftâzânî'nin açıklama ve yöntemlerine benzemektedir.⁸⁸ Fıkıh usûlü kitaplarına baktığımız zaman usûlcülerin rivâyeti kabul gören râvi için dört şart zikrettiklerini görmekteyiz.⁸⁹ Bu şartlar, önce de işaret ettiğimiz gibi Kâfiyecî'nin zikrettiği dört şarttır (akıl, zabt, İslâm, adâlet).

Bu dört şarttan her birini tek tek açıklamaya, Kâfiyecî'nin başladığı gibi râvinin akıllı olması şartından başlayalım. Hadis ehli, râvinin akıl sahibi olması şartını onun mecnûn olmamasıyla açıklar.⁹⁰ Kâfiyecî ise usûlcülerin metodu üzere önce akılı şöyle tarif eder: "Akıl; duyuların onu iyice kavrayıp idrak etmesinden sonra -Allah Teâlâ'nın tevfiği ile- kalbin kendisi vasıtasıyla istenileni gördüğü nurdur."⁹¹ Hadis ehlinin zikrettiği bulûğ şartına gelince, Kâfiyecî bu şartı akıl şartına bağlı tâlî bir şart olarak gördüğü için müstakil olarak zikretmez. O, bu konuda şunu ifade eder: "Buradaki akıldan maksat çocuk ve bunağın akılı değil bulûğ akıldır." Bu şartı, eda ve ilzam için bir şart olarak görürken tahammül için şart koşmaz. Yani eğer mümeyyiz olan bir çocuk, çocukken tefsîr rivâyeti alıp onu bulûğundan sonra rivâyet ederse rivâyeti kabul edilir.⁹² Bu izah ve şartlar, hadis âlimlerince de kabul görmüştür ve onların metotlarına uygundur.⁹³

Zabt şartına gelince Kâfiyecî bu şartı; "tefsîr rivâyetini gereğince işitmek, mânâsını anlamak, elinden gelen çabayı sarf ederek ezberlemek ve başkasına aktarana

88 Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, tahkik: Halil Muhyiddin el-Meys, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), I, 189; es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 346; et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, II, 11-12.

89 ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, I, 189; el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 123-128; Alaadin el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 392-393; et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, II, 11-12.

90 es-Süyûtî, *Tedribü'r-Râvi fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, tahkik: Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryabî, (YY: Dâru Tayyibe, ts.), I, 352; Muhammed b. İsmail b. Salâh es-San'ânî, *Tevezîhu'l-Efkâr li Meâni Tenkîhi'l-Enzâr*, tahkik: Ebu Abdîrrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyde, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), II, 84; Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *et-Tebzıra ve't-Tezkira fî Ulûmi'l-Hadîs*, tahkik: el-Arabî ed-Dâiz el-Feryâtî, (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Menhec li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1428), I, 367.

91 Kâfiyecî, *et-Teysîr*, 69.

92 Kâfiyecî, *et-Teysîr*, 69.

93 es-San'ânî, *Tevezîhu'l-Efkâr*, s.84; el-İrâkî, *et-Takyid ve'l-İzâh Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, tahkik: Abdurrahman Muhammed Osman, (el-Medînetü'l-Münevverra: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1969), I, 222; es-Süyûtî, *Tedribü'r-Râvi*, I, 352.

kadar ezberinde tutmaktır.” şeklinde izah eder.⁹⁴ Sonrasında Kâfiyeci, İslâm ve adâlet şartlarını zikreder. İslâm şartını da aynı şekilde usûlcülerin metodu üzere izah etmek suretiyle şöyle der: “Allah Teâlâ’yı, sıfatlarını vesâir zarûrât-i dîniyeden sabit olanları ikrâr ve tasdik etmektir.” Adâleti ise, “beraberinde bi’dat bulunmaksızın dini muhafaza, takva ve vakarı korumaya devam etmektir.” şeklinde açıklar.⁹⁵ Bu açıklamadaki kayıt; kâfiri, fâsıkı, bid’atçıyı adâlet dairesinden çıkarmaktadır. Dolayısıyla şöyle farazî bir soru gündeme gelmektedir: Bu anlamdaki bir adâlet, zaten İslâm’ı gerekli kıldığı için -İslâm şartı olmaksızın- adâleti şart koşmakla yetinmek makbul müdür? Kâfiyeci bu soruya şöyle cevap vermektedir: “Tafsil makamında adâlet şartıyla iktifa etmek, makamın hakkını ifa etmez. O halde İslâm’ın başlı başına bir şart olarak sayılması daha uygun ve açıktır.”⁹⁶

Kâfiyeci’nin rivâyet tefsiri için zikrettiği ikinci kâideye gelince kâidenin ifade ettiği anlam şu şekildedir: “Yaptığı tefsirin hevâsından sâdır olmaması için tefsir rivâyet eden kimsenin mutlaka bir dayanağı olması gerekir.” Buradaki dayanaktan maksat râvinin, kendisine dayanarak tefsir rivâyetinde bulunmasının sahih olduğu ve yine rivâyetinin kabul görmesini sağlayan şeydir. Söz konusu dayanak, kırâat, icâze ve vicâdedir.⁹⁷ Hadis ilimleri kitaplarında hadis tahammülü için sekiz ve daha fazla yol⁹⁸ zikredilmesine rağmen Kâfiyeci, bunlardan sadece üçünü zikretmekle yetinmiştir.

Sonuç

Araştırmacı, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi’t-Tefsîr* isimli eseri bağlamında Kâfiyeci’nin gayret ve katkılarını inceleyerek şu sonuçlara ulaşmıştır: Kâfiyeci’nin kitabını bir tefsir usûlü ilmi tesis etme gayreti olarak değerlendirmek mümkündür. Zira Kâfiyeci, tefsir ilminin temel literatürü ve önemli kavramlarını efrâdını câmi ağyârını mâni bir şekilde tarif etmeye önem vermiş; bütün fer’î meselelere şâmil külli kâideler belirlemiştir. Onun, tefsir ilmini ilmî bir şekilde ortaya koyma gayesiyle bir tefsir usûlü tesis etme hususundaki ısrarı açıktır.

Kâfiyeci’nin eseri onun, tefsir usûlünü aklî ilimler metodolojisi üzerine tesis etmeye çalışması noktasında Tûfî’nin *İksîr’i*, İbn Teymiyye’nin *Mukaddime*’si gibi tef-

94 Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 70.

95 Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 70.

96 Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 70.

97 Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 70-71.

98 es-Süyûtî, *Tedribü’r-Râvî*, I, 358-365.

sir usûlüne dair yazılmış ilk eserlerden ayrılmaktadır. Buna ilaveten Kâfiyecî'nin kitabını telif etmedeki hedefi, konusu Kur'ân ilimleri olan bu iki kitaptan farklıdır. Bu fark; eserinde konuları tertip ediş tarzı, tefsirle alakalı meseleleri ele alış şekli ve tefsir kâideleri koyuş metodundan anlaşılabilir.

Neticeye göre Kâfiyecî'nin mantık ilmi ve usûldeki bilgi ve tecrübesi, çalışmasının bütününe tesir etmiştir. Zira kitabında mantıkçıların kavramlarını kullanmıştır. Yaptığı tarif ve taksimleri, mantık ile fıkıh usûlü eserlerinden istifade ederek ortaya koymuştur. Bununla birlikte tefsir ile diğer ilimler arasındaki farkı izah etmeye itina göstermiş; tefsir ile fıkıh usûlünü özel bir şekilde birbirinden ayırmıştır.

Kâfiyecî, eserinde kendisi için açık bir metot tasarlamıştır. Buna; tefsir ilminin mevzuunun sınırlarını koymakla başlamıştır ki bu ilmin mevzuu Kur'ân'dır. Bu sebeple önce 'Kur'ân' kavramını tanımlamış ve bu tanımdan hareketle Kur'ân'ın nüzûlü ve icâzını ele almıştır. Öyle ki bu iki unsur, yaptığı tarifin ana unsurları konumundadır. Kur'ân'ın halleri olan lafızların delâlet mertebelerini de bu bağlamda incelemiştir.

Araştırmacı *et-Teysîr* isimli eseri incelemesi esnasında Kâfiyecî'nin Kur'ân lafızlarının, mânâlarına açıklık ve kapalılık yönünden delâleti konusuna büyük bir ehemmiyet verdiğini tespit etmiştir. Zira bu konunun manaların ve şer'î hükümlerin istinbatında ciddi bir tesiri vardır. Nitekim Kâfiyecî de bu babta mühim kavramları ilmî şekilde tarif eder ve bunlar için kaideler koyar. Kâfiyecî'nin lafızların delâlet ve mertebeleri konusunda yaptığı çalışmasından anlaşıldığı üzere o, gerek tarifleri ve taksimleri gerekse çalışmasında yer verdiği başka hususlar noktasında usûlcülerin metotlarını takip etmiştir.

Teâruzun nesh yoluyla giderilmesi ve rivâyet tefsirinin hadis ilminin ölçülerine göre tespiti çerçevesinde zikredilen kâideler, Kâfiyecî'nin ortaya koymuş olduğu kâidelerden bazılarıdır. O, Kur'ân ilimleri ile meşgul olan ulemânın aksine, şer'î deliller için nesh ve teâruz meseleleri arasında irtibat kurmuştur. Çünkü ona göre nesh, -bazı şer'î deliller arasında var olduğu zannedilen- teâruzu giderme yollarından biridir. Bununla birlikte Kâfiyecî, araştırmacıların rivâyet tefsirinin tespiti hususunda hadis ehlinin ölçüleriyle hareket etmeleri gerektiği düşüncesindedir. Bu ölçüler; akıl, zabt, İslâm ve adâlettir.

Kaynakça

- el-Îcî, Abdurrahmân b. Ahmed. *er-Risâletü'l-Vaziyetü'l-'Adudiyye*. İstanbul: Matbaatü Safa ve Envar, 1311.
- el-Eğînî, İbrahim Hakkı. *Metnün fi'l-Vaz'*. İstanbul: Matbaatü Safa ve Envar, 1311.
- el-Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm* tahkik: Abdurrezzak Afiff. Beyrut – Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed. *Bedâiu'z-Zühûr fi Veķâi'i'd-Dühûr* tahkik: Muhammed Mustafa. Kâhire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1404.
- el-Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saïd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil* tahkik: Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1418.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *el-Muṭavvel Şerhu Telhîşi Miftâhî'l-'Ulûm* tahkik: Abdülhamid Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- et-Tehânevî, Muhammed b. Ali b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbır el-Fârûkî el-Hanefî. *Keşşâf-u Istulâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm* tahkik: Ali Dahruc. Beyrut: Mektebet-ü Lübnan, 1996.
- İbn Teymiyye, Takriyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalim el-Harrânî el-Hanbelî. *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr* tahkik: Adnan Zarzur. YY: yy, 1392/1972.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn es-Seyyid eş-Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-Luġa ve Sihâhu'l-Arabiyye* tahkik: Ahmed Abdulġafur Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1987.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endülûsî. *el-Bahrü'l-Muhîṭ fi't-Tefsîr* tahkik: Sıtkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Haydûsî, Ömer. "Kıraatü Tadvîriyye fi Mefhûmi't-Tefsîr". *Mecelletü'l-Müslimi'l-Muâsir* 33/132 (2009): 389-408.
- el-Hafâcî, Ahmed b. Muhammed b. Ömer Şihâbüddîn. *Hâşiyetü'ş-Şihâb ale Tefsiri'l-Beyzâvî, (İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râdî ale Tefsiri'l-Beyzâvî)*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Hallâf, Abdulvahhâb. *'İlmü Usûli'l-Fıkh ve Hulâsatü Târihi't-Teşrî'*. Mısır: Matbaatü'l-Medenî el-Müessesetü's-Suûdiyye, ts.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh* tahkik: Halil Muh-yiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî. *Cemheretü'l-Luġa* tahkik: Remzi Münir Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1987.
- ez-Zehbî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- er-Râġıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü Elfâzi'l-Ķur'ân* tahkik: Safvan Adnan Dâvudî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- er-Râzî, Ebu Abdillâh b. Ömer Fahrüddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.

- Rahmî Efendî, Muhammed. “el-'Ucâletü'r-Rahmiyye Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'iyye”. *Mecmûatü'l-Vaziyye* içinde. İstanbul: Matbaatü Safa ve Envar, 1311.
- er-Rûmî, Fehd b. Abdîrrahman b. Süleyman. *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: yy, 1435/2014.
- ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Hüseynî. *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. YY: Dâru'l-Hidâye, ts.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-İrfân*. Kahire: Matbbatü İsâ el-Babî'l-Halebî ve Şurekeh, ts.
- ez-Zerkeşî, Bedrettin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* tahkik: Ebi'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- ez-Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed Cârullah. *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl* tahkik: Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- es-Sebt, Halid b. Osman. *Kavâidü't-Tefsîr Cem'an ve Dirâseten*. Riyad-Kahire: Dâru İbni'l-Kayyım-Dâru İbnu Affân, 1434.
- es-Sehâvî, Alemüddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *Cemâlü'l-Kurrâ' ve Kemâlü'l-İkrâ'* tahkik: Mervân el-Atıyye – Muhsin Harâbe. Dimeşk – Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1418.
- es-Serahsî, Muhammed b. Ahmet b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- es-Sa'dî, Abdülmelik Abdurrahman. *Hüsnü'l-Muhâvera fî Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara*. Amman: Dâru'n-Nur, 2014.
- es-Sekkâkî, Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali el-Harezmi el-Hanefî Ebû Yakup. *Miftâhu'l-Ulûm* tahkik: Abdulhamid Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, 2011.
- es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lügavîyyin ve'n-Nuhât* tahkik: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399.
- es-Süyûtî. *el-İkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale Nâşîrûn, 2011.
- es-Süyûtî. *Hüsnü'l-Muhâdara fî Tarih-i Mısır ve'l-Kahire* tahkik: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1387.
- es-Süyûtî. *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takribi'n-Nevevî* tahkik: Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryabî. YY: Dâru Tayyibe, ts.
- es-Sabbân, Muhammed b. Ali. *Hâşiyetü ale Şerhi's-Selimi li'l-Mellevî*. Kahire: Matbaatü İsâ el-Babî'l-Halebî ve Evlâdihî, 1357.
- es-San'ânî, Muhammed b. İsmail b. Salâh. *Tevzîhu'l-Efkâr li Meâni Tenkîhi'l-Enzâr* tahkik: Ebu Abdîrrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyde. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Muhlihiddîn Mustafa. *eş-Şekkâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1395.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib el-Âmülî. *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân* tahkik: Ahmed muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1420.
- et-Tûfî, Süleyman b. Abdulkavî. *el-İksîr fî Kavâidi't-Tefsîr* tahkik: Abdülkadir Hüseyin. Kâhire: Mektebetü'-Âdâb, ts.

- et-Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsir. *Füsûlün fi Usûli't-Tefsîr*. ed-Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1436.
- et-Tîbî, Şerefüddîn el-Hüseyn b. Abdillâh. *Fütûhu'l-Gayb fi'l-Keşf 'an Kınâ'î'r-Rayb* tahkik: İyâd Ahmed el-Gûc - Cemil Benî Atâ - Muhammed Abdurrahim. el-'İmâratü'l-Arabiyye-tü'l-Müttehide: Vahdetü'l-Bühûs ve'd-Dirâsât, 2013.
- Abbâs, Fazl Hasan. *İ'câzu'l-Kur'ân*. Ammân: Dâru'n-Nefâis, ts.
- el-İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn. *et-Tebsîra ve't-Tezkira fi Ulûmi'l-Hadîs* tahkik: el-Arabî ed-Dâiz el-Feryâfi. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Menhec li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1428.
- el-İrâkî. *et-Takyîd ve'l-İzâh Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh* tahkik: Abdurrahman Muhammed Osman. el-Medînetü'l-Münevvera: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1969.
- el-Akk, Hâlid Abdurrahman. *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduhû*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, ts.
- Alaadin el-Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*. YY: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.
- el-Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Mustasfâ* tahkik: Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebu Tâhir Muhammed b. Ya'küb. *el-Kâmusü'l-Muhît* tahkik: Mektebü Tahkîki't-Türâsi fi Müesseseti'r-Risâle bi İşrâf: Muhammed Nuaym el-Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle li't-Tabâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426/2005.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebu Tâhir Muhammed b. Ya'küb. *Besâiru Zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz* tahkik: Muhammed Ali en-Neccâr. Kâhire: el-Meclisü'l-E'lâ li's-Şüûni'l-İslâmiyye – Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1996.
- el-Kazvîni, Celâlüddîn Muhammed b. Abdîrrahman eŞâfiî ed-Dımeşkî. *et-Telhîs fi Ulûmi'l-Belâğâ* tahkik: Abdulhamid Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- el-Konevî, 'İsâmüddîn İsmail b. Muhammed el-Hanefî. *Hâşiyetül-Konevî ale'l-Beyzâvî* tahkik: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- el-Mecâlî, Muhammed Hâzır. *el-Vecîz fi 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Azîz*. Amman: Cem'iyyetü'l-Muhâfazati ale'l-Kur'âni'l-Kerim, 1433/2012.
- Müslim, Mustafa. *Mebâhis fi İ'câzi'l-Kur'ân*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2005.
- Molla el-Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza. *'Aynü'l-A'yân (Tefsîru'l-Fâtiha*. İstanbul: Dâru Saade, 1325.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Alî Ebü'l-Fazl. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- Ebu Hilal el-Askerî, el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl. *Mu'cemü'l-Furûki'l-Lügaviyye* tahkik: eş-Şeyh Beytullah Beyât. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412.

İslam Hukuku ve Müslüman Azınlıklar: İkinci/Sekizinci Asırdan On Birinci/ On Yedinci Asra Kadar Müslüman Azınlıklara Dair Hukuki Söylem*

Öz: Bu makale ikinci/sekizinci asırdan on birinci/on yedinci asra kadar Müslüman azınlıklara dair hukuki söylemle ilgili şu konuları incelemektedir: (1) Müslümanların gayri müslim topraklarda ikamet edip edemeyeceği ve bunun hangi şartlar altında olabileceği, (2) bu Müslümanların dârülslâm ile olan ilişkisi, (3) bu Müslümanların şeriatı ve kendilerine ev sahipliği yapan devlete karşı borçlu oldukları ahlaki ve hukuki görevler. İslam'ın ilk asırlarında gayri müslim topraklarda ikamet etmenin meşruluğu konusundaki hukuki tartışmalar örtük ve muğlak. Sistematik hukuki görüşler ancak altıncı/on ikinci yüzyıldan sonra tarihsel zorluklara bir tepki olarak gelişme gösterdi. Fakihler tarafından benimsenen çeşitli görüşler, tarihsel özgüllüğün bir işleviydi ve dinamik bir hukuki gelişim sürecini yansıtıyordu. Teorik olarak, gayri müslim bölgede ikamet eden Müslümanların durumu, dârülslâm ve dârülharb arasındaki geleneksel ikilemden (*dichotomy*) dolayı problemli bir haldedir. Uygulamada ise dârülslâm dışında ikamet eden Müslüman azınlıkların daimi varlığı, bu ikilemsel görüşe meydan okumuştur. Dârülslâm ile dârülharb arasındaki dilsel ikilem, çok daha karmaşık bir tarihsel gerçekliği gizlemektedir. Konuyla ilgili hukuki tartışmalar ne dogmatik ne de özcü (*essentialist*) fikir yürütmelere elverişlidir.

Anahtar Kelimeler: Müslüman azınlıklar, dârülslâm, dârülharb, dârülküfür, dârüşşirk.

Khaled Abou

EL-FADL 

Çev. Tuğrul Kütükçü***

Islamic Law And Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities From The Second/Eighth To The Eleventh/Seventeenth Centuries****

Abstract: This essay examines the juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth century to the eleventh/seventeenth century with regard to (1) whether or not Muslims may reside in non-Muslim territory and under what circumstances; (2) the relationship of these Muslims to dar al-Islam; and (3) the ethical and legal duties that these Muslims owe to the Shari'a and to their host non-Muslim polity. The juristic discussions on legality of residence in non-Muslim territory in the first Islamic centuries were cryptic and ambiguous. Systematic juristic positions developed only after the sixth/twelfth century as a response to historical challenges. The various positions adopted by the jurists were a function of historical specificity and reflected a dynamic process of legal development. In theory, the position of Muslim minorities residing in non-Muslim territory is problematic because of the traditional dichotomy between dar al-Islam and dar alharb. In practice, the persistent existence of Muslim minorities residing outside dar al-Islam challenged this dichotomous view. The linguistic dichotomy between dar al-Islam and dar al-harb obscures a much more complex historical reality. The juristic discourse on the issue was not dogmatic and does not lend itself to essentialist positions.

Keywords: Muslim minorities, dar al-Islam, dar alharb, dar al-kufr, dar al-shirk

* Profesör Michael Cook, Abraham L. Udovitch, Asma Sayeed ve Wanjiku Barrington'a fikirleri ve yardımları için teşekkür etmek istiyorum. Pek çok faydalı yorum yapmakla kalmayıp aynı zamanda nazik bir şekilde konuyla ilgili dosyalarına erişimeme izin veren Profesör Hossein Modarresi'ye içten teşekkürlerimi sunarım. Eleştirel görüşlerini benimle paylaşan ve bu çalışmayı tutarlı bir makaleye dönüştürmeme yardımcı olan Islamic Law and Society'nin yönetici editörlerine de hususi teşekkürlerimi sunuyorum. Bu araştırmanın bir kısmı Princeton Üniversitesi Yakın Doğu Çalışmaları programından bir hibe ile desteklenmiştir.

** Prof. Dr. California Üniversitesi Hukuk Fakültesi. e-posta: abouelfa@law.ucla.edu.

*** Yüksek Lisans Öğrencisi. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı. E-Posta: tugrulkutukcu@hotmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9060-6844>

**** Çevirenin Notu: Bu makale daha önce İngilizce olarak yayımlanmıştır: "Islamic Law And Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities From The Second/Eighth To The Eleventh/Seventeenth Centuries", Islamic Law and Society, 1/2 (1994): 141-187. [Makaleyi yayımlama izni veren Khaled Abou el-Fadl'a teşekkür ederim. Anahtar kelimeler çeviren tarafından eklenmiştir. Ayrıca bir dipnotta -ç.n- terkiyle açıklama yapılmıştır.]

Gayri müslim topraklarda ikamet eden Müslüman azınlıkların statüsü ikinci/sekizinci asırdan beri hukuki tartışmaların konusu olmuştur. Bu Müslümanların durumu, muhtelif tarihsel ve doktrinsel nedenlerden dolayı problemlidir. Şeriatın rehberliği altında yaşandığı takdirde âdil bir hayatın (*a just life*) mümkün olabileceği sıklıkla ileri sürülmüştür, bu ise ancak kendini şeriatı uygulamaya adanmış bir İslam devleti varsa mümkündür. Yani bir Müslüman için âdil bir hayat, ancak şeriatı bir görev duygusuyla tatbik eden İslam devletinde yaşadığı takdirde mümkün olur. Bu durumda kesin bir ikilem ortaya çıkmaktadır. Bir yanda şeriatın rehberliğinde ahlakî bir hayat sürmenin mümkün olduğu İslam yurdu (dârülslâm) varken diğer yanda ise şeriatın uygulanmadığı ve İslam adaletinin hüküm sürmediği küfür yurdu (dârülküfür, dârülharb veya dârüşşirk) vardır.¹ Bu ikilemsel dilin tarihsel nedenleri ve gerçekte ne anlama geldiği çok yönlü bir konudur. Ancak nihayetinde bu ikilemsel görüş büyük ölçüde teoridir ve teori de çoğu zaman tarih tarafından sert bir şekilde sınamaya tabi tutulur. Çoğu zaman olduğu gibi teori veya dini doktrin tarafından tasvir edilen kesin çizgiler, tarihin denemeleriyle beraber bulanık bir hal alır. Müslüman azınlıklar sorununa dair hukuki söylemin tarihi, teorinin taleplerini tarihi süreç içerisinde yaşanan zorluklarla uzlaştırma çabasının bir tarihidir.

Birçok yazar, bu ikilemsel görüş nedeniyle “Müslüman dünya görüşünün” dar ve dışlayıcı olduğunu ileri sürmüştür. Bernard Lewis, İslam düşüncesinde “tıpkı gökte tek bir Tanrı olduğu gibi yeryüzünde de tek bir hükümdar ve tek bir hukuk”-yani dârülslâm ve şeriat hukukunun egemenliği- olduğunu iddia etmiştir.² İslam toprakları İslam’ın hüküm sürmediği topraklardan daha üstündür ve gayri müslim dünyaya geçici olarak müsamaha gösterile bile nihayetinde bu toprakların cihat yoluyla İslam’a döndürülmesi gerekmektedir.³ Gayri müslim topraklarda gönüllü olarak ikamet eden Müslüman azınlıkların varlığı bu konuyu karmaşıklaştırmakta ve İslami dünya görüşü olarak ifade edilen kavramın önemine dair birtakım sorular ortaya çıkarmaktadır. Şayet Müslüman azınlıkların durumu bu dünya görüşünün bir istisnası ise genelde istisnanın kuraldan daha fazla incelenmeye değer olduğu söylenebilir. Bu makalede incelenen materyal, dârülslâmın tam karşısında dârülharbın bulunduğu dilsel ikilemin çok daha karmaşık bir tarihsel gerçekliği gizlediğini ortaya koymaktadır.

- 1 Bu makale boyunca *dârülslâm* terimini “İslam toprağı” ve *dârülharb* terimini de “gayri müslimlerin toprağı” anlamında kullanacağım.
- 2 Bernard Lewis, *Discovery of Europe* (New York ve London: Norton ve Co., 1982), 61.
- 3 Daniel Pipes, *In The Path of God: Islam and Political Power* (New York: Basic Books Inc., 1983), 70-88; Majid Khadduri, *War and Peace in The Law of Islam* (Baltimore ve London: John Hopkins Press, 1955), 62-66.

Bu makalede Müslüman azınlıklar üzerine modern öncesi hukuk söylemini, bu hukuk geleneği içindeki çekişme ve tartışmaların temel konularını vurgulayarak inceleyeceğim. Amacım bu araştırma alanının karmaşıklıklarına dikkat çekmek ve daha fazla araştırmayı hak eden konuları gündeme getirmektir. Asırlar boyunca gayri müslim topraklarda büyük bir Müslüman nüfus yaşadı ve bu tarihsel gerçeğe karşı verilen hukuki tepkinin incelenmesi, dârüislâm ve dârülharb arasındaki dilsel ikilemin daha iyi anlaşılmasına öncülük edebilir.

Bu araştırma alanı büyük ölçüde gelişmemiş olduğundan ikinci/sekizinci asırdan on birinci/on yedinci asra kadar olan modern öncesi hukuk literatürünü üç ana başlık altında inceleyeceğim: (1) Müslümanların gayri müslim topraklarda ikamet edip edemeyeceği ve ikamet edebileceklerse bunun hangi şartlar altında olabileceği (2) bu Müslümanların dârüislâm ile olan ilişkisi (3) İslam hukukunun bu Müslümanlara nasıl uygulanacağı veya bu Müslümanlar tarafından ne şekilde uygulanacağı. Söz konusu olan mesele ise bu Müslümanların şeriata ve kendilerine ev sahipliği yapan yönetimlerine karşı borçlu oldukları ahlakî ve hukuki görevlerdir. Burada tartışılan hicret gibi bazı kavramlar, hem Müslümanların mezhepsel tartışmalarında hem de Müslüman yöneticilere karşı muhalif doktrinler olarak kullanılmıştır. Çalışmanın bu yönü ayrı bir değerlendirme gerektireceğinden burada ele alınmayacaktır.

Müslüman azınlıklar konusundaki sistematik hukuki görüşlerin altıncı/on ikinci yüzyıldan sonra geliştiğini ve çeşitli hukuki görüşlerin tarihsel özgüllüğün bir işlevi olduğunu öne süreceğim. Farklı hukukçuların tepkisi; muhtelif neticeler üretmek için doktrinel kaynaklar, içtihatlar, hukuksal metodolojiler ve tarihsel gerçekliğin etkileşime girdiği dinamik bir süreci yansıtmaktaydı.

1. Müslümanlar Nerede İkamet Edebilir?

Mütakaddimîn Dönem Görüşleri

Hz. Peygamber 10/622 yılında Medine'ye hicret ettikten sonra bir site-devletini kurmuştur. Kur'an, özellikle de Hudeybiyye antlaşmasından (628/630) sonra, tüm Müslümanların Hz. Peygamber'e hicret etmekle yükümlü olduğu ilkesini vurgulamıştır.⁴ Bilhassa, Hz. Peygamber Medine'ye hicret etmeden önce bir grup

4 Bkz: Kur'an, 8:72 ve 4:100. Aksi belirtilmediği sürece, Kur'an'ın tüm tercümeleri Ahmed Ali'nin *el-Qur'an* (Princeton University Press, 1988) eserinden alınmıştır. Özgün anlayışımı yansıtmak için tercüme üzerinde küçük değişiklikler yapılmıştır.

Müslüman, bir Hristiyan devleti olan Habeşistan'a (615-622) sığınmak üzere Mekke'deki zulümden kaçmıştır. Dolayısıyla zulümden kaçma ve inancı yaymak için hicret etme fikri erken bir tarihte yerleşmiştir.⁵

Bu tarihi emsalleri tamamlayan ise sadece Müslümanlara değil aynı zamanda Yahudilere ve Hristiyanlara da Allah'ın her biri için emrettiği şeylerle kendilerini yönetmeleri talimatını veren üç Kur'anî emirdir. Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır: "Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir" (5:44)⁶ Ayrıca Kur'an; Müslümanlara, Hristiyan ve Yahudileri dostluk edinmeme çağrısında bulunmaktadır: "Ey iman edenler! Yahudileri ve Hristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirlerinin dostlarıdır. Sizden kim onları dost edinirse şüphesiz o da onlardandır. Allah zalimler topluluğunu hidayete erdirmez." (5:5). Son olarak Müslümanların Allah yolunda hicret ederek zulümden kaçmaları istenmektedir:

"Kendilerine yazık etmekte iken hayatlarını sona erdirdikleri kimselere melekler "Ne işte idiniz?" dediler, (onlar) "O yerde zulüm görenlendendik" cevabını verdiler. Melekler ise "Allah'ın arzı geniş değil miydi, hicret etseydiniz ya!" dediler...Ancak erkekler, kadınlar ve çocuklar içinden zayıf sayılanlar (yani) çaresiz kalanlar ve hiçbir kurtuluş yolu bulamayanlar müstesnadır. İşte bunları, umulur ki Allah affeder. Allah çok affedicidir, günahları bağışlayıcıdır. Allah yolunda hicret eden kimse yeryüzünde gidecek birçok uygun yer ve imkân bulacaktır..." (4:97-100)⁷

Bu üç emir ister istemez istikrarlı neticelere götürmemektedir. Kur'an "mazlumlar" ile ne kastetmektedir? "Zulüm" gayri müslim topraklarda yaşamak ile eşdeğer midir? Ya bir Müslüman İslam topraklarında zulme uğrar da tek sığınak yeri İslami olmayan bir bölge olursa; bu durumda, Hristiyan ve Yahudileri dost olarak almama emrini nasıl anlayacağız? Peki ya bir Müslüman gayri müslim bir bölgeye kaçarsa, bu durumda mezkur şahıs Allah'ın hükmettikleriyle nasıl yönetilecek?

Bu problemin karmaşıklığına ek olarak, Müslümanları kafirlerin topraklarında yaşamaktan meneden birkaç hadis vardır: "Her kim kafirle işbirliği yapar ve ona

5 İslam teolojisinde hicretin merkeziliği hakkında bkz: Montgomery Watt, "Hidjra", *Encyclopaedia of Islam*, 2. ed., c. 3 (1971), 366-67; Muhammad Khalid Masud, "Shehu Usman Dan Fadio's Restatement of The Doctrine of Hijra", *Islamic Studies*, 25:1 (1986), 56-77; Masud, "The Obligation of Hijra in Islamic Law", içinde: Muslim Travellers, ed: Dale Eickelman ve James Piscatori (Berkeley And Los Angeles: University of California Press, 1990), 29-32; Masud, "Being a Muslim in a Non-Muslim Polity", *Journal of The Institute of Muslim Minority Affairs*, 10:1 (Ocak 1989), 120.

6 Ayrıca bkz: *Kur'an* 5:49. Yahudiler için bkz: *Kur'an* 5:44-45; Hristiyanlar için bkz: *Kur'an* 5:47-48.

7 *Kur'an* 4:97:100.

benzerse o da onlar gibidir.” Diğer bir hadiste ise Hz. Peygamber’in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Kafirlerle savaş devam ettikçe hicret sona ermez.” Ancak diğer hadisler uyumsuz bir şekilde hicret yükümlülüğünün Mekke’nin fethiyle sona erdiğini ifade etmektedir.⁸

Tarihsel ve doktriner emsallerin ortaya çıkardığı konular sadece teorik açıdan öneme sahip değildir. Hicret kavramı hem erken dönem İslam devletinin⁹ iç siyasi mücadelelerinde hem de dış politikayla ilgili konularda etkin olmuştur. İkinci/sekizinci yüzyıldan itibaren önemli bir Müslüman nüfus, gayri müslim topraklarda –özellikle de Hindistan kıyılarında ve Çin’de- ikamet etmekteydi. Rivayet edildiğine göre Müslümanlar, Emeviler döneminin sonlarında Haccâc b. Yûsuf’un (41-95/661-714) zulmünden kaçarak Hindistan’ın Malibar şehrine sığınmışlardır. Mehdî (158-169/775-785) ve Hârûnürreşîd’in (170-193/786-809) hükümdarlığı sırasında Müslüman toprakları gayri müslim yöneticilere kaybedilmişti.¹⁰ Beşinci/onikinci asırda, geniş Müslüman nüfus Messina ve Sicilya’da gayri müslim idaresi altına girmişti. Geniş Müslüman toprakların Doğu’da Moğollar ve Batı’da ise Hristiyanlar tarafından ele geçirildiği yedinci/on üçüncü yüzyılda, bu topraklarda ikamet eden Müslümanlara nasıl muamelede bulunulacağı, üstesinden gelinmesi gereken acil bir sorun haline gelmişti.¹¹

Bu tarihsel zorluklar fakihlerin çeşitli görüşler serdetmesine yol açmıştır. Bazı fakihler İslam ve dârüislâm’ın ayrılmaz olduğunu ve bu yüzden de Müslümanların hiçbir koşulda gayri müslim topraklarda ikamet ifade etmişlerdir. Diğer fakihler ise hicreti, Müslümanların dinini daha iyi yaşama imkanı bulabilecekleri topraklar için sürekli bir arayış içinde olmaları gereken dinamik bir kavram olarak düşünmüşlerdir. Bu fakihlerden bazıları, bir Müslüman’ın gayri müslimler arasında ikamet etmesinin müstehap hatta vâcip bile olabileceğini ileri sürmüşlerdir.

8 Bkz: Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *el-Mecmû ‘ Şerhu’l-Mühezzebe* (Beyrut: Dârul-Fikr, t.y.), 19/262-263. Bu hadislerin tartışması için bkz: Masud, “*Obligation*”, 33-34; Wilfred Madelung, “*Has The Hijra Come to an End?*”, *La Revue Des Islamiques*, LIV (1986), 227.

9 Madelung, “*Has The Hijra Come to an End?*”, 227.

10 Bkz: Hüseyin Mu’nis (çev. ve ed.) “*Esna’l-metâcir fi beyâni aḥkâmi men gâlebe ‘alâ vaḡanihi en-Naşârâ ve lem yuhâcir ve mâ yeteratbebü ‘aleyhi mine’l- ‘uḡûbâti ve’z-zevâcir*” *Revista Del Instituto Egipcio De Estudio Islamicos En Madris*, V (1957), 135-36. Ayrıca bkz: Muhammed Hamidullah, “*Ex-Territorial Capitulations in Favour of Muslims In Classical Times*”, *The Islamic Review*, 38 (1950), 33-35; Muhammed Hamidullah, *The Muslim Conduct of State* (7. baskı., Lahore: Muhammed Eşref, 1977), 121-29.

11 Bkz: Bernard Lewis, *Political Language of Islam* (Chicago: University Of Chicago Press, 1988), 104-05.

Mütekaddimîn fakihler, gayri müslim topraklarda yaşarken Müslüman olan bir gayri müslim meselesini ele almışlardır. Şimdi bu kişi dârülişlâma mı hicret etmelidir? Devletin İslam ile olan resmi ilişkisine almış olan Sünni fakihlerin böyle bir kişinin derhal dârülişlâma hicret etmesini talep etmesi beklenebilir.¹² Ancak konu hakkında hukuki düşüncenin tarihsel gelişiminin irdelenmesi, böyle bir iddianın sınırlarının belirlenmesi gerektiğini göstermektedir.

Mütekaddimîn Hanefî fakih Şeybânî (ö. 189/804), Müslüman olduktan sonra İslam toprağına (*arz'ul-İslâm*) hicret etme yükümlülüğünün Hz.Peygamber döneminde nesh edildiğini rivayet etmiştir. İhtida eden ancak dârülişlâma hicret etmeyen kimseler, İslam'ı kabul eden ancak Medine'de Hz.Peygamber'e katılmayı reddeden bedeviler (*a'râb*) gibidirler. Bu kimseler Müslüman olmalarına rağmen savaş ganimetlerine ortak olmalarına izin verilmemiştir.¹³ Ancak Şeybânî -Ebû Yûsuf'un (ö.182/789-99) otoritesine dayanarak- Ebû Hanîfe'nin (ö.150/768) gayri müslim bölgelerde yaşayan Müslümanları tasvip etmediğini de nakletmiştir.¹⁴

Mütekaddimîn Mâlikî fakihlerin bu konu hakkındaki görüşleri daha az müphem bir mahiyettedir. Sahnûn (ö.240/854); Mâlik'in (ö. 179/796), Müslümanların gayri müslim topraklarına ticaret amacıyla seyahat etmelerine, onların kanunlarına tabi olabileceklerinden dolayı şiddetle karşı çıktığını aktarmıştır.¹⁵ Mâlik'in görüşündeki şer'i illet ise -daha sonra tartışmanın temel noktası haline gelen- Müslümanların gayri müslim hukukuna boyun eğmeye zorlanacağıdır. Ayrıca Mâ-

12 Bkz: Bernard Lewis, "Legal And Historical Reflections on The Position of Muslim Populations under Non-Muslim Rule", Journal of The Institute of Muslim Minority Affaris, 13:1 (Ocak, 1992), 6. Bu makalenin yayımlanmasından önce bir kopyasını benimle paylaşan Profesör Lewis'e teşekkür ederim.

13 Ebû Bekr es-Serahsî, Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr, ed: S. el-Müneccid (Kahire: Ma'had el-Mahtutat, 1971), c. I, 94. (Şeybânî'ye atfedilen Siyerü'l-Kebîr isimli esere yapılan bir şerhtir. -Bundan sonra Şeybânî olarak zikredilecektir.-) Şeybânî'den yıllar sonra yazan Ebû Bekr Serahsî'ye göre hicret etme yükümlüğü nesh olmasına rağmen fakihlerin birçoğu, bedevilerin dinlerini öğrenebilmeleri için Medine'ye hicret etmelerini tavsiye etmiştir, fakat bu bedeviler dini vebelerini kabile meskenlerinde öğrenebilirlerse, bu durumunda hicret etmeleri gerekmez. bkz: *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1986), c. 10, 94-95. Fıkıh kitapları, Medine dışında yaşayan göçebeler örneğini siyasi olarak tarafsız bir konu gibi aktarsa da, bu durum, Emeviler döneminde çokça tartışılan bir iç meseleydi. (bkz: Madelung, "Hijra"). Muhacirin kim olduğu ve savaş ganimeti (*fe'y*) almaya kimin hak kazandığına ilişkin siyasi tartışmaların, bu erken dönemde Müslümanların gayri müslim topraklarda ikamet etmesiyle pek bir ilgisi yoktu. Ayrıca bkz: Ebü'l-Hasen el-Mâverdi, *el-Ahıkâmü's-Sultâniyye* (Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 163-64.

14 Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*, çev: Majid Khadduri (Maryland: The John Hopkins Press, 1966), 187; eş-Şeybânî bu görüşü *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*'sinde tekrarlamıştır: ed. Ebu'l-Vefa el-Afgani (Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y), 124 [er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi isimli eser Şeybânî'nin değil Ebû Yûsuf'un eseridir. -ç.n-]

15 Ebû Saîd Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*, (Kahire: Dârü'l-Fikr, t.y.), c.3, 278

lik'in, insanları, Hz. Peygamber'in ashabına dil uzatılan topraklarda yaşamaktan caydırdığı da nakledilmiştir. Bu, müteahhirin Mâlikî fakihler tarafından günahın yaygın olduğu topraklarda ikamet etmeye izin verilmediği anlamına gelecek şekilde ele alınmıştır.¹⁶

Şâfiî (ö.204/819-20) oldukça farklı bir yaklaşımı tercih etmiştir. Şâfiî, Medine'de İslam devletinin kurulmasından sonra bile Abdullah b. Abbas (Hz. Peygamber'in ashabı) ve diğerlerinin (o zaman gayri müslim bir bölge olan) Mekke'de ikamet etmesine izin verildiğini ifade etmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber, Müslüman olan bedevî kabilelerin İslam topraklarının dışında kalmasına izin vermiştir. Şâfiî'ye göre bu insanların bağımsızlıklarını korumaları günah olsaydı, Hz. Peygamber bu insanlara Mekke'de ikamet etme seçeneği vermezdi. Dolayısıyla gayri müslim topraklarda ihtida eden Müslümanlar, İslam'dan uzaklaştıracak fitnelerden korkmadıkları sürece burada kalabilirler (*izâ lem yehâfû'l-fitnete fi'd-dîn*).¹⁷

Üçüncü/dokuzuncu yüzyılın sonunda birkaç olgunlaşmamış (*unrefined*) kavram ortaya çıkmıştır. Mâlik'in Müslümanların hiçbir şekilde gayri müslim hukukuna tabi olmamaları gerektiği fikri, ticaret amacıyla dahi olsa İslam topraklarından ayrılan Müslümanlara karşı bir muhalefete yol açmıştır. Hanefiler her ne kadar bir Müslüman'ın gayri müslim topraklarda daimi olarak ikamet etmesini hoş görme- se de Müslümanların ticaret amacıyla geçici olarak seyahat etmesine karşı çıkmamıştır. Kişinin dini inançlarını kaybetme tehlikesine odaklanan Şâfiî'ye göre ise her bir durum kendine has koşullara bağlıdır.

Kısa ömürlü bir fıkıh mezhebinin kurucusu olan Taberî (ö.310/923), daha sonra geliştirilecek ve sistematize edilecek olan diğer birkaç şer'î illeti tartışmıştır. Taberî, zulüm görülen topraklardan (*yukarıdaki ayete bkz.*) hicret etme yükümlülüğüyle ilgili Kur'an ayetlerini tefsir ederken, -her ne kadar bu kural Hz. Peygamber'in vefatından önce nesh edilse de- Hz. Peygamber döneminde Medine'deki İslam devletine hicret etmeyenlerin kafir olarak görüldüğünü ifade etmiştir. Taberî bu Kur'an ayetlerinin, ihtida eden ancak Medine'de Hz. Peygamber'e katılmayı reddedip Mekke'de ikamet etmeyi tercih eden özel bir gruptan bahsettiğini belirtmiştir. Hz. Peygamber bu kişilerin Mekke'de serbest bir şekilde ibadet edemediklerinden dolayı Medine'ye hicret etmelerini emretmiştir. Bu yüzden şer'î illet, İslam'ı yaşama noktasındaki acizlik olmaktadır. Ancak Taberî, bir Müslüman'ın

16 Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, ed: Ali Muhammed el-Becevi (Kahire: Dârü'l-Ihya el-Kutub'ul-Arabiyye, 1957), c.1, 484.

17 Ebû Abdillâh Şâfiî, *el-Üm*, ed: Muhammed el-Neccar (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.), c.4, 161.

kafirlerin topraklarını İslam topraklarına tercih etmesinin uygun olmadığını da belirtmiş ve Kur'an ayetlerinde özel olarak belirtilen Müslüman grubun, o sırada Hz. Peygamber'le savaşan kafirlerin gücüne katkıda bulduklarından dolayı suçlu olduklarını ifade etmiştir. (*takhir sevâd'ul-küffâr*)¹⁸

Şîî hadis kitapları, erken dönem tartışmalarını ileri bir boyuta taşımıştır. Şîîler, Hz. Peygamber'in gayri müslimler arasında yaşayan herhangi bir Müslüman'ı kınadığına dair Sünniler tarafından aktarılan hadisleri iktibas etmişlerdir.¹⁹ Ayrıca onlar, Medine'ye hicretten sonra Hz. Peygamber'e katılmayan bedevilere dair Şâfiiler ile Hanefilerin tartıştıkları meseleyi de zikretmişlerdir. Fakat rivayete göre mütekaddimîn Şîî fakihleri, Müslümanların bedeviler arasında ikamet etmesini hoş görmemişlerdir, çünkü bu durum ister istemez cehalete yol açmaktadır. Fakihlere ulaşımın zor olduğu bölgelerde ikamet etmek ise kişinin ilmi düzeyi açısından tehlike arz etmektedir.²⁰ Ancak rivayete göre bir kişi Ca'fer es-Sâdık'a (altıncı İmam, ö. 148/765), kafir topraklarına girip orada vefat ederse, kafir olarak mı öleceğine dair bir soru sormuş, Ca'fer es-Sâdık da aslında gayri müslim topraklarda İslam'a daha iyi hizmet edebileceği cevabını vermiştir.²¹

Her ne kadar Şîî fakihler hadiste bahsedilen bedevileri Müslüman olarak görse de onlar arasında ikamet etmenin uygun olmadığını ifade etmişlerdir. Bu sebeple, Müslümanlar arasında ikamet etmek bizahiti yeterli olmamaktadır. Dolayısıyla Müslümanların ikametgahının nitelik ve türü de önemli bir konudur. Şîî fakihler tarafından ele alınan konu şudur: Resmîyette İslamî olan fakat insanların yaygın şekilde günahlara (*me'âsî*) bulaştığı topraklardan hicret etmek gerekir mi? Muhtemelen muhalif bir hareketi temsil eden mütekaddimîn Şîî fakihler, bir bölgenin resmi olarak sınıflandırılmasından ziyade adalet, fesad ve ilim gibi temel sorun-

- 18 Ebû Ca'fer Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986), c.4, 147-151. Taberî, bu Müslüman grubu Hz. Peygamber'e katılmayı reddetmeye sevk eden şeyle ilgili çelişkili rivayetler kaydetmiştir. Taberî'ye ek olarak, ayrıca bkz: Zemahşerî, el-Keşşâf, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.), c.1, 292-93; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-İbn Kesîr* (Kahire: Dârü'l-Hir, 1988), c.1, 513-15; Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Turâs el-Arabî, 1985), c.5, 125-26; Ebû Ca'fer el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân*, ed: Ahmed el-Emin ve Ahmed Kasir (Necef: Mektebet'ul-Emin, t.y.), c. 3, 302-03; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), c.2, 12.
- 19 Ebû Ca'fer el-Küleynî er-Râzî, *el-Kâfî*, ed: Ali el-Gaffari, (Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1377-79/1957-59), c.5, 43; Muhammed Bâkir Meclîsî, *Melâzû'l-Ah'yâr*, ed: Mehdi el-Recaî, (Kum: Mektebet'ul-Âyetullah Mar'âşî, 1406/1986), c.9, 402.
- 20 Bkz: Muhammed el-Hürr el-Âmilî, *Vesâ' ilî's-Şi'a*, ed: Ahmed Rabbânî eş-Şîrâzî (Beyrut: Dâr'ul-İhyâ et-Turas'ul-Arabî, t.y.), c.11, 75-76. Bu delilin siyasi çıkarımları için bkz: Madelung "*Hijra*".
- 21 el-Âmilî, *Vesâ' il*, 77. Ancak es-Sâdık'ın şöyle dediği de rivayet edilmiştir: "Gerçek garîb, dârüş-şirkte ikamet eden kimsedir." Bu cümlenin mutlak manada mekruh ifade ettiği söylenemez. (el-Âmilî, *Vesâ' il*, 76).

larla ilgileniyorlardı.²² İlginç bir şekilde, müteahhirin Şii fakihlerin, Müslümanların günahın yaygın olduğu topraklardan hicret etmeleri gerekip gerekmediğine dair soruya verdikleri cevaplar müphem bir yapıdadır.

İlk dört asırdaki fakihler, gayri müslim topraklarda ikamet eden Müslümanlar sorununa karşı bir ölçüde müphem bir tavır sergilemişlerdir. Bu gibi Müslüman azınlıklar, erken dönem fıkıh metinlerinde özellikle zikredilmemişlerdir. Kavram ve rivayetlerin zenginliğine rağmen konu hakkındaki tartışmalar genellikle örtük ve izlenimci (*impressionistic*) bir yapıdadır. Bu müphemlik beşinci/on birinci asra kadar devam etmiştir.²³ Endülüslü Zâhiri fakih İbn Hazm (ö.456/1064), ticaret amacıyla dahi olsa gayri müslim hukukuna tabi olmaya yol açtığı için gayri müslim topraklara giren Müslümanlara hoş bakmamıştır. Diğer yandan Hanefi fakih Serahsî (ö.483/1090-91), gayri müslimlerle ticaret yapmanın kamu maslahatı açısından zorunlu olduğunu ancak bir Müslüman'ın gayri müslimlere silah satmaması gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Serahsî'ye göre hicret yükümlülüğü sona ermiştir. Serahsî, Hz. Peygamber zamanında Müslümanların kendi dinlerini öğrenebilmesi amacıyla hicretin zorunlu olduğunu, ancak şuanki durumun oldukça farklı olduğunu ileri sürmüştür. Serahsî, Müslümanların gayri müslim topraklarda dinlerini öğrenip öğrenemeyeceğini açıklamasa da, bir Müslüman'ın gayri müslim topraklarda daimi olarak ikamet etmemesi ve oraya çocuklarını götürmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Bunun iki temel sebebi vardır: Bu adamın çocukları gayri müslimlerin özelliklerini edinebilir ve bu çocuklar gayri müslimler tarafından köleleştirilme riski altındadırlar.²⁴

Mâlikî mezhebinin görüşü, beşinci/on birinci yüzyılda tümüyle tavizsiz bir hale gelmemiştir. Toledo'nun 1085 yılındaki düşüşünden önce yazan İbn Hazm'ın ta-

22 Bkz: Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1993), 45, 155-65; Hosseyin Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam* (Princeton: Darwin Press, 1993), 3-18.

23 Şii fakihler: Abdülaziz et-Tarabulusî İbnü'l-Berrac (ö.481/1088), *el-Mühezzeb* (Tahran: Müessesat'ul-Neşr'ul-İslamî, 1406), c.1, 311 (Tarabulusî gayri müslim topraklardaki Müslümanlara ilişkin birtakım kuralları izah etse de, *vücûb'ul-hicret* veya bir Müslümanın gayri müslim topraklarda ikamet etmesinin meşru olup olmadığı meselesini tartışmamıştır.); Tûsî; *Tefsîr*, c.3, 302-03'de Kur'an'daki hicretle ilgili ayet bağlamında *vücûb'ul-hicrete* değinmemiştir; Ebu Ali et-Tabersî (ö.548/1154); *Mecma'ul-Beyan* (Beyrut: Dâr'ul-Mektebet'ul-Heyeh, 1986), c.3, 151'de bir bölgede fesad yaygın hale gelirse, kişinin bu bölgeyi terketmesi gerektiği anlamına gelecek şekilde bir rivayet nakletmiştir. Sünnî fakih Ebû Mansûr et-Temîmî el-Bağdâdî; (ö.463/1072) *Kitâbü'l-Uşûlî'd-dîn* (Beyrut: Dâr'ul-Hilal, 1980), 154-55'de Müslümanların sapkın fikirleri benimsediği toprakların aslında dârülharb olduğunu iddia eden bir grubun görüşlerini aktarmış, fakat Bağdâdî bu tür topraklarda ikamet etme konusuna değinmemiştir.

24 Ebû Muhammed el-Kurtubî ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, ed. Ahmed Şakir (Kahire: Dâr'ut-Turas, t.y), c.7, 349; Serahsî, *el-Mebsût*, c.10, 6-7, 74-92.

lebesi öncü Endülüslü Mâlikî fakih İbn Abdülberr Kurtubî (ö. 463/1071), bir Müslüman'ın genellikle gayri müslim topraklarda ikamet etmesinin yasak olduğunu, ancak güvende olması ve gayri müslimlere üstün gelmeyi umması halinde geçici olarak orada ikamet edebileceğini savunmuştur.²⁵ Toledo'nun düşüşü, Endülüs'teki Müslümanlar için bir dizi yenilginin başlangıcı olmuş²⁶ ve ardından Mâlikî fakihlerin görüşü giderek daha katı hale gelmiştir.

Belki de beşinci/on birinci yüzyıla ait en önemli görüş, şu ifadeleri kullandığı rivayet edilen Şâfiî fakih Mâverdî'nin (ö. 450/1058) fikridir: “[Bir Müslüman], kafirlerin ülkelerinde dinini açıkça izhâr edebilirse, bu ülke dârüislâmın bir parçası olur. Dolayısıyla orada ikamet etmek hicret etmekten evladır, çünkü başkalarının [onun aracılığıyla] İslam'a geçeceği umulmaktadır.”²⁷ Mâverdî mevcut soruna yeni bir boyut katmıştır. İlk olarak, gayri müslim toprakta ikamet etmek gerçekten de hicretten evlâ olabilir. İkinci olarak, dârüislâmın ne olduğu sorusu belirgin bir hale gelmiştir. Kimi zaman, İslam'ın coğrafi alanı dışındaki bölgede bulunan bir Müslüman'a tanınan özgürlükler, bu Müslümanın ikamet ettiği bölgenin sınıflandırılmasına etki etmektedir. Bu görüş Şâfiî mezhebinin belirgin bir özelliği haline gelmiştir.

Altıncı/on ikinci yüzyıla gelindiğinde geniş Müslüman nüfus gayri müslim egemenliği altına girmişti. Bu yeni bir durum olmasa da, o zamana kadar görülmemiş bir ölçekte ve fıkıh mezhepleri söz konusu duruma karşı tepkilerini tam olarak geliştirip ve sistematize edene kadar birkaç yüzyıl geçecekti. Mezhepler başlangıçta bunalıma girmiş gibi gözükmüş ve bu konuda icma olmadığı fikrine başvurmuşlardır. Fakihler, bir Müslüman'ın kendini gayri müslim topraklarda bulmasının birçok nedenini göz önüne alan tutarlı bir doktrin geliştirmek için gayret sarfetmişlerdir: Bir kişi ticaret amacıyla gayri müslim topraklarda geçici bir süre kalabilir; dârülharbte yaşayan bir gayri müslim ihtida edip Müslüman olabilir; veya Müslüman topraklar gayri müslimler tarafından ele geçirilebilir. Ayrıca fakihler, İslam İmparatorluğu içerisindeki mezhepsel ayrılıkları da izah etmeye çalışmışlardır. Görünüşe bakılırsa muhtelif fakihler akıllarındaki meseleyi özellikle belirtmeden konuya dair açıklamalarında farklı senaryoları ele almışlardır.

25 Yusuf b. Abd'ul-Berr en-Nimrî el-Kurtubî, *Kitâbü'l-Kâfi fî fıkhi ehli'l-Medîne el-Mâlikî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 210.

26 Anwar Chejne, *Muslim Spain: Its History and Culture* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1974), 67.

27 en-Nevevî, *el-Mecmû'*, c.19, 264.

Altıncı/on ikinci yüzyılda hicret sorununa verilen en önemli tepki Mâlikî fakihlerden gelmiştir. Öncelikle dârülharbte yaşayan veya orayı ziyaret eden Müslümanlar problemiyle ilgilenen İbn Rüşd “el-Ced” (ö. 520/1122), hicret sorununa verdiği cevabında tavizsiz bir tutum sergilemiştir. Bir fetvasında Mâlik b. Enes’in verdiği ilk içtihatlarla dayanan İbn Rüşd, bir Müslüman’ın dârülharbe girmesinin veya orada yaşamasının kesin bir surette yasak olduğunu ifade etmiştir. Gayri müslimler için dârüislâma girmek serbestse de, bir Müslüman’ın ticaret amacıyla dahi olsa kısa süreli ikamete yol açması durumunda dârülharbe girmesi yasaktır. İbn Rüşd’e göre asıl problem dârülharbe giren bir Müslüman’ın kendisini gayri müslim hukukuna tabi kılmasıdır ki bu, yalnızca ahlaksız ve bozuk bir Müslüman’ın kabul edeceği bir şeydir. Netice itibarıyla bu gibi Müslümanların güvenilirlikleri genellikle şüphelidir, mahkemede yaptıkları şahitlikler kabul edilmez ve imam olmalarına da izin verilmez.²⁸ Muhtemelen İbn Rüşd’ün fetvası İber Yarımadası’ndaki Müslüman toprakların kaybına doğrudan verilen bir cevaptı. Aslında İbn Rüşd, Müslümanlara, kaybedilen toprakların eski İslami konumuna getirilmesi halinde, geri dönüp eski vatanlarına yeniden yerleşebileceklerini tavsiye etmektedir.²⁹

İbn Rüşd kendi zamanın önde gelen Mâlikî fakihî olmasına rağmen, onun tutumu mezhebinde ittifakla kabul edilen bir görüşü temsil etmiyordu. Diğer bir Mâlikî fakih olan Mâzerî’ye (ö.536/1141), Sicilya’da gayri müslim otoriteler tarafından atanan kâdılarının kararlarının Müslüman topraklarda hukuken geçerli olup olmadığı sorulduğunda, Mâzerî bu soruya müspet bir şekilde cevap vermiştir. Mâzerî, en iyi şartlar altında bir Müslüman’ın gayri müslim topraklarda ikamet etmesine ruhsat verilmemesi gerektiğini kabul etmiştir. Fakat böyle bir ikamet, ille de bir Müslüman’ın güvenilirliğini zedelemesini, zira bir Müslüman’ın bu konuda başka seçeneği olmayabilir veyahut onun hicret etmeyi reddetmesi, Müslüman topraklarda ikamet etmenin geçerliliğine dair yanlış bir te’vile dayanabilir. Daha da önemlisi, eğer bir Müslüman, kaybedilen bir bölgeyi nihayetinde eski İslamî konumuna getirmeye veya kendini gayri müslimlere İslam’ın mesajını tebliğ etmeye adarsa, o zaman dârülharbte ikamet meşru olmaktadır. Dahası, gayri müslim topraklarda yaşayan Müslümanlar anlaşmazlıklarını karara bağlamak ve ihtilaflarını çözmek için fiili bir zaruret olarak kendi kâdılarına ihtiyaç duyarlar. Bu kâdılarının gayri müslimler tarafından atanmasına teessüf edilecek bir haldir, ne

28 Ebü’l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Muḥaddimâtü’l-Mümehhidât*, ed: Muhammed Hucci (Beyrut: Dâr’ul-Garbi’l-İslamî, 1988), c.2, 151-54; Ebü’l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Beyân ve’t-Taḥşîl*, ed: Muhammed Hucci (Beyrut: Dâr’ul-Garbi’l-İslamî, 1988), c.4, 170-71.

29 İbn Rüşd, *Muḥaddimât*, c.2, 153.

var ki bu durum kaçınılmazdır. Mâzerî burada, ikamet eden kişinin ikamet etme güdüsüne ve zaruret düşüncesine odaklanmaktadır. Mukîmin ikamet etmedeki saikinin İslam'ı yayma olması ve her ne kadar gayri müslimler tarafından atan- sa da Müslüman kadıllara sahip olmanın gerektirdiği fiili zaruret, bu gibi mukîm kimselerin güvenilirliği muhafaza etmektedir.³⁰ Dolayısıyla, gayri müslim hakimi- yeti altında yaşamak her zaman gayri ahlakî değildir. Eğer bir Müslüman sehven ikametinin meşru olduğunu düşünürse, onun ahlakî statüsü korunmaktadır. Di- ğer bir ifadeyle, her ne kadar ikamet bizatihi ahlakî olarak yanlış olsa da, ikamet eden Müslüman ahlakî bir kişi olarak kalır.

Altıncı/on ikinci asrın diğer fakihleri, özellikle de Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri, bir Müslüman'ın dinini izhar edebileceği durumlarda gayri müslim topraklarda ikamet etmesine izin verildiğini, ancak kişinin dinini kaybedeceğinden endişe etmesi durumunda gayri müslim topraklardan hicretin vâcib olduğunu ifade et- miştir (*İhâşiyeye an yuftana fi dinihî*).³¹

Bazı fakihler hicret tartışmalarını dârüislâm ve dârülharb ikileminin ötesine taşı- mışlardır. Onlar bir Müslüman'ın, fesadın yayıldığı veya Müslüman'ın fiziksel ola- rak güvenilir olmadığı herhangi bir bölgeden ayrılması gerektiği hususunda ısrar etmişlerdir. Bu yüzden kişi dinini daha iyi yaşama imkanı bulabileceği ve daha ziyade fiziksel güvenilirlik elde edebileceği bölgelere hicret etmelidir. Bu görüş, Mekke'deki zulümden kaçıp Habeşistan'a hicret eden Müslüman muhacirler ve Arabistan bedevilerine ilişkin rivayetlerin tabii bir uzantısı olabilir. Daha da önemlisi, bu fikir, İslam İmparatorluğu'nu rahatsız eden dahili teolojik ve siyasi bölünmelerin doğrudan bir sonucuydu. Üçüncü/dokuzuncu asra gelindiğinde;

30 el-Mazerî'nin fetvası, Venşerîsî, *el-Mî'yar*, ed: Muhammed Hacc (Beyrut: Dâr'ul-Garbi'l-İslamî, 1981), c.2, 133-34'de kaydedilmiştir. el-Mazerî ve fetvası hakkında bkz: Abdel Majid Turki, "Con- sultation juridique d'al-İmam al-Mazari sur le cas de musulmans vivant en Sicile sous l'authorite des Normands", *Melanges de L'Universite Saint Joseph*, 50:2 (1984); Huseyn Mu'nis, "Esna", ve Hassan Hussni Abd'ul Vehhab, *el-İmam'ul-Mazerî* (Tunus, 1955). Zaruret mantığına dayanan diğer fetva için bkz: Venşerîsî, *el-Mî'yar*, c.10, 135.

31 Begavî'nin (ö.510/1117) görüşü en-Nevevî, *el-Mecmû'*, c. 19, 264'den alıntılanmıştır. Ayrıca bkz: Ebu Abdullah b. İdris el-İclî el-Hillî (ö. 598/1202), *es-Serair: el-Havi li-Tahrir el-Fetavâ*, içinde: *Sil- silat el-Yenabi el-Fikhiyye*, ed: Ali Asgar Murvarid (Beyrut: Dâr'ut-Turas, 1990), c.Cihad hakkında, 183. "Kişinin dinini izhar etmesi" ifadesi, altıncı/on ikinci ve yedinci/on üçüncü yüzyıllar ara- sında yerleşik bir hukuki terim haline gelmişti. Bazı altıncı/on ikinci asır Hanefî fakihleri -hicret etmenin veya bu tür topraklarda ikamet etmenin meşruluğu hakkında yorum yapmadan- gay- ri müslim topraklarda yaşayan Müslümanlara uygulanacak hukuku tartışmıştır. Bkz: Alâüddîn Kâsânî, *Bedâ'î' u's-Şanâ'î'* (Beyrut, Dâr'ül-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), c.7, 105; Ebü'l-Hasen Burhâ- nüddîn el-Fergânî (ö. 593/1196/97), *el-Hidâye* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebî, t.y), c.2, 152-153.

Mu'tezile, Zeydiyye ve Hâricîyye mezhepleri, resmi olarak Müslüman yöneticiler tarafından idare edilen topraklardan hicret etmeyi zorunlu gören iyi ve açık bir şekilde formüle edilmiş (*well-formulated*) doktrinler geliştirmişlerdir. Şii fakihler ise darüliman ve dârülişlâm arasında bir ayrım gözetmişlerdir. Eğer fâsid inanç ve uygulamalar yaygın bir durumda ise niteliksel olarak dârülişlâm dârülküfre denk olabilir, fakat dârülimanın yokluğu durumunda Müslümanlar dinlerini tatbik edebildikleri sürece fesadın olduğu bölgelerde ikamet etmeye devam edebilirler.³² Bu muhalif grupların perspektifinden bakılacak olursa, âdil bir hayat ille de resmi olarak İslam'ı benimsemiş bir bölgede kazanılmaz. Aksine kişi daima âdil ve fiziksel açıdan güvenli bir toprak arayışında olmalı veya Müslümanların kontrolü altında olan bölgeye hicret etmelidir.³³ Daha önce ifade edildiği gibi, hicretin İslam tarihinde dahili siyasi çekişmelerde oynadığı rol bu makalenin alanı dışındadır. Bu tartışmanın on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başları da dahil olmak üzere sürekli olarak hukuki tartışmalara konu olduğunu söylemek yeterlidir.

- 32 en-Nu'mân el-Müfid, *Evâ'ilü'l-Mağâlât*, ed: Şeyh'ul-İslam ez-Zencani (Kum: Mektebet'ul-Devzi, t.y), 70-71; bkz: Muhammed b. Muhammed Bakır en-Necefi (ö. 1266/1850), *Cevahir'ul-Kelam*, ed: Akhundi (Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1378), c.21, 34-38; ayrıca bkz: Ann K. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford, Oxford University Press, 1981), 30, 216.
- 33 Ebü'l-Hasan Eş'arî (ö. 324/936), *Mağâlâtü'l-İslâmiyyin*, ed: Muhammed Abdülhamid (Beirut: Mektebet'ul-Asriyye, 1990), c.2, 154-55; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyin* (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Malayin, 1971), 324-27. Zeydî düşüncesi hakkında bkz: Rıdvan es-Seyyid, "*ed-Dar ve'l-hicre ve Ahkamuhuma inde İbn'ul-Murtaza*", el-İctihad, 12 (1991). Modern öncesi hukuki tartışmalar hakkında, Hanbelî fakihler için bkz: Mansur Mansûr Buhûtî (ö.1051/1641), *Keşşâfü'l-Ğinâ'*, ed: Hilal Mustafa Hilal (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1982), c.5, 44 (Dârülfisaktan hicret vâcib değildir). Şâfiî fakihler için bkz: Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî (ö.977/1569-70), *Muğni'l-Muhtâc* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1958), c.4, 239 (Dârülfisaktan hicret etmek vâcibtir ve bir Müslüman her zaman en iyi şekilde ibadet edebileceği toprağa hicret etmelidir.); Şihabüddin ve Şeyh Umira, *Haşiye Kalvubi ve'l-Umira ala'l-Minhac* (Kahire: Dâr'u-l-İhya Kutub'ul-Arabiyye, t.y.), c. 3, 227 (farklı görüşler rivayet etmektedir). Mâlikîler için bkz: Ebû Abdillâh Kurtubî; (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-Ahğâmî'l-Ğur'ân* (Kahire, Dâr'ul-Kütübi'l-Arabiyye) c.1, 484-86'da gayri müslim toprakları terketmeyi dahil etmiştir, fakat fesadın yaygın olduğu veya kişinin parasının güvende olmadığı yerlerden -bu topraklar resmi olarak dârülişlâmın parçası olsa bile- hicret edilmesi gerektiğini de ifade etmiştir. Zeydiler için bkz: İbn Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), *Neylü'l-Evğâr* (Kahire: Dâr'ul-Hadis, t.y.), c.8, 27 (muhtelif görüşleri rivayet eder ve tartışır). Şiîler için bkz: Tabersî; *Mecma'*, c.3, 151'de gayri müslim topraklarını terketme yükümlülüğünden bahsetmemekte ve kendisini fâsid toprakların terketmemesi gerektiğini aktarmakla sınırlanmaktadır. Mu'tezile için bkz: Zemahşerî (ö. 538/1114); *el-Keşşâf*, c.1, 292-93'de hicret etme yükümlülüğünün neshedildiğini ifade etse de, kişinin dinini daha iyi yaşayabileceği bir yere hicret etmesi gerektiğini belirtmektedir.

Geliştirilmiş Görüşler

Gayri müslim topraklarda yaşayan Müslümanlar sorunu üzerine iyi ve açık bir şekilde formüle edilmiş ve farkedilebilir düşünce ekolleri ancak altıncı/on ikinci yüzyıldan sonra ortaya çıkmıştır. Her zaman olduğu gibi bu düşünce ekolleri, ufak tefek birçok değişiklikler ve zengin farklılıklar göstermektedir. Her düşünce ekolü, zaman zaman mecburi bir katılıkla uygulamış olduğu tutarlı bir görüşü benimsemiştir.

Mâlikî mezhebi tavizsiz bir görüş benimsemişti. Bir Müslüman gayri müslim topraklarda asla ikamet etmemelidir, çünkü her şeyden önce bu Müslüman gayri müslim kanunlarına tabi olacaktır. Eğer bir kişi fiziksel veya ekonomik şartlar sebebiyle dârülharbten ayrılamazsa, ancak bu durumda ikamet etmesi ma'zûr görülebilir. Mazeret kalktığı anda ise bu kişi derhal dârülharbten ayrılmalıdır. Bu görüş, en iyi şekilde, doktriner sorunların; sosyal, politik ve kültürel mülahazalarla birleşerek, Endülüs'teki Müdeccen statüsünü kabul eden Müslümanlara karşı ses getiren bir kınama ortaya koyan Venşerîsî'nin meşhur iki fetvasında görülmektedir.³⁴

Birinci fetva, Güney Afrika'ya gitmek için Endülüs'ü terkeden ve daha sonra ekonomik sıkıntılarla karşılaşan Müdeccenleri ele almaktadır. Müdeccenler bu sıkıntılardan dolayı hicret ettikleri için pişman olmuşlar ve gelmiş oldukları Hristiyan topraklarının daha üstün olduğunu iddia ederek Müslüman Güney Afrika ile dalga geçmişlerdir. Bu Müslümanlar, "Aslında hicret buradan [Güney Afrika] oraya [Hristiyan topraklar] olmalıdır" diyerek alay etmişlerdir. Müsteftî, imalı bir şekilde soru sormuştur: "Bu insanlar hakkında ne düşünüyorsun?" Venşerîsî, gayri müslim topraklardan hicretin mutlak bir yükümlülük olduğunu savunarak tarafsız ve ilmi bir tavırla yanıt vermeye başlamıştır. Müteariz doktrinel kaynakları ele aldıktan sonra tearuzun yalnızca zahirde olduğu ve tüm delillerin tek bir sonuca götürdüğü hükmüne varmıştır. Venşerîsî fesadın yaygın hale geldiği ve bu yüzden de tüm toprakların aynı statüde olduğu görüşünü reddetmiştir. İslam toprağı-âdil olmasa da- âdil olan gayri müslim toprağından üstündür.³⁵ Öyle görünüyor ki, Venşerîsî, İslam ile olan resmi bağın, her türlü maddi adalet anlayışından daha ağır basan nihai bir ahlakî değer olduğuna inanıyordu.

34 Bu fetva için bkz: Hüseyin Mu'nis, "Esnâ", ve L. P. Harvey, *Islamic Spain: 1250 to 1500* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 56-63.

35 Venşerîsî burada, mühim olan meselenin güvenlik ve adalet olduğunu ve fesat yayılırsa, tüm toprakların eşit statüye sahip olması nedeniyle hicret etme yükümlülüğünün olmadığını savunan fakihler tarafından dile getirilen deneyimlenmiş bir endişeye yanıt vermektedir. Örnek olarak bkz: Şirbîni, *Muğni*, c.4, 239.

Daha sonra Venşerîsî, söz konusu bölgenin köken olarak bir Müslüman toprağı olup olmadığının önemsiz olduğunu ileri sürmüştür. Bazıları, kendisini tarih boyunca gayri müslim bir toprakta bulan bir Müslüman ile bir zamanlar İslam toprağı olan ancak gayri müslimler tarafından ele geçirilen bir toprakta bulan bir Müslüman arasında maddi bir fark olduğunu ileri sürmüşlerdir. Her ne kadar Venşerîsî bu argümanı herhangi bir farklılık gözetmeksizin bir ayırım olarak reddetse de, diğer fakihler ele geçirilen Müslüman toprakların gayri müslim idareye rağmen Müslüman toprağı olarak kalacağını öne sürmüşlerdir.³⁶

Venşerîsî, ilmi açıklamalarını bitirdikten sonra, bu meselenin esasen politik doğasını ortaya koymaktadır. O, İslam topraklarıyla alay edenleri mümkün olabilecek en sert şekilde kınamıştır. Bir kişi Hristiyan topraklarının üstün olduğunu nasıl söyleyebilir! Böyle bir ifade, herhangi bir idrak veya muhakemeden yoksun insanların ikiyüzlü ve ahlaksız tabiatını gözler önüne sermektedir. Nasıl olur da bir kişi gayri müslimlerin dostluğunu Müslümanlara tercih edebilir? Hristiyanlar ve Müslümanlar arasındaki çekişmenin yoğunluğu ve Venşerîsî'nin hissettiği derin aşağılanma hissi, onun duygusal dilinde açıkça görülmektedir.³⁷

Venşerîsî'yi meşgul eden sosyal ve siyasi mülahazalar ikinci fetvada daha da belirgindir. 1400'lerin sonunda ele geçirilişinden sonra Marbella'dan gelen bir soru,³⁸ kayıp kardeşini aramak için o şehirde kalan bir adamın olayından bahsetmektedir. Söz konusu adamın kardeşi hiçbir zaman bulunamamasına rağmen bu adam Marbella'da ikamet etmeye devam etmiştir, çünkü sahip olduğu emsalsiz kabiliyetleri, onu Hristiyan yetkililer ve mukim Müslümanlar arasında tesirli bir arabulucu haline getirmiştir. O, Müslümanların sözcüsü ve savunucusu olarak hareket ederek Müslümanlar adına arabulucuk yapmaktadır. Bu adam şehirden ayrılmak hususunda serbestse de, o şehirdeki Müslümanlar fakir olduğu ve onun yardımına ihtiyaç duyduğu için burada kalmıştır.³⁹

Venşerîsî, tarihsel bir örnek olduğuna inandığı şeye dayanarak tereddütsüz bir şekilde bu adamın Marbella'dan hemen ayrılması gerektiği cevabını vermiştir. Venşerîsî, gayri müslim topraklarda ulvî amaçlarla bile ikamet eden herhangi birinin kendisini boyun eğme ve aşağılanmaya maruz bıraktığını düşünmektedir. Venşerîsî'ye göre tarih, Müslümanlarla yaptıkları anlaşmalara saygı gösterme-

36 Ele geçirilen toprakların, İslam kanunları uygulandığı sürece İslam toprağı olarak kalacağı argümanı, özgün bir Hanefi görüşüdür. (Aşağıya bkz.)

37 Venşerîsî, *el-Mi'yar*, c.2, 121-24, 130-32.

38 Bkz: Harvey, *Islamic Spain*, 56.

39 Venşerîsî, *el-Mi'yar*, c.2, 137.

leri hususunda Hristiyan yetkililere güvenilemeyeceğini göstermektedir. Tarih hakkında araştırma yapanlar, Hristiyan yetkililerin yapmış oldukları anlaşmaları daima ihlal ettiğini ve Müslümanları sömürdüğünü göreceklidir. Hristiyan kral- lar anlaşmalarına uysalar bile kralların temsilcileri ve lordları Müslümanları sö- mürmüştür. Dahası tarih, Hristiyanların Müslüman kadınların onuruna asla saygı duymadıklarını ve Müslüman kadınların -İslam hukuku tarafından kesin bir şe- kilde yasaklanmış olan- Hristiyan erkeklerle evlendiklerini göstermektedir. Yetiş- kin kimseler dinlerini kaybetmese de, tecrübeler, çocukların farklı bir akıbetten muzdarip olduğunu göstermektedir. Venşerîsî; Müslümanların, tıpkı Avila'nın Müslümanları gibi Arap diline olan vukufiyetlerini kaybedeceklerini ve Hristiyan- ların adetlerinden, alışkanlıklarından ve kılık-kıyafetlerinden etkileneceklerini ifade ederek devam etmektedir. Hristiyan yetkililer sürekli olarak Müslümanlara adaletsiz vergiler koymaktadır ve Müslümanların bu vergileri sorgulama veya bu vergilere karşı direnme fırsatları da bulunmamaktadır. Hristiyanların aldatici su- retleri ne olursa olsun, Müslümanlar kaçınılmaz olarak boyun eğmek zorunda bırakılmakta ve daima dinlerini ve kültürlerini kaybetmektedirler.⁴⁰

Venşerîsî'nin buradaki hitabet stratejisi, ihanet korkularını hatırlatmaktır. O, Müs- lümanların Hristiyan topraklarında "dinlerini izhar etmelerini" veya uygulamalar- ını imkansız görmektedir.⁴¹ Ancak Venşerîsî, esas olarak gözlemsel bir delile dayandığı için, şu soruyu sormak makul olacaktır: Ya Müslümanlar belirli bir gayri müslim ülkede gerçekten "dinlerini izhar edebilirlerse?". Venşerîsî muhtemelen doktrinsel kaynakların bu tür bir ikameti yine de yasaklayacağını söyleyecekti.

Bununla birlikte şu da var ki, Endülüs ve Sicilya'da hakim olan Mâlikî görüşü, ken- di tarihsel tecrübesinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Daha önce belirtildiği gibi, Endülüslü Zâhiri fakih İbn Hazm bile gayri müslim topraklarda ikamet etmeye muhalifti. Mısırlı Mâlikî fakih Adevî (ö. 1189/1775), Kuzey Batı Afrikalı kardeşle- rinin polemiklerini vurgulamamakla kendi muhitini önemli ölçüde yansıtmakta- dır. Bilakis Adevî yalnızca şunu ifade etmiştir: Bir Müslüman kafirlerin kanunları- na tabi olursa hicret etmesi gerekir ancak bu Müslüman hicret etmezse mürted değil günahkar sayılır.⁴² Diğer bir Mısırlı Mâlikî fakih Savî (ö. 1241/1825), ele

40 Venşerîsî, *el-Mî'yar*, c.2, 140-41. Hanna Kassis; "Muslim Revival in Spain in the Fifth/Eleventh Cen- tury", *Der Islam*, 67:1 (1990), 78-110'da Venşerîsî'yi etkilemiş olabilecek endişeler hakkında bilgiler içermektedir. İrtidad ve asimilasyon riski oldukça gerçekçiydi ve birçok Müslüman bu tehdede ortodoksiye dönerek karşılık vermiştir. Ayrıca bkz: Jamil Eb'un-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 142-43.

41 Venşerîsî, *el-Mî'yar*, c.2, 132.

42 Ali es-Saîdî el-Adevî, *Hâşiye alâ Kifâyetü'l-Ṭâlibi'r-Rabbânî* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1952), c.2, 4.

geçirilen Müslüman topraklarının, gayri müslim egemenliğine rağmen, Müslümanlara uygulanan İslam kanunlarına saygı gösterildiği sürece Müslüman kaldığını savunan tipik bir Hanefi görüşünü (*aşağı bkz.*) benimsemektedir; dolayısıyla böyle bir bölgeden hicret etmek vâcip değildir.⁴³ Ayrıca, en önde gelen Mâlikî fakihler gayri müslim topraklarda ikamet etmeye karşı katı bir direnç sergilerken, bu konunun Mâlikî mezhebi içerisinde ihtilafı olduğu görülmektedir. Örneğin Mâlikî fakih Ubeydullah el-Mağrâvî Vehrânî, 1504'te Granada Müslümanlarına zulümden kaçınmak için dinlerini tam bir gizlilik içinde nasıl uygulayacakları konusunda tavsiyede bulunduğu bir fetva yayınlamıştır. Vehrânî baskı gören bu Müslümanlara hicret etmeyi tavsiye etmemiştir, Müslümanların dinlerini özgürce yaşayamadıkları düşünüldüğünde hicret bariz bir tercih olmasına rağmen aslında o hicret kelimesinden bile bahsetmemiştir⁴⁴

Mâlikî fakihlerin çoğunluğunun aksine diğer mezhep fukahası genellikle Müslümanların gayri müslim topraklarda dinlerini hukuki olarak uygulamayacaklarını düşünmek istemiyorlardı. Her ne kadar Mâlikî olmayan fakihler İslam'ı uygulama kudretini temel bir fiili saptama (*a central factual determination*) olarak görseler de onlar bu saptamanın nasıl yapılacağını izah etmemişlerdir. Belki de onlar, konuyla ilgili hükmün birtakım kaideleri takip etmesi ancak geniş ölçüde duruma göre kararlaştırılması beklentisinde olmuşlardır. Her ne olursa olsun, Hanbelî ve Ca'ferî mezhepleri benzer yaklaşımlar benimserken Şâfiî ve Hanefi mezhepleri ise benzer sonuçlara farklı metodolojileri takip ederek ulaşmışlardır.

Hanbelî ve Ca'ferî mezhepleri, Müslümanların gayri müslim topraklarda zarar görmemeleri ve dinlerini kaybetme korkusu yaşamamaları şartıyla hicretin vâcip olmadığını ifade etmişlerdir. Bu gibi tüm şartlar yerine getirilse bile, fakihler, Müslümanlar kafirlerin maddi servet ve güçlerine katkıda bulunmasın diye hicreti tavsiye etmiştir. Eğer Müslümanlar birtakım fiziksel ve ekonomik zorluklardan muzdariplerse, bu sıkıntı ortadan kalkana kadar tüm durumlarda hicretten muaf tutulurlar.⁴⁵

43 Ahmed el-Mâlikî es-Sâvî, *Bulğatü's-Sâlik* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halabi, 1952), c.1, 361.

44 Bu fetva, L.P. Harvey, "Crypto Islam in 16th-Century Spain", *Actas del Primer Congreso de estudios arabes E Islamicos* (Madrid, 1964)'te tekrar yayımlanmış ve tercüme edilmiştir. Bu konunun Mâlikî mezhebinde bile ihtilafı olduğu, (neseben Faslı fakat Mısır'da doğmuş ve 1299/1882 tarihinde burada vefat etmiş olan) Şeyh Ebû Abdillâh İliş tarafından verilen bir fetvada görülmektedir. Onun şu eserine bkz: *Fetħu'l-'Alıyyi'l-Mâlik* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halabi, 1958), c.1, 375-89.

45 Hanbelî Fakihler: Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223-4) *el-Muğnî*, (Beirut, Dârul-Kütübü'l-İlmiyye, t.y), c.10, 380-82; Buhûti (ö. 1051/1641), *Keşşâfû'l-Kınâ*; c.5, 43-44. Şii fakihler:

Maalesef, bu fakihler “dini izhar etme veya uygulama” ifadesiyle ne demek istediklerini açıkça belirtmemiştir. Fakihler bu fikre atıfta bulunmak için çeşitli ifadeler kullanmışlardır;⁴⁶ ancak onlar, namaz kılmak veya oruç tutmak gibi ibadetleri yerine getirme kudretini mi, yoksa İslam hukununu bütünüyle uygulama kudretini mi kastetmektedirler? Bu ayırım önemlidir, çünkü gayri müslim topraklarda namaz kılmak veya oruç tutmak mümkün olsa da, İslam’ın ceza, ticaret ve şahıs hukukunu uygulamak çok daha zordur.⁴⁷

Farklı yüzyıl ve bölgelerdeki Müslüman azınlıklar genellikle yarı özerk bir statüye sahipti. Çoğu zaman, işlerini idare eden ve bazı İslam kanunlarını uygulayan kâdılar ve vâlileri vardı. Tatbikattaki çeşitlilik o kadar çoktu ki, hepsini tek bir genelleştirilmiş cümlede ifade etmek imkansızdır.⁴⁸ Bernard Lewis, fakihlerin Müslüman ülkelerde gayri müslimlere (*zimmîler*) verilene benzer bir tür toplumsal özerklik tasavvur ettiklerini ileri sürmüştür. Bu görüşe göre İslam’ı «izhar etmek», İslam şahıs hukukunun yanı sıra şeriatın ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilen diğer kanunların uygulanması anlamına gelir.

Bu delil tarihsel açıdan mantıklı olsa da fakihlerin kullandığı dil kesin bir sonucu kabul etmemektedir. Çoğunlukla Hanefi olan bazı fakihler “İslam’ı izhar etmenin” İslam hukukunun izharı veya uygulanması anlamına geldiğini belirtir;⁴⁹ diğer Hanefi fakihler ise Müslüman bir kâdi atanması ve Müslümanların Müslüman bir vali

Ebu’l-Kasım el-Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277), *Şerâ’i’u’l-İslâm fi Mesâ’ili’l-Ĥelâl ve’l-Ĥarâm* (Beyrut: Dârü’l-Edva’, 1983), c.1, 308; İbn Said el-Hudali (ö.689/1290), *Camî’ul-Şerâ’i*, içinde: *Silsilat’ul-Yenabi*, 236; Muhammed b. Mekki Âmilî Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384), *el-Lüm ‘atü’d-Dimaşkıyye*, ed: es-Seyyid Muhammed Kalantar (Necf: Camiat’ul-Necf el-Diniyye, 1398), c.2, 383; Fahr’ul Muhakkık el-Hillî (ö.771/1370), *İzâh’ul Fevaid* (Kum: Müessesat’ul İsmailiyyin, 1387), c.1, 352; en-Necefî, *Cevahir*, c.21, 34-38. Zeydi görüşü için bkz: Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ (ö.840/1437), *Kitab’ul-Baĥrû’z-Zeĥĥâr* (Kahire, Dâr’ul-Kitab’ül-İslami, 1949), c.6, 469.

46 Kullanılan ifadeler şu terkipleri içerir: “*ikâmetü emri’-d-dîn*”, “*izhârü’-d-dîn*”, “*izhârü şeâiri’l-İslâm*” ve “*el-kıyâm bi-vâcibâti’l-İslâm*”.

47 B. Lewis, “*Reflections*”, 10-12.

48 Örneğin bkz: Ivor Wilks, “*The Position of Muslims in Metropolitan Ashanti in the Early Nineteenth Century*”, içinde: *Islam in Tropical Africa*, ed: I.M.Lewis (2. baskı, Bloomington ve London: International African Institute, 1980), 144-165; Joseph O’Callaghan, “*Mudejars of Castile and Portugal in Twelfth and Thirteenth Century*”, içinde: *Muslims Under Latin Rule 1100-1300*, ed: James M. Powell (Princeton: Princeton University Press, 1990), 11-56; Robert I. Burns, “*Muslims in the Thirteenth Century Realms of Aragon: Interaction and Reaction*”, içinde: *Muslims Under Latin Rule*, 57-102; Mark D. Meyerson, *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel* (Berkeley and Los Angeles: University of California, 1991), 184-224; L.P. Harvey, *Islamic Spain*, 56-63; Robert I. Burns, *Islam Under the Crusaders* (Princeton: Princeton University Press, 1973), özellikle 223-70.

49 Örneğin bkz: Kemâlüddîn İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1456-57), *Feth’u’l-Kadir* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1970), c.7, 131.

talep etmesi gerektiğini belirtirler.⁵⁰ Ancak sorun şu ki Hanefi mezhebi, bir bölgenin Müslüman bir kâdiya sahip olması ve İslam hukukunu uygulaması durumunda bu bölgenin dârülküfür olmadığını ve dârüislâmın bir parçası olduğunu öne sürmüşlerdir. Çoğunlukla Şâfiî ve Hanbelî olan diğer fakihler ise meseleyi “*dinin vecibeleri*” veya “*ibadet*”in mümkün olup olmaması açısından değerlendirmişlerdir. *Dinin vecibeleri* veya *ibadet* terimleri ise genellikle muâmelâtı değil ibadet fiillerini ifade eder, yani bunlar ticaret veya ceza hukuku değil namaz ve oruç gibi bireysel ibadetlerdir.⁵¹ Şii fakihler genellikle dinin şeâirlerine atıfta bulunurlar ve bu şeâirlerin namaz ve oruç gibi şeyler olduğunu ifade ederler.⁵² Aslında gayri müslim topraklarda yaşayan Müslümanlar için gerekli olan özgürlük seviyesiyle ilgili fakihler arasında bir icmâ yoktur. Belki de fakihlerin bu noktadaki ifadelerinin muğlaklığı, onların, belirli durumlara -özellikle de Müslüman toprakların gayri müslimler tarafından işgal edildiği durumlara- uygulanması zor olabilecek sabit, tartışılmaz bir kuralı dile getirmek istemediklerini göstermektedir.

Şâfiî ve Hanefi fakihler de tıpkı Hanbelî ve Ca’ferî fakihler gibi gayri müslim topraklarda İslam’ı uygulama özgürlüğü konusunda endişeliydiler, ancak onlar diğer mezheplerin ulaştığından çok farklı sonuçlara ulaştılar. Bu iki mezhebe göre gayri müslim topraklarda sürekli olarak ikamet etmek, bazen müstehap bazen de vâcip olabilir. Bu sonuca kısmen, dârüislâma ilişkin anlayışlarının daha az kesin ve dolayısıyla daha esnek olması nedeniyle ulaştılar. Belirli şartlarda, muayyen bir bölgedeki nihaî egemenlik gayri müslimlere ait olsa bile, yine de bu bölgeye dârüislâmın bir parçası gibi muamele edilebilir.

Biz bu görüşün en iptidai formuyla, Mâverdî’nin on birinci yüzyılda ileri sürdüğü görüşte zaten karşılaşmıştık. Bu görüşe mütekamil haliyle en iyi girizgah ise, Remlî (ö. 1004/1595-96) ve İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1566-67) tarafından verilen şimdikiye dek üzerinde çalışılmamış Şâfiî fetvalarında bulunabilir. Her iki isim de (her ne kadar Heytemî Medine’de vefat etse de) Mısır’da yaşayan meşhur Şâfiî fakihlerdendi. Şâfi’î-Şağîr lakabı verilen ve Mısır müftüsü mertebesine ula-

50 Muhammed Emîn İbn Âbidîn (ö. 1252/1836-37), *Reddü’l-Muhtâr* (Beyrut: Dâr’ul-İhya et-Turasi el-Arabi, 1987), c.3, 252-53; *el-Fetâva’l-Hindiyye* (17. asır, ayrıca *el-Fetâva’l-Âlemgiriyye* diye isimlendirilir) [Beyrut: Dâr’ul-İhya et-Turasi, t.y.], c.6, 311.

51 Hatîb Şîrbînî; *Muğni*, c.4, 239’da *ibadet* üzerine yoğunlaşmıştır; İbn Kudâme; *Muğni*, c.10, 381 ve 513-15’de *vâcibât* terimini kullanmıştır. Bazı fakihler, muhtelemen “*dinin vecibelerini yerine getirmek*” manasına gelen “*ikâmet’ud-dîn*”den bahsetmiştir. Örneğin bkz: İbn Kesîr, *Tefsîr*, c.1, 427; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vil* (Beyrut, Dâr’ul-Kelam, 1989), c.1, 342.

52 el-Muhakkık el-Hillî, Şerâ’i, c.1, 308; el-Mekki el-Amili, el-Luma, c.2, 383; Fahr’ul-Hillî, İzâh, c.1, 352.

şan Remlî'ye, Endülüs şehirlerinden Aragon'da yaşayan Müslümanlar hakkında şu soru sorulmuştur:

"Onlar [Müslümanlar], [bu topraklarda] ürettikleri oranda kendilerinden toprak vergisi alan bir Hristiyan kralın yetkisi altındadır. Bunun dışında Hristiyan kral onların ne paralarına ne de şahsiyetlerine karşı herhangi bir adaletsizlik yapmamıştır. Onların, içerisinde ibadet edebildikleri camileri var ve Ramazan ayında oruç [tutmalarına da izin veriliyor]. Onlar [Müslümanlar] zekat da veriyorlar ve fidye verip Hristiyanların elinden esirlerini kurtarıyorlar. Onlar, İslam hukukunu [*hudûd'ul-İslam*] aleni bir şekilde uyguluyorlar ve İslam'ın kaidelerini açıkça izhar ediyorlar (*yuğhîrûne kavâidil-İslâm*) ve Hristiyanlar bu dini faaliyetlerine de müdahale etmiyor. Onlar [Müslümanlar] hutbelerinde, muayyen bir isim zikretmeksizin sultanlarına dua ediyorlar ve Allah'tan sultanlarını muzaffer, sultanlarının düşmanlarını da perişan etmesini istiyorlar. Buna rağmen gayri müslim topraklarda yaşamaya devam ederek günah işlemiş olabileceklerinden korkuyorlar. Dinlerini izhar edebilecek durumda olmalarına rağmen nihayetinde irtidat etmeye zorlanacakları veya kendilerine Hristiyan kanunlarının uygulanacağını göz önünde bulundurarak hicret etmeleri onlara vâcip midir? Bunun yerine, mevcut [olumlu] durumlarını dikkate alarak tüm bunlardan muaf olabilirler."⁵³

Müsteftî, çok olumlu bir durumu ve genel bir emniyet hissini tasvir ederken bir güvensizlik ve kuşku duygusunu da ele vermektedir. Soruyu soran kişiye göre mevcut durumun ebediyyen devam edeceğinin garantisi yoktur. Remlî, gayri müslim Mekke'de ikamet etmesine izin verilen bir sahabenin örneğini aktararak, bu Müslümanların dinlerini izhar edebildikleri için hicret etmek zorunda olmadıkları yanıtını vermiştir. Daha sonra Remlî -Müslümanların bu bölgedeki ikametlerinin İslam'ın yayılmasında bir araç olabileceğinden dolayı- bu bölgeyi terketmelerine cevaz verilmediğini ileri sürmüştür. Remlî, bu Müslümanların ikamet ettikleri bölgenin dârülişlâmın bir parçası olduğunu ve onların bu bölgeyi terketmesi durumunda dârülküfûre döneceğini önemle ifade etmiştir. Müslümanların dini özgürlüğe sahip olduğu uzun dönem, onların gelecekte zorla din değiştirme veya zulüm ihtimaline karşı güvende olacakları varsayımını oluşturmaktadır.⁵⁴

53 Şemseddin er-Remlî, *Fetâva'r-Remli*, İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ el-Fikhiyye* (Beirut: Dâr'ul-Kütübî'l-İlmiyye, t.y), c.4, 52-53'ün kenarında.
54 el-Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ el-Fikhiyye*, c.4, 52-53.

İkinci fetvada İbn Hacer'e, Malibar'da Hristiyan iken Müslüman olan ve Müslümanların himayesini arayan bir kişi hakkında soru sorulmaktadır. Müslümanlar bu kişiye koruma sağlayıp Hristiyanlara iade etmeyi reddederse, bunun ardından gelecek olan ağır tepkilerden kaçmak için evlerini terk etmek zorunda kalacaklardı. İbn Hacer, bu mühtediyi korumak Müslümanların evlerini terk etmek zorunda kalmalarına yol açıyorsa, o zaman Müslümanların bu şahsa koruma sağlamamaları gerektiğini söylemiştir. Bu muhakeme tarzı önemlidir. İbn Hacer, bu Müslümanların diğer Müslümanlara karşı yükümlülüklerini yerine getirememelerine rağmen gayri müslim vatanlarında kalmaları ve hicret etmemeleri gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁵

Bu iki fetva, hususen de birincisi, dârüislamın ne olduğu gibi anlaşılması zor bir meseleyi gündeme getirmektedir. Ulema, İslam hukukunun dünyayı dârüislâm ve dârü'l-harb (bunun yanı sıra, dârülküfür veya dârüşşirk) olmak üzere iki temel kategoriye ayırdığını sıklıkla iddia etse de, söz konusu iki kategori İslam düşüncesinin bu meseleyle ilgili karmaşıklığını yansıtmamaktadır. Fakihler, Müslümanların ve gayri müslimlerin kazâ yetkisini birbirinden ayırmanın bir yolunu bulmaya çalışmışlar, ancak dârüislâmın tanımı veya dünyanın taksim edildiği kategorilerin sayısı üzerinde hemfikir olamamışlardır. Dolayısıyla İslam hukukunda bölgelerin sınıflandırılması müphemliklerle doludur.⁵⁶

Bu müphemliğe rağmen söz konusu bu sınıflandırmalar hukuki olarak önemlidir, çünkü bir bölge hukuken dârüislâmın bir parçası olarak kabul edilirse -fesadın yaygın olduğu durumlar dışında- hicret vâcip değildir ve dahası mezhep de fesadı şer'i bir illet olarak görmektedir. Hanefilere göre bir bölge gayri müslimler tarafından yönetilip kontrol edilebilir ancak yine de dârüislâmın bir parçası ola-

55 el-Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ el-Fikhiyye*, c.4, 249.

56 Bu konu ayrı bir monografik incelemeyi gerektirmektedir. el-Bağdâdî; *Uşûl*, 270'de dârüislâm, dârülimân, dârüşşirk, dârülfisk ve dârülküfür terimlerini tartışmaktadır. Eş'arî; *Maqâlat*, 154'te dârüislâm hakkında 6 farklı görüşü tartışmaktadır. İbâzî Hâricî Hamis es-Sekasi er-Ristânî; *Menhecû't-Tâlibîn ve Belâğ'u'r-Râğibîn*, ed: Salim b. Süleyman el-Harisi (Kahire: Mustafa el-Babi'l-Halebi, 1979) isimli eserde dârülhilaf, dârüladl, dârül ihtilât, dârül nifak ve dârül ikardan bahsederek dârüislâm hakkında 6 farklı görüşü ele almaktadır. Zeydi fakih Murtazâ; *Kitâb'ul-Bağır*, c.6, 468-69'da dârülvakf ve dârülimân terimlerini eklemektedir. Fakihler ayrıca belirli bir bölgenin statüsü hakkında da ihtilafa düşmüşlerdir. Örneğin bkz: *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.6, 310; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, ed: Muhammed Ata ve Mustafa Ata (Kahire: Dar'ur-Reyyan, 1988), c.3, 532-33. Şâfiî, Hanefî ve hatta Hanbelî fakihler sık sık dârülhüdna ve dârül muvadaâ'dan bahsetmişlerdir. Örneğin bkz: Kâsânî, *Bedâ'î*, c.7, 109; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.2, 197; Buhûti, *Keşşâf*, c.5, 96; ve Şâfiî, el-Üm, c.4, 182. Konunun modern tartışması için bkz: Reşîd Rızâ, *el-Fetâva*, ed: Selahaddin el-Müneccid ve Yusuf Kaf Huri (Beyrut: Dârü'l-Cedid, 1971), c.1, 372, c.5, 1966-67, c.6, 2302 ve 2589.

rak sınıflandırılabilir. Hanefi mezhebine göre bir bölgede İslam kanunları uygulanıyorsa, bu bölge dârüislâmın bir parçası olarak kabul edilir. Fakat, daha önce dârüislâmın bir parçası olan ve gayri Müslimler tarafından ele geçirilen bir bölge, şu üç şart gerçekleşmeden dârülküfrün bir parçası olmaz.⁵⁷ Gayri müslimlerin hukuku uygulanır; ele geçirilen bölge, diğer dârüislâm bölgelerinden gayri müslim topraklarla ayrılır; ve hiçbir Müslüman ya da zimmî önceki İslam devletin sağladığı emânlardan yararlanamaz (*emînen bi'l-emâni'l-evvel*). Bu görüşe göre, Hristiyanlar veya Moğollar tarafından ele geçirilen topraklar, namaza izin verildiği veya Müslüman kâdılar görevde kaldıkları sürece Müslüman toprakları olarak kalır. Hatta bazı Hanefi fakihlere göre tek bir İslam kanunu yürürlükte olduğu sürece bu topraklar dârüislâmın bir parçası olarak kalır. Bu, hem Müslümanların hicret etme zorunluluğunun olmadığı hem de güvenli bir şekilde yapabilirlerse burada kalma hususunda teşvik edildikleri anlamına gelmekteydi.⁵⁸ Hukuken dârülküfür olarak görülen topraklara gelince, Müslümanların buradan hicret etme zorunluluğu yoktur fakat hicret etmek tavsiye edilmiştir.⁵⁹

Şâfiî fakihler, ele geçirilen Müslüman toprakların asla dârülküfür statüsüne geri dönmediğini ileri sürerek Hanefi muadillerinden daha da ileri gitmişlerdir. Ele geçirilen Müslüman topraklar hukuken değil yalnızca zahiren dârülküfürdür. Bir Müslüman'ın bu topraklarda ikamet etmeye devam edip etmeyeceği, bu bölgenin İslamlaşmasına katkıda bulunup bulunamayacağına bağlıdır. Daha önce belirtildiği gibi, Şâfiî mezhebinin görüşü tedricen gelişmiştir, ancak görüşüne göre onuncu/on altıncı yüzyılda iyi ve açık bir şekilde formüle edilmiş bir hale gelmiştir.⁶⁰

Şâfiî fakihler, gayri müslim toprakların (yani ele geçirilen Müslüman toprakların) zahiren dârülküfür sayıldığını ve dinlerini izhar edebilseler bile Müslümanların hicret etmelerinin müstehap olduğunu belirterek işe başlarlar. Hicret etmek müstehaptır, çünkü bu Müslümanlar farkında olmadan gayri müslimlerin gücüne katkıda bulunabilirler ve aynı zamanda zulme uğrama riskiyle karşı karşıya kalabilirler. Ancak bu tür bir hicret vâcip değildir, çünkü Müslümanlar dinlerini özgürce tatbik edebilmektedirler. Bu Müslümanlar, gayri müslimler arasında ika-

57 İbn Âbidîn, *Redd*, c.3, 252; Kâsânî, *Bedâ'i*, c.7, 130-31 (Burada temel konu güvenliktir, İslam kanunları değildir.)

58 *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.2, 232, 311-12; c.3, 584 (Moğollarla ilgili); İbn Âbidîn, *Redd*, 252-53.

59 İbnü'l-Hümâm, *Fetâ*, c.5, 445.

60 Bir asır önce yazan fakihler, benzer karmaşıklığı göstermemiştir. Bkz: Ebû İshâk Firûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Kahire: Mustafa el-Babî'l-Halebi, 1971), c.2, 290.

met ederek İslam'ın yayılmasına katkıda bulunabileceklerini umuyorlarsa, hicret *etmemeleri* müstehaptır. Eğer Müslümanlar özerk iseler ve bir dereceye kadar bağımsızlıklarını koruyabiliyorlarsa (*kâdiru alâ'l- imtinâ' ve'l- i'tizâl* - kelime olarak *imtinâ'* nefsi müdafaa, *i'tizâl* ise ayrılma anlamına gelir), o zaman gayri müslim topraklarda ikamet etmeye devam etmeleri vâciptir, çünkü ikamet ettikleri bölge gerçekte dârüislamın bir parçasıdır. Şâfiî fakihler, özerklik veya *bağımsızlık*la ne kastettiklerini ise açıklamazlar.

Kısaca, geç dönem Şâfiî görüşü, bir Müslüman'ın gayri müslim topraklarda sahip olduğu özgürlük ve özerklik derecesine bağlı olarak hicretin müstehap, mekruh ve hatta haram olduğunu savunmaktadır. Özerklik gibi objektif faktörler, belirli bir bölgenin hukuki olarak dârüislâmdan ayrı olup olmadığını belirlemektedir. Bununla birlikte çoğunlukla İslam'ı yayma ümidi gibi subjektif faktörler, kişinin hicret etme yükümlüğünün olup olmadığını belirlemektedir. Hicret, bir Müslüman'ın ancak dininden uzaklaşma korkusu durumunda vacip olmaktadır; bu durumda bile bir Müslüman, ekonomi veya hastalık gibi fiziksel zorlukları varsa veyahut da seyahatin tehlikelerinden korkuyorsa mâzur kabul edilir.⁶¹

Bu incelemeden ortaya çıkan tablo, özcü tutumlara uygun değildir. İslam'ın ilk yüzyıllarında çoğu fakihin söz konusu meselelere yanıtı, müphem ve muğlaklı. Müttekaddimîn fakihler, bir Müslüman'ın, Müslümanlar arasında dinini öğrenilebileceği ve uygulayabileceği bir yerde ikamet etmesini tavsiye etmişlerdir. Ancak gayri müslim topraklarda ikamet etmeyi seçenler ille de ahlaksız veya İslam dışı olarak kabul edilmemiştir. Daha sonra, tarihi koşullar çoğu Mâlikî fakihî mutlak ve tavizsiz bir tutum benimsemeye zorlamıştır. Müslüman toprakları kuşatmaya alındığında ve geniş Müslüman nüfus tehdit altına girdiğinde, Mâlikî fakihlerin çoğu bu duruma, tüm Müslümanların İslam toprakları lehine açık ve kesin bir seçim yapmalarını talep ederek karşılık vermiştir. Teolojik doktrinler siyasi polemiklerle birleşmişti, çünkü çoğu Mâlikî fakih için gayri müslim bir ülkede ikamet etmeyi seçmek siyasi olduğu kadar dinî ve ahlakî bir karardır. Müslüman toprakları, İslam ve ahlakî bir hayat, ayrılmaz bir hale gelmişti. Gayri müslim topraklar lehine tercih yaparak siyasi bir karar vermek, nihayetinde gayri ahlakî bir eylemdir.

61 Şemseddin el-Menûfi er-Remli, *Nihâyetü'l-Muhtâc* (Kahire, Mustafa el-Babi'l-Halebi, 1967), c.8, 82; Şirbîni, *Muğni*, c.4, 239; Kalvubi ve Umira, *Haşiyat*, c.3, 226-27. Şâfiî fakihler bir Müslüman'ın dini uygulamalarını kusursuz bir şekilde gerçekleştirebileceği toprakları sürekli araması gerektiğini de ileri sürmüşlerdir. Bu, bir Müslüman'ın fesadın yaygın olduğu topraklardan hicret etmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Şirbîni, kendi zamanında olduğu gibi, tüm toprakların aynı seviyede fâsid hale geldiği durumda, hicret etme vazifesinin bütünüyle düşeceğini ifade etmiştir. bk: Şirbîni, *Muğni*, c.4, 239.

Bu muayyen çıkmaza Mâlikîler kadar müdahil olmayan Hanbelî ve Şîî fakihler, tavizkâr bir görüş benimsemişlerdir. Onlar, iyi ve ahlaklı bir Müslüman'ın gayri müslimler arasında yaşamayı tercih edebileceğini kabul etmişlerdir. Ancak bu kabulün siyasi bir imtiyaz olarak anlaşılması için -özellikle de Hanbelî fakihler- en kötü koşullar altında bile Müslüman toprakların üstünlüğünü savunmuşlardır.

Yedinci/on üçüncü yüzyılda Hanefî ve Şâfiî fakihler, Müslüman toprakların Hristiyanlar ve Moğollar tarafından kuşatıldığı sırada Mâlikîlerin karşılaşmış oldukları tabloya benzer sert bir gerçeklikle yüzleştiler. Mâlikîlerden farklı olarak Hanefîler ve Şâfiîler, İslam topraklarının kalbine daha yakın olan bölgelerde baskın bir durumdaydılar ve bu duruma tepkileri daha entelektüel ve seçiciydi. Onlar, İslam ve İslam toprakları arasında bir ayırım yaptılar. İslam, gayri müslim topraklarda var olabilir ve zaman zaman Müslümanların yabancı topraklarda İslam'ı muhafaza etmeleri de ahlakî açıdan zaruridir. Ancak onlar, gayri müslimler tarafından ele geçirilen toprakların zorunlu olarak gayri İslamî (*un-Islamic*) olduğunu kabul etmemişlerdir. Verdikleri cevaplar, büyük hukuk dehalarına yakışır şekilde, "duruma göre değişir" olmuştur.

Hicret doktrini, dini ve siyasi polemiklerde dinamik bir rol oynamaya devam etmiş ve genellikle devrimci neticelerle ince değişiklikler geçirmiştir. Hukuki tartışma olgusunun içindeki bir mesele de evrensel bir ahlakî buyruk olarak İslam ile bölgesel temelli siyasi bir kimlik olarak İslam arasındaki gerilimdir. Buradaki gerilim belki de kaçınılmazdır ve fakihler tarafından geliştirilen çözümler ne tekdüze ne de dogmatik bir yapıdadır.

Bu gerilimin dinamiklerini daha iyi anlamak için farklı bir konuyu ele almalıyız. Söz konusu bu Müslümanların İslam devletiyle ilişkisi nedir? İslam devleti, gayri müslim topraklarda ikamet eden Müslümanları kendinden olarak mı kabul etmekte yoksa onları yabancı kimseler olarak dışlamakta mıdır? Örneğin, bu Müslümanların mürted oldukları iddia edilirse, iki taraf arasında gerçekleşen ayrışmanın şiddetini incelemenin bir yolu, onlara İslam devleti tarafından Müslüman olarak mı muamele ediliyor yoksa tamamen dışlanıyorlar mı diye sormak olacaktır. Bu son soruya verilen bir cevap, taraflar arasındaki gerilimin doğasına ve Müslümanların teolojik sorunlarının siyasi kimlik problemleriyle ne ölçüde iç içe geçtiğine ışık tutar.

2. İslam Devleti ile İlişki

Buradaki iki yönlü bir mesele vardır: Gayri müslim topraklarda ikamet eden bir Müslüman hala İslam ümmetinin bir üyesi olarak mı kabul edilmektedir? Ve o kişinin canı veya malı ne ölçüde dokunulmazdır? Birinci soru yalnızca siyasi bir tâbiyyet meselesi değil aynı zamanda bir teoloji meselesidir. Müslümanlar, ikametgahlarına bakılmaksızın tek bir ümmet olarak mı kabul edilmektedir? İkinci soru genellikle hukukun problemidir. İslam kanunları, kendi ülkesinin sınırları dışında olan Müslümanlara himayesini ne dereceye kadar genişletmektedir? Bu soru genellikle Müslümanlar tarafından fethedilen gayri müslim topraklar ve bu topraklarda bulunan Müslümanlara kafir olarak mı yoksa Müslüman olarak mı muamele edileceği bağlamında ortaya çıkmaktadır. Bu Müslümanlar kafir muamelesi görürlerse, belirli şartlar altında köleleştirilebilir ve mallarına da el konulabilir.

Birinci soruya gelince, fakihlerin büyük çoğunluğu, tüm Müslümanların ikamet ettikleri yere bakılmaksızın tek bir ümmete (*umme vâhîde*) ait olduğunu kabul etmişlerdir. Bölgesellik kavramı üzerinde duran Hanefi mezhebi bile Müslümanlar nerede ikamet ederlerse etsinler dârülişlâma bağlı olduklarını düzenli olarak vurgulamışlardır.⁶²

Bir kişinin canının veya malının dokunulmazlığı (*ismet*) ise farklı bir konudur. Dokunulmazlık, teolojik veya ahlakî değil hukuki bir kategoridir. Asıl mesele şudur: Bir Müslüman'ın dokunulmazlığının kaynağı nedir? Bu konuya ilişkin iki farklı görüş ortaya çıkmaktadır. Dokunulmazlık, ya Müslüman olmanın basit gerçeğinden ya da Müslüman bir bölgenin sağladığı korumadan (*hırz*) kaynaklanır. Başka bir deyişle, dokunulmazlık ya dine ya da toprağa dayanır.⁶³

Hanefiler dokunulmazlığın, Müslüman toprakların mukîmlerine sağlayabileceği korumadan kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Fakat Hanefiler, *ismet-i mukavvime* ve *ismet-i müessime* diye isimlendirdikleri şeyi birbirinden ayırmıştır. Birincisi hukuki bir dokunulmazlık iken ikincisi ahlakî bir dokunulmazlıktır. Gayri müslim topraklarda ikamet eden bir Müslüman ahlakî dokunulmazlığa sahiptir, ancak

62 Örneğin bkz: Serahsî, *el-Mebsûl*, c.10, 61; Şemsüddîn İbn Kayyim (ö. 751/1350/51), *Ahîkâmü Ehli'z-Zimme*, ed: Subhî Salih (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Malayyin), c.1, 367.

63 İsmet konusu hakkında bkz: Baber Johansen, "Der 'Isma-Begriff im hanafitischen Recht'", içinde: La signification du Bas Moyen Age dans l'Histoire et la Culture du Monde Musulman (Aix-en-Provence: Union Eurpéene des Arabisants et Islamisants, 1976), 89-108; Johan Krcmarik, "Beitrag zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Riicksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlndischen Gesellschaft*, 58 (1904), 87-90, 333, 340-41, öncelikle İbn Abidin çalışması.

hukuki olarak dokunulmazlığa sahip olması zorunlu değildir. Örneğin bir Müslüman, gayri müslim topraklarda başka bir Müslüman'ı öldürürse, İslam mahkemelerinde cezai açıdan sorumlu tutulamaz. Ancak katil günahkardır ve ahirette Allah tarafından sorumlu tutulacaktır. Hanefi fakihleri bu görüşü kısmen, İslam mahkemelerinin -bu suçlar Müslümanlara karşı işlenmiş olsa bile- ülke dışında işlenen suçlar üzerinde kazâ yetkisine sahip olmadığı gerekçesiyle temellendirmektedir. Bazı fakihler, gayri müslimler arasında ikamet eden ve istemeden de olsa onların gücüne katkıda bulunan bir Müslüman'ın tam dokunulmazlıktan yoksun olduğunu da eklemektedir. Diğer fakihler ise bir Müslümanın İslam topraklarının güvenliğini ve muhafazasını (*hırz*) terk ederek dokunulmazlığının bir kısmından feragat ettiğini ifade etmiştir.⁶⁴ Hanefi fakih Zeylaî (ö. 743/1343), ahlakî dokunulmazlığın hakiki kaynağının din değil âdemiyyet olduğunu ileri sürmüştür (*la nusellimu enne aslul-ismeti bi'l-İslamî bel bi'kevnihi âdemiyye*). Müslüman toprakları, kendi içerisinde ikamet eden Müslümanlara ve zimmilere koruma sağlar, ancak başka yerlerde ikamet eden Müslümanlara koruma sağlayamaz.⁶⁵ Bu yüzden Hanefilere göre -ahlaken İslam ümmetinin bir parçası ve yine ahlaken dokunulmaz olmasına rağmen- gayri müslim topraklarındaki bir Müslüman hukuki olarak dokunulmazlığa sahip değildir. Cinayetin kovuşturulması meselesi, kazâ konusunda karmaşık sorunlar içerir. Hanefiler, dokunulmazlığa ilişkin tahlillerini, kazâ meselelerini içermeyen durumlara kadar genişletirler. Buna, Müslümanlar tarafından fethedilen ve mukim Müslümanların bulunduğu gayri müslim toprakların durumu örnek verilebilir. Bu durumda Hanefiler, olası üç durum arasında ayırım yaparlar. Müslümanlar, gayri müslim toprakları fetheder ve orada yaşayan Müslümanları bulurlarsa, bu Müslümanların canları dokunulmazdır, öldürülemezler veya köleleştirilemezler. Bu Müslümanların küçük çocuklarına da aynı dokunulmazlık verilir, çünkü hukuki olarak küçük çocuk, ebeveynlerinin dinine tabidir. Menkul mal, zilyetlik ile korunduğu için zorla el konmaktan (*confiscation*) muaftır. Ancak gayri müslim bir eş, gayri müslim yetişkin çocuklar ve gayrimenkul mallar dokunulmaz değildir: Eş ve yetişkin çocuk kendi dini tâbiyyetlerinden sorumludur; gayri menkul mal ise hukuki olarak bulunduğu bölgeye aittir.

İkinci durum, gayri müslim topraklarda iken Müslüman olan ve ailesi ve mallarını geride bırakarak dârüislâma hicret edenlerle ilgilidir. Daha sonra bu kişilerin va-

64 İbn' l-Hümâm, *Feth*, c.6, 20; Kâsânî, *Bedâ'î*, c.7, 105; İbn Âbidîn, *Redd*, c.3, 248; Serahsî, *el-Mebsûl*, c.10, 90; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.2, 232-33.

65 Osmân b. Alî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-Ĥakâ'ik ŞerĤi Kenzî'd-DeĤâ'ik* (Kahire: Dârü'l-Kitabî'l-İslamî, t.y.), c.3, 268.

tanları Müslümanlar tarafından fethedilirse, mezkur şahısların eşleri ve yetişkin çocukları değil küçük çocukları dokunulmazdır. O sırada kişinin zilyesinde bulunmayan herhangi bir mülk de dokunulmaz değildir.

Üçüncü mesele ise, -ihtidanın Müslüman topraklarında gerçekleşmesi dışındaki ikincisi mesele gibidir: Bir kişi İslam memleketine seyahat eder ve daha sonra Müslüman olur. Eğer bu kişinin vatanı daha sonra Müslümanlar tarafından fethedilirse, dârülküfürde geride bıraktığı ailesi, malı veya parasından hiçbiri dokunulmazlığa sahip değildir. İkinci ve üçüncü meseleler arasındaki fark oldukça tekniksel, ne var ki bu fark Hanefilerin bölgeselliğe ne ölçüde vurgu yaptığını açığa çıkarır. Birinci ve ikinci meselelerde; ihtidanın gayri müslim topraklarda gerçekleşmesi, dokunulmazlığın, küçük çocuklara ve fiilen ya da vekaleten sahip olunan menkul mallara sorunsuz bir şekilde genişletilmesine imkan tanımıştır. Üçüncü durumda ise, ihtidanın, küçük çocuklar gayri müslim bir ülkede iken İslam ülkesinde gerçekleşmiş olması, kazâ farklılığı nedeniyle dokunulmazlığın genişletilmesini veya akışını engellemiştir.⁶⁶

Şâfiiler; bir Müslüman'ın kendisinin, küçük çocuklarının ve mülkünün nerede olduğuna bakılmaksızın korunması gerektiği hususunda ısrar etmişlerdir. Müslümanlar, gayri müslim topraklarında ikamet ederek dokunulmazlıklarından bir şey kaybetmezler ve fiziksel olarak çocuklarından veya mallarından ayrı kalmış olmalarının da konuyla herhangi bir ilgisi yoktur. Nitekim İbn Hacer el-Heytemî, Müslümanların dârülharbte ikamet etmesi durumunda, bu bölgenin bizatihi Müslüman devletin koruması altında olması gerektiğini ileri sürmüştür. Başka bir deyişle Müslüman bir devlet, Müslümanlara ev sahipliği yapan gayri müslim toprakları savunmak ve korumakla yükümlüdür. Bu görüş, belirli koşullar altında, Müslümanların ikamet ettiği toprakların dârülişlâmın bir parçası olarak kabul edilmesi gerçeğine dayandırılabilir.⁶⁷

66 *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.3, 585-86; İbn Âbidin, *Redd*, c.3, 252 (İbn Abidin üçüncü meseledeki küçük çocuklara ilişkin kuralda aynı görüşte değildir.); İbn Kudâme *el-Muğni*, c.10, 475-76; Murtazâ, *Bağır*, c.6, 409-10. Unutulmamalıdır ki, Hanefilere göre dârülişlâmın zorunlu olarak Müslümanlar tarafından idare ve kontrol edilmesi gerekmez. Bu önemli bir husustur, çünkü toprakların dârülişlâm olarak sınıflandırılması, bir şekilde gayri müslim yönetimi altında yaşayan büyük Müslüman nüfusa dokunulmazlığı genişletir.

67 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin İbn Hacer el-Heytemî, *Fetħu'l-Cevâd* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1971), c.2, 2, 346; Şâfiî, *el-Üm*, c.4, 278 (Şâfiî'nin Hanefi görüşünü reddi için bkz: c.7, 361-62, 367-68.) Şâfiiler gibi, Hanbelî ve Zâhirîler de ikametlerine bakılmaksızın bir Müslümana tam dokunulmazlık sağlamışlardır. Bkz: İbn Kudâme, *el-Muğni*, c.10, 475-76; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c.7, 309.

Şâfiîler, dokunulmazlık konusu hakkında ilginç bir farklılık ileri sürerler. Onlara göre bir Müslüman, gayri müslim topraklarda başka bir Müslüman'ı öldürürse, katili sorumlu tutma konusunda kazâ yetkisi İslam mahkemesine aittir. Bununla birlikte Şâfiîler, gayri müslim topraklarda yaşayan Müslümanların, gayri müslimlerin özelliklerini ve hal-harekatlarını benimsedikleri için, bir gayri müslim ile Müslüman arasında çoğu zaman ayırım yapamayacaklarını ileri sürerler. Netice itibarıyla, eğer bir Müslüman -maktulün Müslüman olduğunun tamamen bilincinde olarak- bir başkasını öldürürse, İslam mahkemesinde tam sorumluluk hükmü uygulanır. Ancak fail, maktulün gayri müslim olduğu gibi yanlış bir izlenime kapılmışsa, İslam kazâ alanında yalnızca diyet hükmü uygulanır.⁶⁸

Ca'ferî ve Zeydî mezhepleri orta bir görüş benimsemişlerdir. Genel olarak, her iki mezhep de dokunulmazlığın hakiki kaynağının toprak değil İslam olduğu konusunda ısrar etmişlerdir. Gayri müslim topraklarda bir Müslüman bulunursa veya bir kimse ihtida edip sonra ailesini geride bırakarak hicret ederse, küçük çocukları ve menkul malları bütünüyle dokunulmazdır. Yetişkin çocuklar ve eşler ise bağımsız bir statüye sahiptir ve ailenin başka bir üyesinin hukuki statüsünden dokunulmazlık elde edemezler. Gayri müslim bir bölgedeki menkul mallar koruma altında değildir, çünkü bunların statüsü mülkiyet altında olmasından değil, bulunduğu bölgeden kaynaklanmaktadır. Ayrıca, bir Müslüman'ın gayri müslim topraklarda öldürülmesi, tıpkı dârüislâmda öldürülmüş gibi tam sorumluluk hükmü taşır.⁶⁹

Belki de en ilginç husus, dokunulmazlık meselesine verdikleri cevabın, hicret etmeyi reddeden Müslümanlara verdikleri yanıt kadar müphem ve kafa karıştırıcı olan Mâlikîlerin durumudur. Bu kafa karışıklığı, Mâlikî mezhebinin görüşünü izah etmeye çalışan diğer mezheplere mensup fakihlerin çelişkili sonuçlara ulaşması gerçeğine yansımıştır.⁷⁰

68 Şâfiî, *el-Üm*, c.6, 35. Hanbelî fakihler tarafından verilen aynı görüş için, bkz: İbn Kayyim, *Ahkâm*, c.1, 367.

69 Trablusî, *Mühezzeb*, c.1, 311; Cemâlüddîn Mikdâd es-Süyûrî el-Hillî, *et-Tenkihü'r-Râ'î*, ed: es-Seyyid Abdullatif Kuhkamari (Kum: Mektebet'ul-Ayetullah el-Azami el-Maraşi, 1404), c.1, 588; Meclisî, *Melâzî'l-Ahyâr*, c.9, 401-402; Murtazâ, *Bahr*, c.6, 409-10. Zeydîler ufak bir meselede Ca'ferîlere katılmamaktadır: Eğer bir Müslüman dârüislâma girer ve sonra burada ihtida ederse, onun küçük çocuğu koruma altındadır, ancak menkul ve gayrimenkul malları koruma altında değildir.

70 Zeydî fakih Murtazâ; *Kitâb'ül-Bahr*, c.6, 410'da, Mâlikîlerin, bir kişinin dârülharbte çocuğunu ve mallarını bırakarak dârüislâmda Müslüman olduğu durumda, çocukların ve malların dokunulmazlığının olmadığına inandıklarını ifade etmiştir. Hanbelî fakih İbn Kudâme; *el-Muğni*, c.10, 420-21'de Mâlikîlere bu görüşün zıttını atfetmiştir.

Mâlikîler, cinayet işlemesi durumunda katilin, suçun nerede işlendiğine bakılmaksızın Müslüman bir mahkemede sorumlu olduğu konusunda hemfikirdirler. Buradaki kafa karışıklığı, şahıs ve mülkiyet dokunulmazlığı konusunda ortaya çıkmaktadır. Venşerîsî, hukuki dokunulmazlığın İslam'dan değil bölgesel korumadan kaynaklandığı konusunda İmam Mâlik ile Ebu Hanife'nin hemfikir olduğunu nakletmiştir.⁷¹ Ancak İbn Rüşd "Hafid" (yani, Averroes, ö.595/1198), İmam Mâlik'in, şahsın İslam ile korunduğunu, ancak İslam'ın mülkiyeti korumadığını öne sürdüğünü aktarır; yani İmam Mâlik, şahsın dokunulmazlığı ile mülkiyetin dokunulmazlığı arasında ayırım yapmıştır. Şahıs İslam tarafından korunmaktadır; mülkiyet ise bölgesel kazâ yetkisiyle korunmaktadır.⁷² Ancak Venşerîsî, bu ayırımın diğer bir Mâlikî fakih İbnü'l-Arabî (ö.543/1148) tarafından yapıldığını öne sürmüştür.⁷³ İbn Rüşd'ün kendi görüşü ise -İmam Mâlik'in görüşü ne olursa olsun- hem şahsın hem de mülkiyetin İslam tarafından koruma altında olduğudur.⁷⁴

Açıkça görülmektedir ki, Mâlikîler bu konuda ikiye ayrılmıştı. Bizzat İbnü'l-Arabî, bu durumun Mâlikî fakihleri tarafından sistematik olarak ele alınmamış müzmin bir mesele olduğundan şikayet etmektedir.⁷⁵ Bu husustaki çıkmaz, müteakdimin Mâlikî fakihlerinin kazâ teorileri nedeniyle dokunulmazlığı tüm Müslümanları kapsayacak şekilde genişletme eğiliminde olmalarına karşın müteahhirin Mâlikî fakihlerin hicret etmeyi reddeden Müslümanlardan hoşlanmamaları gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Dokuzuncu/on beşinci yüzyıldan sonra yazan birtakım Mâlikî fakihlerinin geliştirdiği çözüm bilhassa yenilikçi bir karakterdedi. Bu fakihler, gayri müslim topraklarda ikamet eden Müslümanların şahıs ve mülkiyetlerinin dokunulmaz olsa bile, bunun sadece kısmî bir değerlendirme olduğunu savunmuşlardır. Bu Müslümanlar, gayri müslim bir bölgede ikamet ederek, mücrim veya gayri meşru isyancılara (*muhâribûn*) benzemektedirler.⁷⁶ Müslüman olduğu için dokunulmaz olmalarına rağmen, gayri meşru ikametleri bu statülerini tehlikeye atmaktadır. Sonuç olarak bu Müslümanlar, gayri müslimlere fiziksel olarak yardımda bulunurlarsa meşru bir şekilde öldürülebilirler.

71 Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, c.2, 128.

72 Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muhtesid* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi), c.1, 400

73 Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, c.2, 128.

74 İbn Rüşd, *Bidâye*, c.1, 400.

75 Bu görüş Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, c.2, 128'de kaydedilmiştir.

76 Bkz: Khaled Abou El Fadl, "*Ahkam al-Bughat: Irregular Warfare and the Law of Rebellion In Islam*", içinde: Cross, Crescent and Sword, ed: James T. Johnson ve John Kelsay (Westport, C.T.:Greenwood Press, 1990); Joel L. Kraemer, "*Apostates, Rebels and Brigands*", Israel Oriental Studies, 10, 1980, 34-73.

Yine bu Müslümanlar, gayri müslimlere mali yardımda bulunurlarsa, mallarına el konulabilir. Ve çocuklarının iyiliği için bu çocuklar köleleştirilebilirler, ta ki anne babalarının velayetinden kurtulsunlar ve Müslüman olarak yetiştirilebilecekleri İslam topraklarına geri götürülsünler. Venşerîsî, Barcelona Hristiyanların eline geçtikten sonra bu bölgeyi terk etmeyi reddeden Müdeccenleri tartışırken bu görüşe değinmiştir. Bu konuyu açıkladıktan hemen sonra Venşerîsî, ekonomik nedenlerle gayri müslim toprakları tercih eden Müdeccenlere karşı sert bir nutuk çekmiştir.⁷⁷

Dârülişlâmda ikamet eden Müslümanların, Müslüman azınlıklara dair algıları ve onlara karşı muameleleri hakkında fikir verebilecek alanlarından biri de İslam hukukundaki dini törenlerdir. Fakihler genellikle isyan eden (*buğât*) veya eşkıyalık yapan (*harbî*) kişilere -öldükleri durumda- Müslüman muamelesi yapıp yapılmayacağını tartışmışlardır (yani, cesetlerinin yıkanıp yıkanmayacağı, cenaze namazlarının kılınıp kılınmayacağı ve Müslüman mezarlıklarına gömülüp gömülmeyecekleri).⁷⁸ Ancak fakihler bu konuda Müslüman azınlıkların durumu hakkında çok az şey söylemektedir, örneğin bu gibi Müslümanlar dilerse dârülişlâmdaki Müslüman mezarlıklarına gömülebilirler mi? Fakihler genellikle kimliği bilinmeyen bir kişinin gayri müslimler arasında ölü olarak bulunduğu bir durum hakkında yorum yapmışlardır. Bu kişi, uygun bir cenaze töreni yapıldıktan sonra Müslüman olarak defnedilebilir mi? Hanbelî fakih İbn Kudâme, ceset dârülişlâmda bulunursa, bu durumun, söz konusu kişinin Müslümanlığına bir karîne olduğunu savunmuştur; fakat ceset dârülküfürde bulunursa karîne tam tersidir. Hanefi fakihler genel olarak karînenin toprakla bağlantılı olduğu konusunda hemfikirdirler, ancak gayri müslim topraklarda bulunan bir ceset Müslüman görünümüne sahipse, bu kişinin Müslüman olarak gömülmesi gerektiğini de eklerler. Mâlikî fakih İbn Rüşd "el-Ced", bölgeden bağımsız olarak, bir bebeğin cesedinin Müslüman, bir yetişkinin cesedinin ise kafir olduğunun farzedileceğini ileri sürmüştür. Muhtelif mezheplerden bazı fakihler, cesedin bulunduğu nüfusun dini yapısının dikkate alınması gerektiğini savunmuşlardır; bölgenin çoğunluğu Müslüman ise ceset Müslümandır. Şâfiî fakihler, ayrıntılara bakılmaksızın, cesedin Müslüman olarak muamele görmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. 100 ölüden sadece birinin Müslüman olduğundan şüphelenilse bile, bu 100 cesedin

77 Bkz: Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, c.2, 129-30; İliş, *Feth*, c.2, 380-81. Şii bir fakihin benzer fakat daha az tartışmalı görüşü için bkz: Ebu Salâh Takıyyüddin el-Halebi, *el-Kafi fi'l-Fıkh*, içinde: *Silsilet'ul-Yenabi*, 38.

78 Örneğin bkz: İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c.10, 61-66; Kraemer, "Apostates".

tamamı Müslüman olarak defnedilmelidir.⁷⁹ Ancak bu tür yorumlar nadir ve seyrek. Belki de gayri müslim topraklarda ikamet etmeyi yasaklamayan fakihler, bu konuyu önemsiz olarak gördüler ve tüm mezhepler, bütün Müslümanların ahlakî dokunulmazlığını kabul ettiklerindendir ki; fakihler, gayri müslim topraklarda ikamet eden bir Müslümanın, dini kimliği bilindiği sürece uygun törenlerle ahirete uğurlanması gerektiğini düşünmüşlerdir. Her halükarda, din ve toprak hakimiyetine ilişkin hukuki görüşleri daha iyi anlamak için dini törenler ve Müslüman azınlıklar arasındaki ilişki daha fazla araştırmayı hak etmektedir.

Hülasa tüm mezhepler, Müslümanlar nerede olurlarsa olsunlar bir rabitanın onları birleştirdiğini öne sürmüş ve bir Müslümanın ahlakî dokunulmazlığını kabul etmişlerdir. Hanefiler, gayri müslim topraklarda yaşayan Müslümanlara karşı değillerdi; ama onlara göre dokunulmazlığın kaynağı İslam değil topraktı. Şâfiiler, Müslümanların gayri müslim topraklarında ikamet etmesi konusunda daha açık görüşlüydü ve İslam'ın her türlü dokunulmazlığın kaynağı olduğu hususunda ısrar etmişlerdi. Müslümanlar ahlakî ve hukuki olarak tek bir ümmete ait olsalar da, bu, hepsinin aynı siyasal kazâ merci içerisinde ikamet etmeleri gerektiği anlamına gelmez. Hanbeliler ve Zâhirîler, Müslümanları gayri müslim topraklarda ikamet etmekten caydırmıştır, ancak Müslümanlar arasında ikamet etmenin ahlakî zorunluluğunu göz ardı eden Müslümanlara dokunulmazlık vermişlerdir. Şiiler -Hanbelî ve Zâhirîlerle aynı fikirde olmakla birlikte- gayri menkul malın korumaya tabi olmadığını, çünkü dokunulmazlığın, gayri menkul malların dine göre değil araziye göre sınıflandırılmasından kaynaklandığını savunmuşlardır. Mâlikîler, bir Müslüman'ı dokunulmaz kılan şeyin ahlakî buyruk olduğunu onaylamaya mecbur kalsalar da bazıları bu ilkeyi onaylamayı ve aynı zamanda onun altını oymayı da başarmıştır.

Fakihler tarafından benimsenen muayyen görüşler, tek ve şümulu bir izaha meydan okumaktadır. Fakihler farklı tarihsel zorluklara muhtelif şekillerde cevap vermişler ve aynı tarihsel zorluklara çeşitli ve yenilikçi bir tarzda yanıt vermişlerdir. Ahlakî, politik ve hukuki buyruklar karmaşık ve anlaşılması zor bir tarzda etkileşime girmiştir. Dinî dogma, kendi kendini yenileyebilen hukuki kriterler kadar siyasi gerçekliğe de teslim olmuştur. Özcü ve dogmatik neticeler İslam hukukunun dinamiklerini yakalamakta başarısız olmaktadır. İslam hukuku genellikle ahlakî bir kural ile hukuk kuralı arasında ayırım yapar ve fakihlerin, tüm Müslü-

79 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c.2, 406; Ebû Muhammed b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut, Dar'ul-Fikr, 1990), c.3, 280; İbn Rüşd, *el-Beyan*, c.2, 258; en-Nevevî, *el-Mecmû'*, c.5, 258-59.

manların teolojik ve ahlakî seviyede birlik olmalarında ısrar etmeleri, tüm hukuk kurallarının buna göre takip edilmesini gerektirmez. Ahlakî buyruk ve hukuk kuralı arasındaki uyumsuzluk, evrensel bir teolojiden doğan bir hukuk sistemine nüfuz eden gerilimlere işaret etmektedir.

Müslüman azınlıklar ile İslam devleti arasındaki ilişkiyi inceledikten sonra, şimdi Müslüman azınlıklar ile İslam hukuku arasındaki ilişkiye dönüyoruz. Bu araştırma, mukîm olmayan Müslümanlar ve İslam arasındaki ilişkiyi anlamak için gereklidir. Bu Müslümanlar ne ölçüde İslam hukukuna tabidir? Onlar gayri müslim topraklarda kendilerini nasıl idare etmelidir? İslam hukuku bu Müslümanlara tatbik edilirse, ahlakî bir buyruk olarak mı tatbik edilir yoksa İslam devletinin bu Müslümanlar üzerinde mecburi kazâ yetkisi var mıdır? Bu sorulara verilen cevaplar mezheplere göre farklılaşma eğiliminde olsa da önemli ölçüde fikir birliği bulunmaktadır.

3. İslam Hukuku ve Müslüman Azınlıklar

İslam hukukunun gayri müslim devletlerdeki Müslümanlara ne ölçüde uygulanacağı ve bu devletlerde ikamet etmenin caiz olup olmadığı birbiriyle ilişkili olan konulardır. Birçok fakih -İslam'ın ne ölçüde izhar edilmesi veya uygulanması gerektiğini belirtmeden- böyle bir ikamet in caiz olmasını İslam'ı tatbik etme kudretine bağlamıştır. Hiç şüphesiz İslam hukuk kaideleri belli bir derecede evrensel uygulanabilirliğe sahiptir. Hanefi fakihler, gayri müslimler arasında ikamet eden Müslümanların -özellikle haftalık Cuma namazı, Ramazan ve Kurban bayramı namazları olmak üzere- namazlarını cemaatle kılmaları ve Müslüman kâdılar ve vâlilerin atanmasını talep etmeleri gerektiğini ileri sürerler.⁸⁰ Ancak bu mesele, dârüislâmın ne olduğu sorusuyla karmaşık bir hal almaktadır. Örneğin bu fakihler tarafından tavsiye edilen birçok fiil, bir bölgeyi dârülharbten dârüislam'a dönüştürebilir.⁸¹ Belirli bir bölgeye atfedilen hukuki sınıflandırmaya rağmen kesin siyasi gerçekler devam etmiştir. Gayri müslimler tarafından yönetilen bir bölge dârüislâmın bir parçası olarak sınıflandırılabilir bile İslam hükümdarının zorlayıcı gücünün olmadığı gerçeği olduğu gibi kalmaktadır. O halde bu Müslümanlara İslam hukukunu kimin uygulaması beklenmektedir? Eğer bir İslam devleti varsa, bu devlet kendi toprakları dışında yaşayan Müslümanlar üzerinde zorlayıcı bir güce sahip midir? Başka bir deyişle, İslam hukukunun ikamet ettikleri yere

80 İbn Âbidîn, *Redd*, c.3, 253; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.6, 311.

81 Bkz: Kâsânî, *Bedâi*, c.7, 130; İbn Âbidîn, *Redd*, c.3, 252; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.6, 311.

bakılmaksızın tüm Müslümanlara uygulanacağını varsayarsak, İslam devleti bu Müslümanlar üzerinde ne ölçüde kazâ yetkisine sahiptir? Ayrıca ev sahibi gayri müslim devletin kanunlarının statüsü nedir? Müslümanlar, ev sahibi devletin kanunlarına ne ölçüde uymakla yükümlüdür ve onların idare şartlarını ne tanımlar? Şâfiî, İslam kanunları ve yükümlülüklerinin, bölgenin sınıflandırılmasına bakılmaksızın geçerli olmaya devam ettiğini açık bir şekilde ifade etmiştir:

“Allah’ın kullarına emretmiş olduğu hükümler konusunda dârülharb ile dârüislâm arasında hiçbir fark yoktur. Zira Allah şöyle buyurmuştur... [Hz. Peygamber bazı hükümleri izah etmiş] ve dârüislâm ya da dârülharbte bulunanları da bundan istisna etmemiştir. O [Hz. Peygamber], kavminden herhangi birini bu hükümlerden muaf tutmamış ve dârülharbte haram olan herhangi bir şeyi de onlara helal kılmamıştır. İfade ettiğimiz hususlar Kur’an ve Sünnet ile uyumludur ve akıl sahibi insanların anlayabileceği ve üzerinde ittifak edeceği şeylerdir. *Bilâd’ul-İslâm*da helal olan bir şey *bilâd’ul-küfürde* de helaldir ve *bilâd’ul-İslâm*da haram olan bir şey *bilâd’ul-küfürde* de haramdır. Bu yüzden her kim bir suç işlerse Allah’ın hükmettiği cezaya tabidir ve bu kişinin dârülküfürde [bulunması] onu hiçbir şeyden muaf tutmaz.”⁸²

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihler genellikle benzer açıklamalarda bulunurlar, yani İslam hukuku, nerede ikamet ederlerse etsinler Müslümanlara aynı şekilde uygulanır.⁸³ Çoğu mezhebe göre İslam hukuku, hem ahlakî bir buyruk olarak hem de İslam devletinin kazâ müeyyide yetkisi çerçevesinde uygulanır. Bundan dolayı, eğer bir Müslüman zina eder, hırsızlık yapar, adam öldürür, alkol tüketir veya başka herhangi bir İslamî normu çiğnerse, İslam devleti bu ihlaller hakkında ülke dışı kazâ yetkisine sahiptir ve bu Müslüman, suç dârülharbte meydana gelmese de İslam devleti tarafından cezalandırılabilir.⁸⁴ Şâfiî fakih Şîrâzî’ye (ö.817/1414-15) göre “haramlar her iki bölgede de aynı olduğundan, -haramların işlenmesi durumunda verilecek- cezaların farklı olması için ortada bir sebep yoktur.”⁸⁵

Ne var ki Şâfiî fakihler, gayri müslim topraklarda ikamet eden ve hukuku bilmediğini mazeret olarak ileri süren bir Müslüman’ın durumu hakkında bir istisnaya izin vermektedirler. Örneğin bir Müslüman, gayri müslim ikametgahında zina ya-

82 Şâfiî, *el-Üm*, c.3, 354-55; ayrıca bkz: Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, c.2, 310; Nevevi, *el-Mecmû’*, c.19, 338.

83 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c.10, 162; Sahnûn, *el-Müdevvene*, c.4, 425.

84 a.y

85 Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, c.2, 310.

par ve bunun İslam hukuku tarafından yasaklandığını bilmediğini iddia ederse, bu Müslüman zina cezasından muaf tutulur. Fakat bu, söz konusu kişi tarafından suçun ilk defa işlenmiş olduğu durumda böyledir. Buradaki temel düşünce, gayri müslim topraklardaki İslamî bilgi seviyesinin, Müslümanların başlıca haramlardan habersiz olacak kadar zayıf olduğudur ve ayrıca bu Müslümanları İslamî davranışların normal ölçülerinden sorumlu tutmak da adaletsiz olacaktır.⁸⁶

Tahmin edileceği üzere bu konuda muhalif olanlar Hanefilerdir. Onlara göre hukukun ihlal edildiği çoğu durumda, İslam hukukundaki haramlar bir ayırım gözetilmeksizin geçerlidir. Bu yüzden zina, hırsızlık, adam öldürme, kaza ve alkol tüketimi dâru'lislâm'da olduğu gibi dâru'lharbte de haramdır. Fakat bu haramlık hükmü yalnızca ahlakî bir buyruktur; dâru'lharbte bu suçlardan herhangi birini işleyen bir kişi yalnızca ahirette Allah'a karşı sorumlu olacaktır. İslam mahkemeleri, İslam toprakları dışında işlenen suçlar üzerinde kazâ yetkisine sahip değildir ve bu yüzden ülke dışı suçları cezalandıramaz.⁸⁷

Hanefi mezhebinin görüşüyle ilgili önemli olan husus, onların İslam'ın belirli haramlarının veya kanunlarının İslam toprakları dışında geçerli olmadığına dair ileri sürdükleri argümandır. Hanefi fakihler, gayri müslim bir bölgede ikamet eden bir Müslümanın; gayri müslimlerle faizli (*riba*) işlemler yapabileceğini, alkol, domuz eti veya boğulma ya da sopa benzeri İslami açıdan makbul olmayan yollarla öldürülen bir hayvan (*meyte*) benzeri haram maddeleri satabileceğini veya satın alabileceğini ve kumar ya da sigorta sistemleri ve bunun gibi şüpheli mali işlemlerde bulunabileceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak bu tür işlemler, ev sahibi ülkenin kanunlarına göre meşru olmalı ve yapılan işlemlerin de bir Müslüman ile gayri müslim arasında olması gerekmektedir.⁸⁸ (Kasani, dâru'lharbte bir Müslüman ile diğer bir Müslüman arasında yapılan bu tür işlemlerin meşru olduğunu eklemiştir).⁸⁹ Bu kural için öne sürülen gerekçeler çok çeşitli olsa da, en bariz gerekçe, para ve mülkiyet için dokunulmazlığın kaynağının toprak olduğuna dayanmaktadır. Gayri müslim mallar, özellikle de yurtdışında, İslam hukuku tarafından korunmamaktadır. Bu sebeple bir Müslüman -ev sahibi ülkedeki hükümdarın rızası olduğu sürece- gayri müslim topraklarda onların paralarını ve mallarını herhangi

86 Şâfiî, *el-Üm*, c.6, 35.

87 Şeybânî, *es-Siyer*, c.5, 1851; Kâsânî, *Bedâ'î*, c.7, 132; İbn Âbidîn, *Redd*, c.3, 248. Hanefi fakih Ebû Yûsuf, Hanefi mezhebinin görüşüne şiddetle karşı çıkmaktadır.

88 Şeybânî, *es-Siyer*, c.4, 1486-90, 1492; c.5, 1884; ; Kâsânî, *Bedâ'î*, c.7, 132; İbn Âbidîn, *Redd*, c.3, 247, 249-50; Serahsî, *el-Mebsûf*, c.10, 21-22; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.2, 227. Ebû Yûsuf yine Hanefi mezhebinin görüşüne karşı çıkmaktadır.

89 Kâsânî, *Bedâ'î*, c.7, 132.

bir şekilde alabilir. Yani, gayri müslim bir devlet bu tür işlemleri yasaklamadıkça, İslam hukuku, gayri müslimlerin paralarını İslam hukukunun sömürü (*exploitatio-*
on) olarak gördüğü şeylerden korumak için müdahale etmeyecektir.⁹⁰ Gereğesi ne olursa olsun, Hanefi fakihlere göre bir Müslüman bu fiillerden dolayı ne dünyada ne de ahirette sorumludur.

Diğer mezhepler hem bu kuralı hem de bu kuralın gerekçesini reddetmişlerdir. İslamın mali işlemlere ilişkin haramları, gayri müslim topraklarda değişiklik göstermez. Bazı fakihler, gayri müslimlerin parasını bir Müslüman açısından dokunulmaz kılmak amacıyla İslam hukukunun müdahalede bulunması gerektiği hususunda ısrar etmiştir.⁹¹ Çoğu İslam mezhebi, İslam hukukunun getirdiği yükümlülükleri gevşetmeyi resmen reddetmesine rağmen, birtakım tavizler verilmiştir. Bir Müslüman'ın gayri müslim topraklarda ikamet etmesine izin verilmesi, bir tavizin verilmesini gerekli kılmıştır. Bu gibi bir Müslüman, vergi ödemek ve gayri müslim bir devletin ekonomik gücüne katkıda bulunmak zorunda kalmaktadır. Ayrıca bir Müslüman, örneğin cihad vazifesini yerine getirme yoluyla İslam devletine yardım edemeyeceği veya destek veremeyeceği için İslami yükümlülükler yerine getirilemez. İslam hukukunun tamamen uygulanabilirliği konusundaki resmi ısrara rağmen realitede İslam hukukunun birçok alanı gayri müslim bir bölgede uygulanamaz. Müslümanların gayri müslim bir bölgede ikamet etmesine izin veren fakihler, fiiliyatta bir taviz verirken İslam hukukunun evrensel uygulanabilirliği konusunda ise resmen ısrar etmektedirler.

Bu tartışma, iki pratik soruya odaklanmaktadır. Birincisi, Müslümanlar gayri müslim bir devlette işlerini nasıl yürütmeli, yani ikamet ettikleri yere karşı yükümlülükleri ve görevleri nelerdir ve fiili tavizlerin şartlarını tanımlayan şey nedir? İkincisi, fesad çok yaygın bir hal alsın ve ideal bir İslamî hayat hiçbir yerde mümkün

90 Kâsânî, *Bedâ'î*, c.7, 132. Bu kural aynı zamanda gayri müslimlere zarar vermek (bkz: Serahsî, *el-Mebsûât*, c.10, 21-22) ve dârülharbte ikamet eden Müslümanların İslam hukukundaki haramlara ilişkin cehaletini düzenleme vasıtası (Kâsânî, *Bedâ'î*, c.7, 132) olarak da gerekçelendirilmiştir. Ancak her iki görüş de geniş bir destek görmemiştir.

91 Şâfiî, *el-Üm*, c.7, 358-59; Buhutî, *Keşşaf*, c.5, 108. Ayrıca bkz: Şeybânî, *er-Red*, 96; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c.4, 162; İbn Rüşd, *el-Muqaddimât*, c.2, 10-11; Sahnûn, *el-Müdevvne*, c.3, 279. İfade edildiği üzere, muhtelif bölgelerde farklı kuralların geçerli olduğu başka alanlar da vardır. Hanefiler, bir kadının Müslüman olması ve dârülslâma hicret etmesi durumunda, gayri müslim bir kişi ile olan evliliğinin geçersiz ve hükümsüz olduğu fakat iddet beklemek zorunda olmadığını ileri sürmüşlerdir. Şâfiî ise bu kadının dârülslâma hicret etse de etmese de iddet beklemesi gerektiğini iddia ederek Hanefilere muhalefet etmiştir. (*el-Üm*, c.7, 359); Eşler arasındaki ikamet farklılığının evliliği zorunlu olarak hükümsüz kılmayaacağına dair ihtilaflar için bkz: İbn Kayyım, *Ahkâm*, c.1, 363-72.

olmazsa ne olur?⁹² Fakihler, gayri müslim topraklarda geçici olarak kalan veya ikamet eden bir Müslüman'ın bunu bir geçiş izni (*emân*) anlaşması kapsamında yapacağını düşünmüşlerdir. Bu anlaşmaya göre bir Müslüman'a koruma vaad edilmekte ve bu Müslüman da anlaşmanın karşılığında ev sahibi devlete zarar verecek hareketlerde bulunmamayı ve ev sahibi devletin emirlerine uymayı taahhüt etmektedir. Tüm fakihler, bir Müslüman'ın emân şartlarına uyması gerektiği konusunda hemfikirdirler. Dolayısıyla bir Müslüman; ihanet, hainlik, hile ve dolandırıcılık fiillerini yapamaz ve gayri müslimlerin şeref ve malına da tecavüz edemez. Bir Müslüman, akitten doğan yükümlülüklerini yerine getirmeli, borçlarını ödemeli ve mali bir işlemde tarafları dolandırmamalı veya aldatmamalıdır.⁹³

Müslümanın alacağı emânın sarih bir şekilde olması şart değildir, çünkü emân, gayri müslim topraklarına oturma veya girme izni verilmesiyle zımnen belirtilmiş olur. Ev sahibi gayri müslim devlet, örneğin bir Müslümanın malını gasp etmek gibi kendi yükümlülüklerini ihlal ederse, bu durumda taahhüt ilişkisi fesh olur. Bununla birlikte, bir Müslüman -gayri müslim devlet veya devletin temsilcilerinden biri koruma vaadinde açık bir şekilde yükümlülüğünü yerine getirmedikçe-dolandırıcılığa veya ihanete başvuramaz. Bu nedenle, bir Müslüman'ın şahsına veya malına özel bir kişi tarafından tecavüz edilmesi, emânı ortadan kaldırmaz ve söz konusu yükümlülükler aynı şekilde devam eder.⁹⁴ Şâfiî fakih İbn Hacer el-Askalânî tarafından verilen fetva, bu konuyu açıklar mahiyettedir:

İbn Hacer'e, [kâfir] memleketlerinin refahının Müslümanlar tarafından sağlanması nedeniyle, Müslümanlara düzenli olarak yardım eden ve onlar [Müslümanlar] arasında İslam'ın hükümlerini uygulayan Malibarlı kâfirler hakkında bir soru soruldu. Müslümanlar onların tebaasıdır, onların ülkelerinde ikamet ederler ve onlara vergi ve diğer haraçları öderler. Öncelikle, [bu] kâfirler harbî midir? Ve bir kişi onlarla işlem yaparken faiz kabul edip [hububat ve benzeri maddelerin ölçü ve ağırlıklarında] onları aldatabilir mi?

92 Hicret ile ilgili olan bölümde ikinci soru hakkında zaten yorum yapmıştık. Bazı fakihler, bütün toprakların aynı seviyede fâsîd hale gelmesi durumunda, bir Müslüman'ın ikamet ettiği yerin hiçbir öneminin kalmayacağını savunmuşlardır. Burada konuyu, İslami yükümlülüklerin yaygın olan fesad tarafından ne ölçüde değiştirildiği perspektifinden ele alıyoruz.

93 Emân hakkında, bkz: Julius Hatschek, *Der Musta'min* (Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter Co., 1919).

94 Şeybânî, *es-Siyer*, c.2, 507-511; c.4, 1486; Merginânî, *el-Hidâye*, c.2, 152; İbnü'l-Hümâm, *Feth*, c.6, 17; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, c.2, 338; Nevevî, *el-Mecmû*, c.19, 453; Ebû Yahyâ Zekeriyâ el-Ensârî, *Feth*, (Kahire, Mustafa el-Babi el-Halebi, 1948), c.2, 177; Buhûti, *Keşşâf*, c.5, 108-109; İbn Âbidîn, *Redd*, c.3, 247; Serahsî, *el-Mebsût*, c.10, 65, 95-96; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c.10, 515-16; *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, c.2, 232; Şâfiî, *el-Üm*, c.4, 248.

İbn Hacer şu cevabı verdi: "Mezkur kafirler harbidirler. Bununla birlikte bir kişi ne onlardan faiz kabul edebilir ne de onları ölçü ve ağırlık konusunda aldatabilir."⁹⁵

Bu fetva şu soruyu ortaya çıkarmaktadır: Bir Müslüman, emân anlaşmasını yok sayar ve yukarıda belirtilen fiillerden herhangi birini yaparsa ne olur? Fakihlerin büyük çoğunluğu bu konuda başlıca iki neticenin olduğunu kabul eder. Birincisi, bu Müslüman ağır bir günah işlemiş olur ve ikincisi, eğer bu Müslüman İslam topraklarına girerse, Müslüman bir devletin bu adamı mağdurların zararlarını telafi etmeye zorlama yetkisine sahiptir. Örneğin, hak ihlali bir borcu ödemeyi reddetmeyi içeriyorsa, bu durumda Müslüman bir devlet zor kullanma gücüne sahiptir ve borçlu kimseyi ödeme yapmaya zorlayabilir. Özellikle bu konuda ihtiyatlı olan Hanbelî ve Şîî fakihler, Müslüman devletin, tazminatı, Müslüman topraklarındaki bir temsilciye devretmesi veya bunun yerine bir elçi aracılığıyla gayri müslim devlete göndermesi gerektiği görüşündedirler.⁹⁶

Bu konuda yine asıl muhalif olanlar, bir emân ihlal edilerek işlenen hırsızlık, hile, aldatma, dolandırıcılık ve benzeri davranışların gayri ahlakî ve günah olduğunu kabul eden, fakat, kendi toprakları dışında işlenen bu tür eylemler üzerinde Müslüman bir devletin genellikle hiçbir kazâ yetkisine sahip olmadığını düşünen Hanefilerdir. Örneğin, bir Müslüman borcunu ödemeyi reddederse veya gayri müslim topraklarındaki bir eşyayı gasp eder ve daha sonra dârüİslâma kaçarsa, bu Müslüman'a -günaha girmek istemiyorsa- parayı iade etmesi tavsiye edilmelidir. Bununla birlikte İslam devletinin bu konuda bir zor kullanma yetkisi yoktur. Resmi yollarla veya İslam topraklarını terk etmeden önce emân alan bir Müslüman'ın hali istisnai bir durum teşkil etmektedir. Burada emân, otorite kisvesi altında alınmakta ve ilk etapta Müslüman'ın emân almasına izin veren Müslüman devletin resmi ağırlığı olmaktadır. Neticede, sanki Müslüman devletin bizatihi kendisi hiçbir kanunsuzluk işlemeyeceğine dair taahhüt etmiş gibidir. Bu durumda Müslüman devlet, bir Müslümanı yükümlülüklerini yerine getirme konusunda zorlama yetkisine sahiptir.

Hanefiler, gayri müslim bir bölgede, bir Müslüman ile diğer bir Müslüman arasındaki borcun ödenmemesi veya diğer hıyanet hallerinde de bir istisna getirirler.

95 İbn Hacer, *el-Fetâvâ*, c.4, 245-46.

96 Buhûti, *Keşşâf*, c.5, 108; Hillî, *İzâh*, c.1, 379; Trablusî, *el-Mühezzeb*, c.1, 311; Hillî, *Şerâ'i' u'l-İslâm*, c.1, 315; Cemâlüddin Mutahhar el-Hillî (Allâme), *Ķavâ'idi'l-Ahkâm*, içinde: *Silsilet'ul-Yenabi*, 257. Diğer mezhepler için bkz: Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, c.2, 338; Nevevî, *el-Mecmû*, c.19, 453; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c.10, 515-16.

Burada İslam devleti kazâi müeyyide yetkisine sahiptir, çünkü ihtilaf halindeki her iki taraf da zaten İslam kanunlarını kabul etmiştir ve bu nedenle İslam kanunlarına bağlıdırlar. Hanefilerin “iltizâm’u *ahkâm’iş-şerîa*” dediği husus (yani İslam hukukunun bağlayıcılığı) hukukun ihlali anında her iki taraf için de mevcut olduğundan kazâ yetkisi İslam devletine verilir.⁹⁷

Diğer birçok hukuki meselede olduğu gibi Hanefiler, bölgesel ve kazâi ihtilaflarla meşgul olmuşlar ve ahlakî yükümlülüklerin hukuki neticelerle olan bağına kesmeye çalışmışlardır. Bu, İslam hukukunda bütünüyle istisnâî bir durum olmamakla birlikte Hanefi mezhebinin öne çıkan bir özelliğidir. Gayri müslim topraklardaki Müslümanlar söz konusu olduğunda, yalnızca hususi seviyede geçerli olan bir dizi normatif değer bulunmaktadır. Modern hukukçuların dilinden konuşacak olursak, fakihler, hüküm vermek için geniş bir kazâ yetkisi talebinde bulunurken, uygulamada daha sınırlı bir kazâ yetkisi olduğunu kabul ederler.

Bununla birlikte fakihler, gayri müslim topraklarının hukuku ile İslam hukuku arasında bir çelişki olması durumunda Müslümanların ne yapmaları gerektiğini açıklamazlar. İslam hukukunun evrensel olarak uygulanabilirliğine ilişkin genel ifadeler ile emân hukukuna ilişkin izahlar arasında bariz bir gerilim bulunmaktadır. İbn Hacer’in verdiği fetvada, Müslümanların dini yükümlülüklerini tam olarak yerine getiremeseler de hicret etme mecburiyetinde olmadıklarını zaten görmüştük. Ayrıca fakihlerin gayri müslim topraklarda ikamet etmenin meşru olması için orada İslam’ın ne ölçüde “izhar edilmesi” gerektiğini açık bir şekilde belirtmediklerini de ifade etmiştik. Fakihlerin İslam hukukunun talepleri ile emânın talepleri arasındaki çelişki konusunda gösterdikleri kaçamak tavırları, belki de karara bağlanması gereken tek gerçek meselenin ikametgah olduğuna delalet etmektedir. Müslümanların gayri müslim topraklarda ikamet etmelerine müsaa-de edildiğinde fiilî tavizler de kaçınılmaz olarak verilmişti ve muhtemelen fakihler, konuyla ilgili tutumları kontrol etmeye veya düzenlemeye yönelik herhangi bir girişimin, muhtelif tarihsel şartlarda yaşayan Müslüman azınlıklar tarafından ister istemez gözardı edileceğini fark etmişti.

Hicret olayında da gözlemlediğimiz gibi tüm ilkeler açık bir hukuki emre indirgenemez. Aksine, fiillerin mekruh veya müstehap olduğu birçok gri alan vardır. Bu durum, özellikle gayri müslim topraklarda ikamet eden bir Müslüman’ın içinde

97 Şeybânî, *es-Siyer*, c.4, 1117-20, 1225, 1276-79 ve c.5, 1880, 1884-85; Mergînânî, *el-Hidâye*, c.2, 125-53; İbnü’l-Hümâm, *Fetâh*, c.6, 17-19; Kâsânî, *Bedâi*, c.7, 132-33; İbn Âbidîn, *Redd*, c.3, 248; Serahsî, *el-Mebsûr*, c.10, 67, 95-96; *el-Fetâva’l-Hindiyye*, c.2, 232-33. (Hanefilerin oldukça teknik başka istisnaları vardır; bkz: *el-Fetâva’l-Hindiyye*, c.2, 232-33)

yaşadığı toplumla olan entegrasyonu ile ilgilidir. Müslümanların gayri müslim topraklarda ahlaklı bir hayat yaşamalarını istemek başka bir şey, ev sahibi toplumlarla tam olarak entegrasyonuna izin vermek başka bir şeydir. Hicret konusunda ısrar eden Venşerîsî gibi bazı fakihler her türlü entegrasyona karşı çıkarlar. Diğer fakihler ise Müslümanlara, gayri müslim yetkililerden kendi kâdıları ve valilerini, yani sınırlı entegrasyonlarını talep etmelerini şiddetle tavsiye etmektedir. Ancak fakihler genellikle ne entegrasyon konusunda ne de entegrasyonun artmasına sebep olan meselelerde açık sözlüdürler. Fakihlerin tam entegrasyonu onaylamadıkları açıktır ve fakihlerin bir Müslüman'ın bir tür müstakil hayatın yanı sıra bağımsız bir kimliği de muhafaza etmesi gerektiği yönündeki görüşlere sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Fakihler, dârülharbte ehli kitap bir kadınla evlenmenin yasak olmasa da hoş karşılanmadığını (*mekrûh*) sık sık belirtir. Fakihler, gayri müslim topraklarda ehli kitap bir kadınla evlenmenin bir takım tehlikelere yol açacağını savunmaktadır. Bu tehlikeler arasında; kölelik, dârüislam tarafından korunmaksızın büyüyen çocukların çekeceği sıkıntılar ve annelerinin gayri müslimlerin örf ve adetlerini öğreteceği çocuklar arasında İslamî kimliğin kaybolması zikredilebilir.⁹⁸ Bazı fakihler entegrasyona karşı ek bir koruma olarak Müslümanların kendilerine özgü bir kılık kıyafete sahip olmalarını tavsiye etmektedir.⁹⁹

Belki de entegrasyonla ilgili en önemli mesele, mukîm Müslümanlar ile ev sahibi devlet arasındaki askeri işbirliğidir. Genel bir kural olarak, Müslümanlar gayri müslimlerin askeri gücüne katkıda bulunmamalıdır. Gayri müslim topraklarda ikamet eden Müslümanlar, ev sahibi devletler tarafından girilen herhangi bir savaşta -özellikle de bu savaş diğer Müslümanları ihtiva ediyorsa- tarafsız kalmalıdır. Bu görüşün temel gerekçesi şudur: Mukîm Müslümanların ev sahibi gayri müslim devletle savaşan diğer Müslümanları desteklemesi, emânlarına ihanet durumunu meydana getirecektir -ki bu kesin bir surette yasaklanmıştır. Gayri müslim topraklara saldırılırsa, mukîm Müslümanlar canları veya evleri için endişe duymadıkça tarafsız kalmalıdır, böyle bir endişe duymaları durumunda ise topraklarının savunmasına katılabilirler.¹⁰⁰

98 Şeybânî, *es-Siyer*, c.5, 1838; Serahsî, *el-Mebsût*, c.10, 965; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c.10, 511-12; Şâfiî, *el-Üm*, c.4, 266.

99 *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.6, 311.

100 Şeybânî, *er-Red*, 96; Şeybânî, *es-Siyer*, c.4, 1294; İbnü'l-Hümâm, *Fetâ*, c.6, 18; Serahsî, *el-Mebsût*, c.10, 97-98; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.2, 233. Şeybânî ve Serahsî, gayri müslim topraklarında ikamet eden Müslümanların, bir savaş durumunda, resmi ve aleni olarak emânlarından vazgeçmeleri ve yakalanan ve köleleştirilen Müslüman askerleri kurtarmak için savaşmaları gerektiğini belirtir.

Bu konudaki hukuki söylemden ortaya çıkan ana konu, Müslümanların ayrı bir kimliğe sahip olmalarının zaruri olduğunu ortaya koymaktadır. Her zaman bölgesel ilişkilere odaklanan Hanefi fakihleri bile gayri müslim topraklarda yaşayan Müslümanları İslam'ın ahlakî ve hukuki buyruklarının tamamen dışında görmeyi reddetmektedirler. Emân sebebiyle ev sahibi toprakların yasalarına uyulması gerekir ve hatta mukaddes cihat vazifesi bile askıya alınır. Ancak fakihler, bir ihtilaf durumunda İslamın ahlakî ve hukuki yükümlülüklerinden ne ölçüde taviz verilebileceğini açık bir şekilde belirtmezler. Eğer fakihler bütün tavizleri reddetmiş olsalardı, bu durumda Müslümanların gayri müslim topraklarda ikamet etmeleri imkansız olurdu.

İslam hukuku; ikrah, zaruret ve maslahat gibi taviz vermeyi kolaylaştıran ve onaylayan çeşitli mekanizmalar ve kavramlar geliştirmiştir.¹⁰¹ Daha önce belirtildiği gibi Mâlikî fakih Vehrâni (ö. 909-10/1504) bir fetva yayınlamış ve bu fetvada öncelikle ikrah ve zaruret mantığına dayanarak Gırnatalı Müslümanlara dinlerini gizlilik içinde nasıl tatbik edeceklerine dair tavsiye vermiştir. Vehrâni verdiği fetvada, ifşa olmadan namaz, abdest ve orucun nasıl tatbik edileceğini açık bir biçimde belirtmiştir. Örneğin, namazda rükû ve secde yerine baş farklı bir şekilde aşağı yukarı hareket ettirilebilir ve -tahsis edilen vakitlerin yerine- mümkün olduğu durumlarda beş vakit namazdan herhangi biri kılınabilir. Vehrâni, Müslümanların mecbur kaldıkları takdirde alkol ve domuz eti tüketebilecekleri ve faizli işlem yapabilecekleri nasihatini de vermiştir.¹⁰² Ne yazık ki, bu fetvaların pek çoğu günümüze ulaşmamıştır ve Vehrâni'ninki gibi bir fetvanın temsili olup olmadığı bilinmemektedir.

Fakihler çoğunlukla, fesadın çok fazla yaygın hale geldiği ve muamelelerin bir dereceye kadar İslamî açıdan kabul edilemez kusurlarla lekelendiği (*umûmu'l-fesâd* veya *iżâ tabaka'l-harâm*) -Vehrâni'nin karşılaştığı duruma benzer- farazi bir meseleyi tartışırlar. Örneğin zulüm o kadar yaygın hale gelebilir ki, satın alınan veya satılan mülkün başlangıçta gayri meşru şekilde gasp edilip edilmediğini kimse bilemez. Ya da mali işlemler faiz veya diğer haram muameleleri içerebilir. Bu durumda Müslümanların maddi açıdan zarar görmeden İslam hukukunun hükümlerine göre yaşamaları mümkün değildir. Haram mali işlemlere girmeden konut satın alamayan bir Müslüman'ın durumu, fakihlerin sık sık zik-

101 Bkz: Khaled Abou El Fadl, "The Common and Islamic Law of Duress", Arab Law Quarterly, 6:2 (1991), 121-59.

102 L.P. Harvey, "Crypto-Islam", 174-77'den alıntılanmıştır.

rettığı bir örnektir; bu Müslüman ya evi satın alıp İslam hukukunu çiğner veya İslam hukukuna uyar ve evi satın almaz. Cüveynî (ö. 478/1085), bu durumun aşağı yukarı kendi çağındaki vaziyet olduğunu belirtmektedir. Müslümanların taviz vermeyi reddetmesi, sonunda onların zayıflamasına ve yok olmasına yol açacağından, tavize izin verilir ve bazen de bu taviz gerekli olur. Cüveynî, Müslüman bölgeleri ve evlerinin, kendilerini savunma yeteneklerini kaybettikleri için gayri müslimler tarafından ele geçirileceğini ifade etmektedir. Bu şartlar altında sadece “zaruretleri” ortadan kaldırmak için değil aynı zamanda “ihtiyaçları” karşılamak için de haram muameleler yapılabilir.¹⁰³ Cüveynî, Müslümanların -eğer yapabilirlerse- daha iyi topraklara hicret etmeleri gerektiğini de eklemiştir. Ancak Müslüman nüfusun kalabalık olması hicreti zorlaştırıyorsa, bu Müslümanlar şartların iyileşmesini pasif bir şekilde beklememelidirler; aksine ihtiyaçlarını karşılamalı ve güçlerini korumalıdır.¹⁰⁴

Bu fikir silsilesinde belli bir derecede kendine güvenen pragmatizm (ve idealizm) bulunmaktadır. Şaşırtıcı bir şekilde, fesadın yaygın olması meselesi gayri müslim ülkelerdeki Müslümanlarla doğrudan ilgili olmasına rağmen, bu konunun klasik İslam hukuku eserlerinde bu bağlamda tartışıldığı görülmemektedir. Fesadın yaygın olması konusu, fakihlerin gayri müslim topraklarda ikamet eden Müslümanların koşullarını analiz etmelerinde bir faktör olsaydı, o zaman bu husus büyük ölçüde keşfedilmemiş olan fetva literatüründe bulunabilirdi.¹⁰⁵

- 103 “Zaruretlar” ve “ihtiyaçlar” arasındaki ayrım, usûl-i fikhin önemli bir konusudur. “Zaruretlar” genel olarak yemek, su, barınma gibi yaşamın temel öğeleri olarak görülürken, “ihtiyaçlar” ise sağlıklı bir hayatı ve eğitimi kapsamaktadır. Bkz: Subhî Mehmasani, *“The Philosophy of Jurisprudence in Islam”*, çev: F. Ziadeh (Malaysia: Penerbitan Hizbi, 1987), 152-56.
- 104 Bkz: Ebû'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî (İmâmü'l-Haremeyn), *Gıyâşü'l-Ümem*, ed: Abdülazim ed-Dîb (Kahire: Mektebet'ul-Kübra, 1401), 457-522, özellikle 476, 486 ve 488. Ayrıca bkz: Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö.505/1111), *Şifâ'ü'l-Galîl*, ed: Hamad el-Kabis (Bağdat, Matbuat'ul-İrşad, 1971), 245-46; Ebû İshâk eş-Şâtîbî (ö.790/1388), *el-İ'tisâm*, ed: Ahmed Abd'uş-Şâfiî (Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), c.2, 361; Ebû Muhammed İzzeddin İbn Abdüsselâm es-Sülemî (ö.660/1262), *Kavâ'idü'l-Ahkâm*, ed: Taha Abdurrauf Sad (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1980), 188.
- 105 Şemsüddîn İbn Kayyim; İ'lâmü'l-Muvakkîn, ed: Taha Abdurrauf Sad (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1973), c.2, 161'de birtakım faiz şekillerine izin verirken amme maslahatı mantığına dayanmaktadır. Reşid Rizâ, zaruret mantığına dayanarak, Müslümanların İslamî açıdan şüpheli mali işlemlerde bulunarak mali güçlerini koruması gerektiğini savunmaktadır. (*el-Fetâvâ*, c.5, 1918-19), 354-460; Abdurrahman Doi, *“Duties and Responsibilities of Muslims in Non-Muslim States: A Point of View”*, Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs, 8:1 (Ocak. 1887), 47-53.

Sonuç

Başlangıçta belirtildiği gibi İslamî dogma Müslüman toplumlarda tekrar eden bir gerilime katkıda bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in Medine'deki tarihsel tecrübesi nedeniyle bir dereceye kadar bölgesel tecrit, İslam ideolojisinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Pragmatik açıdan bakılacak olursa İslam'a ait bir *dâr* üzerinde ısrar etme eğilimi bir anlam ifade etmektedir. Zira bir Müslüman, İslamî bir hakimiyet olmaksızın İslam'ın ahlakî ve hukuki emirlerini başka türlü nasıl yerine getirebilir? Halbuki İslam, herkese ve her çağa uygun ve insanlığa evrensel bir mesaj olma iddiasındadır. Sonuç olarak ortaya çıkan ve kesinlikle benzeri olmayan bu gerilim -burada incelenen örnekte olduğu gibi- İslam hukuku ve İslam tarihinin birçok alanında kendini göstermektedir.

İnsanlar dini bir dogmaya göre yaşamaya çalışsalar da bu dogmayı her zaman sosyal ve kültürel olarak hususi şekillerde yorumlayacaklardır. Tarihsel zorluklar ve gelişmeler, bir zamanlar özgüvenli ve kaygısız bir dogmanın takipçilerini, sahip oldukları ahlakî ve hukuki ilkeleri yeniden gözden geçirmeye zorlayabilir. Giderek artan sayıdaki Müslüman'ın gayri müslimlerin himayesine girmesi gerçeği, bu türden bir tarihsel zorluktur. Bu zorluklara verilen İslamî tepki ise uzun bir zaman diliminde gelişmiş, değişmiş, uyum sağlamış ve zaman zaman meydan okuyan ve taviz vermeyen bir hale gelmiştir.

Ele aldığımız çeşitli cevaplara ve tepkilere rağmen araştırmamızın yetersiz kaldığı bir gerçektir. Mevcut kaynakların çoğu, dârüİslâm'da ikamet edip dârülharbte yaşayan kimseler hakkında hüküm veren fakihlerin bakış açısıyla yazılmıştır. Fetva literatüründe bile sorular dârülküfürde ikamet eden Müslümanlardan tarafından sorulurken, cevaplar dârüİslâm'daki müftüler tarafından verilmektedir.

İliş, Venşerîsî, İbn Hacer ve Remlî'nin fetvalarından, tartışmanın temsil edilmeyen bir tarafını öğrenmekteyiz. Bu metinler, mukîm olmayı seçenler ile hicret etmeyi tercih edenler arasındaki bir tartışmaya atıfta bulunmaktadır. Dârülküfürde yaşayanların ortaya koyduğu argümanlar ve çözümler, maalesef standart İslamî kaynaklarda muhafaza edilmemiştir. Günümüze ulaşan kaynaklar ise gayri müslim topraklardaki Müslümanlara, onların açmazlarına, literatürlerine ve argümanlarına karşı belli bir müphemlik göstermektedir. Kurallar ve kaideler fakihler tarafından değişken, farklı ve bağlantısız bir şekilde ele alınmıştır. Örneğin, Şâfiî ve Hanefîlerin hicret tartışması, diğer mezheplerden daha sistematiktir. Ancak bu iki mezhep bile sorunu bir bütün olarak irdeleyecek yol gösterici ilkeler ve sistematik ahlakî kaideler çıkarmak için hiçbir girişimde bulunmamışlardır. Çoğu

zaman fakihler tarafından izlenen kazuistik metodoloji, önermiş oldukları çözümlerin genel ve bazen de evrensel karakteriyle tutarsızlık göstermektedir. Bu durum, birçok müphemliğe yol açmakta ve titiz bir çalışmayı hak eden hususi bir problem teşkil etmektedir. Belki de gerilimler ve tarihsel zorluklar, şeriatın muhafızları olarak hizmet eden fakihler için bunaltıcı olmuştur. Söz konusu ifadelerdeki müphemlik ve muğlaklık, muhtemelen, gayri müslim yönetime tabi olan Müslüman dostlarının ahlakî konumunu baltalamamak veya çok özel ve hususi bir sosyal gerçeklik yaşayan Müslüman azınlıklara külfetli kısıtlamalar getirmek için kasten benimsenmiştir. Bu spekülasyonları aydınlatmak için daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır.

Bu makalede, bu araştırma alanına dikkat çekmek ve temel tartışma ve ihtilaf konularına işaret etmeyi amaçladım. Bu makalede etraflı bir şekilde geliştirilmiş görüşlerin ancak altıncı/on ikinci yüzyıldan sonra Batı'da Hristiyan ve Doğu'da Moğol istilalarının ardından dile getirildiğini öne sürdüm. Benim görüşüme göre farklı mezheplerin görüşleri tarihsel zorluklara karşı tarihsel tepkiler olarak görülmelidir. Hukuki gelenek içerisinde var olan çeşitli eğilimler göze çarpmaktadır. Modern hukukçuların dilinden konuşacak olursak, bazı klasik dönem fakihler, özellikle de Şii, Hanbelî ve Şâfiîler, hem teolojik hem de kazâ düzeyinde evrenselliğe eğilimliydi. Onlara göre İslam ve dârü'lislâm müterâdif değildir; Müslümanlar bir bölgede dinlerini uygulayabiliyorlarsa, bölgenin resmi sınıflandırmasına bakılmaksızın orada ikamet edebilirler. Ancak bu Müslüman azınlıklar, dârü'lislâmın evrensel kazâ yetkisine tabidirler.

Mâlîkî fakihlerin çoğu bölgeselliğe eğilimliydi ancak bu eğilim sadece teolojik düzeyde kalmıştır. Mâlîkilere göre İslam, yalnızca resmi olarak Müslümanlar tarafından yönetilen topraklarda var olabilir. Bir bölgenin resmi olarak sınıflandırılması, ikamet in meşruluğunu belirleyen kesin bir faktördür. Hanefî fakihler de bölgeselliğe eğilimliydi, ancak çok farklı bir anlamda: İslam toprakları, dokunulmazlığın ve kazânın kaynağıdır, ancak bu husus, İslam'ın yalnızca İslam topraklarında var olabileceği anlamına gelmez. Kazâ yetkisi ve egemenliğin kaynağı dârü'lislâm olmasına rağmen İslam toprakları ile İslam müterâdif değildir.

Neden Hanefîler -Müslüman iktidar ve egemenliği eksik olmasına rağmen- eski Müslüman topraklarının dârü'lislâmın bir parçası olarak kalması konusunda ısrar ettiler? Şâfiî fakihlerin de benzer bir görüşe ulaşmaları, bu fikrin, Moğolların Müslümanların kalbi konumunda bulunan toprakları istila etmesine doğrudan bir tepki olduğunu akla getirmektedir. Hatta bazı Hanefî kaynakları Moğollar

tarafından ele geçirilen toprakların Müslüman olarak kaldığını belirtmektedir.¹⁰⁶ Hanbelî İbn Teymiyye bile böyle bir bölgenin statüsünü çözmeye çalışmış ve bu bölgenin ne dârülislam ne de dârülharb olduğu, aksine “arada bir şey” olduğu sonucuna varmıştır.¹⁰⁷

Hicretle ilgili hukuki görüşlerin tarihsel gelişimine rağmen İslam hukukunun evrensel olarak uygulanabilirliği ve Müslüman azınlıkların dokunulmazlığı konusunda çok az gelişme gözlemlenmektedir. Üçüncü/dokuzuncu asırdaki fakihlerin yaptığı açıklamalar, altı asır sonra neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlanmaktadır. Bunun nedeni, karar verilmesi gereken tek hakiki problemin hicret olması gerçeğinden kaynaklanmış olabilir. Gayri müslim topraklarda ikamet etmenin meşruluğu kabul edildiği takdirde diğer tüm konular tâlî kalacaktır.

Mezhepler arasındaki farkları vurgulamak için birkaç konu seçtim ve her mezhebin bu konudaki görüşlerini karşılaştırdım. Dâr, otorite ve ismet kavramları hakkında her mezhebin öncülleri ve mantığının sistematik bir incelemesinin yapılması, birkaç önemli konuyu vuzuha kavuşturacaktır.¹⁰⁸ Böyle bir yaklaşım, fakihler tarafından ifade edilen belirli hükümlerin; sistematik teorik kavramların, tarihsel zorluklara verilen tepkilerin veya kazuistik düşüncenin bir sonucu olduğunu açığa çıkaracaktır. Ayrıca her fakih ile yaşadığı bölgedeki iktidar yapısı arasındaki ilişkinin, onun görüşlerini ve anlayışlarını etkilemiş olması muhtemel olduğundan, her fakihin içerisinde yaşadığı sosyal ve siyasi bağlamın analiz edilmesi gerekmektedir. Her fakih sadece kendi mezhebinin teorik öncüllerine değil aynı zamanda iç ve dış koşullara da tepki göstermiştir. Bu nedenle şu sorunun sorulması gerekmektedir: İktidar yapısıyla daha yakın ilişki içerisinde olan fakihler; güvenlik, istikrar ve şeriatın resmi hegemonyası meseleleriyle ilgilenmeye daha meyilliyken, iktidar yapısına uzak veya muhalif olanlar dini saflık ve sosyal adalet sorularıyla daha mı çok ilgilendiler? Her fakihin toplumsal ve siyasal konumu, onu, dârülsîlâmdaki yöneticilerin otoritesine bilerek ya da bilmeyerek meydan okuyabilecek Müslüman azınlıklara karşı daha az ya da daha fazla uzlaşmaya meyletmiş midir? Bu ve diğer konular sistematik bir monografik incelemeyi beklemektedir.

106 *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.2, 232, 311-12, c.3, 584; İbn Âbidîn, *Redd*, c.3, 252-53.

107 İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, c.3, 532-33.

108 Bu tür çalışmaların örneği için bkz: Baber Johansen, “*The Claims of Men and the Claims of God - The Limits of Government Authority in Hanafite Law*”, içinde: *Pluriformiteit en Verdeling van de machth in het midden-oosten*, ed: C.M. Moor (Nijmegen: M.O.I. -Publicaties, 1980), 60-104; Baber Johansen, “*Der-’isma*”.

Hicret konusu İslam düşüncesini meşgul etmeye devam etmektedir. Altıncı/ on ikinci yüzyılda Endülüs ve Sicilya Müslümanlarının karşılaştığı sorunlar, asırlar sonra diğer Müslümanların da karşısına çıkmıştır. Bosna-Hersek, Avusturya kontrolüne girdiğinde, Bosnalı bir yetkili Reşîd Rızâ'ya (ö.1865/1935) bir Osmanlı fakihinin Boşnakların hepsinin Müslüman topraklarına göç etmeleri gerektiği şeklindeki ifadelerinden yakındığı bir yazı yazmıştır. Reşîd Rızâ, Osmanlı fakihine karşı sert bir yazı yazmış ve Boşnakların anavatanlarında kalmaları konusunda ısrar etmiştir.¹⁰⁹ Hicret fikri sömürgeci güçlere karşı direniş ve muhalefet ideolojisi olarak sömürge çağında gelişmeye devam etmiş ve daha sonra Seyyid Kutub'un taraftarları örneğinde olduğu gibi yerli Müslüman devletlere karşı bir isyan ideolojisi olarak kullanılmıştır.¹¹⁰ İslam düşüncesinde hicret fikrinin gücü, 1920'de Hintli Müslümanların Afganistan'a yaptığı utanç verici göçün gösterdiği gibi kimi zaman trajik sonuçlar doğuran kitlesel hareketler meydana getirmiştir.¹¹¹

Hicret konusundaki yoğun tartışmalara ve Müslümanların yaklaşık üçte birinin gayri müslim ülkelerde yaşamasına rağmen¹¹² modern öncesi çağın müphem vasfı devam etmektedir. Birkaç çağdaş Müslüman, gayri müslim topraklarda ika-met eden Müslümanların davranışlarına rehberlik etmesi gereken ahlakî veya hukuki ilkelerle uğraşmaktadır. Birkaç modern alim ise Müslüman azınlıkların mensubiyeti ve dokunulmazlığına ilişkin geleneksel söylemi sürdürmeye ve geliştirmeye çalışmaktadır.

Bu yüzyılın başlarında Reşîd Rızâ'ya, Lübnan'daki bir Müslüman'ın alkol satışı yapan bir otelde oda kiralamasının meşru olup olmadığı sorulmuştu. Öncelikle Reşîd Rızâ Lübnan ve Suriye'nin o zamanlar dârüislâmın bir parçası olmadığını ileri sürmüştür. Rızâ, ifadelerini modern öncesi söylem üzerine inşa ederek İslam

109 Rızâ, *el-Fetâvâ*, c.2, 773-78. Hicret hakkında ayrıca bkz: Mahmûd Şeltût, *el-Fetâvâ* (Kahire: Dârü'l-Şuruk, 1980), 430-34.

110 Bkz: John O. Voll, "Mahdi's Concept and Use of Hijrah", *Islamic Studies*, 26:1 (1987), 31-42; Masud, "Shehu"; Masud, "Obligation"; Masud, "Being a Muslim"; Osman b. Fûdî (Dan Fodio), *Kitâbü Beyâni Vücûbi'l-Hicre 'Ale'l-'İbâd*" çev. ve ed: F.H. El Masri (Khartoum: Khartoum University Press, 1978). Ayrıca bkz: Ivor Wilks, "The Position", özellikle 148-152; M.G. Smith, "The Jihad of Shehu Dan Fodio: Some Problems", içinde: *Islam in Tropical Africa*, ed: I.M. Lewis (2.baskı, Bloomington ve London: International African Institute, 1980); Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrin of Jihad in Modern History* (The Hague: Mouton, 1979). Seyyid Kutub ve hicret hakkında bkz: Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, çev: J. Rothschild (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1986).

111 Gail Minault, *The Khilafat Movement* (New York: Columbia University Press, 1982); M. Naeem Qureshi, "The Ulama of British India and Hijrat", *Modern Asian Studies*, 13:1 (1979), 41-59.

112 M. Ali Kettani, *Muslim Minorities in the World Today* (London: Mansell Publishing, 1986), 18.

medeni hukukunun gayri müslim topraklarda ikamet eden Müslümanlar için geçerli olmadığını öne sürmüştür. Müslüman azınlıklar sadece ibadete ilişkin hukuka tabidir. Netice itibarıyla, bu durumdaki bir Müslüman söz konusu odayı kiralayabilir ve faiz ya da diğer şüpheli mali işlemlerle bulunabilir. Rızâ, zaruret mantığına ve Cüveynî tarafından ileri sürülen delile dayanarak Müslümanların mali güçlerini korumak ve dolayısıyla muhtemel zulümlere karşı kendilerini savunmak için gayri müslim topraklarındaki çıkarlarını koruması gerektiğini savunmuştur.¹¹³

Rızâ, İslamî hedeflere öncelik vermek ve içsel ihtilafları çözmek için Hanefi fıkhından ve zaruret ilkesinden yararlanmıştı.¹¹⁴ Ancak modern çağda bu gibi tartışmalar çok nadirdir. Probleme yeni boyutlar katan milliyetçilik ve laiklik realitesi, modern İslam söylemini şaşırtmış gibi görünüyor. Geleneksel problem ve meselelere ek olarak İslamî doktrinlere çoktan nüfuz etmiş olan gerilimleri yoğunlaştıran yeni sorular ortaya çıkmıştır. Müslüman azınlıklar laik bir devletin siyasal süreçlerine ne ölçüde katılmalıdır? Müslümanlar bu katılımı reddederken güvenliklerinden ne ölçüde taviz vermektedir? Peki aktif katılımcılar haline geldikleri durumda İslam ahlakından ne ölçüde taviz vermektedir? Veyahut bu Müslümanlar ne ölçüde sosyal entegrasyon, asimilasyon ve kimlik kaybı riskini taşımaktadır?¹¹⁵

Önceki kuşak fakihler tarafından geliştirilen geleneksel kriterler, İslam'ın şahıs veya aile hukukunun seküler bir devlette uygulanmasının çetin bir mesele haline geldiği modern çağ için zor sorular ortaya koymaktadır.¹¹⁶ İslamî kıyafet giymek

113 Rızâ, *el-Fetâvâ*, c.5, 1918-19. Gayri müslim ülkelerdeki bankalarda fon biriktirmek hakkında ayrıca bkz: Rızâ, *el-Fetâvâ*, c.2, 406-08 ve c.4, 1521-22. Rızâ, Müslümanların Fransız vatandaşlığını kabul etmesi veya gayri müslim ordulara katılmasına şiddetle karşı çıkmaktadır (c.7, 1750-59). Tunus ve Cezayir'de vatandaşlık problemi, sömürge çağında yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Bkz: Rudolph Peters ve Gert De Vries, "Apostasy in Islam", *Die Welt des Islams*, 17 (1976-77), 1-4, 12.

114 Örneğin bkz: Doi, "Duties and Responsibilities", ve bu makale üzerine yorum için bkz: *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, c.8:2 (1987), 249-51, 252-53; 254-58; c.9:1 (1988), 186-89; ayrıca bkz: Yvonnw Yazbeck Haddad (ed.), *The Muslims of America* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

115 Bkz: Mukhlis S. Balbale, "Islam in a Secular Democracy: Challenging Traditionalist Critiques of Muslim Political Participation in America", Senior Thesis, The Dep. of Gov., Harvard College, 1992; Steven A. Johnson, "Political Activity of Muslims in the U.S.", içinde: Haddad, *Muslims*.

116 Bkz: P.A. Buttar, "Muslim Personal Law in Western Countries: The Case of Australia", *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 6 (1985), 271-82; Lucy Carroll, "Muslim Minorities and Legal Questions in Australia: A Rejoinder", *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 6 (1985), 114-26; Michael O. Mastura, "The Status of Muslim Personal Law in Selected non-Muslim Countries", *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 6 (1985), 114-26; David Pearl, *A Textbook on Muslim Personal Law* (2. baskı, Kent: Croom Helm, 1987), 207-34.

gibi görünüşte bireysel fiillerin seküler bir demokraside problemlili bir husus olduğu ortaya çıkmıştır.¹¹⁷ Müslüman gibi giyinenlere yönelik pek göze çarpmayan ayrımcılıktan çok daha çetrefilli hukuki sorunlar doğabilir ve çok eşli olmak cezaî mahkûmiyet veya sınır dışı edilemeyle sonuçlanabilir.

Bu makalede, modern öncesi zorluklara karşı modern öncesi verilen tepkileri gözden geçirdim. İslam hukukunda hukuk ve ahlak her zaman irtibatlı olmasa da, hukuki çözümler ahlakî tercihleri zimnen barındırır. Modern öncesi fakihlerin hükümleri ve kararları, modern Müslüman azınlıkların karşı karşıya olduğu ikilemleri ister istemez çözemeyecektir. Bununla birlikte bu hüküm ve kararlar, belirli tarihsel zorluklara yanıt olarak verilen ahlakî tercihlerin emsalini sunarlar. Geçmişte yapılan tercihlerin günümüz söylemini canlandırıp canlandıramayacağı ise Müslümanların araştırmasına kalmıştır.¹¹⁸

Kaynakça

- Abdel Majid Turki, “*Consultation juridique d’al-Imam al-Mazari sur le cas de musulmans vivant en Sicile sous l’autorite des Normands*”, *Melanges de L’Université Saint Joseph*, 50:2 (1984).
- Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü’l-İslâmiyyîn* (Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Malayyin, 1971).
- Abdurrahman Doi, “*Duties and Responsibilities of Muslims in Non-Muslim States: A Point of View*”, *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 8:1 (Ocak. 1887).
- Abdülazîz et-Tarablusi İbnü’l-Berrac (ö.481/1088), *el-Mühezzeb* (Tahran: Müessesat’ul-Neşr’ul-İslâmî, 1406).
- Ahmed Ali, *el-Qur’an* (Princeton University Press, 1988).

- 117 Bkz: U.S v. Board of Education of School District of Philadelphia, 911 F.2d 882 (3rd Cir. 1990) [Müslüman bir kadın devlet okulunda peçe veya hicap giydiği için işten çıkarılmıştır.]; Abduş-Şehid v. N.Y. State Narcotic Addiction Control Com., 34 N.Y. 2.nd. 538, 354 N.Y.S. 2d 102, 309 N.E. 2d 813 (1974) [Müslüman bir narkotik müşavir, İslami kıyafet giydiği için işten çıkarılmıştır]; ayrıca bkz: In Re A.C., 573 A. 2d 1235 (D.C. App. 1990) [Müslüman bir kadın, zorunlu sezaryen yaptırmanın İslam ahlak anlayışını ihlal ettiğini savunmaktadır]. Müslüman mahkûmların dini haklarından mahrum bırakıldıklarını ileri sürdükleri birçok vaka örneği için bkz: O’Lone v. Estate of Shabazz 482 U.S 342 (1987); ayrıca bkz: Kathleen M. Moore, “*Al-Mughtaribun: Law and the Transformation of Muslim Life in North America*”, Doktora Tezi, bkz: Ahorani Layish, *Women and Islamic Law in a non-Muslim State* (Jerusalem: Israel University Press, 1975).
- 118 Azınlıklar ve katılım, iktidar, etnopolitik ve kimlik problemi hakkında bkz: Ted Gurr (ed.), *Minorities at Risk* (Washington D.C.:U.S Institute of Peace Press, 1993); Geoff Dench, *Minorities in the Open Society: Prisoners of Ambivalence* (London: Routledge ve Kegan Paul, 1986); J.R Rudolph ve R.J Thompson (ed), *Ethnoterritorial Politics, Policy and the Western World* (Boulder: Lynee Rienner, 1989); Donald L. Horwitz, *Ethnic Groups in Conflict* (Berkeley: University of California Press, 1985); Joseph V. Montville (ed.), *Conflict and Peacemaking in Multiethnic Societies* (Lexington: Lexington Books, 1990); Hurst Hannum, *Autonomy, Sovereignty and Self-Determination: The Accomodation of Conflicting Rights* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990).

- Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ (ö.840/1437), *Kitâb'ül- Bahrü'z-Zehhâr* (Kahire, Dârü'l-Kitab'il-İslami, 1949).
- Ahmed el-Mâlikî es-Sâvî, *Bulgatü's-Sâlik* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halabi, 1952).
- Alâüddîn Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Şanâ'î'* (Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986).
- Ali es-Saîdî el-Adevî, *Hâşiye alâ Kifâyetü't-Tâlibi'r-Rabbânî* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1952).
- Ann K. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford, Oxford University Press, 1981).
- Anwar Chejne, *Muslim Spain: Its History and Culture* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1974).
- Baber Johansen, “*Der 'Isma-Begriff im hanafitischen Recht*”, içinde: La signification du Bas Moyen Age dans l'Histoire et la Culture du Monde Musulman (Aix-en-Provence: Union Européenne des Arabisants et Islamisants, 1976).
- Baber Johansen, “*The Claims of Men and the Claims of God - The Limits of Government Authority in Hanafite Law*”, içinde: *Pluriformiteit en Verdeling van de machts in het midden-oosten*, ed: C.M. Moor (Nijmegen: M.O.I. -Publicaties, 1980).
- Bernard Lewis, “*Legal And Historical Reflections on The Position of Muslim Populations under Non-Muslim Rule*”, Journal of The Institute of Muslim Minority Affairs, 13:1 (Ocak, 1992).
- Bernard Lewis, *Discovery of Europe* (New York ve London: Norton ve Co., 1982).
- Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Bernard Lewis, *Political Language of Islam* (Chicago: University Of Chicago Press, 1988).
- Cemâlüddîn Mikdâd es-Süyûrî el-Hillî, *et-Tenkîhu'r-Râ'î'*, ed: es-Seyyid Abdullatif Kuhkamari (Kum: Mektebet'ul-Ayetullah el-Azami el-Maraşi, 1404).
- Daniel Pipes, *In The Path of God: Islam and Political Power* (New York: Basic Books Inc., 1983).
- David Pearl, *A Textbook on Muslim Personal Law* (2. baskı, Kent: Croom Helm, 1987).
- Donald L. Horwitz, *Ethnic Groups in Conflict* (Berkeley: University of California Press, 1985); Joseph V. Montville (ed.), *Conflict and Peacemaking in Multiethnic Societies* (Lexington: Lexington Books, 1990).
- Ebü Abdillâh eş-Şeybânî, *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*, çev: Majid Khadduri (Maryland: The John Hopkins Press, 1966).
- Ebü Abdillâh Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-Ahkâmü'l-Ğur'an* (Kahire, Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye).
- Ebü Abdillâh Şâfîî, *el-Üm*, ed: Muhammed el-Neccar (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y).
- Ebu Abdullah b. İdris el-İclî el-Hillî (ö. 598/1202), *es-Serair: el-Havi li-Tahrir el-Fetava*, içinde: *Silsilat el-Yenabi el-Fikhiyye*, ed: Ali Asgar Murvarid (Beyrut: Dârü't'ut-Turas, 1990).
- Ebu Ali et-Tabrisî (ö.548/1154) *Mecma'ul-Beyan* (Beyrut: Dârü'l-Mektebet'ul-Heyeh, 1986).
- Ebü Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Ğur'an*, ed: Ali Muhammed el-Becevi (Kahire: Dârü'l-İhya el-Kutub'ul-Arabiyye, 1957).
- Ebü Bekr es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1986).
- Ebü Bekr es-Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*, ed: S. el-Müneccid (Kahire, Ma'had el-Mahtutat, 1971).
- Ebü Ca'fer el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân*, ed: Ahmed el-Emin ve Ahmed Kasir (Necf: Mektebet'ul-Emin, t.y.).
- Ebü Ca'fer el-Küleynî er-Râzî, *el-Kâfî*, ed: Ali el-Gaffari, (Tahrân: Dârü'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1377-79/1957-59).

- Ebü Ca'fer Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986).
- Ebü Hâmid el-Gazzâlî (ö.505/1111), Şifâ'ü'l-Ğalil, ed: Hamad el-Kabis (Bağdat, Matbuat'ul-İrşad, 1971).
- Ebü İshâk eş-Şâtîbî (ö.790/1388), *el-İ'tisâm*, ed: Ahmed Abd'uş-Şâfiî (Beyrut, Dârü'l -Kütübi'l-İlmiyye, 1988).
- Ebü İshâk Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Kahire: Mustafa el-Babi'l-Halebi, 1971).
- Ebü Mansûr et-Temimî el-Bağdâdî (ö.463/1072) *Kitâbü'l-Uşûli'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Hilal, 1980).
- Ebü Muhammed b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye* fî şerhi'l-Hidâye (Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1990).
- Ebü Muhammed el-Kurtubî ez-Zahiri İbn Hazm, *el-Muğhallâ*, ed. Ahmed Şakir (Kahire: Dar'ut-Turas, t.y).
- Ebü Muhammed İzzeddin İbn Abdüsselâm es-Sülemî (ö.660/1262), *Ğavâ'idü'l-ağkâm*, ed: Taha Abdurrauf Sad (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1980).
- Ebu Salâh Takıyyüddin el-Halebi, *el-Kafi fî'l-Fikh*, içinde: Silsilat'ul-Yenabi.
- Ebü Zekeriyâ en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dârul-Fikr, t.y).
- Ebu'l-Kasım el-Muhakkik el-Hillî (ö. 676/1277), *Şerâ'iu'l-İslâm fî mesâ'ili'l-helâl ve'l-ğarâm* (Beyrut: Dârü'l-Edva', 1983).
- Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu'l-Cevâd* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1971).
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü'l-Tenzil ve Hakâiku'l-Te'vil* (Beyrut, Dârü'l-Kelam, 1989).
- Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-İbn Kesîr* (Kahire: Dârü'l-Hir, 1988).
- Ebü'l-Hasan Eş'arî (ö. 324/936), *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, ed: Muhammed Abdülhamid (Beyrut: Mektebet'ul-Asriyye, 1990).
- Ebü'l-Hasen Burhânüddin el-Fergânî el-Merginânî (ö. 593/1196/97), *el-Hidâye* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, t.y).
- Ebü'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî (İmâmü'l-Haremeyn), *Ğıyâşü'l-ümem*, ed: Abdülazim ed-Dib (Kahire: Mektebet'ul-Kübra, 1401).
- Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Mukteşid* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi).
- Ebü'l-Hasen el-Mâverdi, *el-Ağkâmü's-Sultâniyye* (Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985).
- el-Fetâva'l-Hindiyeye (Beyrut: Dârü'l-İhya et-Turasi, t.y).
- en-Nu'mân el-Müfid, *Evâ'ilü'l-Mağâlât*, ed: Şeyh'ul-İslam ez-Zencani (Kum: Mektebet'ul-Devzi, t.y).
- Fahr'ul Muhakkik el-Hillî (ö.771/1370), *İzâh'ul Fevaid* (Kum: Müessesat'ul İsmailiyyin, 1387).
- Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990).
- Gail Minault, *The Khilafat Movement* (New York: Columbia University Press, 1982).
- M. Naeem Qureshi, "The Ulama of British India and Hijrat", *Modern Asian Studies*, 13:1 (1979).
- Geoff Dench, *Minorities in the Open Society: Prisoners of Ambivalence* (London: Routledge ve Kegan Paul, 1986).
- Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, çev: J. Rothschild (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1986).
- Hanna Kassis, "Muslim Revival in Spain in the Fifth/Eleventh Century", *Der Islam*, 67:1 (1990).

- Hassan Hussni Abd'ul Vehhab, *el-İmam'ul-Mazeri* (Tunus, 1955)
- Hosseyin Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam* (Princeton: Darwin Press, 1993).
- Hurst Hannum, *Autonomy, Sovereignty and Self-Determination: The Accomodation of Conflicting Rights* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990).
- Hüseyin Mu'nis (çev. ve ed.) “*Esna'l-metâcir fî beyâni ahkâmi men ğalebe 'alâ vaṭanihi en-Naşârâ ve lem yuhâcir ve mâ yeteratetbü 'aleyhi mine'l-'uḳûbâti ve'z-zevâcir*” *Revista Del Instituto Egipcio De Estudio Islamicos En Madris, V* (1957).
- Ivor Wilks, “*The Position of Muslims in Metropolitan Ashanti in the Early Nineteenth Century*”, içinde: *Islam in Tropical Africa*, ed: I.M.Lewis (2. baskı, Bloomington ve London: International African Institute, 1980).
- İbn Muhammed eṣ-Şevkânî (ö. 1250/1834), *Neylü'l-Evṭâr* (Kahire: Dârü'l-Hadis, t.y.).
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Muḳaddimâtü'l-Mümeḥhidât*, ed: Muhammed Hucci (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1988).
- İbn Rüşd, *el-Beyân ve'l-Taḥşîl*, ed: Muhammed Hucci (Beyrut: Dârü'l-Garb'il-İslami, 1988).
- İbn Said el-Hudali (ö.689/1290), *Cami'ul-Şerâ'i*, içinde: *Silsilat'ul-Yenabi*
- J.R Rudolph ve R.J Thompson (ed), *Ethnoterritorial Politics, Policy and the Western World* (Boulder: Lynee Rienner, 1989).
- Jamil Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- Joel L. Kraemer, “*Apostates, Rebels and Brigands*”, *Israel Oriental Studies*, 10, (1980).
- Johan Krcmarik, “*Beitrage zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei*”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlndischen Gesellschaft*, 58 (1904).
- John O. Voll, “*Mahdi's Concept and Use of Hijrah*”, *Islamic Studies*, 26:1 (1987).
- Joseph O'Callaghan, “*Mudejars of Castile and Portugal in Twelfth and Thirteenth Century*”, içinde: *Muslims Under Latin Rule 1100-1300*, ed: James M. Powell (Princeton: Princeton University Press, 1990).
- Julius Hatschek, *Der Musta'min* (Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter Co., 1919).
- Kathleen M. Moore, “*Al-Mughtaribun: Law and the Transformation of Muslim Life in North America*”, Doktora Tezi, bkz: Ahoran Layish, *Women and Islamic Law in a non-Muslim State* (Jarusalem: Israel University Press, 1975).
- Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1456-57), *Fethu'l-Kadîr* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1970).
- Khaled Abou El Fadl, “*Ahkam al-Bughat: Irregular Warfare and the Law of Rebellion In Islam*”, içinde: *Cross, Crescent and Sword*, ed: James T. Johnson ve John Kelsay (Westport, C.T.:Greenwood Press, 1990).
- Khaled Abou El Fadl, “*The Common and Islamic Law of Duress*”, *Arab Law Quarterly*, 6:2 (1991).
- L. P. Harvey, *Islamic Spain: 1250 to 1500* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).
- L.P. Harvey, “*Crypto Islam in 16th-Century Spain*”, *Actas del Primer Congreso de estudios arabes E Islamicos* (Madris, 1964).
- Robert I. Burns, *Islam Under the Crusaders* (Princeton: Princeton University Press, 1973).
- Lucy Carroll, “*Muslim Minorities and Legal Questions in Australia: A Rejoinder*”, *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 6 (1985).

- M. Ali Kettani, *Muslim Minorities in the World Today* (London: Mansell Publishing, 1986).
- M.G. Smith, “*The Jihad of Shehu Dan Fodio: Some Problems*”, içinde: *Islam in Tropical Africa*, ed: I.M. Lewis (2.baskı, Bloomington ve London: International African Institute, 1980).
- Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni*, (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Turâs el-Arabî, 1985).
- Majid Khadduri, *War and Peace in The Law of Islam* (Baltimore ve London: John Hopkins Press, 1955).
- Mansur Mansûr Buhûfî (ö.1051/1641), *Keşşâfû'l-Çinâ'*, ed: Hilal Mustafa Hilal (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1982).
- Mark D. Meyerson, *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel* (Berkeley and Los Angeles: University of California, 1991).
- Michael O. Mastura, “*The Status of Muslim Personal Law in Selected non-Muslim Countries*”, Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs, 6 (1985)
- Montgomery Watt, “*Hidjra*”, Encyclopaedia of Islam, 2. ed., c. 3 (1971).
- Muhammad Khalid Masud, “*Being a Muslim in a Non-Muslim Polity*”, Journal of The Institute of Muslim Minority Affairs, 10:1 (Ocak 1989).
- Muhammad Khalid Masud, “*Shehu Usuman Dan Fadio's Restatement of The Doctrine of Hijraj*”, Islamic Studies, 25:1 (1986)
- Muhammad Khalid Masud, “*The Obligation of Hijra in Islamic Law*”, içinde: Muslim Travellers, ed: Dale Eickelman ve James Piscatori (Berkeley And Los Angeles: University of California Press, 1990).
- Muhammed b. Mekki Âmilî Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384), *el-Lûm'atü'd-Dimaşkıyye*, ed: es-Seyyid Muhammed Kalantar (Necef: Camiat'ul-Necef el-Diniyye, 1398).
- Muhammed b. Muhammed Bakır en-Necefî (ö. 1266/1850), *Cevahir 'ul-Kelam*, ed: Akhundi (Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslamiyye, 1378)
- Muhammed Bâkır Meclisî, *Melâzû'l-Ahyâr*, ed: Mehdi el-Reca'i, (Kum: Mektebet'u Âyetullah el-Mar'âşî, 1406/1986).
- Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî (ö.977/1569-70), *Muğni'l-Muhtâc* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1958).
- Muhammed Emîn İbn Âbidîn (ö. 1252/1836-37), *Reddü'l-Muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-İhya et-Turasi el-Arabi, 1987).
- Muhammed Hamidullah, “*Ex-Territorial Capitulations in Favour of Muslims In Classical Times*”, The Islamic Review, 38 (1950).
- Muhammed Hamidullah, *The Muslim Conduct of State* (7. baskı., Lahore: Muhammed Eşref, 1977).
- Mukhlis S. Balbale, “*Islam in a Secular Democracy: Challenging Traditionalist Critiques of Muslim Political Participation in America*”, Senior Thesis, The Dep. of Gov., Harvard College, 1992.
- Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223-4) *el-Muğni*, (Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y), c.10.
- Osmân b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâ'ik Şerhi Kenzi'd-dekâ'ik* (Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-İslami, t.y.).
- Osman b. Fûdî (Dan Fodio), *Kitâbü Beyâni Vücûbi'l-hicre 'Ale'l-İbâd'* çev. ve ed: F.H. El Masri (Khartoum: Khartoum University Press, 1978).
- P.A. Buttar, “*Muslim Personel Law in Western Countries: The Case of Australia*”, Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs, 6 (1985).
- Reşîd Rızâ, *el-Fetâva*, ed: Selahaddin el-Müneccid ve Yusuf Kaf Huri (Beyrut: Dârü'l-Cedid, 1971).
- Rıdvân es-Seyyid, “*ed-Dar ve'l-hicre ve Ahkamuhuma inde Ibn 'ul-Murtaza*”, el-İctihad, 12 (1991).

- Rudolph Peters ve Gert De Vries, “*Apostasy in Islam*”, Die Welt des Islams, 17 (1976-77).
- Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History* (The Hague: Mouton, 1979).
- Silsilat el-Yenabi el-Fikhiyye*, ed: Ali Asgar Murvarid (Beyrut: Dârü't-Turas, 1990)
- Steven A. Johnson, “*Political Activity of Muslims in the U.S.*”, içinde: Yvonnw Yazbeck Haddad (ed.), *The Muslims of America* (Oxford: Oxford University Press, 1991).
- Subhî Mehasani, “*The Philosophy of Jurisprudence in Islam*”, çev: F. Ziadeh (Malaysia: Penerbitan Hizbi, 1987).
- Şemseddin el-Menûfî er-Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc* (Kahire, Mustafa el-Babi'l-Halebi, 1967).
- Şemseddin er-Remlî, *Fetâva'r-Remlî*.
- İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ el-Fikhiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.).
- Şemsüddîn İbn Kayyim (ö. 751/1350/51), *Ahkâmü Ehli'z-Zimme*, ed: Subhî Salih (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Malayyin)
- Şemsüddîn İbn Kayyim, İ'lâmü'l-Muvakkîn, ed: Taha Abdurrauf Sad (Beyrut: Dârü'l- Cil, 1973).
- Şeyh Ebû Abdillâh İliş, *Fethu'l-'Aliyyi'l-Mâlik* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halabi, 1958).
- Şihabüddin ve Şeyh Umira, *Haşiye Kalvubi ve'l-Umira ala'l-Minhac* (Kahire: Dârü'l -İhya Kutub'ul-Arabiyye, t.y.).
- Takiyyüddin İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, ed: Muhammed Ata ve Mustafa Ata (Kahire: Dârü'r-Reyyan, 1988).
- Ted Gurr (ed.), *Minorities at Risk* (Washington D.C.:U.S Institute of Peace Press, 1993).
- Venşerîsî, *el-Mi'yar*, ed: Muhammed Hacc (Beyrut: Dârü'l-Garb'il-İslami, 1981).
- Wilfred Madelung, “*Has The Hijra Come to an End?*”, La Revue Des Islamiques, LIV (1986).
- Yusuf b. Abd'ul-Berr en-Nimrî el-Kurtubî. *Kitâbü'l-Kâfî fî fikhi ehli'l-Medîne el-Mâlikî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Yvonnw Yazbeck Haddad (ed.). *The Muslims of America*. Oxford: Oxford University Press, 1991).
- Zemaşerî. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.

Kitap Tanıtımları
Book Reviews
تعريف الكتب



Ramon HARVEY

Transcendent God, Rational World: A Mâtürîdî Theology

Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021. xvi+280 sayfa. ISBN: 9781474451642

■ Muammer İSKENDEROĞLU*

Ebû Mansur Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Mâtürîdî kelâm okulu üzerine hemTürkiye'de hem de Batı'da dikkat çekici çalışmalar yayımlanmaya devam ediyor. Bu çalışmaların bazıları ile ilgili değerlendirmelerimi daha önceki yazılarımda yayımlamıştım.¹ Bu yazımda da Ramon Harvey'in yukarıda künyesi verilen çalışması ile ilgili tasvir ve değerlendirmelerimi sunacağım. Yazarın çalışmasını daha önceki çalışmalardan ayıran en önemli husus, Mâtürîdî kelâmının temel tartışmalarını modern din felsefesindeki tartışmalar ile diyaloga sokarak güncel felsefi tartışmalara katkı sağlamasıdır. Bu bağlamda Harvey özellikle Husserl'in fenomenolojik geleneği ile analitik din felsefecileri ve ahlakçıların tartışmalarına bolca atıflar yapıp Mâtürîdî geleneğindeki tartışmalarla paralelliklerine dikkat çekiyor.

Harvey'in çalışması yedi ana bölümden oluşuyor. Girişte yazar İslam kelâmının din felsefesi ile uyduğuna ve kelâm geleneği içinde modern felsefenin araçlarının kabul gördüğüne vurgu yaparak, kitabında temel iddiasının Mâtürîdî geleneğinin aksine Mâtürîdî'nin *temelci* olmadığını ifade ediyor. Bu açıdan onun E. Husserl, H. Gadamer ve özellikle A. MacIntyre gibi modern filozofları öncelediğini iddia ediyor (4-5). Yazar, Mâtürîdî ile ilgili incelemesinin amacının klasik kelâmî tartışmalardaki fikirleri çağdaş felsefi teolojide kullanmak amacıyla ortaya çıkarıp geliştirmek olduğunu, bu amaçla da güncel İslâmî kelâm-ı cedid yaklaşımından, Hristiyan felsefi teolojisinden ve din felsefesinden yararlandığını ifade ediyor.

* Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Blümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı. E-Posta: iskenderoglumuammer@gmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0003-1857-9826>

1 Muammer İskenderoğlu, "Ulrich Rudolph, Al-Mâtürîdî And The Development of Sunnî Theology in Samarqand". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 22 (2014): 194-198; İskenderoğlu., "Aldosari, Ayedh S. Hınafi Mâtürîdîsm: Trajectories of a Theological Legacy, with a Study and Critical Edition of Al-Khabbâzi's Kitâb Al-Hâdî". *Islam and Christian-Muslim Relations* 31/4 (2020): 448-450.

Gelenek ve akıl başlıklı ilk bölümde Harvey Mâtürîdî kelâm sisteminin epistemolojisini ele alıyor ve kelâm-ı cedîd bağlamında bunu geliştirmeye çalışıyor. Bu amaçla öncelikle Mâtürîdî'nin epistemolojisini ele alıp onun temelci olmayan yaklaşımı ile okulun sonraki temsilcilerinin yaklaşımı arasındaki farklılığına dikkat çekiyor. Ardından Mâtürîdî'nin yaklaşımının kelâmî ve felsefî arkaplanını sunuyor. Sonrasında Mâtürîdî geleneğinin oluşum, klasik, geç klasik ve modern dönemdeki gelişimini ve bu süreçte Eş'arîlik ve İbn Sînâcılıkta etkileşimini ele alıyor. Son olarak da Kant sonrası hem kıta Avrupası hem de analitik felsefe geleneği bağlamında gelenek ve akıl konusunu değerlendiriyor. Yazara göre İslam geleneği açısından felsefî teolojinin güncel problemleri ile yüzleşmede Mâtürîdî'nin kendisini eleştirel olarak okumak, okulun sonraki dönemlerdeki temsilcilerinin uzlaştırmacı çözümlerinden daha faydalıdır. Mâtürîdî'nin bilgi teorisini tasvir eden Harvey, bu yaklaşımı Alvin Plantinga ve Nicholas Wolterstorff gibi modern düşünürlerin yaklaşımı ile karşılaştırıyor. Bu düşünürlerin gözden geçirilmiş delilciliğinin, Mâtürîdî'nin sunduğu yaklaşımla uyduğunu ifade ediyor. Mâtürîdî'nin projesinin temelci olmayan yorumu, geleneğe çağdaş felsefî yaklaşımları kullanma yolunu açar ve onun kelâmî fikirlerini bunlar üzerine kurmasını sağlar. Bu aynı zamanda Mâtürîdî'nin açıkça geliştirmedeği şu sonuca götürür: Akıl sistematik kullanımı her zaman belli bir geleneğe has söylem biçimlerinden çıkarılmıştır. Nitekim kendi dönemindeki diğer kelâmcılarınki gibi Mâtürîdî akılcılığı da Aristocu-Yeni Platoncu geleneğe dayanmaktadır ve o çağdaşlarından çok daha rahat biçimde bunu kabul etmektedir.

Harvey, MacIntyre'in otorite, sorgulama, yeniden formülleştirme, doğrulama, metodoloji ve teori olmak üzere altı aşamadan oluşan meta-teorisini (53) Mâtürîdî kelâmına uyarlayarak onu analitik ve kıta Avrupası felsefesinin araçlarıyla harmanlıyor. Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin kelâmî formülleştirmelerinin tarihin belli bir aşamasında dondurulamayacağına ve bunların sürekli doğrulanmaları gerektiğine dikkat çekiyor. Bu bağlamda yazar, İslamî açıdan hakikati akılcı bir şekilde yorumlamada modern düşüncenin teorik ve metodik imkanlarının dogmatik gerekçelerle heba edilmemesi gerektiğini ifade ediyor (54).

Varlığın mâkûliyeti ve insan tarafından kavranabilirliği fikri, düşünce tarihinde Herakleitos'a kadar geri gider. Mâtürîdî de bu fikre Tanrı'nın hikmeti kavramıyla Kur'ânî bir temel sunar. Modern dönemlerde bu fikri tekrar ele alıp onu hem âlem bilgisi hem de Tanrı bilgisi ile irtibatlandıran Husserl'dir. Harvey ikinci bölümde Husserlci yaklaşımı İslam kelâmına uyarlayacağını ifade ediyor ve bunun daha önce Hasan Hanefî gibi düşünürler tarafından da denendiğine dikkat çekiyor.

Bu bağlamda yazar ilk olarak zihin, âlem ve Tanrı arasında teolojik ve felsefi ilişkiyi detaylı ele alıyor. Ardından maddî ve kategorik şeylerin bilgisini ya da formal ontolojiyi tartışıyor, son kısımda da maddî ontoloji tartışmasına geçiyor. Âlemin mâkul olduğu ve insanın âlem bilgisinin onu Tanrı hakkında geçerli çıkarımlara götüreceği klasik kelâmcılar tarafından benimsenen önemli bir ilkedir. Mâtürîdî de bu ilkeyi tartışıyor ve şahit ile gâib arasındaki bu çıkarımda tam bir uyuşmanın olabileceğini reddediyor. Bu bağlamda Harvey kuantum mekaniğinin getirdiği belirsizliğin Tanrı'nın mutlak bilgisine bir tehdit oluşturup oluşturmadığı sorusuna olumsuz cevap veriyor ve bunu beşinci bölümde detaylı tartışacağını ifade ediyor. Yine insanî bilinç merkeze alındığında gözlemcinin olmadığı durumda âlem veya onun bir yönü ile ilgili ne söylenebileceği sorusuna da Husserlci yaklaşımla cevap verilebileceğini ifade ediyor. Yazar detaylı tartışmalarla Mâtürîdî kelâmının gayeci yaklaşımı ile Husserl'in aşkın fenomenolojisini ve kuantum mekaniğinin bulgularını biraraya getirerek insanı âlemin merkezine yerleştiriyor. Mâtürîdî'nin de vurguladığı gibi insan küçük âlemdir, bu nedenle onun akletmesinin kavramsal temelleri ele alınmalıdır. Yazar bölümün devamında bu meseleyi inceliyor. Bu bağlamda Mâtürîdî'de varlık mâhiyet ilişkisini, süreç içerisinde Fahrreddin Râzî üzerinden İbn Sînâci yaklaşımın okul içinde kabul görme sürecini ve modern bağlamda Husserlci yaklaşımla meselenin tekrar nasıl ele alınabileceğini tartışıyor. Harvey ardından da maddî ontoloji tartışmasına geçiyor. Burada da Husserlci fenomenolojik trop teorisinin Mâtürîdî'nin kelâm kozmolojisini yorumlamada yararlı olabileceğini, hatta bir sonraki bölümde ilâhî tropolar fikrinin Tanrı'nın sıfatlarını tartışmanın etkili bir yolu olabileceğini savunuyor. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin araz kavramını toplara benzeten yazar modern ontolojinin gelişim aşamalarını detaylı inceleyerek Mâtürîdî ontolojisinin Husserlci yönde nasıl geliştirilebileceğini sorguluyor.

Doğal teoloji başlıklı üçüncü bölümde Harvey, Tanrı'nın varlığına dâir akli delilleri ele alıyor. Burada yazar Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inde sunduğu delilleri modern felsefenin doğal teoloji delilleri bağlamında ele alıp bunların güncel değerini tartışıyor.

Kitabın sonraki bölümleri Tanrı'nın tabiatı ve sıfatları tartışmalarına ayrılıyor. Bu bağlamda Harvey ilk olarak dördüncü bölümde Tanrı'nın tabiatına dâir tartışmaları ele alıyor. Burada yazar özellikle iki mesele üzerinde yoğunlaşıyor: Tanrı hakkındaki dilin sınırlılığına dâir epistemolojik sorgulama ve ilâhî tabiatın kendisine dâir ontolojik sorgulama. Yazar bu meselelere de modern felsefi teolojinin, özellikle de Tanrı'nın zaman, zorunluluk ve kendi tabiatı ile ilişkisine dâir

yaklaşımının ışığında yaklaşarak ilâhî tabiata dâir Mâtürîdî yaklaşımın ilkelerini yorumlamaya çalışıyor. Aristocu-Yeni Platoncu düşüncenin dilini, kendi kelâmî amaçları için uyarlayan klasik kelamcılar arasında Mâtürîdî'nin katkılarına dikkat çeken Harvey, ardından onun takipçilerinin Eş'arîliğin etkisiyle Mâtürîdî'nin yolundan önemli ölçüde ayrıldıklarını göstermeye çalışıyor. Burada da çağdaş teolojik proje için onun görüşlerinin yeniden dikkate alınmasının daha uygun olduğunu ifade ediyor. Tanrı'nın basitliğine dâir tartışmalar buna bir örnek olarak verilebilir. Yazara göre Mâtürîdî Tanrı'nın zâtî ile sıfatlara sahip eksiksiz'özne'yi kastederken, okulun sonraki temsilcileri zât ile kendisine sıfatlar ilave edilen özü kasdetmektedirler. Bu bağlamda Mâtürîdî'ye göre Tanrı'nın tabiatı ile varlığı arasında sadece kavramsal bir ayırım yapılabilir (142). Tanrı'nın sıfatlarını da ancak temsili dille tartışmak mümkündür. Mâtürîdî'ye göre Tanrı, kendisine yüklenen sıfatları da içeren ezeli tabiata sahip bir varlıktır (*ayn*). Okulun klasik döneminde bu tabiat anlayışındaki zat sıfat bütünlüğü gözardı edilerek Tanrı'nın zatı sıfatlarının yüklendiği ezeli bir zât olduğu şeklinde analiz edilmiştir.

Harvey sıfat tartışmasını kitabın sonraki üç bölümünde daha deyatlı bir şekilde ele alıyor. Bu bağlamda ilk olarak beşinci bölümde, ilim ve hikmet sıfatlarını inceleyiyor. Yazar erken dönem Mâtürîdî geleneğinde Tanrı'nın ilmi yanında hikmetini de ayrı bir sıfat olarak vurgulanmasının dikkat çekici olduğunu ve bu sıfatın daha sonra tekvin sıfatına asimile edilerek terkedildiğini ifade ediyor. Yazara göre ilâhî hikmet kavramı, Mâtürîdîlik ile Eş'arîliğin pek uyuşmadığı bir kavramdır. Mâtürîdî'nin kendisi ve erken dönem Mâtürîdî kelâmcıları bu kavrama özellikle vurgu yaparken, onbirinci asırdan itibaren okulun temsilcileri bu kavramın merkezi önemini azaltıp ilim ve tekvin sıfatlarını ön plana çıkarmışlardır.

Mâtürîdî kelâmının ayırt edici terimi olan tekvin sıfatı, Harvey'in altıncı bölümde detaylı tartıştığı sıfattır. Yazara göre Eş'arîlerin ilâhî fiilleri izafet yapıp onlara ezeli sıfatlar sınıfında yer vermeyen konumları Tanrı'nın konuşma, işitme ve görme fiillerini ezeli kabul etmeleriyle tutarsızlık oluşturmaktadır. Diğer taraftan bütün bunlar Mâtürîdî ve erken dönem takipçileri tarafından ezeli fiiller olarak kabul edilmiş, ancak klasik dönemde zâtî sıfatlar listesine eklenmiştir. Eş'arîlikle uzlaştırma bağlamında gerçekleşen bu değişim, ezeli ilâhî fiile dâir Mâtürîdî konumu zayıflatmıştır.

Tanrı'nın ezeli fiilleri meselesi birçok konunun tartışılmasını gerektiriyor. Bu bağlamda Harvey son bölümde ilâhî kelâm ve Kur'ân konusunu tartışmakla yetiniyor. Yazar tartışmaya önce konunun Ebû Hanîfe'nin mirasındaki kökleriyle başlayıp ardından Mâtürîdî'nin eserlerinde nasıl ele alındığını, sonrasında Mâtürîdî

geleneğinde nasıl işlendiğini tasvir ediyor, son olarak da çağdaş felsefi teoloji ve İslam düşüncesine atıfla konuya dâir yeni yaklaşımlar geliştirmeyi deniyor.

Harvey, Mâtürîdîlik ile ilgili daha önce Batı'da yayımlanan eserlerin, özellikle de Ulrich Rudolph'un *Al-Mâtürîdî and the Development of Sunni Theology in Samarqand* adlı eserinin bulgularını büyük oranda benimseyip, Mâtürîdî'nin dikkat çekici görüşlerinin modern felsefi teoloji ve din felsefesi içerisindeki tartışmalar bağlamında önemine ve anlamlılığına vurgu yapıyor. Bu bağlamda yazar Mâtürîdîliğin Eş'arî-Mâtürîdî uzlaştırmacılığından kurtulup kendi yapısını yeniden kurması gerektiğini savunuyor. Bunun da samimi bir entelektüel çaba olması gerektiğine vurgu yapıyor. Bu bağlamda yazar, Mâtürîdîliğin Türkiye'de günümüzde olduğu gibi Hanefî-Mâtürîdî kimliği vurgulama veya ulusalcı bir projenin aracına dönüşmemesi gerektiğini de ifade ediyor (234).

Bugün Türkiye'de çok farklı kesimler Mâtürîdî mezhebini benimsediklerini iddia ediyorlar. Bu kesimler Mâtürîdîlikten çok farklı şeyler anladıkları şüphe götürmez bir husustur. Daha önemli husus ise Mâtürîdî'nin kendi görüşlerinin ve farklı dönemlerdeki Mâtürîdîliğin güncel geçerliliği sorunudur. Yapılması gereken slogan-cı yaklaşımların bir tarafa bırakılarak güncel bilimsel ve felsefi yaklaşımlarla ciddi etkileşime girerek bu okulu ölü bir fikir okulu olmaktan kurtarıp günümüze hitap eden canlı bir düşünce okuluna dönüştürmektir. Bu bağlamda içeriği tartışmaya açık olsa da, Harvey'in kitabının dikkat çekici teklifler sunduğu söylenebilir.

Celil KIRAZ

Menâr Tefsirinde Özgün Yorumlar

Bursa: Emin Yayınları, 1. Baskı, 2017, 375 s. ISBN: 9786059464147

■ Şule Yüksel ARICI*

Menâr Tefsiri, Kur'ân-ı Kerîm'i yorumlama yöntemi ve ayetlere getirdiği yeni bakış açılarıyla günümüzde yazılan tefsirleri etkilemiş bir eserdir. İslâm dünyasının karşılaştığı sorunlara Kur'ân'ın rehberliğinde çözüm bulma gayretinin hakim olduğu tefsir, Kur'ân'ın hidayet yönüne ve Kur'ân'ın rasyonel bir akılla yorumlanması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Menâr müfessirleri Klasik dönem tefsirlerini isrâiliyâta yer verdikleri ve uzun dilsel tahliller yaparak Kur'ân'ın anlaşılmasını zorlaştırdıkları gerekçesiyle tenkit etmektedirler. Diğer yandan Kur'ân tefsirinde rasyonel yorumlara öncelik verip nakli ikinci plana atmaları ve muteber hadis eserlerindeki rivayetleri tefsir yorumlarında kullanmamaları nedeniyle de klasik tefsir yöntemini benimseyenler tarafından eleştirilmektedirler. Bu tefsir Mısırlı alim Muhammed Abduh ve öğrencisi Reşid Rıza'nın Kur'ân'ın bir kısmının tefsirinden oluşan on iki ciltlik eserleridir. "Menâr Tefsirinde Özgün Yorumlar" adlı kitap Celil Kiraz tarafından Menâr Tefsiri'deki özgün yorumları inceleyen bir eserdir. 2017 yılında Bursa'da Emin Yayınları'ndan çıkan eser, bir giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Eserin ön sözünde müellif, yüzyılımızda toplumda baş gösteren problemleri çözmek amacıyla yeni tefsir yorumlarının ortaya çıktığından ve bunun yeni tefsir eserlerinin yazılmasına sebebiyet verdiğiinden bahsemektedir. Menâr tefsiri ise içtimâî tefsir olarak adlandırılan bu tefsir örneklerinden biri olarak güncel tartışmaların odağında olan bir eserdir. Müellif, başlıkta yer verdiği özgün ifadesinin ise göreceli olduğunu ifade etmiş ve bu konuda izahat getirme gereği duymuştur. Bununla, önceki tefsirlerde çok fazla rastlanmayan güncel bazı problemlerle birlikte bugünün insanının zihnini meşgul eden konularla ilgili çözümler teklif eden tefsir yorumlarının kastedildiğini ve bu yorumların bir kısmının klasik dönem kaynaklarında da temellerinin olduğunu belirtmektedir. Bu yorumlardan hareketle kitap tanıtılmaya çalışılacaktır.

* Arş. Gör. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-Posta: suleyukselates1@gmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0001-6482-121X>

Eserin “Menâr Tefsirinin Genel Özellikleri” başlıklı giriş kısmında müellif, Menâr tefsirinin yazılma sürecini ve öne çıkan bazı özelliklerini on beş başlık altında açıklamıştır. Yazar, Menâr tefsirinin kısaca yazılma hikayesinden bahsettikten sonra, Menâr müfessirlerinin Kur’ân’ın hidayet yönüne olan vurgularına değinmiş, toplumsal konuları ele alma eğilimlerine ve Kur’ân’ın anlaşılmasında akli önceleyerek olağanüstü hadiselerle getirdikleri rasyonel yorumlamalara dikkat çekmiştir. Tefsir ilminin çeşitli mertebeleri ile ilgili başlıkta tefsir ilminin en üst mertebesine ulaşabilmenin şartlarına olan vurgularından bahsetmiştir. Menâr tefsirinin öne çıkan özelliklerinden biri olarak önceki tefsir kitaplarına yönelttikleri eleştirileri aktaran müellif, Kur’ân’ın doğru anlaşılması noktasında Arap Dili ve nüzul ortamının bilgisine önem verdiklerini ifade etmektedir. Ayrıca yazar, Kur’ân kıssalarının ana hedefinin gözden kaçırılmaması gerektiği, gayba dair konulara girmemek, oryantalistlere ve misyonerlere cevap verme, bilimsel yorumlara eleştirileri ve bu tarz bilimsel tefsir yapmaktan uzak duramamaları, muteber hadis kaynaklarında yer alan hadisleri reddetmeleri ve isrâiliyât eleştirileri, önceki kutsal kitaplara atıfla tefsir yapmaları ve giriş-sonuç mahiyetinde surelerin muhtevalarını özetleme başlıklarıyla da Menâr tefsirinin öne çıkan özelliklerine değinmiştir. (s. 21-58)

“Yaratılış ve İman” başlıklı ilk bölümün yaratılış başlığında kainâtın ve insanın yaratılışı ile ilgili ayetlerin yorumuna yer verirken, iman başlığında ise Menâr müfessirlerinin Allah’a, ahirete, meleklerle, peygamberlere, kitaplara, kaza ve kadere iman ile ilgili görüşlerini aktarmaktadır. Bunlardan biri Nisâ sûresindeki yaratılışa dair ayete getirdikleri yorumdur. Muhammed Abduh, çoğunluğun hilafına Nisâ sûresindeki yaratılışla ilgili ayette insanın bir nefisten yaratılışıyla Hz. Âdem’in kastedilmediğini söyler. Yani O’na göre her bir insan ayrı atalardan türemiştir. İnsanlığın Hz. Âdem ve Hz. Havva’dan türediği düşüncesi Tevrat ve Yahudi kaynaklı bilgilerdir. “Rabbin meleklerle “Allah Teala’nın yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti” ayetini Hz. Âdem’in mükellef ilk varlık olmadığını beyan eden bir ayet olarak yorumlarlar. Nitekim, böyle bir yorum yaratılışla ilgili farklı kabul edilebilecek başka bir görüştür. (s. 63-80).

Yazar, “Allah’a iman” başlığında Allah’a Kur’ân’da anlatıldığı gibi inanmanın zorunluluğu, Allah’ın Eli, Vechi, Kürsî’si gibi Allah’ın sıfatları hakkında selef itikadının benimsenmesi, Allah’ın ilminin ezeli ve değişmez oluşu, her türlü kötülükten münezzehe oluşu ve gaybın sadece Allah tarafından bilinebileceği konularına dair Menâr müfessirlerinin yorumlarını aktarmaktadır (s. 83-97). “Ahirete İman” başlığında ise, ölümden sonra diriliş ve cennet ile cehennem hakkındaki ayetlere

yaklaşımlarına yer vermektedir. Menâr müfessirlerinin Hz. İbrahim ve dört kuş kıssası hakkındaki yorumlarından bahseden Kiraz, ilgili makale çalışmasından hareketle konuyu çok yönlü tartışmıştır. Bu konuda Menâr müfessirlerinin, icmâyı delil kabul etmeyerek ayetteki kelimeye ‘kesmek’ manası değil de ‘alıştırmak’ manasını verdiklerini, bunun da selef ulemasından Ebu Müslim el-İsfahânî’nin görüşü olduğunu vurgular (s. 99-108).

“Peygamberlere iman” başlığında Menâr müfessirlerinin Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Lût, Hz. Muhammed ile ilgili ayetlere yaptıkları yorumlara yer vermiştir. Mucizelerle ilgili görüşleri aklileştirme çabası ile bilinen Menâr müfessirlerinin yorumlarına yer veren müellif, olağanüstü olarak görülen mucizevi olayları Hz. Muhammed’den önceki peygamberler için ihtimal dahilinde gördüklerini ve Hz. Peygamber’in tek mucizesinin Kur’ân olduğu görüşlerini aktarır (s. 151). Müfessirlerin, olağanüstü mucizeleri zihinleri olgunlaşmamış, Hz. Peygamber’den önceki toplumlara gönderildiğine dair görüşlerini yorumlayan müellif, bu görüşlerde pozitivizmin etkili olduğunu söylemektedir. Müfessirlerin bu mucizelerle ilgili rasyonalist yorumlarını diğer peygamberlerle ilgili yorumlarda da görmek mümkündür. Bununla birlikte müellif, denizin yarılması hadisesini mucizeye benzeyen bir doğa olayı olarak yorumladıklarını ifade eder. Cumartesi yasağını çiğneyen İsrailoğullarının aşağılık maymunlara döndürülmeleri yönündeki emrin, surette değil de onların tabiatları ve ahlaklarında meydana gelen bir aşağılama olduğu yorumunu da çoğunluğun kabulünden ayrılan yorumlar arasında zikretmiştir. Müfessirlerin mucizeler hususunda birçok yorumuna yer veren Kiraz, müfessirlerin tefsirlerinde Tevrat kaynaklı yorumların da bulunduğunu tespit etmiştir (s. 160- 166).

Bir diğer farklı kabul edilebilecek yorum ise Hz. İsa’nın doğumuyla ilgilidir. Menâr müfessirleri Hz. Meryem’in hamileliğini açıklamak için şöyle bir yoruma gitmişlerdir: Onlara göre; Cebrail’in Hz. Meryem’e verdiği bir müjde O’nun psikolojisinde güçlü bir inanç oluşturmuş ve böylece rahminde bir döllenme meydana gelmiştir. Eserin müellifi, müfessirlerin bu ve benzeri ayet tevillerini, tefsiri insan aklına yaklaştırmak için yapılan aşırı yorumlar olarak görmektedir (s. 169).

“Kitaplara iman” başlığında müellif, Allah’ın insanlara verdiği dört hidayet aracı, uhrevî sorumluluk açısından hidayete tabi olma konusunda insan grupları, Allah Teala’nın çeşitli ümmetlere gönderdiği dinin özde bir oluşu ve Kur’ân’ın hiçbir dile tam tercüme edilemeyeceğine dair vurgulamalarından bahseder. Müellif, Menâr müfessirlerinin Kur’ân kıssalarının gerçekliği meselesindeki görüşlerine yer verir. Ayrıca müfessirlerin, misyoner ve oryantalistlerin Kur’ân’a dair asılsız iddiaları ile Kur’ân’ın kaynağına dair 20. Yüzyıl insanının zihnini meşgul eden

konulara Kur'ân'dan verdiği cevaplara işaret eder (s. 206-213). "Kaza ve kadere iman" başlığında yanlış kaza ve kader inancının Müslümanları geri bıraktığı eleştirilerine cevaben bunun İslâm'ın kendisinden değil Müslümanların İslâm'ı yanlış yaşayışından ileri geldiği yönünde cevaplarını aktarır. Günümüzde insanlar arasındaki ihtilafların, Yüce Allah'ın iradesiyle irtibatlandırılmasının anlamı üzerinde yaptıkları yorumlardan bahseder (s. 221).

"Aile, toplum ve devlet" isimli ikinci bölümün "aile" başlığında yazar, Menâr müfessirlerinin evliliğin fitriliği, Kur'ân'ın evlilik, aile ve çocuk eğitim hakkındaki kuralları, Kur'ân'ın evlenme konusunda ehl-i kitap kadınlarla müşrik kadınlar arasında fark gözetmesinin hikmeti, ana babaya iyi davranmanın hikmeti, İslâm'da kadın hakları, İslâm'da çok eşlilik gibi aile hayatı çocuk eğitimi ile ilgili konularda Müslümanları Kur'ân'ın emrettiği şekliyle yaşamaya davet ettiği ayet yorumlarına yer vermiştir (s. 231-247). Çok eşlilik konusunda Muhammed Abduh, günümüz müfessirlerinin yorumlarına paralel olarak adalet şartı sağlamadığı takdirde çok eşliliğin haram olduğunu ifade etmektedir (s. 245).

Menâr tefsirinin içtimaî tefsir yöntemini kullanması bilinen en önemli özelliğidir. Menâr müfessirleri toplumun içinde olduğu geri kalmışlık durumunun Kur'ân'ın doğru yorumlanması halinde ortadan kalkacağı inancına sahiptirler. Buna göre, tefsir yorumlarında toplumsal konulara ağırlık verdikleri bilinmektedir. Müslümanların birlik ve beraberlik içinde yaşamaya özen göstermelerini emreden ayetleri yorumlarken ırk, mezhep ve nesep taassubuna karşı çıkmaktadırlar. Müslümanlar arasındaki husumeti çoğaltan ihtilaflara karşı onları uyarmaktadırlar (s. 250) Allah Teala'nın Kur'ân-ı Kerim'de bildirdiği toplumsal düzeni 'sünnetullah' kavramıyla açıkladıklarını aktaran yazar, bunun dışına çıkılmaması gerektiğine dair yorumlarına yer vermektedir. Bunun yanında kurtuluş ve hidayet yolunun ancak 'sahih iman' ve 'salih amel' ile mümkün olduğuna dair vurgularını aktarır (s. 262).

Müellif, Menâr müfessirlerinin İslâm'da savaşın amacı, kasten bir mü'mini öldüren Müslümanın durumu, faizin haram kınınışı ve günümüzde faize cevaz verilip verilemeyeceği, Müslümanlar içinde iyiliği emredip kötülüğü yasaklayacak bir topluluğun bulunmasının zorunlu oluşu, tevekkülün sebeplere tutunmaya engel olmayışı, Müslümanların vasat ümmet kınınışı gibi konularda ayetleri yorumlamalarına yer vermiştir. İslâm toplumlarında dünya malı için çalışmanın kötü kabul edilmesi ve israfın giderek artması, kölelik ve cariyelik kurumunun İslam tarafından ihdas edilmediğinin beyanı, içki, kumar, zina gibi toplumu bozan tutumların yasak oluşu gibi yirmi küsur başlıkta ilgili konularındaki ayetlere ge-

tirdikleri yorumları incelemiştir. Müfessirlerin dini hükümleri kendi menfaatleri için yorumlamalarına şiddetle karşı çıkmalarını ve yanlış tasavvuf anlayışlarına getirdikleri eleştirileri aktarmıştır. Ayrıca, Menâr müfessirlerinin içtimaî hayatın düzelmesi için Müslümanların Kur'an'ı doğru yorumlayarak taklitçiliği bırakmaları yönündeki telkinleri de birçok ayetin yorumunda görülen görüşlerindedir (s. 248-365).

“Devlet” başlığında ise emaneti ehline teslim etme, yönetimde adaleti sağlama, Ulû'l- Emr'e itaatın gerekliliği, devlet yönetiminde istişarenin önemi, Kur'an hükümlerinin çağdaş cezalara göre suçları önlemede daha etkili olduğu, rüşvetle ilgili ayetlerin değerlendirilmesi ile İslâm Birliği'ni kurmanın zorunlu oluşu gibi toplumla ilgili konulardaki müfessirlerin ayet yorumları, yazarın altını çizdiği diğer görüşleridir. (s. 327-339).

Sonuç olarak eserin konusunu oluşturan tefsir, Kur'an'ı doğru yorumlamanın, günümüz insanının problemlerine çözüm bulmaya aracı olabileceğini savunmuş, sonraki tefsirleri etkileyerek içtimaî tefsir adında bir ekolleşmeye neden olmuştur. Bununla birlikte Menâr müfessirleri İslâm dünyasında tartışılmalı konulara klasik tefsirlerden farklı yeni yorumlar teklif etmişlerdir. Türkiye akademisinde ilgili tefsirle ilgili tez ve makale çalışmalarının yapılmakta olduğunu tespit etmemize rağmen, bu eserin Menâr tefsirini birçok yönden tanıma imkanı sunan ilk kitap olduğunu söyleyebiliriz. Yeni yorumlar barındıran benzer ayetleri çeşitli başlıklar altında toplayarak zihinlerde tefsirle ilgili bir çerçeve çizen bu eserin, Menâr tefsiri ile ilgili yapılan çalışmalar için kaynak olacağını da söylemek mümkündür. Bununla birlikte bu eserde, Menâr tefsirinin yorumlarına nispetle tefsir yönteminin daha az tartışıldığını söyleyebiliriz. Özellikle tefsirde ele alınan konuların güncelliğini koruduğu ve tefsirin kendisinden sonra yazılan literatüre ciddi yön verdiği düşünüldüğünde Menâr tefsirinin yöntemine ve muhtevasına yer veren yeni çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu ifade etmek mümkündür.

Metin AND

Osmanlı Tasvir Sanatları 1: Minyatür

İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yay. 2021. 600 sayfa. ISBN:978-975-08-5047-9

■ Bahar SELİMGİL*

Yazma eserlerde bahsedilen olayları görsel olarak tasvir etmek üzere çizilen kitap resimleri, minyatür olarak adlandırılmaktadır. İslam minyatürlerinde figürlerdeki anatomik oranlara bakılmaksızın, perspektiften uzak, ışık ve gölge dikkate alınmadan çizilen resimler söz konusudur. Bunlar İslam resim sanatının bir kolu olarak kabul edilmiş, bunun üzerinden araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan biri de Metin And'ın *Osmanlı Tasvir Sanatları 1: Minyatür* adlı kitabıdır. Birinci baskısı 2002 yılında İş Bankası Kültür Yayınlarından çıkan kitabın ikinci ve üçüncü baskısı yazarın 2008 yılındaki vefatından sonra 2014 ve 2021 yıllarında Yapı Kredi Yayınlarından yapılmıştır. Yazar, kitabın önsöz bölümünde minyatür konusunda uzman olmadığını, burada kendi çalışmaları yerine konu üzerinde daha önce yayımlanmış çalışmalardan yararlandığını ve çok sayıda minyatür örneğine yer vermenin başlıca amacı olduğunu ifade etmiştir. Nitekim kitabın ebatları 22x28 cm olarak büyük ve renkli kuşe kâğıda 600 sayfa olarak basılmış, böylece birçok minyatür örneğini bir arada görme ve inceleme imkânı sunulmuştur. Ancak kitapta resimli sayfaların sayfa numaraları konulmamıştır. İlk baskıda 288. sayfada yer alan British Library Or.11363 kod numaralı minyatürün resimli bir sayfası, 2021 yılında yapılan 3.baskıda yoktur. Bunun dışında yazılara açıklama niteliğinde yapılan birkaç küçük ekleme dışında başka değişiklik yapılmamıştır. Son baskıda bazı minyatür resimleri tam sayfa olarak kullanılmıştır. Böylece kitabın ilk baskısında sayfa sayısı 481 iken son baskısında sayfa sayısı 600'e çıkmıştır.

Her ne kadar yazar daha önce yayımlanmış çalışmaları kullandığını belirtse de yine önsözde yazdığına göre, adını kendisinin koyduğu çarşı ressamı adı altında bir ayırım yaparak Osmanlı tasvir sanatlarını gruplandırma yolunda önemli bir adım atmıştır. Buradan hareketle birinci bölümün Osmanlı

* Yüksek Lisans Öğrencisi. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı. E-Posta: baharselimgil@gmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-4146-4499>

Tasvir Sanatlarına Giriş başlığı altında Çarşı Ressamları, Duvar ve Tavan Resimleri, Halı ve Kilim, Kumaşlar-İşlemeler-Peşkirler, Çini Sanatı, Madenden Tasvirler, Yazı ile Tasvir, Türk Gölge Oyunu (Karagöz), Kâğıt Oymacılığı, Cilt Kapağı, Çekmece, Kutu ve Sandık, Tepsi Üstü, Cam Altı alt başlıklarına örnek resimlerle birlikte kısaca değinilmiştir.

İkinci bölümde Osmanlı Minyatürlerinin Evreleri; Oluşum Evresi, Geçiş Evresi, Klasik Evre, Geç Klasik ve Duraklama Evresi, İkinci Klasik ya da Neo-Klasik Evre, 1750'den sonrası, Osmanlı minyatürlerinin sonu şeklinde altı başlık halinde, oldukça fazla örnek resim kullanılarak detaylı bir şekilde açıklanmıştır.

Oluşum Evresi (1451-1520); Fatih Sultan Mehmet döneminden önce ve onun döneminde hazırlanmış olan minyatürlü yazmalar, II. Bayezid döneminin minyatürlü yazmaları ve I. Selim döneminin minyatürlü yazmaları olmak üzere üç kısım olarak incelenmiştir.

Birinci Kısım için Ahmedî'nin İskendernâmesi (Paris Milli Kütüphane suppl.turc 309, Venedik Bibliotheca Marciana Cod.or.XC 57), *Cerrâhiyyetü'l Hâniyye* (Milli Kütüphane Ali Emiri Tarih 79), *Külliyât-ı Kâtibi* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi R989) ve Fatih Portresi (Topkapı Sarayı Kütüphanesi H2153) minyatürlü sayfaları kitapta yer almıştır. Nizâmî'nin *Hamse'si* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi R862), *Dilsüznâme* (Oxford Bodleian Library Ouseley 133) ise burada incelenen diğer minyatürlü yazmalardır.

İkinci Kısım yani II. Bayezid dönemi için Emîr Hüsrev-i Dehlevî'nin *Hamse'si* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi H799), *Mantıku't-Tayr* (British Library Or.11325) ve *Süleymannâme* (Chester Beatty Library 406) minyatürlerinin resimli sayfaları kitapta yer almıştır. *Kelile ve Dimne* (Bombay,Prince of Wales Museum MS 51.34), Hâtîfî'nin *Şîrîn ü Hüsrev'i* (Metropolitan Museum of Art New York 69.27), Şeyhî'nin *Hüsrev ü Şîrîn'i* (Uppsala University Library Ms.Vet86, Topkapı Sarayı Kütüphanesi H 686, British Library Or.14010, Cambridge Mass. Fogg Art Museum 1958,155), Hamdî'nin *Leylâ vü Mecnûn'u* (Binney Özel Koleksiyonu), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde bulunan F 1425 nolu minyatür, *Mantıku't-Tayr* (Binney Özel Koleksiyonu 3, Binney 4-6), Ahmedî'nin İskendernâmesi (Topkapı Sarayı Kütüphanesi H679), Nizâmî'nin *Hamse'si* (British Library Or.13948), Şehnâme ve *Hamse* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi H1540), Şehnâme-i Melik-i Ümmî (Topkapı Sarayı Kütüphanesi H1123) minyatürlü el yazmaları da ayrıca incelenmiştir.

Üçüncü Kısım, I.Selim dönemi için Emîr Hüsrev-i Dehlevî'nin *Külliyât'ı* (British Library Add 21104), *Mantıku't-Tayr* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi H1512) resimli sayfaları kullanılmıştır.

Geçiş Evresi (1520-1574) olarak adlandırılan dönemde üretilen yazmaların çoğunluğunu edebi eserlerin oluşturduğu belirtilerek bunlarla ilgili çok sayıda resimli el yazmasına ayrıntılı olarak eserde yer verilmiştir. Nizâmî'nin *Hamse'si* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi H1510), *Şerefnâme* (British Library Or.13948), *Mecmû'a* (Chester Beatty Library 424), Alî Şîr Nevaî'nin, *Hamse'si* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi H802). *Gûy-ü Çevgân* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi H845), *Hüsrev ü Şîrîn* (British Library Or.1708), *Câmâsbnâme* (British Library Add 24962), *Hadîkatü's-Süedâ* (Binney Özel Koleksiyonu 4), *Selîmnâme* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi H1597-98), *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi T5964). Piri Reis'in *Kitâb-ı Bahriye'si* (British Library Or.4131), *Süleymannâme* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi H1517), *Nüzhet (el-Esrâr) el-Ahbâr der Sefer-i Sigetvar* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi H1339) ve Saz üslubunda olan (Topkapı Sarayı Kütüphanesi H2135, EH2836, H2163 ve H2169) resimli el yazmaları kitapta yer bulmuştur.

Klasik Evre (1574-1603), Osmanlı minyatürünün kendine özgü kişiliğine kavuştuğu dönem olarak ifade edilmiştir. *Sûrnâme-i Humâyûn* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi H1344), *Târîh-i Sultan Süleyman* (Chester Beatty Library 413), *Şehnâme-i Selîmhan* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi A3595), *Selîmnâme* (British Library Or.7043), *Şehinşâhnâme-i Murâd-ı Sâlis* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi F 1404), *Zübdetü't-Tevârih* (Türk ve İslam Eserleri Müzesi 1973), *Hünernâme* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi H1523-24), *Şehinşehnâme* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi B200), *Nusretnâme* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi H1365, British Library Add 2201), *Şeca'atnâme* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi T6043), *Siyer-i Nebî* (Türk ve İslam Eserleri Müzesi 1974), *Tarih-i Hind-i Garbî* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi R1488), *Mecmû'a* (Türk ve İslam Eserleri Müzesi 1950), *Yûsûf ile Züleyha* (Chester Beatty Library 428), *Divân* (British Library Or.7084), *Kissa-i Şehr-i Şâtıran* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi T9303), *Metâliü'l Saâde* (Paris Milli Kütüphane suppl.turc 242), *Dâstân-ı Ferrûh ve Hümâ* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi T1975), *Sanat ve Doğa Harikaları* (British Library Harleian 5500), *Terceme-i Miftâh-i Cifrü'l-Câmi* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi T6624), *Hadîkatü's-Süedâ* (Paris Milli Kütüphane suppl.turc 1088), *Hümâyûnnâme* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi R843, British Library Add 15153), *Ravzatü's-Süedâ* (Stadtsbibliothek Ms. Diez A), *Sevâkib-ı Mevâkib* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi R 1479, Pierpont Morgan Library 466), *Ahlak-ı Muhsini* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi R392), *Nefehâtü'l-Üns* (Chester Beatty Library 474), *Ahvâl-ı Kiyâmet* (Süleymaniye Kütüphanesi Hafid Efendi 139, Stadtsbibliothek Ms Or. Oct.1596), *Fâlnâme* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi H1703), *Şehnâme-i Nadiirî* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi H1124), I.Ahmed Albümü (Topka-

pı Sarayı Kütüphanesi B408) adlı eserlerde bulunan çok sayıda minyatür sayfası bu dönem başlığı altında kitapta yer almıştır.

Geç Klasik ve Duraklama Evresi (1603-1700), minyatür üretiminde, bozulan ekonomik güce paralel olarak hem nitelik hem de nicelik bakımından düşüşün gerçekleştiği dönem olarak ele alınmıştır. Burada *Acâibü'l-Mahlûkât* (Paris Milli Kütüphane suppl.turc1063), *Şehnâme* (Paris Milli Kütüphane suppl.turc 326), *Sü-bhatü'l-Ahbâr* (Viyana National Bibliothek Cod AF 50) isimli minyatürlerin resimli sayfalarına yer verilmiştir.

İkinci Klasik ya da Neo-Klasik Evre (1700-1750): Bu evrede, Batılılaşma dönemi-nin minyatürlere yansımadaki Levni'nin etkisi ele alınarak bu durumun olumlu yönde bir gelişme olduğu açıklanmıştır. Bu kısımda *Pâşânâme* (British Library Sloane Add 6584), *Sûrnâme-i Vehbî* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi A3594), Albüm (Topkapı Sarayı Kütüphanesi H2155, H2143), *Hamse-i Atayî* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi R816) adlı minyatürlerin bazı sayfaları kullanılmıştır.

1750'den sonrası Osmanlı minyatürlerinin sonu bölümünde, III. Osman ve III. Mustafa'nın sanata ilgisiz kalması, bu dönemde minyatür üretiminde oluşan duraklamaya sebep olarak gösterilmiştir. *Tercüme-i İkdü'l-Cümân fi Târih Eh-li'z-Zamân* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi H5935), *Zenânnâme* (British Library Or.7094), *Hubânnâme* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi 5502), *Sefâretnâme-i İnan* (Millet Kütüphanesi Ali Emiri 822) bu kısımda yer alan resimli sayfalardır.

Üçüncü Bölümde ise minyatürün bir saray sanatı olduğu vurgulanmış ve saraya bağlı Nakkaşhane'nin yeri açıklanmıştır. Nakkaşların yıllara göre sayıları ve isim listeleri tablolar halinde verilmiş ve örnek resimlerle detaylı olarak açıklanmıştır. Örneğin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nden bir, Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nden on, Chester Beatty Library'den iki ve British Library'den de bir adet olmak üzere, toplamda on dört resimli sayfa bulunmaktadır. Yazar, bir metne bağlı olarak yapılan minyatürler ki bunlara resimli kitap adı verilmiştir, herhangi metne bağlı kalmadan tek tek yapılan bunlar da murakka olarak nitelendirilen minyatürler şeklinde önemli bir ayırmadan söz etmiş ve metne bağlı kalınarak yapılan resimli kitapların kolektif çalışma ile üretildiğini açıklamıştır. Bu sebeple genellikle eserlerde imza olmadığı belirtilmiştir. Bu ortak çalışmada, metni yazan tarihçi ya da şair, bunları yazan hattat, zerefşan (kâğıda altın serpmeye işini yapanlar), müzehhipler (tezhip yapan), cedvelkeşler (çerçeveleri çizen) ve musavvir (insan resimleri, portlerini yapan kişi), tarrah (bina ve bahçe resimlerini yapan kişi),renkzen (boyama işlerini yapan kişi), siyah kalemler (ilk çizimleri yapan kişi)

gibi çok sayıda zanaatkârdan bahsedilmiştir. Bu bölümde ayrıca önem arz eden, nakkaşların uyguladığı teknik ve yöntemler, çok detaylı bir şekilde anlatılmıştır.

Dördüncü bölümde, "Minyatürlerin Konu Yelpazesi" başlığı altında konular gruplandırılmıştır. Minyatürlerin sınıflandırılarak incelenmesi bakımından oldukça önemli olan sıralama şu şekildedir; Portreler, Tarih konuları ve padişahların yaşamları, Topkapı Sarayı, Genel şenlikler, Edebi eserler, Dinsel konular, Doğa ve Kent görünümleri, Bilimsel ve ansiklopedik konular, Günlük yaşam sahneleri, Kuşlar-hayvanlar-efsanevi varlıklar-bitkiler, Kadınlar-Erkekler.

Portreler kısmında Osmanlı nakkaşlarında portreciliğin çok geliştiği ve yalnız sultanların değil, ünlü kişilerin, peygamberlerin, ulu kişilerin de portrelerinin yapıldığı belirtilmiştir. Burada Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nden on altı, Millet Kütüphanesi'nden on, Chester Beatty Library'den dört, Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nden iki, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nden bir, British Library'den bir ve Boston Museum of Fine Arts'dan bir adet olmak üzere toplamda otuz beş adet resimli sayfa kullanılmıştır.

Tarih Konuları ve Padişahların Yaşamları adlı alt başlıkta ise padişahların kendi dönemlerinin tüm olaylarının, zaferlerinin, başarılarının gelecek kuşaklara aktarılması için hazırlattıkları minyatürler anlatılmıştır. Bu kısımda Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nden elli iki, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nden beş, Chester Beatty Library'den üç ve British Museum'dan bir, toplamda altmış bir resimli sayfa kullanılmıştır.

Topkapı Sarayı'nın sadece padişahın evi değil aynı zamanda imparatorluğun yönetim merkezi ve sanatçıların atölyelerinin bulunduğu bir çeşit güzel sanatlar akademisi olması sebebiyle çeşitli yazmalarda çok sayıda Topkapı minyatürü bulunduğu anlatılmıştır. Burada Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nden on üç ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nden bir adet olmak üzere, toplamda on dört adet resimli sayfa kullanılmıştır.

Genel şenlikler başlığı altında saray şenlikleri, doğumlar, evlenmeler, şehzadelerin sünneti, tahta geçme, zaferler, savaşa gidiş, fetih gibi önemli olaylarda bazen kırk gün kırk gece süren eğlenceler yapıldığı anlatılmıştır. Burada da Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nden yirmi iki adet resimli sayfa kullanılmıştır.

Edebi eserlerin minyatürlü yazmalarının sayısının oldukça kabarık olduğu belirtilmiştir. Ayrıca İran edebiyatına büyük bir hayranlık duyulması sebebiyle Osmanlı'da İran edebiyatından pek çok eserin çevirisinin yapıldığı anlatılmıştır. Bu kısımda Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nden dokuz, British Library'den altı, Chester

Beatty Library'den iki ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nden iki olmak üzere, toplamda on dokuz adet resimli sayfa kullanılmıştır.

Dinsel Konular kısmında evrenin yaratılışı, Kur'ân, Tevrat, İncil gibi üç kutsal kitapta yer alan peygamberler, peygamberlerin mucizeleri, onlarla ilgili önemli olaylar, cennet, cehennem, kıyamet sahneleri, halifeler, imamlar ve bunlarla alakalı olayların resmedildiği minyatürler anlatılmıştır. Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nden altı, Süleymaniye Kütüphanesi'nden üç ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nden iki, toplamda on bir resimli sayfaya yer verilmiş olduğu görülmektedir.

Eserde, Osmanlı minyatürlerinde doğa konusunun, minyatürün odak noktası olarak değil, bir savaş, bir av, bir eğlenti sahnesinin dekoru olarak resmedildiği belirtilmiştir. Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nden on altı, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nden sekiz, Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nden dört, Millet Kütüphanesi'nden dört, Chester Beatty Library'den iki, toplamda otuz dört adet resimli sayfa kullanılmıştır.

Kozmoloji, kozmografya, botanik, zooloji, astronomi, astroloji, tıp, cerrahlık, farmakoloji, coğrafya gibi bilimsel konularda da çok sayıda minyatürlü yazmanın hazırlandığından söz edilmiştir. Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nden on beş, British Library'den sekiz, Millet Kütüphanesi'nden yedi ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nden beş adet, toplamda otuz beş adet resimli sayfaya yer verilmiştir.

Saray nakkaşlarının halkla, toplumun günlük yaşantısıyla ilgilenmedikleri ve bu konuyla ilgili az sayıda minyatürlü yazma olduğu bilgisinin verildiği eserde ancak XVII. yüzyılda günlük yaşamla ilgili minyatürlerin yapılmaya başlandığı belirtilmiştir. Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nden yedi, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nden beş, Chester Beatty Library'den bir, Museum für Islamische Kunts'dan bir ve PFL'den (kısaltmalar bölümünde yok) bir, toplamda on beş adet resimli sayfa kullanılmıştır.

Kuş, hayvan, bitki ve efsanevi varlıkların, Osmanlı minyatürlerinde çokça kullanıldığı anlatılan kitapta, Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nden on sekiz, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nden on iki, British Library'den sekiz, Chester Beatty Library'den üç ve Paris Milli Kütüphanesi'nden bir, toplamda kırk iki adet resimli sayfa kullanılmıştır.

Bu eserde kadın erkek figürlerinin de, günlük yaşam sahneleri gibi XVII. asırda yapılmaya başlandığı vurgulanmıştır. Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nden yirmi yedi, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nden on, British Library'den beş ve Türk

ve İslam Eserleri Müzesi'nden bir adet olmak üzere, toplamda kırk üç adet resimli sayfa kullanılmıştır.

Eserde, Osmanlı minyatürünün evreleri detaylı olarak açıklanmış, minyatürler konularına göre gruplandırılmıştır. Nakkaşların isimleri tablolar halinde sunulmuş ve nakkaşların kullandığı teknik ve yöntemler detaylı olarak anlatılmıştır. Burada Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nden iki yüz kırk dokuz, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nden elli sekiz, British Library'den kırk üç, Chester Beatty Library'den yirmi beş adet resimli sayfa mevcuttur. Ayrıca Millet Kütüphanesi'nden yirmi üç, Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nden on dört, Paris Milli Kütüphanesi'nden sekiz, Süleymaniye Kütüphanesi'nden dört, Staatsbibliothek'den üç, Alman Arkeoloji Enstitüsü'den iki ve diğer sekiz kütüphaneden birer adet resimli sayfa yer almıştır. Bu durum araştırmacılara çok sayıda resimli minyatür sayfasını bir arada görüp, inceleme olanağı sunmaktadır. Bundan dolayı bu eserin alanında hazırlanmış en kapsamlı yayınlardan biri olarak araştırmacı ve okuyuculara fayda sağlayacak temel kaynaklardan biri olduğu söylenebilir.

John MERRIMAN, çev. ŞÜKRÜ ALPAGUT

Rönesans'tan Bugüne Modern Avrupa Tarihi

İstanbul: Say Yayınları, 2018. 1368 sayfa. ISBN: 978-605-02-0643-2.

■ Hatice ACAR*

Yale Üniversitesi Tarih bölümünde profesör olan John Merriman'ın 1368 sayfalık eseri, Avrupa'nın modern tarihini ele almak amacıyla kapsamlı bir şekilde kaleme alınmıştır. Günümüz dünyasını anlama gayretlerinin en önemli kısımlarından biri olan yakın tarihi anlama noktasında oldukça geniş bilgiler sunan eser, yedi ana başlığa taksim edilmiş otuz ayrı alt bölümden oluşmaktadır. Eserin anlatımı tasvir edici tarzdadır. Kitap, tekil siyasi olayları aktaran klasik bir kronolojik tarih anlayışına sahip olmanın ötesinde; her dönemin politik, kültürel ve sanatsal özelliklerini de kendisine özgü bir çerçeve içinde sunmayı başararak okuyucuyu anlamlı bir bütüne ulaştırmaktadır. Bu yazıda, oldukça geniş ölçekte kaleme alınmış bu çalışmayı olabildiğince kısa bir şekilde tanıtmaya çalışacağız.

John Merriman, eserin "Temeller" isimli ilk bölümünün girişinde okuyucuya Rönesans'tan önce gerçekleşmiş önemli olaylar hakkında genel bilgiler sunar. Feodalizm, lordluk ve serflik gibi kavramlar hakkında açıklamalarda bulunarak dönemin ekonomik yapısını kavranmasına yardımcı olur. Yazar, Orta Çağ'ın sonlarına doğru etkin bir role sahip olan barutun icat edilmesinin savaşlara yansımaları ve matbaa makinesinin icadıyla birlikte Avrupa'nın kültürel dünyasında hızla meydana gelen değişimlere de değinir. İspanya Kralı Ferdinand ve kraliçesi Isabella'nın, Kolomb'un (1451-1506) yolculuğunu finanse etmesiyle başlayan coğrafi keşiflere vurgu yapan yazar, Rönesans şehri olan Floransa'nın yapısı ve Michelangelo gibi sanatçıların döneme tesirleri hakkında da kronolojik bir anlatımda bulunur. Dini reformasyon sürecini de titiz bir şekilde ele alan yazar, Hristiyanlık hakkında ortaya çıkmış birçok teolojik tartışmayı ateşleyen Martin Luther (1483-1546), Zwingli (1484-1531) ve Calvin (1509-1564) gibi reformistlerin görüşlerini ele alırken mezhepsel müca-

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Glasgow Üniversitesi, School of Humanities. E-Posta: haticeacar622@gmail.com ORCID ID: 0000-0002-8036-8870.

delelerin yol açtığı Otuz Yıl Savaşları'nı anlatır. Böylece okuyucu, Orta Çağ'ın son dönemleri ve Rönesans sonrası Avrupa hakkında genel bir resim elde etmiş olur.

John Merriman, eserin "Devlet Kuruculuk" isimli ikinci kısmında, İspanya ve İngiltere'nin ekonomisi ve monarşiyle karakterize olmuş devlet yapısı hakkında bilgi verir. I. Elizabeth'in (1533-1603) İngiliz yönetimi ve toplumuna olan tesirlerine değinen yazar, ayrıca İspanya'nın Hollanda isyanlarıyla etkilenen gerilemiş sürecine de işaret eder. O dönemde İngiliz monarşisi ve parlamentosu arasındaki gerilimleri konu alarak, Kral I. Charles'ın (1600-1649) idamıyla birlikte artan iç karışıklıkların ve daha fazla söz hakkı ve adil yargılanma gibi haklar talep eden parlamentonun mücadeleleri sonucu II. James'in tahttan indirilmesiyle gerçekleşen ve İngiltere'de hâlâ mevcut olan meşrutiyet sistemine geçişi hızlandıran "şanlı devrim" (1688) sürecinden bahseder. Yazar, ikinci kısmın sonunda mutlakiyetçi kuramları, Fransa'nın en uzun süre tahtta kalan kralı XIV. Louis'in monarşisi ile Prusya ve Habsburg monarşilerini örnek göstererek anlatır.

Eserin üçüncü kısmını oluşturan "Yeni Kültürel ve Siyasal Ufuklar" başlığında John Merriman, dönemin evren tasavvuru hakkında değişen görüşleri, Kopernik'in Aristotelesçi kozmolojiye karşı yeni tasarımı ve Brahe ile Kepler'in astronomi alanında yaptıkları çalışmalardan söz eder. Felsefe alanında Descartes, fizik alanında da Newton'un devrim niteliğinde olan düşüncelerini ortaya koyarak, dönemin bilim felsefesinde gerçekleşen değişimleri gözler önüne serer. Yazar, bu değişimlerin yalnız bilim alanında değil, aynı zamanda Mostesquieu, Voltaire, Diderot gibi isimler aracılığıyla düşünce dünyasında da gerçekleştiğini ortaya koyar. Sanat ve müzik üsluplarındaki değişim ve ilerlemenin, aynı zamanda ekonomik ve toplumsal değişimlere de eşlik ettiğini ifade eder. Şehirlerin büyümesi ve artan toplumsal hareketliliğin kültür dünyasında da köklü tesirleri olduğunu anlatır.

Kitabın dördüncü kısmı "Devrimci Avrupa" başlığıyla karşımıza çıkmaktadır. Bu bölümde yazar, Fransız devrimine neden olan olayların arka planından bahsetmeye koyulur. Finansal kriz ve güven bunalımına eşlik eden uzun sürecin, Bastille Baskını (1789) ile gelişip zincirleme olaylar silsilesinin başlangıcı olduğunu anlatır. Yazar bu kısımda, dönemin Fransa Kralı XVI. Louis'in idam edilme sürecinden sonra ortaya çıkan cumhuriyet süreci ve Jakobenlerin sert politikası sonucunda tekrar patlak veren iç karışıklıkları ele alır. Fransa'da Napolyon'un (1769-1821) gücü ve iktidarı elde etme sürecini ve imparatorluğun Fransız devrimine rağmen tekrar merkezileşen bir yapı kazanmasını detaylı olarak anlatır. İngiltere ve Almanya gibi Avrupa ülkelerinde tesiri daha net bir şekilde görülmeye başlanan Sanayi Devrimi'nin (1760) muhtelif ülkelerdeki işçiler ve ailelere olan etkileri su-

retiyile oluşan yeni kültürel anlayışları örnekleriyle ortaya koyar. Sanayi Devrimi doğrultusunda değişen ve gelişen emek kavramının sosyalist düşüncelerin nüvesi olduğunu, yine sosyalist bilincin Saint Simon (1760-1825) gibi ütopyacıların yazdıklarının da etkisiyle ortaya çıkmaya başladığını ifade eder. John Merriman, bölümün “Restorasyon Avrupası” isimli alt başlıklı kısmında, milliyetçilik hareketleriyle liberalizm arasında bir çeşit ilişkilendirmede bulunur. İspanya, Portekiz, İtalya ve Yunanistan gibi yerlerde başlayan isyanların “halkların kendi kaderini tayin etme” düşüncesinin tezahürleri olduğunu iddia eder. Yazar, dönemin 1848 Devrimleri ile daha da görünür olan liberal eğilimin bağımsızlık hareketleriyle şekillenen yapısına gönderme yapar.

John Merriman, kitabın “Kitle Siyaseti Çağı” başlıklı beşinci kısmında, liberalizmin tesirlerine direnen devletlere de göz atar. Bunlar arasında isyanlara karşı direnerek birleşme sağlayan İtalya ve Almanya vardır. Bu dönemde Kraliçe Victoria (1819-1901) etkisiyle oluşan reformlar, daha fazla erkeğe oy hakkının verilmesiyle sonuçlanır. Aynı dönemde Rusya’da kıtlık ve zorlu ekonomik süreçlerden bunalan halk, çeşitli sendika ve oluşumlarla eylemler yapmaya başlar. Rus-Japon Savaşı (1905) sonucunda oluşan yenilginin de ortaya çıkardığı huzursuzluk, 1905 Devrimi ile sonuçlanır. John Merriman, bu kısımda Napolyon sonrası Fransa’da oluşan “liberal imparatorluk” anlayışını ele alır. Bu dönemde Avrupa’da gerçekleşen nüfus patlaması, gelişen şehirler ve aile yapısında olan değişimlere de göz atar. Sosyalist hareketlerin bu dönemde güçlenmeye başladığını, aynı zamanda anarşi ve sendika örgütlenmelerine olan eğilimlerin revaç bulunduğunu ifade eder. Bu kısımda Avrupa’nın sömürgecilikten emperyalizme doğru ilerleyen politikasını görürüz. Sudan gibi muhtelif Afrika ülkelerinde gerçekleşen emperyalist rekabetin yerel halk üzerinde olumsuz etkileri, insan hakları ihlalleri ve yaşanan katliamlardan bu kısımda söz edilir. Emperyalizmin milliyetçilikle iç içe geçmiş bir konumda, ham madde temin etme sürecinin “toplumsal darwincilik” gibi ahlak anlayışlarıyla rasyonalize edilmesine ve bu doğrultuda yerel halklar üzerinde kurulan tahakkümün ideolojik arka planına da değinilir.

Kitabın “Büyük Felaket” başlıklı kısmında ilk olarak Birinci Dünya Savaşı’nın (1914-1918) ortaya çıkış sürecinden söz edilir. Almanya ve Avusturya-Macaristan arasında kurulan ittifaka karşı, Rusya ile Fransa arasında kurulan ittifakın savaşın çekirdeği niteliğinde olduğuna işaret edilir. Daha sonra İngiltere’nin Almanya ile mevcut rekabetinin de savaşı tetikleyen unsurlardan biri olduğuna değinilir. Saraybosna’da Avusturya arşidükü Franz Ferdinand ve eşi Sophie’ye Sırp tarafından işlenen suikast, savaşı başlatan kritik olay olarak kabul edilir. Doğu ve batıda

birçok bölgede kurulan cephelerde kanlı çarpışmaların gerçekleştiği, Amerika Birleşik Devletleri'nin savaşa dahil olmasıyla birlikte seyrinin değiştiği, savaşın sonunda 38,2 milyon insanın hayatını kaybettiği aktarılır. Eş zamanlı olarak, Rusya'nın yaşadığı Ekim Devrimi adıyla bilinen Bolşevik Devrimi'nin (1917) meydana geliş süreci detaylı bir şekilde işlenir. Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda imzalanan Versay Antlaşması'nın (1919) önemli maddeleri, Almanya üzerine yüklenilen ağır borç ve tazminatların yeni savaşın sebeplerinden biri olduğu çıkarımında bulunulur. Öyle ki, bu savaştan sonra Almanya'da Hitler ile, İtalya'da Mussolini ile birlikte faşizmin yükselişinden ve bu yükselişin diğer ülkeleri de etkileyerek daha saldırgan politikaya sahip liderlerin tahakkümlerinin arttırdığından bahsedilir. Sovyet Rusya'sı yönetimini ele geçiren Stalin'in otokratik yönetim anlayışına da göz atılır. Yine bu kısımda, İkinci Dünya Savaşı'nın (1939-1945) başlama sebepleri, milyonlarca Yahudi'nin katledildiği Nazi kampları, Almanya'nın Polonya istilası, Japonya'nın Amerika Birleşik Devletleri'ne saldırısı, Hiroşima ve Nagazaki'ye atılan atom bombası ve Hitler'in Rusya yenilgisinden sonra gidişatın tersine dönmesinden söz edilir. Nihayetinde yaklaşık 70 milyona yakın insanın hayatını kaybettiği savaşın; geride sakatlar, dullar, yetimler, kimsesizler ordusu bırakmış olduğuna vurgu yapılır.

Kitabın yedinci ve son kısmı olan "Savaş Sonrası Dönemde Avrupa" başlığında, İkinci Dünya Savaşı ardından toplanan Potsdam Konferansı ve Birleşmiş Milletler gibi organizasyonların etkinliklerinden bahsedilir. Savaş sonrası yoğun bir nüfus artışı olduğuna ve kadınlar için mevcut olan hakların ilerlemiş olduğuna işaret edilir. Ne var ki, bu süreçte Soğuk Savaş (1947-1991) şeklinde karakterize olan yeni kamplaşmaların oluşması kaçınılmaz olmuştur. Kore Savaşı (1950-1953) ve Küba Füze Krizi'nde (1962) belirginleşen nükleer silahlarla ilgili gerginlikler bu kamplaşmaların görünür olaylarından olmuştur. Bu süreçte, Yugoslavya bölgesinde Sırp ve diğer milletler arasında yaşanan iç savaşlar, Bosna Müslümanlarına yapılan katliamlar da Balkanlar'ın yaşadığı siyasi sürecin parçası olmuştur. Rusya komünizmi aşamalı olarak çöküşe geçmiş, Avrupa'ya göç artmış, Avrupa Birliği'nin kurulmasıyla uluslararası iş birliği güçlenmiştir. Terörizm dünyanın dört bir yanında görülen küresel bir tehdit haline gelmiştir. 2003'de ABD'nin Irak çıkarması uluslararası kamuoyunda yoğun tepkilere ve ABD'nin uluslararası rolünün sorgulanmasına yol açmıştır.

Sonuç olarak, yaklaşık altı yüz yılı kapsama amacıyla kaleme alınan bu eser; tarihin gidişatını etkileyen birçok önemli olayı farklı açılardan değerlendirmeyi başararak okuyucuyu sürekli olarak canlı tutan bir üslup içinde kaleme alınmıştır.

Kronolojik olarak tasnif edilmiş siyasal olayları içermesinin yanında, her bölümde dönemin hâkim sanatsal akımları ve bilimsel gelişmeleri sunması kitapta kullanılan anlatımın akıcılığını desteklemiştir. Nitekim kıtlık ve siyasal kriz dönemlerinde yazılan edebi eserlere de gönderme yapılması, kitabı, geniş yelpazede bilgi sunan başucu kitaplarından biri haline getirmektedir. Bu anlamda eserin yakın tarihi anlama gayretinde olan herkesin okuma listesinde olması gerektiği kolaylıkla söylenebilir.

Yazım İlke ve Kuralları

Guidelines

قواعد النشر

Dergi Hakkında

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi (MİZAN), İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin hakemli, ilmi bir süreli yayınıdır. Dergi, genelde dini, özelde İslami ilimlerin sahasına giren konularda akademik yöntemlerle gerçekleştirilen çalışmaları yılda iki kez, Aralık ve Haziran aylarında yayımlar.

MİZAN, telif, tercüme, derleme, bildiri, sadeleştirme, kitap/makale/tez/proje tanıtımı, bilimsel toplantı değerlendirmesi, tenkitli metin neşri gibi ilmi çalışmaları yayımlar. Derginin belli başlı amaçları, dini ve İslami ilimlerle ilgili çalışmaların paylaşımına, teori ve pratik arasında ilişki kurulmasına ilmi bir zemin hazırlamak, Müslüman birey ve toplumların karşılaştıkları meselelerin tartışılmasına ve çözüm önerileri sunulmasına katkı sağlamaktır.

Yazım İlke ve Kuralları

- MİZAN*, dipnot ve kaynakça gösteriminde *The Chicago Manual of Style -CMS-* 16. sürümünü esas almaktadır. Bu tarzda belli başlı dipnot ve kaynakça gösterim örneklerine aşağıda yer verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için CMS'nin el kitabına ve/veya <http://www.chicagomanualofstyle.org> internet adresine bakılabilir.
- Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan ve/veya ilgili olan çalışmalarda ise, *TDV İslam Ansiklopedisi*'nin imlâ kaideleri esas alınır.
- Başvurusu yapılacak yazıların sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: *Microsoft Office Word* programında A4 boyutunda Üst: 3.5 cm, Sol: 3.5 cm, Alt: 3 cm, Sağ: 3 cm; Karakter: *Times New Roman* (Ana metin: 12, dipnot: 10 punto; Arapça yazılar *Traditional Arabic* Ana metin: 14, dipnot: 12); Satır aralığı: Tam; Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk; Arapça metinlerde *Traditional Arabic* yazı tipi kullanılmalıdır. Metin iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.
- Her makaleden önce Türkçe ve İngilizce özleri yer almalı; yazı bunlardan başka bir dilde ise ayrıca ana metnin dilinde de öz eklenmelidir. Özler, yazının **amacını, metodolojisini/yaklaşımını, temel bulgularını, orijinalliğini/değerini** ifade etmeli; 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makalenin başlığı, özü ve 5 kelimeyi geçmeyecek anahtar kelimeleri özün dilinde 10 punto *Times New Roman* (Arapça öz için 12 punto *Traditional Arabic*) ile yazılmalıdır.

5. Dergiye gönderilen makalelerin hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 10000 sözcüğü, kitap incelemesi 1500 sözcüğü geçmemelidir. Sözcük limiti aşımı durumunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliğinin 12 cm ebadında olması ve her birinin numaralandırılması gerekir.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazı başvurularına asıl metinlerin fotokopileri veya PDF'leri eklenmelidir.
8. Yazarların, başka bir yerde daha önce yayınlanmış, telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler için, telif hakkı sahiplerinden izin alması; etik kurullardan ya da başka kurumlardan aldıkları izinler varsa bütün bunları yazı başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Bu konularda sorumluluk, yazının sahibine aittir.
9. Teslim edilen çalışmanın dışında ek bir belgede yazar(lar)ın adı soyadı, unvanı, varsa çalıştıkları kurumun adı, telefon numarası, posta adresi ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir. Bu bilgiler veya yazarın kimliğini belli edecek herhangi bir not, özlerde ve ana metinde yer almamalıdır.
10. Yazılar, karasal posta ya da internet yoluyla editöre ulaştırılır.
11. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*'ne yayımlanma isteğiyle gönderilen yazıların editör tarafından ön incelemesi yapılır. Daha sonra dergi Yayın Kurulu tarafından yapılan değerlendirmede uygun görülen çalışmalar iki hakeme gönderilir. Hakemlerin her ikisinin olumlu görüş bildirmesi ya da hakemlerin farklı görüşlerde olması durumlarında değerlendirilen yazının yayımlanması konusunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
12. *MİZAN* tarafından yayımlanan yazıların her türlü yayın hakkı *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*'ne aittir.

CMS'ye göre başlıca dipnot ve kaynakça gösterim örnekleri:

A. Kitap

a. Tek yazarlı:

Dipnot: Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103-116.

Tekrarı: Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 310.

Kaynakça: Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.

b. İki ve üç yazarlı:

Dipnot: İsmail E. Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 43.

Tekrarı: Erünsal, Ülker ve Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, 59–61.

Kaynakça: Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

c. Dört ve daha fazla yazarlı:

Dipnot: Aydın Sayılı vd., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 56.

Tekrarı: Sayılı vd., *Türkçe*, 90.

Kaynakça: Sayılı, Aydın vd., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*.

Ankara: TTK Basımevi, 1978.

ç. Editör ve çevirmen yazar (müellif adının olduğu eserlerde):

Dipnot: Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 91-92.

Tekrarı: Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 94.

Kaynakça: Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

d. Editör ve çevirmen yazar (müellif adının olmadığı eserlerde):

Dipnot: Richmond Lattimore, çev., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.

Tekrarı: Lattimore, *Iliad*, 24.

Kaynakça: Lattimore, Richmond, çev. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

e. Kitap bölümü:

Dipnot: Muhsin Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük," *Din Felsefesi: El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 333.

Tekrarı: Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük," 321–322.

Kaynakça: Akbaş, Muhsin. "Ölüm ve Ölümsüzlük." *Din Felsefesi: El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 319-340. Ankara: Grafiker, 2014.

f. Elektronik Ortamda Yayınlanmış Kitap:

Örnek-1:

Dipnot: Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.

Tekrarı: Austen, *Pride and Prejudice*.

Kaynakça: Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.

Örnek-2:

Dipnot: Philip B. Kurland, Ralph Lerner, ed., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), erişim 28 Şubat 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

Tekrarı: Kurland, Lerner, *The Founders' Constitution*, chap. 10, doc. 19.

Kaynakça: Kurland, Philip B., Ralph Lerner, ed. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Erişim 28 Şubat 2010. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

B. Dergide Makale

a. Basılı Dergide:

Dipnot: Mehmet Bahçekapılı, "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler," *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 130.

Tekrarı: Bahçekapılı, "Bazı Değerlendirmeler," 138.

Kaynakça: Bahçekapılı, Mehmet. "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler." *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 129-152.

b. Elektronik Dergilerdeki Makaleler:

Dipnot: Nezihe Sayan, "Resurrection Day in Divan Literature," *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64, erişim 03 Mayıs 2015, DOI: [varsa].

Tekrarı: Sayan, "Resurrection Day," 24.

Kaynakça: Sayan, Nezihe, "Resurrection Day in Divan Literature." *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64. Erişim 03 Mayıs 2015. DOI: [varsa].

C. Gazete ya da popüler dergilerdeki makaleler

a. Basılı Yayınlarda:

Dipnot: Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 Ocak 2010, 68.

Tekrarı: Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.

Kaynakça: Mendelsohn, Daniel. "But Enough about Me." *New Yorker*, 25 Ocak 2010.

Elektronik Ortamlarda:

Dipnot: Sheryl Gay Stolberg, Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 Şubat 2010, erişim 28 Şubat 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

Tekrarı: Stolberg, Pear, "Wary Centrists."

Kaynakça: Stolberg, Sheryl Gay, Robert Pear. "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote." *New York Times*, 27 Şubat 2010. Erişim 28 Şubat 2010. <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

Ç. Kitap İncelemesi:

Dipnot: David Kamp, "Deconstructing Dinner," *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan, *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>. Tekrar: Kamp, "Deconstructing Dinner."

Kaynakça: Kamp, David. "Deconstructing Dinner." *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan. *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review. <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

D. Tez:

Dipnot: Mehmet Dirik, "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat" (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005), 30.

Tekrarı: Dirik, "Maslahat." 78.

Kaynakça: Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat." Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005.

E. Toplantı ve konferans sunumu:

Dipnot: Rachel Adelman, "'Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009).

Tekrarı: Adelman, "Such Stuff as Dreams"

Kaynakça: Adelman, Rachel. "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009.

Dipnot: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihlerinde düzenlenen 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur.

Bildiri Yayınlandığında:

Dipnot: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri," 3. *Uluslararası Felsefe Kongresi Kitabı* içinde. Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihleri arasında 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur. (İstanbul: Koçak, 2016), 33-35. Tekrarı: Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri."

Kaynakça: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." 3. *Uluslararası Felsefe Kongresi Kitabı* içinde. Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihleri arasında 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur. İstanbul: Koçak, 2016.

F. İnternet sitesi:

Dipnot: "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri," erişim 20 Aralık 2015, http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

Tekrarı: "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri."

Kaynakça: İslam Araştırmaları Merkezi. "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri." Erişim 20 Aralık 2015. http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

G. Yazma eser:

Dipnot: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, *Risâle fi beyâni'l- i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19^a.

Tekrarı: en-Nakşbendî, *Risâle*, vr. 19^a.

Kaynakça: en-Nakşbendî, Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali, *Risâle fi beyâni'l- i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19^a.

Ğ. Tıpkıbasım:

Dipnot: Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı* (Ankara: TDK, 1994), 95.

Tekrarı: Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr*, 98.

Kaynakça: Mustafa Âli, Gelibolulu. *Künhü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: TDK, 1994.

Not: Künyede eksik bilgi olduğunda kısaltma olarak belirtilecektir (Tarih yok: t.y.; Basım-yok: b.y.; Yer yok: y.y. gibi). Anonim eserlerin dipnot ve kaynakçada gösteriminde künye, eser adı ile başlayacaktır.

Author Guidelines

1. *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies (MIZAN)* requires that the manuscripts are prepared for submission using the notes and bibliography system of the sixteenth edition of *The Chicago Manual of Style (CMS)*. Sample citations below illustrate the use of the *CMS* when citing such sources as books, articles, and other major scientific works. Further information can be found in the *Manual* published, and in its web page <http://www.chicagomanualofstyle.org>.
2. Arabic and Ottoman Turkish transcription in the manuscripts should follow the spelling rules used in *TDV Encyclopedia of Islam*.
3. The paper format for the final submission should conform to the following specifications: A4 page layout size in *Microsoft Office Word*, top: 3.5 cm, left: 3.5 cm, bottom: 3 cm, right: 3 cm; typeface: Times New Roman (Body: 12, footnote 10 points); Line spacing: Full; Value: 14 pt; Paragraph spacing: before: 0 pt, after 3 pt; in Arabic texts Traditional Arabic font should be used. Text should be organized as justified.
4. The abstracts both in Turkish and English should take place before the body of the text; if the manuscript is in a different language rather than these two, an abstract in the original language of the text should be added along with the other two. It is expected that the abstracts should clearly state the objective, methodology/approach, principal findings, originality/value of the research; and each abstracts should be between 100-150 words. The title of the article, the abstract and the keywords after it should be written in the language of the body of the text in Times New Roman 10 point, and not more than 5 words.
5. The manuscripts submitted for publication should not exceed 10000 words including footnotes and bibliography. In case of excess of the limit, the Editorial Board gives the final decision.
6. If there is any table, graphics, pictures and the like in the manuscripts, the width of the layout of these objects should be set around 12 cm, and each numbered.
7. A copy of original texts should be added to the submitted texts of translation, transcription and the like.
8. The authors are required to present a letter of permission for previously published copyrighted text, tables and graphics from the copyright owner if relevant. In addition, if there are any permission/approval already received from an ethics committee or other institution, a copy of permission/approval letter should also be added at the submission. The applicant has full responsibility for these issues.
9. At the covers of the manuscripts the authors are expected to give information about themselves such as their names, surnames, titles, names of the institutions they work, if any, telephone numbers, postal and e-mail addresses. These information and any notes implying the identity of the authors should not take place in the abstract and in the text itself.

10. The manuscripts may be sent to the editor by terrestrial mail or the Internet.
11. A preliminary examination of the papers submitted to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies* is made by the editor. After that the Editorial Board decides whether the manuscripts meet the requirements; if so, the Board assigns two referees within the relevant fields for double-blind reviewing. The works deemed appropriate in the assessment made by the Editorial Board are sent to two referees. Having considered the reports of the referees the Board gives the final decision on the publication of the manuscripts.
12. The copyright owner of the materials published in the journal is *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*.

The sample footnote and bibliography forms according to CMS:

A. Book

a. One author:

Footnote: Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103-116.

Recurrence: Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 310.

Bibliography: Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.

b. Two or more authors:

Footnote: İsmail E. Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, (İstanbul: ISAM Yayınları, 2012), 43.

Recurrence: Erünsal, Ülker ve Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 2010-1953* 61-59.

Bibliography: Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*. İstanbul: ISAM Yayınları, 2012.

c. Four or more authors:

Footnote: Aydın Sayılı et al., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 56.

Recurrence: Sayılı et al., *Türkçe*, 90.

Bibliography: Sayılı, Aydın et al., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*. Ankara: TTK Basımevi, 1978.

d. Editor, translator, or compiler (in addition to author) :

Footnote: Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, trans. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 91-92.

Recurrence: Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 94.

Bibliography: Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, trans. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

e. Editor, translator, or compiler (instead of author) :

Footnote: Richmond Lattimore, trans., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.

Recurrence: Lattimore, *Iliad*, 24.

Bibliography: Lattimore, Richmond, trans. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

f. Chapter or other part of a book:

Footnote: Muhsin Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük,” In *Din Felsefesi: El Kitabı*, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 333.

Recurrence: Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük,” 321–322.

Bibliography: Akbaş, Muhsin. “Ölüm ve Ölümsüzlük.” In *Din Felsefesi: El Kitabı*, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 319-340. Ankara: Grafiker, 2014.

g. Books published electronically:

Sample-1:

Footnote: Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.

Recurrence: Austen, *Pride and Prejudice*.

Bibliography: Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.

Sample-2:

Footnote: Philip B. Kurland, Ralph Lerner, ed., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), accessed 28 February 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

Recurrence: Kurland, Lerner, *The Founder's Constitution*, chap. 10, doc. 19.

Bibliography: Kurland, Philip B., Ralph Lerner, ed. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Accessed 28 February 2010. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

B. Journal article

a. Article in a print journal

Footnote: Mehmet Bahçekapılı, “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler,” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 130.

Recurrence: Bahçekapılı, “Bazı Değerlendirmeler,” 138.

Bibliography: Bahçekapılı, Mehmet. “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler.” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 129-152.

b. Articles in an online journal:

Footnote: Nezihe Sayan, "Resurrection Day in Divan Literature," *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64, accessed 03 May 2015, doi: [if applicable].

Recurrence: Sayan, "Resurrection Day," 24.

Bibliography: Sayan, Nezihe, "Resurrection Day in Divan Literature." *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64. Accessed 03 May 2015. doi: [if applicable].

C. Article in a newspaper or popular magazine

a. Articles in a newspaper or popular magazine in print:

Footnote: Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 Ocak 2010, 68.

Recurrence: Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.

Bibliography: Mendelsohn, Daniel. "But Enough about Me." *New Yorker*, 25 Ocak 2010.

b. Articles in an electronic newspaper or popular magazine:

Footnote: Sheryl Gay Stolberg, Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 February 2010, accessed 28 February 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

Recurrence: Stolberg, Pear, "Wary Centrists."

Bibliography: Stolberg, Sheryl Gay, Robert Pear. "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote." *New York Times*, 27 February 2010. Accessed 28 February 2010. <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

D. Book review

Footnote: David Kamp, "Deconstructing Dinner," *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan, *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

Recurrence: Kamp, "Deconstructing Dinner."

Bibliography: Kamp, David. "Deconstructing Dinner." *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan. *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review. <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

E. Thesis or dissertation

Footnote: Mehmet Dirik, "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat" (Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005), 30.

Recurrence: Dirik, "Maslahat." 78.

Bibliography: Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat." Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005.

F. Paper presented at a meeting or conference

Footnote: Rachel Adelman, "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009).

Recurrence: Adelman, "Such Stuff as Dreams."

Bibliography: Adelman, Rachel. "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009.

If the paper is published:

Footnote: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri," in *Proceedings of the Third International Congress of Philosophy* (Istanbul: Koçak, 2016), 33-35. This paper was presented at the *Third International Congress of Philosophy* in Istanbul on 21-25 November 2015.

Recurrence: Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri."

Bibliography: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." in *Proceedings of the Third International Congress of Philosophy* (Istanbul: Koçak, 2016), 33-35. This paper was presented at the Third International Congress of Philosophy in Istanbul on 21-25 November 2015.

G. Website

Footnote: "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri," accessed 20 Aralık 2015, http://www.ISAM.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

Recurrence: "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri."

Bibliography: İslam Araştırmaları Merkezi. "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri." Accessed 20 Aralık 2015. http://www.ISAM.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

H. Manuscript

Footnote: Naccarzada Rizâaddin Mustafa b. Ali en-Nakshbandî, *Risâla fi bayâni'l-i'tikâdât va'l-ahlâk va'l-amal*, Süleymaniye Library, A. Tekelioğlu, no. 85, vr. 19^a.

Recurrence: en-Nakshbandî, *Risâla*, vr. 19^a.

Bibliography: en-Nakshbandî, Naccarzada Rizâaddin Mustafa b. Ali, *Risâla fi bayâni'l-i'tikâdât va'l-ahlâk va'l-amal*, Süleymaniye Library, A. Tekelioğlu, no. 85, vr. 19^a.

I. Facsimile

Footnote: Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kunhu'l-ahbâr va Lavâkihu'l-afkâr*, prep. Mustafa Isen, Tazkira part of *Kunhu'l-ahbâr* (Ankara: TDK, 1994), 95.

Recurrence: Mustafa Âlî, *Kunhu'l-ahbâr*, 98.

Bibliography: Mustafa Âlî, Gelibolulu. *Kunhu'l-ahbâr va Lavâkihu'l-afkâr*, prep. Mustafa Isen, Tazkira part of *Kunhu'l-ahbâr*. Ankara: TDK, 1994.

Note: If any bibliographical information is missing in the original texts, these should be indicated by abbreviations (no date: nd.; no publisher: np.; no location: nl. etc.). The citation of anonymous works in the footnote and bibliography starts with its title.

قواعد النشر

- ١- تستند مجلة ميزان الحق في توثيق الهوامش والمراجع إلى إصدار الـ ١٦ من أسلوب - The Chicago Manual of Style CMS . وسيرد أدناه أمثلة حول طريقة كتابة الهوامش والمراجع وفقاً لهذا الأسلوب. ولمزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على دليل SMC و/أو زيارة الموقع الإلكتروني على شبكة الإنترنت: <http://www.chicagomanualofstyle.org>.
- ٢- وتستند في الدراسات المكتوبة بالخط العربي و/أو التركي العثماني إلى القواعد الإملائية المعتمد عليها في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن وقف الديانة التركي.
- ٣- ويجب أن يكون حجم الصفحة وشكل الخط وتباعد الأسطر والفقرات في البحوث المقدمة على النحو التالي: برنامج مايكروسوفت أوفيس وورد Microsoft Office Word بحجم A4، الجزء العلوي: ٥,٣ سم، يسار: ٥,٣ سم، أسفل: ٣ سم، يمين: ٣ سم؛ إن كان النص مكتوباً بالأحرف اللاتينية فالخط: تالمر نيو رومان Times New Roman ، (حجم الخط في النص الرئيسي: ١٢ نقطة، وفي الهامش: ١٠ نقاط). تباعد الأسطر: تام. القيمة: حجم ١٤ نقطة. تباعد الفقرات: قبل: ٠ نقطة، بعد: ٣ نقاط. وينبغي أن يستخدم في النص العربي الخط العربي التقليدي Traditional Arabic. وينبغي محاذاة النص من الجانبين.
- ٤- وأن يلتزم الباحث بتقديم ملخص للبحث باللغتين التركية والإنجليزية قبل كل مقال؛ وإذا كان المقال بلغة أخرى غير التركية فتجب إضافة ملخص ثالث بلغة النص الرئيسي للمقال. والملخصات يجب أن تكون معبرة عن هدف المقال، ومنهجية / وأسلوبه ونتائجه الأساسية وأصالته وقيمته؛ تكون في حدود «١٠٠-١٥٠» كلمة. ويجب كتابة عنوان المقال وملخصه وكلماته المفتاحية (لا تتجاوز ٥ كلمات) بلغة الملخص ويخط تالمر نيو رومان وبحجم ٠١ نقاط.
- ٥- يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في المقالات المرسله إلى المجلة ١٠٠٠٠ كلمة، وتحليل الكتب ١٥٠٠ كلمة. بما فيها الهوامش والمصادر والمراجع. وفي حالة تجاوز المقالة حد الكلمات فهية التحرير تعطي القرار النهائي.
- ٦- يجب أن يكون عرض الصفحة ١٢ سم إذا احتوت على أشكال مثل الرسوم والجداول والصور. ويجب أن تكون الصفحات والأشكال كلها مرقمة.
- ٧- ينبغي تقديم صورة أو صيغة PDF مرفق النص الأصلي إذا كان النص مترجماً.
- ٨- ينبغي للباحثين أن يحصلوا على إذن نشر النصوص والجداول والرسوم البيانية التي نشرت سابقاً في أماكن أخرى من أصحابها الذين يملكون حق التأليف؛ كما ينبغي لهم تقديم كافة الأدون التي حصلوا عليها من اللجان الأخلاقية أو من المؤسسات الأخرى. والمسؤولية التامة في هذا الأمر تقع على عاتق صاحب البحث.
- ٩- يجب ذكر اسم الباحث (أو الباحثين) ولقبه ودرجته العلمية والجامعة أو المؤسسة التي ينتمي إليها، إن وجدت. مع ذكر العنوان ورقم الهاتف وعنوان البريد الإلكتروني في وثيقة مرفقة خارج العمل المتقدم. ويجب عدم ذكر أي شيء من هذه المعلومات أو غيرها من الملاحظات يبين هوية الكاتب في الملخص أو النص الرئيسي للبحث.
- ١٠- ويتم إرسال الأبحاث والمقالات إلى المحرر عن طريق البريد التقليدي أو الإلكتروني.
- ١١- تخضع الأعمال الفكرية العلمية المقدمة للنشر في مجلة العلوم الإسلامية ميزان الحق لتدقيق أولي من قبل هيئة التحرير. ثم ترسل الدراسات التي تراها هيئة التحرير مناسبة بعد التقييم إلى اثنين من الحكام. وفي حال صدور رأي إيجابي أو وجهات نظر مختلفة من كلا الحكمين، يكون القرار النهائي بشأن نشر المقال أو البحث الذي تم تقييمه لهية التحرير.
- ٢١- عند قبول البحث للنشر تنقل جميع حقوق الطبع والنشر المتعلقة بالبحث إلى (الناشر) مجلة العلوم الإسلامية «ميزان الحق».

نماذج يتبناها الباحث في عرض الهوامش والمراجع حسب CMS:

أ- الكتاب

مؤلف واحد:

الهامش: صفوت كوسا، مفاهيم معيّرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة، (قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤)، ١٠٣-١١٦.
تكراره: كوسا، نهاية حضارة الأسرة، ٣١٠.

المراجع: كوسا، صفوت. مفاهيم معيّرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة. قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤.

مؤلفين أو ثلاثة:

الهامش: اسماعيل أرونسال، مصطفى بيروول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، (إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢)، ٤٣.

تكراره: أرونسال، أولكار، وجردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، ٥٩-٦١.

المراجع: أرونسال، اسماعيل، مصطفى بيروول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠. إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢.

أربعة مؤلفين أو أكثر:

الهامش: أيدين صاييلي وآخرون، التركية كلغة للعلم والثقافة والتعليم، (أنقرة: دار الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٨)، ٥٦.
تكراره: صاييلي وآخرون، التركية، ٩٠.

المراجع: صاييلي، أيدين وآخرون، التركية كلغة للعلم والثقافة والتعليم. أنقرة: دار الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٨.

ب- محقق أو مترجم (الكتب التي ورد فيها اسم المؤلف):

الهامش: نيلس ج. هولم، مدخل إلى علم النفس الديني، ترجمة: عبد الكريم بمهادير (إسطنبول: دار الإنسان، ٢٠٠٤)، ٩١-٩٢.

تكراره: هولم، مدخل إلى علم النفس الديني، ٩٤.

المراجع: هولم، نيلس ج. مدخل إلى علم النفس الديني. ترجمة: عبد الكريم بمهادير. إسطنبول: دار الإنسان، ٢٠٠٤.

ت- محقق أو مترجم (الكتب التي لم يرد فيها اسم المؤلف):

الهامش: عبد القادر بوباية، محقق، تاريخ الأنالس (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ١٢.

تكراره: بوباية، الأنالس، ٢٦.

المراجع: بوباية، عبد القادر، محقق. تاريخ الأنالس. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧.

ث- البحوث المنشورة في كُتب:

الهامش: محسن آك باش، «الموت والخلود»، في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج وآخرين. (أنقرة: كرافيكير، ٢٠١٤)، ٣٣٣.

تكراره : أك باش، «الموت والخلود»، ۲۲۳-۳۲۱.

المراجع: أك باش، محسن، «الموت والخلود». في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج، محمد سعيد رجب، ۳۱۹-۳۴۰. أنقرة: كرافيكير، ۲۰۱۴.

ج- الكتب المنشورة في الوسائط الإلكترونية:

مثال-۱:

الهامش: عبيد الله بن مسعود المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول (القاهرة: المطبعة المحمودية، ۱۳۵۶)، كتاب بصيغة «كيندل».

تكراره : المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول.

المراجع: المحبوبي، عبيد الله بن مسعود، متن تنقيح الأصول في علم الأصول. القاهرة: المطبعة المحمودية، ۱۳۵۶. كتاب بصيغة «كيندل».

مثال-۲:

الهامش: عماد الدين الجبوري، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع (لندن: إي-كتب، ۲۰۱۵)، ۹۸، الاستفادة ۲۸ آب
<https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>، ۲۰۱۵.

تكراره : الجبوري، الفكر الإسلامي، ۹.

المراجع: الجبوري، عماد الدين، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع. لندن: إي-كتب، ۲۰۱۵. الاستفادة ۲۸ آب ۲۰۱۵.
<https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>.

ح- مقالة (في مجلة مطبوعة):

الهامش: محمد بجه قابيلي، «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربوية الدينية، ۲۱ (۲۰۱۱): ۱۳۰.

تكراره : بجه قابيلي، «بعض الملاحظات»، ۱۳۸.

المراجع : بجه قابيلي، محمد. «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربوية الدينية، ۲۱ (۲۰۱۱): ۱۲۹-۱۵۲.

خ- المقالات المنشورة في المجالات الإلكترونية:

الهامش: سليمان العميرات: «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم» مجلّة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ۷ (۲۰۱۶): ۶۴، الاستفادة: ۳۰ تموز ۲۰۱۶، الرابط: [إنّ وُجد].

تكراره: العميرات، «العلاقة بين علم البلاغة»، ۱۲.

المراجع: العميرات، سليمان، «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم». مجلّة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ۷، (۲۰۱۶): ۶۴. الاستفادة: ۳۰ تموز ۲۰۱۶. الرابط: [إنّ وُجد].

د- المقالات المنشورة في الصحف والمجلات:

• في المنشورات المطبوعة:

قواعد النشر

الهامش: توفيق السيف، «حول التعليم والتطرف»، صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦، ١٦.

تكراره: السيف، «حول التعليم والتطرف»، ١٦.

المراجع: السيف، توفيق. «حول التعليم والتطرف». صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦.

• في الوسائط الإلكترونية:

الهامش: مريم العنزي، «مهنة التعليم»، صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦، الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦،
[http://www.slaati.com.html.p468973/30/01/2016/](http://www.slaati.com/html.p468973/30/01/2016/)

تكراره: العنزي، «مهنة التعليم».

المراجع: العنزي، مريم. «مهنة التعليم». صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦. الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦.
[http://www.slaati.com.html.p468973/30/01/2016/](http://www.slaati.com/html.p468973/30/01/2016/)

ذ- تحليل الكتب:

الهامش: عزت مرانكوأوغلو، التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار. مجلة كلية الإهيات بجامعة نجم الدين أريكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣.

تكراره: مرانكوأوغلو، «قضية الإعجاز العلمي».

المراجع: مرانكوأوغلو، عزت. التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار، مجلة كلية الإهيات بجامعة نجم الدين أريكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣-٢٠٨.

ر- الرسائل الجامعية:

الهامش: محمد ديريك، «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوفي» (أطروحة دكتوراه، جامعة دوکوز أيلول، ٢٠٠٥)، ٣٠.

تكراره: ديريك، «المصلحة». ٧٨.

المراجع: ديريك، محمد. «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوفي». أطروحة دكتوراه، جامعة دوکوز أيلول، ٢٠٠٥.

ز- أوراق العمل المقدمة في المؤتمرات والمحاضرات:

الهامش: علي كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر». هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول.

تكراره: كولتاكين، «الأسس الفلسفية».

المراجع: كولتاكين، علي. «الأسس الفلسفية للفكر». هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول.

إذا كان البيان منشوراً:

الهامش: علي كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر»، ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة. هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥. (إسطنبول: كوجاك، ٢٠١٦)، ٣٣-٣٥.

تكراره: كولاتاين، «الأسس الفلسفية للفكر».

المراجع: كولاتاين، علي، «الأسس الفلسفية للفكر». ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة. هذا البيان قُدم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول. إسطنبول: كوجاك، ٢٠١٦.

س- موقع إلكتروني:

الهامش: «قواعد النشر مجلة الدراسات الإسلامية»، الاستفادة ٠٢ كانون الأول ٢٠١٥،

http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

تكراره: «قواعد النشر مجلة الدراسات الإسلامية».

المراجع: مركز البحوث الإسلامية. «قواعد النشر مجلة الدراسات الإسلامية». الاستفادة ٢٠ كانون الأول ٢٠١٥.

http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

ش- المخطوطات:

الهامش: نجار زاده رضاه الدين مصطفى بن علي النقشبندي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩^٣.

تكراره: النقشبندي، رسالة، ورق. ١٩^٣.

المراجع: النقشبندي، نجار زاده رضاه الدين مصطفى بن علي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩^٣.

ص- طباعة طبق الأصل:

الهامش: كاليبوليلي مصطفى علي، كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه

الأخبار (أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤)، ٩٥.

تكراره: مصطفى علي، كنه الأخبار، ٩٨.

المراجع: مصطفى علي، كاليبوليلي. كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه

الأخبار. أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤.

