

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
مجلة كلية الإلهيات في جامعة بينكول
BINGOL UNIVERSITY
JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY



ISSN: 2687-5128

Sayı: 19 | Yıl: 2022/1

Bu dergi **TRDİZİN** tarafından taranmaktadır.

Bu Dergi 16. sayıdan itibaren **ERIHPLUS** tarafından taranmaktadır.

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), yılda iki kez (Haziran/Aralık) aylarında **online** yayımlanan ulusal ve uluslararası alan indeksli hakemli bir dergidir.

BÜİFD dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	BİNGÖL UNIVERSITY JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY
Sayı: 19, Yıl: 2022/1	Issue: 19, Year: 2022/1
e-ISSN: 2687-5128	
Sahibi / Owner (Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına) (On Behalf of Bingol University Theology Faculty) Prof. Dr. Mustafa AGÂH	Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Mustafa AGÂH Prof. Dr. Orhan BAŞARAN Doç. Dr. Abdulnasır SÜT Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR Doç. Dr. Üyesi Nebi BUTASIM Doç. Dr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BEDEVA Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami BAGA Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ESVED Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BEDEVA Dr. Öğr. Üyesi Sahip AKTAŞ
Baş Editör/Editor In Chief Doç. Dr. Nebi BUTASIM	
Editörler/Editors Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami BAGA Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ESVED Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BEDEVA Dr. Öğr. Üyesi Sahip AKTAŞ	
Dil Editörü/Language Editor (İngilizce/English) Arş. Gör. Mehmet ÇAVDAR	Danışma Kurulu /Advisory Board Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi) Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Üniversitesi) Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (İbn Haldun Üniversitesi) Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN (On Dokuz Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Üniversitesi) Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Üniversitesi) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Hayati AYDIN (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi) Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Dil Editörü/Language Editor (Arapça/Arabic) Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BEDEVA	
Alan Editörleri/Field Editors Dr. Fatmatüzzehra YAŞAR Dr. Mehmet ÖZTÜRK Dr. Sadi YILMAZ Arş. Gör. Garip ÇAĞLAR Arş. Gör. Erkan BAYSAL Arş. Gör. Özkan ŞİMŞEK Arş. Gör. Necmettin KARTAL	
Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief Doç. Dr. Nebi BUTASIM	

<p>Kapak ve Sayfa Tasarımı R@nin Dijital Tasarım</p> <p>Yazışma Adresi / <i>Corresponding Adress</i> Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 12000 Merkez/BİNGÖL Tel: +90 (426) 2160005 -Fax: +90 (426) 2160035</p> <p>Elektronik posta / <i>e-mail</i> bingolilahiyatdergisi@hotmail.com</p>	<p>Prof. Dr. Mehmet ERDEM (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi) Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Üniversitesi) Prof. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi) Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Nurettin CEVİZ (Gazi Üniversitesi) Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. Osman TÜNER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi) Prof. Dr. Ousama EKHTİYAR (Bingöl Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer PAKIŞ (Hakkâri Üniversitesi) Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Sahip BEROJE (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet KATAR (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi) Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi) Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ (İstanbul Aydın Üniversitesi) Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Üniversitesi)</p>
--	--

Sayı Hakemleri/Referee Board of This Issue

Prof. Dr. Adnan KOŞUM (Süleyman Demirel Üniversitesi), Prof. Dr. Ayşe Zişan FURAT (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Emad ABDUL LATİF (Katar Üniversitesi), Prof. Dr. İrfan GÖRKAŞ (Afyon Kocatepe Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN (Çukurova Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Ali YARGI (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet ANIK (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Ousama EKHTIAR (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Tahir Uluç Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Yakup COŞTU (Hitit Üniversitesi), Doç. Dr. Abdul Bade AL NIRBANI (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi), Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK (Karabük Üniversitesi), Doç. Dr. Abdulhalim OFLAZ (İğdır Üniversitesi), Doç. Dr. Adnan ALGÜL (Gaziantep Üniversitesi), Doç. Dr. Ali Kürşat TURGUT (Akdeniz Üniversitesi), Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi), Doç. Dr. Buğra ZENGİN (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi), Doç. Dr. Enes ERDİM (Fırat Üniversitesi), Doç. Dr. İhsan AKAY (Dicle Üniversitesi), Doç. Dr. Mohamad ALAHMAD (Gümüşhane Üniversitesi), Doç. Dr. Muhammed Tayyip KILIÇ (Dicle Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet Zahir ERTEKİN (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Naim DÖNER (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Pehlül DÜZENLİ (Yalova Üniversitesi), Doç. Dr. Sultan ŞİMŞEK (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Tuncay KARATEKE (Fırat Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÜL (Şırnak Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ahmad OMAR (İstanbul Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Behçet KALDIK (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi İbrahim İBRAHİMOĞLU (Tokat Gazi Osman Paşa Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Meçin (Mardin Artuklu Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Hayri ŞAHİN (Kastamonu Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Muhammad Nur YUSUF (İnönü Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Nevzat KELEŞ (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Rifat YILDIZ (Muş Alparslan Üniversitesi), Samer KATEA (Mardin Artuklu Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Yunus İNANÇ (Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi), Dr. Kaan ARIK (Beykoz Üniversitesi), Dr. İhsan Tarık ÇELİK (Anadolu Üniversitesi), Öğr. Gör. Hasan Hüseyin YAVUZ (Afyon Kocatepe Üniversitesi), Öğr. Gör. Yaşar Fatih AKBAŞ (Kafkas Üniversitesi).

İÇİNDEKİLER

Hüküm Açısından İslam Hukukunu Kanunlaştırma Problemi	6
'Kriz'den 'Uyum'a Türkiye'deki Suriyeli Göçmenler Ve Sosyo-Kültürel Boyutları Bağlamında Din	24
İstahrî'nin İlmî Kişiliği Ve Mezhepteki Yeri	46
İbn Rüşd'de Müşterek Lafız Teorisi ve İlahî Sıfatlar	67
el-Hikemu'l-Atâiyye'de İcâz Sanatı	87
Dijital Oyunlarda İslamofobik Unsurlar	107
Mervânîler Devrinde Süryaniler	130
Molla Hüsnü Geçer'in (1943-2022) Hayatı, Eserleri Ve Tefsir Çalışmaları	146
Tevkîflik-Kıyâsîlik Bağlamında Molla Ahmed el-Cezerî'nin Esmâ Nazariyesi	161
Dikotomik İlişkiler Bağlamında Olgu-Değer Problemi	186
Avrupa Edebiyatında Bin Bir Gece	196
Kur'ân-ı Kerîm'de Allah-u Teâlâ'nın Seçkin Müminlere Hitap Üslubu	212
İmam Hatip Ortaokullarının Yedinci Sınıfında Okutulan Arapça Ders Kitabının Önerilen Kriterler Işığında Analizi ve Değerlendirilmesi	233
Mana Açısından Kıraat Farklılıklarının Mahiyeti	261
Learners' Perceptions towards Dual-Coding in Hypermedia Environments: Listening Texts, Keywords, Visuals and Captions	278

EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Bilimsel çalışmaların hız kazandığı dünyada Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak yerimizi korumaya ve yeni atılımlar ile dergiyi daha ileriye taşımaya olan azmimiz devam etmektedir. Bilim dünyasına, yazarlarımızın özveri ile hazırladığı makaleleri sunmak her zamankinden daha zor olmaya başlamıştır. İletişim araçlarının çok kapsamlı ve ulaşılabilir olması, bilim camiasının teknoloji ve iletişimden faydalanarak yazım süreçlerini daha sağlıklı ve hızlı ortaya koyması, dergiler açısından, gelen yoğun isteklerin süreçlerinin daha hızlı ve detaylı kontrol edilmesini gerektirmektedir.

Akademik yazınların yoğunluğu, doğal bir süreç olarak seçim yapma ve daha iyiyi yakalama çabasını beraberinde getirmektedir. Bu nedenle editöryal ekibimiz akademik yazım kurallarının en iyi şekilde işletilmesi, yazarların ve değerlendirmenlerin süreçten en iyi şekilde yararlanması ve katkı sağlamasını kendisine görev bilmıştır. Değerlendirme süreçlerinin şeffaf ve akademik kurallara uygun yürütülmesi editöryal ekibimizin en önemli çabası haline gelmiştir.

Haziran 2022 sayımızda yer alan yazarlara, katkı sunan değerli hakemlerimize ve perde arkasında bulunan, akademik yazının fedakar ekibi olan editör ekibine sonsuz teşekkür ederim.

Doç. Dr. Nebi BUTASIM

إشكالية تقنين الفقه الإسلامي من ناحية الحكم الشرعي

Hüküm Açısından İslam Hukukunu Kanunlaştırma Problemi

The Issue of Legislating Islamic Law in Terms of Provision

Muhammed Şafi DERŞEVİ

Doktora Öğrencisi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

Bingöl/Türkiye

Phd. Student, Bingol University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,

Department of Arabic Language and Rhetoric

dersewi111@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9133-7201

Ramazan KORKUT

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku

Anabilim Dalı

Bingöl/Türkiye

Assist. Prof. Dr., Bingol University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,

Department of Islamic Law

Bingol/Türkiye

rkorkut@bingol.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3619-1622

DOI: 10.34085/buifd.1069308

Öz

İslam hukukunu kanunlaştırma problemi, şer'î hükümleri uygulamak, uygulamada birliği ve istikrarı sağlamak üzere bu hükümleri modern hukuktaki kanun formatına dönüştürmeyi ifade etmektedir. Fakihler fikhî hüküm ve içtihatları kanunlaştırmanın dini hükmü konusunda görüş ayrılığı içindedir. Fakihlerin bir kısmına göre fikhî içtihatları kanunlaştırarak bu içtihatları uygulamada genele yaymak, olumlu yönleri itibarıyla uygulamanın, uygulamada hukuki istikrarı sağlamanın ve günümüz açısından şer'î hükümleri batılı hukuk sistemlerine karşı korumanın en önemli vesilelerinden biri olduğundan caizdir. Böyle bir kanunlaştırmanın terk edilmesi, batı menşeli hukuk sistemlerinin İslam ülkelerini istila ederek İslam Hukukunu yürürlükten kaldırmasına ve ilahî hükümlerin yerine beşerî hükümlerin uygulanmasına yol açacaktır. Bu açıdan kanunlaştırma, dini hükümleri uygulayarak adalet ve hakkaniyeti sağlamak için hayati bir önem taşımaktadır. Bazı fakihler ise fikhî içtihatları kanunlaştırarak genele yaymanın içtihadî faaliyeti durduracağı, içtihat yoluyla hukuk üretme kabiliyetini zayıflatacağı ve haliyle dini hükümleri donduracağı türünden olumsuzlukları ileri sürerek böyle bir kanunlaştırmanın caiz olmadığını savunmuştur. Araştırmamız konuyla ilgili lisansüstü çalışmalardan farklı olarak, İslam Hukuku açısından fikhî içtihatları kanunlaştırmanın hükmünü ele almakta ve konuyu fakihlerin ihtilafları çerçevesinde inceleyerek bir sonuca ulaşmayı hedeflemektedir. Bu kapsamda öncelikle giriş mahiyetinde kanunlaştırma kavramı, kanunlaştırmanın kısa bir tarihçesi, imkân-sınırlılıkları, olumlu ve olumsuz yönleri icmalen ele alınmıştır. Bilahare İslam Hukuku alanında fikhî içtihatları kanunlaştırmanın dinî hükmüne dair klasik dönem ve günümüz fakihlerinin ihtilafları delilleriyle birlikte incelenmiş ve bir sonuca varmaya gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh, Kanunlaştırma, Hüküm, İhtilaf.

Abstract

The issue of legislating Islamic Law refers to practicing Islamic provisions, and transforming these provisions into the format in style of modern law to provide unity and stability in practice. There is no

consensus among the Islamic jurists in terms of the religious provisions acted on legislating Islamic precedents. According to some of the jurists, legislating Islamic provisions and spreading them to the public in practice is permissible in Islam as it significantly causes to practicing with its positive aspects, providing legal stability in practice, and protecting religious provisions against the Western legal systems. Avoiding from such a legislation will give Western originated law systems a lead to revoke Islamic law invading Muslim countries, and enacting human laws in place spiritual ones. Legislation, in this respect, is of vital importance to secure the justice and fairness as it enforces religious provisions. Unlike some jurists, the others declare that legislating Islamic provisions and spreading them to the public is not permissible as it cease precedent, weaken the ability of contributing to law, and accordingly make Islamic provisions steady. As opposed to postgraduate studies relevant to the topic, this study aims to handle precedent Islamic provisions in terms of Islamic Law and to derivate any result evaluating the topic within the framework of the jurists' disagreements. The study discussed the concept of legislation, its history, possibilities-limitations, and positive and negative sides within this scope. Afterwards, the controversies of both classical period and present day jurists about the provisions in the field of Islamic Law were examined with their evidences to get a result.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Legislation, Judgment, Dispute.

الملخص

المقصود من تقنين الفقه الاسلامي، صياغة أحكامه في صور ومواد قانونية مرتبة، على غرار القوانين الحديثة لتكون سهلة محددة واحدة في التطبيق، وبما أن تقنين الأحكام الفقهية من القضايا الجديدة والمعاصرة، لذا فقد اختلفت آراء الفقهاء والعلماء المعاصرين في بيان الحكم الشرعي لها. فمنهم من رأى أن تقنين الفقه بمجوانبه الايجابية جائز وما هو في الحقيقة إلا وسيلة لتطبيق الشريعة وحماية لأحكامها من القوانين الوضعية والتشريعات الاجنبية الحديثة، التي تفشت في بلاد المسلمين، وحلت محل قوانينهم وتشريعاتهم. ومنهم من رأى أن تقنين الفقه لا يجوز على أن له آثارا سلبية وأنه عبارة عن تجميد الأحكام الفقهية، وتوقيف لباب الاجتهاد. فهذا البحث خلافا للدراسات الاكاديمية السابقة في الموضوع يركز على حكم الشرعي لتقنين الاحكام الفقهية في الشريعة الاسلامية من ناحية الجواز وعدمه وسبب اختلاف الفقهاء في الحكم الشرعي لهذه القضية وأدلتهم. يبدأ البحث بتوطئة اجمالية ذكرنا فيه تعريف التقنين، وتاريخ التقنين وإيجابياته وسلبياته وأصل مسألته بشكل عام، ثم يتطرق البحث الى حكم تقنين الفقه الاسلامي من خلال أقوال المجيزين له والمنايعين منه، وبيان الرأي الراجح والوصول إلى النتيجة في الموضوع بعد مناقشة أدلة كلا الطرفين.

الكلمات المفتاحية: الشريعة الاسلامية، الفقه، الحكم الشرعي، التقنين، الاختلاف.

المقدمة

بما أن عجلة الحياة في تسارع وتحالف مستمر، لذا تطرأ بين المسلمين قضايا جديدة معاصرة وهذا ما يجعل الفقهاء، بأن يلفتوا النظر لبيان الحكم الشرعي لها. ومن هذه القضايا التقنين في مجال الفقه الاسلامي؛ حيث إن التقنين الوضعي قد شاع وكثر وفشا اليوم بين الدول، حتى تكاد لا توجد دولة في هذا العصر، إلا وقد ذهبت الى التقنين، ورئبت وحددت أحكامها وألزمت قضاتها بتنفيذ الأحكام المقتنة، وعدم الخروج عن إطارها. وناقش الفقهاء قديما وحديثا حكم تقنين الاحكام الفقهية واختلفوا في الحكم الشرعي لمثل هذا التقنين بين المجيزين له والمنايعين منه.

ومن المعلوم أن أسلافنا الفقهاء، لم يتخلفوا عن بيان حكم الله تعالى بمستحدثات القضايا التي وقعت في زمانهم، وما هذا التراث الضخم والكبير مما خلفوه ورائهم من الكتب والموسوعات والفتاوى الفقهية مما كان يحتاج اليه الناس في حل قضاياهم، موافقا لأحكام الشريعة إلا تيسيراً لمصالحهم، ودليلاً على أن شريعة السماء، تتكيف مع كل عصر تعيشه، هذا

مصدق قوله تعالى: {وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ}.¹ وقال بعض الفقهاء القدامى بجواز تقنين الاجتهادات الفقهية وتعميمها في التطبيق، بينما ذهب بعضهم إلى عدم الجواز لمثل هذا التقنين. وكذلك وقع الخلاف بين الفقهاء المعاصرين في الحكم الشرعي لتقنين أحكام الشريعة الغراء بين المجيزين له والمانعين منه. وقال بعضهم بجواز التقنين في الأحكام الشرعية على أن التقنين من ناحية صار أمراً ضرورياً لتلبية متطلبات العصر إلى التشريع، وإلا تنزل مكان الشريعة، قوانين الدول الغربية، التي تُخالف تشريعاتها وأنظمتها، للتشريعات الإسلامية، كما تخالف طبيعة المجتمعات الإسلامية، فكان لها آثار سلبية لا تحقق العدل والمصلحة المتوقعة منها. على سبيل المثال اتفاقية اسطنبول، التي تم تنظيمها وتقنينها من قبل الدول الغربية لحماية المرأة من العنف، إلا أنها بالإضافة إلى نتائجها السلبية، لم تحقق الغرض المتوقع منها في الدول الإسلامية، فتأكدت الحاجة إلى تقنين موافق للثقافة الإسلامية والمجتمع وقادرة على حماية المرأة. فتبين من خلال تجربة هذه الاتفاقية وأمثالها، أن الدول الإسلامية لتحقيق العدل والمصلحة عامة وحماية المرأة من العنف خاصة، بحاجة شديدة إلى تقنين موافق لطبيعة المجتمع الإسلامي وقيمه وأخلاقه. ولا شك أن تقنين الأحكام الفقهية في هذا المجال وسائر المجالات الأخرى، سوف يكون له دور مهم لتحقيق العدل والمصلحة في المجتمعات الإسلامية؛ لأن الشريعة الإسلامية بأحكامها حققت هذه المصلحة والعدل في الماضي على مد العصور، فهي قادرة على نفس المهمة في يومنا هذا وفي المستقبل. ولكن ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى عدم جواز التقنين في مجال الأحكام الشرعية، بدليل أن التقنين نوع من الحجر على حرية الاجتهاد.

وتبين مما سبق: أن من إحدى مظاهر التطور الفقهي في عصرنا هذا، ما يُعرف بتقنين الأحكام الفقهية والحكم الشرعي لمثل هذا التقنين. وفي هذا البحث أولاً نتطرق إلى قضية التقنين وتاريخه وسلبياته وإيجابياته وإمكانياته بالاختصار، ثم نتناول الحكم الشرعي لهذه القضية، من خلال مقارنة آراء الفقهاء القدامى والمعاصرين، فنحاول ان نصل إلى نتيجة في هذا الموضوع.

وهذا البحث المتواضع خلافاً للدراسات القادمة في الموضوع يستهدف بيان الحكم الشرعي لقضية تقنين الاحكام الشرعية. ولم نثر على مقالة خصصت إلى هذه الاشكالية حسب اطلاعنا في المكتبات التركية. نعم هناك دراسة أكاديمية سابقة وقيمة في الموضوع تتناول قضية التقنين في الشريعة الإسلامية من جوانبها الاصطلاحية والايجابية والسلبية وتلقى الضوء على تاريخ تقنين الفقه الإسلامي والمراحل التي مر بها من لدن العصر الاول الهجري إلى يومنا هذا. وبعد مطالعة هذه الدراسة وإمعان النظر فيها لا يخفى على الباحث على أن التقنين في مجال الاحكام الشرعية واقع في التاريخ الإسلامي قسماً وشكلياً في بعض المجالات الفقهية ولكن بحيث لا تضيع ملكة الاجتهاد ولا ترفع سائر المذاهب الفقيهية من التداول، خلافاً للتقنين الكلي المستقل في جميع مجالات الفقهية وأنه لم يقع لمثل هذا النوع من التقنين في التاريخ الإسلامي.²

¹ سورة النحل، الآية: 89.

² Muhammed Tayyip Kılıç, *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 250-255; Muhammed Tayyip Kılıç, "Bir İçtihat Hukuku Olan İslam Hukukun'da Kanunlaştırmanın İmkân ve Sınırları", *Türkiye Adalet Akademisi Uluslararası Mecelle Sempozyumu*, ed. Fethullah Soyubelli (Bursa: Star Matbaacılık, 2021), 255-280; Najmaldeen K. Kareem Zanki, "Codification of Islamic Law Premises of History and Debates of Contemporary Muslim Scholars" *International Journal of Humanities and Social Science*, 4 (Temmuz, 2014), 127; Ahmed Fekry İbrahim, "The Codification Episteme in Islamic Juristic Discourse Between Intretia and Change" *Islamic Law and Society* 22 (2015), 157-158, 220.

وتتناول هذه الدراسة المشار إليها قضية التقنين من جوانبها الاصطلاحية والايجابية والسلبية وتطورات التاريخية التي مر بها وتدل على أنّ التقنين القسيمي واقع في التاريخ الاسلامي وله أمثلة كثيرة معروفة تلقاه الأمة بالقبول. ولكن هل يدل هذا الامر على جواز تقنين الفقه أم لا؟ وإذا كان الوقوع وتلقى الامة له بالقبول يدلان على الجواز فلماذا لم تتفق كلمة الفقهاء في جواز تقنين الفقه الاسلامي فذهب بعضهم الى عدم جوازه؟ فلا بد من الاجابة على هذه الاشكالية. والغرض من هذا البحث الاجابة عن السؤال المذكور. فيختلف هذا البحث المتواضع عن الدراسات السابقة في الموضوع من حيث أننا إضافة الى بيان ظاهرة التقنين وتاريخها وابعادها المتنوعة وجوانبها الايجابية والسلبية بالاجاز، نركز على بيان الحكم الشرعي لتقنين الفقه الاسلامي عند فقهاء القدماء و المعاصرين مع أدلتهم ومن ثم الوصول إلى النتيجة.

وهناك دراسات أكاديمية أخرى في تركيا و في الدول العربية على مستوى الماجستير والدكتوراه تتناول قضية تقنين الفقه الاسلامي، وبعد اطلاعنا على هذه الدراسات وجدناها تتناول ظاهرة تقنين الفقه الاسلامي من جوانبها الاصطلاحية والايجابية والسلبية وأسباب التقنين ومناهجه تاريخ التقنين البشري والاوروبي، فتركز على تاريخ تقنين الفقه الاسلامي، بينما البعض منها تكفي بتناول تاريخ تقنين الفقه الاسلامي في الفترات التاريخية المعينة من عهد التنظيمات العثمانية إلى يومنا.³ ولم نثر من خلال هذه الدراسات مبحثا يتناول حكم تقنين الفقه الاسلامي عند الفقهاء القدامى و المعاصرين إلا في رسالة بمستوى دكتوراه تناولت نشاطات التقنين المصري في العصر التاسع عشر الميلادي، وكتب الباحث مطالبا يتناول فيه أدلة المانع لتقنين الفقه الاسلامي مع أدلة المميزين للتقنين ولكنه ترك رأي الفقهاء القدامى وأدلتهم من الكتاب واكتفى بعرض آراء المعاصرين في الموضوع وترك تقييم هذه الأدلة ومناقشتها ايضا فلما يذهب الى الترجيح بين الآراء ولم يصل الى نتيجة معينة في حكم تقنين الفقه الاسلامي.⁴ وهذا البحث المتواضع خلافا للدراسات المذكورة أعلاها يركز على حكم تقنين الفقه الاسلامي من ناحية الحكم الشرعي عند الفقهاء القدامى والمعاصرين، فيجمع بين آراء القدامى من الفقهاء والمعاصرين في حكم تقنين الفقه الاسلامي مع أدلتهم فيقارن بين هذه الأدلة ويذهب إلى الترجيح بين الآراء.

وهناك أيضا بعض المقالات في الموضوع تبين كيفية تقنين الفقه الاسلامي ونبذة من تاريخه وجوانبه السلبية والايجابية.⁵ إلا أن هذه المقالات تنطلق من القول بجواز التقنين في مجال الفقه الاسلامي وتعتمد على هذا القول ولا تناقش حكم الشرعي لتقنين الفقه الاسلامي. وبعضها لا تذكر آراء الفقهاء القدامى في الموضوع فقط، بينما البعض منها ترك أدلة هذه

³ Mehmet Gayretli, *Tanzimat Sonrasında Cumhuriyete Kadar Olan Dönemde Kanunlaştırma Çalışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2008), 6-10; Muhammed İkbâl Sönmez, *Muhammed Kadri Paşa: Hayatı, Eserleri ve Kanunlaştırma Faaliyetleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019), 8-10, 86; Sittika Ayaz, *Osmanlı Devletinde Kanunlaştırma Hareketleri (19. Ve 20. Yüzyıllar)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 1998), 2-5; Aydın Türk, *Pratik Bir Zorunluluk Olarak Hukuk Güvenliği ve Kanunlaştırma -İslam Hukuku Açısından Tahli-* (İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019), 7-10, 94-100.

⁴ Muhammed Hamidullah Ağırakça, *19. Yüzyıl Mısır'ında Kanunlaştırma Hareketleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2011), 37-41.

⁵ Sadraddin Qader Sedeeq, "İslam Hukukunun Kanunlaştırmasının Usul ve Kaideleri", *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/1 (Haziran 2018), 233; Halid el-Vezâni, "Menhecü'l-fikri'l-kanûniyyi fi'l-fıkhî'l-İslâmî", *Usûl Araştırmaları Dergisi* 4 (Aralık 2005), 115-116.

الآراء ومناقشتها فتذهب الى القول بجواز التقنين بشروطها وضوابطها بدون المقارنة والمناقشة.⁶ وبعض الدراسات تكتفى بعرض آراء الفقهاء المعاصرين بين القائلين بجواز التقنين والممانعين منه ويترك آراء فقهاء القديم وأدلتهم في الموضوع.⁷ ولم نعثر على مقالة تناقش الحكم الشرعي لتقنين الفقه الاسلامي مستندا على الأدلة وتفرغ الوسع لبيان الحكم الشرعي لهذه القضية. ولذلك خلافا للدراسات أعلاها رأينا أن هناك حاجة ارتأت الى بحث حول هذه القضية فيجمع بين أقوال فقهاء القديم والمعاصرين مع بيان مواضع اشكاليته والتطرق لأدلة كلا الطرفين ثم بيان الحكم الراجح بعد عرض الادلة ومقارنتها ومناقشتها. ويتكون البحث من ثلاثة أقسام: أولا بيان ظاهرة التقنين مع نبذة من تاريخها وابعادها السلبية والايجابية بالإختصار، ثانيا امعان النظر في حكم تقنين الفقه الاسلامي عند القديم والمعاصرين من الفقهاء، بين المحيزين له والممانعين منه مع عرض أدلتهم ومناقشتها وبيان الرأي الراجح في الموضوع، وأخيرا نتطرق الى نطاق تقنين الفقه ومصادره بالايجاز.

1. ظاهرة التقنين من ناحية الاصطلاح والتاريخ والأبعاد

1.1. التقنين لغة واصطلاحاً

التقنين في اللغة: مصدر من فعل (قَنَنَ) أي: وضع القوانين، مفرده قانون، على أن كلمة التقنين ليست عربية، وإنما هي رومية، أو فارسية، والقانون: مقياس كل شيء وطريقه.⁸

والتقنين في اصطلاح علماء القانون: هو أن نجتمع القواعد القانونية، والتي تتعلق بفرع معين من فروع القانون، في مجموعة واحدة، أو على شكل كتاب، ومن ثم تبويبها بحسب الفصول أو الموضوعات أو الأبواب التي تنظمها، ثم تظهر المجموعة على شكل مواد متناسقة، وتشمل مختلف النصوص الخاصة بالأحكام القانونية المتصلة بفرع من فروع القانون، فالمجموعة التجارية مثلاً: تتعرض لتنظيم وتنسيق الأعمال التجارية، وضبط العلاقات بين التجار، والمجموعة المدنية: تتضمن القواعد القانونية، المرتبطة والمنظمة لروابط الأفراد وعلاقاتهم فيما بينهم.⁹

أما المقصود بتقنين الشريعة: فهو جمع القواعد والأحكام الشرعية، من كتب الفقه الإسلامي مرتبة، وإصدارها على الترتيب السابق. وبعبارة أخرى هو: صياغة الفقه الإسلامي في صور ومواد قانونية، منظمة ومرتببة ومستقرّة على غرار ومثال القوانين الحديثة، من إدارية ومدنية وجنائية وغيرها، لكي تكون منهجاً ومرجعاً محدداً سهلاً، ليتقيد به القضاة بيسر، وليرجع المحامون إليه، ويتعامل المواطنون على أساسه.¹⁰

وقد وضّح العلامة الشيخ مصطفى الزرقا مصطلح التقنين قائلاً: "إذا كان في المسألة الواحدة أقوال متعددة ضمن المذهب يختار واحد منها فقط، أي أن تقنين الفقه يراد به: تقنين أحكام المذهب الواحد في المعاملات، إذا أرادت بعض الدول الاسلامية، أن يجري قضاؤها على مذهب واحد. فعندما تتعدد الأقوال الفقهية والآراء في المسألة الواحدة ضمن المذهب الواحد، أو من جميع المذاهب الفقهية المعتمدة، يختار للتقنين منها: ما هو الاصلح والأنسب، بحسب قوة ومستند الدليل الشرعي، وسهولة إمكانية التطبيق، والقرب من عدالة ومقاصد الشريعة الغراء، فالخصلة النهائية للتقنين هي أنه:

⁶ Sadraddin Qader Sedeeq, "İslam Hukukunun Kanunlaştırmasının Usul ve Kaideleri", 233.

⁷ Zanki, "Codification of Islamic Law Premises of History and Debates of Contemporary Muslim Scholars", 134.

⁸ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط (بيروت: مكتبة الشروق الدولية، 2004)، 2/763.

⁹ محمد علي إمام، محاضرات في نظرية القانون (القاهرة: مكتبة النهضة، 1953)، 234.

¹⁰ يوسف القرضاوي، الفقه الاسلامي بين الاصلالة والتجديد (القاهرة: مكتبة وهبة، 1970)، 46.

يثبت في كل مسألة، حكماً فقهياً واحداً، واضح النص، واجب التطبيق على القاضي والمتقاضي، وينحصر اجتهاد القاضي حينئذ، في فهم النص، وتطبيقه على وقائع القضايا¹¹.

1.2. تاريخ التقنين

ظهر الاختلاف في الأحكام الفقهية في عصر الصحابة، وقد عانى المسلمون من هذا الاختلاف، وكان ذلك جلياً في فتاويهم وقضاياهم، إذ تتعارض الأحكام الصادرة حسب الدليل، من القضاة والمفتين في بعض الأقضية والأماكن عن البعض الآخر.

1. كتب العلامة الأديب "عبد الله ابن المقفع" (ت. 142/759)، إلى "أبي جعفر المنصور" (ت. 775/158) الخليفة العباسي كتاباً، دعاه فيه إلى توحيد العمل في المحاكم، وأن يتبنى الخليفة في المسائل المختلف فيها رأياً، يُنهي اختلاف القضاة والحكام، ويجعل الرأي والحكم واحداً فيما اختلفوا فيه،¹² غير أن هذا المقترح لم يلق قبولاً من الخليفة.

2. فكّر الخليفة العباسي "أبو جعفر المنصور"، بأن يحمل الناس على الأخذ "بموطأ الإمام مالك"، لكن الإمام مالك (ت. 795/179) رفض ذلك، واحتج بأن كتابه: "الموطأ"، لم يجمع السنة كلها لأن أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام، كانت متفرقة بالأمصار الإسلامية.

3. وقد ناصر العباسيون مذهب: "الإمام أبي حنيفة" (ت. 150/767)، فتولى قضائهم ومفتيهم أمور الدولة، وأصبح لهم مكانة عظيمة في دولتهم.

4. وفي دولة الموحّدين في المغرب، قام "أبو يعقوب الثالث"، بإبعاد ما في كُتُب الحديث العشرة المعتمدة من آراء الفقهاء في الفروع، وجعل منها مجموعة تشريعية في دولته.¹³

5. وفي القرن السابع عشر، أمر "السلطان محمد أورنگ الهندي" (ت. 1707/1118) مجموعة من علماء الهند الأحناف، بتقنين فقه العبادات والمعاملات والعقوبات، فصنّفوا "الفتاوى الهندية"، وهو مؤلف ضخم، يقع في ستة مجلدات، وهو من المراجع المعتمدة في المذهب الحنفي.¹⁴

6. نتيجة احتكاك الدولة العثمانية بالدول الغربية الأوروبية، في القرن الثالث عشر الهجري، وكذلك رغبة منها في تقليل الخلافات المذهبية، التي كانت سائدة آنذاك، فكانت أن قررت صدور

"مجلة الأحكام العدلية"، وهي عبارة عن: تقنين المعاملات القضائية والمدنية، في الفقه الحنفي، كان ذلك بين سنوات (1286هـ - 1293هـ) الموافق 1876 الميلادي، ثم تقرّر صدور قانون حقوق العائلة والذي حوى [157] مادة في

¹¹ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام (دمشق: دار القلم، 2004)، 1/313.

¹² ينظر إلى آثار ابن المقفع، رسالة السلطان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1989)، 353-354؛ محمد أبو زهرة، تاريخ مذاهب الإسلاميين (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت) 244؛ عبد الوهاب خلاف، خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، 69؛ محمد كرد علي، رسائل البلغاء (قاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، 1913)، 125.

¹³ علي حسن عبد القادر، تاريخ الفقه الإسلامي (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، 1956)، 300.

¹⁴ صبحي محمصاني، مقدمة في أحياء علوم الشريعة، منقول من الانترنت، د.ت، 104-109.

الأحوال الشخصية، مثل أحكام الزواج والطلاق،¹⁵ وهذا القانون كان الأول الذي عرفه العالم الإسلامي في أبحاث الأحوال الشخصية.

7. ثمّ تبع هذا وتلاه: جهود فردية لفقهاء نوابغ، برز على السّاحة الإسلامية، منهم اثنان نتيجة مؤلفاتهم القيّمة فيه، وهما: العلامة الفقيه: محمد قدرى باشا (ت. 1306هـ) حيث وضع حسب منهج موضوعات التقنين، ثلاثة كتب، ورُتّب أحكامها في مواد متتالية متتابعة، وهذه الكتب هي:

أ. الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية.

ب. مرشد الحيران في معرفة أحوال الإنسان في المعاملات الشرعية.

ج. قانون العدل والإنصاف للقضاء على مشكلات الأوقاف.¹⁶

8. ثم تلاه وتبعه الدكتور العلامة الفقيه: "عبد الرزاق السنهوري" (ت. 1971) الذي لم يكتفي بوضع القانون المدني المصري فحسب، بل قام بوضع قوانين متعددة في الكثير من البلاد العربية، ولا غرو في ذلك، فهو صاحب الموسوعة العلمية المشهورة: "مصادر الحق في الفقه الإسلامي"، في أربع مجلدات كبار، وكان من أكبر الدعاة إلى إحلال الفقه الإسلامي محل القوانين الوضعية.

9. ثم قام العلامة المرحوم "محمد عامر"، بوضع ملخص الأحكام الشرعية، على المعتمد من مذهب الإمام مالك في صور مواد قانونية.¹⁷

10. ثم قام قاضي مكة الشيخ "أحمد بن عبد الله القاري" (ت. 1940) بوضع مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد، وقد اقتدى القاري في كتابه هذا ونسجه، على أسلوب ومنوال ونسق مجلة الأحكام العدلية.¹⁸

1.3. مزايا التقنين

1. التقنين يُسهّل على جميع شرائح المجتمع، التعرف على أحكام الشريعة الإسلامية، بعد جمعها في مدونة واحدة، أو كتاب واحد، وترتيبها ثم تبويبها.

2. التقنين يُساعد على توحيد الحكم القضائي في البلد الواحد، وتخفيف العبء الواقع على المحاكم.

3. إنّ تقنين الفقه هو في الحقيقة: تطبيق للشريعة الإسلامية، وحماية لأحكامها، فضلاً عن استكمال لبنائه الفقهي الشامخ.

إذاً التقنين هو: تطوير للفقه الإسلامي، ليواكب الحضارة، ولا يتعارض معها، فهو يمدنا بملخصة ما يمكننا أخذه من الأدلة والعمل بالأحكام .

¹⁵ عمر الأشقر، تقنين الفقه الإسلامي (الكويت: مكتبة الفلاح، 1982)، 193-194؛ مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي (القاهرة: مكتبة وهبة، 2001)، 404؛ وهبة الزحيلي، جهود تقنين الفقه الإسلامي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2015)، 7/14؛ للتفاصيل راجع إلى

Orhan Çeker, Osmanlı Hukuk-u Aile Kararnamesi (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2017), 32.

¹⁶ محمد محمود الطنطاوى، المدخل إلى الفقه الإسلامي (القاهرة: طبعة دار النهضة العربية، 1978)، 224؛ محمد سلام مذكور، المدخل للفقه الإسلامي (القاهرة: دار الكتاب الحديث 2005)، 111.

¹⁷ محمد عبد الجواد، بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون (قاهرة: مطبعة منسأة المعارف، 1991)، 38.

¹⁸ الأشقر، تقنين الفقه الإسلامي، 198.

4. الإعانة على دراسة الفقه والقانون المقارن، فبعد أن تُدَوَّن الأحكام في مجموعة واحدة بيّنة واضحة، تيسَّر عندئذٍ مقارنته بقوانين دول العالم، وممَّا لا شكَّ فيه أنَّ هذه المقارنة، تكشف وتبيِّن فوائد وعيوب كل تلك القوانين.¹⁹

1.4. عيوب التقنين

1. إنَّ التقنين: يجمد الأحكام القانونية، ويوقف الاجتهاد، لأنه يلزم القضاة وعامَّة الناس، باتباع مذهب واحد، أو في مدونة واحدة.

2. هو نوع حَجْر على الأحكام، لأنه يمنع من النظر في غير ما قن.

3. إنَّ العلماء بسبب التقنين: ينقلون نظرهم في أحكام الشريعة، المقيمة على نصوص الكتاب والسُّنَّة، إلى مساحة ودائرة محكمة ضيّقة، تتمثَّل بالقواعد القانونية المقتنَّة.

4. إنَّ التقنين: يجعل نصوص الكتاب والسُّنَّة، مجرد مصدر تاريخي للقانون الإسلامي المقنن.

5. بما إنَّ الشريعة الإسلامية مدونة، وأحكامها سهلة وميسرة، لذا: لا يجب أن نغالي ونبالغ، في منح وإعطاء تقنين أحكام الشريعة، على الشَّكل المعلوم والمشهور في القانون، أهمية عظيمة.²⁰

2. اختلاف الفقهاء في حكم التقنين قديماً و حديثاً

2.1. أصل مسألة التقنين عند الفقهاء

تعود مسألة التقنين، إلى مسألة اختلف فيها الفقهاء، وهي: هل يجوز للحاكم إلزام القاضي بالحكم بقول واحد معيَّن، يلجئ إليه، بحيث لا يُجاوزه إلى غيره من الأقوال، وإن خالف اجتهاده، ولم يكن مقتنعاً به، للفقهاء في هذه المسألة قولان:

القول الأول: قول جماهير العلماء، من السَّادة المالكية والشَّافعية والحنابلة، ومن الحنفية قول الصاحبين للإمام أبي حنيفة، القاضي أبي يوسف ومحمد بن الحسن، وهو أنه: "لا يجوز للحاكم إلزام القاضي بمذهب معين." قال ابن قدامة الحنبلي في المغني: "ولم أعلم فيه خلافاً."²¹

أدلة هذا القول :

1. قول الله تعالى { فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ }²². قالوا: الحق لا يتقيد ولا يتعيَّن بمذهب واحد مُعيَّن، كما أنَّه قد يكون في غير ذلك المذهب.²³

2. قالوا: ليس لوليِّ الأمر، أن يمنع المسلمين، من التعامل فيما يسوغ فيه الاجتهاد، لأنَّ في ذلك تخفيف على المسلمين.

¹⁹ محمد زكي، تقنين الفقه الإسلامي، 22؛ الأشقر، تقنين الفقه الإسلامي، 201.

²⁰ محمد زكي، تقنين الفقه الإسلامي، 25؛ الأشقر، تقنين الفقه الإسلامي، 202.

²¹ محمد أمين ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار (بيروت: دار إحياء التراث العربي د.ت.)، 163/1؛ موفق الدين المقدسي ابن قدامة، المغني شرح مختصر الخرقي (قاهرة: مكتبة الجمهورية، د.ت.)، 91/14؛ يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب (جدة: مكتبة الارشاد، 2008)، 128/20، 163.

²² سورة ص الآية: 26.

²³ النووي، المجموع، 128/20؛ ابن قدامة، المغني، 91/14.

3 . قول الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت. 720/101) رحمه الله: "ما يسرني أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا، لأنهم إذا اجتمعوا على قول، فخالفهم رجل، كان ضالاً، وإذا اختلفوا، فأخذ رجل بقول هذا، ورجل بقول هذا، كان في الأمر سعة."²⁴

القول الثاني : وهو قول أبي حنيفة: أنه يجوز للحاكم، أن يلزم القاضي بالحكم بمذهب معين، وكما قلنا قد خالفه الصاحبان.

أدلة هذا القول:

1 . استدلال الإمام: بأن القيام بالقضاء وتوليته، يتخصَّص بالشخص والمكان والزمان، فلو ولَّاه الحاكم القضاء، على جماعةٍ مخصوصة، أو في مكانٍ مخصوص، أو زمانٍ مخصوص، لزمه ذلك، لأنَّه نائب عنه، كما أنَّه لو منعه عن الاصغاء والسَّماع لبعض المسائل، لم ينفذ حكم القاضي فيها.²⁵

2 . التسهيل على القضاة والمتقاضين، لبيان وإدراك الحكم الشرعي، خصوصاً الآن في هذا الزمن الذي أضحى فيه قضاياه غير مجتهدين، فإنَّ القاضي إذا بحث في كتب الفقه الإسلامي، عن حكم مسألة، يلقي من العناء والجهد، في وقت ازدحم فيه المحاكم بالمنازعات والخصومات، وتأخَّر الفصل فيها على وجه، جعل الناس يملون ويضجون بالشكوى منه.

3 . توجد الأقضية والأحكام في الدولة، فيحكم فيها برأي في ناحية، ويحكم من جهة أخرى برأي آخر مخالف له، فتستحل الدماء والفروج في ناحية منها، وتحرم في ناحية أخرى منها، على حسب قول العلامة ابن المقفع في رسالته إلى أبي جعفر المنصور.²⁶

4 . طمأنينة المتقاضين، وحماية القضاة من مقالة السوء في حقهم.

5 . لمعرفة الحكم الشرعي ابتداءً، حتى يُنسَّق ويُنظَّم المتعاملون أمورهم، عند التعامل على الحكم الذي يقضى ويفصل به حال التنزاع بينهم، ومن مراعاة المصلحة والسياسة الشرعية.

6 . كذلك ممَّا لا شكَّ فيه: أنَّه يجب على القاضي، الانقياد والطاعة لوليِّ الأمر بمقتضى قول الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ}،²⁷ وبما أنَّه وكيله، فعلى الوكيل أن يلتزم بأمر الموكل.²⁸

— المقارنة بين الآراء وبيان القول الراجح:

الفقهاء القدامى: رجَّحوا في هذه المسألة قول جمهور العلماء، بناءً على صحة أدلتهم، وخلوصها من المعارضة، وأجابوا عن الدليل الذي استدللَّ به الإمام أبو حنيفة، بأنَّ القاضي إذا عرف في المسألة حكم الله ورسوله، وظهر له الحقُّ فيها، لزم اتباعه. لأنَّ الحكم لله ورسوله. وما هذا إلا عين العدل المقصود بقول الله تعالى: { وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ

²⁴ أحمد بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى (بيروت: دار عالم الكتب، 1412)، 79/30.

²⁵ ابن عابدين، رد المختار، 163/1؛ الزرقا، المدخل الفقهي العام، 317/1.

²⁶ محمد كرد علي، رسائل البلغاء، 125.

²⁷ سورة النساء الآية: 59.

²⁸ محمد زكي عبد البر، تقنين الفقه الاسلام (قطر: ادارة احياء التراث الاسلامي، 1986)، 25.

تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ }²⁹ . إلا أنّ فقهاء العصر الحديث، اتفق أكثرهم، على ترجيح رأي الامام الاعظم أبي حنيفة، على رأي الجمهور الغالب، وقد سار العمل برأيه في أغلب الدول الاسلامية.

ومن ذلك نستنتج: أنّه يجوز للحاكم، إلزام القاضي بالقضاء في حكم واحد مُعَيَّن، من بين أقوال العلماء، وأنّه لا يخرج في ذلك عن شريعة الله تعالى، نزولاً وموافقة للسياسة الشرعية لتحسين وتقويم أمر الأمة. وأنّه يجب على القاضي والمتقاضي، الخضوع والانقياد لأولي الأمر في كل ما سبق، وعلى ذلك استمر العمل ودام، وجرى في الدول الاسلامية، في العصر الحديث.

2.2. رأى الفقهاء المعاصرين في حكم تقنين الشريعة الاسلامية

اختلفت وجهات نظر العلماء بصدد تقنين أحكام الشريعة الإسلامية على رأيين:

1. جواز تقنين أحكام الشريعة الإسلامية.

2. عدم جواز تقنين أحكام الشريعة الإسلامية.

2.2.1. رأى المجيزين للتقنين

تمّ ذهب إلى جواز تقنين أحكام الشريعة الاسلامية، محمد عبده (ت. 1849) وأحمد شاکر (ت. 1892) محمد رشيد رضا (ت. 1935) والشيخ حسنين محمد مخلوف (ت. 1941) مفتي الديار المصرية، وأبو زهرة (ت. 1974) ، وعلي الخفيف (ت. 1978) ، ومصطفى الزرقا (ت. 1999) وعلي الططاوي (ت. 1999) ومحمد سعيد رمضان البوطي (ت. 2013) ووهبة الزحيلي (ت. 2015) ويوسف القرضاوي وعبد الله خياط وخير الدين كارامان وغيرهم.³⁰ استدلو على ذلك بما يلي :

1. قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ }³¹.

قال الفقهاء: بناءً على مقتضى هذه الآية، يجب طاعة ولي الأمر، إذا كان أمره فيما ليس بمعصية، ولا يخالف أحكام شريعة الله تعالى، ثم إنّ الإلزام بالتقنين، ليس بمعصية، لأنّه تنفيذ للقضاء، لما في التقنين الذي التزموا به، وجوب التزام الانقياد لأولي الأمر، التي أمرت بها منطوق الآية.³²

2. كان الفقهاء يعتبرون الإلزام بقول معين من آراء المجتهدين، وتنفيذ الأمر من لدن الصدر الأول للإسلام، فقد قام سيدنا عثمان، رضي الله تعالى عنه، بجمع القرآن على حرف واحد، ثمّ أنّه منع القراءة بالحروف الأخرى، وكذلك أمر بإحراق سائر المصاحف الأخرى، وما كان ذلك إلا لتحقيق مصلحة المسلمين، وللحفاظ على وحدة القرآن، حتّى لا يكون القرآن موضع اختلاف، وفي الحقيقة: كان الخير فيه وفيما حصل منه.³³

²⁹ سورة النساء الآية: 58.

³⁰ الزرقا، المدخل الفقهي العام، 1/ 230-231؛ أبو زهرة، العقوبة في الفقه الاسلامي، 84؛ أحمد فهمي ابو سنة، العرف والعادة في رأي

الفقهاء (بيروت: دار البصائر، 2004)، 192، 326. Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999).

³¹ سورة النساء الآية: 59.

³² شويش المحاميد، مسيرة الفقه الاسلامي المعاصر (عمان: دار عمان، 2001)، 440.

³³ ابحاث هيئة كبار العلماء السعوديين، 269/3.

3. قالوا: إِنَّ الإلزام بالحكم، بقول واحد مُعَيَّن، وإن كان فيه بعض المآخذ أو المفاصد التي قد يكون أهمها: الجمود بالبحث وتبُّد الفكر، فإنَّ فيه من المصالح ما يعود على الضروريات الخمس، بالحفاظ والعناية والرعاية، كالذي رأيناه من الأدلة السابقة لهذا القول، ما يدعوا إلى غضِّ الطَّرْف عن كل هذه المفاصد أو المآخذ، بالإضافة إلى المستوى العلمي الضَّعيف، والذي يبدو ظاهراً للعيان عند أغلب القضاة في هذا العصر، حيث أنهم لا يستطيعون إدراك الاجتهاد لأنفسهم، بل وحتى إدراك الراجح من مذهبهم، ممَّا أدَّى إلى كثرة الشكاوي من فئات مختلفة، من أن القضاء وكأنَّه استأصل أثره ودرست، وطُمِست حقيقته في البلاد، حتى أضحى غير واضح المعالم، حتى لطلبتهم أنفسهم .

2.2.2. رأي المانعين للتقنين

ومَن قال بالمنع من العلماء: الشيخ محمد أمين الشنقيطي (ت. 1974) وعبد الله البسام (ت. 2003) وبكر أبو زيد (ت. 2008)، وعمر الأشقر (ت. 2012) وعبد الرحمن العجلان (ت. 2021) وعبد العزيز الراجحي وغيرهم.³⁴

أدلة المانعين للتقنين

1. قول الله تعالى: { وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ }³⁵ قالوا: القسط هو العدل، فإذا برز للقاضي القول الملزم به، من خلال ما توافر لديه من الأدلة والبراهين الشرعية، كان مؤداه، أن الصَّحيح والسَّليم مقابل ذلك القول الملزم به، تحوّل العدل والقسط، في أن يقضي بموجب أو بمقتضى اعتقاده، لا بالذي التزم به.

2. إنَّ أساس الشَّهادتَيْن ومبناهما، إمَّا يكون بتجريد الإخلاص لله جلَّ شأنه، والاعتداء بالنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، من خلال التأسِّي به، والعمل بما في سُنَّته، وفي الإلزام بالتقنين، توهين لتجريد توحيد الاتباع، بناءً على سبق، يتَّضح أنَّ القاضي إذا حكم على خلاف اعتقاده وتصوُّره، كان مؤداه، تقديم وتفضيل لرأي وقول غير المعصوم، على اعتقاده عن المعصوم، وذلك منهياً عنه بناءً على قول الله جلَّ شأنه: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ }³⁶.

3. حديث النبي صلى الله عليه وسلم: {القضاة ثلاثة، اثنان في النار، وواحد في الجنة، فأما الذي في الجنة، فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق وجار في الحكم، فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار}³⁷. قالوا: هذا الحديث فيه وعيد للقضاة، خاصَّة الذين يحكمون على خلاف معتقدتهم، فالقاضي إذا قضى بخلاف الحق، فقد استحق الإثم والعصيان، وعلى هذا يُمنع الإلزام بالتقنين المزعوم.

4. إنَّ إلزام القضاة برأي واحد، مناقض لِمَا عليه العمل، من لدن عصر النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وعصر الخلفاء الراشدين المهديين، وحتى من جاء بعدهم من السُّلف، ثم إنَّ أبا جعفر المنصور، عرض هذه الأمر على الإمام مالك، فرفضها وبين فسادها.

5. إنَّ الخطأ والتناقض: وقع في أحكام أغلب البلاد الحاكمة بالقوانين الوضعية، والتي دوَّنت وسجَّلت قوانينها في مواد واحدة، أي: أن ذلك التنظيم والإلزام، لم يكونا مانعَيْن من التناقض والخطأ.

³⁴ انظر في ذلك: عبد الله بن عبد الرحمن بن بسام، تقنين الشريعة أضراره ومفاسده (مكة: مطابع دار الثقافة، 1379هـ)، 6/7؛ عبد الرحمن بن سعد الشنقيطي، تقنين الشريعة بين التحليل والتجريم (رياض: دار الفضيلة، 1426هـ)، 31-32؛ بكر أبو زيد، فقه النوازل، 100/98، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، 201-202.

³⁵ سورة المائدة الآية: 42.

³⁶ سورة الحجرات الآية: 1.

³⁷ رواه أهل السنن والحاكم في المستدرک.

6. إنَّ القول بالزمام التقنين إنما يعني: حمل المسلمين على قبول قول واحد معيّن، وبصفة مستديمة، ولا شكَّ أنَّ في هذا، تضييق على الأمة، وإنزال الحرج لأبنائها.³⁸

الرأي الراجح وأدلته

يبدوا أنَّ الرأي الراجح في هذه المسألة: هو الأخذ بجواز تقنين أحكام الشريعة الإسلامية، وجواز إلزام القاضي بحكم معيّن، وذلك للأدلة الآتية:

1. في هذا العصر الذي كثرت متاعبه ومشاغله، قد أصبح التقنين فيه ضرورةً مُلحّة، لا سيّما في الدُول الإسلامية، وإلاَّ فإنَّ القوانين الأخرى لا ريب ستحلُّ محلّه، ومن هذا المنطلق نرى أنَّه قد شاع العمل بالتقنين، وانتشر في أغلب الدُول الإسلامية، على خلاف رأي الجمهور الغالب في هذه المسألة.³⁹

والأدلة على ذلك كثيرة، منها:

أ- إنَّ الولاية بقرطبة: كانوا إذا اختاروا قاضياً، وولّوه في مسلك القضاء، اشترطوا عليه عدم الخروج عن أقوال الإمام ابن قاسم المالكي ما تيسّر.

ب- فُننت أحكام المعاملات المالية في الفقه الحنفي، في الدولة العثمانية، وذلك بمجلة الأحكام العدلية الدائنة الصيّت، وطُبقت في الدولة العثمانية، وفي الدول التي تحكّمها.

ج- فُننت أحكام كثيرة من المسائل الشرعية في مصر، وكذلك فُننت بعض مسائل الأحوال الشخصية، كالوصية والميراث والوقف، وكذلك أنجز الأزهر وأحرز تقدماً كبيراً، في سبيل تقنين أحكام الفقه الإسلامي، كما أنَّ العُمود قد فُننت، في المذاهب الإسلامية الأربعة، كلِّ مذهب على حدة.

د- فُنن الفقه الإسلامي إلى حوالي النصف، في القانون المدني العراقي، كذا فُننت أحكام الأحوال الشخصية، في كل من المغرب وتونس وسورية، كما وضع مشروع القانون المدني الأردني، من الفقه الإسلامي في المملكة الأردنية، والذي استمد من الفقه الإسلامي بمختلف مذاهبه، وكان ذلك سنة 1976، وحلَّ محلَّ مجلة الأحكام العدلية، التي كان معمولاً بها في الأردن حتى ذلك التاريخ.⁴⁰ كما بادرت دولة الإمارات، إلى الأخذ بالقانون المدني الأردني فور صدوره كاملاً، إصداره قانوناً مدنياً لها.⁴¹ كما بادرت جمهورية السودان، إلى الأخذ بالقانون المدني الأردني كاملاً سنة 1983، وكذا فُنن الشيخ القاضي أحمد بن عبد الله القاري، أحكام الفقه على مذهب الإمام أحمد رحمه الله، بكتاب سمّاه: مجلة الأحكام الشرعية، على منوال مجلة الأحكام العدلية في الفقه الحنفي، وذلك بأمر من رئيس المملكة العربية السعودية، عبد العزيز آل سعود سنة 1981، وقد شكلت لجان في معظم البلاد الإسلامية، وذلك لتقنين الفقه الإسلامي .

ذ- التقنين: ما هو إلاَّ وسيلة عصرية مناسبة، لتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وسدّاً للذرائع، وللاستغناء بها عن الشرائع والأنظمة الأخرى، حيث إنَّ تنوُّع الأحكام وتشعبها وتفريقها في كتب المذاهب الفقهية، وإمكان معرفتها لتطبيقها،

³⁸ بكر، فقه النوازل، 57.

³⁹ ابن عابدين، رد المختار، 54، 408؛ إبراهيم بن علي بن محمد ابن فرحون، تبصرة الحكام على هامش فتح العلي المالك (دمشق: طبعة الحلبي، 1958)، 55-57؛ منصور بن ادريس البهوتي، كشاف القناع (قاهرة: المطبعة الشرقية، 1319)، 47/6، 56، 292؛ كمال الدين ابن الهمام، فتح القدير على هامش البداية وشرحها الهداية (قاهرة: المطبعة الاميرية، 1316) 490-491.

⁴⁰ مصطفى الزرقا، الفقه الإسلامي ومدارسه (دمشق: دار القلم، 1995)، 123.

⁴¹ الزرقا، الفقه الإسلامي ومدارسه، 123.

ليس من الشُّهولة بمكان، فقد بات أمراً صعباً إلزام القضاة بها، للوصول إلى الحلول والنائج، وذلك لِمَا يراه ويلقاه الباحث فيها، من عُسر وُضْعوبة من جهة، وتراكم مسائلها، وبطء الفصل بقضاياها من جهة أُخرى.

ر- إنّ في عدم الاخذ بالتقنين الآن: فتح السبيل أمام التَّقْنِيَّات الأجنبيّة، للدخول في البلاد الإسلاميّة، التي ما زالت تحكم بالشرعية الإسلاميّة، فحال التَّقْنين في ذلك، حال القطار والسيارة أمام الحمير والإبل في السفر.

ز- إنّ وليّ أمر المسلمين: يجب عليه اتباع ما توجهه المصلحة للبلاد، ودرأ المفسدة عنها، وهذا مُتَعَيَّن في التَّقْنين، كما هو واضح من قاعدة: "نصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"، كما يتعين في الشريعة الإسلاميّة، أنّه على القاضي في القضاء، تنفيذ أمر وليّ أمر المسلمين، فما هو إلّا وكيل عنه، والوكيل يتقيد بأمر الموكل، ويجب على الأمة طاعة الإمام في المعروف، دون المنكر.

س- ترجيح ووجاهة أكثر الأدلة والتعليقات التي استدلت بها المجيزون للتقنين.⁴²

3. نطاق التقنين ومصدره

إذا قلنا بجواز التقنين في الفقه الإسلامي، لا بُدَّ من بيان نطاق هذا التقنين، أي: حدوده ومصادره عند الفقهاء.

3.1. نطاق التقنين

. من المعلوم أنّ فقهاءنا: قَسَمُوا الحقوق: إلى حقّ الله تعالى، وحقّ العباد، وهناك حقوق أخرى مشتركة، ولكن من ناحية التقنين، نعتبرها من حق الله تعالى.

أمّا بخصوص حق الله تعالى: فهي تلك المسائل التي يدور رحاها بين العبد وربّه، دون تدخل من القضاء، وهذه يجب رعايتها واحترامها، لأنّها إمّا تكون، داخل النفس البشرية ومكونات ضمائرهم، وهي التي تسمى بالعبادات، والاحلاق، وهذه طبعاً، بعيدة كلّ البُعد عن القضاء وأهله، وإمّا العلاقة فيها، بين العبد وربّه، الذي يجازيه عليها في الدار الأخرى، إمّا بالفلاح أو بالشقاء. لذا فإنّها لا تدخل في نطاق التقنين، إلّا ما يدخل منها في دائرة القضاء، كالتعزيرات في ترك العبادات مثلاً.

وأما فيما يتعلق بحقّ العبد، وهي التي تقبل بطبيعتها، أن تكون محلّ التَّقاضي، وهي التي يُسَمِّيها الفقهاء بالمعاملات. فالمعاملات بأنواعها المالية والجنايئة والشخصية، تدخل في التقنين، وتكون محلّ بحثه.⁴³

3.2. مصادر التقنين

ومن المعلوم أنّ للفقه الإسلامي، أربعة مذاهب مشهورة، وهي المذهب: (الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي)، بالإضافة إلى بعض المذاهب الأخرى، التي لم يصل إلى يومنا هذا إلاّ اجتهاداتها، في الكتب الفقهية، من مذاهب أهل السنّة و الجماعة، وعلى هذا يكون هناك سبيلان إلى التقنين:

⁴² راجع في ذلك كله : الزرقا، المدخل الفقي العام، 319/1 ؛ محمد زكي، تقنين الفقه الاسلامي، 61؛ الأشقر، تقنين الفقه الاسلامي، 197-198؛ القرضاوي، الفقه الاسلامي بين الاصل والتجديد، 56؛ عبد الرحمن الجرعي، تقنين الاحكام الشرعية بين المانع والمجيزين (بدون مكان و دار نشر، 2005)، 10.

⁴³ محمد زكي عبد البر، تقنين الفقه الاسلامي، 79.

1. التزام مذهب معين واحد، فإذا تعددت الأقوال في المسألة، عندها يلتزم القاضي رأي إمامه، أو المفتي به، أو أرجح الأقوال في المذهب⁴⁴.

2. الأخذ من كل مذهب، بما يصح منه، وبما هو أقوى دليلاً، وأكثر موافقة لتحقيق المصالح، إذ الصحيح، ليس محصوراً في مذهب معين واحد، والسبيل الصحيح في ذلك، هو الأخذ بالمسلك الوسط الذي نزل به التنزيل ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾⁴⁵ وهذا السبيل هو: الأخذ في كل بلد، بالمذهب الشائع فيه وجعله أصلاً عاماً، ثم الخروج إلى غيره، حينما تدعوا المصلحة إليه، على سبيل الاستثناء، فالأصل يكون معروفاً والاستثناء ظاهراً، على سبيل المثال: في تركيا، يلزم القضاة باتباع المذهب الحنفي أصلاً، ثم الخروج إلى غيره، حينما تدعو الحاجة أو المصلحة إلى ذلك في مواضع محددة، وأمّا في ذات المذهب نفسه، فيؤخذ بالقول المتفق عليه فقط دون غيره، وهذا هو الذي يفتي به الفقهاء والعلماء الآن في هذا العصر.⁴⁶

فاذا لم نجد اجتهاداً للتقنين، في حلّ القضايا الفقهية المعاصرة، فلا بد من الاجتهاد الجماعي الصادر عن أهله، فمن خلال تقنين الأحكام الشرعية، وحكم القاضي بما يزول الخلاف الفقهي، و الفوضى في مجال الأمور الاجتهادية، ويمكننا توحيد التشريع، وتسهيل تطبيق الأحكام الشرعية، وتلبية متطلبات العصر، وحاجات الناس في مجال التشريع، وتحقيق العدل والمصلحة في المجتمع.

الخاتمة

مما لا شك فيه إنّ التقنين الذي ندعوا إليه، إنّما يتمثل بكونه، المستمد من مصادر التشريع الإسلامي وأصوله. لذا فإنّ أيّ تقنين يظهر بهذه الشكل، ويحقق المصلحة العامة، يُعدّ من أحكام شريعة الله تعالى، كما أنّ تقنين أحكام الشريعة، وسيلة لتحقيق العدالة والمصلحة، ودرأ المفسدة، وحفظ النفس والمال والدين والعقل والعرض في المجتمع، وفي الوقت نفسه، التقنين لا يعني ترك مجال الاجتهاد للقاضي، فلن يُنتزع من القاضي سلطته، حيث إنّ سلطة تقدير العقوبات الملائمة ستترك له.

كما أنّه معاون للقضاة، في أداء واجبهم، للوصول إلى أحسن الحلول وأيسرها وأسرعها، وأنّ فقهاءنا اليوم، عليهم ألاّ يكتفوا بتقنين فقه السابقين قبلهم، فنحن اليوم بحاجة إلى فقه إسلامي معاصر وجديد، ومن رجال يكونوا فقهاء جهابذة، يبنون فقههم على دراسات وأبحاث عميقة، لقضايانا ونوازنا.

وكذلك إنّ عدم تقنين أحكام الشريعة الإسلامية، سيدفع الحكام إلى أخذ القوانين الأجنبية الوضعية، لإقامة وترتيب أمور البلاد، وهذا بدوره يؤدي إلى الابتعاد شيئاً فشيئاً عن تطبيق الشريعة الإسلامية، في الدول الإسلامية نفسها، وهذه هي الكارثة الكبرى، والطامة التي لا يدرأها إلاّ تقنين الفقه الإسلامي.

⁴⁴ Kılıç, *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*, 186-193.

⁴⁵ سورة البقرة الآية: 143.

⁴⁶ الزرقا، المدخل الفقهي العام، 1/318؛ محمد زكي عبد البر، تقنين الفقه الاسلامي، 80.

KATKI ORANLARI	
Etik Beyan/Ethical Statament	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Yazarlar/Author(s)	Muhammed Şafî DERŞEVİ - Ramazan KORKUT
Finansman/Funding	Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler/The Authors acknowledge that they recieved no external funding in support of this research.
Yazar Katkıları/Authors Contributions	Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: MŞD (%50), RK (%50) Veri Toplanması/Data Collection: MŞD (%60), RK (%40) Veri Analizi/Data Analysis: MŞD (%60), RK (%40) Makalenin Yazımı/Writing Up: MŞD (%70), RK (%30) Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: MŞD (%30), RK (%70)
Çıkar Çatışması	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan ederler/ The Authors declare that they have no competing interests.

المراجع

- ابن المقفع، عبد الله. آثار ابن المقفع رسالة في الصحابة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1989.
- ابن الهمام، كمال الدين. فتح القدير على هامش البداية وشرحها الهداية. القاهرة: المطبعة الاميرية، 1316.
- ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. بيروت: دار عالم الكتب، 1412 .
- ابن عابدين، محمد. رد المحتار على الدر المختار. بيروت: دار إحياء التراث العربي د.ت.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد. تبصرة الحكام على هامش فتح العلي المالك. دمشق: طبعة الحلبي، 1958.
- ابن قدامة، موفق الدين المقدسي. المغني شرح مختصر الخرقي. القاهرة: مكتبة الجمهورية، د.ت.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه. بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني. سنن أبو داود. بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009.
- أبو زهرة، محمد. الجريمة والعقوبة في الفقه الاسلامي. بيروت: دار الفكر العربي، 2008.
- أبو زهرة، محمد. تاريخ مذاهب الاسلاميين. القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.
- أبو زيد، بكر. فقه النوازل. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1422.
- أبو سنة، أحمد فهمي. العرف والعادة في رأي الفقهاء. بيروت: دار البصائر، 2004.
- الاشقر، عمر. تاريخ التشريع الاسلامي. الكويت: مكتبة الفلاح، 1982.

- إمام، محمد علي. محاضرات في نظرية القانون. القاهرة: مكتبة تحضة مصر، 1953.
- بسام، عبد الله بن عبد الرحمن. تقنين الشريعة أضراره ومنفاسده. مكة: مطابع دار الثقافة، 1379هـ.
- البهوتي، منصور بن ادریس. كشف القناع. القاهرة: المطبعة الشرقية، 1319.
- الترمزي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1996.
- خلاف، عبد الوهاب. خلاصة تاريخ التشريع الاسلامي. الكويت: دار القلم، د.ت.
- الزحيلي، وهبة. جهود تقنين الفقه الاسلامي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2015.
- الزرقا، مصطفى. الفقه الاسلامي ومدارسه. دمشق: دار القلم، 1995.
- الزرقا، مصطفى. المدخل الفقهي العام. دمشق: دار القلم، 1418.
- السنهوري، عبد الرزاق. مصادر الحق في الفقه الاسلامي. العدد الثامن، 1977.
- الشتري، عبد الرحمن بن سعد. تقنين الشريعة بين التحليل والتحريم. رياض: دار الفضيلة، 1426.
- الطنطاوي، محمد محمود. المدخل الى الفقه الاسلامي. القاهرة: طبعة دار النهضة العربية، 1978.
- عبد البر، محمد زكي. تقنين الفقه الاسلامي المبدأ والمنهج والتطبيق. قطر: مطابع الحديثة، 1986.
- عبد القادر، علي حسن. تاريخ الفقه الاسلامي. القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، 1956.
- عبد الله، محمد زكي. تقنين الفقه الاسلامي. بيروت: دار احياء التراث الاسلامي، 1986.
- القرضاوي، يوسف. الفقه الاسلامي بين الاصالة والتجديد. القاهرة: مكتبة وهبة، 1970.
- القطان، مناع. تاريخ التشريع الاسلامي. القاهرة: مكتبة وهبة، 2001.
- كرد علي، محمد. رسائل البلغاء. بيروت: دار الكتب العربية، 1913.
- مجمع اللغة العربية. المعجم الوسيط. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004.
- الحاميد، شويش علي. مسيرة الفقه الاسلامي المعاصر وملاحمه. عمان: دار عمان، 2001.
- محمد علي - محمد عبد الجواد. بحوث في الشريعة الاسلامية والقانون. القاهرة: مطبعة منشأة المعارف، 1991.
- المحمصاني، صبحي. مقدمة في احياء علوم الشريعة، د.ت، منقول من الانترنت.
- مدكور، محمد سلام. المدخل للفقه الاسلامي. القاهرة: دار الكتاب الحديث، 2005.
- النووي، يحيى بن شرف. المجموع شرح المهذب. جدة: مكتبة الارشاد، 2008.
- النيسابوري، الحاكم. المستدرک على الصحيحين. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.
- يونس، آدم. تقنين الفقه الاسلامي ضرورة ملحة أم هوس عابر. رياض: وزارة الشؤون الاسلامية، 1431.

Kaynakça

- Abdulber, Muhammed Zeki. *Taknînu'l-fikhi'l-İslâmî el-mebde' ve'l-menhec ve't-tatbîk*. Katar: Metabî'u'l-Hadîse, 1986.
- Abdulkadir, Ali Hasan. *Târihu'l-fikhi'l-İslâmî*. Kahire: Mektebetü Kahireti'l-Hadîse, 1956.
- Abdullah, Muhammed Zeki. *Taknînu'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1986.
- Ağırakça, Muhammed Hamidullah. *19. Yüzyıl Mısır'ın'da Kanunlaştırma Hareketleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2011.
- Ayaz, Sittika. *Osmanlı Devletinde Kanunlaştırma Hareketleri (19. ve 20. Yüzyıllar)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
- Bühûtî, Mansur b. İdris. *Keşşâfu'l-Kınâ'*. Kahire: Matbaatu's-Şarkıyye, 1319.

- Çeker, Orhan. *Osmanlı Hukuk-u Aile Kararnamesi*. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvud*. Beyrût: Dâru'r-Risâle, 2009.
- Ebû Sünne, Ahmed el-Fehmî. *el-'Urf ve'l-'ade fi re'yi'l-fukahâ*. Beyrût: Dâru'l-Besâir, 2004.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2008.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyyîn*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Ebû Zeyd, Bekr. *Fıkhu'n-nevâzil*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1422.
- Eşkar, Ömer. *Târîhu teşrî'il-İslâmî*. Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh, 1982.
- Gayretli, Mehmet. *Tanzimat Sonrasında Cumhuriyete Kadar Olan Dönemde Kanunlaştırma Çalışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2008.
- Hallaş, Abdulvehhab. *Hulasetu târihi't-teşrî'il-İslâmî*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, ts.
- İbn Abidin, Muhammed Emin. *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali b. Muhammed. *Tebşiratu'l-hükkâm*. Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1958.
- İbn Kudame, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğnî şerhu muhtasari'l-Hirakî*. Kahire: Mektebetu'l-Cumhûriyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-'Alemiyye, 2009.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalîm. *Mecmû'u'l-fetâva*. Beyrût: Dâru 'Alemi'l-Kütüb, 1412.
- İbnu'l-Mukaffâ', Abdullah. *Risâletun fi's-sahâbe*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1989.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddin. *Fethu'l-kadîr 'ala hâmişi'l-Bidâye ve şerhihi'l-Hidâye*. Kahire: Matbaatu'l-Emîriyye, 1316.
- İbrahim, Ahmed Fekry. "The Codification Episteme in İslamic Juristic Discourse Between Intertia and Change". *İslamic Law and Society*, 157-220, 2015.
- Karadavî, Yusuf. *el-Fıkhu'l-İslâmî beyne'l-esâleti ve't-tecdîd*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2001.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Kattân, Mennâ'. *Târîhu teşrî'il-İslâmî*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2001.
- Kılıç, Muhammed Tayyip. "Bir İçtihat Hukuku Olan İslam Hukukun'da Kanunlaştırmanın İmkân ve Sınırları". *Türkiye Adalet Akademisi Uluslararası Mecelle Sempozyumu*, ed. Fethullah Soyubelli. Bursa: Star Matbaacılık, 2021.
- Kılıç, Muhammed Tayyip. *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Komiyon. *el-Mu'cemü'l-vasît*. Kahire: Mektebetü's-Şürûki'd-Düveliyye, 2004.
- Kürd Ali, Muhammed. *Resâilü'l-Büleğâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1913.
- Medkûr, Muhammed Selam. *el-Medhal li'l-fikhi'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Hadîs, 2001.
- Mehâmîd, Şâviş Ali. *Mesîretu'l-fikhi'l-İslâmî ve melâmihihu*. Amman: Dâru 'Ammân, 2001.
- Muhammed Ali İmam. *Muhâdarât fi nazariyyeti'l-kanûn*. Kahire: Mektebetu Nahdati Mısır, 1953.
- Muhammed Ali Muhammed Abdulcevad. *Buhûs fi's-şer'ati'l-İslâmiyyeti ve'l-kanûn*. Kahire: Matbaatu Meneşeti'l-Me'arif, 1991.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî. *es-Sünen*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb*. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, 2008.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2002.

- Sedeeq, Sadraddin Qader. "İslam Hukukunun Kanunlaştırmasının Usul ve Kaideleri". *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 229-239, 1/1, 2018.
- Senhûrî, Abdurrezzak. *Mesâdiru'l-Hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Sayı: 8. 1977.
- Sönmez, Muhammed İkbâl. *Muhammed Kadri Paşa: Hayatı, Eserleri ve Kanunlaştırma Faaliyetleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Şetrî, Abdurrahman b. Sa'd. *Taknînu'ş-şerî'a beyne't-tahlîl ve't-tahrîm*. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 1426.
- Tantâvî, Muhammed Mahmûd. *el-Medhal ilâ fikhi'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'n-Nahdâ'l-'Arabiyye, 1978.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmîzî*. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Türk, Aydın. *Pratik Bir Zorunluluk Olarak Hukuk Güvenliği ve Kanunlaştırma -İslam Hukuku Açısından Tahlili-*. İzmir: Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Veẓânî, Halid. "Menhecû'l-fikri'l-kanûniyyi fi'l-fikhi'l-İslâmî". *Usûl Araştırmaları Dergisi*, 115-130, 4, 2005.
- Yunus, Âdem. *Taknînu'l-fikhi'l-İslâmî zaruretün mulihha em heves 'abir?*. Riyâd: Vezâretu'ş-Şu'uni'l-İslâmiyye, 1431.
- Zanki, Najmaldeen K. Kareem. "Codification of Islamic Law Premises of History and Debates of Contemporary Muslim Scholars". *International Journal of Humanities and Social Science*, 127-137, 2014.
- Zerka, Mustafa. *el-Fikhu'l-İslâmî ve medârisuh*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1995.
- Zerka, Mustafa. *el-Medhalu'l-fikhiyyu'l-'am*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1418.
- Zuhaylî, Vehbe. *Cuhûdu taknîni'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2015.

**'Kriz'den 'Uyum'a Türkiye'deki Suriyeli Göçmenler Ve Sosyo-Kültürel Boyutları
Bağlamında Din**

**From "Crisis" to "Harmony": Syrian Immigrants In Turkey And Religion In The Context Of
Socio-Cultural Dimensions**

Ayşe ŞALLI

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Karabuk University Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy
Religious Studies, Department of Sociology of Religion

Karabük/Türkiye

aysesalli@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9778-9383

DOI: 10.34085/buifd.1062625

Öz

Coğrafi konumu sebebiyle Türkiye 'göç' olgusuna yabancı olmayan ve sürekli nüfus hareketliliklerinin yaşandığı bir ülke olmuştur. Ancak 2011 yılında başlayan Suriyeli göçü, Türkiye'ye gelen nüfusun büyüklüğü ve geliş süresinin kısalığı bakımından öncekilerden farklılaşmaktadır. Bu çalışma da Türkiye'nin Suriyeli göçmenler deneyimini yerel dinamikleri çerçevesinde ve din faktörünün göz ardı edilmediği bir yaklaşımla ele almaktadır. Söz konusu süreç için literatürde yaygın olarak kullanılan 'kriz' nitelendirmesi eleştirilerek yeni bir 'kriz' tanımlaması yapılmaktadır. Göçmenlerin Türkiye'ye gelişleriyle ilişkilendirilen bazen medya organlarının tek boyutlu yaklaşımlarının bir yansıması bazen de siyasi kutuplaşmanın bir parçası olarak dile getirilen toplumsal algıların varlığına ilişkin temellendirmeler üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda yapılan araştırmalar ve istatistiki veriler ışığında bu algıların somut karşılığının olup olmadığı ve bunlarla mücadelenin niteliği tartışılmaktadır. Ayrıca toplumdaki 'din' olgusuyla sosyo-kültürel yapı arasındaki ilişki, göçmenlerin uyumu süreciyle ilintilendirilmektedir. Bu çerçevede Türkiye'de yaşanan sürecin önemli aktörlerinden Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 'göçmenlerin uyumu'na katkı niteliğindeki çalışmaları irdelenmektedir. Bunun yanında Türkiye'nin Suriyeli göçmenler deneyimini özgün kılan özellikler ele alınmaktadır. 'Din' faktörü ile bu özellikler arasındaki ilişki karşılıklı etkileşim ve tamamlayıcılık boyutları vurgulanarak analiz edilmektedir. Türkiye'nin Suriyeli göçmenler deneyiminin Batılı, ötekileştirici, ayrıştırıcı 'kriz-kaos' söylemlerinden uzak, 'din' faktörünün dikkate alındığı ve daha yerli bir perspektifle ele alınması çalışmanın ilgili literatüre en önemli katkılardan biridir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Suriyeli Göçmenler, Uyum ve Din, Göç ve Kültürel Değişme, Kültürel Değişme ve Din.

Abstract

Due to its geographical location, Turkey has become a country that is not unfamiliar with the phenomenon of 'migration' and where constant population movements are experienced. However, the Syrian migration, which started in 2011, differs from the previous ones in terms of the size of the population coming to Turkey and the shortness of the arrival time. This study also deals with Turkey's experience of Syrian immigrants within the framework of local dynamics and with an approach that does not ignore the religion factor. A new definition of 'crisis' is made by criticizing the term 'crisis', which is widely used in the literature for the process in question. It focuses on the justifications for the existence of social perceptions, which are sometimes a reflection of the one-dimensional approach of the media organs associated with the arrival of immigrants in Turkey, and sometimes expressed as a part of political polarization. In this context, in the light of research and statistical data, it is discussed whether these

perceptions have concrete counterparts and the nature of the struggle against them. In addition, the relationship between the phenomenon of 'religion' in the society and the socio-cultural structure is related to the adaptation process of immigrants. In this context, the work of the Presidency of Religious Affairs, which is one of the important actors of the process in Turkey, that contributes to the "harmony of immigrants" is examined. In addition, the characteristics that make Turkey's experience of Syrian immigrants unique are discussed. The relationship between the 'religion' factor and these features is analyzed by emphasizing the dimensions of mutual interaction and complementarity. One of the most important contributions of the study to the relevant literature is that Turkey's experience of Syrian immigrants is handled from a more domestic perspective, away from Western, marginalizing and divisive 'crisis-chaos' discourses, taking into account the 'religion' factor.

Keywords: Sociology of Religion, Syrian Immigrants, Harmony and Religion, Immigration and Cultural Change, Cultural Change and Religion

Giriş

2011 baharında Suriye'den ilk grubun girişiyle birlikte 'Suriyeli göçmenler' olgusu hem Türkiye'nin hem de Avrupa ülkelerinin ana gündemlerinden biri olmuştur. Göçmen nüfusun çok kısa sürede beklenenin çok üzerinde sayıya ulaşması pek çok problemi eş zamanlı olarak ortaya çıkarmıştır. Resmî kurumlar, STK'lar ve yerel halkın sergilediği dayanışmada göçmenlerin temel ihtiyaçlarının karşılanması öncelikle zamanla sistemli hale gelmiştir. Aradan geçen yılların artışı, Suriyeli göçmenlerin ülkelerine döneceklerine dair beklentilerin aksine sonuçlar doğurmuştur. İnsani ihtiyaçların nispeten karşılanmış olması ve göçmenlerin kalış süresinin uzaması ortaya çıkan ve çıkması muhtemel problemlerin çözümünde 'uyum' eksenli çalışmalara yoğunlaşmayı beraberinde getirmiştir.

Bu makalede Türkiye'nin Suriyeli göçmenler deneyiminin kendine özgü nitelikleriyle 'özgün bir denklem' oluşturduğu ve bu denklemin boyutlarının bütünlüklü bir analizinin yapılması halinde sürecin daha iyi anlaşılacağı vurgulanmaktadır. Çalışmada 'din' olgusu bu özgün denklemin temel dinamiklerinden biri olarak ele alınmaktadır. Ancak, 'din' faktörünün merkeze alındığı bir tutumdan sakınılmakta ve din, diğer dinamiklerle etkileşim eksenli olarak irdelenmektedir.¹ Makalenin ana sorunsalı Türkiye'nin Suriyeli göçmenler deneyiminin, özgün karakterinin 'kriz' söyleminden uzaklaşan, 'uyum' söylemine yaklaşan bir çerçevede tasvir edilmesidir. Bu tasvirde ana tema ise göçmenlerle yerel halk arasında 'yabancı-öteki' ilişkisinin olmadığıdır. Çalışmada öncelikle Suriyeli göçmenlere ilişkin süreçlerin 'kriz' söylemi ekseninde değerlendirilmesi eleştirilmekte 'göçmen krizi' ibaresi göçün ilk yıllarıyla ilişkilendirilerek yeniden tanımlanmaktadır. Ardından 'kriz' yönetimi uyum çalışmalarının temel bileşenlerinden Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (GİGM)'nin çalışmaları irdelenmektedir. Sonrasında göçün ilk yıllarında temel ihtiyaçların karşılanmasında kurumlar, STK'lar ve yerel halk arasındaki iş birliği, uyum sürecini sekteye uğratması muhtemel algılar ve bunlarla mücadeleye değinilmektedir. Akabinde 'kültür-din' ilişkisi bağlamında göçmenlerin uyumu, etkileşim odaklı örneklerle tasvir edilmektedir. Sürecin 'din' eksenli temel aktörlerinden Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB)'nin çalışmaları incelenmektedir. Sonrasında Türkiye'nin Suriyeli göçmenler deneyiminin temel özellikleri, ortak payda olarak 'din' olgusu bütüncül ve etkileşimsel bir perspektifte incelenmekte mezkur örüntü, Türkiye'nin Suriyeli göçmenler deneyiminin özgünlüğünün ifadesi olarak nitelendirilmektedir.

¹ Mehmet Ali Kirman, "Göç Çalışmalarında Yöntem ve Din", *Göç ve Din: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, ed. Mehmet Ali Kirman - İlbey Dölek (Ankara: Astana Yayınları, 2020), 31.

Çalışmada literatür taraması yöntemi kullanılmış, veriler bütünleştirici çerçevede değerlendirilmiştir.² Ayrıca araştırmaların verilerinden doğrudan alıntılar 'yorumsamacı' yaklaşımla değerlendirilmiştir.³ Çalışma, Türkiye'nin Suriyeli göçmenler deneyiminde iki halk arasındaki ilişkiyi 'öteki-yabancı' söylemleriyle ilişkilendiren yaklaşımlara eleştiri niteliğindedir. Çalışmanın konusu, Türkiye'nin Suriyeli göçmenler deneyiminin özgün karakteriyle süreçte etkin olan çoklu faktörlerin uyum eksenli olarak değerlendirilmesidir.

1. Suriyeli Göçmen Krizi ve Uyum Süreci

Türkiye, bulunduğu coğrafi konumu, yurtiçi-yurtdışı hareketliliklerle göç olgusunun gündemde olduğu bir ülke olmuştur. Suriyeli göçmenlerin gelişine kadar Türkiye'de göç olgusu, Lozan Antlaşması çerçevesinde yapılan mübadelelerle Yunanistan'dan Türkiye'ye göç, Avrupa'ya özellikle Almanya'ya işçi göçü ve yurtiçinde kırsaldan kente göçle gündemde geniş yer tutmuştur. Bunlar 2011 yılı baharına kadar Türkiye'nin kapsamlı ve uzun soluklu bir 'göç politikası'nı ortaya çıkarmamıştır. Suriyeli göçmenlerin gelişi bir dönüm noktası olmuştur. Bunun en somut örneği 2013 yılında İçişleri Bakanlığı'na bağlı 'Göç Politikaları Kurulu' ile eş zamanlı olarak GİGM'nin kurulmasıdır⁴.

Ülkemize ve Avrupa'ya yönelen kitlesel Suriyeli göçü, uluslararası bir problem olarak da gündemdeki yerini almış ve 'göçmen/Suriyeli krizi' biçiminde söylemleştirilmiştir. 'Kriz' ve 'göçmen' kavramlarının bir arada kullanılmasını eleştiren A. Sager, Ortadoğu ve Asya ülkelerine yapılan müdahaleler sonucundaki nüfus hareketlerinin bir tür Müslüman göçü temsili yaratılarak bir 'kriz dili' ve 'göç krizi' söylemi oluşturulduğunu, bunun göçü yasaklamayı ve engellemeyi meşrulaştırdığını, nüfus hareketliliğini olumsuzlayarak zarar verdiğini vurgulamaktadır. Ona göre göçe maruz kalan toplumların karşı karşıya kaldığı müdahaleler ve 'iç' politikalar 'kriz' olarak nitelendirilmelidir. Ülkelerinden ayrılmak zorunda bırakılarak başka ülkelere akın eden göçmenlerin yaşadıkları sürecin, kendi ülkelerinde oluşan yeni şartlar, müdahaleler ve 'iç' politikaların bir sonucu olduğu söylenebilir.⁵ 2015 yılında yönelen göçmen sayısındaki artışla Avrupa ülkeleri güvenlik kaygısı eksenli politikalar yürütmüştür. Bu ülkelerin, göçmenlerin mal ve can güvenliğinden ziyade kendilerine yönelen göçmen sayısını minimum düzeye indirme çabasında olduklarını söylenebilir.⁶ 2020 yılı Şubatında, Türkiye'nin göçmenlerin Yunanistan'a geçişine izin vermesi sonrasında göçmenlerin karşılaştığı muamele ve yaşanan trajediler, 'göçmen krizi' söyleminin göçü yasaklayıcı ve engelleyici tutumların meşrulaştırılarak araçsallaştırıldığını, uluslararası müdahale ve iç karışıklıklarla üretilen 'göçmen nüfus'un yaşananların müsebbibi olarak nitelendirildiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Türkiye, Suriye kaynaklı göçmen akınına en çok maruz kalan ve ev sahipliği yaptığı 3.733.982 göçmenle hala dünyada en fazla Suriyeli göçmene ev sahipliği yapan ülkelerden biridir.⁷ Ancak Türkiye'de Sager'in eleştirdiği biçimiyle bir 'kriz dili' kamuoyunda yaygın

² W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I* (Ankara: Yayınodası Yayınları, 2016), 1/165-166.

³ Belkis Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2008), 28.

⁴ *Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (GİGM), 2014 Türkiye Göç Raporu* (Ankara: Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, 2016).

⁵ Hayriye Erbaş, "Göçmen Krizi Kavramı ve Örtüledikleri: Günümüzde Göçmenlik Halleri, Çelişkiler ve Sorunlar", *Gidişlerden Kaçışlara Göç ve Göçmenler: Kuram, Yöntem ve Alan Yazıları* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019), s. 315.

⁶ Aldırmaz Yaşar, "Değerler Avrupası'ndan Duvarlar Avrupası'na: Göç, Sığınmacılar ve Mülteci Krizi Çerçevesinde AB Hukuku ve Politikaları", *Kastamonu Üniversitesi İİBF Dergisi* 16/2 (2017), 83-103, 93.

⁷ Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (GİGM), "Geçici Koruma", www.goc.gov.tr (Erişim 22 Ocak 2022); "Birleşmiş Milletler Mülteci Örgütü (UNHCR)", *Türkiye'deki Mülteciler, Sığınmacılar* (Erişim 08 Nisan 2021).

şekilde kabul görmemiştir.⁸ Oxford Üniversitesi Göç, Politika ve Toplum (COMPAS) Merkezi araştırmacısı Frank Duvell, 2013 yılında kaleme aldığı makalesinde Türkiye hakkında 'Ancak asıl şaşırtıcı olan bu mülteci akını karşısında gösterilen sosyal ve siyasal sessizliktir: Diğer birçok Avrupa ülkesinde normal koşullarda moral bir paniğe yol açabilecek böyle bir gelişmenin Türkiye'de bu tür bir durum yaratmamış olmasıdır'⁹ ifadelerini kullanmaktadır. Türkiye'nin deneyiminde 'göçmen krizi' söylemi yaygın kullanım ile örtüşen bir karaktere sahip değildir. Türkiye özelinde 'göçmen krizi süreci' nitelendirmesi; 'kısa sürede ortaya çıkan göçmen nüfus yoğunluğu ile Türkiye'nin bu beklenmedik duruma hazırlıksız yakalanmış olmasını, göçmenlerin temel ihtiyaçlarının karşılanmasının öncelendiği çözüm arayış ve çabalarını içeren süreci' ifade etmek üzere kullanılabilir. Çünkü Türkiye, göçün ilk günlerinden itibaren 'açık kapı' politikası uygulamış, insan hak ve özgürlükleri çerçevesinde bir tutum sergilemiştir. 2012 yılında ülkemizdeki Suriyeli göçmen nüfus 14.237 iken 2013 yılında 224.655, 2014 yılında 1.519.286'ya, 2015 yılında ise 2.503.549'a yükselmiştir. Bu rakam 2017 yılında ise yaklaşık 3,5 milyona ulaşmıştır.¹⁰ Bu süreçte Göç İdaresi Genel Müdürlüğü kurulmuş, özellikle göçmenlerin temel ihtiyaçlarının karşılanmasıyla olası problemlerin çözümünde etkin kullanılacak bir sistematığın oluşturulması üzerinde odaklanılmıştır. 2012-2015 yıllarında GİGM, Türkiye göç politikasının belirlenmesi, düzensiz göçle mücadele, insan hakları ve sağlık hizmetlerinde karşılaşılabilecek problemlerin çözümü, AB ülkeleri iyi uygulama örneklerinin değerlendirilmesi, 'kabul ve geri gönderme merkezleri'nin planlama ve inşasına öncelik verilmiştir.¹¹

GİGM bünyesinde 'Uyum ve İletişim Daire Başkanlığı'na yer verilmiştir. Ancak temel ihtiyaçların karşılanmasındaki aciliyet, Suriye'deki şiddetin sona ereceği beklentisi nedeniyle 'uyum' çalışmaları ertelenmiştir. Bu beklentinin gerçekleşmemesi, 2015 yılından itibaren çalışmalarda bir eksen kayması oluşturmuş, temel öncelik 'uyum' faaliyetleri olmuştur. Bu çerçevede 20 Ağustos 2015 tarihinde Türkçe, İngilizce, Arapça ve Rusça dillerinde hizmet veren Yabancılar İletişim Merkezi (YİMER-157) kurulmuştur.¹² Yine 2015 yılında göçmenlerin uyumunun desteklenmesi amacıyla Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) ve GİGM işbirliğiyle 'Göçmen Uyum Kursu' müfredatının geliştirilmesi, göçmenlerin kurum ve kuruluşların hizmetlerine erişimlerini hedefleyen çalışmalara öncelenmiştir. GİGM, ulusal ve uluslararası kurum ve kuruluşlar, STK'larla iş birliğiyle 'Uyum Biz Bize Sohbetler', 'Uyum Buluşmaları', 'Yerelde Kadın Buluşmaları', 'Sosyal Uyum ve Yaşam Eğitimi', 'Uyum Çalıştayları', 'Uluslararası Öğrenci ve Akademisyenler Uyum Buluşmaları' gibi birçok çalışma gerçekleştirmiştir.¹³ Ayrıca "Türkiye Yaşam Rehberi, Geçici Koruma Kapsamındaki Yabancılar İçin Bilgilendirme Broşürü, Yabancıların Türkiye'de İş ve Yaşam Rehberi, Öğrenci İkamet İzni Başvuru Süreci, Yabancılar İçin Bilgilendirme Broşürü, Yabancı İstihdamı Hakkında Bilmeniz Gerekenler, Doğru Bilinen Yanlışlar" başlıklı broşürler basılarak ve kurumsal web sayfasından göçmenlere ve yerli halka ulaştırılmıştır.¹⁴

⁸ Patrik Bandúr, "Perceptions on Syrian Refugees in Turkey, Short Analysis of a Survey Identifying Differences and Similarities Between Two Grups of Turkish Voters", *Antakiyat* 3/1, (Haziran 2020): 67-91.

⁹ Akt. Ayşe Kesen Kurçak, *Türk Toplumunda Suriyeli Göçmenleri Kabul ve Uyumda Dindarlığın Rolü (Gaziantep Örneği)*, Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora tezi, 2022, vii.

¹⁰ Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (GİGM), "Geçici Koruma" (Erişim 11.04.2021).

¹¹ Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (GİGM), *Biten Projeler* (Erişim 24 Mart 2021).

¹² Çiğdem Alp vd., *Türkiye'deki Suriyeliler (Özel Rapor)* (Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Kamu Denetçiliği Kurumu (OMBUDSMANLIK), 2018), 117.

¹³ Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (GİGM), "Sosyal Uyum Çalışmaları" (Erişim 20 Şubat 2021).

¹⁴ Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (GİGM), "Broşürler" (Erişim 11 Nisan 2021).

Türkiye'ye ilk geldikleri yıllarda göçmenlerin çoğunluğu geçici barınma merkezlerine yerleştirilmiştir. Ancak zamanla uyum çalışmalarının bir parçası olarak bu merkezler kapatılmaya ve göçmenler yerleşim yerlerinde yaşamaya teşvik edilmiştir. Günümüzde ülkemizdeki geçici barınma merkezi sayısı 5 ve buralarda yaşayan göçmen sayısı ise 51.358'dir.¹⁵

2. "Göçmen Krizi"nin Çözümünü ve Uyum Sürecini Olumsuz Etkileyen Söylemler

Suriyeli göçmenlerin yaşam koşullarında zamanla sistemli iyileştirmeler yapılmış, ABD'nin önde gelen gazetelerinden *The New York Times*, Türkiye'deki Suriyeli göçmenlerin ikamet ettiği geçici barınma merkezine yaptığı ziyarete ilişkin yayımladığı makalede barınma merkezleri için "5 yıldızlı kamp" ifadesini kullanmıştır.¹⁶ Yerleşim yerlerinde ise temel ihtiyaçların karşılanması hususunda arzu edilen noktaya ulaşamamışsa da kitlesel boyutta krizler yaşanmamıştır. Yerli halk da sürecin bir parçası olmuş, ihtiyaçların karşılanmasında etkin rol almıştır.¹⁷ Suriyeli göçmenlerin temel ihtiyaçları için harcanan yaklaşık 30 milyar doların yarısından fazlasının vatandaşlarla STK'lardan gelen gönüllü yardımlarından oluşması yerli halkın desteğini gözler önüne sermektedir.¹⁸ Ev sahibi toplum fertleri, insani yardımlarla birlikte tercüme desteğiyle de katkı sağlamaktadır.¹⁹

Özellikle Göçmenlerin kalış süresinin uzaması, temel ihtiyaçların giderilmesinden sonra 'uyum'u daha elzem hale getirmiştir. Göçmenlerin topluma uyumlarını doğrudan etkileyen faktörlerin başında toplumsal kabul gelmektedir.²⁰ Suriyeli göçmenlere yönelik toplumsal kabul oranının yüksekliği ve onların Türkiye'de bulunmaktan duydukları memnuniyet Türkiye'nin Suriyeli göçmenler deneyiminin bariz özellikleridir.²¹ Bu durum Türkiye'deki Suriyeli göçmenlerle ev sahibi toplum arasındaki uyum problemlerinin şiddetini ve karakterini belirleyici role sahiptir.²²

Göçmenlere yönelik toplumsal kabul düzeyini etkileyen faktörlerden biri de medyadır.²³ Türkiye'de bazı medya organlarının göçmenleri ele alış biçimine bakıldığında 'sorunsallaştırma'²⁴ ve 'olumsuzlama'²⁵ eksenli bir yaklaşımın hakim olduğu görülmektedir. Bu

¹⁵ Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (GİGM), "Geçici Koruma" (Erişim 20.01.2022).

¹⁶ Alp vd., *Türkiye'deki Suriyeliler (Özel Rapor)*, 111.

¹⁷ Erol Erkan, "Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/2 (2016), 87; Bilge Deniz Çatak, *Yanı Başındaki Yabancı: Suriyeliler ile Yerli Halkın Karşılaşmaları* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020), 115; Kesen Kurçak, *Türk Toplumunda Suriyeli Göçmenleri Kabul ve Uyumda Dindarlığın Rolü (Gaziantep Örneği)*, 163.

¹⁸ "Türk Halkının Suriyelilere İnsani Yardımları", *Bakan Kaya Sosyal Uyum Yardımı (SUY) Programı Kapsamında Dağıtılan Kızılay Kartın Bir Milyon Sayısına Ulaşması Vesilesiyle Düzenlenen Programa Katıldı* (17 Ekim 2017) (Erişim 29.04.2021).

¹⁹ Çatak, *Yanı Başındaki Yabancı: Suriyeliler ile Yerli Halkın Karşılaşmaları*, 98.

²⁰ Meltem Bostancı, *11 Eylül'den Günümüze Ortadoğu ve Suriye: Suriyeli Sığınmacı Sorunu ve Basına Yansımaları* (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2017), 250.

²¹ Ayşe Şebnem Tunç, "Mülteci Davranışı ve Toplumsal Etkileri", *Tesam Akademi Dergisi* 2/2 (2015), 59; Hıdır Apak, "Suriyeli Göçmenlerin Kente Uyumları: Mardin Örneği", *Mukaddime* 5/2 (2014), 67; Oytun Orhan - Sabiha Senyücel Gündoğar, *Suriyeli Sığınmacıların Türkiye'ye Etkileri* (Ortadoğu Stratejik Araştırmalar Merkezi (ORSAM)-Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfı (TESEV), 2015).

²² Apak, "Suriyeli Göçmenlerin Kente Uyumları: Mardin Örneği", 67.

²³ Bostancı, *11 Eylül'den Günümüze Ortadoğu ve Suriye: Suriyeli Sığınmacı Sorunu ve Basına Yansımaları*, 250.

²⁴ Ülkü Doğanay-Hatice Çoban Keneş, "Yazılı Basında Suriyeli 'Mülteciler': Ayrımcı Söylemlerin Rasyonel ve Duygusal Gereçeklerinin İnşası", *Mülkiye Dergisi* 40/1 (2016), 177.

²⁵ Göksel Göker-Savaş Keskin, "Haber Medyası ve Mülteciler: Suriyeli Mültecilerin Türk Yazılı Basınındaki Temsili", *İletişim, Kuram ve Araştırma Dergisi* Sayı 41 (GÜZ 2015), 254.

kapsamda medyada göçmenlerin kaçak, problemlili, sorun çıkarıcı, toplumun huzurunu bozan,²⁶ korkak, pis, hain, hırsız, savaş kaçını, terörist, bedavacı²⁷ olarak nitelendirilmesi toplumsal ön yargıları kalıcı hale getirebilmektedir. Bu durum göçmenlere ilişkin stereotipleştirmeyi, ötekileştirici toplumsal tasavvuru beslemekte²⁸; böylece toplumdaki 'biz' ve 'öteki' karşıtlığını pekiştirmektedir.²⁹ Bazen de bu durum siyasi yönelimlerin medyanın yayın politikalarına yansımaları olarak değerlendirilebilir.³⁰ Bu bağlamda medyada sıkça karşılaşılan tutum, göçmenleri bir tehdit unsuru olarak ön plana çıkararak bunu siyasi kutuplaşma³¹ ve mevcut hükümetin göçmen politikasını eleştirme aracına dönüştürebilmektedir.³² Ancak bu tutum göçmenlerin yoğun olduğu sınır illerinde bile halk tarafından yeterli destek bulamamakta, kutuplaşma ve ayrımcı ötekileştirmelere prim verilmemektedir.³³ Aynı zamanda bu doğrultuda gündeme gelen haberlerin doğruluğu ve detayları konusunda bilgi kirliliği ve eksikliği bulunmaktadır.³⁴ Bir göçmenin; "Türkiye'de kendimizi dışlanmış hissetmiyoruz. Özellikle de böyle dindar insanların yanında dışlanmışlık hissetmiyoruz. Ancak dindar olmayan, siyasi görüşleri mevcut hükümetin görüşünden farklı olanların yanında bir dışlanmışlık hissediyoruz (Ahmed, Mohamed, Osman)"³⁵ şeklindeki ifadeleri bu duruma işaret etmektedir.

Toplumsal algı düzeyindeki birçok söylem bir taraftan Suriyeli göçmenlere karşı önyargılarla 'tehdit algısı'nı ön plana çıkarmakta diğer taraftan nefret söylemlerinin yayılmasına neden olmaktadır.³⁶ Bilgi kirliliğine dayalı önyargı kaynaklı bu algılar; Suriyeli göçmenlerin gelişiyile ilişkilendirilmekte 'ekonomik kaygılara', 'yapılan yardımlara', 'asayiş olayları ve güvenlik tehdidine', 'sağlık hizmetlerine', 'göçmenlerin eğitimlerine' dair algılar biçiminde somutlaşmaktadır.³⁷ Bunlar arasında ekonomi alanıyla ilişkilendirilenler ön plana çıkmaktadır.³⁸

a) Ekonomik Kaygılara Dair Algılar: Suriyeli göçmenlerin gelişinin Türkiye ekonomisini olumsuz yönde etkilediğine ve işsizliği artırdığına dair önyargıları destekleyen veri

²⁶ Bostancı, 11 Eylül'den Günümüze Ortadoğu ve Suriye: Suriyeli Sığınmacı Sorunu ve Basına Yansımaları, 237; Kesen Kurçak, Türk Toplumunda Suriyeli Göçmenleri Kabul ve Uyumda Dindarlığın Rolü (Gaziantep Örneği), 163.

²⁷ Doğanay-Çoban Keneş, "Yazılı Basında Suriyeli 'Mülteciler': Ayrımcı Söylemlerin Rasyonel ve Duygusal Gereçeklerinin İnşası", 178.

²⁸ Murat Erdoğan vd., Türkiye'de Yaşayan Suriyeli Mültecilere Yönelik Medya Algısı, Liberal Perspektif: Analiz (Ankara: Özgürlük Araştırmaları Derneği, 2017), 237.

²⁹ Sinem Yıldırım vd., "Suriyeli Sığınmacıların Toplumsal Kabul ve Uyum Sürecine İlişkin Bir Araştırma", Bilgi 35/ (K 2017), 111-112.

³⁰ Göker-Keskin, "Haber Medyası ve Mülteciler: Suriyeli Mültecilerin Türk Yazılı Basınındaki Temsili", 254; Orhan - Gündoğar, Suriyeli Sığınmacıların Türkiye'ye Etkileri, 38.

³¹ İbrahim Efe, Türk Basınında Suriyeli Sığınmacılar (İstanbul: SETA Yayınları, 2015), 63.

³² Doğanay-Çoban Keneş, "Yazılı Basında Suriyeli 'Mülteciler': Ayrımcı Söylemlerin Rasyonel ve Duygusal Gereçeklerinin İnşası", 177; Kesen Kurçak, Türk Toplumunda Suriyeli Göçmenleri Kabul ve Uyumda Dindarlığın Rolü (Gaziantep Örneği), 164-165.

³³ Kesen Kurçak, Türk Toplumunda Suriyeli Göçmenleri Kabul ve Uyumda Dindarlığın Rolü (Gaziantep Örneği), 166.

³⁴ Erdoğan vd., Türkiye'de Yaşayan Suriyeli Mültecilere Yönelik Medya Algısı, 88; Çatak, Yanı Başındaki Yabancı: Suriyeliler ile Yerli Halkın Karşılaşmaları, 96; Pınar Kemik vd., "Suriyeli Mültecilerin Yoğun Yaşadığı Bölgelerdeki Yerel Halkın Suriyeli Mültecilere İlişkin Görüşleri: Altındağ Örneği", Mukaddime 10/2 (2019), 594.

³⁵ Erkan, "Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği", 62.

³⁶ (Bostancı, 2017:237; (Erdoğan, Kavukçuer, Çetinkaya, Molbay, Mohamad, Sancı, 2017:88)

³⁷ Coşkun Taştan vd., Suriyeli Sığınmacılara Dair Tehdit Algısı: Önyargılar ve Gerçekler (Rapor) (Ankara: Polis Akademisi Yayınları (GÖÇMER), 2017); Doğanay-Çoban Keneş, "Yazılı Basında Suriyeli 'Mülteciler': Ayrımcı Söylemlerin Rasyonel ve Duygusal Gereçeklerinin İnşası", 177; Göker - Keskin, "Haber Medyası ve Mülteciler: Suriyeli Mültecilerin Türk Yazılı Basınındaki Temsili", 255; Çatak, Yanı Başındaki Yabancı: Suriyeliler ile Yerli Halkın Karşılaşmaları, 96.

³⁸ Bekir Berat Özipek, Suriyeli Sığınmacılar ve Türkiye Ekonomisi: Evrensel Tecrübe Işığında Bir Etkiyi Konuşmak (İstanbul: Uluslararası Teknoloji Ekonomi ve Sosyal Araştırma Vakfı (UTESAV), 2018), 66.

bulunmamaktadır. Ankara’da 400 katılımcıyla yapılan araştırmaya göre katılımcıların %51.1’i Suriyelilerin gelişimiyle işsizliğin arttığı kanaatinde. Ancak Suriyelilerin Ankara’ya gelişimiyle işsizlik oranlarındaki artış arasında herhangi bir ilişki tespit edilememiştir. Aksine Suriyelilerin kurduğu şirketlerin ülkeye önemli miktarda yabancı sermaye kazandırdığı, yeni istihdam imkânları oluşturduğu, vergilerle, artan ihracatla ekonomiye katkı sağladığı tespit edilmiştir.³⁹ Kilis’te yapılan bir araştırmada halkın %74’ü Suriyelilerin gelişimiyle birlikte ticaretin canlandığı, kanaatinde. Özellikle Arap dünyası, Afrika ve Mısır üzerinden Avrupa’ya ihracatlar başlamıştır. Çeşitli sektörlerin ‘vasıfsız işçi’ ihtiyacı Suriyelilerin gelişimiyle giderilmiş, pamuk, zeytin, mısır gibi tarım ürünlerinin hasadı konusundaki iş gücü açığı kapanmıştır.⁴⁰ Yoğun göçmen nüfusun etkisiyle Suriye sınırındaki illerde ikinci el eşya ticareti canlanmıştır. “Kullanmadığımız eşyaları kullanıyorlar, çalışmadığımız işlerde çalışıyorlar” söylemi, bu durumun yerel halk tarafından ifadesidir.⁴¹ Ayrıca BBC’nin 17 Mayıs 2016 tarihli haberinde Suriyelilerin Türkiye ekonomisine katkılarının Financial Times’ta ele alındığı belirtilmektedir.⁴² Mevcut pek çok veriye rağmen Türkiye’de ekonominin Suriyeliler nedeniyle gerilediği algısı topluma yeni katılan kişilerin ekonomiye katkılarının gözardı edilmesinden kaynaklanmaktadır.⁴³ Oysa Suriyeli göçmenler, “yerini alan” değil “tamamlayan” işlevi görerek yatırım, iş kurma, istihdam gibi faaliyetlerle Türkiye ekonomisindeki yeni aktörlerden olmuştur.⁴⁴ Suriyelilerin sadece kendilerinden olan esnaflardan alışveriş yaparak ticari gettolaşmaya sebep oldukları iddia edilmektedir. Ancak yapılan bir araştırmada, Suriyeli esnaf katılımcılarla görüşmeler sırasında yerel halk tarafından alışveriş için gelindiğinin gözlemlenmesi, Suriyelilerin ‘nereden ucuz bulurlarsa oradan alışveriş yaptıklarına’ dair ifadeleri, tüketim alışkanlıkları açısından yerel halkla Suriyeli göçmenler arasında içe kapalı bir tutum olmadığını göstermektedir.⁴⁵

b) Yapılan Yardımlara Dair Algılar: Suriyeli göçmenlerin sürekli insani ve nakdi yardımlarla desteklendiği algısını yanlışlayan birçok araştırma bulunmaktadır. Gaziantep’te 1824 göçmen katılımlı araştırmada ailelerin yaklaşık %71’i yardım almadıklarını, %29’u ise yardımlara ulaşabildiklerini söylemişlerdir. Yerleşim yerlerinde yardımlar, geçici barınma merkezleri kadar düzenli yapılmadığı için göçmenlerin erişimleri sınırlı kalmaktadır. Aynı araştırmada katılımcıların sadece %37’sinin desteklerden yararlandığı. Buna göre Gaziantep’teki Suriyeli göçmenlerin yaklaşık %63’ünün hiçbir maddi destek almadığı tespit edilmiştir. ⁴⁶ Başka bir araştırmada göçmenlerin büyük çoğunluğu nakit ve kömür yardımı yapıldığını, düzenli olmadığını ve söylentilerin asılsız olduğunu vurgulamışlar; ‘Suriyelilerin elektrik, su faturası, kira ödemedikleri, tüketim malzemelerinin düzenli karşılandığı’ algısını yanlışlamışlardır.⁴⁷

³⁹ Taştan vd., *Suriyeli Sığınmacılara Dair Tehdit Algısı: Önyargılar ve Gerçekler (Rapor)*, 20.

⁴⁰ Bekir Berat Özipek, *Suriyeli Sığınmacılar ve Türkiye Ekonomisi: Evrensel Tecrübe Işığında Bir Etkiyi Konuşmak*, 34, 41-42; Bkz. Orhan - Gündoğar, *Suriyeli Sığınmacıların Türkiye’ye Etkileri*, 8.

⁴¹ Bekir Berat Özipek, *Suriyeli Sığınmacılar ve Türkiye Ekonomisi: Evrensel Tecrübe Işığında Bir Etkiyi Konuşmak*, 44.

⁴² BBC NEWS TÜRKÇE, “Financial Times: Suriyeliler Yatırımlarıyla Türkiye Ekonomisine Katkı Sağlıyor” (17 Mayıs 2016) (Erişim 21.04.2021); Orhan - Gündoğar, *Suriyeli Sığınmacıların Türkiye’ye Etkileri*, 34.

⁴³ Bekir Berat Özipek, *Suriyeli Sığınmacılar ve Türkiye Ekonomisi: Evrensel Tecrübe Işığında Bir Etkiyi Konuşmak*, 28.

⁴⁴ Bekir Berat Özipek, Faik Tannkulu, *Geçmişten Günümüze Türkiye’de Göç ve Suriyeli Sığınmacılar: Algılar, Olgular ve Gerçekler* (Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2021), 46.

⁴⁵ Çatak, *Yeni Başındaki Yabancı: Suriyeliler ile Yerli Halkın Karşılaşmaları*, 182.

⁴⁶ Mehmet Nuri Gültekin vd., *Gaziantep’teki Suriyeliler: Uyum, Beklentiler ve Zorluklar (Özet Rapor) / Syrians in Gaziantep* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, 2018), 73.

⁴⁷ Çatak, *Yeni Başındaki Yabancı: Suriyeliler ile Yerli Halkın Karşılaşmaları*, 97, 100.

Yine Suriyelilerin gelişiyile Türk vatandaşlara yapılan yardımların azaldığı (%70) kanaati, yaygın önyargılardan biridir⁴⁸.

c) Asayiş Olayları ve Güvenlik Tehdidine Dair Algılar: Suriyeli göçmenlere yönelik yaygın önyargılardan biri de gelişleriyle birlikte asayiş olaylarının arttığıdır.⁴⁹ Polis ve emniyet kayıtlarıyla da teyit edilerek Gaziantep'te yapılan araştırmaya göre Suriyeli göçmenlerin mahkeme ve karakola gitme oranları sadece %19 iken evrak işlemleri için gidenlerin yaklaşık oranı ise %70'dir. Davalı olarak mahkemeye çağrılan Suriyeli göçmenlerin oranı sadece %6,5'tir. Ön yargı ve söylentilerin aksine Gaziantep'teki Suriyeli göçmenlerin daha çok kimlik, ehliyet, ikamet işlemleri için gittikleri, bunun dışındaki yargı, karakol, mahkeme gibi resmi işlemlerinin son derece sınırlı olduğu, bu işlemlerde daha çok davacı olduklarına dair verilere ulaşılmıştır.⁵⁰ Yine başka bir araştırmaya göre katılımcıların %62'si Suriyelilerin gelişiyile 'hırsızlık' olaylarının arttığına inanırken %60'ı ise darp, şiddet, yaralama ve öldürme olaylarının arttığına inanmaktadır. Ayrıca Suriyelilerin tehlikeli olduğunu, onlardan korktuğunu ifade edenlerin yaklaşık %20'sinin hiç Suriyeli ile karşılaşmamış veya çok nadir karşılaşmış kişilerden oluştuğu tespit edilmiştir. Suriyeliler de dâhil yabancı uyruklularca işlenen suçların ülke genelinde işlenenlerin çok az (herhangi bir suçtan mahkûm olanların %0.59'u yaklaşık binde 6'sı Suriyeliler dahil yabancılardan oluşmaktadır) bir kısmına karşılık geldiği görülmektedir. Bu veriler, söz konusu kanaatin önyargılardan ibaret olduğunu bariz olarak göstermektedir.⁵¹

d) Sağlık Hizmetlerine Dair Algılar: Yaygın algılardan biri de Suriyeli göçmenlerin sağlık hizmetlerine erişiminde ayrıcalıkları olduğu, ücret ödemedikleri, sıra almadan öncelikli olarak işlemlerini yaptırıldıklarıdır. Bir araştırmada; *"Sağlık güvenceleriyle ilgili büyük sıkıntılar var. Çoğunlukla ücretli bakılıyorlar. Ücretsiz bakıldığı bir Şehir Hastanesi var. Oraya da erişemeyebiliyorlar her zaman..."* (Erkek, 26, doktor, Adana)⁵² biçimindeki Türk doktorun ifadeleri bu önyargının yersizliğini vurgulamaktadır. Yine Suriyeli bir göçmenin; *"Devlet hastanesine bir de yeni açılan hastaneye gidiyoruz, Şehir Hastanesi. Bedava bakıyorlar...Hastaneye gittiğimde ben de sıra alıyorum..."* (Kadın, 69, ev hanımı, Kobani)⁵³ ifadeleri Suriyeli göçmenlerin sağlık hizmetlerinden ücretsiz yararlandıkları iddialarını yanlışlamaktadır. Gaziantep'te yapılan araştırmaya göre ücretsiz sağlık hizmetlerinden yararlanan Suriyeli göçmenlerin oranı %29,6'dan ibarettir.⁵⁴ Ankara'da yapılan araştırmaya göre ise katılımcıların %45'i Suriyeli göçmenler nedeniyle sağlık hizmetlerine erişimde sıkıntılar yaşadığını düşünmektedir. Ancak Türkiye'deki sağlık hizmetlerinin sürekli iyileşme eğilimi gösterdiği, hizmetlerin Suriyelilerin gelişiyile sekteye ugradığına dair veri bulunmadığı görülmektedir.⁵⁵

e) Göçmenlerin Eğitimlerine Dair Algılar: Suriyeli göçmenlere dair önyargılardan biri de eğitim desteklerinden faydalandıkları, sınavsız üniversitelere girdikleridir. Bir araştırmada Türk üniversite öğrencisinin; *" ' Arkadaşlar kendi aralarında sınavsız giriş olduğunu konuşuyorlardı. Gelirken nasıl bir sınav sistemiyle geliyorsunuz diye sormuştum. Türkçe, matematik smaolarıyla geliyoruz, yabancı kontenjanı ile dedi. Doğruysa, bilmiyorum. Gerçi yanlış bir şey söyleyeceklerini*

⁴⁸ Taştan vd., *Suriyeli Sığınmacılara Dair Tehdit Algısı: Önyargılar ve Gerçekler (Rapor)*, 16-20.

⁴⁹ Orhan - Gündoğar, *Suriyeli Sığınmacıların Türkiye'ye Etkileri*, 8.

⁵⁰ Gültekin vd., *Gaziantep'teki Suriyeliler: Uyum, Beklentiler ve Zorluklar (Özet Rapor)/ Syrians in Gaziantep*, 62, 75.

⁵¹ Taştan vd., *Suriyeli Sığınmacılara Dair Tehdit Algısı: Önyargılar ve Gerçekler (Rapor)*, 20-22, 35; Orhan - Gündoğar, *Suriyeli Sığınmacıların Türkiye'ye Etkileri*.

⁵² Çatak, *Yeni Başındaki Yabancı: Suriyeliler ile Yerli Halkın Karşılaşmaları*, 81.

⁵³ Çatak, *Yeni Başındaki Yabancı: Suriyeliler ile Yerli Halkın Karşılaşmaları*, 82.

⁵⁴ Gültekin vd., *Gaziantep'teki Suriyeliler: Uyum, Beklentiler ve Zorluklar (Özet Rapor)/ Syrians in Gaziantep*, 35.

⁵⁵ Taştan vd., *Suriyeli Sığınmacılara Dair Tehdit Algısı: Önyargılar ve Gerçekler (Rapor)*, 7-8, 24-29.

düşünmüyorum' (Kadın, 19, üniversite öğrencisi, Mersin)⁵⁶ ifadeleri toplumsal algılar ve bu algıların sorgulanmasına işaret etmektedir. Gaziantep'te yapılan başka bir araştırmaya göre eğitim yardımlarına ulaşabilen Suriyeli ailelerin oranı %14,4'tür, kalan %86 oranındakiler ise herhangi bir eğitim desteğinden yararlanmamaktadır.⁵⁷ Ankara'da yapılan araştırmanın verilerine göre ise katılımcıların %44,5'i Suriyeli göçmenler nedeniyle eğitim hizmetlerine erişimde sıkıntılar yaşadığı kanaatindedir. İlginç olan, bu kanaate sahip katılımcıların yaklaşık %56'sının evlerinde hiç öğrenci olmamasıdır. Eğitim alanındaki istatistiklere bakıldığında okul, derslik ve öğretmen sayıları düzenli artarken sınıflara ve öğretmenlere düşen öğrenci sayısının her geçen gün azaldığı görülmektedir.⁵⁸ Bu veriler söz konusu iddiaların asılsızlığını desteklemektedir.

3. Göçmenlere Dair Olumsuz Algı ve Söylemlerle Mücadele

Türkiye'de göçmen nüfusun temel ihtiyaçlarının karşılanması, eğitim, sağlık, din hizmetlerine erişim gibi konularda imkânlar dahilinde en iyi şartların sağlanmasına özen gösterilmiştir. Bu nüfusun fazlalığı dikkate alındığında ev sahibi toplumda bir takım rahatsız edici etkilerin olması kaçınılmazdır. Ancak bu durumun, çok geniş kitleleri derinden etkilediğini, iki toplum arasındaki iletişimin sadece olumsuzluklar ekseninde olduğunu ve ev sahibi toplumun sunulan hizmetlere erişiminde aksamalara sebep olduğu algısı sosyal gerçeklikle örtüşmeyen bir yaklaşımdır.⁵⁹ Bu sınırlı düzeydeki rahatsızlığı Türkiye toplumuna genelleyebilmek için yeterli veri bulunmamaktadır. Yapılan alan araştırmaları ve resmî kurumların faaliyetlerine ilişkin bilgilendirmeler suretiyle sosyo-kültürel uyumu olumsuz etkileyen yaklaşımlarla mücadele edilmektedir. Bu konuda birçok çalışmayı gündemine alan CİGM, Suriyelilere ilişkin toplumda yaygın ön yargıları, kaygıları detaylı bir şekilde ele almış, toplumu bilgilendirmek amacıyla broşürler hazırlamıştır. Bu çalışmada, Suriyelilerin suç oranlarının yüksek olduğu, üniversitelere sınavsız girdikleri, ülkemizde kayıtsız olarak kaldıkları, devletten maaş aldıkları, istedikleri ilde ikamet edebildikleri, şehirler arası izinsiz, kontrolsüz hareket ettikleri, devlet memuru oldukları, ücretsiz tüp bebek tedavisi görebildikleri, salgın hastalıkları önleyici hizmetlerden faydalanmadıkları, oy kullandıkları, kamu hizmetlerinde öncelikli oldukları, TOKİ'den ev verildiği, kira, gıda, maddi yardım yapıldığı, dilencilerin hepsinin Suriyeli olduğu şeklindeki kanaatlerin önyargılar olduğu vurgulanarak doğru bilgilere yer verilmiştir.⁶⁰

Ankara'nın Altındağ ilçesinde yapılan araştırmada bu yanlış algı ve yaklaşımlarla mücadelenin toplumsal olarak meyvelerini verdiği görülmüştür. Araştırmaya göre, göçmenlere verilen haklar, yapılan yardımlar konusundaki bilgilendirmenin toplumda farkındalık artışına, bireylerin doğru bilgiye erişimine katkı sağladığı görülmüştür. Yine aynı araştırmada göçmenlerle iletişime geçmenin taraflar arasındaki karşılıklı anlayış ve hoşgörüyü artırdığı sonucuna ulaşılmıştır.⁶¹ Bu araştırmada elde edilen veriler ve Türkiye'de bulunan göçmen nüfusun fazlalığı, kalış sürelerinin uzunluğu dikkate alındığında kitlesel boyutta problemler yaşanmaması, Suriyelilere yönelik ön yargı ve kaygıların 'toplumsal kabul düzeyi' üzerinde çok etkin bir faktör olmadığı biçiminde yorumlanabilir. Dolayısıyla Türkiye'de göçmenlere yönelik toplumsal kabulü nitelendirmek üzere kullanılan 'yüksek ama kırılgan toplumsal kabul

⁵⁶ Çatak, *Yanı Başındaki Yabancı: Suriyeliler ile Yerli Halkın Karşılaşmaları*, 91.

⁵⁷ Gültekin vd., *Gaziantep'teki Suriyeliler: Uyum, Beklentiler ve Zorluklar (Özet Rapor) / Syrians in Gaziantep*, 35, 73.

⁵⁸ Taştan vd., *Suriyeli Sığınmacılara Dair Tehdit Algısı: Önyargılar ve Gerçekler (Rapor)*, 24, 30-32.

⁵⁹ Taştan vd., *Suriyeli Sığınmacılara Dair Tehdit Algısı: Önyargılar ve Gerçekler (Rapor)*, 33.

⁶⁰ Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (GİGM), "Doğru Bilinen Yanlışlar" (Erişim 06 Nisan 2021).

⁶¹ Kemik vd., "Suriyeli Mültecilerin Yoğun Yaşadığı Bölgelerdeki Yerel Halkın Suriyeli Mültecilere İlişkin Görüşleri: Altındağ Örneği", 594.

düzeyi⁶² söyleminin çok isabetli olmadığı söylenebilir. Aksine Türkiye'nin Suriyeli göçmenler deneyiminin kendine özgü bileşenleri toplumsal kabul düzeyini 'kırılgnlık'tan uzaklaştırmıştır.

4. Kültür-Din İlişkisi Bağlamında Göçmenlerin Uyumu ve Diyanet İşleri Başkanlığı

İçerdiği semboller, oluşturduğu bakış açısı ile din, bireye çevresine özgün bir 'gözlük'le bakma ve bu çerçevede anlamlandırma imkânı sunar.⁶³ Bu bakış açısı ve anlamlandırmanın sübjektif ve bireyle sınırlı olduğunu söylenemez. Çünkü bu anlamlandırmalar toplumun diğer bireyleri arasında nesnelleşerek başkaları tarafından da bilinir hale gelir. Böylece toplumsal bir bütün oluşturur.⁶⁴ Bu toplumsal karakteri ile din, inananları bir araya getiren öyle bir bağdır ki, siyasi, ticari, kan bağına dayalı birlikliliklerden daha güçlüdür ve üyelerinin örgütlenmelerinde etkin rol almaktadır.⁶⁵ Aynı zamanda din, oluşturduğu zihniyet, tutum, davranış kalıpları ve değer sistemleriyle aynı inanca mensup olanlara bir "hayat düzeni" sunmaktadır.⁶⁶ Birey ve toplum için vazgeçilmez bir unsur olan din; Türkiye toplumu ve İslam özelinde, toplumun tamamlayıcı unsurlarından biridir ve normatif bir karakteri içermektedir.⁶⁷ Clifford Geertz'in 'din' tanımında olduğu gibi, İslam; "...insanlarda güçlü, kapsamlı ve uzun süreli ruh halleri ve güdüler oluşturur; bunu genel bir oluş düzeni hakkında kavramlar üreterek ve bu kavramlara öylesine bir gerçeklik giydirecek yapar ki, söz konusu ruh halleri ve güdüler yegâne gerçeklik olarak görülür."⁶⁸ Bu karakteriyle din, sosyal düzeni şekillendirmekte, toplumsal değerler için bir tür zemin oluşturmaktadır.⁶⁹ Bu anlamda İslamiyet sosyal kimlik aracıdır.⁷⁰ Birey ve toplum üzerindeki belirleyiciliğiyle din, Suriyeli göçmenlerin Türkiye'ye ilk geldikleri "kriz" döneminde ve sonrasında devam eden uyum sürecinde etkileri bariz bir şekilde gözlemlenen başat faktörlerden biri olmuştur. Birçok araştırmada, göçmenlerin geliş sürecinde Türkiye'yi tercih etme⁷¹ ve Türkiye'de kalmak isteme nedenleri arasında 'din' faktörünün sık sık dile getirildiği görülmektedir: "Diğer ülkelere (gitmekten) korkardım. Çünkü oralar Müslüman ülke değiller, kızım ve kardeşimin oğlu için korkardım. Oradaki dini geleceğinden endişe ederdim. Dinine sahip çıkabilecek mi diye, nasıl o ülkede yaşar diye... ama Türkiye halkı zaten Müslüman bir halk bütün bu korkularımız burada yok. Beş kez ezan sesini duyuyoruz elhamdülillah. Her şey burada iyi..."⁷²

Din ve toplum arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Çünkü din, içerisinde bulunduğu toplumun kültüründe bir takım değişim ve dönüşümler meydana getirdiği gibi kendisi de mevcut değişim ve dönüşümlerden etkilenmektedir. Aynı dine ait çeşitli dini alt gruplar, mezhepler ve dini pratiklerdeki çeşitlilik bu çift yönlü sürecin birer yansımasıdır. Bir toplumda zaman, mekan ve kültürel farklılıklar gibi şartların değişmesiyle diğer dinler gibi İslamiyet de yeni etkileşim formları ortaya çıkarmaktadır.⁷³ Dini tutum ve davranışlarda meydana gelen

⁶² Erdoğan vd., *Türkiye'de Yaşayan Suriyeli Mültecilere Yönelik Medya Algısı*, 12.

⁶³ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 63.

⁶⁴ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 55-56.

⁶⁵ Vejdi Bilgin, "Din ve Kültür", *Din Sosyolojisi*, ed. Mehmet Bayyığıt (Konya: Palet Yayınları, 2017), 120.

⁶⁶ Zeki Arslantürk - M. Tayfun Amman, *Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001), 309-310.

⁶⁷ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 90.

⁶⁸ Clifford Geertz, "Kültürel Bir Sistem Olarak Din", çev. Hakan Gür, *Kültürlerin Yorumlanması* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 136.

⁶⁹ Behram Hasanov, "Clifford Geertz'e Göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 92.

⁷⁰ Mardin, *Din ve İdeoloji*, 77.

⁷¹ Zeynep Sağır, *Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 210-211.

⁷² Sağır, *Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*, 232.

⁷³ Ünver Günay, "Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (1999), 108.

değişimler hayatın diğer alanlarında da etkili olabilmektedir. Toplumsal yapının biçimlenmesinde toplumda hâkim olan genel inanç sistemi vardır ve bu sistem toplumdaki sosyo-kültürel şartların etkisi altındadır.⁷⁴ Bu bağlamda Türkiye'nin Suriyeli göçmenler deneyimi dinle diğer sosyo-kültürel özellikler arasındaki etkileşime ve bu etkileşimin sonuçlarına dair somut veriler sunmaktadır. Birbirlerine sınır olan çoğunluğu Müslüman iki ülkenin bireylerini bir araya getiren 'Suriyeli göçmenler' süreci, taraflara birbirlerini daha yakından tanıma, iletişim kurma imkânı sağlamıştır: *"Türkiye'ye geldikten sonra Suriyelilerin Türklere karşı bakışları olumlu anlamda değişti. İslam kardeşliği gelişti. Onlar Arap olmayanlara ecnebi derlerdi. Şimdi Türkler için "Muşluğan kardeşimiz" diyorlar (İbrahim, Behzam)"; "Türkiye'yi Türk dizileriyle tanıyorduk. Buraya gelince öyle olmadığını ve İslami açıdan daha iyiye gittiğini anladık (Muhamed, Abdulaziz)".⁷⁵*

Din sadece Suriyeli göçmenlerin uyumu değil ev sahibi toplumun göçle birlikte ortaya çıkan şartlara uyumu noktasında da etkin faktörlerden biri olmuştur. Aynı ibadet mekanlarını paylaşan göçmenler ve bölge halkı arasında 'din', bir tür temas aracı, uyum destekleyici olmuştur:⁷⁶ *"Suriyelilerin dindarlıkları özellikle namaz konusunda daha dikkatli olmaları, dine uygun kılık kıyafetleri, örneğin Suriyeli kadınların tesettüre uygun giyinmesi Türklerin bizleri kabul etmesini kolaylaştırdı (Osman, Halid Ahmed & Yasmin)".⁷⁷ Ayrıca taraflar arasındaki uzun soluklu iletişim hem göçmenlerin hem de ev sahibi toplumun dini pratiklerinde bir takım değişim ve dönüşümler meydana getirmiştir: *"Suriye'de genellikle taziye yemeklerinin sonunda yapılan dualardan sonra Fatiha okunur. Her yemek duası sonrası Fatiha verilmez. Ancak şimdi Türkiye'de yemeklerden sonra biz de artık Fatiha veriyoruz (Mohamed, Abdulaziz, Osman)"; "Burada cemaat sünnet namazından hemen sonra kamet getirip farza duruyor. Bizde ise sünnet namazından sonra Fatiha ve salaât getirilir. Türkiyelilerin yaptıklarının sünnete daha uygun olduğunu anladım (Osman)"; "Suriyelilerin mescitlerine gidiyorum. Önceleri onlar sadece farz namazını kılar, müezzinle birlikte tesbihat yapmazlardı. Şimdi ise, onlar da bizim gibi müezzinle birlikte tesbihat yapıyorlar (İbrahim)"; "Namazın sünnetlerine ve teravih namazına daha fazla önem vermeye başladım (Halid Ahmed)"; "Bizde de teravih namazı camilerde 20 rekaat kılınır. Ancak 8 rekaattan sonra kalkanlar çok olurdu. Şimdi burada Türkler bize bakarak onlar da 8 rekaattan sonra camiden çıkıyorlar. (Mohamed, Osman)".⁷⁸**

İki toplumun etkileşimini sadece dini pratiklerde değil gündelik yaşam pratiklerinde de gözlemlemek mümkündür: *"Suriyeli kızlarda dinin etkisi zayıfladı. Başlarını örtüyorlar ama dar elbise giyiyorlar, kot pantolon giyiyorlar. Akrabalığın etkisi burada hissedilmiyor. Türkiye daha serbest bir ülke, ortam daha muşait (Esma)"; "Suriyelilerin Türkiye'de dindarlıklarının olumsuz yönde etkilendiğini düşünüyorum. Kılık kıyafette daha rahat, açık kıyafet tercih ediyorlar. Suriyeli kızlar erkeklerle tokalaşmaya başladılar (Nahla)"; "Türkiye'de kadın erkek ilişkileri daha rahat. Ancak Türkiye'deki Suriyelilerde bu değişmeye başladı. Onlar da karşı cinsle daha rahat diyalog kurabiliyorlar. Aileler kadın erkek birlikte oturabiliyorlar (Esma, Fatma)".⁷⁹*

⁷⁴ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002), 85; John Obert Voll, *İslam: Süreklilik ve Değişim*, çev. Cengiz Şişman vd. (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991), 1/49-50.

⁷⁵ Erkan, "Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği", 86.

⁷⁶ Sağır, *Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*, 258.

⁷⁷ Erkan, "Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği", 62.

⁷⁸ Erkan, "Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği", 81-82.

⁷⁹ Erkan, "Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği", 84.

Türkiye’de din denilince DİB, ilk akla kurumdur ve Suriyeli göçmenlerin temel ihtiyaçlarının karşılanması ve uyumlarına katkılar sağlamıştır. DİB din hizmetleri, eğitim hizmetleri, yayın hizmetleri, insani yardım hizmetleri birçok alanda toplumun bütün kesimlerine hizmet ulaştırmaktadır. 2011 yılı baharından itibaren DİB’in hizmet alanına Suriyeli göçmenler de dahil olmuştur. DİB, Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü görev tanımı içerisinde, göçmenlerle ilgili hizmetlerin daha etkin, verimli ve sistemli bir şekilde yürütülebilmesi için 18 Eylül 2015 tarihli ‘Sığınmacılara Dair Diyanet İşleri Başkanlığı Genelgesi’, 03 Nisan 2017 tarihli ‘Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Geçici Koruma Kapsamındaki Yabancılarla Verilen Hizmetlere Dair Yönerge’⁸⁰ yayınlanmıştır. 31 Temmuz 2017 tarihinde ‘Göç ve Manevi Destek Hizmetleri Daire Başkanlığı’ kurulmuştur ve görevi ‘Göçmen, engelli, bağımlı gibi desteğe muhtaç kesimlere yönelik manevi danışmanlık hizmetleri yürütmek’ tir.⁸¹

DİB, göçmenlerin Türkiye’ye geldiği ilk günlerden itibaren problemlerin çözümünde aktif rol almıştır. Özellikle Suriyeli göçmenlerin temel ihtiyaçlarının karşılanması noktasında Türkiye Diyanet Vakfı(TDV)yla işbirliği içerisinde çalışmalarını sürdürmektedir. DİB, çalışmaların sistemli hale gelmesiyle, geçici barınma merkezlerinde ve yerleşim yerlerinde din hizmetleri, eğitim hizmetleri, yayın hizmetleriyle insani yardım alanlarında göçmenlere destek sağlamıştır.⁸² Tüm dünyada ve Türkiye’de olumsuz etkileri yaşanan Covid-19 pandemisine rağmen 2020 yılında bütün hizmet alanlarında ulaşılan yaklaşık göçmen sayısı 389.264’e ulaşmıştır. Aynı yıl göçmenlere ulaştırılan insani yardımların yaklaşık nakdi karşılığı 14.347.926 TL’dir ve bu kapsamda ulaşılan göçmen sayısı ise 232.310’dur.

DİB, Türkiye’nin dört bir tarafına ulaşan hizmet ağı ve sesini duyurabilme kabiliyetiyle, Türkiye’de halkın kabul düzeyi, temel ihtiyaçlarının karşılanması ve uyum süreçlerine önemli katkılar sağlamıştır. Göçmenler ilk geldikleri günlerden itibaren toplumsal hafızada dini bir kimlikle tanımlanıp kabullenilmiştir. Din hizmetleri, eğitim hizmetleri, yayın hizmetleri, vaazlar ve her hafta milyonlarca kişiye hitap etme imkânı sunan Cuma hutbeleri gibi pek çok yolla Başkanlık, göçmenlerle ev sahibi toplum arasında ‘din kardeşliği’ ve ‘ümmet bilinci’ne dayalı tanışıklığın güçlendirilmesiyle uyum sürecine katkılar sağlamıştır. Birçok hutbede göçmenler teması işlenmiş veya işaret edilmiştir. Hutbelerde İslam kardeşliği ve zor günde kardeşinin yanında olma vurgusu, ‘Halep’te İnsanlık Ölmesin’ kampanyasının tanıtımı ve destek vermeye davet,⁸³ ‘Kardeşliğimiz Zekatla Bereketlensin’ söylemi çerçevesinde zekat ve fitır sadakaları yoluyla göçmenlere insani yardım desteğine teşvik,⁸⁴ ‘Muhacir-Ensar’ kardeşliği,⁸⁵ ihtiyaç sahibine sığınak ve dayanak olmanın önemi,⁸⁶ İslami bir değer olarak iyiliğin “yalnıza

⁸⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), Geçici Koruma Kapsamındaki Yabancılarla Verilen Hizmetlere Daire Yönerge, “Geçici Koruma Kapsamındaki Yabancılarla Verilen Hizmetlere Daire Yönerge” (Erişim 24 Mart 2021).

⁸¹ Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun), 633 (22 Haziran 1965) Erişim 10.02.2021.

⁸² Bkz. *Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Raporu 2017*, Yıllık (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019) (Diyanet İşleri Başkanlığı); *Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Raporu 2018*, Yıllık (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019) (Diyanet İşleri Başkanlığı); *Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Raporu 2019*, Yıllık (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı) (Diyanet İşleri Başkanlığı, Erişim 14 Nisan 2021).

⁸³ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “09.12.2016 Tarihli Hutbe”; Bkz. “2011-2020 Tarihleri Arasındaki Hutbeler Arşivi” (Erişim 16 Nisan 2021), Diyanet İşleri Başkanlığı.

⁸⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “24.05.2019 Tarihli Hutbe”; Bkz. “2011-2020 Tarihleri Arasındaki Hutbeler Arşivi”.

⁸⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “05.02.2016 Tarihli Hutbe”; Bkz. “2011-2020 Tarihleri Arasındaki Hutbeler Arşivi”; Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Anadolu Ajansı’nın 07.07.2017 Tarihli Hutbeyi Konu Alan Haberi” (Erişim 09 Nisan 2021).

⁸⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “11.03.2016 Tarihli Hutbe”; Bkz. “2011-2020 Tarihleri Arasındaki Hutbeler Arşivi”.

arkadaş, yorguna dayanak, garibe sığınmak" olduğu ve "mülteciyi bağrına basmak, yetime kol kanat germek, yaşlının elinden tutma"ya işaret⁸⁷ gibi pek çok bağlamda İslam kardeşliği vurgusu yapılmıştır.

DİB, Suriyeli göçmenlerle Türkiye toplumu arasındaki uyumu olumsuz etkileyen söylem ve algularla mücadeleye katkı sağlamaktadır. "İmanımız ve İnsanlığımızın İmtihani: Mülteciler" başlıklı hutbedeki; "Son yıllarda coğrafyamızda meydana gelen iç savaş, vahşet ve katliamlardan kaçan milyonlarca kardeşimiz zorunlu olarak topraklarımıza sığınmıştır. Milletimiz, yeryüzündeki bütün toplumları kıskandıracak bir cömertlikle kendilerine yardım elini uzatmıştır. Onları en güzel şekilde ağırlamıştır. Ancak son zamanlarda milletimizin bu alicenaplığına gölge düşürecek birtakım sorumsuzluklara üzüntüyle şahit olunmaktadır. Özellikle kimi çevrelerce kardeşlik ve misafirperverliğimize yönelik bir algı operasyonu yürütülmektedir. Çoğu mesnetsiz iddia ve paylaşımlarla kin ve nefret duyguları körüklenmeye, milletimizin birlik ve beraberliği, huzur ve muhabbeti zedelenmeye çalışılmaktadır. Bu konuda her mümin kardeşimiz dikkatli ve ferasetli olmak durumundadır. Peygamberimiz (SAV)'in ifadesiyle "Müminler birbirlerini sevmede, birbirlerine merhamet ve şefkat göstermede, tıpkı bir organı rahatsızlandığında diğer organları da bu acıyı paylaşan bir bedene benzer" Öyleyse geliniz! Misafir kardeşlerimizi külfet değil, rahmet vesilesi olarak görelim. Bazılarının yanlışlarını tamamına yüklemeyelim... bu zorlu süreçte milletçe bizi ayakta tutan ve en fazla ihtiyaç duyduğumuz değerlerin feraset, basiret ve sağduyu olduğunu unutmayalım..."⁸⁸ ifadelerinde olduğu gibi.

Göçmenlerin yoğun olduğu bölgelerde DİB'nin hutbeleri camilerde önce Türkçe ardından Arapça olarak özet şeklinde okunmaktadır. Hutbeler, kurumun resmî web sayfasında Türkçe, Arapça, İngilizce, Rusça ve Almanca⁸⁹ çevirileriyle ev sahibi ve göçmen nüfusa hitap etmektedir. Bir araştırmada Suriyeli göçmenin "Diyaret İşleri Başkanlığı kendi sitelerine hutbeleri artık sadece Türkçe değil, İngilizce ve Arapça da eklediler. Şimdi biz internetten okuyarak hutbenin konusunu camiye gitmeden önce anlayabiliyoruz (Ahmed, Osman)"⁹⁰ ifadeleri duyulan memnuniyeti göstermektedir.

Ayrıca Diyanet TV'de 'Göç ile Değişen Hayatlar', 'Göç ve Göçmenlik' başlıklı programlarla 'Göç'erken' belgeselinin Suriye bölümü yayınlanmıştır.⁹¹ Göçmenlere dil, eğitim, danışmanlık vb. konularında katkı sağlamak amacıyla 24 Haziran 2019 tarihinde Ankara'da Göç ve Manevi Destek Merkezi hizmete açılmıştır.⁹² Göç İdaresi Genel Müdürlüğü'nce koordine edilen 2019-2020 yıllarında düzenlenen 'Sosyal Uyum Çalıştayları'⁹³ ile 'Sosyal Uyum ve Yaşam Eğitimi Projesi'nde işbirliği yapılmıştır. 26 Ekim-11 Aralık 2020 tarihleri arasında 'Göç ve Aile Temalı' resim yarışması düzenlenerek online resim sergisi açılmıştır.⁹⁴ Başkanlıkça Arapça olarak yayınlanan eserlerden 2018'de 94.536'si, 2019'da 44.076'sı ve 2020 yılında 14.81'i göçmenlere ulaştırılmıştır. Göçmen çocukların eğitime kazandırılması çalışmalarında MEB'e destek verilmiştir. Ayrıca Başkanlığın taşra teşkilatında göçmenlere yönelik çalışmaların koordine ve takibinden sorumlu 'göç koordinatörleri' bulunmaktadır. Bu çalışmalarıyla DİB, göçmenlerle yerli halk arasındaki en güçlü ortak paydalardan olan 'din' ekseninde 'İslam Kardeşliği'

⁸⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "06.04.2018 Tarihli Hutbe"; Bkz. "2011-2020 Tarihleri Arasındaki Hutbeler Arşivi".

⁸⁸ "Diyaret İşleri Başkanlığı 2017 Hutbeleri" (Erişim 16 Nisan 2021), Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB).

⁸⁹ "Diyaret İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Hutbeler", <https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr>, ts. (Erişim 21 Nisan 2021).

⁹⁰ Erkan, "Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği", 85.

⁹¹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "'Göç'erken' Belgeseli", *Diyanet TV* (Erişim 11 Mart 2021).

⁹² Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Göç ve Manevi Destek Merkezi" (Erişim 08 Mart 2021).

⁹³ Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (GİGM), "Sosyal Uyum Çalıştayları" (Erişim 13 Mart 2021).

⁹⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "'Göç ve Aile' Temalı Resim Yarışması ve Sergi" (Erişim 01 Nisan 2021).

söylemiyle 'kriz' olarak nitelendirilebilecek süreçte ve uyum sürecinde karşılaşılan problemlerin minimize edilmesine katkı sağlamıştır.

5. Türkiye'nin Suriyeli Göçmenler Deneyimi ve Din

Göç olgusu, göçmenler kadar ev sahibi toplumu da doğrudan etkileyen bir süreçtir ve karakterini belirleyen pek çok faktör bulunmaktadır. Ülkelerin göç süreçleri bazı ortak özelliklere sahip olsa da her biri özgün nitelikler barındırmaktadır. Türkiye'nin Suriyeli göçmenler deneyimi de özgün bir denklem oluşturmuştur. Bu denklemin temel unsurlarına dair parametrelerden bir bölümünü göçmenlerin Türkiye'yi tercih sebeplerinde bulmak mümkündür. Bunlar; coğrafi yakınlık, akrabalık bağları⁹⁵, aslen Türkiyeli olmak, ortak tarihi bağlar⁹⁶, diğer ülkelerle ilgili olumsuz duyum almak, dil, din, örf, adet, gelenek gibi kültürel benzerlikler, 'açık kapı' politikası sebebiyle girişlerin kolay olması, göçmenleri iyi karşılayan bir ülke olması, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'a duyulan güven ve sempati, çifte vatandaş olmak, fiziki olarak Suriye'ye benzerlik nedeniyle vatan özlemini giderme⁹⁷, Türkiye halkını kendine yakın görme'dir.⁹⁸ Adıyaman, Adana, Hatay, Kayseri, Kahramanmaraş, Mardin, Osmaniye, Mersin, Şanlıurfa, Kilis, Gaziantep illerinde 400 katılımcıyla Nisan 2018'de yapılan araştırmada⁹⁹ coğrafi yakınlık (%24) ile kültürel ve dini yakınlık (%24) Suriyeli göçmenlerin Türkiye'yi tercihlerinde başat faktörlerdir.

Türkiye'nin Suriyeli göçmenler deneyiminde toplumsal kabul oranının yüksek olması sürecin en bariz niteliklerden biridir.¹⁰⁰ İlk günlerden bu yana göçmenlerin temel ihtiyaçlarının karşılanmasında yerel halkın her türlü desteği vermiş olması bunun göstergelerindedir. Toplumsal kabul oranı ve halkın desteği nedeniyle göçmenler Türkiye'de yaşamaktan memnuniyet duymuşlardır.¹⁰¹ Bir araştırmaya göre göçmenlerin Türkiye'de kalmak isteme ve Türkiye'de kalmaktan duydukları memnuniyet oranı yaklaşık % 90'lara (%88) ulaşmaktadır.¹⁰² Türkiye'de yerel halkın göçmenlere karşı yardımsever ve kucaklayıcı tutumunun¹⁰³ 'açık kapı' politikasına eşlik etmesi, uyuma katkı sağlamış ve sürecin belirgin özgün niteliklerinden biri olmuştur: " 'Türkiye... Arap ülkelerle denk olmaz. Biz daha fazla, daha rahat yaşıyoruz...orada bayağı sıkıntılar yaşıyorlar. Mesela... Bir Suriyeli kadın, hastanenin kapısında doğum yapıyor, almıyorlar

⁹⁵ Apak, "Suriyeli Göçmenlerin Kente Uyumları: Mardin Örneği"; Sağır, *Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*; Abdullah Tanrıverdi - Mustafa Ulu, "Geçici Koruma Altına Alınan Suriyelilerde Göç, Kültürleşme/Kültürel Uyum ve Din İlişkisi: Kayseri Örneği", *Bilimname* 63/3 (2020), 185; Orhan - Gündoğar, *Suriyeli Sığınmacıların Türkiye'ye Etkileri*, 25; Mahmut Kaya, *Türkiye'deki Suriyeliler: İç İç Geçişler ve Karşılaşmalar*, (İstanbul-Hiperlink Yayınları, 2017), 23.

⁹⁶ Apak, "Suriyeli Göçmenlerin Kente Uyumları: Mardin Örneği", 68; Kaya, *Türkiye'deki Suriyeliler*, 23.

⁹⁷ Çatak, *Yanı Başındaki Yabancı: Suriyeliler ile Yerli Halkın Karşılaşmaları*, 43; Kaya, *Türkiye'deki Suriyeliler*, 23; Ayhan Kaya-Aysu Kıraç, 'İstanbul'daki Suriyeli Mültecilere İlişkin Zarar Görebilirlik Değerlendirme Raporu', *Hayata Destek Derneği*, Nisan-2016, 5. (Erişim 25.04.2021).

⁹⁸ Erkan, "Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği", 65-66; Sağır, *Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*, 210-211.

⁹⁹ Hasan Çiftçi, "Suriyeli Sığınmacıların Türkiye Cumhuriyeti Devletine Aidiyetleri Bakımından Adaptasyon ve İletişim Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1 (2019), 341-342.

¹⁰⁰ Tunç, "Mülteci Davranışı ve Toplumsal Etkileri", 59.

¹⁰¹ Apak, "Suriyeli Göçmenlerin Kente Uyumları: Mardin Örneği"; Erkan, "Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği", 66; Çatak, *Yanı Başındaki Yabancı: Suriyeliler ile Yerli Halkın Karşılaşmaları*, 117; Çiftçi, "Suriyeli Sığınmacıların Türkiye Cumhuriyeti Devletine Aidiyetleri Bakımından Adaptasyon ve İletişim Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar", 165; Tunç, "Mülteci Davranışı ve Toplumsal Etkileri", 59.

¹⁰² Çiftçi, "Suriyeli Sığınmacıların Türkiye Cumhuriyeti Devletine Aidiyetleri Bakımından Adaptasyon ve İletişim Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar", 165.

¹⁰³ Apak, "Suriyeli Göçmenlerin Kente Uyumları: Mardin Örneği", 67.

sigortası yok diye. Ama çok şükür Türkiye’de biz böyle durumlar görmedik, Allah razı olsun’ (Yusuf, 22 yaş, üni. ögr.-grafik tasarımcı)”.¹⁰⁴

Bilgi kirliliğine dayalı yanlış algılar, Türkiye’nin Suriyeli göçmenler deneyiminde göze çarpan niteliklerindedir. Ancak yerel halka yapılan detaylı bilgilendirme bu algılarla mücadelede ciddi sonuçlar verebilmektedir. Buna Suriyeli göçmenlerle yaşanan iletişimin de dahil olması karşılıklı hoşgörü ve birlikte yaşama pratiğine olumlu katkılar sağlayabilmektedir. Yaşanan pek çok problemin temelinde iletişim eksikliğinin bulunduğu söylenebilir.¹⁰⁵

Türkiye’de Suriyeli göçmenlerin gelişyle kitlesel düzeyde, ciddi boyutlarda uyum sorunları yaşanmamıştır. Dil probleminin yaşandığı illerde uyum problemlerinin daha yoğun olacağı öngörülmekle birlikte¹⁰⁶ Türkiye’nin Suriye’ye sınır olmayan illerinde de uyum problemleri kitlesel boyutlara ulaşmamıştır.

Türkiye’nin Suriyeli göçmenler denkleminin en dikkat çekici unsurlarından biri ‘din’ olgusudur. Din olgusu, Suriyeli göçmenlerin Türkiye’yi tercihlerinde ve Türkiye’de yaşamaktan duydukları memnuniyette¹⁰⁷, Türkiye’ye aidiyet düzeylerinin artmasında önemli etkenlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰⁸ Bu durum, gelecek kuşakların dini hayatlarından endişe eden göçmenlerin Avrupa’ya gitme motivasyonlarını olumsuz etkilemektedir: “‘Avrupa’ya...olsa bile, benden çağırırlarsa böyle gel, gel, gel diye. Ben gitmem... (orada) gelecek çocuklarım Müslüman olmayabilir. O zamanı ben düşünmek istemiyorum. Şu anda tanıdığımız Suriyelilerin çoğu orada namaz kılmıyorlar. Yavaş yavaş mesela oruç tutmuyorlar... Bunun için Türkiye’ye dönmeye çalışıyorlar, din için.’ (Bünyamin, 21 yaş, üniv. ögr.-grafik tasarımcı)”.¹⁰⁹

Aynı zamanda din, daha önce yaşadıkları Suriye kültürü ile hâkim Türkiye kültürünün kesiştiği noktada yaşayan göçmenlerin iletişim ve uyum motivasyonunu olumlu yönde etkileyen unsurlardan biri olmuştur. Cami, ezan, dini karakterli giyim kuşam ve dini bayramlar gibi din temelli pek çok ortak payda göçmenlerin ev sahibi toplumda kendilerini yabancı ve farklı hissetmelerini engellemekte, uyum sürecini olumlu yönde etkilemektedir.¹¹⁰ Yerli halk ve göçmenler, ortak payda olan ‘din’ olgusunu ısrarla vurgulamaktadır: *İki toplum da Müslüman. Müslüman olmasından dolayı ortak kültür, aile yapısı bunlar var...*” (Erkek, 36, emlakçı, Hatay); *...‘Türkiye’de yaşamak bizim için çok kolay. Sanki vatanımızdaymışız gibi’ diyorlar. Geleneklerimiz, göreneklerimiz, her şeyimiz çok benziyor. Yemeklerimiz benziyor. Evlere ayakbaıyla girmezler bizim gibi. Çünkü evlerde namaz kılmıyor diyorlar*” (Kadın, 60, ev hanımı, Adana).¹¹¹

¹⁰⁴ Tanrıverdi - Ulu, “Geçici Koruma Altına Alınan Suriyelilerde Göç, Kültürleşme/Kültürel Uyum ve Din İlişkisi: Kayseri Örneği”, 183.

¹⁰⁵ Kemik vd., “Suriyeli Mültecilerin Yoğun Yaşadığı Bölgelerdeki Yerel Halkın Suriyeli Mültecilere İlişkin Görüşleri: Altındağ Örneği”, 594.

¹⁰⁶ Apak, “Suriyeli Göçmenlerin Kente Uyumları: Mardin Örneği”, 68.

¹⁰⁷ Sağır, *Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*, 210-211; Erkan, “Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği”; Gültekin vd., *Gaziantep’teki Suriyeliler: Uyum, Beklentiler ve Zorluklar (Özet Rapor)/ Syrians in Gaziantep*; Çatak, *Yanı Başındaki Yabancı: Suriyeliler ile Yerli Halkın Karşılaşmaları*; Apak, “Suriyeli Göçmenlerin Kente Uyumları: Mardin Örneği”; Çiftçi, “Suriyeli Sığınmacıların Türkiye Cumhuriyeti Devletine Aidiyetleri Bakımından Adaptasyon ve İletişim Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar”.

¹⁰⁸ Çiftçi, “Suriyeli Sığınmacıların Türkiye Cumhuriyeti Devletine Aidiyetleri Bakımından Adaptasyon ve İletişim Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar”, 164.

¹⁰⁹ Tanrıverdi - Ulu, “Geçici Koruma Altına Alınan Suriyelilerde Göç, Kültürleşme/Kültürel Uyum ve Din İlişkisi: Kayseri Örneği”, 181.

¹¹⁰ Sağır, *Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*, 210-211, 231; Nebile Özmen, *Çokkültürlü Toplumda Sosyal Entegrasyon ve Din*, (İstanbul-Çamlıca Yayınları, 2012), 81.

¹¹¹ Çatak, *Yanı Başındaki Yabancı: Suriyeliler ile Yerli Halkın Karşılaşmaları*, 117.

Göç olgusunda, karşı karşıya gelen toplumların farklı dini kimliklere sahip olmaları durumunda göçmenler, ev sahibi toplumun kültürünü “tehditkâr” bir unsur olarak algılama eğilimindedir. Bu durum dinin bütünleştirici fonksiyonu çerçevesinde ‘dini kimliğin yeniden keşfi’ olarak nitelendirilebilecek bir tür yeniden kimliklenme sürecini beraberinde getirmektedir.¹¹² Ancak Türkiye’ye gelen Suriyeli göçmenler, ev sahibi toplumun Müslüman olması sebebiyle kültür ve ‘dini kimlik’ noktasında yıkıcı bir kültürel kırılma yaşamamıştır. Uyum süreci, bireyi kuşatan sosyo-kültürel yapıda verili dini çevreden bir kopuş mahiyetinde olmamıştır. Camiler, Kur’an Kursları, benzer giyim kuşam ve örtünme biçimlerini de içeren birçok ortak noktanın bulunduğu bir sosyo-kültürel çevrede yaşamaktadırlar. Ev sahibi toplum ise kendisi gibi çoğunluğu Müslüman olan, ortak dini payda ekseninde doğrudan iletişime imkân veren bir göçmen nüfusla karşı karşıyadır. DİB başta olmak üzere birçok kurum ve kuruluşun referans aldığı ‘İslam Kardeşliği’, sıkıntıda olan Müslüman kardeşin gelişi ve hoş karşılanması bağlamında ‘Muhacir-Ensar’ söyleminin ön plana çıkarılması sürecin karakterini etkilemiştir: “Din kardeşiyiz...Ensar ve Muhacir olayına değiniyoruz. Peygamberimizin hicretini anlatıyoruz. Bu insanların bu durumda olduğunu, yarın bizim de bu duruma düşebileceğimize bahsediyoruz. Ayetlerle destekliyoruz. Güzel de oluyor, insanları yatıştırıyor, kaynaştırıyor. İnsanların kötü duygularını törpülüyorsun” (Erkek, 47, imam, Kayseri).¹¹³ Göçmenlerin de içinde buldukları durumu anlamlandırmalarında Hz. Muhammed’in hicretine referans ettikleri gözlemlenmektedir.¹¹⁴ Bu çerçevede Türkiye’de Suriyeli göçmenler ile ev sahibi toplum arasındaki kültürel karşılaşmaların yumuşak ve çok daha az kırılğan olduğu söylenebilir.¹¹⁵ Yerel boyutta birtakım küçük problemlerle karşılaşılrsa da bunların kitlesel boyutlara ulaşmaması, toplumsal kaos ve karmaşa ortamı oluşturmaması ‘uyum sürecinin yumuşak karakterli’ olduğunun en belirgin göstergelerindedir. Çok kısa denilebilecek sürede gelen göçmen sayısının fazlalığı dikkate alındığında bu göstergeler daha da netleşmektedir. Göçmenler ile ev sahibi toplum arasındaki karşılaşma, etkileşim, gettolaşma, uyum vb. süreçlerin analizinde “dine daha merkezi bir rol verilmelidir”.¹¹⁶ tespitini doğrulayan en somut örneklerden birinin Türkiye’nin Suriyeli göçmenler deneyimi olduğu söylenebilir. Ancak Türkiye öncesinde göçmenlerin gittikleri farklı İslam ülkelerinde yaşadıkları durumlar¹¹⁷ ve ardından Türkiye’ye gelişleri ‘din’in önemli bir faktör olsa da diğer unsurların göz ardı edilmesi halinde açıklayıcılığının sınırlı düzeyde kalacağını göstermektedir. Bu nedenle Türkiye’de Suriyeli göçmenlerin uyumu sürecini ‘din’ faktörüne indirgenmiş nedensellik ilişkisi üzerinden anlamlandırmak sığ bir bakış açısını yansıtmaktadır. Süreçte etkili parametrelerin tamamı bütüncül ve karşılıklı etkileşim ekseninde ele alındığında Türkiye’nin deneyiminin ‘kriz’den ziyade, ‘uyum’ söylemi çerçevesinde değerlendirmenin yerinde olacağı söylenebilir. Türkiye’deki Suriyeli göçmenlerin uyumu sürecinde göçmenlerle yerel halk arasındaki problemlerin minimum düzeyde kaldığına işaret eden “iki toplum arasında bir fren mekanizmasının gelişmesi”nin ve “sorunlarla baş edebilme kapasitesinin yüksekliği”¹¹⁸nin arka planında Türkiye’nin Suriyeli göçmenler deneyiminin oluşturduğu bu özgün karakterli

¹¹² Arif Korkmaz, “Göç ve Din”, *Din Sosyolojisi* (Konya: Palet Yayınları, 2013), 98.

¹¹³ Çatak, *Yanı Başındaki Yabancı: Suriyeliler ile Yerli Halkın Karşılaşmaları*, 116.

¹¹⁴ Tanrıverdi - Ulu, “Geçici Koruma Altına Alınan Suriyelilerde Göç, Kültürleşme/Kültürel Uyum ve Din İlişkisi: Kayseri Örneği”, 187.

¹¹⁵ Kesen Kurçak, *Türk Toplumunda Suriyeli Göçmenleri Kabul ve Uyumda Dindarlığın Rolü (Gaziantep Örneği)*, 182.

¹¹⁶ Toumas Martikainen, “Din, Göçmenler ve Entegrasyon”, çev. Nebile Özmen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (2010), 274.

¹¹⁷ Çatak, *Yanı Başındaki Yabancı: Suriyeliler ile Yerli Halkın Karşılaşmaları*, 41.

¹¹⁸ Orhan - Gündoğar, *Suriyeli Sığınmacıların Türkiye’ye Etkileri*, 8.

denklem bulunmaktadır. Bu nedenle Türkiye'nin deneyiminin 'evrensel'¹¹⁹ nitelikte olduğunu söylemek mümkün değildir.

Sonuç

Suriyeli göçmenlerin ülkelerinden kitleler halinde göç etmelerinin üzerinden yaklaşık on yıl geçti. Konuya dair ulusal ve uluslararası düzeyde birçok akademik yaklaşım ve söylem geliştirilerek literatüre kazandırılmıştır. Batı'da yapılan göç araştırmalarında daha çok 'pozitivist' yaklaşımın hâkim olduğu ve 'göç-göçmenlik' konularının 'ayrımçı', 'ötekileştirici', 'yabancı düşmanlığı'nı vurgulayan bir çerçevede irdelendiği görülmektedir.¹²⁰ Türkiye'nin Suriyeli göçmenler deneyimi de birçok araştırmaya konu olmuştur. Türkiye'deki araştırmaların bir bölümünde de Batı'ya özgü bakış açısının hakim olduğu görülmektedir. Oysa Türkiye'nin deneyimi, diğer coğrafyalarda yaşanan 'göç' olgusundan farklı bir karakter sahiptir. Suriye ile coğrafi yakınlık, sosyo-kültürel ve dini benzerlik, tarihi bir ortak geçmişe sahip olmak, Türkiye'nin uyguladığı 'açık kapı' politikası, göçmenlere yönelik toplumsal kabul oranının yüksekliği, dil konusundaki benzerlik, göç süreci öncesinde de iki ülke arasındaki nüfus hareketliliğinin fazla olması, iki ülkenin sınır yerleşim alanlarında akrabalık ilişkilerine sahip ciddi bir nüfusun bulunması gibi faktörler bu karakter üzerinde belirleyici rol oynamıştır. Bu nedenledir ki Türkiye'nin göçmenler sürecinde karşılaşılan taraflar birbirinin 'öteki'si ve 'yabancı'sı konumunda olmamıştır ve Batılı anlamda bir 'göçmen krizi'nin yaşandığını iddia etmek mümkün değildir. Türkiye'ye göçmenlerin geldiği ilk yıllar, 'kısa sürede ortaya çıkan göçmen nüfus yoğunluğuyla Türkiye'nin bu beklenmedik duruma hazırlıksız yakalanmış olması, göçmenlerin temel ihtiyaçlarının karşılanmasının öncelendiği çözüm arayış ve çabalarını içeren bir 'süreç' olarak nitelendirilebilir.

Türkiye'de göçmenlerle yerel halk arasında birtakım problemler yaşanmıştır ancak bunlar göçmen nüfusunun fazlalığına rağmen minimum düzeyde kalmış, hiçbir zaman kitlesel boyutlara ulaşmamıştır. Göçmenlerin gelişile ilişkilerendirilen olumsuz algılara rağmen Türkiye'nin Suriyeli göçmenler denklemi, toplumsal bir kaos üretmemiştir. 'Yüksek ama kırılğan toplumsal kabul düzeyi' nitelendirmesi kehaneti şimdiye kadar kitlesel ciddi bir kırılma ve toplumsal ayrışma biçiminde gerçekleşmemiştir. Söz konusu süreçte 'din' olgusu hem taraflar için önemli ortak paydalardan biri olmuş hem de karşılaşılan ve karşılaşılmaması muhtemel sıkıntılarda diğer özgün faktörlerle birlikte bir tür 'tampon mekanizma'¹²¹ işlevi görmüştür. DİB da yaptığı çalışmalarla göçmenlerin uyumu sürecinin önemli aktörlerinden biri olmuştur. 'Din' olgusu çerçevesinde sürece eklenen 'Muhacir-Ensar', 'kardeşlik', 'yardımseverlik' gibi söylemlerin 'romantizm' olarak nitelendirildiği ve ekonomik yükün dikkate alınmasına engel olan bu romantik yaklaşımdan uzaklaşılmasının gerekliliğini vurgulayan yaklaşımlarla da karşılaşılabilmektedir.¹²² Oysa ki göçmenlerin ülkemize ilk geldikleri günlerden günümüze kadar olan sürecin yönetimi ve iki toplum arasındaki uyum problemlerinin minimize edilmesinde 'romantizm' unsuru göz ardı edildiğinde sürecin karakterini analiz etmek imkânsızlaşmaktadır ve 'romantizm' unsurunun temel bileşenlerinden

¹¹⁹ Tunç, "Mülteci Davranışı ve Toplumsal Etkileri", 59.

¹²⁰ Kirman, "Göç Çalışmalarında Yöntem ve Din", 32.

¹²¹ Bkz. 'Tampon Mekanizma' söylemi Mübaccel Kıray tarafından kullanılan çerçevede kullanılmaktadır. Buna göre 'Tampon Mekanizma' sosyal değişimin buhransız geçmesini sağlayan, sosyal yapının çeşitli yönlerini birbirine bağlayan, değişim süreci içerisinde sonradan ortaya çıkan kurumlar, ilişkiler, değerler ve fonksiyonları ifade eden bir kavramdır. Mübaccel Belik Kıray, *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası* (Ankara: Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı, 1964), 6-7.

¹²² Murat Erdoğan, "Açılış Paneli" (Suriyeli Sığınmacıların Uyum ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu, Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Uluslararası İlişkiler ve Stratejik Araştırmalar Enstitüsü (ULİSA)), 2018.

biri de 'din' olgusudur. Sosyo-kültürel bileşenler içerisinde hayati derecede önemli ve belirleyici olan 'din' faktörü olmaksızın söz konusu sürecin anlaşılmasının mümkün olmadığı söylenebilir.

Türkiye'nin deneyim sonucu oluşan sosyo-kültürel iletişim, Suriye ve Türkiye halkları için bir dönüm noktası olmuştur. Her iki ülkenin de ekonomik, siyasi, tarihi, sosyo-kültürel ve dini olmak üzere çok boyutlu geleceğinin, 2011 yılından bu yana yaşananlardan bağımsız olarak şekillenmeyeceği söylenebilir. Bu anlamda söz konusu süreç, iki toplum arasında muhtemel iyi ilişkilere atılan verimli ve güçlü bir tohum olarak nitelendirilebileceği gibi iki toplum arasında derin temeller üzerine inşa edilmiş, tarihi ve toplumsal hafızaya silinmeyecek şekilde kaydedilmiş sosyo-kültürel köprülerin inşası olarak da değerlendirilebilir. Aynı din, farklı birey ve toplumlarda farklı görünürlük ve içselleştirmelerle karakterize olmaktadır. Mezhep farklılıkları, dini pratiklerdeki farklılıklar, kutsal metinleri okuyuş farklılıkları bunlardan bazılarıdır. Bu anlamda Suriyeli göçmenlerin uyumu problematiğinin geleceğinin bu farklılıklar ekseninde değerlendirilmesi sürecin daha nitelikli analiz edilebilmesi ve çok boyutlu bir gelecek perspektifi geliştirilmesi bakımından önemlidir.

Kaynakça

- Alp, Çiğdem vd. *Türkiye'deki Suriyeliler (Özel Rapor)*. Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Kamu Denetçiliği Kurumu (OMBUDSMANLIK), 2018.
- Apak, Hıdır. "Suriyeli Göçmenlerin Kente Uyumları: Mardin Örneği". *Mukaddime* 5/2 (2014), 53-70.
- Arslantürk, Zeki - Amman, M. Tayfun. *Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001.
- Bilgin, Vejdi. "Din ve Kültür". *Din Sosyolojisi*. ed. Mehmet Bayyigit. Konya: Palet Yayınları, 2017.
- Bandúr, Patrik. "Perceptions on Syrian Refugees in Turkey, Short Analysis of a Survey Identifying Differences and Similarities Between Two Grups of Turkish Voters", *Antakiyat* 3/1, (Haziran 2020): 67-91.
- Bostancı, Meltem. *11 Eylül'den Günümüze Ortadoğu ve Suriye: Suriyeli Sığınmacı Sorunu ve Basına Yansımaları*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2017.
- Çatak, Bilge Deniz. *Yanı Başındaki Yabancı: Suriyeliler ile Yerli Halkın Karşılaşmaları*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 1., 2020.
- Çiftçi, Hasan. "Suriyeli Sığınmacıların Türkiye Cumhuriyeti Devletine Aidiyetleri Bakımından Adaptasyon ve İletişim Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1 (2019), 153-176.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). "Anadolu Ajansı'nın 07.07.2017 Tarihli Hutbeyi Konu Alan Haberi". Erişim 09 Nisan 2021. <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/merhametimize-siginan-canlar-insanligimizin-imtihan/856443>
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). "'Göç ve Aile' Temalı Resim Yarışması ve Sergi". Erişim 01 Nisan 2021. <https://sergidinhizmetleri.diyamet.gov.tr>
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). "Göç ve Manevi Destek Merkezi". Erişim 08 Mart 2021. <https://www.diyamet.gov.tr/tr-tr/Kurumsal/Detay/25726/goc-ve-manevi-destek-merkezi-dualarla-acildi>
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). "'Göç'erken' Belgeseli". *Diyanet TV*. Erişim 11 Mart 2021. [https://www.diyamet.tv/gocerken/video/gocerken-belgeseli-1-bolum-\(suriye\)](https://www.diyamet.tv/gocerken/video/gocerken-belgeseli-1-bolum-(suriye))
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), Geçici Koruma Kapsamındaki Yabancılara Verilen Hizmetlere Daire Yönerge. "Geçici Koruma Kapsamındaki Yabancılara Verilen Hizmetlere Daire Yönerge". Erişim 24 Mart 2021. <https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/Diyamet%20İşleri%20Başkanlığı%20Taraftan%20Geçici%20Koruma%20Kapsamındaki%20Yabancılara%20Verilen%20Hizmetlere%20Daire%20Yönerge.pdf>
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun. Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun. 633 (22 Haziran 1965). Erişim 10 Şubat 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/anasayfa/MevzuatFihristDetayIframe?MevzuatTur=1&MevzuatNo=633&MevzuatTertip=5>
- Diyanet İşleri Başkanlığı, Temel İlke ve Hedefler", <https://www.diyamet.gov.tr> (12 Mart 2021).
- Doğanay, Ülkü - Çoban Keneş, Hatice. "Yazılı Basında Suriyeli 'Mülteciler': Ayrımcı Söylemlerin Rasyonel ve Duygusal Gerekçelerinin İnşası". *Mülkiye Dergisi* 40/1 (2016), 143-184.
- Efe, İbrahim. *Türk Basınında Suriyeli Sığınmacılar*. İstanbul: SETA Yayınları, 2015. http://file.setav.org/Files/Pdf/20151225180911_turk-basininda-suriyeli-siginmacilar-pdf.pdf
- Erbaş, Hayriye. "Göçmen Krizi Kavramı ve Örtüledikleri: Günümüzde Göçmenlik Halleri, Çelişkiler ve Sorunlar". *Gidişlerden Kaçışlara Göç ve Göçmenler: Kuram, Yöntem ve Alan Yazıları*. 261-315. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019.

- Erdoğan, Murat. "Açılış Paneli". Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Uluslararası İlişkiler ve Stratejik Araştırmalar Enstitüsü (ULİSA)), 2018. https://aybu.edu.tr/yulisa/content_detail.aspx?MENUID=286&ICERIKID=635&src=0
- Erdoğan, Murat vd. *Türkiye’de Yaşayan Suriyeli Mültecilere Yönelik Medya Algısı*. Liberal Perspektif: Analiz. Ankara: Özgürlük Araştırmaları Derneği, 2017. https://mmuraterdogan.files.wordpress.com/2016/06/oad_c2lgwsk.pdf
- Erkan, Erol. "Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/2 (2016), 51-92.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev. Turgut Kalpsüz. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Geertz, Clifford. "Kültürel Bir Sistem Olarak Din". çev. Hakan Gür. *Kültürlerin Yorumlanması*. 131-184. İstanbul: Dergah Yayınları, 2020.
- Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (GİGM). *Biten Projeler*. Erişim 24 Mart 2021. <https://www.goc.gov.tr/goc-projeleri56>
- Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (GİGM). "Broşürler". Erişim 11 Nisan 2021. <https://www.goc.gov.tr/brosurler>
- Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (GİGM). "Doğru Bilinen Yanlışlar". Erişim 06 Nisan 2021. <https://www.goc.gov.tr/dogru-bilinen-yanlislar>
- Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (GİGM). "Geçici Koruma". *www.goc.gov.tr*. Erişim 20 Ocak 2022. <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638>
- Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (GİGM). "Sosyal Uyum Çalışmaları". Erişim 20 Şubat 2021. <https://www.goc.gov.tr/haberler>
- Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (GİGM). "Sosyal Uyum Çalıştayları". Erişim 13 Mart 2021. <https://www.goc.gov.tr/kurumlar/goc.gov.tr/files/Kurumsal%20İntetner%20Site%20Duyuru.pdf>
- Göker, Göksel - Keskin, Savaş. "Haber Medyası ve Mülteciler: Suriyeli Mültecilerin Türk Yazılı Basınındaki Temsili". *İletişim, Kuram ve Araştırma Dergisi* Sayı 41 (GÜZ 2015), 229-256.
- Gültekin, Mehmet Nuri vd. *Gaziantep'teki Suriyeliler: Uyum, Beklentiler ve Zorluklar (Özet Rapor)/ Syrians in Gaziantep*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, 2018.
- Günay, Ünver. "Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (1999), 91-117.
- Hasanov, Behram. "Clifford Geertz'e Göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 79-96.
- Kaya, Ayhan-Kıraç, Aysu. İstanbul'daki Suriyeli Mültecilere İlişkin Zarar Görebilirlik Değerlendirme Raporu, Hayata Destek Derneği, Nisan-2016. Erişim 25 Nisan 2021. <https://www.hayatadestek.org/wp-content/uploads/2019/06/istanbuldaki-suriyeli-multeciler-zarar-gorebilirlik-raporu.pdf>
- Kemik, Pınar vd. "Suriyeli Mültecilerin Yoğun Yaşadığı Bölgelerdeki Yerel Halkın Suriyeli Mültecilere İlişkin Görüşleri: Altındağ Örneği". *Mukaddime* 10/2 (2019), 582-596.
- Kesen Kurçak, Ayşe. *Türk Toplumunda Suriyeli Göçmenleri Kabul ve Uyumda Dindarlığın Rolü (Gaziantep Örneği)*, Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora tezi, 2022.
- Kıray, Mübeccel Belik. *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*. Ankara: Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı, 1964.
- Kirman, Mehmet Ali. "Göç Çalışmalarında Yöntem ve Din". *Göç ve Din: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*. ed. Mehmet Ali Kirman - İlbey Dölek. 25-38. Ankara: Astana Yayınları, 2020.
- Korkmaz, Arif. "Göç ve Din". *Din Sosyolojisi*. 337-390. Konya: Palet Yayınları, 2013.
- Kümbetoğlu, Belkıs. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2., 2008.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Martikainen, Toumas. "Din, Göçmenler ve Entegrasyon". çev. Nebile Özmen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (2010), 263-276.

Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I*. 2 Cilt. Ankara: Yayınodası Yayınları, 8. Basım, 2016.

Orhan, Oytun - Gündoğar, Sabiha Senyücel. *Suriyeli Sığınmacıların Türkiye'ye Etkileri*. Ortadoğu Stratejik Araştırmalar Merkezi (ORSAM)-Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfı (TESEV), 2015. https://orsam.org.tr/d_hbanaliz/201518_rapor195tur.pdf

Özipek, Bekir Berat. *Suriyeli Sığınmacılar ve Türkiye Ekonomisi: Evrensel Tecrübe ışığında Bir Etkiyi Konuşmak*. İstanbul: Uluslararası Teknoloji Ekonomi ve Sosyal Araştırma Vakfı (UTESAV), 2018. http://www.utesav.org.tr/dosyalar/web_dosya/Suriyeli-Siginmacilar-ve-Turkiye-Ekonomisi-Raporu.pdf

Özipek, Bekir Berat- Tanrıku, Faik. *Geçmişten Günümüze Türkiye'de Göç ve Suriyeli Sığınmacılar: Algılar, Olgular ve Gerçekler*. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2. Basım, 2021.

Özmen, Nebile. *Çokkültürlü Toplumda Sosyal Entegrasyon ve Din*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012.

Sağır, Zeynep. *Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

Tanrıverdi, Abdullah - Ulu, Mustafa. "Geçici Koruma Altına Alınan Suriyelilerde Göç, Kültürleşme/Kültürel Uyum ve Din İlişkisi: Kayseri Örneği". *Bilimname* 63/3 (2020), 169-212.

Taştan, Coşkun vd. *Suriyeli Sığınmacılara Dair Tehdit Algısı: Önyargılar ve Gerçekler (Rapor)*. Ankara: Polis Akademisi Yayınları (GÖÇMER), 2017. https://www.pa.edu.tr/Upload/editor/files/2-SURIYELI%20SIGINMACILARA%20DAIR%20TEHDIT%20ALGISI_ALGILAR%20VE%20GERCEKLER.pdf

Tunç, Ayşe Şebnem. "Mülteci Davranışı ve Toplumsal Etkileri". *Tesam Akademi Dergisi* 2/2 (2015), 29-63.

Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişimleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002.

Voll, John Obert. *İslam: Süreklilik ve Değişim*. çev. Cengiz Şişman vd. 2 Cilt. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.

Yaşar, Aldırmaz. "Değerler Avrupası'ndan Duvarlar Avrupası'na: Göç, Sığınmacılar ve Mülteci Krizi Çerçevesinde AB Hukuku ve Politikaları". *Kastamonu Üniversitesi İİBF Dergisi* 16/2 (2017), 83-103.

Yıldırım, Sinem vd. "Suriyeli Sığınmacıların Toplumsal Kabul ve Uyum Sürecine İlişkin Bir Araştırma". *Bilgi* 35/ (K 2017), 107-126.

"2011-2020 Tarihleri Arasındaki Hutbeler Arşivi". Diyanet İşleri Başkanlığı. Diyanet İşleri Başkanlığı. Erişim 16 Nisan 2021. Erişim 16 Nisan 2021. <https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/kategoriler/yayinlarimiz/hutbeler/hutbe-arşivi>

Türkiye'deki Mülteciler, Sığınmacılar. "Birleşmiş Milletler Mülteci Örgütü (UNHCR)". Erişim 08 Nisan 2021. <https://unhcr.org/tr/turkiyedeki-multeciler-siginmacilar>

"Diyanet İşleri Başkanlığı 2017 Hutbeleri". Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). Erişim 16 Nisan 2021. Erişim 16 Nisan 2021. <https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/2017%20Yılı%20Hutbeleri.pdf>

<https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr>. "Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Hutbeler", ts. Erişim 21 Nisan 2021

Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Raporu 2017. Yıllık. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019. Diyanet İşleri Başkanlığı. <https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/Icon/SagSlider/2017%20DİN%20HİZMETLERİ%20RAPORU.pdf>

Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Raporu 2018. Yıllık. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019. Diyanet İşleri Başkanlığı. <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Icon/SagSlider/2018%20Din%20Hizmetleri%20Raporuu.pdf>

Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Raporu 2019. Yıllık. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı. Erişim 14 Nisan 2021. <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Icon/SagSlider/2019%20Din%20Hizmetleri%20Raporu14102020.pdf>

<https://www.diyamet.gov.tr>. “Diyanet İşleri Başkanlığı, Temel İlke ve Hedefler”. 12 Mart 2021. Erişim 12 Mart 2021. <https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/3/diyamet-isleri-baskanligi-temel-ilke-ve-hedefleri>

BBC NEWS TÜRKÇE. “Financial Times: Suriyeliler Yatırımlarıyla Türkiye Ekonomisine Katkı Sağlıyor” (17 Mayıs 2016). https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/05/160517_ft_suriye_yatirimci_multeci

Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (GİGM), 2014 Türkiye Göç Raporu. Ankara: Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, 2016. https://www.goc.gov.tr/kurumlar/goc.gov.tr/YillikGocRaporlari/2014_yillik_goc_raporu.pdf

Bakan Kaya Sosyal Uyum Yardımı (SUY) Programı Kapsamında Dağıtılan Kızılay Kartın Bir Milyon Sayısına Ulaşması Vesilesiyle Düzenlenen Programa Katıldı. “Türk Halkının Suriyelilere İnsani Yardımları”. Erişim 29 Nisan 2021. <https://www.betulsayan.com/gundem/bakan-kaya-sosyal-uyum-yardimi-suy-programi-kapsaminda-dagitilan-kizilay-kart-in-bir-milyon-sayisina-ulasmasi-vesilesiyle-duzenlenen-programa-katildi>

İstahrî'nin İlmî Kişiliği Ve Mezhepteki Yeri***The Scientific Personality Of Istahrî And His Place In The Sect****İbrahim SİZGEN**

Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, Department of Basic
Islamic Sciences, Department of Islamic Law

Hatay/Türkiye

ibrahimsizgen@hotmail.com

ORCID:0000-0003-3669-8589

DOI: 10.34085/buifd.1061514

Öz

Dönemin çeşitli âlimlerinden temel İslâmî ilimleri tedris ettikten sonra fıkıh ilmine yoğunlaşan üçüncü neslin önde gelen Şâfiî hukukçusu Ebû Saîd el-İstahrî (ö. 328/940), Ebü'l-Kâsım el-Enmâtî (ö. 288/901) başta olmak üzere birçok âlimin rahle-i tedrisinden geçmiştir. Fıkhî meseleleri kavrama yetisiyle dikkatleri üzerine çekerek kısa zamanda gerek mezhep içinde yer alan fukahanın gerekse diğer mezhebe müntesip müctehidlerin iltifatına mazhar olan İstahrî, özellikle fıkhî birikiminden mütevellid dönemin halifeleri tarafından Kum ve Sicistân'a "kadî"; Bağdat'a ise "muhtesib" olarak atanmıştır. İstahrî, çoğunlukla mezhepte müftâ bih görüşe muvafık kalsa da yer yer İmam Şâfiî'nin kavlini farklı yorumlaması, meseleye literal yaklaşması, konuya ilişkin ayet veya hadislerin zâhirîyle istidlâl etmesi gibi birtakım gerekçelere binaen farklı görüşler ileri sürmüştür. Elbette ki bunda onun ilmî donanımı ve delil sunma becerisinin güçlü olması gibi özelliklerinin bulunması ve ictihad ameliyesini etkin bir şekilde kullanmasının rolü büyüktür. Bu yüzdendir ki, onun ictihâdî şöhreti sadece müntesibi olduğu mezheple sınırlı kalmamış; görüşleri Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebinin temel fıkıh kaynakları yanında mukaran olarak kaleme alınan birçok eserde incelenmiştir. İstahrî'nin mezhebe büyük bir zenginlik kazandıran farklı görüşleri, - mezhebin genel kanaatine aykırı olsa da- fukaha tarafından değer görmüş; bu görüşler birçok fıkıh eserinde yer edinmiştir. Bu yüzden o, Şâfiî müctehid sıralamasında "ashâbü'l-vücûh/müctehid fi'l-mezheb" kategorisinde değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada, üçüncü neslin önde gelen fakihlerinden İstahrî'nin genel hatlarıyla hayatına, kendilerinden ders aldığı bazı hocalarına, ders halkasına iştirak eden bazı talebelerine, telif ettiği eserlerine, ilmî kişiliğine ve mezhepteki konumuna yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Şâfiî mezhebi, Fakîh, Ebû Saîd el-İstahrî, Ashâbü'l-vücûh.

Abstract

Abu Sa'id al-Istahri (d. 328/940), a prominent Shafi'i jurist of the third generation, who concentrated on the science of Fiqh after studying the basic Islamic sciences from various scholars of the period, Abu'l-Qasim al-Anmati (d. 288/901) he took lessons from many scholars, especially. Istahri, who drew attention to himself with his ability to understand Fiqh issues and was soon paid the compliment of both the fuqaha and the mujtahids belonging to another sect, was appointed "qadi" in Qom and Sicistan by the caliphs of the period and "muhtesib" in Baghdad. Although Istahri mostly agreed with the opinion accepted in the sect, he sometimes expressed different opinions based on a number of reasons, such as Imam Shafi'i's

* Bu çalışma, "İstahrî'nin Muhalif Görüşleri ve Şâfiî Mezhebindeki Yeri (İbadetler ve Aile Hukuku Özelinde)" adlı doktora çalışmamızdan üretilerek hazırlanmıştır.

interpretation of his opinion differently, his literary approach to the issue, and his basing it on. Of course, his scientific equipment and strong ability to present evidence, as well as his ability to effectively use the *ictihad* activity, have a big role in this. For this reason, his *ijtihadi* fame was not limited to the sect he was a member of; his views were examined in many works written as *muqaran* alongside the main *fiqh* sources of Hanafi, Maliki and Hanbali sects. The different views of *Istahri*, which brought great wealth to the sect, -although contrary to the general opinion of the sect - were valued by the *fuqaha*; these views have gained a place in many *fiqh* works. Therefore, he was evaluated in the category of “*ashab al-vujuh/mujtahid fi'l-mazhab*” in the Shafi'i *mujtahid* ranking. In this study, the life of *Istahri*, one of the leading *mujtahids* of the third generation, in general terms, some of his teachers whom he took lessons from, some of his students whom he taught, his works he wrote, his scientific personality and his position in the sect will be included.

Keywords: *Fiqh*, Shafi'i sect, Scribe, Abu Sa'id al-*Istahri*, *Ashab al-vujuh*

Giriş

Şâfiî mezhebinin teşekkül edip gelişmesi ve sistematik yapıya kavuşmasında İmam Şâfiî'nin yanında kuşkusuz mezhep müctehidlerinin katkısı göz ardı edilemez. Nitekim onlar mezhep imamının usûl ve kaidelerinin sonraki nesillere aktarılmasında kadılık ve muhtesiplik gibi önemli vazifeler üstlenip mezhep imamının usûl ve kaidelerine bağlı kalarak kendilerine özgü *ictihad*larıyla mezhep imamlarına ya da mezhebin yerleşik usûl/fürû görüşlerine muhalefet etmişlerdir. Nitekim Şâfiî mezhebi fakihlerin önemli özelliklerinden biri de görüşlerini mezhep imamının veya mezhebin usûl ya da fürû'a dair görüşlerini savunmak gibi bir kaygıyla hareket etmemiş olmalarıdır. Bundan dolayı zaman zaman İmam Şâfiî'ye ya da mezhebin usûl/fürû görüşlerine muhalefet ettikleri görülmüştür. Nitekim mütekellimîn metodu, karakteristik yapısı gereği teorik bir özelliğe sahiptir. Bu yüzden Şâfiî usûl geleneğinde genel olarak Şâfiî usûlcüler, mezheplerinin etkisinde kalmamışlardır. Zira onlar her şeyden önce kendi yorum sistemlerini oluşturma ve geliştirmeye gayret etmişlerdir. Bu nedenle mezhep gayreti, ilmî düşüncelerini etkilememiştir. Kendilerine ulaşan usûlî gerekçelerle iktifa etmeyerek -usûlî meseleleri temellendirme noktasında- öncekilerden farklı delil ve yorumlara başvurmuşlardır. Bu çabanın bir ürünü olarak Şâfiî usûlcülerle Şâfiî arasında hatta bizzat Şâfiî usûlcüler arasında zaman zaman farklı görüşler tezahür etmiştir.¹ Bu vasıfları haiz olan ve mezhebe geniş bir perspektif kazandıran aynı zamanda mezhebin gelişimine, farklı coğrafyalara yayılmasına katkıda bulunan Şâfiî fukahasından biri de İstahrî'dir.

Bağdat Şâfiî fakihlerinden Enmâtî'nin en önemli talebelerinden biri olan İstahrî'nin ilmî kişiliği yanında mezhepteki konumunun ortaya konulması mezhebin gelişimini anlama noktasında önemlidir. Bu çalışmayla mezhep içi tartışmalarda kendisinden sıklıkla söz ettiren ancak günümüzde ismi neredeyse unutulmaya yüz tutmuş Şâfiî fakih İstahrî'nin tanıtılması hedeflenmektedir.

1. İstahrî'nin İlmî Kişiliği

1.1. İstahrî'nin Hayatı ve Eğitimi

Tam adı, Hasan b. Ahmed b. Yezîd b. İsâ b. el-Fadl b. Beşşâr b. Abdilhamîd b. Abdillâh b. Hâni' b. Kabîsa b. 'Amr b. 'Âmir olup h. 244/858 senesinde İstahr şehrinde doğmuştur. Künyesi, Ebû Saîd olmakla birlikte “İstahrî” nisbesiyle şöhret bulmuş Bağdat Şâfiî fukahasındandır.²

¹ Bu konuya dair geniş bilgi için bk, İhsan Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmam Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 319.

² Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd, (Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 2001), 8/206; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1983), 15/250.

İslâm tarihçisi Zehebî'nin, İstahrî hakkında "fakîhu'l-'Irâk" nitelendirmesi,³ bu hususu teyit etmektedir.

Bibliyografi kaynaklarında hayatına dair yeterli bilgiye yer verilmemiştir. Ancak onun ilgili terâcim kaynaklarında Bağdat'ta ilimde otoriter birçok kişiden hadis ilimleri yanında Şâfiî fikhına dair dersler aldığına yer verilmiştir.⁴ Bu itibarla İstahrî'nin -hangi yıllarda olduğu bilinmemekle birlikte- ilim tahsil etmek üzere dönemin ilmin merkezi Bağdat'a yolculuk ettiği anlaşılmaktadır.

1.2. Hocaları

Kuşkusuz ilmin günümüze kadar aktararak gelmesinde mümtaz hocaların seçkin talebeler yetiştirmelerinin ehemmiyeti inkâr edilemez. Nitekim Nevevî, (ö. 676/1277) "Fıkıh bilen müctehid ve fıkıh ilmini öğrenmek isteyen talebenin, hocalar şeceresine muttali olunması elzemdir"⁵ diyerek bu hususa vurgu yapmıştır. Bu yüzden kişinin tedrisinde bulunduğu müctehidler silsilesine muttali olmak, söz konusu müctehidi değerlendirmeye tabi tutmada müracaat edilecek önemli kıstaslardan biridir.

İstahrî, ilmî hareketliliğin yoğun olduğu bir dönemde yaşamıştır. İlim tahsili için Bağdat'a intikal eden İstahrî'nin pek çok alanda ihtisas sahibi birçok hocadan fıkıh ve hadis dersleri aldığına kaynaklarda yer verilmiştir. Bu itibarla onu, yaşadığı dönemin "İmâmı/Şeyhi" kılan⁶ hocalarından bazıları şunlardır:

Ebü'l-Kâsım el-Enmâtî: İstahrî'nin Şâfiî fikhını, Müzenî (ö. 264/878) ve Rebî' el-Murâdî'nin (ö. 270/884) talebelerinden aldığına kaynaklarda yer verilse de⁷ fıkıh hocaları arasında ismi açıkça zikredilen tek hocası Osmân b. Saîd b. Beşşâr el-Enmâtî'dir.⁸ Künyesi Ebü'l-Kâsım olup Bağdat'ta doğmuştur.⁹ İstahrî, İbn Süreyc ve Ebû Ali b. Hayrân (ö. 320/941) başta olmak üzere birçok fakih yetiştirmiştir. Enmâtî, hocalarından almış olduğu fıkıh Irak'a taşıyarak Irak Şâfiîliği ile Mısır Şâfiî fukahası arasında irtibat sağlamış bu yüzden kendisine "Şeyhu's-Şâfiîyye" lakabı verilmiştir.¹⁰

Hafs b. Amr er-Rebâlî (ö. 258/872): Ebû Ömer/Ebû Amr Hafs b. Amr b. Rebâl b. İbrahim b. 'Aclân, Basra muhaddislerdendir. Başta İsmail b. Uleyye (ö. 193/809) olmak üzere birçok hadis ulemasından dersler dinlemiştir. İstahrî yanında¹¹ yetiştirmiş olduğu öğrencileri arasında İbn

³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/250.

⁴ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lüğât*, nşr. Komisyon, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts), II/238.

⁵ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/32.

⁶ Yâfi'î, Ebû Muhammed Afifuddîn Abdullah b. Es'ad, *Mir'âtu'l-cinân ve 'ibretu'l-yakazan*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/218.

⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/252.

⁸ İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtu's-şâfiîyye*, thk. Hafız Abdülalim Han, (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, h. 1407), 1/109.

⁹ İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sadır, ts), 3/241; Nail Okuyucu, "Enmâtî, Ebü'l-Kâsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek 1/406.

¹⁰ İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn, *Tabakâtu'l-fukahâi's-şâfiîyye*, thk. Muhyeddîn Ali Necîb, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1992), 2/589; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-şâfiîyye*, I/80-81.

¹¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1986-2000), 24/227; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyyîn*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim-Muhammed Ali Zeynühüm, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993), 247.

Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Muhammed b. Hüzeyme (ö. 311/924) yer almıştır.¹²

Sa'dân b. Nasr el-Bezzâz (ö. 265/878): Tam adı, Ebû Osmân Sa'dân b. Nasr b. Mansûr es-Sekafî'dir. İsmi Sa'îd olmasına rağmen halk arasında Sa'dân adıyla tesmiye edilmiştir.¹³ Kaynaklarda "Bağdat müsnidi" olarak şöhret bulmuştur. Hakkında sika olduğuna değinilmiştir. Mu'ammer b. Süleymân en-Nehâî (ö. 191/807), ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) olmak üzere birçok âlimden hadis dinlemiştir. Talebeleri arasında İstahrî yanında¹⁴ İbn Ebû'd-Dünyâ (ö. 281/894) ve daha birçok kişiye yer verilmiştir.¹⁵

Ahmed b. Mansûr er-Remâdî (ö. 265/878): İsmi, Ahmed bin Mansûr bin Seyyâr bin el-Mu'ârik olup 182/798'de Bağdat'ta doğmuştur. Hicaz, Yemen, Irak, Şam ve Mısır diyarları başta olmak üzere birçok bölgeye ilim tahsili için giderek bu coğrafyalarda Zeyd bin el-Habbâb el-'Aklî (ö. 203/818), Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819), Abdülmecîd bin Ebî Revâd el-Ezdî (ö. 206/822), Haccâc b. Muhammed el-Massîsî (ö. 206/822), Ebü'n-Nasr Hâşim el-Horâsânî (ö. 207/823), Sa'îd bin Ebî Meryem el-Mısırî (ö. 224/839), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve daha pek çok âlimden hadis dinlemiştir. İstahrî yanında¹⁶ İbn Mâce, Ahmed b. Ebî İmrân (ö. 280/894), Ebû Avâne el-İsferâyînî (ö. 316/929), Ebû'l-Kâsım el-Bağavî (ö. 317/929), İbn Ebû Hâtım (ö. 327/938) ve pek çok âlim de Remâdî'den ilim öğrenerek, hadis rivâyetinde bulunmuşlardır. Çok kuvvetli bir hafızaya sahip olan Remâdî, en az yüzbin hadisi râvileriyle birlikte ezberlediğinden "hâfız" ünvanına layık görülmüştür. Öte yandan onun, *el-Musannef* adlı eseriyle tanınan İbn Ebû Şeybe'ye (ö. 235/849) ilimde denk olduğu söylenmiştir. Sika râvî silsilesinde yer alan Remâdî, *el-Müsnedü'l-kebir* adlı eseri kaleme almıştır.¹⁷

Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî (ö. 271/885): İsmi, Abbâs b. Muhammed b. Hâtım b. Vâkid olup künyesi Ebû'l-Fazl'dır. 185/802 senesinde Bağdat'ta doğmuştur. Aslen Harezmidir. Kaynaklarda on yedi yaşından itibaren hadisle iştiğal ettiğine yer verilmiştir. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Abdülvehhâb b. Atâ el-Haffâf (ö. 204/819), Yahyâ b. Ebî Bukeyr (ö. 231/846), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ahmed b. Hanbel ve daha birçok âlimden hadis dinlemiştir. İstahrî yanında¹⁸ İbn Mâce, Ebû Dâvud, Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915), Kâsım b. Zekeriyâ el-Mutarriz (ö. 305/918), Şâfiî müctehidi İbn Süreyc ve Muhammed b. Mahled el-'Attâr (ö. 331/943) gibi önemli şahsiyetler, Dûrî'den dersler almıştır.¹⁹ Dûrî şâz, münker ve mensûh hadisleri rivayet etmekten kaçındığından sika râvî silsilesinde kendinden söz ettirmiştir.²⁰

Ahmed b. Sa'd ez-Zührî (ö. 273/886): İsmi, Ahmed b. Sa'd b. İbrahim b. Abdurrahmân b. Avf'tır. H. 198/814'de doğmuştur. İsminden anlaşılacağı üzere soyu meşhur sahabî Abdurrahmân b. Avf'a (ö. 32/652) dayanmaktadır. Künyesi Ebû İbrahim'dir. Dımaşk, Mısır ve

¹² Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahmân Ebû'l-Haccâc, *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983-1992), 7/52-53.

¹³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/357.

¹⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/207.

¹⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/357-358.

¹⁶ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 2/238.

¹⁷ İbn Asâkir, Ali b. el-Hasen, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995-2000), 6/23-24; Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (Haydarâbâd: Matba'atü Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1325-1327), 1/83-84; Aynî, Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed, *Meğâni'l-ahyâr fi şerhi esâmî ricâli Me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/38-39.

¹⁸ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 2/238.

¹⁹ Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/129.

²⁰ İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed, *es-Sikât*, (Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Me'ârif, 1973), 8/513; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/523.

Irak'a giderek bu bölgelerde Muhammed b. Sellâm el-Cumehî (ö. 231/846), Ali b. Bahr el-Kattân (ö. 234/849), İshâk b. Mûsâ el-Ensârî (ö. 244/859) gibi âlimlerden hadis dinlemiştir. Aile efradının tamamının âlim ve muhaddis olduğuna yer verilir. İstahrî yanında²¹ Ebû Avâne el-İsferâyînî, Yahyâ b. Sâ'îd, Ebû Abdillâh el-Mehâmîlî (ö. 330/942), İsmâil es-Saffâr ve daha birçok kişi, kendisinden hadis rivayet etmiştir. Sika ravi silsilesinde kendinden söz ettirmiştir.²²

1.3. Talebeleri

Tabakât eserlerinde İstahrî'nin birçok kişiye fıkıh ve hadis ilimlerine yönelik dersler verdiği yer verilmiştir. Bu bağlamda İstahrî'den ilim tahsil eden öğrencilerden bazıları şunlardır:

Ebû İshâk el-Mervezî (ö. 340/951): Horasan'ın Merv şehrinde olup tam adı, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed b. İshâk'tır. İbn Abdân el-Mervezî (ö. 293/906), İstahrî²³ ve İbn Süreyc'ten fıkıh dersleri alarak Şâfiî hukukçuların önde gelen âlimlerinden biri olmuştur. İslâm coğrafyasının hemen hemen her nahiyesinden kendisinden ders alan İbn Ebû Hüreyre, Ebû Hâmid el-Merverrûzî (ö. 362/973), Ebû'l-Hasan el-Mâsercisî (ö. 384/994) gibi talebeleri sayesinde Şâfiî mezhebi, Irak ve diğer bölgelere intişar etmiştir. Oldukça zengin fikhî birikime sahip olan Mervezî, *Şerhu Muhtasari'l-Müzenî, Kitâbü't-Tavassut beyne's-Şâfiî ve'l-Müzenî, el-Fusûl fî ma'rifeti'l-usûl, eş-Şürût ve'l-vesâ'ik, el-Vesâyâ ve hisâbü'd-dev, Kitâbü'l-Husûs ve'l-'umûm* gibi eserleri telif ederek ilme katkıda bulunmuştur.²⁴

Ubeyd el-Fakîh (ö. 360/971): Tam adı, Ubeyd b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Kaysî'dir. H. 295/908 senesinde Bağdat'ta doğmuştur. Ubeyd el-Fakîh; Rakka, Dımaşk, Halep ve Mısır'a giderek buralarda Ebû'l-Kâsım el-Bağavî, Yahyâ b. Sâ'îd, Tahâvî (ö. 321/933) ve daha birçok kişiden hadis işitmiş; fıkıh ilmini Mâlikî hukukçuları yanında İstahrî'den; kıraat ilmini ise İbn Mücâhid (ö. 324/936) ve İbn Şenebûz'dan (ö. 328/939) almıştır. İlimde çok yönlü olduğu belirtilen Ubeyd el-Fakîh kıraat, ferâiz ve usûl sahasında birçok eser kaleme almıştır.²⁵

Ebû't-Tayyib el-Bağdâdî (ö. 373/983): Tam adı, Muhammed b. Ahmed b. İbrahim b. Ebî Burde olup künyesi Ebû't-Tayyib'tir. Bağdat'ta İbn Ebû Dâvûd (ö. 316/929), Ebû'l-Kâsım el-Bağavî, İbn Mücâhid ve daha pekçok muhaddisten hadis dinlemiş; fikhî ise İstahrî ve Ebû İshâk el-Mervezî'den almıştır. H. 324/935 senesinde Mısır'a giden Mervezî, burada Yûnus b. Abdilâlâ es-Sadeî (ö. 264/878) ve Müzenî'nin talebeleriyle karşılaşmış, ancak ilmî yönden onları kifayetsiz bulduğundan onlardan ders almamıştır. Mervezî, h. 361/971 senesinde Endülüs'e giderek orada Şâfiî fikhına ilişkin dersler okutmuştur. Mu'tezilî olmakla itham edildiğinden dönemin halifesi tarafından Endülüs'ten ihraç edilmiştir. Kalan ömrünü Tâhert'te kızının evinde geçiren Mervezî, burada vefat etmiştir.²⁶

İbn Şâhîn (ö. 385/ 996): Tam adı, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî olup h. 297/909'da Bağdat'ta dünyaya gelmiştir. Henüz küçük yaşlarda hadis meclislerine katılmış, h. 308/920'de ise hadis yazmaya başlamıştır. Otuzlu yaşlarda hadis ilmi için Mısır, Dımaşk ve

²¹ Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed et-Temîmî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ, (Haydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmânî, 1962), 286.

²² Vâdi'î, Ebû Abdurrahmân Mukbil b. Hâdî, *Terâcimü ricâli'd-Dârekutnî fî Sünenih*, nşr. Ahmed b. Muhammed el-Karasî vdğ., (Sana: Dâru'l-Âsâr, 1999), 92.

²³ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, 1/109.

²⁴ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, 1/105-106.

²⁵ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Muhtasaru Târîhi Dımaşk*, thk. Rûhiyye en-Nehâs vd., (Dımaşk: 1984), 15/245.

²⁶ İbnü'l-Faradî, Ebû'l-Velîd Abdullah b. Muhammed, *Târîhu'l-'ulemâ ve'r-ruvât li'l-'ilm bi'l-Endelüs*, nşr. İzzet el-Attâr Hüseyinî, (Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1988), 2/116-117.

Trablus'a seyahatler düzenlemiştir. İstahrî yanında²⁷ İbnü'l-Bâgandî, Ebü'l-Kâsım el-Bağavî, Yahyâ b. Sâ'id, İbn Mücâhid, İbn Şenebûz, İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958) gibi önemli şahsiyetlerden ders almıştır. Kendisinden Ebü Sa'd el-Mâlinî, Berkânî, Ebü'l-Kâsım et-Tenûhî (ö. 447/1055), Ebü Ya'lâ el-Halîlî (ö. 446/1055), Ebü'l-Hüseyn İbnü'l-Mühtedî-Billâh (ö. 460/1068) ve daha birçok âlime hadis ve kıraat konularında dersler vermiştir. Hadis rivayetinde güvenilir/sika olan İbn Şâhin'in, fıkıh bilgisinin zayıf olduğuna kaynaklarda yer verilmiştir. Yaklaşık üçyüz küsur eser telif etmiştir. Bunlardan bazıları ise şunlardır: *et-Tefsîru'l-kebîr, Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuh, Keşfü'l-memâlik, Mu'cemü's-şüuyûh* ve diğerleri...²⁸

Dârekutnî (ö. 385/995): Tam ismi Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed olup h. 306/918 senesinde Bağdat'ta tevellüd etmiştir. Bağdat ve Vâsıt gibi birçok ilim merkezine seyahatler düzenleyerek bu coğrafyalarda yer alan âlimlerden dersler almıştır. Hadis ilmini İbn Ebü Dâvûd, Ebü'l-Kâsım el-Bağavî, Ebü Abdillâh el-Mehâmîlî ve İstahrî²⁹ gibi devrin meşhur muhaddislerinden; Şâfiî fıkıhını yine hadis hocası İstahrî'den;³⁰ kıraat ilmini ise İbn Mücâhid ve Ebü Bekir en-Nakkâş'tan (ö. 351/952) almıştır. Dârekutnî'nin tanınmış talebeleri arasında Bâkılânî (ö. 403/1013), Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), Şâfiî âlimi Ebü Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016), Abdülganî el-Ezdî (ö. 409/1018), Berkânî, Ebü Zer el-Herevî (ö. 434/1043) ve Ebü't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058) gibi meşhur âlimler yer almıştır. Edebiyat ve şiire ilgi duyan Dârekutnî, Seyyid Himyerî'nin (ö. 173/789) divanı başta olmak üzere birçok divan ezberlemiştir. Güçlü hâfızası, derin anlayışıyla devrinin en önde gelen şahsiyetlerinden biri olan Dârekutnî'ye "emîrü'l-mü'minîn fi'l-hadîs" ünvanı verilmiştir. Dârekutnî, büyük bir bölümü hadis ilimlerine dair olmak üzere otuzdan fazla eser ve risâle kaleme almıştır. Bunların başlıcaları ise şunlardır: *es-Sünen, Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkin, Su'âlât, 'İlelü'l-hadîs, Ricâlü'l-Buhârî ve Müslim, el-Fevâ'id, Kitâbü's-Sıfât, Kitâbü'l-Kırâ'ât* ve diğerleri...³¹

Ebü'l-Hasan İbnü'l-Cündî (ö. 396/1005): Tam ismi, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. İmrân'dır. Şîi muhaddislerden olan h. 306/918 senesinde Bağdat'ta doğmuştur. Henüz küçük yaşlarda (h. 313/925) hadis meclislerine iştirak etmiştir. İstahrî yanında³² İbn Ebü Dâvûd, Ebü'l-Kâsım el-Bağavî, Yahyâ b. Sâ'id, Ebü Sa'id el-'Adevî (ö. 319/931), Yûsuf b. Ya'kûb en-Nîsâbûrî (ö. 322/933) ve daha birçok kişiden hadis rivâyet etmiştir. Muhammed b. Abdülaziz el-Berza'î (ö. 423/1031), Hasan b. Muhammed el-Hallâl (ö. 430/1038) kendisinden hadis rivayet edenler arasında yer alır. Cerh ve tadil açısından zayıf râvîler arasında ismi zikredilmiştir. *el-Fevâ'idü'l-hisânü'l-ğarâ'ib* adlı eseri vardır.³³

1.4. Eserleri

Elimizde matbu olarak İstahrî'ye ait müstakil bir eser bulunmamaktadır. Ona ait mahtût (el yazması) bir eser de –görüldüğü kadarıyla- tespit edilememiştir. Fakat tabakât kitaplarında birtakım eserlerin İstahrî'ye nispet edildiği görülmüştür. Bu eserler, şunlardır:

²⁷ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyyîn*, 247.

²⁸ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, 18/248-249.

²⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 24/ 227.

³⁰ İbnü'l-Esîr, Ebü's-Se'âdât el-Mübârek b. Muhammed, *Câmi'u'l-usûl fi ehâdisi'r-Rasûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnâvût vdğ., (Dimaşk-Beyrut: Mektebetü'l-Hulvânî-Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1969-1972), 12/714.

³¹ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyyîn*, 323-326.

³² Zehebî, *Siyeru'l-âlemi'n-nübelâ*, 15/251.

³³ Ziriklî, Ebü Gays Muhammed Hayrüdîn b. Mahmûd b. Muhammed, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/210.

Kitâbü'l-kadâ': İstahrî'nin yargılama hukuku usûlüne ilişkin kaleme almış olduğu bu esere İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) *Kitâbü'l-kadâ'*;³⁴ Hacı Halife *Edebü'l-kadî 'alâ mezhebi's-Şâfi'i'*³⁵ ve *Kitâbü'l-akdiye*;³⁶ Ziriklî ise *Edebü'l-kadâ'*³⁷ isimleriyle yer vermiştir. Alanında eşsiz olduğuna değinilmiştir.³⁸ Şâfiî tabakât müelliflerinden İsnevî ilgili eserin, hacimce küçük olduğunu kaydederken;³⁹ İbn Kâdi Şühbe ise bahse konu eserin tek ciltten müteşekkil olduğuna temas etmiştir.⁴⁰ Râfi'î el-Kazvînî,⁴¹ Zekeriyâ el-Ensârî,⁴² İbn Hacer el-Heytemî,⁴³ Hatîb eş-Şirbînî,⁴⁴ Şemseddîn er-Remlî⁴⁵ ve daha birçok Şâfiî fukahasının, söz konusu eserden nakilde bulunduğu görülmüştür.

Şerhu'l-Müsta'mel fî fûrû'î'l-fıkh: Bu eserin, İstahrî tarafından Ebü'l-Hasen Mansûr b. İsmâil et-Temîmî'nin (ö. 306/918)⁴⁶ fûrû-i fıkhâ ilişkin telif ettiği *el-Müsta'mel* adlı esere şerh mahiyetinde yazılmış olduğu ifade edilse de⁴⁷ bazı kaynaklarda söz konusu eserin 384/994 yılında vefat eden Ebû Muhammed el-İstahrî adındaki şahsiyete ait olduğuna değinilmiştir.⁴⁸

Şerhu'l-cebr ve'l-mukâbele: İstahrî bu eseri, İslâm matematikçisi Ebû Kâmil Şücâ'nın (ö. 339/950) matematik ilmine dair kaleme aldığı *Kitâbü's-Şâmil* adıyla da tanınan *Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukâbele* adlı eserine şerh niteliğinde yazmıştır.⁴⁹ Kitabın isminden hareketle içeriğinde denklem yoluyla bilinenlerden bilinmeyen niceliklerin çıkarılması yöntemi konu edinmektedir.⁵⁰ Ancak bahse konu şerh, günümüze ulaşmamıştır.⁵¹

³⁴ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, (Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1358), 6/302.

³⁵ Hacı Halife, Mustafa b. Abdillâh er-Rûmî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 1/1.

³⁶ Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn* 2/1395. Meşhur tarihçi ve ansiklopedist Ömer Rıza Kehhâle (1905-1987) de söz konusu eserden *Kitâbü'l-akdiye* ismiyle bahsetmiştir. Bkz. Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabîyye*, (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 3/204.

³⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/179.

³⁸ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 2/238.

³⁹ İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, nşr: Kemâl Yûsuf el-Hût, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/34.

⁴⁰ İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, 1/110.

⁴¹ Râfi'î, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 10/428; 13/142.

⁴² Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1313), 2/453; 471; 3/71; 106.

⁴³ Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed, *Tuhfetu'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 7/92; 124.

⁴⁴ Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/142.

⁴⁵ Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 5/233; 6/130.

⁴⁶ Aslen Mısırlı olan bu zat, şairliği yanında fakih kimliğine de sahiptir. Fıkhî İmam Şâfiî'nin talebelerinden almıştır. Fûrû-i fıkhâ dair *el-Vâcib*, *el-Müsta'mel* ve daha birçok eser yazmıştır. Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâcî, (Dâru Hicr, byy h. 1413), 3/478.

⁴⁷ İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951-1955), 1/269.

⁴⁸ Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, nşr: İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970), 119.

⁴⁹ İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/269; 415.

⁵⁰ İhsan Fazlıoğlu, "Cebir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 5/195.

⁵¹ Cengiz Aydın, "Ebû Kâmil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/172-174.

el-Câmi'ü fi'l-hisâb: İstahrî'nin –isminden de anlaşılacağı üzere- matematik sahasında telif ettiği eseridir.⁵²

el-Ferâ'izu'l-kebîr: Yazdığı eserlerden (*el-Câmi'ü fi'l-hisâb* ve *Şerhu'l-cebr ve'l-mukâbele*) hareketle matematikçi olduğu anlaşılan İstahrî'nin ferâiz (miras hukuku) ilmine ilişkin kaleme aldığı eseridir.⁵³

eş-Şürût ve'l-vesâ'ik ve'l-mehâdır ve's-sicillât: Kaynaklarda ilgili kitabın içeriğine ilişkin herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir.⁵⁴ Ancak bahse konu kitabın tesmiyesinde yer alan kavramlar (şürût, vesâ'ik, mehâdır ve sicillât) üzerinden⁵⁵ kitabın içeriğinin genel olarak İslâm yargılama hukuk usulü kapsamında ele alındığı, hukukî muameleleri, mahkemeye dair kayıtları belgeleme ve tescil işini konu edindiği söylenebilir.

1.5. İlmî Yetkinliği

İmam Şâfiî'nin fıkıh mirası konusunda uzman olan Müzenî ve Rebî' el-Murâdî'nin yetiştirmiş olduğu Enmâtî'den fıkıh; Hafs b. Amr er-Rebâlî (ö. 258/872), Sa'dân b. Nasr el-Bezzâz (ö. 265/878) ve daha birçok muhaddisten hadis ilimlerini tahsil eden İstahrî, fıkıh ve hadis alanlarında uzmanlaşmış bu yüzden Irak muhitindeki Şâfiî hukukçularının reisi kabul edilmiştir. Nitekim Ebû İshâk el-Mervezî, fıkıh tedris etmek üzere Bağdat'a geldiğinde İbn Süreyc ve İstahrî dışında fûrû-i fıkıh derslerine katılabileceği başka bir hoca göremediğini ifade etmiştir. Yine talebesi Ebû İshâk el-Mervezî, hocası İstahrî'nin huzurunda onun izni olmadıkça fetva veremediğini ifade ederek hocasının ilmî manada mütebahhir olduğuna temas etmiştir.⁵⁶ Aynı şekilde İstahrî'nin yargılama hukukuna dair telif ettiği *Kitâbü'l-kadâ'* adlı eser, İslâm muhakeme usûlü sahasında fukaha tarafından eşsiz bir çalışma olarak görülüp beğenilmiş ilgili eserle onun bu sahada oldukça uzman olduğu belirtilmiştir.⁵⁷

İstahrî'nin kendileriyle ilmî etkileşim içerisinde olduğu meşhur bazı Şâfiî hukukçuların bilinmesi, döneminde var olan birçok ilim ehli arasında kendisinden söz ettirmesi onun ilmî değerini anlama hususunda büyük öneme sahiptir. Bu anlamda İstahrî'nin çağdaşı olduğu bazı önemli Şâfiî hukukçuları arasında İbn Süreyc, Ebû 'Ubeyd b. Harbeveyh (ö. 319/931),⁵⁸ Ebû Ali b. Hayrân,⁵⁹ İbn Ebû Hüreyre,⁶⁰ İbnü'l-Haddâd el-Kinânî (ö. 344/955)⁶¹ Ubeyd el-Fakîh⁶² ve Ebü'l-Hasan el-Mehâmîlî'l-kebîr yer almıştır.⁶³

Kaynaklarda İstahrî'nin muasırı olup da kendileriyle ilmî münazaralarda bulunduğu Şâfiî hukukçularından sadece İbn Süreyc ve Ebû Ali b. Hayrân'a yer verilmiştir. Bu münazaralar ise kısaca şöyledir: İstahrî, döneminde sayılamayacak derecede talebe yetiştirip Şâfiî fıkının birçok İslâm beldesine yayılmasına vesile olan ve hukukçular arasında "el-Bâzü'l-eşheb/boz

⁵² İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *el-Fihrist*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1978), 393.

⁵³ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/74.

⁵⁴ İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/269.

⁵⁵ Her bir kavramın kendine has detaylı anlamı için bkz, Fahrettin Atar, "Şürût ve Sicillât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/270-273.

⁵⁶ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyyîn*, 247-248.

⁵⁷ Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/231.

⁵⁸ Zehebî, *Siyeru'lâmi'n-nübelâ*, 1/538.

⁵⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/207.

⁶⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/74.

⁶¹ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, 1/130.

⁶² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 16/10.

⁶³ Şâfiî fakihî İbnü'l-Mehâmîlî'nin (ö. 415/1024) dedesi olmadığı, İstahrî ve İbn Hayrân'ın muasırı olduğu bilgisi dışında hakkında detaylı bir bilgiye rastlanmamıştır. Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/267.

kartal" lakabıyla tanınan çağdaşı İbn Süreyc'le⁶⁴ birçok ilmî münazarada bulunmuştur. İstahrî ve İbn Süreyc arasında cereyan eden münazaralardan birkaçını Ebû İshâk el-Mervezî şu şekilde özetlemiştir: İbn Süreyc, İstahrî'ye kocası ölen hamile kadına mirastan nafaka verilip verilemeyeceğini sorduğunda o, nafaka verileceğine dair kanaat belirtmiştir. Bu hususta İbn Süreyc tarafından İstahrî'nin İmam Şâfiî'ye muhalefet ettiği hatırlatılsa da o, bunu tasdik etmemiştir. Buna istinaden kendisine Şâfiî'nin kitaplarından kocası vefat eden hamile kadına nafaka verilemeyeceğine dair hüküm gösterilse de o, -her ne kadar Şâfiî'nin kavline aykırı olsa da- ilgili kanaatinin Hz. Ali ile İbn Abbâs'ın ictihadına muvafık olduğunu ifade ederek ileri sürdüğü hükümden rücu etmeyip bu konuda Sahâbî kavli ile amel etmiştir. Yine İstahrî ile İbn Süreyc arasında gerçekleşen münazaralardan birinde İbn Süreyc, İstahrî'ye şer'î bir meselenin⁶⁵ hükmünde isabet etmediğini söylemiştir. İstahrî'nin bu tutumu karşısında İbn Süreyc, "baklayı çokça yiyen birisin. Bu, senin beyin fonksiyonlarını götürmüş" diyerek onu kara bir mizahla eleştirmiştir. Hazır cevap olduğu görülen İstahrî ise İbn Süreyc'in kara mizahına karşılık "sen de sirke ve acı şeyleri fazlaca yiyen birisin. Bu durum, göbeğini oldukça eritmiş" diyerek espiride bulunmuştur.⁶⁶

Kocası tarafından boşanmış ya da vefat iddeti bekleyen gebe kadının düşük yapması durumunda iddetinin nihayete erip ermediği ile ilgili meselede İstahrî'nin, muasırı Ebû Ali b. Hayrân arasında fikhî bir çekişme cereyan ettiği görülmüştür. Aktarıldığına göre; kocası tarafından boşanmış ya da vefat iddeti bekleme süresinde düşük yapan kadının cenini, İstahrî'ye getirilerek kadının iddetinin bitip bitmediğine dair sual edilmiştir. Cenine bakan İstahrî, ceninin şekil ve fizik hatlarının belli olmadığını ifade etmiştir. Ebelerin sözlerine rağmen İstahrî, düşük yapan kadının doğumunun sübut bulmadığına hükmederek iddetinin devam ettiğine kâil olmuştur.⁶⁷ Bu hüküm karşısında ebeler, ceninin şekil ve fizik hatlarının belirgin olduğunu göstermek üzere cenini sıcak suyla yıkamışlardır. Ceninin şekil ve fizik hatları belirlediği halde İstahrî, bu kanaatinden dönmeyip mezhebe muhalefet etmiştir. Ebelerin konuya ilişkin kanaatlerini dikkate almadığından olacak ki ilgili mesele, daha sonra muasırı Ebû Ali b. Hayrân'a taşınmıştır. Ebû Ali b. Hayrân ise bu konuda alanında uzman ve güvenilir ebelere kulak vererek ceninin şekil ve fizik hatlarının belirgin olduğuna hükmetmiş ve kocası boşanmış ya da vefat iddeti bekleyip bu süre zarfında düşük yapan kadının doğumunu gerçekleştirdiği kanaatine vararak iddetinin sona erdiği yönünde ictihadda bulunmuştur. Ebû Ali b. Hayrân'ın bu yöndeki ictihadından haberdar olan İstahrî ise konuya ilişkin ileri sürdüğü kanaatten rücu etmiştir.⁶⁸

Kocası ölen hamile kadına nafaka verilip verilemeyeceği konusunun yanı sıra birçok furu meselede İstahrî'nin mezhebe muhalif bir tutum içerisinde bulunması, onun Irak çevresinde İbn Süreyc'in başlatmış olduğu Şâfiî merkezli fıkıh anlayışını bütünüyle benimsemediğine karine teşkil etmiştir. Bunun yanında İstahrî'nin mezhebe olan bu muhalefeti İbn Süreyc, İbn Hayrân ve daha birçok fukahanın faaliyetiyle mezhep müessesinin fikhî düşüncelerinin merkezî hale getirilme gayretlerine karşı ortaya konulmuş bir duruş olarak değerlendirilmiştir.⁶⁹

⁶⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/202; 15/250.

⁶⁵ Bu meselenin ne olduğuna görüldüğü kadarıyla kaynaklarda yer verilmemiştir.

⁶⁶ Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiî'yyeti'l-kübrâ*, 3/231.

⁶⁷ Râfi'î, *el-'Azîz*, 9/447.

⁶⁸ İmrânî, Ebû'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'î*, nşr. Kâsım Muhammed en-Nûrî, (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000), 11/10; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiî'yyeti'l-kübrâ*, 3/232.

⁶⁹ Okuyucu, "İstahrî, Ebû Saîd", 1/669.

İstahrî hakkında fikhî kuralların tatbiki hususunda sık sık hataya düştüğü söylenirse de⁷⁰ derin anlayışı ve münazara yetisi gibi birçok maharetiyle dikkatleri üzerine çekmiştir. Nitekim İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) kaydına göre İstahrî, öncü fakihlerden ve sika râvîlerden olduğu ileri sürülmüş,⁷¹ bu sebeple âlimlerin övgüsüne mazhar olmuştur. Dârekutnî ise, İmâm Şâfiî ve talebelerini uzunca methettiği bir şiirinde hocası İstahrî hakkında "geçmiş ulemanın ayak izini takip edip fıkhîta onların metodunu izlediğini" ifade ederek hüsn-ü şehadette bulunmuştur.⁷² Şâfiî fakih Ebû Hâmid el-İsferâyînî ise İstahrî'nin mezhep müessisi İmâm Şâfiî'nin bütün kitaplarında yer alan bilgilere ileri düzeyde vukûfiyetinden söz edip onun üstün zekâyâ sahip olduğuna işaret etmiştir.⁷³ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) de onun, dönemin saygın Bağdat Şâfiî meşâyihinden olduğuna değinerek haiz olduğu ilmi methetmiştir.⁷⁴

Hocası Enmâtî ile usûle ilişkin tartışmalara girebilecek seviyede olduğu anlaşılan İstahrî'nin⁷⁵ III. asrın sonlarıyla IV. asrın başlarında giderek artan usûl tartışmalarında birçok mesele hakkında görüş beyan etmiştir. Bu görüşlerden bazıları kısaca şunlardır:

- Celî kıyas sebebiyle şer'î nasların tahsis edilebileceği,⁷⁶
- Beyanın hitap zamanından lüzum sürecine kadar erteletilebileceği,⁷⁷
- Herhangi bir hadisin tevâtür mertebesinde olabilmesi için asgari olarak on râvî tarafından rivayet edilmesi gerektiği,⁷⁸
- Hz. Peygamber'den sadır olan hükmü bilinmeyen fiillerinin şer'î ahkâmı muhatap olanlar için vücûb ifade ettiği,⁷⁹

Ayrıca İstahrî, İmâm Şâfiî'nin istihsân kavramına ilişkin maksadının ne olduğu hususu yanında⁸⁰ kıyasın neveleri hakkındaki tanımlamaları⁸¹ onun Şâfiî usûlüne sunmuş olduğu katkılar arasında değerlendirilebilir.

1.6. Vefatı

Uzun bir ilmî tedrisat, muhtesiplik, kadılık ve telif hayatından sonra İstahrî 328/940 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.⁸² İstahrî'nin vefatından bahseden terâcim eserlerinde ölüm tarihinin 328/940 olduğu hususunda ittifak söz konusudur. Ancak hangi ay ve günde öldüğü noktasında ihtilaf mevcuttur. Kimi tabakât müellifi, İstahrî'nin 12 ya da 14 Cemâziyelâhir Cuma günü vefat

⁷⁰ Cüveynî, Ebü'l-Me'âli Abdülmelik b. Abdillâh, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, (Beirut: Dâru'l-Minhâc, 2007), 5/210; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiîyyeti'l-kübrâ*, 3/232.

⁷¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 300.

⁷² İbn Salâh, *Tabakâtu'l-fukahâi's-şâfiîyye*, 503.

⁷³ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 2/238.

⁷⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/268.

⁷⁵ Nitekim İstahrî, hocası Enmâtî ile ictihadın nassa mukaddem olup olmayacağı hususunda tartıştığı görülmüştür. Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiîyyeti'l-kübrâ*, 3/302.

⁷⁶ Zerkeşi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhammed Tamer, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 4/451.

⁷⁷ Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 53.

⁷⁸ Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâtu'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 326.

⁷⁹ Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, nşr. Abdullah Muhammed Ömer, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 156; Şemsüddîn el-Mârdînî, Muhammed b. Osmân, *el-Encümü'z-zâhirât 'alâ halli elfâzi'l-Varakât fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed b. en-Nemle, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 175.

⁸⁰ Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 4/394-395.

⁸¹ Hindî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahîm, *Nihâyetü'l-vüsuûl ilâ dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih Süleymân el-Yûsuf - Sa'd b. Sâlim es-Sevîh, (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996), 4/1686.

⁸² Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiîyyeti'l-kübrâ*, 3/233.

ettiğini söylerken;⁸³ kimileri Perşembe günü öldüğünü ancak cenazesinin Cuma namazından önce kaldırıldığını ifade etmiş⁸⁴ kimileri ise İstahrî'nin öldüğü günü belirtmeksizin ilgili yılın Şabân veya Rebiu'l-âhîr ayında vefat ettiğine dair nakilde bulunmuştur.⁸⁵ İçerisinde kadı, âlim ve salihlerin yer aldığı büyük bir kalabalığın katılımıyla taşınan cenazesi, Bağdat'ın meşhur kabristanı Bâbüharb'e defnedilmiştir.⁸⁶ İstahrî'nin cenazesi için toplanan kalabalığın çeşitliliği ve çokluğunu sadece ilmî yönüyle izah etmek tutarlı olmaz. İlmî yönü yanında yukarıda da geçtiği gibi zühd ve verâ' hususundaki hassasiyeti buna bağlı olarak insanlar tarafından çokca sevilip sayılması vb. saiklerin de bunda etkisi muhtemeldir.

2. İstahrî'nin Mezhepteki Yeri

İstahrî, İmam Şâfiî'nin usulünü takip etmiş, ancak delillere dayanarak kendi tercihlerini açıklama gayretine girdiği görülmektedir. Bunun bir sonucu olarak zaman zaman İstahrî mezhebin müftâ bih görüşüne muhalefet etmiştir. Muhalefetine rağmen bazı fetvaları, muasır ve sonraki Şâfiî hukukçuları nezdinde itibar görmüştür. Eserlerinde onun görüşlerine sık sık yer veren Şâfiî fakihleri arasında Mâverdî,⁸⁷ Şîrâzî,⁸⁸ Cüveynî,⁸⁹ Gazzâlî, (505/1111)⁹⁰ İmrânî (ö. 558/1163),⁹¹ Râfi'î el-Kazvîni,⁹² Nevevî,⁹³ Zekerîyya el-Ensârî (ö. 926/1520),⁹⁴ Heytemî⁹⁵ ve Şîrbînî⁹⁶ gibi önemli şahsiyetler bulunmaktadır.

İstahrî'nin şöhreti sadece müntesipi olduğu Şâfiî mezhebiyle sınırlı kalmamıştır. Nitekim Hanefîlerden Zeyla'î (ö. 743/1343),⁹⁷ Aynî (ö. 855/1451),⁹⁸ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457),⁹⁹ İbn Abidîn (ö. 1252/1836),¹⁰⁰ Mâlikîlerden Ebû Muhammed el-Bağdâdî (ö. 422/1031),¹⁰¹ Hanbelîlerden Ebü'l-Ferec İbn Kudâme (ö. 682/1283),¹⁰² İbn Müflih (ö. 763/1362),¹⁰³ Merdâvî (ö.

⁸³ İsnevî, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, 1/34.

⁸⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/208.

⁸⁵ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyyîn*, 248.

⁸⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 24/227.

⁸⁷ Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebir*, nşr. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/98, 188, 217; 2/18, 30, 49.

⁸⁸ Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-imami's-Şâfiî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 1/79, 93, 101; 2/6, 16, 19, 34.

⁸⁹ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1/194, 238, 414; 2/11, 36, 72; 3/310, 472.

⁹⁰ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît fi'l-mezheb*, nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhîm, (Kahire: Dâru's-Selâm, 1997), 2/11, 64; 3/210, 221; 4/244, 458.

⁹¹ İmrânî, *el-Beyân*, 1/308, 351; 2/15, 27; 3/168, 187.

⁹² Râfi'î, *el-'Azîz*, 1/30, 36, 44, 116; 2/34, 182, 199; 3/17, 30, 64, 79; 4/55, 94, 114.

⁹³ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, (Mısır: İdâretü't-Tibâ'atü'l-Müniriyye, ts), 1/81, 132, 485; 2/30, 152, 241; 3/12, 23, 40.

⁹⁴ Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 1/339, 402; 2/453, 471; 3/17, 71.

⁹⁵ Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 1/419; 3/319; 4/391; 5/144.

⁹⁶ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/300; 2/120, 454; 3/117, 573.

⁹⁷ Zeyla'î, Ebû Muhammed Osmân b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*, (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313-1315), 1/177; 316.

⁹⁸ Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Emîn Sâlih Şa'bân, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/517; 557; 633; 665; 724; 2/8; 21; 31; 78; 122; 3/96; 332.

⁹⁹ İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd, *Fethu'l-kadîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7/291.

¹⁰⁰ İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/357.

¹⁰¹ Bağdâdî, Ebû Muhammed Abdulvahhâb b. Ali, *Uyûnü'l-mesâil*, thk. Ali Muhammed, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009), 280; 549.

¹⁰² İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed, *eş-şerhu'l-kebir 'alâ metni'l-Mukni'*, (el-Muğni içinde) (Beyrut: Dâru'l-Menâr, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983), 4/471; 6/516; 7/411; 9/472; 11/515.

¹⁰³ İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih, *Kitâbü'l-Fürû'*, (Tashîhu'l-Fürû' ile birlikte) thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 4/367; 8/213.

885/1480);¹⁰⁴ Zeydiyye mezhebinin meşhur hukukçularından Şevkânî (ö. 1250/1834)¹⁰⁵ ve daha pek çok âlim, İstahrî'nin görüşlerine itimat ederek ona atıflarda bulunmuştur. Yine muasır Şâfiî hukukçularından Seyyid Sâbık (ö. 2000)¹⁰⁶ ve Vehbe Zuhaylî (ö. 2015)¹⁰⁷ gibi âlimlerin de İstahrî'nin görüş ve fetvalarına yer yer atıfta bulunmaları onun fûru-ı fıkıh sahasında ileri sürdüğü ictehadların günümüzde hüsnü kabul gördüğüne delâlet etmektedir.

İstahrî, usûl ve fûrua ilişkin konularda mezhep imamının metodunu takip etmiştir. Delilini bildiği hususlarda ona tâbi olan İstahrî, başka delilden hareketle fûru-ı fıkıhta mezhebin genel kanaatinden farklı olarak kendi görüşlerini de ortaya koymuştur. Bu açıdan imamının usûlünü takip edip ictehad amelîyesini etkin olarak kullandığı görülen İstahrî'nin mertebesinin fukaha arasında "ashâbü'l-vücûh" kategorisinde değerlendirildiği görülmüştür.¹⁰⁸

İstahrî'nin mezhepteki yerinin layığıyla tespit edilebilmesi için Şâfiî müctehid tabakalarının izahına ihtiyaç duyulmaktadır.

İbnü's-Salâh'ın ictehad mertebeleri şemasını¹⁰⁹ dikkate alan Nevevî, bağımsız ictehad ehliyetine sahip olan Şâfiî hukukçularını müstakil; bağımsız ictehad ehliyetine sahip olmayanları da müntesip müctehid kategorisinde değerlendirip iki ana gruba taksim etmiştir. Nevevî, daha sonra da ikinci grubu teşkil eden müntesip müctehidi dört alt mertebede incelemiştir.¹¹⁰

2.1. Müstakil Müctehid

Müstakil müctehid; Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyasa hakkıyla vakıf olup kendine mahsus kaide ve usûlle söz konusu delillerden hüküm istinbat eden kişidir.¹¹¹

Nevevî, müstakil müctehid olacak kişide birtakım şartlar zikretmiştir. Bunlar, kısaca şunlardır:

* Kur'an, Sünnet, icmâ ve kıyas delillerini ve bunlara ilişkin hususları ayrıntılarıyla bilmek,

* Belirtilen icmâlî delillerin şartlarını ve söz konusu delillerden hüküm istinbat etme tekniklerini iyi bilmek,

* Kur'an-hadis ilimlerini, cerh ve tadil kaidelerini, nâsîh ve mensûha dair rivayetleri, dil bilimlerine ilişkin gramerleri ve ulemanın üzerinde ittifak ya da ihtilaf ettiği meseleleri iyice kavramak,

* Temel şer'î meseleleri kavrayacak seviyede fikhî bilmek, usûl ve fûruda hiçbir müctehidi taklit etmemektir.¹¹²

¹⁰⁴ Merdâvî, Ebü'l-Hasen Ali b. Süleymân, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübbeccel Ahmed b. Hanbel*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, (Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955-1956), 8/68.

¹⁰⁵ Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed, *es-Seylu'l-cerrâru'l-mütedeffik 'alâ hadâiki'l-ezhâr*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004), 98-99.

¹⁰⁶ Sâbık, Seyyid, *Fıkhü's-sünne*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1977), 3/213.

¹⁰⁷ Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 7/5525; 8/6263; 10/7594.

¹⁰⁸ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyyîn*, 247.

¹⁰⁹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, nşr. Muvaffak Abdullah Abdülkadir, (Medine-Beyrut: Mektebetü'l-ULûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütüb1986), 87-94; Fatih Çınar, "İbnü's-Salâh'ın Fetva Usûlünün Bazı Temel Meselelerine Dair Değerlendirilmeleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Adana: Çukurova Üniversitesi, 2020), 20/2, ss. 460-485.

¹¹⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/42.

¹¹¹ Heytû, Muhammed Hasan, *el-İctihâd ve tabakâtu müctehidi's-Şâfi'iyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 17. İbnü's-Salâh müstakil müctehidi, "müstakil müftü" şeklinde incelemiştir. İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 86.

Buna göre Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) Ebü'l-Hâris el-Fehmî (ö. 175/791), Süfyân b. Uyeyne el-Hilâlî (ö. 198/814) ve Ebû Süleymân Dâvûd b. Alî el-İsfahânî (ö. 270/884) gibi müctehidler müstakil müctehid kategorisinde değerlendirilen bazı müctehidlerdir. Hükümleri istinbat etmede bağımsız olan bu ulemanın ictihadı, bir başkasına nispet edilemez.¹¹³

2.2. Müntesip Müctehid

İctihada dayalı ileri sürdüğü görüşleri, bir başkasının usûl ve kaidelerine göre istinbat eden müctehide, müntesip müctehid denir.¹¹⁴ Nevevî, müntesip müctehidi dört mertebede incelemiştir. Bunlar;

- 1- Müntesip mutlak müctehid
- 2- Ashâbü'l-vücûh
- 3- Ashâbü't-tercîh
- 4- Mezhebin müftâ bih görüşlerini bilenler.¹¹⁵

2.2.1. Müntesip Mutlak Müctehid

Müntesip mutlak müctehid;¹¹⁶ dini meselelerde mutlak ictihad mertebesine ulaşmış olmasına rağmen kendine özgü prensip ve kaideler oluşturmayan fakat bir başka müctehidin, kavil ve delillerini taklid etmeksizin sadece onun ictihad yöntemini benimseyen kişidir. Buna göre müntesip mutlak müctehid, mezhep imamını taklid etmemiş, sadece ictihad ederken onun usûl ve yöntemini izlemiştir.¹¹⁷ Müntesip mutlak müctehid tabakası, “müntesip müctehid” kategorisinin mertebe bakımından en üstüdür.¹¹⁸

Müntesip mutlak müctehid, mutlak müctehid gibi delilleri değerlendirerek tercihte bulunup intisab ettiği mutlak müctehidin bazı şer'î meselelerine muhalefet edebilir. Yer yer onun görüşlerine muvafık da davranabilir. Ancak bazı görüşlerine muvafık davranması taklitten değil aksine ictihadlarının birbirine uygun düşmesindedir. Bu durumda müntesip mutlak müctehid, yapmış olduğu ictihadda, usûl ve kavâidde takip ettiği mezhep imamının görüşlerine bazen muhalif olurken, bazen de ona muvafık kalmıştır. İctihadının muvafık olması durumunda müntesip mutlak müctehidin mutlak müctehidi, taklid ettiği söylenemez. Buna iki müctehidin görüşlerinin birbirine tevafuk etmesi denir.¹¹⁹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Şâfiî hukukçularının genelinin ictihad tabakasının bu mertebesinde olduğunu belirtmiştir. Zira onlar, bu mezhebi taklide değil aksine ictihada dayalı olarak tercih etmişlerdir. Ebû Alî es-Sincî (ö. 430/1039) de Şâfiî fukahasının Şâfiî'ye ittiba etmelerinin taklitten değil onun ictihadlarının

¹¹² Nevevî, *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, (Dimaşk: 1988) 22-23. Nevevî tarafından mutlak müctehide ilişkin zikredilen şartları, günümüz İslâm âlimi Muhammed Hasan Heytû detaylı bir şekilde incelemiştir. Bkz. Heytû, *el-İctihâd*, 17-31.

¹¹³ Sekkâf, Alevî b. Ahmed b. Abdurrahmân, *Muhtasarü'l-Fevâidi'l-Mekkiyye fî mâ yehtâcuhu talebetü's-Şâfi'iyye*, thk. Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mer'aşlı, (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2004), 38; Heytû, *el-İctihâd*, 17.

¹¹⁴ Heytû, *el-İctihâd*, 16.

¹¹⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/42.

¹¹⁶ Müctehid tabakalarını “müstakil müftü” ve “müstakil olmayan müftü” şeklinde iki kısma ayırdıktan sonra “müstakil olmayan müftü” tabakasını da kendi içerisinde dörde taksim eden İbnü's-Salâh, müntesip mutlak müctehid tabakasını, “müstakil olmayan müftü” tabakasının birinci kısmında zikretmiştir. İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 91.

¹¹⁷ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 91-92.

¹¹⁸ Bilal Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 202.

¹¹⁹ Heytû, *el-İctihâd*, 37.

tercihe şayan olduğundan kaynaklandığını belirterek bu konuda Ebû İshâk eş-Şîrâzî'yi desteklemiştir.¹²⁰

Hanefîler'den Züfer (ö. 158/775), Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805);¹²¹ Mâlikîler'den Abdurrahmân b. Kâsım el-Mısırî (ö. 191/806) ve Eşheb el-Kaysî (ö. 204/820); Şâfiîler'den Ebû Sevr (ö. 240/854), Müzenî (ö. 264/878), Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/906), Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923),¹²² Muhammed b. Hüzeyme ve Muhammed b. Münzir (ö. 318/930);¹²³ Hanbelîler'den Ebûbekir el-Hallâl (ö. 311/923) ve Ömer b. Hüseyin el-Hırakî (ö. 334/946) bu kategoride incelenen bazı müctehidlerdendir.¹²⁴

2.2.2. Ashâbü'l-vücûh

Ashâbü'l-vücûh;¹²⁵ mutlak ve müntesip mutlak müctehid derecesine ulaşmamış müntesibi olduğu imamın mezhebine mukayyed olmakla birlikte görüşlerini temellendirmede imamın usûl ve kaidelerinin dışına çıkmayan müctehiddir. Ashâbü'l-vücûh kategorisinde yer alan fakihin muhalif görüşlerine literatürde "vecih/vücûh" denir.¹²⁶ Bu görüşler, mezhebe ait olmakla birlikte kendilerine mahsustur. Dolayısıyla bahse konu muhalif görüşler, -sahih kavle göre- mezhep imamının görüşlerine nisbet edilmez.¹²⁷

Nevevî'nin müctehid tabakalarına ilişkin yaptığı tasnifte "müntesip müctehid" çerçevesinde mütalaa edilen, sıralamada mutlak müntesip müctehidden hemen sonra gelen ve "mezhepte müctehid" diye de anılan ashâbü'l-vücûh kategorisindeki fakihte birtakım şartların bulunması gerekmektedir. Bunlar kısaca şöyledir;

- Mezhep imamının usûl ve fîrû'una muttali olmalı,
- Hükümlerin detaylı bir şekilde delillerini talilleriyle birlikte iyi bilmeli,
- Kıyâs yapma ve delillerden hüküm çıkarma konusunda mütehasıs olmalı,
- Mezhep imamının görüş belirtmediği meselelerde onun usulünü dikkate alarak tahrîc yapabilme liyakatine sahip olmalıdır.¹²⁸

Ashâbü'l-vücûh kategorisinde yer alan Şâfiî fakihler, iki kısma ayrılır. Birincisiyle İmam Şâfiî'den doğrudan ders alan ve onun ders halkalarına katılan Büveytî (ö. 231/846), Yûnus b. Abdûlâlâ es-Sadefî (ö. 246/878), Rebî' el-Cîzî (ö. 256/870) ve Rebî' el-Murâdî gibi müctehidler kastedilmektedir. İkincisiyle İmam Şâfiî'den doğrudan ders almayan ancak onun talebeleri ya

¹²⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/43.

¹²¹ Ancak Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin müstakil müctehid ya da müntesip mutlak müctehid olduğu hususu tartışılmıştır. İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 93-94.

¹²² Râfi'î el-Kazvînî, İbn Cerîr et-Taberî'nin -her ne kadar Şâfiî mezhebi fukahasından anılsa da- teferrüd ettiği vecihlerin mezhepten sayılmayacağını ifade etmiştir. Râfi'î, *el-'Azîz*, 2/470.

¹²³ Şâfiî tabakât kaynaklarında "dört Muhammed" diye anılan söz konusu fakihler, her ne kadar mutlak müctehid derecesine ulaşmış olsalar da ictihadları, yer yer İmam Şâfiî'nin ictihadına muvafık olması nedeniyle Şâfiî'ye nisbetle zikrolunmuşlardır. Bunlar birçok meselede İmam Şâfiî'nin görüşlerine muvafık olmasalar da genellikle Şâfiî'ye ittiba etmişler ve onun görüş ve usûlüne göre tahrîcde bulunmuşlardır. Bu yüzden onlar, terâcim eserlerinde Şâfiî mezhebinin fukaha silsilesinde yer almıştır. İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm, *el-İşrâf 'alâ mezâhibi 'ulemâ*, nşr. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed el-Ensârî, (Ra'sülhaysme: Mektebetü Mekket'e's-Sekâfiyye, 2004), (Mukaddime), 1/14; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, (Mukaddime), 1/175.

¹²⁴ Heytû, *el-İctihâd*, 38.

¹²⁵ İbnü's-Salâh, Ashâbü'l-vücûh tabakasını, "müstakil olmayan müftü" tabakasının ikinci kısmında zikretmiştir. İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 94-95.

¹²⁶ Kavâsimî, Ekrem Yûsuf, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâmi's-Şâfiî*, (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2003), 507-508.

¹²⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/43.

¹²⁸ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 94-95; Heytû, *el-İctihâd*, 40-41.

da talebelerinden talebelerinden ders alan Enmâtî, İbn Hayrân, İstahrî, İbn Süreyc, Ebûbekir es-Sayrafî, ve İbnü'l-Haddâd el-Kinânî (ö. 345/956) gibi müctehidler murad edilmektedir.¹²⁹

Hanefîler'den Hassâf (ö. 261/875), Tahâvî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/952), Cessâs (ö. 370/981), Serahsî (ö. 483/1090), Pezdevî (ö. 482/1089), Kâdîhan (ö. 592/1196);¹³⁰ Mâlikîler'den Ebû Bekir el-Ebherî (ö. 375/986) ve İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî (ö. 386/996); Hanbelîler'den Ebû Alî el-Hâşimî (ö. 428/1037) ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) bu kategoride ele alınan fukahadandır.¹³¹

Bu fakihler, mezhebin usûl ve kavâidini, fikhın meselelerini kavramış olduklarından, o mezhebin müctehidlerinden naklolunup da birkaç türlü anlaşılma ihtimali olan bir kavli izah ederler. Kezâ mezhepte haklarında hüküm bulunmayan yeni meselelerin hükmünü mezhebin usûl ve kavâidine göre tahrîc ederler.¹³²

Müntesip mutlak müctehidin mezhep imamına olan aykırı görüşlerinin çok olmasına karşın; Ashâbü'l-vücûh müctehidlerinin imama olan aykırı icthadları azdır. Bu yönüyle Ashâbü'l-vücûh mertebesindeki müctehid, müstakil icthad şartlarından bazısını haiz olmadığından taklid şaibesinden bütünüyle kurtulamamıştır. Hadis veya Arapça dil bilgisinde yetersiz olduğundan imamının kavillerinden hareketle tahrîcte bulunur.¹³³ İmamının deliliyle yetinip muarız delil olup olmadığına bakmaz.¹³⁴ Bu mertebede yer alan müctehidlerin faaliyeti tahrîc türünden olduğundan onlara ayrıca Ashâbü't-tahrîc denilmiştir.¹³⁵

Müctehidlerin tabakâtına dair yapılan tasnifte -görüldüğü üzere- İstahrî, Ashâbü'l-vücûh kategorisinde zikredilmiş ve bu husus Şâfiî mezhebinde genel kabul görmüştür. Şâfiî mezhebinin füru kitaplarında İstahrî'den, diğer fukahaya nazaran daha az bahsedilmesi onun ilmine ve fikhına fazla itibar edilmeyen, dikkate alınmayan bir âlim olduğu izlenimini vermektedir. Ancak böyle bir kanaat isabetli değildir. Çünkü mezhep içerisinde birçok meselede onun görüşüyle fetva verilmesi, mezhepler arası mukayeseli yazılan eserlerde İstahrî'nin görüşlerine atıfta bulunulması onun önemli bir Şâfiî fakih olduğunu göstermektedir. Ayrıca ehlinden sadır olan her icthad bir değer ifade ettiğine göre İstahrî'nin de icthadları ihtiyaç duyulduğunda tercih edilebilir. İstahrî'nin, Şâfiî mezhebinde yalnız kaldığı (teferrüd) görüşlerinin çoğunun Tâbiîn ya da diğer mezhep imamlarının görüşleri ile aynı olduğunu nazar-ı itibara alındığında bunun aksini iddia etmek mümkün görünmemektedir.

2.2.3. Ashâbü't-tercîh

Ashâbü't-tercîh;¹³⁶ mezhep birikimine hâkim, delillerinden haberdar olmakla birlikte bu delilleri ifade etmeye muktedir, mevcut birikim hakkında tasvîr (konuyu detaylarıyla anlatma), tahrîr (meseleyi kaydedip deftere geçirme), takrîr (meseleye açıklık getirme), temhîd (düzenleme) ve tercîh (ele alınan görüşler arasından hangisinin benimseneceği) gibi fikhî

¹²⁹ Heytû, *el-İctihâd*, 46-47.

¹³⁰ Osman Keskiöğlü, "Müctehidlerin Dereceleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Eylül-Ekim 1967), Sayı 9-10, 6/ 233.

¹³¹ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1/63.

¹³² Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şâh Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm, *el-İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihlâf beyne'l-fukahâ ve'l-müctehidîn*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 103.

¹³³ Heytû, *el-İctihâd*, 40-42.

¹³⁴ Nevevi, *el-Mecmû'*, 1/43.

¹³⁵ Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 202-203. Tahrîc yöntemine yapılan orantısız bir eleştiri örneği için bkz. Mustafa Hayta, *Emîr es-San'ânî ve Mutlak İctihad Düşüncesi –Öze Dönüşçü Bir Yaklaşım-*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 202-208.

¹³⁶ İbnü's-Salâh, Ashâbü't-tercîh tabakasını, "müstakil olmayan müftü" tabakasının üçüncü kısmında zikretmiştir. İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 94-95.

faaliyetleri fakîhu'n-nefs olduğundan titizlikle yapabilen müctehiddir. Bu tabakadaki müctehid, hüküm çıkarma ve usûl noktasında Ashâbü'l-vücûh mertebesine ulaşmamışlardır. Literatürde, "müctehidü'l-fetvâ" diye de anılan Ashâbü't-tercîh fakihleri, müctehidlerin tabakalarına ilişkin yapılan taksimde ashâbü'l-vücûh mertebesinden hemen sonra gelir.¹³⁷

Mezhebin görüş ve usûlüne tam manasıyla vakıf olmama ve hüküm istinbat etmede yeterince ihtisas sahibi olmama gibi durumların ashâbü't-tercîh düzeyindeki müctehidde var olması onu, ashâbü'l-vücûh düzeyindeki müctehidden ayırmıştır.¹³⁸ Onları birbirinden ayıran söz konusu hususa müttali olunmamasından kaynaklı olacak ki fukaha, birçok âlimin vücûh ehlinden mi, yoksa tercîh ehlinden mi olduğu hususunda farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. Öyle ki neredeyse birbirine benzeyen bu iki tabakayı tek bir tabaka olarak kabul edenler dahi olmuştur.

Mezhep birikimini tertip edip kaleme alan hicri IV. yüzyılın sonlarına kadarki müteahhirînîn Şâfiî fukahasının geneli ve hicri V. yüzyılda yaşamış Şâfiî hukukçuların tamamı ashâbü't-tercîh mertebesi grubuna dâhil edilmiştir.¹³⁹ Bu bağlamda Şîrâzî, Cüveynî, Rûyânî (ö. 502/1108), müteahhirînîn fukahadan Râfi'î-Nevevî¹⁴⁰ ve daha birçok Şâfiî fakihî bu gruptandır.¹⁴¹

Hanefîlerden Ebü'l-Hüseyn el-Kudûrî (ö. 428/1037), Burhâneddîn el-Merğînânî (ö. 593/1197); Mâlikîlerden Hafîl b. İshâk el-Cundî (ö. 767/1374); Hanbelîlerden Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî (ö. 510/1116) ve Alî b. Süleymân el-Merdâvî (ö. 885/1480) ashâbü't-tercîh grubunda yer alan diğer fakihlerdendir.¹⁴²

Bu fakihler, şer'î delillerden ve mezhep imamının kavillerinden hareketle istinbatta bulunmuşlardır. Söz konusu fakihlerin eserleri incelendiğinde onların şer'î delillerden ve mezhep imamının kavillerinden istinbatta buldukları hususu net bir şekilde görülmektedir. Ancak bu fakihler, ashâbü'l-vücûh mertebesine ulaşmamışlardır. Bunun sebebi ise onların sadece bir meselede ictihad seviyesini yakalamış olmalarıdır.¹⁴³

Mezhepteki delilleri incelemeye ve söz konusu deliller arası mukayesede bulunmaya ehil olup bunlara bakarak mezhepte var olan görüşlerden birini diğerine tercîh etme gücüne muktedir olan Ashâbü't-tercîh mertebesindeki bu fakihler, herhangi şer'î bir meselede mezhep imamının birbirinden farklı görüşlerini inceledikten sonra zamanın şartlarına ve halkın ihtiyacına daha münasip olan görüşü "rivâyet yönünden daha sahîh" ya da "kıyâsa daha uygun" gibi ifadeleri kullanarak ilgili mesele hakkında tercihte bulunmuşlardır.¹⁴⁴

2.2.4. Hüffâzu'l-mezhep ve nekaletüh

¹³⁷ Fakîhu'n-nefs; kişinin fıkıh kaidelerini ve hüküm çıkarma yöntemlerini bilme noktasında meleke kazanıp kendi kendine yetecek düzeyde fıkıhçı olmasıdır. İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 98; İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-tahbîr fî 'ilmi'l-usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 3/464.

¹³⁸ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 98.

¹³⁹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 98.

¹⁴⁰ Nitekim bu müctehidler, müteahhirîn fukahadan olsalar bile kendilerinden önceki müctehidlerin görüşlerini ayıklayıp süzgeçten geçirme (tenkîh ve tahrîr) noktasında öyle bir seviyeye ulaşmışlar ki bu husus onları mütekaddimîn fukahadan birçok kişinin önüne geçirmiştir. Heytû, *el-İctihâd*, 49.

¹⁴¹ Heytû, *el-İctihâd*, 49.

¹⁴² Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 1/63.

¹⁴³ Heytû, *el-İctihâd*, 49.

¹⁴⁴ Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 203.

Hüffâzu'l-mezheb ve nekaletüh;¹⁴⁵ müntesip müctehidlerin son mertebesini teşkil etmektedir. Bu tabakada yer alan fakihler, mezhebe dair görüşleri hıfzetmekle yetinen, bu görüşleri nakleden kişilerdir. Onlar, kendinden önceki müctehidlerin açık ve müşkil meselelerini anlamakla birlikte bu görüşleri zayıf, kavî, râcih ve mercûh olacak şekilde kategorize etmede yetersiz kalıp şer'î meseleleri birbirine kıyas etme noktasında bir önceki tabakadaki müctehidlerin mertebesinde olmadığından fetva ve tercihte meleke sahibi değillerdir.¹⁴⁶ Müctehidü'l-fütyâ olarak da nitelendirilen bu kategorideki fakihin,¹⁴⁷ mezhep imamının veya ashâbü'l-vücûhun görüşlerinden ya da ashâbü't-tercîh müctehidlerinden yapmış olduğu nakillere güvenilmekle birlikte verdikleri fetvalara da itimat edilir.¹⁴⁸ Genel olarak h. VI asırda yaşamış mezhebin müteahhirîn fakihleri bu tabakada yer almıştır.¹⁴⁹

Sonuç

İstahrî, ilmî faaliyetlerin yoğun yaşandığı h. üçüncü çağda yaşamıştır. İlim tahsil etmek üzere ömrünün neredeyse tamamını Bağdat'ta geçirmiştir. İstahrî, burada dönemin birçok hadis âliminden dersler almıştır. Dârekutnî başta olmak üzere birçok muhaddis, kendisinden hadis işitip rivayette bulunmuştur. Şâfiî fıkhnı İmam Şâfiî'nin tedrisinde yer alan Müzenî ve Rebî' el-Murâdî'nin yetiştirdiği öğrencilerden tahsil ettiği ifade edilse de tabakât ve terâcim eserlerinde ismi açıkça zikredilen tek fıkıh hocası Enmâtî'dir. Hocası Enmâtî'nin ders halkalarına katılarak Şâfiî fıkıh anlayışının Bağdat'ta neşv-ünema bulmasında büyük rol oynayan İstahrî'nin fıkıh birikimini Ebû İshâk el-Mervezî ve Ebü't-Tayyib el-Bağdâdî olmak üzere birçok müctehide aktarmıştır.

İstahrî'nin muhaddis ve fakih kişiliği yanında el-Câmi'ü fi'l-hisâb ve Şerhu'l-cebr ve'l-mukâbele adlı eserlerinden hareketle matematikçi yönünün de olduğu anlaşılmaktadır. Onun zekâsı, derin anlayışı ve ilmî birikimi ile fukahânın dikkatlerini üzerine çekmiştir. Öyle ki hocası Enmâtî ile fıkıh usûlne dair tartışmalara girebilecek seviyeye gelmiştir. Böylelikle o, -İbn Süreyc'-den sonra- dönemin Bağdat Şâfiî fukahâsının reisi kabul edilmiştir.

İstahrî, usûl ilmi alanında İmam Şâfiî'yi takip ettiği görülmektedir. Bununla birlikte fıkıh konularında ictihadda bulunması sonucu yer yer mezhep imamına ve diğer fukahaya muhalefet etmiştir. Ayrıca Şâfiî mezhebinde önemli bir yere sahip olan İbn Süreyc'in Bağdat'ta başlatmış olduğu fıkıh anlayışını da tamamen benimsememiş olması dikkate şayandır. Binaenaleyh İstahrî, Şâfiî müctehidlerinin derecelerine ilişkin yapılan tasnifte ittifakla ashâbü'l-vücûh/müctehid fi'l-mezheb kategorisinde değerlendirildiği tespit edilmiştir.

Şâfiî klasik fıkıh mirasının önemli bir fakihinden yararlanmak, onun fikhî bilgisini geliştirmek ve mezhep içi muhalif görüşlerinden örnekler görmek isteyenlerin İstahrî gibi mühim bir müctehidin ictihadlaı üzerinde durmasılmasının yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. nşr. Abdullah Muhammed Ömer, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

¹⁴⁵ İbnü's-Salâh, bu kategorideki fakih, "müstakil olmayan müctehid" mertebesinin dördüncü kısmında ele almıştır. İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâil İbnü's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'l-fıkıh*, thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acı, (Beyrut: 1986). 1/36.

¹⁴⁶ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 99; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1/63.

¹⁴⁷ Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *er-Red 'alâ men ahlede ile'l-ard ve cehile enne'l-ictihâde fi külli asrin fardun*, thk. Halîl el-Meys, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 115.

¹⁴⁸ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâil*, 1/50-51; Dihlevî, *'Ikdu'l-cîd fi ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, (Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, ts), 5.

¹⁴⁹ Selmâ, Mucîburrahmân ed-Dîrevî, *el-Hâdî ilâ riyâdî'l-fıkıh ve'l-fukahâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 173.

Akay, İhsan. *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Haydarâbâd: Matba'atü Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1325-1327.

Atar, Fahrettin. "Şürût ve Sicillât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/270-273. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Aybakan, Bilal. *İmâm Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Aynî, Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed. *Meğâni'l-ahyâr fi şerhi esâmî ricâli Me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Aynî, Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Emîn Sâlih Şa'bân, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Aydın, Cengiz. "Ebû Kâmil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/172-174. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr 'Avvâd, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001.

Bağdâdî, Ebû Muhammed Abdulvahhâb b. Ali. *'Uyûnü'l-mesâil*. thk. Ali Muhammed, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.

Cüveynî, Ebü'l-Me'âlî Abdümelik b. Abdillâh. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.

Çınar, Fatih. "İbnü's-Salâh'ın Fetva Usûlünün Bazı Temel Meselelerine Dair Değerlendirilmeleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, 20/2, 2020 ss. 460-485.

Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şâh Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm. *el-İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf beyne'l-fukahâ ve'l-müctehidîn*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.

Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şâh Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm. *'Ikdu'l-cîd fi ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*. thk. Muhibuddîn el-Hatîb. Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, ts.

Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1313.

Fazlıoğlu, İhsan. "Cebir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/195. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Hacı Halife, Mustafa b. Abdillâh er-Rûmî. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fi'l-mezheb*. nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhîm. Kahire: Dâru's-Selâm, 1997.

Hayta, Mustafa. *Emîr es-San'ânî ve Mutlak İctihad Düşüncesi –Öze Dönüşçü Bir Yaklaşım-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Tuhfetu'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.

Heytû, Muhammed Hasan. *el-İctihâd ve tabakâtu müctehidi's-şâfiîye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.

Hindî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahîm. *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ dirâyeti'l-usûl*. thk. Sâlih Süleymân el-Yûsuf - Sa'd b. Sâlim es-Sevîh, Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

İbn Asâkir, Ali b. el-Hasen, *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995-2000.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1358.

İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr fi 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Se'âdât el-Mübârek b. Muhammed. *Câmi'u'l-usûl fi ehâdîsi'r-Rasûl*. thk. Abdülkâdir el-Arnâvût vdğ., Dımaşk-Beyrut: Mektebetü'l-Hulvânî-Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1969-1972.

İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed. *Târîhu'l-'ulemâ ve'r-ruvât li'l-'ilm bi'l-Endelüs*. nşr. İzzet el-Attâr Hüseyinî, Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1988.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*. thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sadır, ts.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sikât*. Haydarâbâd: Meclisü Dâiretü'l-Me'ârif, 1973.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu's-şâfiyye*. thk. Hafız Abdülalim Han, Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, h. 1407.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'iyîn*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim-Muhammed Ali Zeynühum, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993.

İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed. *eş-şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'*. (el-Muğnî içinde) Beyrut: Dâru'l-Menâr, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*. thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd., Dımaşk: 1984.

İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih. *Kitâbü'l-Fürû'*. (Tashîhu'l-Fürû' ile birlikte) thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.

İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *el-İşrâf 'alâ mezâhibi 'ulemâ*. nşr. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed el-Ensârî, Ra'sülhâyme: Mektebetü Mekkete's-Sekâfiyye, 2004.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1978.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn. *Tabakâtu'l-fukahâi's-şâfiyye*. thk. Muhyeddîn Ali Necîb, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1992.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*. nşr. Muvaffak Abdullah Abdülkadir, Medine-Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütüb 1986.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn. *Fetâvâ ve mesâil İbni's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'l-fikh*. thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî, Beyrut: 1986.

İmrânî, Ebü'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'î*. nşr. Kâsım Muhammed en-Nûrî, Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.

İsmâîl Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951-1955.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen. *Tabakâtu's-şâfiyye*. nşr: Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî Abdürrahmân Ebü'l-Haccâc. *Tehzîbü'l-Kemâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983-1992.

Kavâsimî, Ekrem Yûsuf. *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâmî's-Şâfiî*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2003.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Keskioğlu, Osman. "Müçtehidlerin Dereceleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Eylül-Ekim 1967, Sayı 9-10.

Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. nşr. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

Merdâvî, Ebü'l-Hasen Ali b. Süleymân. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955-1956.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*. nşr. Komisyon, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref. *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbi, Dimaşk 1988.

Okuyucu, Nail. "Enmâtî, Ebü'l-Kâsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek 1/406. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

Râfi'î, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs. *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Sâbık, Seyyid. *Fikhu's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1977.

Sekkâf, Alevî b. Ahmed b. Abdürrahmân. *Muhtasarü'l-Fevâidi'l-Mekkiyye fimâ yehtâcuhu talebetü's-Şâfi'iyeye*. thk. Yûsuf b. Abdürrahmân el-Mer'aşlî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2004.

Selmâ, Mucîburrahmân ed-Dîrevî. *el-Hâdî ilâ riyâdi'l-fikh ve'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed et-Temîmî. *el-Ensâb*. thk. Abdürrahmân b. Yahyâ, Haydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmânî, 1962.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtu's-şâfi'yyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâcî, Dâru Hicr, byy h. 1413.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdürrahmân b. Ebî Bekr. *er-Red 'alâ men ahlede ile'l-ard ve cehile enne'l-ictihâde fi külli asrin fardun*. thk. Halîl el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Şemsüddîn el-Mârdîni, Muhammed b. Osmân. *el-Encümü'z-zâhirât 'alâ halli elfâzi'l-Varakât fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed b. en-Nemle, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *es-Seylu'l-cerrâru'l-mütedeffik 'alâ hadâiki'l-ezhâr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *Tabakâtü'l-fukahâ*. nşr: İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *el-Mühezzeb fî fikhi'l-imami's-Şâfiî*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Vâdi'î, Ebû Abdirrahmân Mukbil b. Hâdî. *Terâcimü ricâli'd-Dârekutnî fî Sünenih*. nşr. Ahmed b. Muhammed el-Karasî vdğ., Sana: Dâru'l-Âsâr, 1999.

Yâfi'î, Ebû Muhammed Afifuddîn Abdullah b. Es'ad. *Mir'âtu'l-cinân ve 'ibretu'l-yakazan*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1983.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1986-2000.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Muhammed Tamer, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Zeyla'î, Ebû Muhammed Osmân b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315.

Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

İbn Rüşd'de Müşterek Lafız Teorisi ve İlahî Sıfatlar*

Homonymy Theory and Divine Attributes in Ibn Rushd

İrfan KARADENİZAr. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü, İslam FelsefesiResearch Asist., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Philosophy and
Religious Sciences, Islamic Philosophy

Rize / Türkiye

irfan.karadeniz@erdogan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2126-8973>**Hüseyin KARAMAN**Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü, İslam FelsefesiProf. Dr., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious
Sciences, Islamic Philosophy

Rize / Türkiye

huseyin.karaman@erdogan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1442-1098>

Doi: 10.34085/buifd.1096707

Öz

Felsefe ve mantık ilişkisi klasik felsefede lazım-melzum ilişkisi içerisinde ele alınmış ve biri olmaksızın diğerinin varlığı yadsınmıştır. Bu kadar güçlü bir ilişki kurulmasına rağmen filozofların metinlerinde mantık ilminin konu, kavram ve meselelerinin çoğu zaman zımnî bir şekilde yer aldığı görülür. Bu çalışmada mantık ilminin kelâmî ve felsefî bir mesele olan sıfatlar tartışmasında nasıl bir rol oynadığı konusu ele alınmıştır. Letâif-i kelamdan kabul edilen tevhid konusunun alt bir meselesi olarak ilahî sıfatlar, farklı boyutlarıyla İslam düşüncesinde sayısız düşünür tarafından ele alınıp tartışılmıştır. İbn Rüşd de kendisinden önceki geleneğin tartıştığı bu meseleye bigâne kalamamış ve yeni bir düzlemde, farklı bir yaklaşımla konuyu incelemiştir. Bu çalışmada İbn Rüşd'ün sıfatlar tartışmasına dair yaptığı okuma biçimi sadece müşterek lafız teorisi ile sınırlandırılmıştır. Nitekim bu yolla mantık ve felsefe ilişkisinin birbirinden kopmayan iki cüz oldukları gösterildiği gibi İbn Rüşd'ün sıfatlar bahsinde kendine özgü mantık temelli bir yaklaşımı savunduğu iddia edilmiştir. Nihai olarak İbn Rüşd'ün müşterek lafız teorisini ilahî sıfatlar bahsine tatbik etmesinin sıfatlar meselesini anlamada yeni bir imkân sunduğu gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Mantık, Müşterek Lafız Teorisi, İbn Rüşd, İlahî Sıfatlar.

Abstract: The relationship between philosophy and logic is discussed within the concomitant-the implicant (al-lazim-al-malzum) relationship in classical philosophy, and the existence of one of them is denied unless the other one exists. Despite such a strong relationship, it is seen that the subjects, concepts and issues of the science of logic are often implicitly included in the texts of philosophers. This study discusses how the science of logic plays a role in the discussion of attributes, which is a theological and philosophical issue. Divine attributes, as a sub-issue of the subject of tawhid, which is accepted as one of the fine matters of theology (Latâif-i kalâm), have been handled and discussed by numerous thinkers in

* Bu çalışma Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN danışmanlığında İrfan KARADENİZ tarafından hazırlanan doktora tezinden üretilmiştir. Ayrıca bu çalışma Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince Desteklenmiştir. Proje Numarası: SDK-2020-1215. (This work was supported by Research Fund of the Recep Tayyip Erdogan University. Project Number: SDK-2020-1215)

Islamic thought. Similarly, Ibn Rushd could not remain ignorant of this issue discussed by the tradition before him, and examined the subject on a new level and with a different approach. In this study, Ibn Rushd's reading style to the discussion of attributes is limited only by the theory of common words. As a matter of fact, in this way, the article shows that the relationship between logic and philosophy are two inseparable parts, and it is claimed that Ibn Rushd advocated a unique logic-based approach in the subject of attributes. Finally, it has been shown that Ibn Rushd's application of homonymy theory to the issue of divine attributes offers a new opportunity to understand the issue of attributes.

Keywords: Islamic Philosophy, Logic, Homonymy Theory, Ibn Rushd, Divine Attributes.

Giriş

Delâlet konusu dil, mantık ve fıkıh usulü gibi sahalar başta olmak üzere İslam düşünce geleneğinin en temel meselelerinden biridir ve kendi içerisinde birçok tartışmayı barındırır.¹ Delâlet, lafızla delâlet ve lafzın delâleti şeklinde iki kısımdır. Lafzın delâleti kavramın isimlendirilmesiyle ilgiliyken; lafızla delâlet isimlendirilmiş bir kavramın kullanımına yöneliktir.² Lafzın manaya delâleti de lafızlar konusunun bir alt başlığıdır. Bilindiği üzere lafızlar konusu mantıkta tasavvurat başlığı altında ele alınır ve beş başlık altında incelenir: Lafzın manaya delâleti, lafzın 'âm ve hâs manaya bölünmesi, tekil ve birleşik olma açısından lafız, lafız olması açısından lafız ve lafızların manalara nispeti.³ Burada kilit kavram delâlettir. Mantık ilmi bağlamında delâlet, lafızla ve lafız olmadan gerçekleşebilir. En genel itibarıyla aklı, tabî ve vaz'î delâlet şeklindeki taksim içerisinde bizi ilgilendiren vaz'î delâlettir. Yani aklın örf, kültür, ortak iletişim ve kullanıma bağlı ilişkiden hareketle medlûl hakkında bilgiye ulaştırmasıdır. Lafzî vaz'î delâlet mantık ilminin asıl konusunu oluşturduğu için bu tür delâlette aslanan doğru bir tasavvur ve tasdike ulaştıracak şekilde sabit ve keskin bir anlam taşımaktadır.⁴

Ebherî lafzın üç şekilde manaya delâlet ettiğine işaret eder: Mutâbakat, tazammun ve iltizâm.⁵ Mutâbakat/kaplam şeklindeki delâlete örnek insan lafzının düşünen canlıya veya evin duvar ve çatının toplamına delâlet etmesidir. Tazammun/içlem, lafzın mananın içerdiği parçalardan birine delâlet etmesidir. İnsanın sadece konuşana ve canlıya delâlet etmesi veya evin sadece duvara ve çatıya delâlet etmesi buna örnektir. İnsanın bilme ve yazma sanatına olan yeteneğine delâleti de iltizâm/gerekliklidir.⁶ Ebherî lafzın müfred ve mürekkeb, küllî ve cüzî olarak farklı tasniflerinin olduğuna değinir. Buna göre 'insan' müfred, 'taş atan' ise mürekkeb lafızdır. Öte taraftan 'insan' küllî 'zeyd' ise cüzîdir.⁷

Lafızlar manalara nisbet açısından da mütevâtî/eşit anlamlılık, müşterek/eşadlık, müterâdif ve müşekkek-mütezáyil/dereceli anlamlılık şeklinde taksim edilir.⁸ Bir diğer taksim lafzın delâlet ettiği anlamın tekliğine veya çokluğuna göre yapılır: Mütebâyin, Müterâdif ve Müşterek. Tek bir lafzın tek bir manaya delâleti mütebâyin; birden çok lafzın tek bir manaya delâleti müterâdif; tek bir lafzın birden çok manaya delâleti de müşterektir.⁹

Yukarıdaki izahat, tümel/küllî mefhumuyla müşterek lafız arasında bir irtibat kurulabileceğine dair bir ima taşır. Zira Kutbuddin Râzî'ye göre "canlı tümeldir" ifadesinde canlının bizatihi kendisi (tabî tümel), herhangi bir şeye işaret etmeksizin tümel olarak canlı

¹ Abdullah Yıldırım, "Vaz' İlmî", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 425.

² Mehmet Ali Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", *Nüsha* 1/1 (2001), 88.

³ Ali Sâmî Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-'Arabiyye, 1984), 45.

⁴ M. Naci Bolay, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/119.

⁵ Ebherî, *İsâgûcî*, çev. Hüseyin Sarıoğlu (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 64.

⁶ Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm*, 46.

⁷ Ebherî, *İsâgûcî*, 65-66.

⁸ Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm*, 51-52.

⁹ Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", 94.

mefhumu (mantıkî tümel) ve tümel canlı (aklî tümel) anlamları vardır.¹⁰ Yani tek bir lafız birçok anlama delâlet edebilir ki bu bizzat tümel lafzının müşterek olduğunu gösterir.

Çalışmanın konusu müşterek lafız teorisi üzerine bina edildiğinden diğer lafız türlerine ve ilgili tartışmalara girilmemiştir. Lafzın manaya delâleti açısından yapılan yukarıdaki taksim içerisindeki müşterek lafız konusu gibi birçok mantıkî konu ve kavram, felsefe ve mantık arasındaki ilişki lâzım-melzûm gibi neredeyse bir zorunluluk ifade edecek boyutta olmasına rağmen filozofların metinlerinde çoğunlukla örtük bir şekilde yer almıştır. Çalışmada mantık ilminin kelâmî ve felsefî bir mesele olan sıfatlar tartışmasında nasıl bir rol oynadığı konusu ele alınmıştır. Letâif-i kelâmdan kabul edilen tevhid konusunun alt bir meselesi olarak ilahî sıfatlar, farklı boyutlarıyla İslam düşüncesinde sayısız düşünür tarafından ele alınıp tartışılmıştır. İbn Rüşd de kendisinden önceki geleneğin¹¹ tartıştığı bu meseleye bigâne kalmamış ve yeni bir düzlemde, farklı bir yaklaşımla konuyu incelemiştir. Çalışmada İbn Rüşd'ün (ö. 1198) sıfatlar tartışmasına dair yaptığı okuma biçimi müşterek lafız teorisi ile sınırlandırılmıştır. Nitekim bu yolla mantık ve felsefe ilişkisinin birbirinden kopmayan iki cüz oldukları ispat edilmeye çalışılmış ve İbn Rüşd'ün sıfatlar bahsinde kendine özgü mantık-felsefe temelli bir yaklaşımı savunduğu iddia edilmiştir.

İbn Rüşd'ün mantık konusu olan müşterek lafız bir teori şeklinde inşa edip sıfatlar bahsinde bunu bir metot olarak kullanması oldukça dikkat çekicidir. Bu açıdan öncelikle müşterek lafızın Arap dilinde ve mantık ilminde sahip olduğu anlam ufku ortaya koyulmuştur. Bu teorik çerçeve inşa edildikten sonra İbn Rüşd'ün müşterek lafız, ilahî sıfatlar meselesine nasıl tatbik ettiği gösterilmiştir.

1. Müşterek Lafız

1.1. Arap Dilinde Müşterek Lafız

Müşterek lafız kaynaklarda *müşterek*, *iştirâk*, *iştirâkû'l-ism* ve *iştirâk-i lafzî* gibi çeşitli şekillerde dile getirilen önemli bir tartışma konusudur. Kavram etrafında Arap dilbilimcileri, müfessirler, usûlcüler, mantıkçılar ve filozofların hatırı sayılır düzeyde durdukları dikkate alındığında, müşterek lafzın İslam düşünce tarihindeki bütün serüvenini ele almanın imkânsızlığı ortaya çıkar. Bu sebeple müşterek lafız Arap dil alimleri, mantıkçılar ve filozoflarla sınırlandırılmıştır.

İngilizcede *homonymy*, Türkçede *eşadlı* kelimeler olarak tabir edilen lafızların Arapçadaki karşılığı müşterek lafız veya *iştirâkû'l-ism*dir. Arap dilbiliminde müşterek lafız meselesi de tıpkı zıt lafız konusunda olduğu gibi ihtilafli bir mesele olarak çokça tartışılmıştır. Türkçe literatürde bu konuyu ele alan birçok çalışmanın olduğu da malumdur.¹² Çalışmada İbn Rüşd'ün müşterek lafız nerelerde kullandığına odaklanıldığı için zıt ve müşterek lafızlar

¹⁰ Kutbüddin Râzî, *Risâle fi Tahkîki'l-Külliyât*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 24.

¹¹ Bu gelenekteki yaklaşımları özetleyen çalışmalar için bk. Furat Akdemir, "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020), 1581-1609; Ali Kürşat Turgut, "Meşşâi Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 1-21; Ayşegül Çabuk, *Meşşâi Filozoflarda İlahi Sıfatlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

¹² Mahmut Samar, "İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar", *Eskiye* 42 (2020), 961-984; Sabri Türkmen, "Arapçada Çok Anlamlılık ve Kur'an-ı Kerim" *Kur'an Özel Sayısı* (2012), 533-552; Fatih Karataş, "Fıkıh Usûlü Literatüründe Umûmu'l-Müşterek", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (2020), 550-574; Selçuk Kahraman, *Dilde Çokanlamlılık ve Belirsizlik* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Alaaddin Hançer, *İslam Hukuk Metodolojisinde Müşterek Lafız ve Furû' Fıkha Tesiri* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Haşim Özdaş, "Tefsirde İhtilaf Sebebi Olarak Müşterek Lafızlar: Kur' Örneği", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2020), 50-64. Çalışmada istifade edilen müşterek lafızla ilgili eserlere kaynakçada yer verildiğinden burada ayrıca zikredilmemiştir.

hakkındaki tartışmalara girilmemiş sadece ıstılah anlamları üzerinden birkaç noktaya temas edilmiştir.

Müşterek ya da iştirakî lafzın çeşitli şekillerde tanımı yapılır. Tehânevî'ye (ö. 1158) göre müşterek lafız manevî ve lafzî iştirak olarak iki kısma ayrılır. Müfred bir lafzın fertler arasında ortak/müşterek genel bir anlama konu olması, manevî iştirak; müfred lafzın iki anlama birlikte konu olması ise lafzî iştiraktır.¹³ İbn Fâris (ö. 1004) müşterek lafzı "bir lafzın iki veya daha fazla anlama yüklenmesi" şeklinde tanımlar.¹⁴ *Lisânu'l-'Arab*'da ise "kendisinde birçok mananın olduğu isme"¹⁵ müşterek lafız denir. Zebîdî (ö. 1791), dilcilerin müşterek ismi, bir lafzın iki ya da daha fazla manaya eşit şekilde delâlet etmesi olarak tanımladıklarını belirtir.¹⁶

Müşterek lafzın birtakım hususlara sahip olması gerekir. Bütün manaları gerçek anlamda olmalıdır. Yani bir kelimenin manasından biri hakikat, diğeri mecaz veya kinaye ise müşterek olarak kabul edilmez.¹⁷ Hatta müşterek lafız bu cihetlerle birden fazla anlam için kullanılamaz. Yani her ne kadar iki veya daha fazla anlama gelse de cümle içerisindeki kastı tek bir anlama tekabül etmelidir.¹⁸ Diğer bir ifadeyle lafız birden çok anlama geldiğinde *ayn* lafzı gibi altın, göz, su kaynağı gibi anlamlar lafız üzerine ilk olarak vaz edilmiştir. Birinci anlamda vaz edildikten sonra ikinci ve üçüncü manalarda yeniden vaz edilir. Sanki diğer iki mana yokmuş gibi vaz edilen müşterek lafızlar, vazolunduğu her yeni anlamda hakikat ifade edecek şekilde kullanılır.¹⁹ Bu hususlar müşterek lafzın diğer kavramlarla olan ilişkisini ve farkını ortaya koymak açısından önemlidir. Çünkü müşterek lafız salt içerdiği anlam itibarıyla homonymy yani eşadlı lafızları ihtiva eder. Ancak zıt lafızları kuşatacak bir anlam ile düşünüldüğünde homonymy yani eşadlı anlamı yerini çokanlamlı/*te'addüdü'l-me'ânî-polysemy* anlamına bırakır. Yani artık müşterek lafız sadece bir lafız grubunu ifade ettiği mana ile sınırlı kalmaz. Artık çokanlamlı lafızları içerisinde barındıran daha kuşatıcı bir anlama sahip olur. Burada Şimşek'in ifade ettiği bir hususu hatırlamak da fayda vardır. Müşterek ya da iştirak lafızları ile çokanlamlılığın kastedildiğini hatırlatarak, her ne kadar çokanlamlı lafızlarda tek bir sözcükle çeşitli içerikler kastedilse de burada ortak bir anlam çerçevesi dikkat çeker. Dolayısıyla çokanlamlı bir lafzın hangi bağlam içerisinde kullanıldığını tespit için bir karine ortaya koymak gerekir.²⁰ İşte bu hususa dikkat edildiğine lafzın sadece homonymy veya sadece polysemy anlamında kullanılıp kullanılmadığı da kendiliğinden açıklığa kavuşur.

Müşterek lafzın zıt lafız ile olan bağı konusunda da genel hatlarıyla bir çerçeve çizmek konunun anlaşılması açısından yerinde olacaktır. Arap dilcilerinin birçoğuna göre zıt lafız müşterek kelimeler içerisinde bir grubu temsil eder. Zıt ile müşterek arasındaki fark şudur: Müşterek lafızlar 'fonetik bakımdan birbirinin aynı oldukları halde iki veya daha çok mânaya

¹³ Muhammed b. 'Alî b. el-Kâfî Muhammed Hâmid b. Muhammed Şâbir el-Fârûkî el-Hânefî et-Tahânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. 'Alî Dahrûc (Beirut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), 202.

¹⁴ Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvîni İbn Fâris, *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luğatî'l-'Arabîyye ve mesâlihâ ve sunenî'l-'Arabî fi kelâmihâ* (b.y.: y.y., 1418/1997), 207.

¹⁵ Ebû'l-Faql Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî 'İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beirut: Dâru Şâdir, 1414/1993), 10/449.

¹⁶ Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 1/25.

¹⁷ İsmail Durmuş, "Müşterek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/171.

¹⁸ Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 247.

¹⁹ Yıldırım, "Vaz' İlmi", 486.

²⁰ Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", 94-95.

eşit biçimde delâlet ederler'. Zıt lafızlar ise 'birbirinin aksi olan doğrudan doğruya iki anlam taşıyan' lafızlardır.²¹

Bir lafzın birden fazla manaya gelmesi söz konusu olduğunda zıt lafız akla gelir. Zıt lafzın genel olarak müşterek lafzın yani çokanlamlı lafızların bir türü olduğu kabul edilir. Zıt lafızda bir lafzın iki zıt manayı ifade etmesi kastedilirken, müşterek lafız için iki zıt mana şart değildir. Zıt ve müşterek lafız arasındaki bu anlam farklılığına misal olarak "ayn" ve "celel" kelimeleri verilir. Su kaynağı, güneş, altın, göz vb. birçok anlama gelen ayn lafzı müşterektir. Büyük-küçük gibi birbirine zıt anlamları barındırması itibarıyla celel lafzı hem zıt lafız hem de müşterek lafızdır.²² Celel lafzının zıt olmasının yanı sıra müşterek ile nitelendirilmesi aynı zamanda çokanlamlı bir lafız olmasından ötürüdür. Bu hususu Şimşek şöyle özetlemiştir: "Her zıt lafız aynı zamanda müşterek kabul edilmiş ancak her müşterek zıt kabul edilmemiştir. Ayn lafzı müşterektir ancak zıt değildir. Celel lafzı ise müşterektir ama aynı zamanda zıt lafızdır."²³

Acar'a göre müşterek lafızlar aralarında hiçbir bağ bulunmayan farklı anlamlara delâlet eden lafızlar şeklinde tanımlandığında, zıt lafızları buna dâhil edemiyoruz. Ancak bu şart koşulmadığında, yani çokanlamlı/müşterek lafız ile aralarında bir irtibat kurulsun ya da kurulmasın çok sayıda anlamın mündemiç olduğunu kastettiğimizde, zıt lafızlar da birden fazla anlamı haiz olmaları hasebiyle müşterek lafızlar içerisine dahil edilebilir.²⁴ Yani müşterek kavramının biri şümüllü diğeri inhisarcı iki anlama teşebbüsü içerisinde değerlendirildiği görülür. Güven bu durumu müşterek kavramının sınırlarının tam olarak çizilememesinden kaynaklı bir karışıklık ve farklılığın olmasıyla izah eder.²⁵ Buradan hareketle aşağıdaki örneklerin hepsi zıt olmalarının yanı sıra müşterek lafızlardır: "البيع" hem "satmak" hem de "satın almak"²⁶, "ضدا" "yardımcılar" ve "düşmanlar" veya "benzer" ve "denk"²⁷, "الشعب" "ayrılma" ve "birleşme"²⁸, "السففة" "karanlık" ve "aydınlık"²⁹, "الظن" "şüphe" ve "yakîn"³⁰, "أسر" "gizlemek" ve "açığa çıkarmak"³¹, "الناهل" "susuz kalmak" ve "suya kanmak"³², "صریم" "gece" ve "gündüz"³³, "اللون" "siyah" ve "beyaz"³⁴ ve son olarak "جلل" lafzı "büyük-küçük, önemli-önemsiz veya basit-zor"³⁵ gibi anlamlara gelmektedir.

Gerek müşterek gerekse zıt lafızlar, bir üst kavram ile ifade edilecek olursa çokanlamlılık/polysemy ifadesi kullanılabilir. Bu tür ifadelerin belirsizliğe yol açacağı yorumu

²¹ Muharrem Çelebi, "Ezdâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/47.

²² Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, 249.

²³ Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, 257-258.

²⁴ Ömer Acar, "Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirak-i Lâfzî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 250.

²⁵ Şahin Güven, *Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2005), 89.

²⁶ Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Aţfâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 3/1189.

²⁷ Ebû Manşûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed 'Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001), 3/313.

²⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûfî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, thk. Fuâd 'Alî Manşûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1418/1998), 1/311.

²⁹ Süyûfî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, 1/315.

³⁰ Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/17.

³¹ Ebü Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnu'l-Enbârî, *el-Eddâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: y.y., 1407/1987), 46.

³² İbnu'l-Enbârî, *el-Eddâd*, 116.

³³ İbnu'l-Enbârî, *el-Eddâd*, 8.

³⁴ İbn Fâris, *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luğati'l-'Arabîyye ve mesâilihâ ve suneni'l-'Arabî fi kelâmihâ*.

³⁵ İbnu'l-Enbârî, *el-Eddâd*, 89.

yapılsa da mefhum-i muhalifinden konuya yaklaşıldığında aksini söylemek de mümkündür. Sözelimi dilin ve kelimelerin temel bir özelliği olarak çokanlamlılık olgusunun değişen bağlamlara göre çeşitli anlamların ortaya çıkmasını sağladığına şüphe yoktur.³⁶ Lafızların anlam çeşitliliği bağlamında tezahür ettiğine dair bu vurgu şöyle de okunabilir. Gerek iştirak gerekse zıt lafızların kullanım alanlarının farklı oluşu dildeki anlatım genişliğini ve dilin zenginliğini gösterir.³⁷ Başka bir deyişle tek bir lafızla birçok manayı ifade etme imkânı sunar. Aslında çokanlamlılık içerisinde bir belirsizliği barındırır. Ancak bu belirsizlik düşüncenin ifade edilemeyen boyutları ile okunduğunda bir açıklık da sunabilir. Bu hususu metaforlar bağlamında Demir şöyle ifade eder: “Dil, dünya diye adlandırdığımız şeyi, onu açığa çıkararak veya gizleyerek sunar. Dil bunu metaforlar vasıtasıyla yapar. Dili mucizevi kılan metaforlardır. Metaforlar kendi ışıltılarıyla bazen gözümüzü alıp aktardıkları veya taşıdıkları anlamı saklarken, bazen de yine aynı ışıltılarıyla anlattıklarını çok daha görünür kılar.”³⁸ Söz konusu dil ve düşünce olunca netlik ve belirsizlik bir dikotomi şeklinde birlikte var olur. Yukarıda ifade edildiği üzere bunu belirsizlik veya netlik şeklinde değerlendirmeyip anlamaya yönelik bir imkân görmek daha yerinde bir yorum olacaktır. Emiroğlu’na göre anlam genişlemesi yoluyla sözcüklerin yeni anlam kazanması olarak da tanımlanan çokanlamlılık dilde ifade ettiği farklı anlamlarla aslında dile bir zenginlik katar.³⁹ Ayrıca çok anlamlılık semantik ve bağlama odaklanmayı yani zihinsel bir çabayı gerektirir. Dolayısıyla çok anlamlılık ve belirsizlik bir sözcüğü gerçek anlamı dışında anlamaya ve anlamlandırmaya kapı açar.⁴⁰ Dilde çok anlamlılık yerli yerinde kullanıldığında anlaşma aracı olan dile zarar vermek yerine, dildeki anlam zenginliğini ortaya çıkarır.⁴¹ Bu ise doğrudan dili sadece olay ve olguların toplamından ibaret gören olgucu, dar ve katı dil anlayışına bir eleştiri olarak okunabilir.⁴²

Müşterek ve zıt lafızların çokanlamlı lafızlar olduğundan bahsedilmişti. Peki çokanlamlılık ile ne kastedilir? İngilizce karşılığı *ambiguity* olarak da geçen çokanlamlılık bir ifadeden birçok anlam çıkarılabilen durumlar için kullanılır.⁴³ Daha genel bir şekilde tanımlanacak olursa bir kelime, ifade veya cümle birden fazla anlama sahipse ona çokanlamlı denir.⁴⁴ Bir başka tarif ile çok anlamlılık “herhangi bir dildeki bir kelimenin temel anlamının yanı sıra yeni yeni anlamlara da delâlet eder durumda olmasıdır.”⁴⁵ Grünberg bu ayrıma şöyle işaret eder: “Bütün deyim örnekleri anlamdaş olmayan çokanlamlı/*ambigus*; bütün sözcük örnekleri anlamdaş olmayan sözcük tipleri eşadlı/*homonymy*”.⁴⁶

Buraya kadar ifade edilenler Arap dili merkezinde müşterek lafzın homonymy ve polysemy anlamlarına sahip olduğunu ve belirsizlikten ziyade bu tür lafızların dile bir zenginlik

³⁶ Svitlana Nesterova, “Dilsel Metaforların Yol Açtığı Mantıksal Paradokslar”, VI. Mantık Çalıştayı Kitabı, ed. Vedat Kamer, Şafak Ural (İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2016), 337.

³⁷ Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, 241.

³⁸ Gökhan Yavuz Demir, *Dilin Belirsizliği* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 128.

³⁹ İbrahim Emiroğlu, “Dilde Çok Anlamlılık ve Belirsizlik Hep Yanıltıcı Mıdır?”, *Mantık Yazıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 403.

⁴⁰ Emiroğlu, *Dilde Çok Anlamlılık ve Belirsizlik Hep Yanıltıcı Mıdır?*, 419-420.

⁴¹ Emiroğlu, *Dilde Çok Anlamlılık ve Belirsizlik Hep Yanıltıcı Mıdır?*, 422.

⁴² Emiroğlu, *Dilde Çok Anlamlılık ve Belirsizlik Hep Yanıltıcı Mıdır?*, 427.

⁴³ Atakan Altınörs, *Dil Felsefesi Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), “Çokanlamlılık”, 41.

⁴⁴ Edward Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Philosophy of Language* (London; New York: Routledge, 1998), “Ambiguity”, 11.

⁴⁵ Abdulluttalip Arpa, “Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdad”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (Haziran 2010), 10.

⁴⁶ Teo Grünberg, *Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 105.

sunduğunu göstermek içindi. Peki, farklı bir saha olan mantık ilminde müşterek lafız nasıl bir anlam dünyasına sahiptir?

1.2. Mantıkta Müşterek Lafız

Müşterek kavramının hem lafızlar içerisinde hem de safsata başlığı altında ele alındığı görülür. Safsata başlığında ele alınması şöyle izah edilebilir: İçerik yanlışlarından biri olarak lafız yanlışlarının farklı türleri bulunmaktadır. Ancak burada mevzu bahis edilen ‘eşadlı lafız yanlışlarıdır.’ Arapça’da *el-Muğâlatatu ismi'l-iştirâk*,⁴⁷ İngilizce’de *Fallacy of Equivocation* adı verilen bu yanlış türü şu anlama gelir: Bir kelimenin delilde iki farklı anlamda kullanılması sonucu meydana gelen yanıştır. Emiroğlu bu durumu izah ederken dilde birçok kelimenin birden fazla anlamı olduğu gerçeğine işaret eder ve farklı anlamları bünyesinde taşıyan bu lafızların mana itibarıyla birbirinden ayrılımlarının ancak bu hataya düşülmesine mani olacağını söyler. Ancak farklı anlamlardan hangisinin kastedildiğine bakılmaksızın bu tür kelimelerin aynı anlama geldiği düşünülerek hüküm verilirse iştirak bildiren ismin anlaşılmasından kaynaklı yanlış düşülmüş olur.⁴⁸ Yukarıdaki ifade ile *Fallacy of Ambiguity* adı verilen *çok anlamlılık yanlış* birbirine karıştırılmamalıdır. Zira Grünberg’e göre çok anlamlılık yanlış, ‘A iyidir ve piyanisttir’ ifadesinden A’nın iyi bir piyanist olduğunu söylemeyi’ imler. Dolayısıyla bu tür yanlış “herhangi bir çıkarımda bulunurken aynı sözcük ya da deyim iki farklı anlamda kullanılmasıyla ortaya çıkan anlamdaşlık yanlış olarak tanımlanır.”⁴⁹

Müşterek lafza mantık ilminde lafızlar başlığında müstakil bir yer ayrılmıştır. Lafızların taksimi konusunda genel bir ittifak yoktur. Sözelimi klasik mantık eserlerinde mütebâyin, müterâdif, mütevâtî, müşterek, müşekkek ve müteşâbih gibi sayıları farklılık gösteren tasnifler yapılmıştır.⁵⁰ Bunların yanı sıra modern mantık kitaplarında farklı tasnifleri yapıldığı görülebilir. Sözelimi Muzaffer *Mantık* eserinde tek bir lafzın manaya delâleti açısından özgü, eşadlı, menkul, lafzi mecaz ve gerçek mecaz şeklinde beşli bir lafız tasnifi yapar. Müşterek lafız bu kategoriler içerisinde ‘eşadlı’ lafız içerisine dahildir. Buna göre eşadlı lafız birçok manası olan lafızdır.⁵¹

Müşterek lafız ile “anamlar arasındaki birtakım müşterekliklerden dolayı birçok manayı ifade etmek” kastedilir. Mantıkta müştereklik bu mana dikkate alındığında farklı cihetlerden mümkündür: Tür açısından müştereklik mümâselettir; cins açısından müştereklik mücânesettir; nitelik açısından müştereklik müşâbehettir; izafet açısından müştereklik münâsebettir. İnsan ve at canlılıkta yani cinste müşterek olmaları yönüyle mücânesete örnektir. Zeyd ve Amr insanlıkta yani türde müşterek olmaları yönüyle mümâselete örnektir. İnsan ve taşın siyah olması yani nitelikte müşterek olmaları müşâbehete misaldir. Zeyd ve Amr’ın Bekir’in çocukları olmasındaki müştereklik yani izafetteki müştereklik münâsebet misaldir.⁵²

Hemen hemen birçok sahada olduğu gibi mantık sahasındaki tesirleriyle de Aristoteles’in önemi yadsınamaz. Hem bu yönüyle hem de çalışmanın konusu olan İbn Rüşd’ün ona yazdığı şerhlerin mevcudiyeti Aristoteles’in görüşlerine yer vermeyi bir zorunluluk haline getirir. Ancak burada Aristoteles’in eşadlı/*homonymy* lafza dair söylediklerini İbn Rüşd ile mukayese

⁴⁷ Ebû Alî el-Hüseyn b. ‘Abdullâh İbn Sînâ, *Safsata*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 7.

⁴⁸ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 267.

⁴⁹ Teo Grünberg vd., *Mantık Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Metu Press, 2003), “Çok Anlamlılık Yanılışı”, 26.

⁵⁰ Gazzâlî, *Mi’yâru'l-ilm*, çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 64.

⁵¹ Muhammed Rıza Muzaffer, “Lafızlar”, çev. Ali Rıza Şahin, *Mantık* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021), 41.

⁵² Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), “Müşterek”, 437.

edebilmek için bir takdim-tehir yapılmış ve önce İbn Rüşd öncesi mantık eserlerinde müşterek lafzın izi sürülmüştür. Akabinde Aristo'nun görüşleri İbn Rüşd'ün şerhleri ile ele alınmıştır.

İslam filozoflarının müşterek lafza dair tanımlarına yer vermek İbn Rüşd öncesindeki birikimi görmek açısından önemlidir.⁵³ Lafız konusuna en fazla değinen düşünürlerden biri bilindiği üzere Fârâbî'dir.⁵⁴ Fârâbî'de müşterek lafzın nasıl tanımlandığına bir örnek olarak şu tanım zikredilebilir: "Birçok şeylere söylenen bir isim". Müşterek lafzın kullanımı ile ilgili dikkat çekici bir nokta Fârâbî'nin kavramı izah bağlamındaki ifadelerinde yer alır. Bu nokta İbn Rüşd'ün yaklaşımının anlaşılmasındaki önemine binaen zikredilmeye değerdir. Fârâbî'ye göre müşterek isim ya *ayn* lafzının göz ve su kaynağı gibi birçok şeye söylenmesinde olduğu gibi *uzlaşım*saldır ya da *canlı* lafzının insan ve at için kullanımında olduğu gibi mana bakımından değil bir yönüyle benzemesinden ötürü *arizi* olarak söylenir.⁵⁵ Fârâbî *Kitâbu'l-Kıyâs* eserinde küllî anlam bildiren lafızlara yüklemleme yapmayı anlatırken "müşterek" lafza müracaat eder. Ayrıca o, insan ve at gibi şeylere canlı denilmesinin yüklemleme işlemine müştereklik bildiren noktaları üzerinde durur.⁵⁶ *Ancak Kitâbu'l-İbâre* eserinde doğrudan müşterek lafzın aşağıda sıralanan tariflerini yapar: "Tek bir manaya delâlet etmeksizin birçok şeyi kapsayan ve birçok durum üzere vaz edilerek iştirak olarak söylenen isim", "birçok şeyi kapsayan, kapsadığı şeyler tek bir manaya delâlet etmeyen" ve "uzlaşım ile birçok şey üzere söylenen isim".⁵⁷

İbn Sînâ'nın metinlerinde müşterek lafızla ilgili tanımlara bakıldığında "farklı anlamların tek bir isim ile söylenmesi",⁵⁸ "asla cins olmayan isim",⁵⁹ ve "tek bir isim gibi olan ancak mürekkep olan isim"⁶⁰ şeklinde tariflerle karşılaşılır. Bunun yanı sıra İbn Sînâ müşterek lafzın ne işe yaradığından başka bir deyişle faydalarından bahseder: "Zihin karşılaştığı anlamları ayırabilir, anlayabilir, akla getirip ittifak ve ihtilaf durumlarındaki hükümlerin farkında olabilir. Aynı şekilde insanın temyiz kabiliyetince düşünebilmesini sağlar".⁶¹

Mantığın İslam düşüncesine intikali sürecinde başat bir rol oynayan Gazzâlî *Mi'yâr, Mihekkü'n-nazar* ve *Makâsıdu'l-felâsife* eserlerinde müşterek lafza yer verir: "Tanım ve hakikat bakımından birbirinden farklı olan varlıklar için eşit olarak kullanılan lafız; lafzen aynı, mana bakımından ise farklı olan iki lafız",⁶² "ayn lafzının altın, güneş, terazi ve su kaynağı gibi kullanılmasında olduğu gibi farklı varlıklara verilmiş tek isim"⁶³ ve son olarak "tanımda ve hakikatlerinde müştereklik içermeyen farklı isimlere verilen isim".⁶⁴

⁵³ İslam felsefesi ve mantık disiplininde kullanılan temel kavramlar için yapılan en kapsamlı çalışma için bk. Cîrâr Cihâmî, *Mevsû'atu muştalâhâti 'ilmu'l-mantık 'inde'l-'Arab* (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1996); Cîrâr Cihâmî, *Mevsû'atu muştalâhâti'l-felsefe 'inde'l-'Arab* (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1997).

⁵⁴ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), "Lafız", 361.

⁵⁵ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Târhan el-Fârâbî, *Kitâbu'l-İbâre*, thk. Muhammed Selîm Sâlih (Mısır: Dâru'l-kütüb, 1976), 20-21; Mevlüt Uyanık vd., *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), "Müşterek", 274-275.

⁵⁶ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Târhan el-Fârâbî, *el-Fâzî'l-müsta'mele fi'l-mantık*, thk. Muhsin Mehdî (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 2002), 60.

⁵⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-İbâre*, 21.

⁵⁸ Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh b. Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 13.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Maqûlât*, 47.

⁶⁰ Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, *Cedel*, thk. Ahmed Fuâd Ehvânî (Kahire: el-Heyetü'l 'Amme li şüni'l Metabi'il-Emiriyye, 1965), 88.

⁶¹ İbn Sînâ, *Safsâta*, 55.

⁶² Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilm*, 64.

⁶³ Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, çev. Cemaleddin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 48.

⁶⁴ Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar* (Beirut: Dâru'l-Minhâc, 2016), 67.

Buraya kadar ifade edilenlerden anlaşılacağı üzere gerek Fârâbî gerek İbn Sînâ gerekse Gazzâlî müşterekliği bazen ontolojik bir bağlam içerisinde bazen de mantıkî bir bağlamda kullanmışlardır. Dolayısıyla mantıkçıların dâimilerden farklı olarak müşterek lafız epistemolojik ve ontolojik boyutlarına işaret ettikleri görülür. Tam bu noktada İbn Rüşd'ün yaklaşımının bu gelenek içerisinde nerede konumlandırılacağı sorusunu cevaplamak yerinde olacaktır.

1.3. İbn Rüşd'de Müşterek Lafız ve İlgili Meseleler

Daha önce de ifade edildiği üzere müşterek lafız hem lafızlar hem de safsata bağlamında ele alınan bir mantık kavramıdır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün müşterek lafız nasıl ele aldığı onun söz konusu sahada yazdığı eserlere müracaat edilerek anlaşılabilir. Yukarıda dile getirildiği gibi Aristoteles ile İbn Rüşd'ün müşterek lafız hakkındaki görüşleri mukayeseli olarak ele alınmıştır. Burada müşterek lafza kısa da olsa bahis açmaları hasebiyle Aristoteles'in mantık külliyatı olan Organon'un *Kategoriler*, *Önermeler* ve *Topikler* eserleri ve İbn Rüşd'ün bu metinlere yazdığı *Kitâbü'l-Ma'kûlât*, *Kitâbü'l-İbâre* ve *Kitâbü'l-Cedel* gibi şerhleri dikkate alınmıştır.

Kategoriler kitabı gerek Aristoteles gerekse meşşâî filozoflar tarafından mantık biliminin ilk kitabı olarak kabul edilir. Aristoteles bu eserine, eşadlı/müşterek lafızla başlar.⁶⁵ Yeşil'in de belirttiği üzere, varlık'ın çok anlamlı bir lafız olmasından hareketle müşterek lafız kullanımına işaret eden Aristoteles "sıhhat" kelimesini misal getirir ve müşterek lafızın zengin anlam içeren yapısına telmihte bulunur.⁶⁶ İbn Rüşd Organon'un birinci kitabı olan *Kategoriler* eserinin iki kısım olduğunu ilk kısmın da kendi içerisinde beş bölümden oluştuğunu söyler. İlk bölüm lafızlar konusuna tahsis edilmiştir. İbn Rüşd bu bölümde lafızların delâleti açısından varlıkların durumlarının incelendiğine işaret eder.⁶⁷ Aristoteles de *Kategoriler* eserinde yukarıda ifade edildiği üzere müşterek lafız izahla eserine başlar. Ona göre müşterek lafız "sadece adları ortak olan ama bu ada karşılık gelen varlık ifadeleri başka başka olan şeylerdir". O, nâtik insanla resimdeki insana canlı denilmesini misal getirir. Bu misale göre sadece ad itibarıyla bir müştereklik vardır. Zira kendilerine özgü varlıkları olması hasebiyle bu iki varlığa canlı denmesi farklı anlamlara gelir.⁶⁸

Organon'un ikinci kitabı *Peri Hermenias*'tır (*Yorum üzerine*). İbn Rüşd bu esere *Kitâbü'l-İbâre* adında bir şerh yazmıştır. Müşterek lafız açısından esere bakıldığında "birçok manaya delâlet eden lafız" şeklindeki tanıma rastlanılır. Bunun ötesinde müşterek lafızın konu ve yüklem bağlamında ele alındığı görülür. Sözelimi konusu veya yüklemi müşterek bir isim olduğunda önermelerin ne ifade ettiği tartışılır. Mesela önermedeki bütün manalar konuya müşterek bir isimle delâlet ederse, tek bir yüklem tasdik edilir; şayet önermedeki bütün manalar yükleme müşterek bir isimle delâlet ederse tek bir yüklem tasdik edilir. Müşterek lafız tek bir manaya delâlet eden anlamda tek bir yüklem üzere hamledildiğinde, müşterek lafız olduğu önerme tek bir önerme olmadığı gibi önermenin içerdiği konu da bu özellikten ötürü tek bir önerme olmaz. Yani birçok anlam bu önermenin içerisinde olur.⁶⁹

Organon'un beşinci kitabı olan *Topikler* Aristoteles'in müşterek/homonymy lafız etrafında ele aldığı eseridir. Zira burada kavramların nasıl ve hangi bağlamlarda müşterek olabileceğini

⁶⁵ Ali Tekin, "Kategoriler Kitabı'nın Meşşâî Mantıktaki Mertebesi Üzerine Tartışmalar", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 4/1 (2014), 62.

⁶⁶ Mustafa Yeşil, *Kategori ve Metafor* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 72.

⁶⁷ İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Ma'kûlât*, thk. Cîrâr Cihâmî (Beyrut: Daru'l-fikri'l-lübnânî, 1992), 5.

⁶⁸ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 7; İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Ma'kûlât*, 7.

⁶⁹ İbn Rüşd, *Kitâbü'l-İbâre*, thk. Muḥammed Kâsım (Mısır: Merkezü'l-buhûsi'l-Emrîkî, 1981), 98-99 (20b14-22; 20b23-26); Aristoteles, *Önerme*, çev. Hamdi Rağıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996), 28.

tartışır ve bir kavramı müşterek olarak addetmenin kurallarını zikreder.⁷⁰ İbn Rüşd *Telhîs'* de bu kuralları zaman zaman Arapça'dan hareketle verdiği örneklerle aktarır: Bu kuralların bazıları tanım, cins ve ayırım gibi o şeyin cevherinden; bazıları da karşıtlar, kıyas edilenler ve benzerler gibi o şeyin dışındakilerden olur. Bunların dışında birtakım başka şartlar da vardır.⁷¹

İbn Rüşd bir ismin müşterek olup olmadığının nasıl anlaşılacağını inceler. Bu yollardan biri müşterek ismin hakkında kullanıldığı şeylerin zıddına bakmaktır. Şayet isim zıt ise her birinde müştereklik gerçekleşir. Zira bu şeyler iştirakle bu isim üzerine söylenmiştir. Yine müşterek isimle delil getirilen iki manadan birine bakmaktır. İkisinden biri zıt, diğeri değilse bu ismin müşterek olduğu anlaşılır. İlim aracılığıyla elde edilen hazla, su içmekle elde edilen haz buna misaldir. Şayet ikisinden biri zıt olursa -su içmenin zıddı susuzluktur- bu durumda diğeri zıt olamaz. Bir diğer şart, ismin delâlet ettiği her iki manaya bakmaktır. Bunlardan ilki zıtsa bu iki isim arasında bir orta vardır, diğeri zıtsa aralarında bir orta yoktur. Nitekim bu isim de müşterektir. Mesela konuşmak tatlıdır; yemek tatlıdır denilir. Konuşmakla tatlı arasında orta bir kavram olarak *acı* olamaz. Yemeğin tatlı ve acı olması arasında bir orta vardır. Bu orta tuzlu olma durumudur. İki anlamdan ilkinin aralarında bir orta olacak şekilde zıt olması; ikincisinin ise aralarında birden çok orta olacak şekilde zıt olmasıdır.⁷²

Bir diğer kural mütekâbillerden olan tenâkuzdur. İki manadan ilkinin karşıtı/*mukâbil*, ikinci mananın karşıtı olarak müşterek isimle söylenmişse, onun müşterek isim olduğu bilinir. Buna misal olarak görmek ve karşıtı olan görmemek verilir. İki mana da birbirine zıt olarak söylenir: Birinde görme organına sahip olmama diğeri görmeme anlamında kullanılabilirdi için "görme/basar" lafzının müşterek isim olduğu anlaşılır.⁷³

Sahiplik-yoksunluk/*meleke-adem* üzere olan karşıtlıklar üzerinden de bir ismin müşterek isim olup olmadığı tespit edilebilir. Bu tür karşıtlıklar da birçok şey üzerine söylenir. Ruh ve bedende hissetmenin olması veya olmaması bu minval üzere söylenir. Sağlık ruh ve beden için nasıl müşterek ise hastalık da ruh ve beden için müşterektir.⁷⁴

Adl ve Adalet kelimeleri örneğinde de görüldüğü gibi dildeki çekim kurallarından hareketle de ismin müşterek olup olmadığı bulunabilir. Zira *adl* ve *adalet* birçok şey hakkında müşterek olarak kullanılabilen isimlerdendir.⁷⁵

Hatırlanacağı üzere yukarıda genel hatlarıyla müşterek lafzın cins ile ilişkisinden bahsedilmişti. Müşterek ve cins ilişkisi aslında iki bağlamda ele alınır: 1] Cinslerin üzerine delil getirildikleri manaların mütebâyin/zıt isimle yani uzak cinslerden olmasıdır. Mesela yemek de yaratma da yağmur da övülür. Yemeğin övülmesi etki-etkilenim açısından olur. Zira yemekteki etki-etkilenim bedende övülecek bir etkilenimde bulunmasıdır. Yaratmadaki övülme cesaretin övülmesi gibi nitelik açısındandır. Yağmurdaki övgü ise zamanlama itibariyledir. 2] Cinslerin, üzerine isimle delil getirildikleri bu şeylere yani yakın cinslere bakılarak lafzın iştirak anlamı taşıdığı tespit edilebilir. Eğer tek bir cinsle doğru giderse, ya uzak cinsin kendisine ya da uzak cins ile onun arasında olan ortaya bakılır. Eğer bu yakın cinsler birbirine zıt/mütebâyin olur, biri diğeri altına yer almaz, bu isim bu şeylere uzak cinsteki iştirak açısından delâlet etmezse, bu ismin müşterek olduğuna kanaat getirilir. *Hımâr/Eşek* kelimesinin hem bir alet hem

⁷⁰ Aristoteles, *Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996), 25-32.

⁷¹ İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'l-cedel*, thk. Muhammed Selîm Sâlim (Kahire: el-Hey'etu'l-Mışriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1980), 50.

⁷² İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'l-cedel*, 50-53.

⁷³ İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'l-cedel*, 53.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'l-cedel*, 54-55.

⁷⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'l-cedel*, 55.

de bir hayvan ismi olarak kullanılması düşünüldüğünde her iki anlamın da yakın cinslerinin birbirine zıt olduğu görülür. Zira bir hayvan için kullanıldığında *Himâr/Eşek* lafzının yakın cinsi hayvandır. Ancak ud ağacından yapılan alet anlamında kullanıldığında bu lafzın yakın cinsi bitkidir. Bu durumda iki yakın cinsin birbirine zıt olduğundan biri diğerinin altında yer almaz ve uzak cinste bir araya gelmek cevher olduğu için *Himâr/Eşek* lafzı bir anlamıyla her ikisine birden delâlet etmez. Şayet her ikisine birden cevher olarak delâlet etseydi, bu durumda eşek lafzı anlamda ortaklık/*mütevâtî* ile söylenirdi. *Himâr/Eşek* lafzının yakın cinslerinden biri diğerinin altına girseydi, yine tevâtu ile söylenmiş olurdu. Örneğin, kuş ve kanatlı bir karganın tek bir cinse varan birbirine zıt cinsleri vardır. Karga kelimesi kanatları ve kuş olduğu gerekçesiyle müşterek bir isim olarak kabul edilemez.⁷⁶

Tanım açısından bir lafzın müşterek olup olmadığı ayırt edilebileceği yukarıda ifade edilmişti. Peki bu nasıl olmaktadır? Tek bir lafızla mürekkebin bütün parçalarına delâlet edilen mürekkep şeyleri tanımlarken bu yapılır. Güneş tutulması ve ay tutulmasını ifade ederken *tutulma/küsûf* lafzının kullanılması buna misal verilir. Bu örnek verildiğinde, konu değiştiğinden dolayı her ikisi için de bir müştereklik belirlenir ve onlardaki farklılıklar bulunur. Nitekim bu müşterek ismin tanımıdır. Mesela ay tutulması gölgenin konik şeklinde meydana gelmesi şeklinde tanımlanır. Aynı şekilde güneş tutulması ayın gözle güneş arasına girmesi olarak tanımlanır. Buradan hareketle *küsûf/tutulma* lafzının müşterek olduğu anlaşılır.⁷⁷

Çokluk, azlık ve eşitlik gibi durumlardan hareketle de müşterek lafız tespit edilebilir. Burada yapılması gereken, iki anlamdan birinin üzerine söylendiği isme bakmaktır. Eğer bu anlamlardan birinin diğeriyle arasında çokluk, azlık ve eşitlik açısından bir mukayese yoksa, her iki anlam da iştirak üzere o isme delâlet eder. Ses ve bıçak için kullanılan *hidde/keskinlik* kelimesi, daha fazla, daha az veya eşit şekilde keskin anlamında kullanılmadığı için müşterek isim olarak kullanılmıştır.⁷⁸

Beş tûmelden biri olan ayırım konusuyla da bir lafzın müşterek olup olmadığı anlaşılabilir. Bunun iki yolu vardır: 1] Tek bir isimle kendisine delâlet edilen şeylerin ayırım olup olmadığına bakmak gerekir. Çünkü ayırım uzak cinsler farklı olduğunda meydana gelir veya her biri bir uzak cinse uzak cinsin de kendisi dışındakine gittiği bir orta olduğunda meydana gelir. Şayet böyle olursa bu isim müşterektir, denilir. Bıçaktaki *keskinlik/hâdd* ile sesteki *keskinlik/hâdd* buna misaldir. Sesteki keskinlik nitelik kategorisi ile söylenen ayırımlardan biri olan keskinlikten farklıdır; bıçaktaki keskinlik de cevher kategorisi üzere söylenen ayırımlardan olan keskinlikten farklıdır. 2] İsmın kendisine delâlet ettiği şeylere bakılmalıdır. Şayet eşyanın ayırımları farklı şekillerde bölünüyorsa bu isim müşterektir. Renk lafzını yemek için ve görme duyusu için kullanmak buna örnektir. Çünkü görme duyusu için bölücü ayırımlar, görmeyi bilmek ve görmeye sahip olmaktır. Bu örnekte kendisiyle yemeklere işaret edilen renk bu ayırımlarla bölünemez.⁷⁹ Son olarak kendisine işaret edilen manalardan birinin ayırımla, diğerinin türle o isme işaret etmesi onun müşterek olup olmadığını gösterir.⁸⁰

Ayrıca İbn Rüşd ismi ve tanımı aynı şeye delâlet eden mütevâtî lafızdan farklı olarak müşterek isimdeki anlamların genel bir arazı olduğuna değinir. İbn Rüşd buna *kelb* lafzını yani

⁷⁶ İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi'l-cedel*, 56-57.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi'l-cedel*, 58.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi'l-cedel*, 59.

⁷⁹ İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi'l-cedel*, 59-60.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi'l-cedel*, 61.

köpek kelimesinin bilindiği anlam üzere hem bir hayvanın adı hem de Arap kabilelerinden biri olmasını misal gösterir.⁸¹

Özetle, İbn Rüşd öncesi müşterek lafzın nasıl anlaşıldığı genel hatlarıyla yukarıda ortaya konuldu. Filozof bir lafzı müşterek kılan şartların on beş tane olduğunu dile getirir.⁸² Şartları bir bütün halinde zikretmek gerekirse bunlar: Tanım, cins, ayırım, karşıtlar, kıyas edilenler, benzerler, müşterek isim olarak kullanılan isimlerin zıtları, ismin delâlet ettiği her iki mana, görmek ve görmemek örneğindeki gibi tenakuzlar, sahiplik ve yoksunluk, dildeki çekim kuralları, çokluk, azlık ve eşitlik durumlarıdır. Aristoteles'in eserleri ile mukayese edildiğinde burada göze çarpan husus, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in verdiği örneklerin bir kısmını olduğu gibi bir kısmını da farklı örnekler vererek kullanmasıdır. Öte taraftan lafzın tarifi açısından İbn Rüşd'ün kendisinden önceki gelenekten farklı düşünmediği görülür. Çünkü selefleri olan Fârâbî⁸³ ve İbn Sînâ da bu konuda Aristoteles'i takip etmişti. Filozof kendine özgü bir yaklaşımla lafzı birçok farklı meseleye tatbik etmeye çalışmıştır. Varlık kavramı akla ilk gelen örnek⁸⁴ olsa da İbn Rüşd'ün müşterek lafza müracaat ettiği meselelerden birisi ilahî sıfatlar konusudur. Çalışmada müşterek lafzın ilim, irade, kelim, hayat, sem ve basar sıfatları özelinde İbn Rüşd'ün elinde bir metin analizi teorisine dönüştüğü gösterilmeye çalışılmıştır.

2. Müşterek Lafız Teorisinin İlahî Sıfatlara Tatbik Edilmesi

Kurtubalı filozof müşterek lafız teorisini birçok ilahî sığata uygulamıştır. Ancak bu sıfatlardan bazılarını kısaca ele alırken İslam düşünce tarihinde farklı izdüşümleri olan ilim ve irade gibi sıfatlara daha geniş yer ayırmıştır. Çalışmada önce ilim ve irade sıfatına değinilmiş akabinde ise İbn Rüşd'ün eserlerinde geçtiği şekliyle kelim, hayat, sem ve basar gibi sıfatlar üzerinde durulmuştur.

İbn Rüşd'ün ilim sıfatı açısından vurguladığı noktalardan birisi 'ilim' lafzının insan ve ilah için kullanımının salt müştereklik bildiren bir lafız olduğudur. Önce her iki tabiatın farklı olduğuna işaret eden İbn Rüşd bunun akabinde mevcut kullanımın ortak bir adlandırmadan ibaret olduğuna temas eder. Hatta Kurtubalı filozof bu hususta karşılıklı özlerden ve birtakım özellikleri aynı oldukları gerekçesiyle iki bilgiyi birbirine benzetmeyi cehaletin son noktası olarak niteler. Nitekim ilim lafzıyla muhdes bir bilgiye veya kadim bir bilgiye işaret edilmiş olabilir. Bunlar ise birbirinden farklı şeylerdir.⁸⁵ İbn Rüşd müşterek bir ifade olarak bu sıfatın hem insan hem de ilah için kullanılmasının karşıt birçok isim için de kullanıldığını vurgular. İbn Rüşd karşıt isimlerle kastının ne olduğunu ise bir başka eserinde izah eder. İbn Rüşd, mütekâbilâtın tanımını şöyle yapar: Dört sınıf şeye kendileri ile delâlet edilen isimlerdir: Olumlu olumsuz, zıtlar, birbirine izafe edilen şeyler ve sahiplik-yoksunluk.⁸⁶ İbn Rüşd'ün karşıtlık kategorisiyle buradaki kastı zıtlardır. O tek bir kelimeyle zıt lafızlara işaret edilmesine yücelik/*celel* ifadesinin büyüklük ve küçüklük hakkında; *sarîm* ifadesinin ise aydınlık ve karanlık hakkında söylenilmesini örnek verir. Bu noktada cevaplanması gereken soru İbn Rüşd'ün ilim sıfatını ele aldığı yerde neden celel ve sarîm örneklerine müracaat ettiğidir? Celel

⁸¹ İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi'l-cedel*, 361.

⁸² Aristoteles *Topikler*'de sayı zikretmeksizin müşterek lafzın şartlarını ele alır.

⁸³ Fârâbî'nin müşterek lafzı varlık hakkında nasıl tatbik ettiğini gösteren örnek bir çalışma için bk. İrfan Görkaş, "Fârâbî Metafizisinde 'Varlıkta Müştereklik' Meselesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (30 Aralık 2017), 13-34.

⁸⁴ İbn Rüşd, *Tefsîru ma-ba'de't-tabia* 2, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 446.

⁸⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi takrîri mâ beyne's-şerî'a ve'l-hikme fi'l-ittisâl* (Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998), 103.

⁸⁶ İbn Rüşd, *Telhîşu mâ ba'de't-tabia*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 21.

ve sarîm⁸⁷ zıt lafızlardan olup birbirine iki zıt anlamı içerisinde barındırır. O halde İbn Rüşd'ün bu örnekle ilim sıfatının insan ve ilah için birbirine zıt anlamları içerisinde barındırdığını göstermeyi amaçladığı söylenebilir. Bu, ilim sıfatı Allah ve insan için aynı anlama gelmez demenin farklı bir ifadesidir.

İbn Rüşd 'pek çok şey tek bir isimde müşterek olduğunda bazısı bazısından bu ismi almayı daha çok hak eder' şeklinde bir tanım yapar.⁸⁸ Dolayısıyla ona göre ilim sıfatını almayı Bârî'nin insandan daha fazla hak ettiği söylenebilir. İbn Rüşd'ün bu yaklaşım tarzını diğer sıfatları ele alırken sürdürdüğünü görmek mümkündür.

Öncelikle her iki tabiatın yani hâlık ile mahlûkun tabiatının farklı olduğuna işaret eden İbn Rüşd bunun akabinde mevcut kullanımın ortak bir adlandırmadan ibaret olduğuna temas eder. Hatta filozof bu hususta karşılıklı özlerden ve birtakım özellikleri aynı oldukları gerekçesiyle iki bilgiyi birbirine benzetmeyi cehaletin son noktası olarak niteler. Nitekim ilim lafzıyla, muhdes veya kadîm bir bilgiye işaret edilmiş olması bunların birbirinden farklı şeyler olduğunu gösterir.⁸⁹ Ayrıca birtakım özellikleri aynı olduğu gerekçesiyle ilim sıfatının ilah ve insan için kullanımının birbirine benzetilmesini cehaletin son noktası olarak görmesi, başka bir eserinde ortaya koyduğu izahlardan daha iyi anlaşılır. İbn Rüşd sürekli vurguladığı üzere ilim sıfatının müşterek bir isim olduğunu belirtir. Yukarıdaki hata ise ilim sıfatının mütevâtî isimler kabilinden görülmesidir. Zira mütevâtî isim, "lafız ve anlam bir olmakla birlikte bu lafzın delâlet ettiği fertlerin sayısının çok olduğu isimdir".⁹⁰ Ağaç buna misal olarak verilebilir. Ağaç lafzı ile bütün ağaç türleri kastedilmiş olunur. Ağaç kelimesi tek bir lafız ve anlam olmasına rağmen delâlet ettiği birçok ağaç türü vardır.⁹¹ Bir başka ifadeyle mütevâtî, tek bir lafzın ve mananın eşit bir şekilde birçok şey için kullanılmasıdır. Sözlükteki tanımıyla müşterek isim "tanım ve hakikat bakımından farklı olan varlıklar için eşit anlamda kullanılan isimdir".⁹² Misal olarak zikredilen musavver insan ve nâtik insandır. Burada canlılık lafzı tek bir lafzın farklı manalar için kullanıldığını gösterir ki bu da lafzın müşterek olduğunu gösterir. Çünkü musavver insan ve nâtik insan ifadelerinin her ikisinin tanımı da farklıdır.⁹³ Sadece isim yani canlılık açısından müşterektirler. Zira birinin insan olarak varlığı resim ile; diğerinin varlığı ise nâतिकlık ile tanımlanmıştır. İlim lafzı açısından bu örnek düşünüldüğünde şöyle bir izah yapılabilir: Canlılık lafzının musavver insan ve nâtik insan üzerine hamledilmesi gibi ilim lafzı da insan ve ilaha hamledilebilir. Ancak nâtik ve musavver insanda canlılık lafzı müşterek olmakla beraber ontolojik bir farklılığa işaret eder. Aynı şekilde ilim lafzı da insan ve ilah hakkında müşterektir. Ancak hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan insanda ve ilahta farklı imalar taşır. Belki de bu hususa işaretle İbn Rüşd ilim lafzının mütevâtî bir lafız olarak anlaşılmasını son derece cahilce bir yaklaşım olarak görür. O, ilim sıfatının müşterek isim statüsünde olup böyle anlaşılması gerektiğini ısrarla vurgular. Yeri gelmişken Gazzâlî'nin en temel yanılışı da ilim lafzını müşterek değil de mütevâtî lafız gibi değerlendirmesinde yatar.⁹⁴

⁸⁷ Sarîm lafzı zıt kelimelerden olup hem gece hem de gündüz için kullanılır. Aynı şekilde celel kelimesi de zıt lafızlardandır ve hem basit hem de büyük anlamında kullanılır. Bk. İbnu'l-Enbârî, *el-Eddâd*, 84, 89.

⁸⁸ İbn Rüşd, *Tefsîru ma-ba'de't-tabia'* 2, 96; İbn Rüşd, *Tefsîru ma-ba'de't-tabia'* 1, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 796.

⁸⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi takrîri mâ beyne's-şerî'a ve'l-hikme fi'l-ittisâl*, 103.

⁹⁰ İbrahim Emiroğlu - Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), "Mütevâtî İsimler", 245.

⁹¹ Hasan Ayık, *Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi* (Rize: Karadeniz Basım Yayım, 2007), 220.

⁹² Emiroğlu - Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, "Müşterek İsimler", 244.

⁹³ İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Mağûlât*, 7.

⁹⁴ Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeller İbn Sina Eksenli Bir Çözümleme* (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 269.

İbn Rüşd müşterek isim teorisi olarak adlandırılan bu nazariyesinde aynı örneği başka bir eserinde de kullanır. Burada hem “bilinen” hem de “bilinmeyen” ifadelerinin *bilinen* lafızıyla isimlendirildiğini zikreder. İbn Rüşd burada kastedilenin bilinen isminin hakiki bilgiyle bilinen ve sofistçe bilinen bilgi hakkındaki müştereklik olduğunu vurgular. Bu tür isimde ortaklıkların Arap dilinde çok olduğuna değinen İbn Rüşd yukarıda da geçen celal ve sarîm lafızlarını buna örnek gösterir.⁹⁵

Filozof iştirâku'l-isim açısından ilim sıfatının hem insan hem ilah için kullanılmasını cevher ve araz kavramlarıyla izah eder. İbn Rüşd sıcaklığın bir şeyde cevher ve araz olarak bulanabileceğini ifade eder. Burada sıcaklığın hem cevher hem de araz için kullanılması müşterek olarak kullanılır. Çünkü sıcaklık örneğinde olduğu gibi bazen cevher bazen de araz hakkında söylene de herhangi bir şeyde sıcaklığın kullanımı yine kendine özgü olarak bulunur.⁹⁶ İlim sıfatı açısından düşünüldüğünde ilim hem ilah hem de insan için müşterek olarak kullanılır. Ancak bu sıfat insanda ve yaratıcıda onlara özgü bir şekilde tezahür eder. Bu müştereklik cevher-araz kavramlarıyla anlatılacak olunursa ilim sıfatının Allah'ın için kullanımı cevher, insan için kullanımı arazdır. İlim sıfatı bu şekilde cevher ve araz için müşterek kullanılsa da bu sıfatın insan ve İlahta tezahürü kendilerine özgü bir biçimde olur.

İbn Rüşd ilim sıfatının el-Evvel için kullanımı ile insan için kullanımının müşterek bir lafız olarak kullanıldığını ve bu lafzın müştereklik dışında başka bir anlamı olmadığını iddia eder. Nitekim *Tefsîru ma-ba'de't-tabia'* eserinde İbn Rüşd şöyle der: “el-Evvel var olması bakımından varlığı bilir. İnsanın ve ilahın ilmi, şeklindeki kullanım sadece iştirâku'l-isim cihetiyledir. Zira O'nun bilgisi varlığın sebebidir; insanın bilgisinin sebebi ise bizzat varlıktır.”⁹⁷ İbn Rüşd iki bilginin salt müştereklik bildirdiğini dolayısıyla konuyu bu şekilde tartışmanın doğru olmadığını altını çizer.⁹⁸

İbn Rüşd 'ilim' kavramında izlediği yolu irade sıfatını ele alırken de sürdürür. İradenin de İlah ve beşer için müşterek bir lafız olarak kullanıldığına dikkat çeker. Nasıl ki kadîm ve hâdis şeklinde iki tür bilgi söz konusuysa irade için de aynı şey söz konusudur. Hayvan ve insandaki irade, murad edilen şeyden dolayı insan ve hayvana bitişen bir edilgenlik/münfail. Burada irade, muradın sonucudur/malül. İnsanî iradenin anlamı budur. Bârî ise kendinde böyle malül bir sıfatın olmasından münezzehtir.⁹⁹

İbn Rüşd irade sıfatının müşterek bir isim olarak hem hâdis hem de ezeli irade için kullanıldığını ve bu noktanın anlaşılmasından kaynaklı bir karışıklık olduğunu belirtir. Hâdis ve ezeli irade ifadesi, müşterek olarak söylenmiştir. Hatta birbirine zıttırlar. Çünkü Gâib'teki iradeden farklı olarak görünür âlemdeki/şâhid irade, eşit düzeyde iki karşıtan *mütekâbil* bir fiili yapma imkânı kendisinde olan kuvvettir.¹⁰⁰ Dolayısıyla bir sınır vardır. Müşterek lafız bu anlamıyla sınırlara işaret eden bir anlam olarak İbn Rüşd'de karşılık bulur.

İlim isminde olduğu gibi, fail olan Allah ile insanın irade sıfatıyla vasıflandırılması da müşterek bir isim olarak söylenmiştir. Ezelde var olan irade sıfatı muhdes olan şeylerdeki irade sıfatından farklıdır. Şeriattan hareketle İbn Rüşd bunun irade olarak isimlendirildiğini söyler.¹⁰¹ Kurtubalı filozofa göre bu meseledeki karışıklık irade kavramının müşterek lafız şeklinde

⁹⁵ İbn Rüşd, *Tefsîru ma-ba'de't-tabia'* 2, 182.

⁹⁶ İbn Rüşd, *Tefsîru ma-ba'de't-tabia'* 2, 570.

⁹⁷ İbn Rüşd, *Tefsîru ma-ba'de't-tabia'* 3, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 686.

⁹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998), 442.

⁹⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 440.

¹⁰⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 115.

¹⁰¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 140.

kullanıldığıının anlaşılmasıdır. Ezeli irade ile hâdis irade sözü, müşterek olarak söylenmiş bir isimdir.¹⁰²

Görüldüğü üzere müşterek isimler teorisi İbn Rüşd'ün sıfatlar meselesine yaklaşımında ortaya çıkan İlahi-insani ayrımının anlaşılmasında farklı bir imkân sunar. Bu teori sıfatlar meselesinde İbn Rüşd'ün yaklaşımını anlamakta bir anahtar işlevi görmektedir. Mezkur teori ile İbn Rüşd mantık kavramlarından yararlanarak dilsel tahliller yapmakta ve konuya dair farklı bir kapı aralamaya çalışmaktadır.

İbn Rüşd, İlahtaki sıfatlar ile insandaki sıfatları sadece bir isim müşterekliğinden ibaret görür. Dolayısıyla yukarıda da ifade edildiği üzere salt lafzî bir müştereklikten ötürü şâhid hakkındaki hükmün gâibe taşınması doğru değildir. İbn Rüşd İlah ve insan hakkında bu tarz bir akıl yürütmenin yanlış olduğunu mukayeseli bir şekilde ispata girişir. Mesela insan da akla ilaveten hayatın varlığı, duyuyla ortaya çıkan irade ve idrak sebebiyle gerçekleşen bir hareket gücünü ifade eder. Ancak Bârî hakkında duyuyla kullanılması da bir mekânda böyle bir hareketin O'nun için söz konusu olması da imkânsızdır.¹⁰³

İbn Rüşd'ün müşterek lafız teorisini tatbik ettiği sıfatlar yukarıda da ifade edildiği üzere ilim ve iradeyle sınırlı değildir. Sözelimi *hayat, kelâm, sem'* ve *basar* sıfatlarını ele alırken de İbn Rüşd bu teoriye müracaat eder. İbn Rüşd *hayat* sıfatını el-Evvel'in zâtını bilip bilemeyeceği meselesinde ele alır. Bu sıfatın anlam dünyasının siyak ve sibaka göre değişebileceğini ifade eder. İbn Rüşd'ün ifadesiyle ezeli ve fâsid hakkında *hayy* lafzı müşterek olarak söylenmiştir. Zira her varlık ya canlı ya da cansızdır.¹⁰⁴ Canlı varlıkların birçok sayıda olması bunların hayat sıfatına aynı şekilde ve tüm yönleriyle sahip olduğunu göstermez. Dolayısıyla burada hayat sıfatının müşterek lafız olarak kullanımının göz ardı edilmesi lafzı anlama çabalarını etkiler. Zira İbn Rüşd Eş'ârî Kelâmcıların bir duyu olmaksızın Bârî için hayat sıfatını kullandıklarını ve mutlak bir şekilde hareketi O'ndan nefy ettiklerini söyler. Bu ise aşağıdaki iki şıktan birini kabul etmeyi beraberinde getirir. [1] Kelâmcılar bu yaklaşımlarıyla ya canlılar için var olan ve insandaki bilginin varlık şartı olan hayat sıfatının anlamını Bârî için yok sayarlar. [2] Ya da 'idrak ve ilim, el-Evvel'de bizzat hayattır' diyen filozoflar gibi, hayat sıfatını idrakin bizzat kendisi olarak görürler.¹⁰⁵ Bu sebeple İbn Rüşd'e göre Kelâmcıların yaklaşımındaki yanlış, hayat lafzının müştereklik ifade ettiğini görmezden gelmektir.

Bir diğer sıfat olan *kelâm* bağlamında İbn Rüşd Allah için bu sıfatın kesin olduğunu izah ederken müşterek lafza telmihte bulunur. İlim ve kudret sıfatının kesinliği ihtirâ' yani bir şeyi benzersiz yaratma açısından nasıl kesinse, kelim sıfatı da Allah için o kadar kesindir. Çünkü kelâmın tanımına bakıldığında konuşan kişinin/*mütekellim* bir fiili olduğu görülür. Bu öyle bir fiildir ki mütekellim konuşma fiiliyle zâtında olan bir bilgiyi muhatabına gösterir. Bir başka tanımla muhatab zatındaki bu bilginin kendisi için ortaya çıktığı kişiye dönüşür. Bu fiil İbn Rüşd'e göre failin fiillerinden biridir. Dolayısıyla böyle bir fiil hakiki fail olmayan mahlûkta yani insanda kâdir ve âlim olması cihetiyle vardır. İbn Rüşd buradan hareketle gerçek fail olan hâlıkın kelâm sıfatına sahip olmasının vacip olduğunu söyler. Zira hakiki fail olan hâlık, mahlûka göre bu sığata sahip olmaya daha layıktır.¹⁰⁶

Yukarıda ifade edilenlerden hareketle İbn Rüşd'ün kelâm sıfatının mahlûk ve hâlık hakkında kullanımı bağlamında zikrettiği hususlardan müşterek lafza vurgu yaptığı sonucunu

¹⁰² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 115.

¹⁰³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 430.

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 448-449.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 430.

¹⁰⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille* (Beirut: Merkezü dirâsâti'l-vaahdeti'l-'Arabiyye, 1998), 131.

çıkarmak elbette mümkündür. Zira müşterek lafız birden çok anlamı olan veya bağlam itibariyle lafzın farklı anlamlar kazanabildiği lafız olarak tanımlanmıştı. Burada kelam sıfatı hâlık bağlamında farklı bir anlama, mahlûk bağlamında farklı bir anlama gelmektedir. Her ne kadar lafzî bir açıklama gibi anlaşılabilir da aslında İbn Rüşd'ün ısrarlı bir şekilde işaret etmiş olduğu müşterek lafız teorisinden şu sonuç çıkarılabilir: Onun nezdinde bu teori mantıktaki kullanımını aşarak dilsel tahlillerin yapılmasını salık veren bir çokanlamlılık teorisidir.

Sem' ve basar işitme ve görme sıfatlarının da hem insana hem yaratıcıya nispet edilmesini müşterek lafızlar olarak söylendiği görüşünde olduğu sonucuna ulaşmak zorlama bir yorum olmayacaktır. İbn Rüşd önce bu iki sıfatın hâlık için kullanımının şeriatta vazedilmiş olması itibariyle kesin olduğu görüşündedir. Nitekim ona göre iki sıfat da idrak edici anlamda varlıklara özgüdür. Buradan hareket eden İbn Rüşd yaratıcının yarattıklarının idrak ettiği şeyleri idrak etmesinin zorunlu olduğu sonucuna ulaşır. Hatta onun ifadesiyle ma'bûd ve İlah ismine sahip olmanın gereği, idrake konu olan her şeyi idrak etmektir.¹⁰⁷ İbn Rüşd sem' ve basar isminin müşterek olduğunu burada açıkça dile getirmese de müşterek ismin şartlarını ele aldığı başka bir eserinde görme/basar lafzını kullanır ve bu lafzın iştirak üzere söylenen bir lafız olduğu kanaatini ifade eder.¹⁰⁸

Sonuç

İbn Rüşd'ün müşterek/homonmy lafzı zıt lafızlardan verdiği örneklerden hareketle polysemy yani çokanlamlı lafızlar içerisinde görüp değerlendirdiği söylenebilir. Zira o zıt lafızlardan örnek vererek yaptığı izahlarda zımnen bunu belirtir. Bu açıdan İbn Rüşd'ün "müşterek lafız" tabirini sıfatların çokanlamlı lafızlar olarak görülmesi gerektiğine işaretle kullandığını söyleyebiliriz. Ayrıca zıt lafızları da içerisine aldığı kabul edildiğinde müşterek lafzın bahsi geçen sıfatlarda görüldüğü üzere ilahta ve insanda farklı hatta zıt manalara geldiği görülebilir. Bu tür bir çıkarım ilm-i İlahi - ilm-i insani, cüzi - külli ilim veya ezeli - hâdis irade gibi bahislerde müşterek lafzın kullanımının ima ettiği çokanlamlılığa bir vurgudur. Müşterek lafzın ima ettiği hususlar açısından bu nokta, İbn Rüşd'ün dilcilerin yaptığı tartışma bağlamında sıfatlar bahsini ele alarak linguistik bir tahlil yaptığını gösterir. Çokanlamlı lafızların hangi anlamda kullanıldığını tespit için bir bağlamın veya karînenin arandığı hatırlandığında, İbn Rüşd nezdinde ilahi ve insani ayrımının bu şarta tekabül ettiği söylenebilir.

İbn Rüşd müşterek lafız teorisi ile sıfatların varlıklara yüklenmesindeki ontolojik farklılığa da işaret eder. Ayrıca epistemolojik açıdan dildeki sınırlılık veya zenginliğin bir imkân olarak görülebileceğini ima eder. Öte taraftan ilim, irade, kelam, hayat, sem' ve basar gibi sıfatlar özelinde İbn Rüşd müşterek lafız teorisi ile bu tür sıfatların hâlık ve mahlûkta farklı tezahürleri olduğuna değinir. Sıfatların ilahta ve insandaki yansımalarının farklılığına dair bu vurguya ilaveten Kurtubalı filozof yaratıcının bu sıfatlara insandan daha fazla layık olduğunu ve her yönüyle insandan üstün olduğunu da dile getirir. Böylelikle sayısız tartışmayı muhtevasında barındıran ilahî sıfatlar konusunda kendisine özgü bir yaklaşımla mantık-felsefe ilişkisine yönelik bir okuma yapar. Sonuç itibariyle İbn Rüşd bir yönüyle mantık kavramları üzerine inşa ettiği diğer bir yönüyle de dilsel analizlere dayandırdığı bir yaklaşımla ilahî sıfatları ele alır. Diğer bir ifadeyle filozof müşterek lafzın varlıkta farklı, dilde farklı tezahürleri olduğunu vurgular. Dolayısıyla hem dilsel ve mantıkî hem de epistemolojik ve ontolojik boyutlarıyla müşterek lafzı sıfatlara tatbik eder.

İbn Rüşd'ün yaklaşımını açık bir şekilde ortaya koyabilmek için müşterek lafız hakkında daha önce ifade edilen bir noktayı hatırlamak elzemdir. Buna göre şayet müşterek lafızla

¹⁰⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 133.

¹⁰⁸ İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi'l-cedel*, 53.

çokanlamlılık kastediliyorsa tek bir lafzın içerisinde barındırdığı çeşitli anlamlardan hangisinin hedeflendiğini ortaya koyacak bir bağlam veya karîneye ihtiyaç vardır. Dikkat edilirse İbn Rüşd'ün sıfatların müşterekliğini dile getirirken bir karîne ya da bağlam şeklinde ikâme ettiği nokta ilahi ve insani şeklindeki ayrımdır. Onun nezdinde sıfatların ilah ve insan bağlamında kullanımı birbirinden farklıdır. İşte bu farklılığa işaret ederken kullandığı insani ve ilahi ayrımı Arap dilindeki çokanlamlı lafızların anlam dünyasından hangi mananın kastedildiğini tespit edebilme yolu olan karîne veya bağlamı karşılamaktadır.

İlahi sıfatların insanda da sabit olduğu gerçeği sıfatların tümelliğine işaret eder. Ancak burada insana ve ilaha eşit bir şekilde yani tevâtû ile söz konusu sıfatların hamledilmediğine dikkat çekmekte fayda vardır. Yani bu sıfatlardan her biri tümel bir kavram veya manadır. Bununla birlikte insana ve ilaha tevâtû ile değil iştirâk ile söylenmiştir. Sonuç olarak İbn Rüşd'ün müşterek lafza telmihte bulunarak yapmaya çalıştığı şey, tümelin müşterekliğini sıfatlar meselesine tatbik etmektir.

KATKI ORANLARI	
Etik Beyan/Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Yazarlar/Author(s)	İrfan KARADENİZ – Hüseyin KARAMAN
Finansman/Funding	Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler/The Authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Yazar Katkıları/Authors Contributions	Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: İK (%90), HK (%10) Veri Toplanması/Data Collection: İK (%95), HK (%5) Veri Analizi/Data Analysis: İK (%95), HK (%5) Makalenin Yazımı/Writing Up: İK (%95), HK (%5) Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: İK (%98), HK (%2)
Çıkar Çatışması/Competing Interests	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan ederler/ The Authors declare that they have no competing interests.

Kaynakça

Acar, Ömer. "Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâk-i Lâfzî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 241-270.

Akdemir, Furat. "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020), 1581-1609.

Akkanat, Hasan. *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller İbn Sina Eksenli Bir Çözümleme*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.

Altınörs, Atakan. *Dil Felsefesi Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

Aristoteles. *Kategoriler*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

Aristoteles. *Önerme*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996.

Aristoteles. *Topikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996.

Arpa, Abdulmuttalip. "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdad". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (Haziran 2010), 29-54.

- Ayık, Hasan. *Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi*. Rize: Karadeniz Basım Yayım, 2007.
- Bolay, M. Naci. "Delâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/119. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Cihâmî, Cîrâr. *Mevsû'atu muştalâhâti 'ilmu'l-mantık 'inde'l-'Arab*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Cihâmî, Cîrâr. *Mevsû'atu muştalâhâti'l-felsefe 'inde'l-'Arab*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1997.
- Craig, Edward. *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Philosophy of Language*. London; New York: Routledge, 1998.
- Çabuk, Ayşegül. *Meşşai Filozoflarda İlahi Sıfatlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Çelebi, Muharrem. "Ezdâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/47-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Demir, Gökhan Yavuz. *Dilin Belirsizliği*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Durmuş, İsmail. "Müşterek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/171-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebherî. *İsâgûcî*. çev. Hüseyin Sarıoğlu. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Ebû Naşr el-Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Aḥmed 'Abdulğafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Emiroğlu, İbrahim. "Dilde Çok Anlamlılık ve Belirsizlik Hep Yanıltıcı Mıdır?" *Mantık Yazıları*. 401-429. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Emiroğlu, İbrahim - Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Ezherî, Ebû Manşûr Muhammed b. Aḥmed b. el-Herevî el-. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed 'Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Tarḥân el-. *el-Fâzû'l-müsta'mele fi'l-mantık*. thk. Muḥsin Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2002.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Tarḥân el-. *Kitâbü'l-'İbâre*. thk. Muhammed Selîm Sâlih. Mısır: Dâru'l-kütüb, 1976.
- Gazzâlî. *Maḳâşidü'l-felâsife*. çev. Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Gazzâlî. *Mihakkü'n-nazar*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2016.
- Gazzâlî. *Mi'yâru'l-'ilm*. çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Görkaş, İrfan. "Fârâbî Metafizisinde 'Varlıkta Müstereklik' Meselesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (30 Aralık 2017), 13-34.
- Grünberg, Teo vd. *Mantık Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Metu Press, 3. Basım., 2003.
- Grünberg, Teo. *Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Güven, Şahin. *Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2005.
- Hañcer, Alaaddin. *İslam Hukuk Metodolojisinde Müsterek Lafız ve Furû' Fıkha Tesiri*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Aḥmed b. Fâris el-Ḳazvînî. *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luğati'l-'Arabiyye ve mesâilîhâ ve suneni'l-'Arabi fi kelâmihâ*. b.y.: y.y., 1418/1997.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Aḥmed b. Fâris el-Ḳazvînî. *Mu'cemu meḳâyîsi'l-luğa*. thk. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfi 'î. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- İbn Rüşd. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*. Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998.

- İbn Rüşd. *Faslu'l-makâl fi takrîri mâ beyne's-şerî'a ve'l-hikme fi'l-ittisâl*. Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vaḥdeti'l-'Arabiyye, 1998.
- İbn Rüşd. *Kitâbü'l-Makûlât*. thk. Cîrâr Cihâmî. Beyrut: Daru'l-fikri'l-lübnânî, 1992.
- İbn Rüşd. *Kitâbü'l-'İbâre*. thk. Muḥammed Kâsım. Mısır: Merkezü'l-buhûsi'l-Emrîkî, 1981.
- İbn Rüşd. *Tefsîru ma-ba'de't-ṭabîa' 1*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- İbn Rüşd. *Tefsîru ma-ba'de't-ṭabîa' 2*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Rüşd. *Tefsîru ma-ba'de't-ṭabîa' 3*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vaḥdeti'l-'Arabiyye, 1998.
- İbn Rüşd. *Telhîşu kitâbi'l-cedel*. thk. Muhammed Selîm Sâlim. Kahire: el-Hey'etu'l-Mıṣriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1980.
- İbn Rüşd. *Telhîşu mâ ba'de't-ṭabî'a*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Ḥuseyn b. 'Abdullâh. *Cedel*. thk. Aḥmed Fuâd Ehvânî. Kahire: el-Heyetü'l-'Amme li şüûni'l-Metabi'il-Emiriyye, 1965.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Ḥuseyn b. 'Abdullâh. *Maḳûlât*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Ḥuseyn b. 'Abdullâh. *Safsata*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Kâsım. *el-Eddâd*. thk. Muḥammed Ebu'l-Faḳl İbrâhîm. b.y.: y.y., 1407/1987.
- Kahraman, Selçuk. *Dilde Çokanlamlılık ve Belirsizlik*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Karataş, Fatih. "Fıkıh Usûlü Literatüründe Umûmu'l-Müşterek". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (2020), 550-574.
- Muzaffer, Muhammed Rıza. "Lafızlar". çev. Ali Rıza Şahin. *Mantık*. 31-52. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021.
- Nesterova, Svitlana. "Dilsel Metaforların Yol Açtığı Mantıksal Paradokslar". VI. *Mantık Çalıştayı Kitabı*. ed. Vedat Kamer, Şafak Ural. 327-342. İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2016.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'n-naḥdati'l-'Arabiyye, 1984.
- Özdaş, Haşim. "Tefsirde İhtilaf Sebebi Olarak Müşterek Lafızlar: Kur' Örneği". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2020), 50-64.
- Samar, Mahmut. "İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar". *Eskiye* 42 (2020), 961-984. <https://doi.org/10.37697/eskiye.764230>
- Süyûtî, Ebû'l-Faḳl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥudayrî es-. *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*. thk. Fuâd 'Alî Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1418/1998.
- Şimşek, Mehmet Ali. *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Şimşek, Mehmet Ali. "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri". *Nüşa* 1/1 (2001), 80-111.
- Tahânevî, Muḥammed b. 'Alî b. el-Kâḳî Muḥammed Ḥâmid b. Muḥammed Şâbir el-Fârûkî el-Ḥanefî et-. *Keşşâfu işṭilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. 'Alî Daḥrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.
- Tekin, Ali. "Kategoriler Kitabı'nın Meşşâi Mantıktaki Mertebesi Üzerine Tartışmalar". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 4/1 (2014), 61-72.
- Turgut, Ali Kürşat. "Meşşâi Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 1-21.
- Râzî, Kutbüddin. *Risâle fi Tahkîki'l-Külliyât*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Türkmen, Sabri. "Arapçada Çok Anlamlılık ve Kur'an-ı Kerim" Kur'an Özel Sayısı (2012), 533-552.

Uyanık, Mevlüt vd. *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.

Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.

Yeşil, Mustafa. *Kategori ve Metafor*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

Yıldırım, Abdullah. "Vaz' İlmi". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. 425-551. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk ez-. *Tâcu'l- 'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Heyet. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.

el-Hikemu'l-Atâiyye'de İcâz Sanatı

Laconic Art In al-Hikam al-Ata'iyya

Bünyamin ORTA

Öğr. Gör., Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belağati Anabilim Dalı
Lecturer, Bingol University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and
Rhetoric

Bingol/TÜRKİYE

bnymnorta@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4216-1748

DOI: 10.34085/buifd.1059017

Öz

Arap dili ve belagatinin tefsir başta olmak üzere birçok ilim dalıyla sıkı bir ilişkisi vardır. Bu ilişkinin boyutu çeşitli ilim dallarına ait birçok eserde fark edilmektedir. Bunlardan biri de tasavvuf ilminin önemli yapıtlarından biri olan İbn Atâullah el-İskenderî'nin *el-Hikemu'l-Atâiyye* adlı eseridir. Müellifin, söz konusu eseriyle tasavvuf mirasına katkı sunduğu bir gerçektir. Bununla birlikte o, belagat ilmine dair sanatları yerinde kullanarak belagat ve tasavvuf buluşmasına da ev sahipliği yapmıştır. Ana gayesi kişinin olgun bir Müslüman olmasına katkı sağlamak olan eser, sadece içerik olarak değil dil ve belagatiyle de muhatabını etkilemeyi başarmıştır. Bu bağlamda belagatin sanat ve tekniklerini, ana gayesinin hizmetine sunmuştur. Belagat sanatlarını yerinde kullanan müellif, özellikle *icâz* sanatına çokça başvurmuştur. Bu bağlamda eseri, *icâz türüne örnek bir yapıt* olarak tanımlamak mümkündür. Ancak şerh başta olmak üzere birçok çalışmaya konu olan eserin *edebî ve belagî yönü*, yazıya dökülmekte yetersiz kalmıştır. Tasavvufta olduğu gibi dil ve edebiyattaki başarısının da kayda geçilmesi adına bu çalışmada ilgili eserin edebî, belagî ve özellikle *icâz yönü* örneklerle incelenmesi hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Tasavvuf, İbn Atâullah el-İskenderî, *el-Hikemu'l-Atâiyye*, *İcâz*.

Abstract

There is a close relationship between the Arabic language and rhetoric and several scientific branches, especially the tafsir. The extent of this relationship could be noticed in several works in various branches of science. One of these is the oeuvre of Ibn Ata Allah al-Iskandari called al-Hikam al-Ata'iyya, one of the important Sufi works. It is a fact that the author contributed to the Sufi heritage with this work. Furthermore, the work combined rhetoric and mysticism by employing the art of rhetoric adequately. The work, the main objective of which was to contribute to the maturation of Muslims, impressed the readers not only with the content but also with language and rhetoric. Thus, the author employed the arts and techniques of rhetoric to serve this main objective. The author perused the art of rhetoric adequately, especially the laconic art. Thus, the work could be described as an exemplary work of the laconic genre. However, the rhetorical and literary aspect of the work, which has been investigated in several studies, especially the commentary, has remained barren in writing. In order to record its success in language and literature, as in Sufism, in this study, it is aimed to examine the rhetorical and especially the ijaz aspect of the relevant work with examples.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Sufism, Ibn Ata Allah al-Iskandar, al-Hikam al-Ata'ıyya, Laconic art.

Giriş

Hikmetli sözler, ilk insanla birlikte hep var olmuştur. Dolayısıyla hikmetli sözlerin dil ve edebiyatla olan ilişkisi kadim bir geçmişe sahiptir. İslamiyet'le birlikte daha çok tasavvuf ilmi içerisinde yer edinen hikmetli sözlerin edebiyatla olan bu ilişkisi artarak devam etmiştir. Nitekim farklı isimlerle tanınan ilk dönem sûfîler, aynı zamanda Arap dili ve edebiyatının da önemli simalarındandı. Zira sözleri, gönülleri cezbeden bir niteliğe sahipti.¹ Özellikle Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerifler ezberleyip onlarla iştilal ettikleri için dilleri de gönülleri gibi zarifti. Böylece kendilerinden güzel ve edebî pek çok hikmet sadır olmuş ve onlardan tevarüs edilen bu hikmetler kuşaktan kuşağa aktarılmıştır.

Tasavvuf ve belagatin merkezinde muhatabın gönül ve psikolojik dünyası yer almaktadır. Dolayısıyla söz konusu unsurlar, tasavvufla belagat ilişkisinin mihenk taşı oluşturur. Kelime ve cümleler, muhatabını etkilemek için uygun manalara, manalar da hedeflenen noktaya ulaşması için uygun ve etkileyici sözcüklere ihtiyaç duyar. Bu anlamda tasavvuf ve hikmetli sözlerin dil ve edebiyatla sıkı bir ilişkisi vardır. Bu ilişkinin somut bir örneği olarak İbn Atâullah el-İskenderî'nin *el-Hikemu'l-Atâiyye* adlı eseri verilebilir.

İbn Atâullah'ı, *Hikem* eseri bağlamında "كَلِمًا اتَّسَعَتْ الرُّؤْيَةُ، ضَاغَتْ الْعِبَارَةُ." "*Fikir ve düşünce geliştikçe ifadeler kısılır.*"² formatına uygun bir şekilde tanımlamak mümkündür. Başarılı bir belagat ve özellikle îcâz sanatı örneği sergileyen eser, bu anlamda pek çok takdir ve geri dönüt olsa da kâğıt üstünde bu ilgiliyi yeterince görmemiştir. Nitekim en belirgin edebî özelliği îcâz olan eser, *kimi zaman sükkût, nutuktan daha çok şey ifade eder* ilkesini benimseyerek özellikle şerh başta olmak üzere çeşitli çalışmalarla birçok kitlenin yoğun ilgisini çekmeyi başarmıştır. Bu noktadan hareketle eserin îcâz yönü çalışmanın ana hedefi olarak seçilmiştir.

Eseri, dil ve edebiyat açısından ele alan birtakım çalışmalar mevcuttur.³ Ancak bunlar, eserin îcâz boyutunu yeterince ele almamıştır. Bu çalışmada ise eserin îcâz boyutu örneklerle birlikte

¹ Bk. Zekî Mubârek, *et-Tasavvufu'l-İslâmî fi'l-edeb ve'l-ahlâk*, (Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012), 69-71; Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, *el-Edeb fi't-turâsi's-sûfi*, (Kahire: Mektebetu Garîb, ts.), 70-71.

² Muhammed b. Abdilcebâr b. el-Hasen en-Nifferî, *el-Mevâkıf*, (Kahire: Mektebetu'l-Mutenebbî, ts.), 51.

³ *Hikem* eserini dil ve edebiyat açısından ele alan bazı çalışmalar şunlardır:

- i. Muhammed Ebu'l-'Ulâ Ebu'l-'Ulâ el-Hamzavî, "es-Sûretu'l-beyâniyye fi'l-Hikemi'l-Atâiyye", *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb, Cami'atu Tantana, Kulliyetu'l-Âdâb*, 1/27, (Ocak 2014), 51-109. Bu çalışmada *Hikem*'deki teşbih, istiare ve kinaye gibi beyan sanatları ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Çalışmada *Hikem*'i benzer eserlerden ayrıcalıklı kılan ve onu haklı bir şöhrete erıştiren etkenlerden bahsedilirken ilk sıralarda îcâz sanatı gösterilmiş ve buna dair kısa bir açıklamaya yer verilmiştir. Bkz. Muhammed Ebu'l-'Ulâ Ebu'l-'Ulâ el-Hamzavî, "es-Sûretu'l-beyâniyye fi'l-Hikemi'l-Atâiyye", *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb, Cami'atu Tantana, Kulliyetu'l-Âdâb*, 1/27, (Ocak 2014), 61.
- ii. Muhammed Mahmud İsa el-Mehâsne, *et-Temâsuku'n-nassî fi binyeti'l-Hikemi'l-Atâiyye es-Sekenderî*, (Ürdün: Câmiatu Âli'l-Beyt, Kulliyetu'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, Kısmu'l-Luğati'l-Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, ts.) Said Cebir Ebû Hıdır danışmanlığında hazırlanan bu çalışmada, *Hikem*'deki ifade yapıları merkeze alınarak kelime ve cümle yapıları çeşitli yönleriyle incelenmiştir. Bu bağlamda çalışmada yer verilen hazif başlığının îcâz sanatıyla bir ilişkisi vardır. Ancak bu ilişkiye dikkat çekilmemiştir. Bunun yanında îcâzın kısar türüne ve konuyla ilgili diğer tamamlayıcı unsurlara değinilmemiştir.
- iii. Sultan Şimşek, "Arap Edebiyatında Hikmet Türüne Bir Örnek Olarak Hikem-i 'Atâiyye ve Edebî Özellikleri", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 31, (Eylül 2017), 275-295. Şimşek, çalışmasının amacını şöyle dile getirmiştir: "*Eserin edebî özelliklerini tespit ederek hikmet türünde bir eserin edebiyata sunduğu katkıya ve zenginliğe değinmek ve bu özelliklerin*

ele alınacaktır. Ancak çalışmanın ana konusuna geçmeden önce İbn Atâullah'ın kısa bir terceme-i hali verildikten sonra, *el-Hikemu'l-Atâiyye* eserinin tanıtımından, edebî yönünden bahsedilecektir.

1. İbn Atâullah el-İskenderî

Şâzeliyye tarikatının öncü simalarından olan İbn Atâullah el-İskenderî'nin tam adı Ebu'l-Abbâs (Ebu'l-Fazl) Tâcuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. 'Atâillâh eş-Şâzelî el-İskenderî'dir. Mısır'ın İskenderiye şehrinde doğan İbn Atâullah, 709/1309'da Kâhire'deki Medrese-i Mansûriyye'de vefat ederek Karâfe mezarlığına defnedilmiştir.⁴

Çok yönlü bir âlim olan İbn Atâullah, daha çok tasavvuf ilminde tebarüz etmiştir. Yetiştği ortamın etkisiyle tasavvuf karşıtı olarak yetişmiş olmasına rağmen sonradan tanıştığı hocası Ebu'l-Abbâs el-Mursî (öl. 685/1287) vasıtasıyla tasavvufu benimsemiştir. Hatta İbn Atâullah, hocası Mursî'nin vefatından sonra onun tedris ve irşat faaliyetlerini devam ettirmiştir. Böylece kurucusu kabul edilen Ebu'l-Hasen eş-Şâzelî (öl. 656/1258) ve talebesi Mursî'den sonra Şâzeliyye tarikatının en önemli üçüncü siması olmuştur. Şâzelî ve Mursî, geride yazılı bir eser bırakmazken İbn Atâullah, kendi fikir ve düşüncelerinin yanında onların tarikat geleneğine dair öğretilerini de kaleme alarak Şâzeliyye tarikatının sistemleşmesinde başrol oynamıştır.⁵

Birçok hocadan istifade eden ve birçok talebenin de kendisinden istifade etmesine aracı olan İbn Atâullah, *Letâifu'l-minen*, *et-Tenvîr*, ve *Tâcu'l-' arûs* gibi tasavvuf ağırlıklı birçok eser ortaya koymuştur.⁶

anlaşılmasının metni doğru anlamak bakımından önemine vurgu yapmaktır." Çalışmada eserin edebî yönü genel bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. İcâz sanatına dair vurgulara ancak satır aralarında rastlamak mümkündür. Bk. Sultan Şimşek, "Arap Edebiyatında Hikmet Türüne Bir Örnek Olarak Hikem-i 'Atâiyye ve Edebî Özellikleri", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 31, (Eylül 2017), 276-277, 285.

- iv. Revvâdî İbrahim, "Suverun min tavzîfi'l-belâga fi'l-Hikemi'l-Atâiyye", *Makâmat li'd-Dirâsâti'l-Lisâniyye ve'l-Edebiyye ve'n-Nakdiyye*, 1/2, (Aralık 2017), 1-9. İlgili çalışmada *Hikem'*deki mecaz-ı aklî, istiare ve iltifât gibi belagat sanatları ele alınmıştır.
- v. Fehd Dirhem Muhammed el-Gânimî, "Âliyyatu'l-hitâbi'l-hicâcî fi'l-Hikemi'l-Atâiyye li İbni Atâillah", *Mecelletu'l-Bâhisi'l-Câmi'î li'l-'Ulûmi'l-İnsaniyye*, 36/1, (2018), 1-28. Zikredilen çalışmada ise *Hikem'*in dil ve üslup yapısı ikna olgusu bağlamında ele alınmıştır. Müridi etkileme ve ikna etme yolunda takip edilen dilsel ve edebî yöntemler incelenmiştir.
- vi. Ayrıca içeriğine ulaşamayan diğer bazı çalışmalar da mevcuttur. Bk. Dâru'l-Manzûme, <https://search.mandumah.com/Record/1138702>, (Erişim 21 Şubat 2022).

⁴ Bk. Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kubrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tenâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulvî, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.), 9/23; Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine fi a'yâni'l-mietî's-sâmine*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1414/1993), 1/273; Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dîmaşkî, *el-A'lâm Kâmusu terâcîmi li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-Arabi ve'l-musta'ribîne ve'l-musteşrikîn*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/221-222; Ömer Rizâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1414/1993), 1/275; Mustafa Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî", *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 1999), 19/337.

⁵ Bk. Zeynuddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûridîn Alî el-Munâvî el-Haddâdî, *el-Kevâkibu'd-durriyye fi terâcîmi's-sâdeti's-sûfiyye*, thk. Abdulhamîd Sâlih Himdân, (y.y.: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 3/5-6; İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifu'l-minen fi menâkibi's-şeyh Ebi'l-Abbâs el-Mursî ve şeyhihi's-Şâzelî Ebi'l-Hasen*, (y.y.: Mektebetu'l-Kahire, 1420/2004), 74; Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî" 19/337.

⁶ Bk. İbn Atâullah'ın hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Muhammed Afifuddîn Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Suleymân el-Yâfiî el-Yemenî, *Mirâtu'l-cenân ve 'ibretu'l-yakzân fi ma'rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zemân*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997), 4/185-186; Subkî, *Tabakât*, 9/23-24; Ebu'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânuddîn (İbn Ferhûn) İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî, *ed-Dîbâcu'l-muzheb fi ma'rifeti ulemâi'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, (Kahire: Dâru't-Turâs, ts.), 2/242-243; Askalânî, *ed-Durer*, 1/273-275; Munâvî, *el-*

2. el-Hikemu'l-Atâiyye

İlahi aşk ve rızanın seyr-i sülûkünde müritlerin eşsiz ve vazgeçilmez bir rehberi olan *el-Hikemu'l-Atâiyye*, İbn Atâullah'ın en önemli ve en meşhur eseridir. Tam adı *el-Hikemu'l-Atâiyye 'alâ lisâni ehli't-tarîka* şeklinde olan⁷ eser, müellifle özdeşleşerek biri zikredildiğinde diğeri hatırlanır olmuştur. Nitekim müellif, Şâzelî müntesipler arasında haklı bir şöhrete erişerek *Sâhibu'l-Hikem* diye tanınmıştır.⁸

Eser, tasavvufun değişik konularını başlık ve bölümlere ayırmadan genellikle küçük paragraflar halinde öz bir şekilde ele alarak yaklaşık olarak 264 hikmetli sözden oluşmaktadır. Ancak müellifin dostlarına yazdığı bazı mektup ve münacatlarla birlikte toplam da bu sayı 300'e kadar çıkmaktadır.⁹ Eserde, tasavvuf ilmine dair öğretiler öz bir şekilde sunulurken temel kaynak Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerif olmuştur. Ancak eser, ilgililer tarafından çok beğenilmiş ve takdir edilmiş olmalı ki hakkında mutedil ve biraz da müfrit sayılabilecek övgü dolu sözler sarf edilmiştir. Nitekim müellif, eseri hocası Mursî'ye arz edince: "*Evladım bu kitapçıkta İhyâ'nın¹⁰ içeriğine, hatta fazlasına yer vermişsin!*" şeklinde bir övgüyle karşılaşmıştır.¹¹ Fakat kimileri, bu övgülerin dozajını artırarak "*Namazda Kuran dışında bir şeyin okunması caiz olsaydı İbn Ataullah'ın Hikem'i okunurdu.*" şeklinde ifadeler kullanmıştır.¹² Ancak eserin bu kadar övgü alması ve ilgi odağı hâline gelmesi, yeni bir içeriğe sahip olmasından değildir. Nitekim o döneme kadar tasavvuf ilminin temelleri atılmıştı. Onu değerli kılan asıl etken, tasavvuf mirasını güzel bir şekilde sunmasıdır. Diğer bir ifadeyle, tasavvufla Arap dili ve belagatini kaynaştırarak uygun bir dil ve üslupla okuyucularını etkilemesidir. Bir nesir türü olmasına rağmen adeta bir şiir etkisi yaratmasıdır. Kendinden önceki tasavvuf öğretilerini, kısa, öz ve edebî bir şekilde ortaya koymasıdır. Nitekim eseri inceleyenlerin çoğu, bu veciz eserin sırlarına tam anlamıyla vakıf olmanın mümkün olamayacağını ve yapılacak her bir incelemenin yeni sırları keşfedeceğini dile getirerek beğeni ve takdirlerini sunmaktan, onun saklı hazineleri karşısında aciziyet ve kifayetsizliklerini dile getirmekten geri durmamıştır.¹³

Kevâkib, 3/5-7; Ebû Ali el-Hasen b. Muhammed b. Kasım el-Kühin el-Fâsî el-Megribî, *Tabakâtu's-Şâzelîyeti'l-kubrâ el-musemmâ Câmi'u'l-kerâmâti'l-kubrâ fi tabakâti's-sâdeti's-Şâzelîyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 94-96; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin Esmâu'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1951), 1/103; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/221-222; Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî", 19/337.

⁷ Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin*, 1/103.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm b. Abdillâh en-Nefzî er-Rundî, (*Gaysu'l-mevâhibi'l-âliyye*) *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiyye*, thk. Muhammed Abdulmaksûd Heykel, "Dirâse", (Kahire: Merkezi'l-ehrâm li't-tercemeti ve'n-neşr, 1408/1988), 40.

⁹ Bk. Kara, "el-Hikemü'l-Atâiyye", *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 1998), 27/502; Rundî, *Gaysu'l-mevâhibi'l-âliyye*, "Dirâse", 36; Ebû Muhammed Abdulmecîd b. İbrâhîm eş-Şermûbî el-Ezherî, *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiyye*, (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn kesîr, 1410/1989), 14.

¹⁰ Mursî, söz konusu *İhyâ* eserinin kime ait olduğunu belirtmemiştir. Ancak tasavvuf ehli başta olmak üzere İslam dünyasında haklı bir şöhret erişmesi ve *Hikem* ile aynı içeriğe sahip olması itibarıyla Gazâlî'nin *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* eserinin kastedildiği kuvvetle muhtemeldir.

¹¹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 1/675.

¹² Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî (İbn Acîbe) el-Hasenî eş-Şâzelî, *İkâzu'l-himem fi şerhi'l-Hikem*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1404/1983), 15, 16; Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *el-Hikemu'l-Atâiyye Şerh ve Tahlîl*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1424/2003), 1/8.

¹³ Mubârek, *et-Tasavvufu'l-İslâmî*, 132.

Eser hakkında yapılan birçok yazılı çalışmanın yanında üzerinde gerek kişisel gerek toplu halde birçok ders de icra edilmiştir. Nitekim başta Ezher'deki hocalar tarafından olmak üzere¹⁴ farklı birçok yer ve zaman diliminde toplu ders halkaları kurulmuştur. Hatta kimi şarihler, şerh çalışmalarını ders halkaları icra ederek yazıya dökmüştür.¹⁵

Eserin, yüze yakın şerhi mevcuttur. Hatta Zerrûk (öl. 899/1493-94), farklı nedenlerle ve farklı yerlerde esere 17 şerh yazmıştır.¹⁶ Şerh çalışmaları yanında nazım, tasnif, başlıklandırma ve tercüme gibi birçok çalışma yapılmıştır. Ayrıca ilk defa Ali Urî Efendi (öl. 1887) tarafından Türkçeye çevrilip şerh edilmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 849).¹⁷

3. el-Hikemu'l-Atâiyye'nin Edebî Yönü

Nesir edebiyatının en etkileyici ve dikkat çekici örneklerinden birisi de *hikem* türü yapıtlardır. Bunun temel nedeni özenle seçilen hikmetli sözlerin, veciz olup derin tecrübe ve uzmanlık gerektiren bir hüviyette olmasıdır. Ancak insanın ruhuna dokunan bu sözler daha çok tasavvuf ehli tarafından benimsenmiştir. Nitekim tasavvufun rûhî derinlikleri daha çok hikmetli sözlerde tebarüz etmiştir.

Mana ve duyguları, uygun lafızlarla ifade etmek ve etkili bir üslupla muhataba sunmak son derece önemlidir. Zira sözler, gönüllerin köprüsüdür. İbn Atâullah'ın *Hikem* eseri de gönüllere giden bu yolda en sağlam köprülerdendir. Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerden esinlenerek hazırlanan eser, edebî ve belagî sanatlarla donatılarak müridin gölüne nüfuz etmiş ve ona doyulmaz bir haz vermiştir. Tasavvufa dair kavram ve rumuzlar kullanması, doğal, akıcı, zorlama ve yapmacıktan uzak ve edebî olması, okuyucuları eser üzerinde daha çok tefekkür etmeye sevk etmiştir. Özellikle özlü ifadelerden oluşması, yapılan her okumanın yeni bir çıkarım ve mananın gün yüzüne çıkmasına katkı sağlamıştır. Dilin bütün zenginliklerini kullanarak tekdüzelikten uzak, her makama uygun bir dil ve üslup seçmiştir. Başta tasavvuf olmak üzere felsefe, fıkıh ve akaide dair bilgilere yer verirken alan ve konunun değişmesiyle üslup değişikliğine gitmiştir.¹⁸

Ana gayesi, muhatabın ruh dünyasına girerek onun olgun bir Müslüman olmasına katkı sağlamak olan eser; sadece içerik olarak değil, seçtiği kelimeler, kullandığı dil ve üslupla bu gayeye hizmet etmiştir. Bu bağlamda nasihat dilinde doğrudan muhatabı dikkate alan ifadeleri ön plana çıkarmış ve muhatabın psikolojik durumuna göre hareket etmiştir. Zira babanın oğula, hocanın öğrenciye, müridin müride doğrudan hitabı, aradaki sıkı bağ; muhabbet ve samimiyetten kaynaklanır. Hz. Lokman'ın oğluna يَا بُنَيَّ "Yavrucuğum!"¹⁹ şeklinde seslenerek doğrudan hitap kalıplarını kullanması bu sıcaklık ve samimiyetten kaynaklanır. Bu bağlamda uygun bir ortamda doğrudan hitap dilini tercih etmek isabetli bir yöntemdir. Zikredilecek örneklerde olduğu gibi eserde bu üsluba çokça başvurulmuştur:

¹⁴ Rundî, *Gaysu'l-mevâhibi'l-aliyye*, "Dirâse", 40; Mubârek, *et-Tasavvufu'l-İslâmî*, 131.

¹⁵ Bûtî, esere dair beş ciltlik bir şerh yazmıştır. Bu hikâyenin de 1974 yılından itibaren birden çok ve farklı camilerde olmak üzere icra edilen derslerle başladığını ifade etmektedir. Bk. Bûtî, *el-Hikemu'l-Atâiyye Şerh ve Tahlil*, 1/7.

¹⁶ Zerrûk, ilk şerhinin çalındığı ifade etmektedir. Bk. Ahmed Zerrûk, *Şerhu Hikemi İbni Atâillâh*, thk. Abdulhalim Mahmûd, (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1405/1985), 18.

¹⁷ Kara, "el-Hikemü'l-Atâiyye", 27/502-503.

¹⁸ Hafâcî, *el-Edeb*, 88.

¹⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı (Erişim 22 Şubat 2022), Lokmân 31/13.

إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَعْرِفَ قَدْرَكَ عِنْدَهُ، فَانظُرْ فِيمَاذَا يُعْتِمِدُكَ.

“Allah'ın indindeki kadrini bilmek istersen seni nerede istihdam ettiğine bak.”²⁰

لَا تُطَالِبُ رَبَّكَ بِتَأَخُّرِ مَطْلَبِكَ، وَلَكِنْ طَالِبِ نَفْسِكَ بِتَأَخُّرِ أَدَبِكَ.

“Talebinin gecikmesiyle Rabb’ini sorgulama, aksine geciken edebinden dolayı nefsinizi sorgula.”²¹

Tasavvuf ve hikmet sahasında hitap üslubu, etkili bir yöntemdir. Çünkü nasihat eden kimse ile muhatap arasında müşit-mürit ilişkisi olduğu için nasihat eden saygın bir konumdadır. Dolayısıyla muhatap, tüm benliğiyle söz sahibine teslim olmaktadır. Bu durumda doğrudan muhatapı hedef alan ifadeler kullanmak yerindedir. Özellikle muhatapın terbiye ve arınma konumunda olması, bu üslubun seçiminde etkili olmaktadır. Ancak söz konusu hikmetlerde olduğu gibi (طَالِبٌ، لَا تُطَالِبُ، فَانظُرْ) kullanılan emir ve nehiy kalıpları zorunluluk değil öğüt ve irşat anlamındadır. Fakat tasavvuf ve seyr-i sülûk perspektifiyle meseleye yaklaşıldığında bir zorunluluktan bahsedilebilir. Zira *insan-ı kâmil* olma yolundaki bir mürit, müşidin tavsiyelerine uymak zorundadır. Bunun yanında müellif, kimi zaman da muhatapına; العَاقِلُ، العَاقِلُ “akıllı”, “gafil”, “cahil”, “zahitler”, “müride yakışmaz” ve “mütevazı değildir” şeklinde dolaylı yollarla hitap etmektedir. Bu üslup da şüphesiz etkili bir yöntemdir. Zira olumlu ve olumsuz içerikli kavram ve ifadeler kullanılarak müridin dikkatli olması ve ona göre hareket etmesi gerektiği mesajı verilmiştir. Bu metotla eserde kalıcı bir müşit-mürit ilişkisinden ve iletişiminin bahsedilebilir. Ayrıca söz konusu üslup değişikliğiyle dinleyicinin dağılabilecek zihni diri ve canlı tutulmuş, müşit-mürit arasında kurulan samimi ve sıkı bağ koparılmadan nasihat iletileri devam etmiştir.

Müellif, bazen de muhataba istifham üslubuyla iletiler aktarmaktadır. Bu manada eserde şaşkınlık, soru edat ve ifadelerine çokça rastlanmaktadır. Özellikle tevhid konusunda bu üslup sıkça kullanılmıştır. Müellifin “كَيْفَ” “nasıl!” diyerek şaşkınlığını ifade ettiği birçok hikmet bulunmaktadır. Uzun bir pasajdan oluşan bu hikmetlerden bir tanesinin giriş cümleleri şöyledir:

كَيْفَ يُتَصَوَّرُ أَنْ يَحْجُبَهُ شَيْءٌ وَهُوَ الَّذِي أَظْهَرَ كُلَّ شَيْءٍ؟
كَيْفَ يُتَصَوَّرُ أَنْ يَحْجُبَهُ شَيْءٌ وَهُوَ الَّذِي ظَهَرَ بِكُلِّ شَيْءٍ؟
كَيْفَ يُتَصَوَّرُ أَنْ يَحْجُبَهُ شَيْءٌ وَهُوَ الَّذِي ظَهَرَ فِي كُلِّ شَيْءٍ...؟

“Her şeyi aşikâr eden yalnız Allah olduğu hâlde herhangi bir şeyin onu perdelemesi nasıl tasavvur edilebilir?”

“Her şeyle aşikâr olan yalnız Allah olduğu hâlde herhangi bir şeyin onu perdelemesi nasıl tasavvur edilebilir?”

“Her şeyde aşikâr olan yalnız Allah olduğu hâlde herhangi bir şeyin onu perdelemesi nasıl tasavvur edilebilir...?”²²

Yüce Allah’ı hakkıyla bilen ve her an onun zikriyle meşgul olan arifler için onun varlığı çok açıktır. Her varlık, onun varlığına delildir. Dolayısıyla bu zatların indinde yüce Allah’ın

²⁰ İbn Atâullah el-İskenderî, *el-Hikemu'l-Atâiyye ve'l-munâcâtu'l-ilâhiyye*, thk. Hasan es-Semâhî Suveydân, (Dimaşk: Mektebetu İbni'l-Kayyim, 1418/1997), 25.

²¹ İbn Atâullah, *Hikem*, 31.

²² İbn Atâullah, *Hikem*, 13.

tanınmaması veya yanlış tanınması ve inkâr edilmesi çok garip karşılanır. Aynı durum şu ayet-i kerimde de mevcuttur:

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ...

“Siz cansız (henüz yok) iken sizi dirilten (dünyaya getiren) Allah’ı nasıl inkâr ediyorsunuz? ...”²³

İbn Atâullah da bu konuda şaşkınlığını istifaham-ı inkarî (كَيْفَ) üslubuyla dile getirerek durumu kabullenmemekte ve hiçbir şeyin, varlığı apaçık olan yüce Allah’ı perdeleyemeyeceğini vurgulamaktadır. Müellif, seçtiği üslup ile muhatabı, aklını kullanmaya, delilleri tefekkür etmeye teşvik etmekte ve tevhid konusunda çok dikkatli olması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Kimi zaman da aktarılmak istenen soyut, derin ve kapalı manaların teşbih gibi beyan sanatlarıyla belirgin olması sağlanmıştır. Bu tür sanatların etki gücünden istifade edilerek muhataba giden yolda esere güç katılmıştır. Zira soyut olan duygu ve ilham dünyası, söz konusu sanatlarla somutlaştırıldığında gün yüzüne çıkar ve daha etkili olur.

العِبَارَاتُ قُوْتُ لِعَائِلَةِ الْمُسْتَمْعِينَ، وَلَيْسَ لَكَ إِلَّا مَا أَنْتَ لَهُ آكِلٌ.

“(Mürşitlerin) nasihatleri, dinleyicilerin (müritlerin) azığıdır. Sen onlardan ancak yiyebileceğin kadar yersin (yemelisin).”²⁴

Salih kimselerin söz ve nasihatleri azağa benzetilerek etkileyici ve güçlü bir benzetme yapılmıştır. Burada muhataba çok önemli ikazlarda bulunmaktadır. İnsan bedenini ayakta tutan gıdalar ne anlam taşıyorsa ruhu için de öğütler aynı şeyi ifade eder. Azıksız yaşanmadığı gibi öğütsüz de yaşanmaz. Söz konusu teşbihi değerli ve cazip kılan bir başka faktör de teşbihin en etkili ve en güçlü konumunda yer alan teşbih-i beliğin kullanılmasıdır. Zira teşbih edatı ve vech-i şebeh hazfedilerek sadece müşebbeh (العِبَارَاتُ) ve müşebbeh bih (قُوْتُ) diğer bir ifadeyle tarafeyn bırakılmıştır. Sadece tarafeynin getirilmesiyle nasihatlerin adeta azığın kendisi olduğu vurgulanmıştır. Devamında ise muhatabın bu azıktan ancak yiyebileceği yemesi gerektiği tavsiye edilmiştir. Çünkü mürşitlerin sözleri, herkes için tükenmez bir sofradır. Ancak her insan, ihtiyacına göre bu sofradan faydalanmalıdır.

Eserde diğer sanatlarla birlikte bedî’ sanatlarına da yer verilmiştir:

رُبَّمَا أُعْطَاكَ فَمَنْعَكَ، وَرُبَّمَا مَنْعَكَ فَأَعْطَاكَ.

“Bazen vererek mahrum bırakır, bazen de mahrum bırakarak verir.”²⁵

الْعَطَاءُ مِنَ الْخَلْقِ حِرْمَانٌ، وَالْمَنْعُ مِنَ اللَّهِ إِحْسَانٌ.

“Hâlkın vergisi mahrumiyettir, Allah’ın mahrumiyeti ise ihsandır.”²⁶

مَعْصِيَةٌ أَوْرَثَتْ دُلًّا وَافْتِقَارًا، خَيْرٌ مِنْ طَاعَةٍ أَوْرَثَتْ عِزًّا وَاسْتِكْبَارًا.

“Yalvarış ve tevazu doğuran günah, büyüklük ve kibir doğuran itaatten daha hayırlıdır.”²⁷

Zikredilen hikmetler, lafzi ve manevi bedî’ sanatlarıyla çok daha etkili ve değerli bir hâle bürünmüştür. Kullanılan tıbâk, mukâbele ve seci’ gibi sanatlarla okuyucunun verilmek istenen

²³ el-Bakara 2/28.

²⁴ İbn Atâullah, *Hikem*, 45.

²⁵ İbn Atâullah, *Hikem*, 27.

²⁶ İbn Atâullah, *Hikem*, 27.

²⁷ İbn Atâullah, *Hikem*, 29.

mesaja karşı ilgili ve teyakkuz hâlinde kalınması sağlamış ve onun psikolojik dünyasına dokunulmuştur. Bu yöntemle muhatap, doğal olarak zikredilen nasihat ve öğütlerin etkisinde kalmaktadır.

Çalışmanın yapısı ve söz konusu başlığın yeterince aydınlatıldığı düşünülerek başlığa dair bu kadar örnekle yetinilecektir. İçerisinde edebî ve belagî sanatlarının kullanıldığı benzer ifadeleri çoğaltmak mümkündür. Zira müellif, eserini, zengin ve güçlü bir içerik yanında dil ve üslup olarak da edebî, akıcı ve etkili bir formata bürümek adına belagat sanatlarından çokça istifade etmiştir.

4. el-Hikemu'l-Atâiyye'nin İcâz Boyutu

Muhataba aktarılmak istenen ileti, *musâvât*, *itnâb* ve *icâz* şeklinde üç ifade türünden biriyle sağlanır. Ancak söz konusu ifade türleri, *mukteza-i hâle* göre şekillenir. Savaş, barış, aşk, sevgi ve öğüt gibi hayatın her anı, farklı bir anlam ve duyguyla kaplıdır. Duyguların tercümanı olan sözler de duygular gibi farklı farklı renklere bürünür. *Hikem* eserinde de belagat ilminin diğer sanatları yanında duruma uygun ifade türlerine çokça rastlanır. Yapısı itibariyle hikmetli sözlerde icâz sanatı ön plana çıksa da diğer sanatların da kullanıldığı görülmektedir. Zira nasihat ve öğüt makamı, zaman zaman detay ve ayrıntılara yer vermeyi de gerektirmektedir. Bu bağlamda çalışmanın bu bölümünde eserdeki örneklerden hareketle icâz sanatı ele alınacaktır. Bunun yanında konuyla ilişkili olması itibariyle *musâvât* ve *itnâb* sanatı ve eserdeki örnekleri üzerinde de kısa kısa değerlendirmeler yapılacaktır. Ancak eseri ifade türleri bağlamında değerlendirirken şu gözle okumak daha faydalı olur:

İcâz ve itnâb sanatları, ifade türlerinin iki uç noktasını teşkil etmektedir. *Musâvât* ise bu iki sanat arasında bir pozisyonda yer almaktadır. Ancak pratikte bu hatları net bir şekilde çizmek her zaman mümkün değildir. Zira bazı sözler, tek bir ifade türü altında değerlendirilirken bazıları da farklı bakış açılarıyla birden çok ifade türüyle ilişkilendirilebilir. Söz gelimi, *مَنْ كَفَرَ مِنْ كَفَرٍ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلَا نُفْسِهِمْ يُجَاهِدُونَ* "Kim inkâr ederse inkârı kendi aleyhine olacaktır. Dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar da kendileri için hazırlık yapmış olurlar."²⁸ şeklindeki ayet-i kerimenin, genel ve bütüncül bir değerlendirme sonucunda *musâvât* sanatı altında zikredilmesi daha isabetli görünmektedir. Ancak ayet-i kerimenin belli ifadeleri dikkate alınarak icâz sanatı altında da zikredilmesi mümkündür. Nitekim ayet-i kerime, *مَنْ* ifadesiyle başlayarak erkek-kadın, genç-yaşlı; herkesi kapsamaktadır. Devamında da *فَعَلَيْهِ* şeklinde veciz bir ifadeyle inkâr cezasının inkâr edeni bulacağı ifade edilmiştir. *عَمِلَ صَالِحًا* ifadesinde de aslında *عَمِلَ* fiilinin mef'ûlu ve aynı zamanda *صَالِحًا* kelimesinin de mevsûfu olan *عَمَلًا* kelimesi atılarak kısaltmaya gidilmiştir. *فَلَا نُفْسِهِمْ* sözünde ise salih amel yapan kimsenin lehinde karşılık verileceği kısa bir ifadeyle aktarılmıştır.²⁹ Ayrıca bir söz ifade türleri bağlamında değerlendirilirken eş zamanlı olarak kullanılan diğer sözlerin veya metnin kalan bölümlerinin de göz önüne alınarak incelenmesi daha sağlıklı sonuçlar verir. Örneğin kanun metinleri, genel anlamda *musâvât* sanatı kapsamında değerlendirilir. Zira kanunlar, eksik veya fazla olmaksızın net ve belirgin olmalıdır. Ancak bazı kanun maddeleri, diğer maddelere göre daha uzun veya daha kısa olabilmektedir. Bu durumda kanun maddelerinin, ifade türleri açısından genel ve özel şeklinde

²⁸ Rûm 30/44.

²⁹ Bk. Abdurrahman Hasen Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-Arabiyye Ususuhâ ve 'ulûmuhâ ve funûnuhâ*, (Beirut: Dâru'l-Kalem-Dımaşk: ed-Dâru'ş-Şâmîle, 1416/1996), 2/23.

bir değerlendirmeye tabi tutulması mümkündür. İbn Atâullah'ın, *Hikem* eseri de bu bakış açısıyla değerlendirilmesi gerekir. Eserde genel anlamda îcâz sanatı hâkimdir. Ancak eserdeki hikmetli sözler birbiriyle kıyaslandığında bir hikmetin diğerlerine göre musâvât veya itnâb sanatı çerçevesinde değerlendirilebileceği ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte ifade türleri değerlendirilirken teorik anlamda belli dinamikler üzerinde ittifak etmek ve buluşmak mümkün olmakla birlikte pratik anlamda bir sözün ifade türünü belirlemek göreceli olabilmektedir. Bilgi, algı ve zekâ seviyelerin farklılığına göre kimi insanların veciz diye nitelendirdiği bir söz, diğerlerine göre musâvât, kimisi için de şifreli, girift ve anlaşılmasız olabilmektedir.

4.1. Musâvât

Musâvât, seçilen kelimelerin manayı tam olarak karşılaması, mananın lafızla aynı olması, fazla veya az olmaksızın mananın lafızla, lafzın da manayla eşit düzeyde olması, maksadı insanların alışık olduğu lafız ve ifadelerle dile getirmek³⁰ şeklinde birbirine yakın ifadelerle tanımlanmıştır. Bu bağlamda şöyle bir tanım yapılabilir: Lafızların, aktarılmak istenen manaları tam bir şekilde karşılamasıdır.

Hikem eserinde musâvât sanatı için şöyle bir örnek verilebilir:

مَنْ رَأَيْتَهُ مُجِيبًا عَنْ كُلِّ مَا سُئِلَ، وَمُعَبَّرًا عَنْ كُلِّ مَا شَهِدَ، وَذَاكِرًا كُلَّ مَا عَلِمَ، فَاسْتَدِلَّ بِدَلِّكَ عَلَى وُجُودِ جَهَنَّمَ.

“Sorulan her soruya cevap yetiştiren, gördüğünü her şeyi anlatan, bildiği her şeyi söyleyen birini görürsen -bu hâlleriyle- onun cehâletine hükmet.”³¹

Zikredilen nasihatlerin kelime ve ifadelerinin manayı tam bir şekilde karşıladığı görülmektedir. Ancak genel anlamda musâvât sanatına uygun olan bu örneklerin bazı bölümlerinde îcâz türüne de rastlamak mümkündür.

4.2. İtnâb

İtnâb, maksadı gereğinden fazla kelimelerle ifade etmek, lafzın manadan fazla olması, fasîh kimseler dikkate alınarak bir maksada binaen sözün manayı ifâ edebileceği şekilden fazla olması, vurgu ve takviye gibi amaçlarla mananın bilinenin aksine daha fazla kelimelerle ifade edilmesi³² şeklinde birbirine yakın tanımlar yapılmıştır. Zikredilen tanımlar çerçevesinde şöyle bir tanım yapılabilir: Gereksiz ifadelerden uzak, bir fayda ve maksat gözetilerek alışılmışın aksine sözün manadan fazla olmasıdır.

İtnâbı belâgat kategorisine dâhil eden ve onu diğer itibarsız ve gereksiz sözlerden ayıran en temel faktör, yapılan açıklamaların ve kullanılan fazla lafızların, bir fayda ve maksat gözetilerek

³⁰ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd (İbn Sinân) el-Hafâcî el-Halebî, *Sirru'l-fesâha*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1402/1982), 207; Ebu'l-Me'âlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfî, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga el-Meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 139; Abdulazîz 'Atîk, *İlmu'l-me'ânî*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1430/2009), 202; Hebenneke, *el-Belâğatu'l-Arabiyye*, 2/7; Ali Bulut, *Belâgat Meânî Beyân Bedî'*, (İstanbul: İFAV Yay., 2015), 159.

³¹ İbn Atâullah, *Hikem*, 25.

³² Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 207; Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebi Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987), 277; es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1999), 201; Hebenneke, *el-Belâğatu'l-Arabiyye*, 2/60.

icra edilmesidir. Dolayısıyla itnâb sanatında kullanılan kelime fazlalığı bir sebepten kaynaklanmaktadır. Bu anlamda itnâbın birçok gayesi vardır.³³

Eserdeki itnâb sanatına dair örneklerden bazıları şunlardır:

الْحَقُّ لَيْسَ بِمَحْجُوبٍ عَنْكَ، وَإِنَّمَا الْمَحْجُوبُ أَنْتَ عَنِ النَّظَرِ إِلَيْهِ، إِذْ لَوْ حَجَبَهُ شَيْءٌ لَسْتَرَهُ مَا حَجَبَهُ، وَلَوْ كَانَ لَهُ سَائِرٌ لَكَانَ لُجُودِهِ حَاصِرٌ، وَكُلُّ حَاصِرٍ لَشَيْءٍ فَهُوَ لَهُ فَاهِرٌ، "وَهُوَ الْفَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ".

"Hak Teâlâ senden perdelenmiş değildir. Perdelenen şey, ona olan nazarındır. Çünkü onu perdeleyen bir şey olsaydı onu örterdi. Eğer kendisini örtecek bir şey olsaydı varlığını kuşatan olurdu. Bir şeyi kuşatan, ona hükmeder. Oysaki o, kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibidir."³⁴

الصَّلَاةُ مَحَلُّ الْمُنَاجَاةِ وَمَعْدِنُ الْمُصَافَاةِ، تَتَسَبَّحُ فِيهَا مَيَادِينُ الْأَسْرَارِ وَتَشْرُقُ فِيهَا شَوَارِقُ الْأَنْوَارِ. عِلْمٌ وَجُودٌ الضَّعْفِ مِنْكَ فَكَلِّمْ أَعْدَادَهَا، وَعِلْمٌ إِحْتِيَاجَكَ إِلَى فَضْلِهِ فَكَثِّرْ أَمْدَادَهُ.

"Namaz, münacat yeri ve arınma kaynağıdır. Sırların alanı orada genişler ve nurların ışıkları orda parıldar. (Allah) Acz ve zafiyetini bildiği için (namazın) sayısını azalttı, faziletine olan ihtiyacını bildiği için de sevabını artırdı."³⁵

Birinci cümlede yer alan الْحَقُّ لَيْسَ بِمَحْجُوبٍ عَنْكَ ifadesi, muhataba verilmek istenen öğüt ve mesajın temel cümlesidir. Sonraki ifadeler ise söz konusu mesaj cümlesinin tam anlamıyla yerini bulması için getirilen açıklayıcı ve yardımcı cümlelerdir. Hak Teâlâ'nın perdelenmesinin yegâne sebebinin النَّظَرُ إِلَيْهِ أَنْتَ عَنِ النَّظَرِ إِلَيْهِ şeklindeki cümleyle muhatabın kendisi olduğu ifade edilmiştir. Hasır ve vurgu içeren bu itnâb cümlesi, verilmek istenen mesajdan sonra muhataba yapılan bir uyarı mahiyetindedir. Daha sonra getirilen ve her biri bir önceki cümlelerin gerekçesi olan sıralı cümlelerle asıl mesajın gerekçesi ortaya konuldu. Bu itnâb cümleleriyle muhataba yapılan uyarının da yerinde olduğu ispat edilmiştir.

İkinci cümlede ise namazın değer ve önemi، الْمُنَاجَاةِ وَمَعْدِنُ الْمُصَافَاةِ cümlesiyle arz edilmiştir. Sonraki cümleler de bu konu çerçevesinde olup izah mahiyetinde serdedilmiştir.

4.3. İcâz

İcâz (إيجاز) kelimesi, if'âl kalıbında kullanılan bir mastar olup v-c-z (وجز) kökünden türetilmiştir. Bir söz ve kelam vasfı olarak kullanılmakla birlikte başka alanlarda da kullanılan icâz kelimesinin kök anlamları içerisinde kısa, hafif, hızlı ve az gibi anlamlar yer almaktadır.³⁶ Bir belagat terimi olarak icâz, az lafzın çok manaya açık ve net bir şekilde delalet etmesi, maksadı, imkân dâhilinde en az harflerle ve manayı ihlal etmeden ifade etmek, çok katmanlı manaların az lafızların içerisinde bulundurulması, söylenmek istenen şeyin, bilinenden daha az kelimeyle ve maksadı ifade edecek bir şekilde dile getirilmesi, maksadı kısa ve kapsamlı kelimelerle tam

³³ Bk. Hebenneke, *el-Belâğatu'l-Arabiyye*, 2/66-119; Nusrettin Bolelli, *Belâgat Beyân Meânî, Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı*, (İstanbul: İFAV Yay., 2013), 367-384.

³⁴ İbn Atâullah, *Hikem*, 17.

³⁵ İbn Atâullah, *Hikem*, 33.

³⁶ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*, (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1430/2009), 1229; Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruvefi'î İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 13/427; Ebu't-Tahir Mecduddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 1732; Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. et-Terzi-el-Hicâzî-et-Tahâvî-el-Azbâvî, (Kuveyt: Matbatu Hükûmeti Kuveyt, 1395/1975), 15/367-369.

bir şekilde ifade etmek gibi birbirine yakın ifadelerle tanımlanmıştır.³⁷ Zikredilen tanımlar çerçevesinde îcâz kavramı için şöyle bir tanım yapılabilir: Maksadın, alışagelmışin aksine az sözle tam ve açık bir şekilde ifade edilmesidir.

İşaret ve tezyîk gibi isimlerle de³⁸ zikredilen îcâz sanatı, belagat ilminin en önemli sanatlarından. Bu ehemmiyetine binaen, *belagat îcâzdır* şeklinde sloganik bir ifade yaygınlık kazanmıştır.³⁹ Bu sanatı cazip kılan ve ona belagat vasfını kazandıran en belirgin özellik, aktarılmak istenen iletinin en az sözle tam ve açık bir şekilde ortaya konulmasıdır. Bu sanatta ön plana çıkan temel unsurlar, *az söz, tam ve açık manadır*. Rasûlullah'a (s.a.s.) gelip: *عِظْنِي وَأَوْجِزْ* "bana öğüt ver ve veciz söz söyle" diyen kimse de aslında *aklımda tutup ezberleyebileceğim az ve öz bir öğüt ver* demek istemiştir.⁴⁰ Ancak seçilen sözler, manayı karşılamakta yetersiz kalırsa *ihlal* olarak nitelenir.⁴¹

İbn Sinân el-Hafâcî (öl. 466/1073), îcâzda kullanılan sözlerin edebî bir vafsa haiz olabilmesi için çoklu manaya delaletinin açık olması gerektiğini ileri sürmektedir. İçerikleri ancak derin analiz ve tefekkürle ortaya çıkacak şekilde aşırı îcâz vafsa bürünen sözlerin kusurlu sayılacağını ifade etmektedir. Nitekim o, îcâzı, *açık* kaydına yer vermeden az sözün çok manaya delalet etmesi şeklinde tanımlayan Rummânî (öl. 384/994)⁴² ve onun gibi düşünenleri eleştirmiş ve içerisinde açık kaydının yer aldığı kendi tanımının daha uygun olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla belagat vafsa haiz olabilmesi için îcâz tanımı içerisinde *delaleti açık* kaydının yer alması gerektiği fikrini savunmuştur.⁴³

İfade türleri içerisinde îcâz türünü ön plana çıkaranlar olduğu gibi itnâb türünü de ön plana çıkaranlar olmuştur. Bu iddialar, savunucularının ifadelerine yansımakla kalmamış başkalarına da dayatılmış ve tartışma konusu yapılmıştır. Ancak herhangi bir ifade türünün mutlak anlamda diğerinden belîğ olduğunu iddia etmek doğru değildir. Çünkü mukteza-i hâl, değişkenlik arz etmektedir. Nitekim İbnu'l-Esîr (öl. 637/1239), îcâzın güzel ve uygun görüldüğü durumlar olduğu gibi itnâbın da güzel ve uygun görüldüğü durumlar vardır⁴⁴ diyerek

³⁷ Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 207; Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Râzî et-Taberistânî, *Nihâyetu'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacimüftüoğlu, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1424/2004), 215; Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî el-Hanefî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 44; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Ulûmu'l-belâga el-Beyân ve'l-meânî ve'l-bedî'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993) 182; Hebenneke, *el-Belâgatu'l-Arabiyye*, 2/26-27.

³⁸ Bk. Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 207; Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik (İbnu'n-Nâzım) ed-Dimaşkı eş-Şâfî, *el-Misbâh fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Husnî Abdulcelîl Yusuf, (y.y.: Mektebetu'l-Adâb, 1409/1989), 73.

³⁹ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Kitâbu's-sînâ'ateyn el-Kitâbe ve's-şî'r*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (y.y.: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1371/1952), 190; Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 207; Hebenneke, *el-Belâgatu'l-Arabiyye*, 1/34.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 38/484.

⁴¹ Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 218; Merâgî, *Ulûm'l-belâga*, 183.

⁴² Ebu'l-Hasen Alî b. İsa b. Alî er-Rummânî el-Bağdâdî *en-Nuket fi i'câzi'l-Kur'ân (Selâsu resâ'il fi i'câzi'l-Kur'ân)*, thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlûl Sellâm, (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 76.

⁴³ Bk. Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 207-208.

⁴⁴ Ebu'l-Feth (İbnu'l-Esîr) Ziyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfî-Bedevî Tabane, (Kahire: Dâru Nahdeti Mısır, ts.), 2/258.

tartışmaya açıklık getirmiştir. Bununla birlikte îcâz sanatının daha çok ilgi gördüğü ve beğenildiği bir gerçektir.

Muhatabın durumu, düşük, orta ve ileri seviye şeklinde üç temel başlık altında değerlendirilir. Ancak her başlık altında da farklı derecelendirmelerin olduğu kesindir. Îcâz sanatının da düşük, orta ve ileri şeklinde farklı katmanları vardır. Nitekim bazı veciz sözler, doğrudan anlaşılırken bazıları da *remiz* ve *şifre* mesabesinde olup ancak yeterince düşünmek ve analiz etmekle anlaşılacaktır.⁴⁵

Kimileri îcâzı, îcâzu'l-hazif ve îcâzu gayri'l-hazif şeklinde ikiye ayırmıştır. Îcâzu gayri'l-hazifi de îcâzu't-takdir ve Îcâzu'l-kısar olmak üzere iki alt başlığa ayırmıştır. Lafızla mananın birbirini tam karşılmasına takdir, lafzın manadan az olmasına da kısar adını vermiştir.⁴⁶ Bu ayrıma göre îcâzu't-takdir ile musâvât kavramı teorik ve isim olarak birbirinden farklı değerlendirilse de pratik ve içerik olarak aynı şeyi ifade etmektedir. Ancak genel anlamda kabul gören îcâz tasnifi şöyledir:

4.3.1. Îcâzu'l-kısar

Çoklu manaya delaletin kelime veya kelime grubundan herhangi bir hazif ve kısaltma yapılmadan sağlanmasıdır.⁴⁷ Îcâz sanatının bu başlığı, diğer başlık/başlıklardan daha cazip ve belîğdir. Zira kelimada herhangi bir çıkarım yapmadan kapsamlı ifadeler yer vermek maharet gerektirir. Söz sahibinin kelime seçimi, maharet gerektiren bir durum olduğu gibi dinleyici için de aynı durum söz konusudur. Nitekim bazı sözler sayfalar dolusu mana içerir. Bu da nitelikli bir bilgi ve olgun bir düşünüş gerektirir. Her ifade türünü en iyi şekilde kullanan Kur'ân-ı Kerîm, bu ifade türünü de aynı maharetle kullanmıştır:

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ.

“Artık kim zerre ağırlığına bir hayır işlese onun mükafatını görecektir. Kim de zerre ağırlığına bir kötülük işlese onun cezasını görecektir.”⁴⁸

Bu ayet-i kerimede her kelime yerinde kullanılarak ahiret hesabı özetlenmiştir. Cezim ve şart edatı olan مَنْ kelimesi kullanılarak erkek-kadın, zengin-fakir, amir-memur; bütün mükellefler kastedilmiştir. يَعْمَلْ muzâri şart fiiliyle iradeyle yapılan zahirî-bâtınî tüm amellere dikkat çekilmiştir. مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ifadesiyle küçük-büyük her türlü amel bu çerçeveye dahil edilmiştir. خَيْرًا ve شَرًّا kelimeleri, kapsamlı ifadeler olmakla birlikte nekre bir şekilde kullanılarak bu kapsam daha da pekiştirilmiştir. Bir anlamda zerrenin tekidi yapılarak hayır ve şer adına her şeyin hesabının görüleceği ifade edilmiştir.⁴⁹

Rasûlullah da (s.a.s.) *cevâmiu'l-kelim* vasfına haiz olması itibarıyla birçok veciz hadise rastlamak mümkündür.

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى

“Ameller, yalnızca niyete göredir. Herkes sadece niyetinin karşılığını alır...”⁵⁰

⁴⁵ Hebenneke, *el-Belâğatu'l-Arabiyye*, 1/34.

⁴⁶ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, 2/264.

⁴⁷ Merâğî, *Ulûmu'l-belâğa*, 188; Hebenneke, *el-Belâğatu'l-Arabiyye*, 2/29.

⁴⁸ Zilzâl, 99/7-8.

⁴⁹ Bk. Hebenneke, *el-Belâğatu'l-Arabiyye*, 2/33-34.

⁵⁰ Buhârî, *Bedu'l-vahy*, 1.

İmam Şafii (öl. 204/820) ve diğer birçok âlim, söz konusu hadisin İslam'ın üçte birini teşkil ettiğini ifade etmiştir. Aynı zamanda İmam Şafii, İslam hukukunun yetmiş konusunu bu hadisle ilişkilendirmiştir.⁵¹ Bu da hadis-i şerifin îcâz boyutunu göstermektedir. Nitekim hadis-i şerifte çok veciz bir ifade kullanılarak mükellefin amelinin geçerlilik kıstası belirlenmiştir. Bu bağlamda ibadet niyetiyle yapılan namaz, oruç, zekât ve hac gibi her türlü amel ancak niyete göre değer kazanır. Zira ibadetle âdeti ayıran en temel faktör niyettir.

4.3.2. İcâzu'l-hazif

Çoklu manaya delaleti -karineyle beraber- cümleden kelime veya kelime grubundan bazılarının hafzedilmesiyle sağlanan îcâzdır.⁵² Bu tür hazfe meânî ilminde *ihtizâl* da denir. İcâzda hafzedilen kelimelerin birtakım karinelerle anlaşılması gerekir. Bilinen veya tahmin edilebilen basit hususları hafzederek ibareyi uzatmamak, dikkati asıl ve önemli olan noktaya çekmek, karineye dayanarak zikredilmeyen şeyleri muhatabın düşünce ve hayal gücüne bırakarak anlam zenginliği kazandırmak gibi gerekçelerle hazfe başvurulur.⁵³

Şartlar elverdiği hâlde gerektiği kadar kelime veya kelime grubunu hafzetmeyip zikretmek, sıradan insanların kalemindedir. Üst düzey ve belîğ kimseler, manayı ihlal edecek derecede hazif işlemine başvurmadıkları gibi gereksiz kelime kullanmamaya da dikkat etmişlerdir. Bazen çok kelime kullanmak maksadı daha çok açıklamak yerine, daha da girift bir hâle sokabilir. Bu bağlamda İbnu'l-Esîr, îcâzu'l-hazfı sihre benzeterek şöyle izah etmektedir: "el-İcâzu bi'l-hazf, ilginçtir, sihre benzer. Zira (kelimeleri) zikretmemek, zikretmekten daha fasihtir; maksadı ifade etmeyip susmak, maksadı daha da ifade eder, konuşmayarak aslında daha çok konuştuğunu, açıklamayarak aslında daha çok açıkladığını görürsün..."⁵⁴

Bir metinde bazen kelimeler, bazen de cümleler hafzedilebilir. Hafzedilenler arasında muzâf-muzâf ileyh, mubtedâ-haber, mevsuf-sıfat, ma'tûf 'aleyh-matûf ('âtuf edatıyla birlikte), fiil-fâil-mef'ûl bih, mubdelu minh, hâl, munâdâ, 'âid, mevsûl, harf, şart cevabı⁵⁵ gibi birçok öge bulunmaktadır. İhtiyaca binaen karine bulunan yerlerde hazif olabilir. Ancak karine bulunmadan yapılan hazif *lagv* olarak nitelenir.⁵⁶ Hafzedilenin yeri, bazen doldurulurken bezen de -karinenin bulunmasıyla- doldurulmaz. Karineler arasında akıl, örf, din, sözün kendisi, sözün kullanıldığı makam ve ortam zikredilebilir. Tek bir karine bulunabileceği gibi birden çok karine de bulunabilir.⁵⁷

Konuyla ilgili Kur'ân-ı Kerîm'den şöyle bir ayet zikredilebilir:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً ...

⁵¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, (y.y.: el-Matbaatu'l-Misriyye bi'l-Ezher, 1349/1930), 13/53.

⁵² İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, 2/264; Hebenneke, *el-Belâğatu'l-Arabiyye*, 2/39.

⁵³ M. A. Yekta Saraç, "İcâz" *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 2000), 21/392.

⁵⁴ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, 2/268.

⁵⁵ İsâ Ali el-'Âkûb, *el-Mufassal fi 'ulûmi'l-belâğati'l-Arabiyye el-Meânî el-Beyân el-Bedî'*, (y.y.: Câmiatu Haleb, 1421/2000), 324-326; Hebenneke, *el-Belâğatu'l-Arabiyye*, 2/57-58.

⁵⁶ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, 2/268.

⁵⁷ Âkûb, *el-Mufassal*, 327; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğiyye ve tetevuruhâ*, (Beyrut: Mektebetu Lubnan Nâşirûn, 2007), 206.

“Her kim şan ve şeref istiyorsa bilsin ki, şan ve şeref bütününüyle Allah’a aittir...”⁵⁸

Cezim ve şart edatı olan مَنْ nin cevabı hafzedilerek onun yerine فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا cümlesi getirilmiştir. Asıl mesajı yer verilerek cevap cümlesi de imayla izah edilmiştir. Hafzedilen cevap cümlesi için şöyle bir takdire yer verilebilir: Kim şeref istiyorsa اللهُ فَالْإِطْلَاقُ عَلَيْهَا عِنْدَ اللهِ “Onu, Allah katında arasın”. Zira bir şeyin peşine düşmek, sahibini bulmakla elde edilir. Ayetin devamı, Allah’ın yanındaki izzetin ancak iman ve salih amel ile elde edileceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda şeref isteyen onu, iman ve salih amel ile yüce Allah’ın yanında arasın. Zira her türlü izzet yalnızca yüce Allah’ın katındadır.⁵⁹

Hadis-i şeriflerden ise şu örnek verilebilir:

وَأِنْ سَأَلْتَنِي لِأَعْطِيَنَّكَ، وَلَكِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأُعِيدَنَّكَ.

“(Kulum) benden isterse muhakkak ona (istediğini) veririm. Bana sığınmırsa muhakkak onu korur ve kollarım...”⁶⁰

Kulun nafîle ibadetlerle yüce Allah’a yaklaşıcağını ifade eden söz konusu kutsî hadiste zikredilen سَأَلَ fiilinin mef’ûlu hafzedilmiştir. Burada mef’ûlün hafzedilmesi, zikredilmesinden daha belîğdir. Zira mef’ûl hafzedilerek muhatabın dikkati çekilmekte ve nafîle ibadete olan rağbet artırılmaktadır. Çünkü “istediği şey verilir” sözü, “şu isteği verilir” sözünden daha çok dikkat çekici ve teşvik edicidir. Mef’ûl zikredilseydi istenen şey sınırlı kalacaktı. Ancak kişi, hadisin ilgili bölümünü okurken zihin dünyasında kendine göre özel istekler hayal eder. Dolayısıyla burada sükût, nutuktan daha çok şey ifade etmektedir. Ayrıca söz konusu nazîf, yüce Allah’ın cömertlik, azamet ve kudretini de gösterir. Zira kulunun tüm hayal ve isteklerini bahşeden bir rabbin kerem ve ihsanı eşsiz ve engindir. Hadisin devamında أُعْطِيَ fiilinin de aynı şekilde mef’ûlu hafzedilmiştir. Bu hafzin sebebi de bir önceki nazîften anlaşılabilir. Aynı durum, hadisin devamındaki اسْتَعَاذَ ve أُعِيدَنَّ fiilleri için de geçerlidir.

4.4. el-Hikemu’l-Atâiyye’de İcâz Sanatına Dair Örnekler

Eserde icâzın her iki türüne dair örnekler yer almaktadır. Bu başlık altında zikredilecek olan örnekler, icâzu’l-kısar ve icâzu’l-hazif şeklinde alt başlıklara kategorize edilerek incelenecektir.

4.4.1. İcâzu’l-kısar

İcâzu’l-kısara dair bazı örnekler şunlardır:

سَوَابِقُ الْهِمَمِ لَا تَخْرِقُ أَسْوَارَ الْأَقْدَارِ.

“Ali himmetler, kaderlerin surlarını delemeyiz.”⁶¹

İnsan, zaman zaman muradına erişme noktasında büyük bir himmet, azim ve kararlılık gösterebilmektedir. Kişinin himmet ve azmi ne kadar üst seviyede olursa olsun kendisi hakkında verilen ilahi kaderin surlarını delemeyiz ve aşamaz. İbn Atâullah, bu hikmette teslimiyet fikrini ön plana çıkararak müridi bu gerçek karşısında uyarmaktadır. Zira bazen kul, muradına erişme yolunda bir azim ve kararlılık göstermeden istediği şey, yüce Allah tarafından

⁵⁸ Fâtır, 35/10.

⁵⁹ Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârîzmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmizi’ t-tenzil ve ‘uyûmi’l-ekâvîl fi vucûhi’ t-te’vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu’avviz, (Riyad: Mektebetu’l-‘Ubeykân, 1418/1998), 4/144.

⁶⁰ Buhârî, Rikâk, 38.

⁶¹ İbn Atâullah, *Hikem*, 10.

(kaderi gereği) kolay ve hızlıca meydana gelir. Bazen de çok istemesine rağmen istediği gerçekleşmez. Müellif, zikredilen hikmette dile getirmek istediği bu engin manaları, îcâzu'l-kısar sanatını kullanarak aktarmıştır. Ancak burada kısar sanatını meydana getiren etkenlerin başında *الأقْدَارِ* ifadesindeki istiare-i tasrîhiyye sanatıdır. Zira kaderin dokunulmaz ve değişmez yazgısı surlara benzetilmiştir.

الأنوار مطايا القلوب والأسرار.

“Nurlar, kalplerin ve sırların araçlarıdır.”⁶²

Nur, insanın kalbine doğan ilahi bir tecellidir.⁶³ İlahi nurlar, çoğunlukla müridin seyr-i sülûkte takip ettiği zikir ve riyazet sonucu ortaya çıkar.⁶⁴ Müellif, ilahi nurları, binek ve araçlara benzetmiştir. Araç, insanı varmak istediği yere ulaştırdığı gibi ilahi nurlar da insanın kalbini ve sırrını⁶⁵ mâsivâdan alıp yüce Allah’a ulaştırır. Müellif, özellikle *الأنوار مطايا* ifadesinde kullanmış olduğu teşbîh-i belîğ sanatı ve *مطايا القلوب* ifadesindeki istiare-i tasrîhiyye sanatıyla kısar sanatını elde etmiştir. Zira kalplerin saik ve dürtülerini araca benzetmiştir.

وَرُودُ الأَمْدَادِ بِحَسَبِ الإِسْتِعْدَادِ.

“Medetler, istidada göredir.”⁶⁶

İlahi lütuf ve yardımların gelişi, kişinin yüce Allah’a karşı yerine getireceği sorumluluklarına bağlıdır. İbn Atâullah, kalpteki sürur, itminan ve mârifetullahın seyr-i sülûk ve virtlere gösterilen özen oranında vuku bulacağını ifade ederek müridi bu noktada uyarmaktadır. Dolayısıyla kişi, kuruntularıyla medet beklemek yerine medetlerin kapısını açacak olan sorumluluklarına yönelmelidir. Bu hikmette de kısar sanatı kullanılmıştır.

4.4.2. Îcâzu'l-hazif

Îcâzu'l-hazfe dair bazı örnekler şunlardır:

مَنْ أَشْرَقَتْ بِدَائِيَّتُهُ، أَشْرَقَتْ نَهَائِيَّتُهُ.

“Evveli parlak olanın ahiri de parlak olur.”⁶⁷

Bu düstur, genel anlamda hayatın her noktasında geçerlidir. Nitekim bir süreç nasıl başlarsa o şekilde devam eder ve son bulur. Söz gelimi eğitim temelleri iyi atılan bir kimsenin gelişimi aynı şekilde devam eder. İnsanın ahlak ve karakter inşa süreci de böyledir. Küçük yaşlardan itibaren doğru bir metotla terbiye ve eğitim alan bir insan, ölünceye kadar aynı temeller üzerine hayatını idame eder. *İnsan, yedisinde ne ise yetmişinde de odur* atasözü, bu gerçeğe işaret etmektedir. Ancak bu gerçeğin bazı istisnaları olabilir. Zira kötü başlayan bir süreç iyi bir sonla veya iyi başlayan kötü bitebilir.

Söz konusu hikmete şart edatı olan *مَنْ* ifadesiyle başlanarak toplumun bütün fertleri kastedilmiştir. Devamındaki *أَشْرَقَتْ بِدَائِيَّتُهُ* ve *أَشْرَقَتْ نَهَائِيَّتُهُ* şeklindeki şart ve cevap cümlelerinde

⁶² İbn Atâullah, *Hikem*, 22.

⁶³ Bûtî, *el-Hikemu'l-Atâiyye Şerh ve Tahlil*, 2/264.

⁶⁴ Şernûbî, *Şerhu'l-Hikem*, 59.

⁶⁵ Sır, kalbin deruni noktasıdır. Bk. Şernûbî, *Şerhu'l-Hikem*, 59.

⁶⁶ İbn Atâullah, *Hikem*, 32.

⁶⁷ İbn Atâullah, *Hikem*, 15.

îcâzul hazif sanatı kullanılmıştır. Bu bağlamda her iki cümlede meydana gelen boşlukları مَنْ أَشْرَفَتْ بِدَايَةِ حَيَاتِهِ بِالْإِيمَانِ وَالْعَمَلِ veya maksadı daha da açarak مَنْ أَشْرَفَتْ بِدَايَةِ حَيَاتِهِ أَشْرَفَتْ نَهَايَتِهَا بِأَشْرَفَتْ نَهَايَتِهَا بِالْوُصُولِ إِلَى اللَّهِ وَالْجَنَّةِ şeklinde imanî, amelî ve ahlakî birçok anlamla doldurmak mümkündür. Okuyucunun değerlendirmesine bırakılan bu boşluklar, çeşitli ifadelerle açığa kavuşturulabilir. Nitekim Zerrûk, مَنْ أَشْرَفَتْ بِدَايَتِهِ بِالرُّجُوعِ إِلَى اللَّهِ أَشْرَفَتْ نَهَايَتُهُ بِالْوُصُولِ إِلَى اللَّهِ “Hayatı, Allah’a yönelmekle başlayanın sonu, Allah’a ulaşmakla biter.” şeklinde başlayan birçok boşluk doldurma cümleleri zikretmektedir.⁶⁸ Zerrûk’un zikredilen ifadeleri dikkate alınacak olursa hem şart cümlesinde hem de cevap cümlesinde car ve mecrûr şeklinde takdir edilen hazifler yanında birden çok kelimenin hazfi söz konusudur. Ancak burada îcâz sanatını meydana getiren en önemli etkenlerden biri de أَشْرَفَتْ بِدَايَتِهِ ifadesindeki istiâre-i mekniyye sanatıdır. Zira müellif, بِدَايَتِهِ kelimesini güneşe benzetmiştir.

رُبَّمَا أَعْطَاكَ فَمَنْعَكَ، وَرُبَّمَا مَنَعَكَ فَأَعْطَاكَ.

“(Allah) bazen vererek mahrum bırakır, bazen de mahrum bırakarak verir.”⁶⁹

İnsan, tabiatı gereği çoğu zaman gelişen olaylara basit ve yüzeysel bir şekilde yaklaşmaktadır. Bu yaklaşım, bazı noktalarda normal karşılanabilir. Zira insanın akıl ve zihin dünyasını aşan birçok durum vardır. Ancak yüce Allah’ın tasarruflarına hikmet nazarıyla bakmak gerekir. Zaman zaman kifayetsizliğini göz ardı eden insan bu noktada haddini aşabilmekte ve her anlamda kemal sahibi olan yüce Allah’ı ve onun iradesini sorgular bir hâle gelebilmektedir. Özellikle kendisini ilgilendiren meselelerde bu durum sıkça yaşanmaktadır. Nitekim yüce Allah, bazen insana bir takım dünyevi nimetler ihsan eder, ancak verilen bu nimetler, onu şımarıklığa ve dalalete götürür. Bu durumda aslında varlık içinde bir yokluk söz konusudur. Bazen de birtakım nimetler vermez ama bu mahrumiyet, onu iman ve hidayet nimetine götürebilir. Bu durumda da yokluk içinde bir varlık söz konusudur. İbn Atâullah, söz konusu hikmetle müridi daima yüce Allah’a teslim olmaya ve yalnız ona tevekkül etmeye çağırır. Zira yüce Allah, her tasarrufunda hikmet sahibidir. Ondaki gelen olaylara hikmet nazarıyla bakmak, ona göre yaşamak ve varlık-yokluk imtihanında daima şu bilinçle hareket etmek gerekir:

كُنَيْبَ عَلَيْكُمْ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

“Savaş, hoşunuza gitmediği hâlde, size farz kıldı. Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz.”⁷⁰

Seci’ ve tibâk gibi bedî’ sanatlarla süslü bu veciz ifadeyle müritlere geniş bir ufuk kazandırılmıştır. Îcâzu’l-hazif sanatı kullanılarak أَعْطَى ve مَنَعَ fiillerinin mef’ûlleri başta olmak üzere birçok öğesi hazfedilmiştir. İbn Acîbe hazfedilen bu öğeleri birçok ifadeyle doldurmaktadır. Bunlardan bir tanesi de şöyledir: رُبَّمَا أَعْطَاكَ عِزَّ الدُّنْيَا وَمَنْعَكَ عِزَّ الآخِرَةِ وَرُبَّمَا مَنَعَكَ مِنْ عِزِّ الدُّنْيَا وَأَعْطَاكَ عِزَّ الآخِرَةِ “Bazen sana dünyanın nimetini bahşeder ancak ahiretin nimetinden mahrum bırakır. Bazen de seni dünyanın nimetinden mahrum bırakır ama ahiretin nimetini bahşeder.” Ancak

⁶⁸ Bk. Zerrûk, Şerhu Hikem, 58.

⁶⁹ İbn Atâullah, Hikem, 27.

⁷⁰ el-Bakara 2/216.

⁷¹ Bk. İbn Acîbe, İkâz, 213.

mef'ûllerin hazfi zikrinden daha belîğ ve daha evladır. Zira lafızda daralmaya, manada ise genişliğe gidilmiştir. Ancak mef'ûller zikredilseydi manada daralma olacaktı. Bu düşünceyle mef'ûller zikredilmeyerek müridin, istediği şekilde o boşlukları doldurması istenmiştir. Dolayısıyla lafızlardaki boşluk, anlam dünyasını doldurmaktadır. Diğer bir ifadeyle *sukut*, *beyanın* yerine geçmektedir.

الْعِلْمُ إِنْ قَارَنَتْهُ الْحَشِيئَةُ فَلَكَ، وَإِلَّا فَعَلَيْكَ.

“İlim, huşû ile birleşirse lehinedir yoksa aleyhinedir.”⁷²

İlim, doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü birbirinde ayıran bir değerdir. Bilgi ve hakikat aracı olan ilim, kişiyi gereği gibi davranmaya sevk etmelidir. Bu bağlamda kâinatın yegâne yaratıcısı ve sahibi olan yüce Allah'a götüren her türlü ilim de ona karşı huşû' sevgi, saygı ve takvalı olmayı gerektirir. Yüce Allah, ... إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ...⁷³ diyerek ilmin, sahibine kattığı değerden bahsetmektedir. Ayeti kerimenin ifadesinden hareketle ilim, insanın, hayatına, yüce Allah'a ve çevresine karşı duyarlı olmasına katkı sağlamaktadır. Ancak insan, bazen ilmin kattığı değerlerden uzak; sadece bilgi yüklenmiş bir varlık olmaktan öteye geçmez. Fakat asıl ilim, ayeti kerimenin hasır ifadesiyle (...إِنَّمَا) iştret ettiği gibi sahibine değer katan ilimdir.

Söz konusu hikmette ilmin, sahibine bir sorumluluk yüklediği ifade edilmiştir. İlmin, kişiyi huşû' ve takva kazandırması hâlinde lehine olup dünya ve ahirette kendisine fayda vereceğini, aksi hâlde aleyhine olup kendisine her iki dünyada da zarar vereceği dile getirilmiştir. İlmin, kişinin leh ve aleyhinde olabileceği وَإِلَّا فَعَلَيْكَ şeklinde îcâzu'l-hazif sanatı kullanılarak dile getirilmiştir. Böylece cümlenin bazı öğeleri hafzedilerek çoklu manaya delaleti sağlanmıştır. Îcâzu'l-hazif sanatıyla birlikte ortaya çıkan lafız boşluğunu وَعَقَابُهُ وَإِلَّا فَعَلَيْكَ إِنَّمَا وَعَقَابُهُ فَلَكَ أَجْرُهُ وَثَوَابُهُ وَإِلَّا فَعَلَيْكَ إِنَّمَا وَعَقَابُهُ şeklinde veya وَإِلَّا فَعَلَيْكَ وَإِلَّا فَعَلَيْكَ وَفَائِدَتُهُ وَإِلَّا فَعَلَيْكَ وَفَائِدَتُهُ şeklinde veya وَإِلَّا فَعَلَيْكَ وَفَائِدَتُهُ وَإِلَّا فَعَلَيْكَ وَفَائِدَتُهُ şeklinde mübtedâ ve 'atîf-ma'tûf içerikli ifadelerle doldurmak mümkündür.⁷⁴ Ayrıca وَإِلَّا kelimesinin yerine de لَمْ تُقَارِنَهُ الْحَشِيئَةُ وَإِنْ لَمْ تُقَارِنَهُ الْحَشِيئَةُ "eğer huşû eşlik etmezse..." şeklinde şart cümlesi zikredilerek bir açılıma gidilebilir.

Ciltlerle şerh ve yorumlara açık olan *Hikem* eserinin verilen örnekler çerçevesinde bir tür îcâz yapıtı olduğunu söylemek mümkündür. Ancak eserde, baştan sona îcâz sanatının kullanıldığı söylenemez. Özellikle itikadî konularda itnâb türüne yer verildiği görülmektedir. Musâvât sanatının da zaman zaman kullanıldığı görülmektedir. Bazen bir hikmette iç içe birden çok ifade türüne de rastlanmaktadır. Bununla birlikte شَيْءٌ، غَيْرٌ، لَا (لِنَفْسِي الْجِنْسِ) مَا مِنْ...، مَنْ، أَيْ، كُلٌّ، gibi veciz ve kapsamlı kelime ve ifadelerle sık sık rastlamak mümkündür. Zaman zaman da isimlerin nekre bir şekilde kullanılarak îcâza gittiği görülmektedir. Bu gibi tercih ve yöntemler geniş ve derin manaların ortaya çıkmasına katkısı sunmaktadır. Bu metotla veciz sözlerin anlam boşluğunu muhatap istediği şekilde doldurabilmektedir. Özellikle ifade türleri diğer belagat sanatlarıyla süslediği için anlam dünyası daha da genişlemektedir.

⁷² İbn Atâullah, *Hikem*, 53.

⁷³ Fâtr 35/28.

⁷⁴ Bk. Zerrûk, *Şerhu Hikem*, 260.

Sonuç

Tasavvuf karşıtıkten tasavvufla zirve yapan İbn Atâullah el-İskenderi'nin bu alandaki en kıymetli ve en meşhur eseri, *el-Hikemu'l-Atâiyye'* dir. Telif edildiği günden itibaren başta Şâzeliyye müntesipleri olmak üzere farklı çevreler tarafından ilgiyle karşılanan eser, gönüllerde taht kurmayı başarmıştır.

Eserini beyân, meânî ve bedî' sanatlarıyla etkin bir hale getiren müellif, uygun bir üslup ve zengin bir ifade tarzı benimseyerek muhatabı ikna etme yolunda başarılı bir yol izlemiştir. Müridin manevi ve psikolojik dünyasını iyi bir şekilde analiz ederek doğru teşhisler koyarken ona, terbiye ve tedaviye yarayacak veciz ve sihirli hikmetler sunmuştur. Sevdiklerine, vasiyet mahiyetinde kısa kısa tavsiyeler sunarak daima başvuracakları bir hayat rehberi geride bırakmıştır.

Edebî bir hüviyete bürünen eserin en dikkat çekici özelliği veciz olmasıdır. Müellif, diğer belagî sanatları etkili ve yerinde kullandığı gibi îcâz sanatından da aynı şekilde yararlanmışır. Daha çok îcâz sanatını tercih ederken musâvât ve itnâb sanatlarına da yer vermiştir. Verilen örnekler ışığında eserin, îcâzın hem kısar hem de hazif türünü kullandığı görülmektedir. Ancak ifadeleri kısaltırken ihlale kaçarak manayı sınırlandırmamış ve daraltmamıştır. Aksine okuyucunun zihninde engin ve derin manaların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Diğer bir ifadeyle sükûtü, nutkundan daha çok şey ifade etmiştir. Nitekim seçtiği kelime ve sözdizimiyle hayal kurduracak ve ufuk açacak yollar sunmuştur. Aktarmak istediği ileti ve mesajları, yapmaktan uzak, zorlamadan; içinden geldiği gibi doğal ve akıcı bir şekilde kâğıda dökmüş ve manayı lafza kurban etmemiştir.

Kaynakça

'Âkûb, İsâ Ali. *el-Mufasssal fî ulûmi'l-belâgati'l-Arabiyye el-Meânî el-Beyân el-Bedî'*. y.y.: Câmiatu Haleb, 1421/2000.

Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dureru'l-kâmine fî a'yânî'l-mieti's-sâmine*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1414/1993.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Kitâbu's-sinâ' ateyn el-Kitâbe ve's-şî' r*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. y.y.: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1371/1952.

'Atîk, Abdulazîz. *İlmu'l-meânî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1430/2009.

Bağdâdî, İsmâil Paşa. *Hediyetu'l-ârifîn Esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1951.

Bolelli, Nusrettin. *Belâgat Beyân Meânî, Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı*, İstanbul: İFAV, Yay., 2013.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi' u's-sahîh (Sahîhu'l-buhârî)*. Beyrut-Dımaşk: Dâru İbn kesîr, 1423/2002.

Bulut, Ali. *Belâgat Meânî Beyân Bedî'*. İstanbul: İFAV, Yay., 2015.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *el-Hikemu'l-Atâiyye Şerh ve Tahlîl*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1424/2003.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.

Curcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Çelebî, Kâtib. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Dâru'l-Manzûme. Erişim: 21 Şubat 2022. <https://search.mandumah.com/Record/1138702>

Diyanet İşleri Başkanlığı. Erişim: 22 Şubat 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr>

Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tahir Mecduddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kamûsu'l-muhît*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008.

Habenneke, Abdurrahman Hasen el-Meydânî. *el-belâğatu'l-Arabiyye Ususuhâ ve 'ulûmuhâ ve funûnuhâ*. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şâmîle, 1416/1996.

Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd (İbn Sinân) el-Hâlebî. *Sirru'l-fesâha*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1402/1982.

Hafâcî, Muhammed Abdulmun'im. *el-Edeb fi't-turâsi's-sûfi*. Kahire: Mektebetu Garîb, ts.

Hamzavî, Muhammed Ebu'l-'Alâ Ebu'l-'Alâ. "es-Sûveru'l-beyâniyye fî'l-Hikemi'l-Atâiyye". *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdab*, Cami'atu Tantana, Kulliyetu'l-Âdâb, 1/27, (Ocak 2014), 51-109.

Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1999.

İbn Acîbe, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî. *Îkâzu'l-himem fi serhi'l-Hikem*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1404/1983.

İbn Atâullah, el-İskenderî. *el-Hikemu'l-Atâiyye ve'l-munâcâtu'l-ilâhiyye*. thk. Hasan es-Semâhî Suveydân. Dımaşk: Mektebetu İbni'l-Kayyim, 1418/1997.

İbn Atâullah, el-İskenderî. *Letâifu'l-minen fi menâkibi's-şeyh Ebi'l-Abbâs el-Mursî ve şeyhihi's-Şâzelî Ebi'l-Hasen*. y.y.: Mektebetu'l-Kahire. 1420/2004.

İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Ziyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfî-Bedevî Tabane. Kahire: Dâru Nahdeti Mısır, ts.

İbn Ferhûn, Ebu'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânuddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî. *ed-Dîbâcu'l-muzheb fi ma'rifeti ulemâi'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr. Kahire: Dâru't-Turâs, ts.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Musned el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaût-Âdil Mürşid-Cemâl Abdullatîf-Saîd el-Leâm. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî Ruveyfî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbnu'n-Nâzım, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Misbâh fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Husnî Abdulcelîl Yusuf. y.y.: Mektebetu'l-Adâb, 1409/1989.

Kara, Mustafa. "İbn Atâullah el-İskenderî", *DİA*. İstanbul: TDV Yay., 1999.

Kara, Mustafa. "el-Hikemü'l-Atâiyye", *DİA*. İstanbul: TDV Yay., 1998.

Kazvîni, Ebu'l-Me'âlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî. *el-İzâh fi 'ulûm'l-belâga el-Meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-muellifin*. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1414/1993.

Kûhin, Ebu Ali el-Hasen b. Muhammed b. Kasım el-Fâsî el-Megribî. *Tabakâtu's-Şâzelîyeti'l-kubrâ el-musemmâ Câmî'u'l-kerâmâti'l-kubrâ fi tabakâti's-sâdeti's-Şâzelîyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâgiyye ve tetevvuruhâ*. Beyrut: Mektebetu Lubnan Nâşirûn, 2007.

Merâgî, Ahmed Mustafa. *'Ulûm'l-belâga el-Beyân ve'l-meânî ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993.

Mubârek, Zekî. *et-Tasavvufu'l-İslâmî fi'l-edeb ve'l-ahlâk*. Mısır, Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lîm ve'sekâfe, 2012.

Munâvî, Zeynuddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî. *el-Kevâkibu'd-durriyye fi terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye*. thk. Abdulhamîd Sâlih Himdân. y.y.: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. y.y.: el-Matbaatu'l-Misriyye bi'l-Ezher, 1349/1930.

Nifferî, Muhammed b. Abdilcebbâr b. el-Hasen. *el-Mevâkıf*. Kahire: Mektebetu'l-Mutenebbî, ts.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî. *Nihâyetu'l-icâz fi dirâyeti'l-i' câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdır, 1424/2004.

Rummânî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî el-Bağdâdî. *en-Nuket fi i' câzi'l-Kur' ân (Selâsu resâ' il fi i' câzi'l-Kur' ân)*. thk. Muhammed Hâlefullah-Muhammed Zağlûl Sellâm. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

Rundî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm b. Abdillâh en-Nefzî. *(Gaysu'l-mevâhibi'l-aliyye) Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiyye. "Dirâse"*. Kahire: Merkezu'l-Ehrâm li't-Tercemeti ve'n-Neşr, 1408/1988.

Saraç, M. A. Yekta. *"İcâz". DİA*. İstanbul: TDV Yay., 2000.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-' ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987.

Subkî, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kubrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tenâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l- Arabiyye, ts.

Şernûbî, Ebû Muhammed Abdulmecîd b. İbrâhîm el-Ezherî. *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiyye*. Dimaşk, Beyrut: Dâru İbn kesîr, 1410/1989.

Şimşek, Sultan. *"Arap Edebiyatında Hikmet Türüne Bir Örnek Olarak Hikem-İ 'Atâiyye ve Edebî Özellikleri"*, *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 31, (Eylül 2017), 275-295.

Yâfiî, Ebû Muhammed Afîfuddîn Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Suleymân el-Yemenî. *Mir'âtu'l-cenân ve 'ibretu'l-yakzân fi ma'rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zemân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Huseynî. *Tâcu'l-' arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. et-Terzi-el-Hicâzî-et-Tahâvî-el-Azbâvî. Kuveyt: Matbatu Hukûmeti Kuveyt, 1395/1975.

Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ' an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve ' uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te' vil*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avviz. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1418/1998.

Zerrûk, Ahmed. *Şerhu Hikemi İbn Atâillâh*. thk. Abdullâh Mahmûd. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1405/1985.

Zirikî, Ebu Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dimaşkî. *el-A'lâm Kâmûsu terâcimi li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-Arabi ve'l-musta'ribîne ve'l-musteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Dijital Oyunlarda İslamofobik Unsurlar***Islamophobic Samples in Digital Games****Sema GÜRİSOY**

Yüksek Lisans Mezunu, Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Master's Degree, Hitit University, Graduate School

Samsun/Türkiye

semagursoy.55@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6009-3849

Yakup ÇOŞTU

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.

Professor Doctor, Hitit University, Theology Faculty, Department of Sociology of Religion

Çorum/Türkiye

yakupcostu@hitit.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5672-9226

DOI: 10.34085/buifd.1096738

Öz

Günümüzde, İslamofobinin empoze edilmesinde çeşitli ortamlar kullanılmaktadır. Medya, sosyal medya, gazete, dizi ve filmler gibi birçok ortam üzerinden İslamofobi savunuculuğu yapılabildiği gibi, dijital oyunlar üzerinden de bu durum gerçekleştirilmektedir. Dijital oyunlarda yer alan İslamofobik unsurların belirlenmesini ele alınan bu çalışma, tanımlayıcı araştırma tasarımına dayanmaktadır. Araştırmanın temel amacı, dijital oyunlar içerisinde yer alan, dinî ve ahlaki kurallarla çatışan, İslamofobik algıyı besleyen unsurların tespit edilmesidir. Dijital oyunlarda İslamofobik unsurlar gizli ya da açık bir şekilde yer alabilmektedir. Oyun boyunca yerine getirilmesi gereken kurallarda, bölümü geçmek için yapılması gerekli hareketlerde, İslam dini özelinde bakıldığında İslamofobik unsurları ihtiva eden kareler/görüntüler yer verilebilmektedir. Makalede, dijital oyunlarda yer alan İslamofobik unsurların, kullanıcıların sosyalleşme biçimine etkileri, gerçek dışı algı olup olmadıkları ve bu unsurların İslamofobik algıyı ne şekilde beslediği konuları üzerinden değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada, tespit edilen unsurların İslâm hakkında önyargı oluşmasına sebep olduğu ve bunun İslamofobi algısını beslediği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Oyun, Dijital Oyun, Sosyalleşme, İslamofobi**Abstract**

In the contemporary world, various mediums are employed to impose Islamophobia. Advocating for Islamophobia can be done through mass media, social media, newspapers, TV series and movies, as well as digital games. This paper, which seeks to determine the Islamophobic elements in digital games, is a descriptive study. The main purpose of the research is to identify the elements in digital games that conflict with religious and moral rules and feed the Islamophobic perception. In digital games, Islamophobic elements can take place either secretly or openly. Frames/images containing Islamophobic elements can be included in

* Bu makale, aynı isimle tamamlanan (Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2022) yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

the rules that must be followed throughout the game and in the actions that must be taken to pass a level. In the paper, the possible effects of Islamophobic elements in digital games on the way users socialize, whether they are unrealistic perceptions and how these elements feed Islamophobic perception have been tried to evaluate. It has been concluded that the elements determined in the research cause prejudice about Islam and this feeds the perception of Islamophobia.

Keywords: Game, Digital Game, Socialization, Islamophobia

Giriş

Belirli kuralları olan, iyi vakit geçirme imkânı sunan oyun, çocukluktan gençliğe, gençlikten yaşlılık dönemine kadar gündelik yaşamın birçok alanında var olan bir olgudur. Gelişen ve yenilenen dünyada hayatında varlığını sürdüren birçok şeyde farklılıklar yaşanırken oyunlarda da değişimler olmaktadır. Her alanda dijitalleşmenin yaşandığı günümüzde oyunlarda dijital bir hale bürünmüştür. Oyunlar farklı ortamlara taşınmış, çeşitli kitlelere ulaşılabilme imkânını artırarak dijital platformlarda yerini almıştır. Dijitalleşen oyunlarda bir dinin, ırkın, ideolojinin, söylemin savunuculuğu yapabildiği gibi bunların olumsuzlanması, dışlanması da mümkün olabilmektedir.

Günümüzde Batının İslam'a yönelik ayrımcı, dışlamacı, ön yargılı tutumu, medya ve dijital ortamlar aracılığıyla yoğun bir biçimde kitlelere sunulmaktadır. İslamofobik unsurlar insan yaşamının pek çok yerinde varlığını hissettirmektedir. Dijital oyunlarda da gözlemlenen İslamofobik unsurlar, çoğunlukla kullanıcıların algısının dışında kalabilmekte ve farkına varılamamaktadır.

Dijital oyunların gündelik yaşamdaki yeri gün geçtikçe artmaktadır. Oyun kullanıcısının vaktinin çoğunluğunu oyun ortamlarında geçirmesi ile oyunlardan etkilenme olasılığı da artmaktadır. Oyunda kullanıcı olumlu ve olumsuz durumlarla karşı karşıya kalabilmektedir. Oyun içerisinde yerine getirilmesi gereken bazı görevler ya da durumlar, yerleşik ahlaki ve dinî değerlerle uyum göstermeyen, kasıtlı algı oluşturmaya zemin hazırlayan hususlar olabilmektedir. Bu çerçevede çalışmanın konusu, dijital oyunlarda gizli ya da aşikâr bir biçimde yer alan, ahlaki ve dinî kurallara uyuşmayan, İslamofobi algısını güçlendiren unsurların incelenmesidir. Bu çalışma, nitel araştırma yöntemi kapsamında belge inceleme ve betimsel analiz tekniğine dayalı olarak yürütülmüştür. Konu kapsamında ulaşılan veriler, İslamofobik algıyı nasıl güçlendirdiği, İslam dininin hangi kaideleriyle çeliştiği ve söz konusu oyun kullanıcılarının sosyalleşme süreçleriyle olan ilişkisi bağlamında makro-sosyolojik bir perspektiften hareketle yorumlanmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın kapsamını, Gençlik ve Spor Bakanlığının 2016 yılında yapmış olduğu 'Bilgisayar Oyunlarında İslamofobi'¹ adlı çalışmasında bulunan oyunlar ve internet üzerinde gerçekleştirilen incelemelerde, oyuncular tarafından tercih edilme sayısının fazla olduğu oyunlar oluşturmaktadır. Sınırlılığını ise, erişim sağlanan kopya satış rakamının yüksekliği oluşturmaktadır. Dünya genelinde 175 milyon kopya satmış Call of Duty ve 100 milyon kopya sayısına ulaşmış Resident Evil serilerinde İslamofobik hususların yer aldığı oyunlar sınırlılığımızı teşkil etmektedir. Bu oyunlara ek olarak PUBG oyunu da çalışmaya eklenmiştir. Eklenme sebebi ise, 2020 yılında

¹ T.C Gençlik ve Spor Bakanlığı. "Bilgisayar Oyunlarında İslamofobi". Erişim 13 Mart 2022.

https://ghkizilcaihoo.meb.k12.tr/meb_iys_dosyalar/05/03/763876/dosyalar/2021_01/03225717_Bilgisayar_OyunlarYnda_Yslamofobi.pdf

Türkiye’de mobil oyunlar içerisinde en çok indirilen ve oynanan oyunlar arasında yer almasıdır.² Bu doğrultuda çalışma konusu; PUBG, Call of Duty serisi ve Resident Evil serisi oyunları ile sınırlıdır. Oyunundaki İslamofobik hususları içeren kareler belirlenirken, sosyal medya platformlarında oyunu oynayanların gerçekleştirdikleri canlı yayınlar ile YOUTUBE platformunda yer alan videolar izlenmiştir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Oyun ve Dijital Oyunlar

“Bireyin kabiliyet ve zekâsını geliştirici özellikte, belirli kuralları olan, iyi zaman geçirmeye imkân sunan eğlence”³ olarak tanımlanan oyun kavramı, farklı alanlardaki araştırmaların konusu olmuştur. Sosyoloji, psikoloji, antropoloji ve bunun gibi birçok disiplinin ilgi alanına giren oyun, farklı açılardan ele alınarak incelenmektedir. Disiplinler arası çalışan, genellikle de video oyunlarını araştırıp inceleyen disiplin ‘ludoloji’ olarak tanımlanmaktadır.⁴ Bu disiplin, oyun ve oyun alanlarını üzerine odaklanmaktadır. Oyunlar, geleneksel çocuk oyunlarından masa oyunlarına, arkaik bilgisayar oyunlarından internet üzerinden oynanan çevrimiçi oyunlara dek çeşitlilik göstermektedir.⁵

Oyun çocukluk döneminden yetişkinliğe kadar hayatın her bölümünde konumlandırılmaktadır. Hayatın dönemleri içerisinde oyunun yorumlamalarında da değişiklikler olmaktadır. Çocukluk döneminde, çocuk oyunu ciddi bir uğraş olarak yorumlarken,⁶ yetişkinlik dönemindeki birey eğlenme için bir araç olarak görmektedir.⁷ Oyun kavramı anlamsal olarak değişerek ve dönüşerek insan yaşamında varlığını sürdürmektedir. Oyunun farklı tanımlamaları onlardan etkilenme durumlarını da değiştirmektedir. Bir çocuk da ortaya çıkan etki ile yetişkindeki etki aynı özellikte ve boyutta değildir. Çocuk oyunu ciddi bir uğraş olarak gördüğünden sorumluluk olarak, yerine getirmesi gereken bir durum gibi görebilirken,⁸ yetişkin boş zamanını değerlendirmek için kullandığı bir araç olarak görebilmektedir.⁹

Bilgisayar ve internet teknolojilerinin gelişmesiyle beraber günümüzde oyun türleri çeşitlenmiştir. Dijital oyunlar, elektronik tabanlı eğlence yazılımları vasıtasıyla ağ ortamında bir veya birden çok oyuncunun oyuna dâhil olarak oyun eyleminin gerçekleşmesini sağlayan elektronik platformlardır.¹⁰

² Canlı Haber. “PUBG Mobile, 1 Milyar İndirmeyi Geçti”. Erişim 13 Mart 2022.

<https://www.canlihaber.com/haber/6811751/pubg-mobile-1-milyar-indirmeyi-gecti>

³ Türk Dil Kurumu Sözlükleri, “Oyun” (Erişim 13 Mart 2022).

⁴ Hasan Akbulut, “Gelenekselden Dijitale, Mekândan Uzama Oyun Kültürü”, *Dijital Oyun Rehberi Oyun Tasarımı Türler ve Oyuncu*, der. Mutlu Binark vd. (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2009), 25.

⁵ Akbulut, “Gelenekselden Dijitale, Mekândan Uzama Oyun Kültürü”, 25.

⁶ Psikosanat, “Çocukların Oyunu Algılayışı” (Erişim 14 Mart 2022).

⁷ Türk Dil Kurumu Sözlükleri, “Oyun”.

⁸ Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2021), 182.

⁹ Sait Gülsoy, “Oyun, Kültür ve Zaman”, *Ankara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 62 (Haziran 2019), 334.

¹⁰ Raffaello Bergonse, “Fifty Years on, What Exactly is a Videogame? An Essentialistic Definitional Approach”, *The Computer Games Journal* 6/4 (2017), 246.

Dijital oyun, oyuncunun kurduğu etkileşimle meydana gelen neticenin, görüntü sistemleri araçlarıyla gösterilmesi için kullanılan bir ortamdır.¹¹ Geleneksel oyunların özelliklerini dijital oyunlar içinde geçerlidir. Dijital oyun sisteminin belirlediği kurallar doğrultusunda ilerleme göstermesi, oyuncuların birbirleri ile etkileşim halinde olması, sistemin yapılması gereken görevler hakkında oyuncuyu bilgilendirmesi ve geri bildirim vermesi şeklinde özellikleri bulunmaktadır. Ancak geleneksel ve dijital oyun arasında fark 'yeni medya' unsurudur. Yeni medya, eş zamanlı bilgilendirmeleri hızlı olarak yapabilen oyuncular arasındaki etkileşimi kolay bir biçimde sağlayabilen platformdur.¹²

Dijital oyun terimi, PC oyunları, konsol oyunları, mobil oyunları, sosyal ve çevrimiçi oyunları içerisine alan genel bir kavramdır. PC oyunları, internet aracılığıyla ücretli/ücretsiz biçimlerde bilgisayara yüklenerek oynanabilen oyun türüdür. Konsol oyunları, sabit bir donanımla oynanabilen oyunlardır. Mobil oyunlar, cep telefonu ya da tablet bilgisayarlar gibi araçlar için tasarlanmış olan oyun türüdür. Sosyal oyunlar, sosyal ağlar ile oynanabilecek şekilde geliştirilmiş olan oyun çeşididir. Çevrimiçi oyunlar ise, başlangıç durumu belirli olan fakat sonu belli olmayan, oyuncunun etkileşimine bağlı olarak ilerleme sağlayan oyun türüdür. Zaman sınırlaması olmayan çevrimiçi oyunlar internetten ücretli/ücretsiz olarak indirilip oynanabilmektedir.¹³

Dijital oyunlar farklı ölçütlere göre de sınıflandırılmaktadır. Amacına, oynanış tarzlarına, hedeflediği sektöre, kitleye, oyuncu sayısına, ekonomik beklentiye ve teknolojik altyapıya göre olmak üzere farklı alt boyutları bulunmaktadır. Bu çalışmada, oynanış tarzlarına göre sınıflandırılan dijital oyunlar esas alınmıştır. Dijital oyunlar oynanış tarzlarına göre; aksiyon oyunları, macera oyunları, simülasyon oyunları, spor oyunları, rol yapma oyunları ve strateji oyunları olmak üzere altı kategoride sınıflandırılmaktadır.¹⁴

Aksiyon oyunları, bir olay örgüsü etrafında şekillenen oyunlardır. Bu tarz oyunlarda olay örgüsünü çözmek için çeşitli hareketler yapılması gerekmektedir. Diğer kullanıcılarla etkileşim halinde ilerlenen bir oyun çeşididir. Ulaşılması gereken hedefe ulaşılan kadar kullanıcı önüne çıkan engelleri, yapması gereken görevleri yerine getirmek için eşya ve ganimet toplamalıdır.¹⁵ Topladıkları kullanıcının oyunda ilerleme göstermesi için ona yardımcı olacak eşyalardır. Rakipleriyle mücadele ederek ilerleyen oyuncu onları yenerek galip olmaktadır. Macera oyunlarında da bir olay örgüsü çerçevesinde oyun ilerleme göstermektedir. Gerçek zaman algısı ile biçimlenen bu tarz oyunlarda keşif ve etkileşim öğeleri vardır. Keşif üzerine kurulu olan macera oyunlarında oyuncular, bilinmeyen durumları açığa çıkararak çözüme kavuşturmak için gayret göstermektedirler.¹⁶ Simülasyon oyunları ise, gündelik hayatta gerçekleşmesi mümkün olmayan

¹¹ Oyun Tasarımcıları, Geliştiricileri, Yapım ve Yayımcıları Derneği (OYUNDER), "Ülkemizde ve Dünyada Dijital Oyunlar Sektörü Hakkında Genel Rapor" (Erişim 14 Mart 2022).

¹² Mutlu Binark (der.), *Yeni Medya Çalışmaları* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2007), 21.

¹³ Ceyda Ilgaz Büyükbaykal - İnci Abay Cansabuncu, "Türkiye'de Yeni Medya Ortamı ve Dijital Oyun Olgusu", *Yeni Medya Elektronik Dergisi* 4/1 (2020), 7.

¹⁴ Kowit Rapeepisarn vd., "The Relationship between Game Genres, Learning Techniques and Learning Styles in Educational Computer Games", *Technologies for E-Learning and Digital Entertainment, Lecture Notes in Computer Science* 5093 (2008), 500.

¹⁵ Chris Crawford, *The Art of Computer Game Design* (PDF: Osborne/ McGraw-Hill, 2014), 20.

¹⁶ Veli Topbasan, *Dijital İllüstrasyon ve Bilgisayar Oyunlarında Karakter Tasarım* (Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 60.

veya olması muhtemel olan durumların benzerlerinin oyun platformunda kullanıcılara sunulmasıdır. Üç boyutlu ortamlarda araç vasıtasıyla oyuncuya deneyim kazandırmak için hazırlanan oyunlardır.¹⁷

Spor oyunları, gündelik hayatta oynanan sporların, elektronik ortamlara uyarlanmasıdır. Bilgisayar veya konsol platformunda oynama imkânı sunan oyunlardır.¹⁸ Rol yapma oyunları, oyundaki karakterlerin kullanıcılar aracılığıyla yönlendirilerek ilerleyen oyunlardır. Oyunda oluşturulmuş sanal gerçeklik ile kullanıcıların kendilerine karakter tasarladıkları oyunlardır.¹⁹ Strateji oyunları ise, oyuncuya düşünme ve planlı davranma becerisi kazandıran oyunlardır. Oyuncunun oyunda ilerleme gösterebilmesi için attığı her hamleyi derinlemesine düşünerek planlaması gereken oyun çeşididir.²⁰

1.2. Dijital Oyunlar ve Sosyalleşme

Sosyalleşme, kişinin belirli bir toplumsal çevre ile bütünleşmesi ve kimlik geliştirme sürecidir.²¹ Sosyal bir varlık olan insanın olduğu her yerde sosyalleşme kendine yer bulmaktadır. Farklı karakterdeki insanların bir arada yaşadığı toplum içerisinde birbirlerinden etkilenmeleri de normal bir durumdur. Sosyalleşme ilk adımları ailede atılan uzun ve kapsamlı bir süreçtir. Ailede temellendirilen sosyalleşme okul süreci ile farklı boyutlara taşınmaktadır. Okul ile birey için farklı bir sosyal ortam oluşurken yaşamları içerisine farklı bireyler de girmektedir. Farklı aileler ve çevrelerde yetişen bireylerin fikirleri farklı, geçirdikleri vakitler de fazla olacağından dolayı birbirlerinden etkilenme olasılıkları normal bir durumdur.²² Aile, okul, çevre ile etkileşim halinde sosyalleşen birey sorumluluklarının farkına vararak üzerine düşen görevleri öğrenir.²³

Oyunlar, çocukluk döneminde sosyalleşme imkânı sunan önemli ortamlar arasında yer almaktadır. Bu ortamlarda, farklı ailelerin çocuklarıyla, farklı yaş gruplarıyla çevre edinen çocuklar sosyalleşme için etkileşim kurarlar. Bu nedenle oyun, katılımcılar için sosyal etkileşimin yoğun olduğu bir ortam oluşturur.²⁴

Oyun oynamak sosyal becerileri ortaya koyabilmek için bireye sunulmuş fırsattır. Sosyal ilişkileri olumlu yönde etkileyen fikir, tutum ve eylemler sosyal beceri olarak tanımlanmaktadır.²⁵ Bireye sosyal bir ortam sunan oyun aracılığıyla birey topluma uyum sağlayarak sosyal becerilerini ortaya koyabilmek için imkân elde etmiş olur. Belirli kurallara sahip olan oyunu oynayan

¹⁷ Arda Uysal, *Üç Boyutlu Bilgisayar Oyunları Görsel Tasarımı* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 21.

¹⁸ Murad Karaduman - Elif Pınar Acıyan, "Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı Bağlamında Dijital Oyunlar ve Bağımlılık Üzerine Bir Değerlendirme", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/ 1 (2020), 461.

¹⁹ Karaduman - Acıyan, "Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı Bağlamında Dijital Oyunlar ve Bağımlılık Üzerine Bir Değerlendirme", 461.

²⁰ Murat Çalış, *Bilgisayar Oyunlarında Yer Alan Tarihi-Kültürel Ögelerin İncelenmesi ve Bir Uygulama Çalışması* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 145.

²¹ Yakup Çoştı, "Toplumsallaşma Kavramı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (Nisan 2009), 118.

²² Adnan Kulaksızoğlu, *Ergenlik Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018), 86.

²³ Yakup Çoştı, *Toplumsallaşma ve Dindarlık (Samsun Örneği)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 55.

²⁴ Engin Çelebi, "Oyun Bağımlılığının Sosyalleşme Sürecine Yönelik Motivasyon Üzerindeki Rolü", *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 8/1 (2020), 643.

²⁵ Osman Samancı - Ziya Uçan, "Çocuklarda Sosyal Beceri Eğitimi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/1 (2017), 283.

bireylerde kurallara uyma bilinci gelişir.²⁶ Çocukluk devrinde kurallara uyum göstermeyi öğrenen birey ilerleyen gelişim evrelerinde de içinde var olduğu topluma da uyum göstererek kurallara uymaya gayret gösterir.

Öte yandan oyunların, bireyin gelişiminde bazı açılardan olumsuz yönleri de bulunmaktadır. Vaktinin çoğunu oyun başında geçirenler aile içi veya sosyal çevreyle geçirilen vakitlerinden feragat etmektedir. Aileyle/sosyal çevreyle geçirilen vakit azaldıkça aileden/sosyal çevreden uzaklaşma ya da kopma gibi durumlar oluşabilmektedir. Bu da bireyde yalnızlık duygusunun gelişimine neden olabilmektedir. Bireyler, istedikleri gibi bir ortam aradıkları vakitlerde isteklerine uygun bir ortama veya kişilere sahip değillerse yalnızlık duygusu hissederler. Yalnız hisseden kişinin davranışlarında saldırganlık tutumu kendini göstermeye başlar.²⁷ Dolayısıyla, sosyalleşme için ortam sunan oyunların bireylerin davranışlarında olumlu ve olumsuz etkileri olabilmektedir.

Dijital oyunların da bireylerin sosyalleşmeleri üzerinde olumlu ve olumsuz etkileri vardır. Dijital oyunlar çevrimiçi olarak oynandığı için oyunun erişim sağlayabildiği kitle geniştir. Ülke içi/dışı oynama imkânı sunan bu oyunların bireylerin sosyalleşmeleri üzerindeki etkileri kendini gösterecektir. Dijital oyunların dillerinin çoğunlukla İngilizce, Almanca, Fransızca ve İtalyanca olduğu belirlenmiştir. Oyun dillerinin çoğunlukla Türkçe dışında yabancı bir dilde olması oyuncuların dil öğrenmesi için imkân sunmaktadır. Oyunu oynamak isteyen oyuncunun yapması gereken görevleri anlamlandırabilmesi, diğer oyuncularla iletişim kurabilmesi için oyunun dilini bilmesi gerekmektedir. Kullanıcının herhangi bir bilgisi olmasa dahi oyunu oynadıkça, o dillere maruz kaldıkça, oyunun dili hakkında az ya da çok bilgi sahibi olacaktır.

Dijital oyunlarda kullanıcılar arasında iletişim sağlanabilmesi için sohbet odaları oluşturulmuştur. Sohbet odalarında yazılı iletişim sağlanabildiği gibi sesli olarak da sohbet edilebilmektedir. Farklı ülkelerdeki insanların bir arada oynayabildiği oyunlarda yaptıkları konuşmalar ya da sohbetler etkileşime geçtiği kullanıcının kültürü, örfü ve adeti hakkında bireylere çeşitli bilgilere ulaşabilme imkânı sunmaktadır. Ülke içi/dışı iletişim kurma imkânı sağlayan bu oyunlar aracılığıyla farklı kitlelere ulaşılabilir. Dünyanın birçok yerinden olan bireyleri bir ortamda toplayan oyun kullanıcılarına sosyalleşme fırsatı sunmaktadır. Takım halinde de oynanabilen dijital oyunlar bireylere bir olma ve grup bilinci kazanma hususlarını kazandırabilmektedir. Oyunda grupla hareket etmeyi pekiştiren kullanıcılar, gündelik yaşamlarına bu durumu yansıtarak birlikte hareket etme bilinçlerini güçlendirebilmektedirler. Bireyin sosyalleşmesi için imkân sunan dijital oyunlarla kullanıcılar çeşitli kültürler ve değerlerle etkileşim haline geçerler.

Vaktini dijital oyun ortamlarında geçiren bireyler hayattaki sorumluluklarını aksatabilmektedir. Sürekli olarak oyun oynayan kullanıcılar oyuna bağımlı hale gelebilir. Oyuna bağımlı olan birey oyunsuz yapamayarak her vaktini oyun başında geçirmek isteyebilir. Bağımlı olan bireylerde kaygı, saldırganlık, depresyon, asosyalite, yalnızlık, şiddet ve benzer psikolojik sorunlar gelişebilmektedir.²⁸ Bir başka olumsuzluk ise, bireylerde var olan zaman kavramı ortadan kalkabilmektedir. Ülke dışında yaşayan bir arkadaş grubuyla oyun oynamak isteyen kullanıcı

²⁶ Johan Huizinga, *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 29.

²⁷ Kulaksızoğlu, *Ergenlik Psikolojisi*, 90-91.

²⁸ Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, 220.

zaman ayarlaması yapması gerekmektedir. Bir örnekle açıklanacak olursa; Amerika saat olarak Türkiye'den (7 saat) geri olan bir ülkedir. Amerika'daki bir arkadaşıyla oyun oynamak isteyen Türkiye'de yaşayan bir oyuncunun zaman algısını değiştirmesi gerekmektedir. Oyun erken saatlerde oynanabildiği gibi geç saatlerde de oynanabilmektedir. Bu durumda kullanıcıların zaman kavramını değiştirecektir.

Oyunu gerçek yaşam olarak tanımlayan çocuk oyunda olan durumları da yaşamın bir parçası olarak görebilmektedir.²⁹ Oyunu hayatın kendisi olarak tanımlayan çocuk oyunda olan durumları gündelik yaşama da uyarlamak isteyebilmektedir.³⁰ Örneğin, oyunda vurulduğu zaman ölmemesi, vurulan ve ölen karakterlerin kısa bir süre sonra tekrar oyun alanında var olması, kullanıcıları ölüm ve fanilik gerçeğinden uzaklaştırabilmektedir. Bu durumlara maruz kalan kullanıcıların zihinlerinde ölümsüzlük algısı oluşabilmektedir. Dijital oyunlar kullanıcılara sosyalleşme, kabul görülme ve benzeri öğelerin oluşması için imkân sunan ortamlar olmakla beraber bireyde şiddet, saldırganlık, asosyallik gibi durumların oluşmasına da sebep olabilmektedir.

1.3. Dijital Oyunlar ve İslamofobi

İslam/Müslümanlara yönelik korku olan İslamofobi zamanla derin bir hal alarak nefret ve düşmanlık duygusuna dönüşmüştür.³¹ Bu duygular İslam düşmanlığını beslemektedir. Batı tarafından üretilmiş bir kavram olan İslamofobi, İslam dinine yönelik olumsuzlama yapmaktadır. Olumsuz olan durumlara insan haklarının ihlal edilmesi, ırkçılık ve İslam düşmanlığı örnek olarak gösterilebilir.³²

Dijital oyunlar, dinlerin, ırkların, ideolojilerin, söylemlerin, fikirlerin bireylere sunulduğu ortamlar arasındadır. Dijital oyun aracılığıyla bu hususlar kullanıcılara ulaştırılarak yaygınlaştırılabilmektedir. Bu oyunlarda aktarılan mesajlarda ırkçılığa yönelik durumlar gözlemlenebilmektedir. Bu çerçevede, İslamofobik unsurların topluma sunulduğu ortamlardan biri de dijital oyunlardır. En çok tercih edilip oynanan ve satan oyunlarda İslamofobi algısının sıklıkla yer aldığı gözlemlenmektedir.³³ Oyunlarda İslamofobik unsurlar gizli ya da aşikâr bir biçimde oyunculara sunulabilmektedir. Dijital oyunlarda yer verilen İslamofobik hususlar eleştiriye açık olan durumlardır. Kullanıcılara oyun içerisinde lanse edilen unsurlar İslam diniyle uyumsuz, uygulamalarıyla ters düşen durumlar olabilmektedir. Oyunların içerisinde İslamofobik unsurlara yer verilerek dolaylı ve doğrudan olumsuz İslam algısı oluşturulmaya çalışılabilmektedir. Dijital oyunlara yerleştirilen içeriklerle kullanıcılara korku, şüphe ve ön yargı gibi duyguların verilmesi hedeflenebilmektedir.³⁴

Dijital oyunlardaki İslamofobik algıyı besleyen hususlar, bireyin kavramsal dünyasını etkileyerek değiştirebilmektedir. Kullanıcılardaki yerleşik dinî ve ahlaki değerler oyunda bir başka duruma benzetilerek küçük düşürülebilmekte veya olumsuzlanabilmektedir. Oyunda kitlelere

²⁹ Aysel Arslan, "Geçmişten Günümüze Uzanan Süreçte Oyun ve Oyuncaklardaki Farklılaşmanın İncelenmesi (Sivas İli Örnekleme)", *International e-Journal of Educational Studies* 1/2 (2017), 70.

³⁰ Battal Göldağ, "Dijital Oyunlar: Olumlu ve Olumsuz Etkileri", *III. Uluslararası Battalgazi Bilimsel Çalışmalar Kongresi*, ed. Mustafa Talas (Malatya: İspec Yayınevi, 2019), 127.

³¹ Nathan Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, çev. İbrahim Yılmaz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 46.

³² Batuhan Kalaycı - Dilek Ulusal, "Bilgisayar Oyunlarında İslamofobi", *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2018), 38.

³³ Mustafa Cıngı, "Dijital Oyunseverlerin İslamofobi İçerikli Oyunlara Bakışı", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 56.

³⁴ Fatma Kurt Sarıaslan, *İslamofobi Batı Literatüründe İslam Algısı ve İslamofobi* (İstanbul: Onto Yayınları, 2018), 183.

verilmek istenen mesajlar bir nesnenin veya işitsel unsurun içine saklanarak kullanıcılara sunulabilmektedir. Çoğu zaman kullanıcılar bu durumları fark edememektedir.³⁵ Bilinçaltı, farkında olmadığımız duygu, düşünce ve davranışlarımızın birçoğunu yapmamızda etkili olan dürtü, güdü ve istekleri barındırmaktadır. Ruhsal yapının en derin katmanı olan bilinçaltı bastırılmış düşünce ve anılara yer verdiğinden birey için tehdit edici olabilmektedir.³⁶ Bu durum günlük hayatta karşılaşılan olaylarda gün yüzüne çıkarak kullanıcıyı şekillendirmektedir.

Dijital oyunlarda yer alan İslamofobik unsurlar İslam dininin ahlaki ilkeleriyle uyuşmayan hususlardır. Bu hususlar oyunu oynayacak kullanıcılarda ahlaki ilkelerin olağan formunu kaybetmesine veyahut da bozulmasına yol açabilmektedir.

2. Dijital Oyunlarda İslamofobik Unsurlar

2.1. *PlayerUnknown's Battlegrounds (PUBG) Oyununun İncelenmesi*

PlayerUnknown's Battlegrounds oyununun geliştiricileri PUBG Corporation ve Bluehole şirketleridir. Güney Kore merkezli bu oyunun dağıtımını Bluehole şirketi üstlenmektedir.³⁷ PUBG; Windows işletim sistemli bilgisayarlar, Xbox One³⁸, PlayStation 4³⁹, Android⁴⁰ ve IOS⁴¹ gibi çeşitli platformlarda oynanabilen bir oyundur. Bu oyun dijital oyun türleri sınıflandırılmasından aksiyon, macera kategorisine ait olan bir oyundur.⁴² Çeşitli platformlarda oynanma imkânı olan bu oyunun en çok tercih edilen mobil versiyonudur. Mobil oyunlar arasında en çok indirilmeye sahip oyundur. Bu oyun, çıktığı 2018 yılından 2021 yılına kadar toplamda 1 milyar indirme sayısını geçmiştir.⁴³ Son verilere göre bilgisayar, PlayStation 4 ve Xbox One platformları toplam 70 milyonun üzerinde kopya satış rakamına ulaşmıştır.⁴⁴

PUBG oyununda, İslami kaidelere aykırı unsurların varlığı tespit edilmiştir. Oyunda mücadelenin geçtiği asıl alana geçmeden önce bekleme alanı isimli bir yer bulunmaktadır. Bu bölümde oyuncuların yapmaları gereken herhangi bir görevleri yoktur. Bekleme alanında kullanıcıların birbirlerine saldırdıkları, vurdukları, ellerine geçen farklı nesnelere birbirlerine attıkları gözlemlenmektedir (Bk. Ek-1).

Oyun alanına geçilmeden önce oyuncuların birbirlerine vurma eylemlerine izin veren oyun yazılımcılarıdır. Bu duruma izin verilmesi kullanıcıya saldırganlığı, şiddeti empoze edebilmektedir. Oyunun içerisinde henüz hiçbir görev verilmemişken oyuncuların birbirlerine saldıracak bir zeminin var olması, şiddet ve saldırganlık gibi eylemlerin sıradanlaşmasına neden olabilmektedir.

Oyunculara saldırıda bulunma, kavga etme imkânı sunulması sosyalleşmelerini olumsuz açıdan etkileyebilmektedir. Fiziki saldırıda bulunmaları aralarında kuracak oldukları iletişimin önünde engel olabilmektedir. Bu tarz davranışlar oyuncularda olumsuz duygular

³⁵ Kalaycı – Ulusal, "Bilgisayar Oyunlarında İslamofobi", 38.

³⁶ Banu Yazgan İnanç - Eşef Ercüment Yerlikaya, *Kişilik Kuramları* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014), 19.

³⁷ Bu Bir Oyun, "PUBG Hangi Ülkenin Oyunu" (Erişim 14 Mart 2022).

³⁸ Xbox One, Microsoft'un 21 Mart 2013'te tanıttığı yeni, sekizinci nesil video oyunu konsoludur.

³⁹ 20 Şubat 2013 tarihinde tanıtılan Sony'nin PlayStation oyun konsolu ürününün dördüncü versiyonudur.

⁴⁰ Google tarafından geliştirilen işletim sistemidir.

⁴¹ Apple tarafından geliştirilen işletim sistemidir.

⁴² Steam, "Pubg: Battlegrounds" (Erişim 14 Mart 2022).

⁴³ Canlı Haber, "Pubg Mobile, 1 Milyar İndirmeyi Geçti" .

⁴⁴ Hürriyet, "Pubg Kendi Rekorunu Kırdı, 70 Milyondan Fazla Sattı" (Erişim 14 Mart 2022).

hissettirebilmektedir. Oluşan olumsuz duygular iletişimde bulunduğumuz kaynağa yönelik ondan gelen mesajı önemsememe halinde dışa vurum gösterebilir.⁴⁵ Oyunu oynayan bireylerde saldırganlık, vurma, kavga etme davranışları normal olarak algılanabilir. Ancak bu durum İslam dininin ahlaki değerlerine uygun olmayan bir husustur. Kavga, kargaşa, şiddet gibi davranışlar oyun platformlarında sıradanlaştırılabilmekte ve gündelik hayatın doğal bir unsuru olarak algılanmasına neden olabilmektedir. Bu yolları tercih eden bireylerin sayısının artışıyla bu tarz oyunların etkisi bulunmaktadır. İslam şiddet yolu ile bir başkasına fiziki saldırıda bulunmayı yasaklamıştır.⁴⁶ Din tarafından uygun görülmeyen bu eylemlerin, gündelik hayatta yapılabilir algısı oyunculara verilmektedir.

Karşılaşılan bir başka durum ise, kıyafet seçimi ile alakalı bir husustur. Oyun alanına girilmeden önce karakterin giyinmesi için kıyafet seçimi yapılması zorunlu olmamakla beraber kıyafet seçimi kişinin isteğine bırakılmaktadır. Kıyafet seçimi yapılmaması durumunda karakterlerin tam giyinik olmadığı yani iç çamaşırı ile olduğu görülmektedir (Bk. Ek-2).

Oyun içerisinde kıyafet seçimi olmadığı durumlarda böyle bir durumla karşılaşan oyuncuların fikirlerinde farklılıklar yaşanabilecektir. Karşılaşın bu görüntülerin oyuncular tarafından normal bir durum gibi algılanmasına neden olabilir. Cinsiyet sosyalleşmesi kapsamında bu durumun olumsuz yansıması söz konusu olabilir. Bir örnek üzerinden bu durumu açıklamak gerekirse, tesettürlü bir oyuncuyu ele alalım. Tesettürlü bir oyuncu, oyunda kendini tanımlamak isteyebilir. Karakter tasarlama işlemi yaptığı sırada giyiniş tarzına uygun bir kıyafeti bulamadığı zaman dışlanmışlık duygusu hissedebilir. Kendi seçimine uygun kıyafet bulamayan oyuncu kendini oraya ait hissedemeyebilir. Bir yandan oyun oynamak isterken bir yandan da kendini oyunda konumlandıramadığı için oynamak istemeyebilir. Kendi içerisinde çelişki durumu yaşayabilir.

Oyunda karşılaşılan bu durumun tam olarak bilincinde olmayan bir çocuk üzerinde ise farklı etkiler doğurabilir. Çocuğun tam giyinik olmayan kıyafetlerle karşılaşması psikolojik açıdan onu olumsuz olarak etkileyebilir. Cinsellik algıları üzerinde etkiler oluşturabilir. Cinsellik, doğumla başlayıp ergenlik çağına kadar devam eden hatta yaşam boyunca devam eden bilgilendirme sürecidir.⁴⁷ Bu süreçte önemli rolü üstelenen anne-babalardır. Anne ve babalar, ilk cinsel bilgileri veren ve çocuğa model olan kişilerdir.⁴⁸ Bu konuların bilgilendirilmesinde ciddi rolü olan ebeveynlerin tutumları son derece önemlidir. Çocukluk döneminde yeni verilmeye başlayan bir kavram olarak cinsellik eğitimi tamamlanmadığından dolayı, çocuk cinsel organları hakkında yeterli bilgilere sahip olmayabilir. Oyun içerisinde de karşı karşıya kalınan bu görüntülerin, oyuncu üzerinde olumsuz etki bırakması ihtimal dâhilindedir.

Oyunda bireylerin maruz kaldığı bu durum vücudun belirli yerlerinin örtülmesi ile alakalı sınırları olan İslam dininin ilkeleriyle uyuşmayan bir husustur.⁴⁹ Oyun sanal ortam olmasına rağmen gerçek kişiler tarafından oynandığı için gündelik yaşamda da bu giyiniş şeklinin normal olduğu algısını besleyebilir. Oyuncunun zihninde böyle giyinişler olabilir algısı oluşabilir. Bu

⁴⁵ Hüseyin Certel, "Din-İletişim İlişkisi ve Dinî İletişim Engelleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/21 (2008), 150.

⁴⁶ Fahri Kayadibi, "İslâm Dini Terör ve Şiddete Karşıdır", *İstanbul Journal of Sociological Studies* 36 (Eylül 2011), 17.

⁴⁷ Ekip Norma Razon, "Okul Öncesi Çocuk ve Cinsel Eğitim" (Erişim 15 Mart 2022).

⁴⁸ Fatma Çalışandemir vd., "Çocukların Cinsel Eğitimi: Geçmişten Günümüze Bir Bakış", *Eğitim ve Bilim* 33/150 (2008), 26.

⁴⁹ H. Yunus Apaydın, "Tesettür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/538.

durum İslam'ın tesettür öğretisine ters düşmektedir. Dini inanca sahip olan bireyler tarafından benimsenme ihtimali olan bu durum dini öğretilere bakış açısını değiştirebilir. Dinin emrettiği ile oyun içerisinde var olan durumun tezatlığı oyuncuda ikilem yaratabilir. Bu ikilem gündelik yaşamdaki bireyin davranışlarına da etkisini gösterebilir. Oyun içerisinde kendini bu şekilde konumlandıran birey gündelik hayatta daha farklı şekillerde gösterebilir. Oyunda gerçek kimlik açıkça bilinmediği için açık bir kıyafet seçimi yapılabilirken, gündelik yaşamda bu tarz giyiniş biçimi uygun görülmebilir.

Bir başka unsur ise; oyunda yer alan sağlık ekipmanları ile alakalı husustur. Sağlık ekipmanlarından kasıt, ilk yardım çantası, ağrı kesici, enerji içeceği, sağlık çantası ve bandajdır. Sağlık ekipmanları, oyuncunun yaralanma ya da ölmek üzere olduğu durumlarda ekstra sağlık ve can hakkı elde etmesine yardımcı olur. Oyundaki sağlık çantası, ölmek üzere olan oyuncuyu oyunun ilk anındaki can seviyesine ulaştırır. Saniyelerle yarışılan bu oyunda sağlık çantası kısa sürede tam can yaparak oyuncuyu yeniden oyun içerisine dahil eder (Bk. Ek-3).

Bu durum oyuncu da gerçek dışı bir algının oluşmasına neden olabilir. Oyuncular günlük yaşamda yaşadığı hastalıklar, yaralanmalar, ölüm ve benzer durumlarda da aynı sonucu elde etmek isteyebilirler. Oyunda saniyeler içerisinde oyuncu sağlığına yeniden kavuştuğundan dolayı gerçek hayatta da bu tarz olaylarla karşı karşıya kalındığında süreç uzun olacağı için birey sabırsızlık ve tahammül edememe gibi tepkiler gösterebilir. Bu duruma sürekli oyun oynanan bir kullanıcının karnı ağrıdığı zaman 'benim bu ağrımı birkaç dakika içerisinde geçirerek bir ilaç yok mu' şeklinde şahit olunabilen tepki örnek olarak verilebilir. Bu tepkide oyuncunun isteği oyundaki gibi kısa bir zaman dilimi içinde rahatsızlığının geçmesidir. Oyunda yaşadığı ve her defasında maruz kaldığı bu durumlar gündelik yaşamda da hastalıkların iyileşmesine karşı aceleci davranışlar sergilemesini beraberinde getirebilmektedir.⁵⁰ Bu durumun kişi üzerinde bırakabileceği bir başka husus ise, gerçek yaşamda hastalık ve ölüm gibi olaylarda oyunun etkisiyle zihnin ölümsüzlük arayışı içerisine girmesidir. Zihni bu arayışta olan herhangi bir oyuncunun aile bireylerinden biri yaralandığında 'onun kaç canı kaldı' şeklinde soru sorması ihtimal dâhilinde olan bir durumdur. Oyundaki ölümsüzlük algısı, oyuncuyu ölüm gerçeğinden uzaklaştırarak insan yaşamının sonsuz olduğu zannına kapılmasına sebebiyet verebilir. Bu durum da bireyde var olan ölüm algısını zedeleyebilmektedir.

Oyunlarda insanlar öldükten sonra dakikalar içinde geri oyun alanına dönebildiği için oyunculara sonsuzluk fikri oluşabilmektedir. Oyunlarla oluşan bu algı İslam dininin âhiret hayatıyla örtüşmemektedir. İslam dininde anlatılan ebedi, ölümsüz bir hayat ise bir hayatın bitişi sonucunda ona benzer ancak daha farklı olan yeni bir hayatın varlığından ibarettir.⁵¹ Aslında burada bahsedilen bir yaşamın devamı niteliğinde olan hayat değildir, bir son buluşun ardından oluşan farklı bir yaşamın varlığıdır. Ahiret hayatının varlığına inanan bir kişi için bu durum olumsuz etki oluşturabilir. Oyuncunun bilgilerinde bozulmalar yaşanabilir. Oyunu sürekli olarak oynayan bir oyuncunun zihninde 'ben ölmüyorum, ölsem de geri canlanabiliyorum' fikri gelişebilir. İnançlı bir kullanıcı oyunda maruz kaldığı ölümsüzlük algısıyla ölüm ve öldürme eylemini değersizleştirir. Bir başkasının ya da kendisinin ölümüne sebep olabilir. Bu duruma

⁵⁰ Aba Psikoloji, "Bilgisayar Oyunlarının Çocuklar Üzerindeki Etkileri", *Youtube* (26 Aralık 2019), 00:02:14-00:02:25.

⁵¹ Bekir Topaloğlu, "Âhiret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/543.

benzer olarak, izlediği çizgi filmde etkilenerek kendini yedinci kattan aşağı atan çocuk örneği verilebilir. İzlediği çizgi filmde uçabilen bir varlığı gören çocuğa neden bu davranışı yaptığı sorulduğunda çizgi filmdeki karakteri söyleyerek 'ben de onun gibi uçtum' diyerek soruyu cevaplamıştır.⁵² Sosyalleşme süreci henüz tamamlanmamış çocuklar oyunu yaşamın parçası olarak gördüklerinden ötürü oyun içerisinde gerçekleşen bir olayı ya da durumu yaşam içerisinde de böyle bir şey olabilir fikrine kapılarak gerçekleştirmek isteyebilir. Kendi ya da bir başkasının canına zarar verme yolunu tercih eden bireylerin bu davranışları, İslam dininde var olan ölüm algısını alt üst etmektedir.

Başka bir unsur ise, oyunların içerisinde yer alan sohbet odalarında gerçekleşen konuşmalarda gözlemlenmektedir. Oyunlarda oyuncular arasında iletişim sağlanması için sohbet odaları oluşturulmuştur. Bu odalarda oyuncular iletişim kurarak oyunu sürdürmektedirler. Bazı oyunlarda bu iletişim sesli olarak kurulurken, bazılarında da mesajlar aracılığıyla kurulmaktadır. Sohbet odaları aracılığıyla oyuncular milyonlarca kişinin bulunduğu sanal bir dünyaya ücretsiz erişim sağlamaktadır. Günümüzde pek çok oyunda çevrimiçi sohbet özelliği vardır. Yapılan sohbetlerde kullanıcılar arasında küfürleşme, tanımadığı kullanıcılarla çevrimiçi iletişim ve hatta cinsel içerikli mesajlaşmalar görülebilmektedir.⁵³ BBC'de⁵⁴ yer verilen bir haberde üç aylık bir araştırma yapıldığı ve sonucunda oyunlardaki mesajlaşma kutularında anti-Semitizm⁵⁵, ırkçılık⁵⁶, cinsiyetçilik gibi durumların yayıldığı ifade edilmiştir.⁵⁷ Çalışmamıza konu olan oyunda da ayrımcılık ve dışlanma gibi hususların varlığı gözlemlenmiştir. Sohbet kısmına 'Tanrı' kelimesini yazıldığında karşılık olarak Tanrı ifadesi çıkarken, 'Allah' kelimesini yazdığımızda herhangi bir sonuç çıkmadığını gözlemlenmiştir (Bk. Ek-4/1 ve Ek-4/2).

Oyunda sohbet bölümüne Allah kelimesi yazıldığı zaman herhangi bir karşılığı olmamakta bunun yerine nokta işareti oyuncunun karşısına çıkmaktadır. Bu durum oyunda Allah lafzına yer verilmediğini gösterir. Diğer kullanıcılarla iletişim kurarken Allah lafzını kullanmak isteyen bir oyuncu bu kelimeyi yazıldığında karşı taraf bu yazıyı görememektedir. Lafzı kullanmak isteyen taraf kendini dışlanmış, kendisine ayrımcılık yapılmış şeklinde düşüncelere kapılabilir.

PUBG oyunundaki değineceğimiz son husus ise putların yer aldığı karelerdir. PUBG oyunda puta tapma ritüeli⁵⁸ yer almaktadır. Oyunda bazı noktalarda bulunan putların içerisinde silahlar yer almaktadır. Kullanıcılar bu silahları alabilmek için putların önüne geçerek normalde silah almak için bastıkları tuşa basınca tapınıyor ifadesi ekranda çıkmakta ve tapınma hareketi sergilenmektedir (Bk. Ek-5). Oyuncular puta karşı tapınma hareketini yaptıkça oyun, çeşitli silahlar ve zırh malzemesi vermektedir. Oyunda avantaj sağlayan bu malzemeleri oyunu kazanmak

⁵² CNN Türk, "Ben Pokemon'um Deyip Camdan Atlamıştı: İşte Son Hali" (Erişim 15 Mart 2022).

⁵³ Dijital Oyunlar Bilgi Platformu, "Dijital Oyunlarda Mesajlaşmaya Dikkat" (Erişim 15 Mart 2022).

⁵⁴ British Broadcasting Corporation, Birleşik Krallık merkezli olarak Britanya Kraliyeti himaye ve finansal desteğiyle faaliyet gösteren uluslararası yayın kuruluşudur.

⁵⁵ Anti-Semitizm; Yahudilere karşı önyargılı olma, onlara karşı düşmanlık besleme anlamına gelir.

⁵⁶ Irkçılık, insanların toplumsal özelliklerini ırksal özelliklerine indirgeyen ve bir ırkın öteki ırklara üstün olduğunu öne süren öğretimdir.

⁵⁷ Nergis Televizyonu (NTV), "Oyunlardaki Büyük Tehlike: Sohbetler Nefret Yaymak İçin Kullanılıyor" (Erişim 15 Mart 2022).

⁵⁸ Webhakim, "Skandal Puta Tapma Ritüeli Getirildi! Pubg 'ye Büyük Tepki!" (Erişim 15 Mart 2022).

isteyen oyuncuların alması gerekmektedir. Bunun için bir nevi puta tapınma hareketinin yapılması zorunlu bir hal almaktadır.⁵⁹

İslam'da puta tapınma olmadığı için bu durum oyunu oynayan Müslüman bireyleri rahatsız edebilir veya dini hassasiyetlerini zedeleyebilir. Oyun içerisinde puta tapınma gibi ritüelleri oyunculara görev olarak veren oyun yazılımcılarının amacı bu nesnelere ön plana çıkararak bu yapıların olabilecek bir durum olduğuna alıştırmak olabilir. Oyun içerisinde bu davranışı gerçekleştiren Müslüman oyuncular gündelik hayatta da gerçekleştirme isteği içerisine girebilir. Çeşitli nesnelere karşı gündelik hayatta bu şekilde hareketlerin sergilenmesi, İslam'ın genel ilkeleriyle çelişkili bir uygulamanın normalleşmesine neden olabilmektedir.

PUBG oyununda değinilen bu hususlar İslamofobi algısını dolaylı yoldan güçlendiren durumlardır. Oyun içerisindeki İslam dininin ilkeleriyle ters düşen görsel ve mesajlarla yoğun bir şekilde karşı karşıya kalan kullanıcılarda, zamanla dini değerlerin ve kaidelerin sıradanlaşması veya önemsizleşmesi yönünde bir algının oluşması söz konusu olabilir.

2.2. *Call of Duty Oyun Serisinin İncelenmesi*

Seride yer alan oyunlar Infinity Ward, Treyarch ve Sledgehammer firmaları tarafından farklı zamanlarda geliştirilen oyunlardır.⁶⁰ Activision ve Aspyr Media yapımcıları aracılığıyla piyasaya sürülmüştür. Call of Duty serisinin ilk oyunu Call of Duty 29 Ekim 2003'de çıkarken, son oyunu olan Call of Duty: Mobile 1 Ekim 2019'da çıkışını gerçekleştirmiştir.⁶¹ Seri şeklinde ilerleyen oyun, toplamda 175 milyon orijinal kopya satış yapmıştır.⁶² Burada, çalışma konusuyla ilgili içerisinde İslamofobik hususların bulunduğu serinin üç oyunu incelenmiştir.

Bu oyunların birincisi Call of Duty 2'dir. Call of Duty serisinin ikinci oyunu olan bu oyun, Infinity Ward ve Aspyr Media tarafından geliştirilmiştir. Activision yayıncılığın yayınladığı ABD kökenli bu oyun 25 Ekim 2005'de piyasaya sürülmüştür.⁶³ Microsoft Windows, Mac OS X ve Xbox 360⁶⁴ konsol gibi çeşitli platformlarda oynama imkânı sunan bir oyundur. Dijital oyun türleri kategorisinden aksiyon türüne ait bir oyundur.⁶⁵

Oyundaki İslamofobik unsur cami minaresine yapılan saldırıdır. Oyunun İngiliz cephesi bölümündeki John Davis isimli karakter Mısır'da verilen görevleri gerçekleştirmektedir. Bu bölümde kente girmeye çalışan Alman uçakları bir minareye saldırı yaparak minareyi yok etmektedir (Bk. Ek-6). Oyunda mescit görünümünde olan bir yerin kenarında minare yer almaktadır. Oyuncu minareyi hedef alarak bombardıman yapmaktadır.

Oyunda ilerleyebilmek için bu saldırının oyuncu tarafından yerine getirilmesi gerekmektedir. Ancak bu görev oyunculara İslam dini için olumsuz bir tutum oluşturabilmektedir. İslam da kutsal yeri olan câmi ve mescitler bu oyunda saldırıya uğramaktadır. İslam dininin simgesi olan bu mekânların mimari bir yapısı olan minarenin sembolik bir önemi bulunmaktadır. Minarenin hedef alınması bu mekânın insanlardaki algısını değiştirmek amacıyla yapılmış olabilir. Zihinlere

⁵⁹ Webhakim, "Skandal Puta Tapma Ritüeli Getirildi! Pubg 'ye Büyük Tepki!".

⁶⁰ IGN Türkiye, "Activision Yeni Bir Call of Duty Oyununu Duyurdu" (Erişim 15 Mart 2022).

⁶¹ Shift Delete.Net, "Geçmişten Günümüze Call of Duty!" (Erişim 15 Mart 2022).

⁶² Webtekno, "Call of Duty Serisi Toplamda 175 Milyon'dan Fazla Kopya Sattı!" (Erişim 15 Mart 2022).

⁶³ Steam, "Call of Duty 2" (Erişim 15 Mart 2022).

⁶⁴ Microsoft'un ürettiği yedinci jenerasyon oyun konsoludur.

⁶⁵ Steam, "Call of Duty 2".

camilerin bombalanacağı, yok edileceği düşüncesi yerleştirilmek istenmektedir. Câmi ve mescitlerin oyunlarda hedef alınması kullanıcıların bu mekânlara ilgili algısının değişmesine neden olabilmektedir.

Bir diğer oyun Call of Duty: Black ops 2'dir. Serinin dokuzuncu oyunu olan Black OPS 2, Treyarch tarafından geliştirilen, Activision tarafından yayımlanan bir oyundur. ABD kökenli oyun 12 Kasım 2012'de çıkışını yapmıştır.⁶⁶ Microsoft Windows, Wii U⁶⁷, Xbox 360, PlayStation 3⁶⁸, PS Vita⁶⁹ gibi birçok platformlarda oyun oynanabilmektedir. Aksiyon türünde olan bir oyundur.⁷⁰

Müslüman halkın terörist olarak lanse ediliyor olması oyunda yer alan İslamofobik husustur. Oyun içerisinde Müslümanlar ellerindeki teknolojiyi dünyanın geleceği için tehdit unsuru olarak kullanmaktadır.⁷¹ Oyunda birçok yerde Arapça Allah ve Muhammed lafızları yer almaktadır. Ek-7'de de görüldüğü üzere, yuvarlak bir çerçevenin içinde tezhip sanatıyla yapılmış bir eser bulunmaktadır. Bu resimde oyuncu tarafından Allah lafzına nişan alınmaktadır.

Oyun içerisinde Allah lafzına nişan alınması, İslam dinine karşı ön yargı ve olumsuz fikirlerin oluşmasına yol açabilir. Ayrıca, oyunda Müslümanların elindeki teknolojiyi dünyanın geleceği için tehdit olarak kullandığı lanse edilmektedir. Oyundaki bu hususla, Müslümanların dünyayı tehdit edebileceği mesajı verilmek isteniyor olabilir. Oyun içerisinde kullanıcıya Allah ve Peygamber isimlerine nişan aldırılmasının, İslam'ın temel unsurlarına yönelik olumsuz bir algı oluşturma amacını taşıdığı düşüncesini zihinlere getirmektedir. Yer verilen bu hususlar, İslam'a yönelik ön yargılı bir bakış açısına neden olabilir. Oyunda tehdit unsuru olarak sunulan İslam'a karşı kullanıcılar farklı düşünceler ortaya çıkararak, İslam'ın olduğundan başka anlaşılmasına, yorumlanmasına sebep olabilir. İslam dinine karşı ön yargılı, ayrımcı bir bakış açısını besleyen bu unsurlar, İslamofobik algıyı güçlendirmektedir.

İslamofobik unsur bulunan serinin bir başka oyunu, Call of Duty: Modern Warfare 2'dir. Infinity Ward yapıcılığında çıkmış bir oyundur. ABD kökenli oyun 12 Kasım 2009'da çıkmıştır. Infinity Ward tarafından geliştirilen aksiyon türündeki bu oyun Activision tarafından yayımlanarak piyasaya sürülmüştür.⁷² Microsoft Windows, Xbox 360, PlayStation 3, Nintendo DS⁷³ ve BlackBerry⁷⁴ platformlarında oynanabilen bir oyun türüdür.

Oyun içerisinde bulunan İslamofobik unsur ise, oyunda oyuncu evin odalarını gezerken evin banyosunda kirler içerisindeki bir klozetin üzerinde yer alan resim çerçevesinde 'Allah güzeldir. Güzel olanı sever' mealindeki hadis Arapça olarak yazmaktadır (Bk. Ek-8) Ek-8'deki resimde de görüldüğü gibi oyuncu elinde tüfekte banyoya girmektedir. Karşılaştığı durum ise klozetin üzerinde yer alan hadis-i şerif yazılı resim çerçevesidir.

⁶⁶ Steam, "Call of Duty: Black Ops II" (Erişim 15 Mart 2022).

⁶⁷ Nintendo'nun Wii'nin ardılı olarak piyasaya sürdüğü ev konsoludur.

⁶⁸ Sony tarafından 2006 yılında üretilen PlayStation serisinin üçüncü video oyunu konsoludur.

⁶⁹ Sony firmasının 17 Aralık 2011 Japonya ve bazı Asya ülkelerinde çıkardığı taşınabilir, çok amaçlı oyun konsoludur.

⁷⁰ Steam, "Call of Duty: Black Ops II".

⁷¹ T.C Gençlik ve Spor Bakanlığı, "Bilgisayar Oyunlarında İslamofobi" (Erişim 13 Mart 2022).

⁷² Steam, "Call of Duty: Modern Warfare 2" (Erişim 15 Mart 2022).

⁷³ Nintendo'nun 2004'te çıkardığı bir dokunmatik ekrana ve Wi-Fi bağlantısı sahip olan portatif el konsoludur.

⁷⁴ Kanadalı bir telekomünikasyon ve kablosuz cihaz üreticisidir.

Oyunun içindeki bir bölümde karakterin girdiği evin banyosunda karşı karşıya kaldığı hadîs-i şerif yazılı resim çerçevesi, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in sözlerinin banyo, tuvalet gibi yerlerde bulunabileceği düşüncesini akıllara getirmektedir. Ayrıca oyun içerisinde hadisin yazılı olduğu çerçeve banyoda yer almakla beraber kirliliğe maruz bir duvarın üzerine yerleştirilmiştir. Bu da oyunu oynayan kullanıcılarda hadise karşı ön yargı oluşmasına veya hadisin değersizleştirilmesine sebep olabilir. İslam'da önemli bir yeri olan hadislerin, oyun içerisinde böyle bir muamele görmesi onların değerini azaltmak için yapılabileceği fikrini zihinlere getirmektedir. Kullanıcılarda hadise karşı ön yargılı tavır, dışlamacı bir hadis tasavvuru oluşmasına sebep olabilir.

Call of Duty serisinin üç oyununda tespit edilen İslam dininin kutsal mekânı olan cami minaresine yapılan saldırı, Müslümanların terörist olarak gösterilmesi, yaratıcının isimlerinden biri olan Allah lafzına ve din içerisinde önemli bir yeri olan hadislerle karşı yapılan hakaret ve değersizleştirmeye yönelik hususlar İslamofobik algıyı güçlendirmektedir. Oyun içerisinde bu karelere maruz kalan kullanıcıların dini algılayış biçimlerinde farklılıklar yaşanabilecektir. Kullanıcıların zihinlerinde İslam'a karşı bir ön yargı oluşabilecektir.

2.3. Resident Evil Oyun Serisinin İncelenmesi

Resident Evil, Capcom tarafından geliştirilen ve yayımlanan bir oyun serisidir. Oyun, Japonya kökenlidir.⁷⁵ Seri; Android, iOS, Windows, Sony firması tarafından üretilen PlayStation konsollarında, Xbox One, Xbox 360 konsolları ve Nintendo tarafından üretilen konsollarda oynanabilmektedir.⁷⁶ Capcom yayımcılığının en beğenilen oyunları arasında olan ve en çok satan serisi Resident Evil dünya çapında 100 milyon kopya satış rakamına ulaşmıştır.⁷⁷ Serinin iki adet oyununda İslamofobik unsurlar belirlenmiştir.

Bu oyunların ilki Resident Evil 4'dür. Capcom tarafından geliştirilip dağıtımı yapılan bir oyundur.⁷⁸ Serinin dördüncü oyunu olan bu oyun ilk olarak ABD'de 11 Ocak 2005'te GameCube⁷⁹ platformu için çıkmıştır. GameCube, PlayStation 2⁸⁰, PlayStation 3, Wii ve Windows gibi çeşitli platformlarında oynama imkânı sağlayan bir oyundur. Aksiyon türüne ait olan oyunlar arasındadır.⁸¹

Oyunda tespit edilen İslamofobik unsur, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in kabrinin olduğu mescidin kapısına benzeyen kapı, zombilerin bulunduğu yerin giriş kapısı olarak tasvir edilmiştir (Bk. Ek-9). Oyunun bir bölümünde oyuncu bir kapıdan geçtikten sonra birçok zombinin saldırısına uğramaktadır. Bu kapı oyunda kötülöklere açılan kapı olarak betimlenmiştir. Bu kapının işlemeleri de Mescid-i Nebevî'nin kapısının işlemesine benzer işlemlerdir. Kapının orta kısmında bafomet⁸² figürü yer almaktadır. Bu kapıya bafomet figürü oyunda eklenmiştir. Ek-9'da yer alan görselin sağ

⁷⁵ T.C Gençlik ve Spor Bakanlığı, "Bilgisayar Oyunlarında İslamofobi".

⁷⁶ Oyun Gezer, "Dünden Bugüne Resident Evil Serisi" (Erişim 15 Mart 2022).

⁷⁷ Merlin'in Kazanı, "Resident Evil Serisi Dünya Çapında 100 Milyon Adet Sattı" (Erişim 15 Mart 2022).

⁷⁸ Steam, "Resident Evil 4" (Erişim 15 Mart 2022).

⁷⁹ Nintendo tarafından 2001 yılında Japonya ve Kuzey Amerika'da ve 2002'de Avrupa ve Avustralya'da yayınlanan bir ev tipi video oyun konsoludur.

⁸⁰ Sony'nin 2000 yılında ürettiği ikinci video oyunu konsoludur.

⁸¹ Strategyturk, "Dünden Bugüne Resident Evil" (Erişim 15 Mart 2022).

⁸² Bafomet, 14. yüzyıl başlarında Katolik Kilisesi tarafından aforoz edilen tapınak şövalyelerinin taptığı iddia edilen şeytanî figürdür.

tarafındaki kapı Mescid-i Nebevî'nin kapısı iken sol taraftaki kapı oyun içerisindeki kapıdır. Kapıların birbirlerine birçok açıdan benzer oluşu dikkatleri çekmektedir.

İslam'da sembolik bir unsur olan Mescid-i Nebevî'nin kapısı oyunda kötülöklere, zombilere açılan bir kapı olarak betimlenmiştir. Bu tutum oyuncularında Mescid-i Nebevî ve Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında olumsuz algının oluşmasına yol açabilir. Mescidin kapısı ile oyunda yer alan kapının işlemlerinin benzer olması oyuncu da mescide girince kötü yaratıklarla, olumsuz durumlarla karşılaşacağı fikrini düşündürebilir. Bu fikir, sonrasında farklı hüllere bürünerek davranışlarda da kendini gösterebilir. Kötü olan şeylerin kapının arkasında var olduğunu düşünen oyuncu, onlarla mücadele etmek için o mekâna yönelik saldırı gerçekleştirebilir. Orayı yok ederek kötü, olumsuz durumlardan kurtulmak isteyebilir.

Oyun içerisindeki kapının üstünde yer alan bafomet figürü ise değinilecek bir başka olumsuz durumdur. Tapınılan bir şeytani figür olan bafomet figürünün oyunda bulunması, kullanıcıların oynadığı zaman fark etmediği ya da edemediği bir unsur olsa da subliminal mesaj içeren bir husustur. Bilinçaltına yerleşen olaylar, karşılaşılan herhangi bir durumda gün yüzüne çıkarak bireyi etkileyebilmektedir. Oyun oynarken bilinçaltına yerleşen bu kareler oyuncuyu etkileyerek onun İslam'a karşı olumsuz düşünceler, davranışlar ve tutumlar sergilemesine yol açabilir.

Diğer oyun ise Resident Evil 5'tir. Resident Evil 5, Capcom şirketinin geliştirip dağıtımını yaptığı oyunlardan biridir. Hayatta kalma mücadelesi verilen ve aksiyon, macera türüne ait olan bir oyundur.⁸³ Serinin yedinci oyunu olan Resident Evil 5, 5 Mart 2009'da çıkmış Japonya kökenli oyunlardan biridir. PlayStation 3, Xbox 360 ve Windows platformlarında oynanabilen bir oyundur.⁸⁴ Amerika ve Avrupa'da 13 Mart 2009'da PlayStation 3 ve Xbox 360 sürümleri çıkarken Windows sürümü Eylül 2009'da oyuncuların kullanımına sunulmuştur.

Oyunun kütüphanede geçen bir sahnesinde birçok kitap rafta yer almaktadır. Göze çarpan husus ise bütün kitaplar kitaplığın rafında bulunurken Kur'an-ı Kerim'in yerde olmasıdır (Bk. Ek-10).

Oyunda bütün kitaplar kitaplıkta yer alırken Kur'an-ı Kerim'in yerde olması ona verilen değeri yok etme amacıyla yapılmış bir hareket olabilir. Müslümanlar tarafından kılavuz, rehber olarak görülen kitabın oyun içerisinde yere konularak böyle bir muamele görmesi, Kur'an'ın değersizleştirilmesine yönelik bir amacın hedeflendiğini akla getirmektedir. Sahnede birçok kitap bulunmasına rağmen yerde bulunan tek kitap Kur'an-ı Kerim'dir. Bu kitap değerli değil, önemli değil algısı oyuncuya verilmek isteniyor olması ihtimal dâhilindedir. İslam'a karşı oyunda sergilenen bu tavır, bir değersizleştirme olarak yorumlanabilir. Kur'an'a karşı gösterilen bu tutum İslam'ı benimsemiş bir oyuncunun düşüncelerini etkileyebilir. İslamofobinin farklı tezahürleri olan ayrımcılık, dışlayıcılık algılarını oyunda yer verilen bu unsur desteklemektedir.

Resident Evil serisinin iki tane oyununda İslamofobik unsur ihtiva eden kareler tespit edilmiştir. Bu karelerde İslam'da önemli ve çok amaçlı işlevi olan mescidin kapısına benzer bir kapının yer alması, kutsal kitaba yapılan muamele İslamofobik algıyı beslemektedir. Bu unsurlar, İslam dini hakkında bireylerde ön yargılı düşüncelerin oluşmasına zemin hazırlayabilir.

Sonuç

⁸³ Steam, "Resident Evil 5" (Erişim 15 Mart 2022).

⁸⁴ T.C Gençlik ve Spor Bakanlığı, "Bilgisayar Oyunlarında İslamofobi".

Değişen ve dönüşen bir hayatın içerisinde oyunlarda da değişim gerçekleşmektedir. Günümüzde oyunlar değişerek dijital bir hale gelmiştir. Geleneksel oyunlarla benzer yönleri olan dijital oyunlar aynı anda birden fazla oyuncuyla oynama fırsatı sunduğu için ağ ortamında oynanmaktadır. Dijital ortamlarda oynanan bu oyunlarda, bir dinin, ırkın, ideolojinin, söylemin savunuculuğu yapılabildiği gibi ve değersizleştirme, karalama gibi algıların yaygınlaştırılması da sağlanabilmektedir. En çok satan oyunlarda, şiddet, kavga gibi olumsuz durumlar varlığını göstermektedir. Bu durumlar korku, nefret, düşmanlık gibi hususların oluşmasına ve yayılmasına neden olabilmektedir.

Dijital oyunlar bireylere sosyalleşme fırsatı sunan ortamlar arasındadır. Oyunda kimlik tanımlaması işlemi yapılmadığı için birey oyun içerisinde istediği şekilde kendini gösterebilmektedir. Toplum beni ayıplar, kınar diye gündelik yaşamda yapamadığı durumları oyunda sergileyebilmektedir. Oyunlarda bulunan kavga, saldırma, vurma eylemlerini gerçekleştiren kullanıcılar için bu durumlar normal bir hal alabilmektedir. Birey karşısına çıkan sorunları bu yollara başvurarak çözmek isteyebilir. Saldırgan, şiddet eğilimi olan bireyler ortaya çıkabilir. Bu durumların bir başka olumsuz yansıması ise, bazı bireylerin içinde potansiyel olarak var olan bu durumlar oyunlardan etkilenerek kendini gösterebilir. Farklı ülkeler arasında zaman değişim gösterdiğinden dolayı bu ülkelerde yaşayan kullanıcılarla oyun oynamak isteyenler için zaman kavramı değişim gösterecektir. Aradaki zaman farkından dolayı oyun erken ya da geç saatte oynanabilmektedir. Zaman farkının artması kullanıcıda var olan gece gündüz olgusunun değişmesine neden olabilmektedir.

Dijital oyunlarda İslamofobi konusunun yoğun bir biçimde işlendiği görülmüştür. Kullanıcılara çeşitli biçimlerde sunulan İslamofobik unsurlar, onlarda İslam dinine karşı ön yargı, nefret gibi olumsuz düşüncelerin gelişmesine neden olabilmektedir.

Bu çerçevede, PUBG oyununda beş tane İslam dininin genel kaidelerine aykırı ve İslamofobiyi destekleyici husus ile Call of Duty de üç tane ve Resident Evil de iki tane İslamofobik husus belirlenmiştir. Buna göre, dijital oyunlarda İslamofobik unsurların işlendiği görülmektedir. Dijital oyunlardaki İslamofobik hususlar, İslam'ın kutsallık atfettiği nesnelere, mekânlar, dinî ve ahlaki değerler ve dinin temel esasları üzerinden işlenmektedir. Bu hususlar, İslam dini hakkında ön yargıların oluşmasında neden olmakta ve İslamofobik algıyı doğrudan ve dolaylı olarak etkileyebilmektedir. Oyunlarda, İslami ilkelerle bağdaşmayan bu unsurlara (ölüm, tesettür, şiddet ve tapma/tapınma eylemi gibi) yer verilmesi, dini sembollere yönelik saldırı, Müslümanların terörist olarak gösterilmesi, Allah lafzının ve hadislerin değersizleştirilmesine yönelik muameleler İslamofobik algıyı besleyen hususlardır. İslam dininde önemli yeri olan mescidin kapısına benzer kapının kötülöklere açılan bir kapı olarak betimlenmesi ve Kur'an-ı Kerim'in gördüğü muamele de bir değersizleştirme ve içeriğin boşaltılması düşüncesi kapsamında İslamofobik algıyı besleyen bir başka husustur.

KATKI ORANLARI	
Etik Beyan/Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Yazarlar/Author(s)	Sema GÜR SOY-Yakup ÇOŞTU
Finansman/Funding	Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler/The Authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Yazar Katkıları/Authors Contributions	Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: SG (%60), YÇ (%40) Veri Toplanması/Data Collection: SG (%80), YÇ (%20) Veri Analizi/Data Analysis: SG (%70), YÇ (%30) Makalenin Yazımı/Writing Up: SG (%90), YÇ (%10) Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: SG (%90), YÇ (%10)
Çıkar Çatışması	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan ederler/ The that they have no competing interests.

Kaynakça

Aba Psikoloji. "Bilgisayar Oyunlarının Çocuklar Üzerindeki Etkileri". *Youtube*. Yayın Tarihi 26 Aralık 2019. <https://youtu.be/BEACNm7-M5c>

Akbulut, Hasan. "Gelenekselden Dijitale, Mekândan Uzama Oyun Kültürü". *Dijital Oyun Rehberi Oyun Tasarımı Türler ve Oyuncu*. der. Mutlu Binark vd. 25-81. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2009.

Apaydın, H. Yunus. "Tesettür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/538-543. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Arslan, Aysel. "Geçmişten Günümüze Uzanan Süreçte Oyun ve Oyuncaklardaki Farklılaşmanın İncelenmesi (Sivas İli Örnekleme)". *International e-Journal of Educational Studies* 1/2 (2017), 69-87.

Bergonse, Raffaello. "Fifty Years on, What Exactly is a Videogame? An Essentialistic Definitional Approach". *The Computer Games Journal* 6/4 (2017), 239-255.

Binark, Mutlu (der.). *Yeni Medya Çalışmaları*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2007.

Bu Bir Oyun. "PUBG Hangi Ülkenin Oyunu". Erişim 14 Mart 2022. <https://bubiroyun.com/pubg-hangi-ulkenin-oyunu/>

Büyükbaykal, Ceyda Ilgaz – Cansabuncu, İnci Abay. "Türkiye'de Yeni Medya Ortamı ve Dijital Oyun Olgusu". *Yeni Medya Elektronik Dergisi* 4/1 (2020), 1-9.

Canlı Haber. "Pubg Mobile, 1 Milyar İndirmeyi Geçti". Erişim 13 Mart 2022. <https://www.canlihaber.com/haber/6811751/pubg-mobile-1-milyar-indirmeyi-gecti>

Certel, Hüseyin. "Din-İletişim İlişkisi ve Dinî İletişim Engelleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/21 (2008), 127-158.

Cıngı, Mustafa. "Dijital Oyunseverlerin İslamofobi İçerikli Oyunlara Bakışı". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 49-72.

CNN Türk. "Ben Pokemon'um Deyip Camdan Atlamıştı: İşte Son Hali". Erişim 15 Mart 2022. <https://www.cnnturk.com/yasam/ben-pokemonum-deyip-camdan-atlamisti-iste-son-hali?page=1>

Crawford, Chris. *The Art of Computer Game Design*. PDF: Osborne/ McGraw-Hill, 2014. <https://archive.org/details/artofcomputergam00chri/page/n3/mode/2up>

Çalış, Murat. *Bilgisayar Oyunlarında Yer Alan Tarihi-Kültürel Öğelerin İncelenmesi ve Bir Uygulama Çalışması*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Çalışandemir, Fatma vd. "Çocukların Cinsel Eğitimi: Geçmişten Günümüze Bir Bakış". *Eğitim ve Bilim* 33/150 (2008), 14-27.

Çelebi, Engin. "Oyun Bağımlılığının Sosyalleşme Sürecine Yönelik Motivasyon Üzerindeki Rolü". *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 8/1 (2020), 643-668.

Çoştu, Yakup. *Toplumsallaşma ve Dindarlık (Samsun Örneği)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

Çoştu, Yakup. "Toplumsallaşma Kavramı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9 / 2 (Nisan 2009), 117-140.

Dijital Oyunlar Bilgi Platformu. "Dijital Oyunlarda Mesajlaşmaya Dikkat". Erişim 15 Mart 2022. <https://guvenlioyna.org.tr/haber-detay/dijital-oyunlarda-mesajlasmaya-dikkat>

Ekip Norma Razon. "Okul Öncesi Çocuk ve Cinsel Eğitim". Erişim 15 Mart 2022. <https://www.ekipnormarazon.com/makalelerimiz/egitim/okul-oncesi-cocuk-ve-cinsel-egitim/#:~:text=Cinsel%20e%C4%9Fitime%20ne%20zaman%20ba%C5%9Flanma%20C4%B1d%C4%B1r,ve%20olgunluk%20d%C3%BCzeyine%20uygun%20olsun>

Göldağ, Battal. "Dijital Oyunlar: Olumlu ve Olumsuz Etkileri". III. Uluslararası Battalgazi Bilimsel Çalışmalar Kongresi. ed. Mustafa Talas. 121-133. Malatya: İspec Yayınevi, 2019.

Gülsoy, Sait. "Oyun, Kültür ve Zaman". *Ankara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 62 (Haziran 2019), 317-337.

Huizinga, Johan. *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. Basım, 2013.

Hürriyet. "Pubg Kendi Rekorunu Kırdı, 70 Milyondan Fazla Sattı". Erişim 14 Mart 2022. <https://www.hurriyet.com.tr/teknoloji/pubg-kendi-rekorunu-kirdi-70-milyondan-fazla-satti-41564935>

IGN Türkiye. "Activion Yeni Bir Call of Duty Oyununu Duyurdu". Erişim 15 Mart 2022. <https://tr.ign.com/call-of-duty-modern-warfare/112473/news/activion-yeni-bir-call-of-duty-oyununu-duyurdu>

İnanç, Banu Yazgan - Yerlikaya, Eşef Ercüment. *Kişilik Kuramları*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 8. Baskı, 2014.

Kalaycı, Batuhan - Ulusal, Dilek. "Bilgisayar Oyunlarında İslamofobi". *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2018), 36-42.

Karaduman, Murad - Acıyan, Elif Pınar. "Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı Bağlamında Dijital Oyunlar ve Bağımlılık Üzerine Bir Değerlendirme". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/ 1 (2020), 453-472.

Kayadibi, Fahri. "İslâm Dini Terör ve Şiddete Karşıdır". *İstanbul Journal of Sociological Studies* 36 (Eylül 2011), 15-25.

Kulaksızoğlu, Adnan. *Ergenlik Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 20. Basım, 2018.

Lean, Nathan. *İslamofobi Endüstrisi*. çev. İbrahim Yılmaz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, 2019.

Merlin'in Kazanı. "Resident Evil Serisi Dünya Çapında 100 Milyon Adet Sattı". Erişim 15 Mart 2022. <https://www.merlininkazani.com/resident-evil-serisi-dunya-capinda-100-milyon-adet-satti-haber-110684>

Nergis Televizyonu (NTV). "Oyunlardaki Büyük Tehlike: Sohbetler Nefret Yaymak İçin Kullanılıyor". Erişim 15 Mart 2022. https://www.ntv.com.tr/galeri/teknoloji/oyunlardaki-buyuk-tehlike-sohbetler-nefret-yaymak-icin-kullaniliyor,njKf_q58wkKGO7Eej42fMA/vCZgVNrlB0yE0IGnjryoSw

Oyun Gezer. "Dünden Bugüne Resident Evil Serisi". Erişim 15 Mart 2022. <https://oyungezer.com.tr/haber/dunden-bugune-resident-evil-serisi/detay>

Oyun Tasarımcıları, Geliştiricileri, Yapım ve Yayımcıları Derneği (OYUNDER). "Ülkemizde ve Dünyada Dijital Oyunlar Sektörü Hakkında Genel Rapor". Erişim 14 Mart 2022. <https://www.slideshare.net/OYUNDER/turkiyede-ve-dunyadadijitaloyunlarsektoruhakkindagenelrapor>

Psikosanat. "Çocukların Oyunu Algılayışı". Erişim 14 Mart 2022. <https://www.psimosanat.com.tr/cocuklarin-oyunu-algilayisi/>

Rapeepisarn, Kowit vd. "The Relationship between Game Genres, Learning Techniques and Learning Styles in Educational Computer Games". *Technologies for E-Learning and Digital Entertainment, Lecture Notes in Computer Science* 5093 (2008), 497-508.

Samancı, Osman - Uçan, Ziya. "Çocuklarda Sosyal Beceri Eğitimi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/1 (2017), 281-288.

Sarıaslan, Fatma Kurt. *İslamofobi Batı Literatüründe İslam Algısı ve İslamofobi*. İstanbul: Onto Yayınları, 2018.

Shift Delete.Net. "Geçmişten Günümüze Call of Duty!". Erişim 15 Mart 2022. <https://shiftdelete.net/call-of-duty-tarihcesi>

Steam. "Call of Duty 2". Erişim 15 Mart 2022. https://store.steampowered.com/app/2630/Call_of_Duty_2/?l=turkish

Steam. "Call of Duty: Black Ops II". Erişim 15 Mart 2022. https://store.steampowered.com/app/202970/Call_of_Duty_Black_Ops_II/

Steam. "Call of Duty: Modern Warfare 2". Erişim 15 Mart 2022. https://store.steampowered.com/app/10180/Call_of_Duty_Modern_Warfare_2/?l=turkish

Steam. "PUBG: Battlegrounds". Erişim 14 Mart 2022. https://store.steampowered.com/app/578080/PUBG_BATTLEGROUNDS/

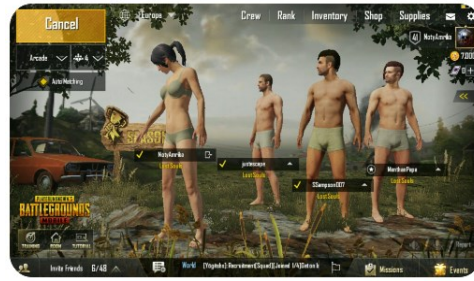
- Steam. "Resident Evil 4". Erişim 15 Mart 2022. https://store.steampowered.com/app/254700/Resident_Evil_4/?l=turkish
- Steam. "Resident Evil 5". Erişim 15 Mart 2022. https://store.steampowered.com/app/21690/Resident_Evil_5/
- Strategyturk. "Dünden Bugüne Resident Evil". Erişim 15 Mart 2022. <https://forum.strategyturk.com/konu-konu-dizisi-dunden-bugune-resident-evil-serisi>
- T.C Gençlik ve Spor Bakanlığı. "Bilgisayar Oyunlarında İslamofobi". Erişim 13 Mart 2022. https://ghkkizilcaihoo.meb.k12.tr/meb_iys_dosyalar/05/03/763876/dosyalar/2021_01/03225717_Bilgi_sayar_OyunlarYnda_Yslamofobi.pdf
- Topaloğlu, Bekir. "Âhiret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/543-548. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Topbasan, Veli. *Dijital İllüstrasyon ve Bilgisayar Oyunlarında Karakter Tasarım*. Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. Erişim 13 Mart 2022. <https://sozluk.gov.tr/>
- Uysal, Arda. *Üç Boyutlu Bilgisayar Oyunları Görsel Tasarımı*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Webhakim. "Skandal Puta Tapma Ritüeli Getirildi! Pubg 'ye Büyük Tepki!". Erişim 15 Mart 2022. <https://webhakim.com/skandal-puta-tapma-ritueli-getirildi-pubgye-buyuk-tepki.html>
- Webtekno. "Call of Duty Serisi Toplamda 175 Milyon'dan Fazla Kopya Sattı!". Erişim 15 Mart 2022. <https://www.webtekno.com/oyun/call-of-duty-serisi-toplamda-175-milyon-dan-fazla-kopya-satti-h6222.html>
- Webtekno. "PUBG, Oyuna Giriş Ekranında Radikal Değişiklikler Yapıyor". Erişim 15 Mart 2022. <https://www.webtekno.com/pubg-oyuna-giris-ekraninda-radikal-degisiklikler-yapiyor-h39876.html#!>
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 45. Basım, 2021.

EKLER

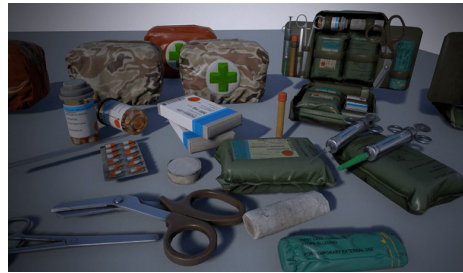
EK-1. Pubg Oyunundaki Bekleme Alanından Anlık Ekran Görüntüsü



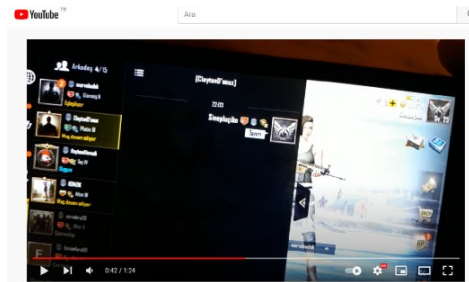
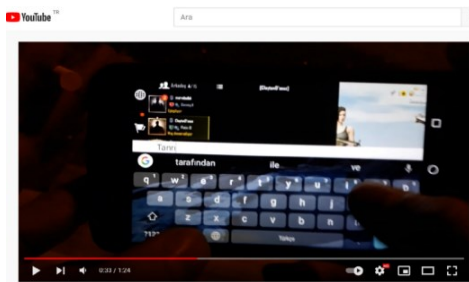
EK-2. Pubg Oyunundaki Karakterlerin Kıyafet Ekran Görüntüleri



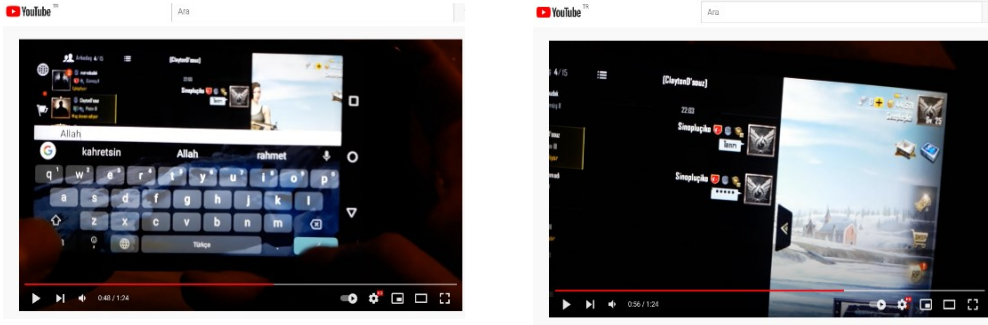
EK-3. Pubg Oyunundaki Sağlık Ekipmanlarından Ekran Görüntüleri



EK-4/1. Pubg Oyununda Tanrı Yazıldığında Çıkan Ekran Görüntüleri



EK-4/2. Pubg Oyununda Allah Yazıldığında Çıkan Ekran Görüntüleri



EK-5. Pubg Oyunundaki Puta Tapma Ritüelinin Ekran Görüntüsü



EK-6. Call Of Duty 2 Oyununda Minarenin Hedef Alındığı ve Vurulduğu Anların Ekran Görüntüleri



EK-7. Call Of Duty: Black Ops 2 Allah Lafzının Nişan Alındığının Ekran Görüntüsü



EK-8. Call Of Duty: Modern Warfare 2 Oyunundaki Hadîs-i Şerif'in Yer Aldığı Resmin Ekran Görüntüleri



EK-9. Resident Evil 4 Oyunundaki Mescid-i Nebevî'nin Kapısının Benzerinin Ekran Görüntüsü



EK-10. Resident Evil 5 Oyununda Kitapların Rafta Kur'ân-ı Kerîm'in Yerde Bulunduğu Karelerin Ekran Görüntüleri



Mervânîler Devrinde Süryaniler¹**Syrians In Marwanid Period****Yusuf BALUKEN**

Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı,

Dr., Yozgat Bozok University Faculty of Theology, Department of Islamic History and Its Arts, Department of Siyar-i Nabi and Islamic History,

Yozgat/Türkiye

yusufbaluken@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3077-4923

DOI: 10.34085/buifd.1118555

Öz

Mervânîler, 983-1085 yılları arasında Kuzey Mezopotamya'da hüküm sürmüş İslam devletlerinden biridir. Bu bölgede, Hulefa-i Raşidin döneminde başlayan İslamlaşma süreci Mervânîler döneminde daha da hızlanmıştır. Mervânîler hâkim oldukları topraklarda Müslüman nüfusun yerleşmesine yardımcı olurken bölgenin kadim sakinleri olan ve Hıristiyanlığa mensup Süryani, Ermeni ve Rumlar'ın yanısıra bölgede az da olsa yaşayan Yahudiler'e dokunmadılar. Aksine daha sonraki Müslüman idarelere örnek teşkil edecek bir hoşgörülü yaklaşım yoluna gittiler. Öyle ki liyakat esasına dayanarak Gayri Müslimler'i Vezirlik, Tabiplik, Vakıf Nazırlığı, Divan Kâtipliği, Arızu'l-Ceyşlik gibi önemli devlet konumlarına getirdiler. Hatta durum öyle oldu ki Mervânîler'in bu uygulamalarda aşırıya gittiğini düşünenler bile oldu. Müslümanlar dışındaki din mensuplarının inanç özgürlüğü, ibadethane açma hürriyeti ve ibadetlerini herhangi bir baskı altında kalmadan yapmaları hususunda azami özen gösterilmiştir. Bu dönemde Mervânîler'in Gayri Müslim tebaasına karşı takındığı en ufak bir olumsuz tavra rastlanmamaktadır. Bizans gibi Hıristiyanlığı resmi din olarak kabul eden devletlerin baskısından bunalan farklı Hıristiyan gruplar Mervânî ülkesindeki özgür ortamdan ötürü bu ülkeye akın ettiler. Süryani patrikliğinin Diyarbakır'a taşınması da bu dönemde gerçekleşen önemli olaylardan biridir.

Anahtar Kelimeler: Mervânîler, Kürtler, Süryaniler, Müslümanlar, Gayri Müslimler

Abstract

The Marwanids is one of the Muslim Dynasties who ruled in Upper Mesopotamia between 983-1085 A.D. In this period, the demography of the region represented a formidable heterogeneity consisting of numerous ethnic and religious groups including Syrians, Armenians, Greeks, Arabs, Jews, Kurds and Georgians of different confessional and sectarian teachings. The Marwanids facilitated the practice of not only their own religion, but also they allowed the practicing of other religions within their constituency with much tolerance and respect. Not only did they not interfere in religious freedom, but they also turned their country into a shelter for confessional groups which confronted religious persecution in the neighbouring states. A significant example is that of the Jacobites who settled and established a patriarchate in the Marwanid city of Amid after escaping from the Byzantine cruelty and oppression. The

¹ Bu çalışma, yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Marwanids were different from their contemporary Muslim states in that they adopted a principle of meritocracy in matters of government. This allowed the inclusion of non-muslims in the state and government apparatus. For instance, there had been non-Muslim vizier, secretaries, army commanders, trust officers and physicians in the Marwanid palace. A great attention was regarded on freedom of belief of Non-Muslims, building their own praying places and worshipping without having any restraint. During that period any negative attitude to Non-Muslim citizens by Marwanids was not seen. Different christian groups, suffocated from restrains of states officially acknowledged Christianity like Byzantium, raided to Marwanid Dynasty for the peaceful situation. Moving of Syrian Patriarchy to Diyarbakır was one of the significant events of this era.

Keywords: Marwanids, Kurds, Syrians, Muslims, Non-Muslims

Giriş

*Benî Mervân*² (Mervânoğulları), *Âl-ı Mervân*³ (Mervân Ailesi) veya *el-Mervâniyye Mulûku Diyârbekir*⁴ (Diyarbakir Mervânî Hükümdarları) gibi isimlerle isimlendirilen bu hanedan mensupları 983-1085 yılları arasında Kuzey Mezopotamya'da hüküm süren bir hanedandır. Mervânîler'in etnik kimliği ile ilgili bilgi veren kaynaklar, onları Kürtler'in Humeydî aşiretinin⁵ Çehârbuhtî⁶ koluna mensup göstermektedir. Mervânîler'in hâkim oldukları bölge ise Ortaçağ'da Zevezân diye adlandırılan geniş bir coğrafyayı kapsamaktadır. Sınırları güneyde Musul'dan başlayıp Ahlât hududuna, doğuda Azerbaycan'ın Selmâs şehrine, batıda ise Diyarbakir'e kadar uzanan bu coğrafyanın önemli bir kısmı dağlık olup tarıma elverişli ovalar azdır. İşte Mervânîler'in hâkimiyet kurdukları bu coğrafya bünyesinde *Humeydî*, *Lârî*, *Hezbânî*, *Mihrânî*, *Hakkârî*, *Buhtî*, *Beşnevî*, *Çûpî* ve *Millî* gibi önemli Kürt aşiretlerini barındırmaktaydı.⁷ Bu dönemde hâkim unsur Kürtler'in dışında Müslüman milletlerden Araplar, Farslar ve Deylemler; Gayri Müslim milletlerden de Süryaniler, Ermeniler ve Rumlar bölgenin demografik yapısını oluşturmaktaydı. Mervânîlerin kendi hâkimiyet sahalarındaki en kalabalık Gayri Müslim millet olan Süryanilerle aralarındaki ilişki üzerinde durmaya çalışacağız.

1. Mervânî Hâkimiyetinin Başlangıç ve Yerleşmesi

² Ahmed b. Yusuf b. Ali b. el-Ezrak el-Fârikî (ö. 577/1181'den sonra), *Târihu'l-Fârikî*, thk. Bedevî Abdullatîf Avâd (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1974, 59; İzzeddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. el-Esîr el-Cezerî (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2006), 7/435.

³ Şihâbeddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1129), *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 5/202.

⁴ Kemâleddîn Ömer b. Ahmed b. Ebî Cerâde b. el-Adîm (ö. 660/1262), *Buğyetu't-taleb fi târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1983), 9/1279.

⁵ Zahiruddîn Ebû Şucâ' Muhammed b. el-Hüseyn Rûzrâverî (ö. 488/1095), *Zeylu Tecâribi'l-Umem*, thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî, (Tahran: Suruş, 2001), 7/106; İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil*, 7/402.

⁶ İbnu'l-Ezrak el-Fârikî'nin eserinin elyazma nüshasında müstensih tarafından noktasız bir şekilde yazılan ve *Cîm* harfi yerine *Hâ* şeklinde okunarak *Hârbuhtî* şeklinde yayınlanan bu ismin doğrusu *Çârbuhtî*'dir. Nitekim İbnu'l-Ezrak el-Fârikî'nin kaydettiği ismin doğrusu da *Çehârbuhtî*'dir. Nitekim ikisinin de ifade ettiği anlam aynıdır. Krş. İbnu'l-Ezrak el-Fârikî, *Târihu Meyyâfârikîn*, British Museum, nr. 5803, 121a; a.mlf., *Târihu'l-Fârikî*, 49; İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1130.

⁷ Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Havkal en-Nasîbî, *Sûretu'l-Ard*, thk. J. H. Kramers (Leiden y.y., 1938), 215, 370; Silefi, Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed (ö. 576/1180), *Mu'cemu's-sefer*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, (Beyrut, 1993), 376-377; İbnu'l-Ezrak el-Fârikî, *Târihu Meyyâfârikîn ve Âmid*, (Kısmu'l-Artukiyyin), thk. Ahmed Savran (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1994), 115; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 3/158.

Zevezân bölgesinin en önemli Kürt aşiretlerinden biri olan ve daha sonraları Kuzey Mezopotamya bölgesinin hâkimleri olan Humeydî aşiretinin Çehârbuhtî koluna mensup Bâz⁸ lakaplı Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Dostek, miladî X. yüzyılın son çeyreğinde tarih sahnesine çıktı. Önceleri Bitlis-Hizân ve Siirt-Ma'den bölgesindeki Bahismî Dağları'nda yaşayan Bâz, sahibi olduğu koyun sürülerini otlatırdı. Çok misafirperver ve cömert biri olan Bâz, sahip olduğu sürüden koyunlar keser ve onlardan insanlara ikram ederdi. Öyle ki cömertliğinin ünü her tarafa yayıldı ve etrafında da çok sayıda insan toplanmaya başladı. Bâz çoğunlukla Hizân ve Ma'den arasındaki bölgede kalırdı. Bir süre sonra etrafına topladığı kimselerle yol kesicilik yapmaya başladı. Daha sonra da Diyarbekir bölgesine akınlar düzenledi. Gerçekleştirdiği bu seferler sonucunda ele geçirdiği malları adamlarına dağıttı. Bu nedenle de etrafındaki adamların sayısı gün geçtikçe arttı. Civar yerlerdeki devlet büyükleriyle diplomatik ilişkiler kurmaya başladı. Bu arada bölgedeki nüfuzunu artırmak amacıyla askeri seferler yapmaya başlayan Bâz, ilk seferini 368 (978-979) yılında Ermenistan'a doğru düzenledi ve Ercîş şehrini ele geçirdi. Burası Bâz'ın ilk fethettiği yerdı. Bâz bu seferi gerçekleştirirken onun en büyük yardımcıları ise Cizre bölgesinde yaşayan Kürt aşiretlerinden biri olan Beşnevî (Bejnevî) aşireti oldu. Mezopotamya coğrafyasını hâkimiyeti altında bulunduran Büveyhî hükümdarı Adudüdevle, Şevval 372 (Mart/Nisan 983) tarihinde ölünce, Bâz'ın kendi bulunduğu bölgedeki siyasî gücü arttı. Bâz artık kendisini hükümdar olarak tanıtmaya başladı. Büveyhîler'in zayıfladığı bu dönemi kendisine fırsat bilen Bâz, kısa sürede sınırlarını genişletmeyi başardı. Van/Erciş'ten Cizre ve Musul'a kadar olan bu coğrafyayı hâkimiyeti altına aldı.⁹

Bâz, Musul'da yaptığı savaşta öldürülünce yönetim eniştesi Mervân b. Kek'in çocuklarına geçti. Mervân aslen Siirt ile Maden arasındaki Kurmâs Köyü'ne¹⁰ mensup olup bu köyde değirmencilik yapıyordu. Bu aile Kurmâs'ın ileri gelen ailelerinden birisiydi. Mervân, Bâz'ın kız kardeşi Fehm ile evlendi ve bu evliliğinden dört erkek ve bir de kız çocukları oldu. Bâz civar yerlerdeki yerleşim yerlerine akınlar düzenlemeye başlayınca da Mervân'ın oğulları dayılarının ordusuna katıldılar ve bir an olsun onun yanından ayrılmadılar. Bâz'ın öldürülmesi üzerine de yerine yaşça en büyük yeğeni ve Mervânî Devleti'nin asıl kurucusu da diyebileceğimiz Ebû Ali el-Hasan b. Mervân geçti. Ebû Ali ise 4 Zilkade 387 (8 Kasım 997) tarihinde Bâbu'l-Mâ'dan'den (Dicle Kapısı) Amid şehrine girerken Ebû Tâhir Yûsuf b. Dimne isimli birisi tarafından öldürdü. Beraberinde bulunan birçok askeri de öldürüldü. Ebû Ali'nin danışmanı Şervîn b. Mem hükümdarın cesedini alarak Meyyâfârikîn'e Mumehhiduddevle'nin yanına döndü. Ebû Ali'nin danışmanı Mem, Ebû Mansûr'u hükümdar ilan etti ve ona Mumehhiduddevle unvanı verdi. Ardından oğlu Şervîn'i de ona danışman olarak atadı. Ebû Ali'nin cenazesi ise Erzen'e götürüldü ve burada yapılan türbede defnedildi.¹¹ Ebû Ali'nin öldürülmesinden üç gün kadar

⁸ Kürtçede Şahin anlamına gelen bu lakap muhtemelen çevikliği ve atılganlığından esinlenerek Bâz'a verilmiştir. Bk. Yûsuf Diyâuddîn Paşa, *el-Hediyyetu'l-hamidiyye fi'l-luğati'l-Kurdiyye* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiyye Matbaası, 1894), 17.

⁹ Rûzrâverî, *Zeylu Tecâribi'l-Umem*, 7/106; İbnu'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu'l-Fârikî*, 50-52; İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil*, 7/401-403.

¹⁰ Burası bugün Siirt'in Şirvan ilçesine bağlı İncekaya Köyü'dür. Kormas uzun yıllar önemli bir idare merkezi olmuştur. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine kadar da bu önemini muhafaza etmiştir. Bk. Emîr Sâlih Beg b. Han Budâk eş-Şirvânî, *Târîhu'l-ensâb*, thk. Tahsîn İbrâhim Doskî (Duhok: Sipirez, 2005), 55-61.

¹¹ Stephanos von Taron, *Armenische Geschichte*, çev. H. Gelzer-A. Burckhardt (Leipzig: y.y., 1907), 203; İbnu'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu'l-Fârikî*, 72-78; İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil*, 7/436.

sonra daha önce Cizre valiliğinde bulunan kardeşi Mumehhiduddevle Saîd, Meyyâfârikîn'e gelerek tahta geçti.¹²

Mumehhiduddevle, Mervânî tahtına çıkınca başkenti Meyyâfârikîn'i imar etmeye başladı. Önce şehir surlarını elden geçirdi. Bu amaçla surun iç tarafında yaklaşık 32 kadar yeri dış tarafında ise yaklaşık 22 yeri tamir etti. 396/1005 yılında şehir kapılarından yıkılmaya yüz tutmuş olan orta kapıyı yeniden yaptırdı.¹³ Öte yandan tarımsal faaliyetlere girişti. Bu amaçla da 397/1006 yılında Bağdat'tan meyve ağaçları getirtilip Meyyâfârikîn'deki bahçelere diktirdi.¹⁴

Mumehhiduddevle, danışmanlığını da yürüten Şervîn b. Mem tarafından Hettâh (Lice) da yapılan bir şenliğin akabinde 5 Cemâziye'l-Evvel 401 (15 Aralık 1010) tarihinde katledildi.¹⁵ Ardından da Şervîn b. Mem hemen Meyyâfârikîn'e geçip şehri ele geçirdi. Hükümdarlığını ilan etti ve buna meşruiyet kazandırmak amacıyla da kendi adına sikke bastırdı.¹⁶ Ancak bu durum fazla sürmedi. Zira Mervânîler'in Siirt valisi ve Mumehhiduddevle'nin küçük kardeşi Nasruddevle, Erzen valisi Hoca Ebu'l-Kâsım el-İsfahânî'nin de yardımları sayesinde idareyi Şervîn'den aldı. Daha sonra da Şervîn ve adamlarını öldürerek kardeşinin intikamını aldı.¹⁷

2. Mervânîlerin Altın Çağı

Nasruddevle kardeşinin intikamını aldıktan sonra tahta geçti. Onun iktidar yılları Mervânîler'in her alanda altın çağını yaşadıkları dönemdir. Nasruddevle hükümdarlığını ilan edince komşu ülkelerin hükümdarları tebrik amacıyla elçi heyetleri gönderdiler. Bunlar içerisinde Mısır Fâtîmî halifesi, Bağdat Abbâsî halifesi ve Bizans hükümdarı II. Basil'in elçileri vardı.¹⁸ Nasruddevle, kardeşi Mumehhiduddevle gibi ilk olarak başkenti Meyyâfârikîn'i ve diğer önemli şehirleri tamir ve inşa etmekle işe başladı. Bu amaçla Meyyâfârikîn şehir surlarını tamir ettirdiği gibi şehrin dışında daha sonraları kendi adıyla anılacak olan Nasriyye şehrini kurdu. Bu şehirde hükümdar sarayı ve hanedan mensupları için de evlerin yanı sıra bahçeler, su dolapları, kanallar, cami, saat kulesi, han, hamam, bimaristan ve köprü gibi kamu hizmeti sunacak eserler inşa ettirdi. Mervânîler'in diğer şehri olan Âmid surlarında da birçok burcu yeniden inşa veya tamir ettirdi. Şehirde bir de mescit inşa ettirdi.¹⁹ Öte yandan Mervânîler'in bir diğer önemli şehri olan Cizre şehir surlarında da tamirler yaptırdı.²⁰

¹² İliya en-Nasîbînî (ö. 438/1046), *Târîhu İliya Bar Şinâyâ*, çev. Yusuf Habbi, (Bağdad: y.y., 1975), 200-201; İbnu'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu'l-Fârikî*, 79; İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil*, 7/436.

¹³ İbnu'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu'l-Fârikî*, 86-87.

¹⁴ İbnu'l-Metrân, *Bustânu'l-etibbâ ve ravzatu'l-elibbâ*, thk. Abdulkerîm Ebû Şuveyrîb (Trablus: Cem'iyetu'd-Da'veti'l-İslamiyyeti'l-Alemiyye, 1993), 50.

¹⁵ İliya en-Nasîbînî, *Târîh*, 204; İbnu'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu'l-Fârikî*, 87-90; İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil*, 7/437; Paul A. Blaum, "A History of the Kurdish Marwanid Dynasty A.D. 983-1085 Part I", *The International Journal of Kurdish Studies*, 5/1-2 (1992), 66-67.

¹⁶ Stephan Heidemann, "A New Ruler of the Marwanid Emirate in 401/1010 and Further Considerations on the Legitimizing Power of Regicide", *ARAM* 9-10 (1997-1998), 599-617.

¹⁷ İbnu'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu'l-Fârikî*, 93-103; İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil*, 7/437.

¹⁸ İbnu'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu'l-Fârikî*, 109-110.

¹⁹ İbnu'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu'l-Fârikî*, 107-108, 141; Max van Berchem, "Arabische Inschriften Aus Armenien und Diyarbekr", *Abhandlungen der Königlischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen Philologisch-Historische Klasse*, IX, Berlin, 1907, 129-132; Max van Berchem ve Josef Strzygowski, *Amida* (Heidelberg: y.y., 1910), 22-30.

²⁰ J. G. Taylor, "Travels in Kurdistan with notices of the Eastern and Western Tigris and Ancient Ruins in Their Neighbourhood", *The Journal of the Royal Geographical Society* 35 (1865), 51.

Nasruddevle bölgedeki hâkimiyetini tam yerleştirmişken yeni bir durumla karşı karşıya kaldı. O da Selçuklular'ın batıya Mervânîlern batı ve kuzey komşusu olan Bizans topraklarına doğru akınlar düzenlemeleriydi. Bir süre sonra da artık Mervânîler'in bulunduğu coğrafyanın yeni ve belirleyici siyasi aktörü Selçuklular oldu. Mervânîler de tüm siyasetlerini onlara endeksli oluşturmaya başladılar. Ortadoğu'ya gelen Tuğrul Bey, güzergâhı üzerindeki devletleri kendine bağladı. İşte bu dönemde Selçuklu tabiiyetini ilk benimseyen ve Fâtîmîler adına okuttuğu hutbeyi artık Selçuklular adına okutmaya başlayan devletlerden biri de Mervânîler oldu.²¹

Mervânîler, kendileriyle aralarında iyi ilişkiler olan Bizanslılar, Büveyhîler ve Fâtîmîlere karşı onlara muhalif olan Selçuklular arasında bir tercihte bulunmak zorunda kaldıklarında hep Selçuklular'dan yana tavır takındılar. Belki de bu tavrın kökeninde Selçuklular'ın da onlar gibi Sünnî olmaları ve Bağdat'ta bulunan Abbasî halifesinin onlara bu yönlü telkinlerde bulunması yer almaktaydı. Dış politikada barışı esas alan, yayılcılığı benimsemeyen ve kendi ülkesinin güvenliğini temin konusunda hiçbir masraf ve fedakârlıktan kaçınmayan Nasruddevle, belki de kendince, daha güçlü ve yayılcı bir politikaya sahip Selçuklular'la iyi geçinmeyi kendi ülkesinin geleceği açısından daha uygun gördü.

Nasruddevle'nin 453/1061-1062) yılındaki ölümünden sonra Mervânî Devleti'nin başına oğlu Nizâmeddîn Nasr geçti. Nizâmeddîn'in en önemli sorunu, kardeşi Saîd ile aralarında yaşadıkları taht kavgası oldu. Bu taht kavgasından Nizâmeddîn başarılı çıktı.²² Nizâmeddîn de tıpkı selefleri gibi ülkesini imar etti. Bu amaçla Âmid şehrinin sur duvarlarına yeni burçlar ilave ettiği gibi Dicle Nehri üzerinde günümüzde On Gözlü Köprü diye bilinen köprüyü inşa ettirdi.²³

Nasruddevle'nin Selçuklular'la ittifak yönünde uyguladığı politika kendisinden sonra Nizâmeddîn tarafından da takip edildi. Bu politikanın sonucu olarak da Mervânîler, 1071 yılında meydana gelen Malazgirt Savaşı'na Selçuklular'ın yanında katıldılar. Meyyâfârîkîn'den ayrılan Alparslan, önce Âmid'e oradan da Urfa'ya geçti. Bir süre burayı kuşattıktan sonra muhasarayı kaldırarak Haleb'e doğru yola çıktı. Bölgedeki bu hareketlilikten haberdar olan Bizanslılar hazırladıkları orduyla doğuya doğru yola çıktılar. Malazgirt'e gelen Bizans ordusu burada karargâh kurdu. Beraberinde sadece 4000 asker bulunan Alparslan içerisinde bulunduğu bu zor durumdan, Mervânîler'in 10000 kişilik ordusu ve savaş esnasında Bizans tarafında yer alan ve paralı asker olarak Bizans safındaki Peçenek ve Oğuzların saf değiştirmesi sayesinde kurtuldu. Rahve Ovası'nda karargâh kuran Alparslan ile Bizans İmparatoru arasında yapılan görüşmelerden bir sonuç çıkmayınca iki ordu Zi'l-Hicce 463/Ağustos 1071 tarihinde karşı karşıya geldi. Meydana gelen savaşın galibi Alparslan ve beraberindeki Mervânî ordusu oldu.²⁴ Fakat Mervânîler'in bu savaştan pek de kazançlı çıktıkları söylenemez. Çünkü Alparslan'ın ülkesine geri dönerken Ahlât ve Malazgirt'e kendi valilerini ataması sonucu bu iki önemli şehir Mervânî idaresinden çıktı.²⁵

²¹ Hibetullâh Ebû 'İmrân Musa b. Dâvud Şîrâzî (ö. 470/1077), *Müzekkerâtu dâ'î duâtî'd-devleti'l-Fâtîmîyye*, thk. Arif Tâmir (Beyrut: y.y., 1983), 175-176.

²² İbnu'l-Ezrak el-Fârîkî, *Târîhu'l-Fârîkî*, 178-181.

²³ İbnu'l-Ezrak el-Fârîkî, *Târîhu'l-Fârîkî*, 199-200; Max van Berchem, *Amida*, 32.

²⁴ Ali Sevim, "Mir'âtu'z-Zamân fi Târîhi'l A'yân (h.448-480)", *Belgeler* 14 (1992), 166-172.

²⁵ İbnu'l-Ezrak el-Fârîkî, *Târîhu'l-Fârîkî*, 190.

472/1079-1080 yılında Nizâmeddîn'in ölümünden sonra tahta Nâsiruddevle Mansûr çıktı. Nizâmeddîn'in yönetiminde bölgenin refah düzeyi en üst seviyeye ulaştı. Ancak Mervânîler'in yıkılmasıyla bölgenin kaderi değişti. Huzur ve refah seviyesi gittikçe düştü. İbnu'l-Ezrak bu olumsuz durumu Nizâmeddîn'den sonra gelen Nâsiruddevle Mansûr idaresindeki Mervânî Devleti'nin Selçuklular tarafından yıkılmasına ve bölgenin el değiştirmesine bağlamaktadır. Zira ona göre Selçuklular bölgeye hâkim olduktan sonra Diyarbakir ve civarına zulüm, işkence ve harap hâkim oldu. Nitekim Artuklular döneminde yaşamış bir tarihçi olan İbnu'l-Ezrak el-Farikî (ö. 577/1181'den sonra) bu durumdan bahsederken kendi yaşadığı dönemde bile bölgenin Nizâmeddîn döneminin yüz kat gerisinde olduğunu itiraf etmektedir²⁶

3. Mervânî Döneminde Süryanilerin Genel Durumu

Mervânîler'in hâkim oldukları Kuzey Mezopotamya coğrafyasında yaşayan en önemli Hıristiyan topluluk kuşkusuz Semitik dillerden Aramicenin bir diyalektiği olan Süryaniceyi konuşan Süryaniler'dir. Süryaniler antik çağlardan beri dünya milletleri içerisinde önemli bir konuma sahiptiler. Nitekim Kadı Sâid el-Endelûsî (ö. 462/1070) tarafından yapılan taksimatta dünya medeniyet tarihinde iz bırakan milletler içerisinde Farslar'dan sonra ikinci sırayı Süryaniler ve Babilliler'in oluşturduğu Keldaniler'e verir. Bu millet mensuplarının eski dünyanın ortasında yani Mezopotamya'da yaşadıklarını ve Süryaniceyi konuştuklarını kaydeder. Ona göre Âdem, İdrîs, Nûh, İbrahim ve Lût peygamber de bu dili konuşuyorlardı. Daha sonra İbranice ve Arapça, Süryaniceden doğmuştur.²⁷

Mervânîler döneminde nüfusun önemli bir kısmını teşkil eden Süryani Hıristiyanlar ülkenin hemen her tarafında bulunmaktaydılar. Önde gelen Mervânî şehirlerinden Meyyâfârikîn'de *Deyru Mar Toma*,²⁸ Cizre'de *Deyru'l-Cûdî*²⁹ ve 'Umr Ekmûn³⁰ Nusaybin'de 'Umru'z-Za'ferân,³¹

²⁶ İbnu'l-Ezrak el-Farikî, *Târîhu'l-Fârikî*, 202-204.

²⁷ Kadı Ebû'l-Kasım Sâid b. Ahmed Sâid el-Endelûsî (ö. 462/1070) *Tabakâtu'l-umem*, thk. Hüseyin Munis (Kahire: Dâru'l-Mearif, 1993), 13-14.

²⁸ Kimi kaynaklarda Mar Koma veya Bar Koma Manastırı olarak da geçen bu Hıristiyan mabedi Meyyâfârikîn'e iki fersah uzaklıktaki yüksek bir tepede kurulmuştur. Bu manastırda kutlanan ve buraya özgü olan bir bayram vardı. Her yerden bölük bölük gelen insanlar burada dilek tutar ve hediyeler sunarlardı. Manastırın alt tarafında içerisinde yağmur sularının biriktiği bir havuz vardı. Manastıra adını veren Bar Koma isimli şahsın ise Hz. İsa'nın havarilerinden biri olduğu iddia edilirdi. Manastırın içerisindeki mumyalanmış cesedin de bu şahsa ait olduğu söylenirdi. Bayram günlerinde cesedin bulunduğu bölümün kapıları açılır ve insanlara teşhir edilirdi. Semseddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Makdisî (ö. 380/990), *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim*, thk. M. J. De Goeje (Leiden: Dâru Sâdir, 1906), 146; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed eş-Şâbuştî (ö. 388/998), *ed-Deyârât*, thk. Körkis Avvâd (Beirut: Dâru'r-Raidî'l-Arabi, 1986), 304.

²⁹ Cizre'ye 7 fersah uzaklıkta Hz. Nuh'un gemisinin konduğu Cûdî Dağı'ndaki bir tepenin başına inşa edilmiş olan bu manastır hakkında Cizre bölgesindeki Hıristiyanlar ilginç olaylar anlatırlar. Şâbuştî, *ed-Deyârât*, 309.

³⁰ Cizre şehrindeki Cûdî Dağı yakınlarındaki bir tepeye kurulmuş olan bu manastır kaliteli şaraplarıyla tanınırdı. Etrafında çok miktarda ağaç bağ ve bahçenin bulunan Umr Ekmûn Manastırı 448/1056 yılında Mervânî ülkesine gelen Selçuklu Sultanı Tuğrul'un beraberindeki askerler tarafından yağmalandı. Manastırda yaklaşık 400 rahip yaşamaktaydı. Selçuklu askerleri bu rahiplerden 120 tanesini boğazladılar. Geri kalanlar ise fidye olarak 6 mükk kadar altın ve gümüş vererek canlarını kurtardılar. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 2/499; İbnu'l-Esir el-Cezerî, *el-Kâmil*, 8/143.

³¹ Nusaybin'in doğusunda şehre hâkim bir tepenin üzerine kurulmuş bu manastır bölgedeki meşhur mabedlerden biriydi. Manastırın etrafında ağaçlar ve üzüm bağları vardı. Manastırın yanında yerden fışkıran çok sayıda pınar vardı. Uzlete çekilmiş çok sayıda rahibin bulunduğu bu manastırda üretilen kaliteli şarap Nusaybin ve civar yerlere

Siirt'te ise 'Umr Ahvîşâ³² gibi önemli Süryani mabet ve eğitim merkezlerinin bulunması Süryani yoğunluğunun en önemli göstergeleri arasında yer almaktadır. Süryaniler'in bölgedeki önemli merkezlerinden bir diğeri de Rûhâ (Urfa)dır. Mervânîler döneminde halkın çoğunluğu Hıristiyanlardan oluşan bu şehirde kutsal kabul edilen büyük bir kilisenin yanı sıra üç yüzden fazla kilise ve manastır vardı.³³ Hasankeyf de bu dönemde Süryaniler'in yoğun bir şekilde yaşadığı ve çok sayıda kilisenin mevcut olduğu bir diğer önemli şehir olarak dikkatleri çekmektedir.³⁴ Öte yandan Nasruddevle döneminde 438 (1046-1047) yılında Mervânî ülkesine gelen İranlı seyyâh Nâsır-ı Hüsrev Âmid şehrinde Ulu Camii yakınlarında mimari yönden çok güzel bir kilisenin var olduğunu ve Âmid'den sonra uğradığı Harrân şehrinde de Hıristiyanların yaşadığını ifade eder.³⁵ Bu Hıristiyan nüfus içerisinde Süryaniler kuşkusuz önemli bir kısmı teşkil etmekteydiler.

Süryaniler'in önemli bir kısmı ise komşu Bizans ülkesinde yaşamaktaydılar. Ancak kendileriyle aynı dini paylaşımları Süryaniler'i, Bizanslılar'ın dinî alandaki baskılarına maruz kalmaktan kurtarmadı. Nitekim 420/1029-1030 yılında Bizans imparatoru II. Basil'in ölümünün ardından yerine geçen III. Romanus Argyros, Maraş'ta oturan Antakya Yakubîler'inin patriği Yuhanna Bar Abdun'un şehir ve kasabalara metropolit ve piskoposlar atadığını bildirildi. Bunun üzerine Yuhanna ve beraberindeki altı tane din adamını İstanbul'a çağırdı. Patrik önce Malatya'ya uğradı ve burada yanına aldığı metropolitlerle beraber İstanbul'a hareket etti. Bizans imparatoru da İstanbul patriği Aleksiyus'a Ortodoks metropolitleri ve piskoposları bir araya toplamasını istedi. İmparator bu din adamlarının huzurunda Yakubîler'e mezheplerinden dönme ve Ortodoksluğa geçme çağrısı yapmayı düşünüyordu. Antakya Ortodoks patriği Nikolas da bu toplantıya çağrıldıysa da o böyle bir şey yapmayı reddetti. İstanbul patriği Aleksiyus, Yakubî patriğini mezhebinden dönmeye davet etti. Ancak Yakubî patriği bunu reddetti. İmparator umudunu kesince Yuhanna'yı Bulgaristan taraflarındaki bir manastıra sürgün etti. Beraberinde gelen altı din adamından üçü Ortodoksluğa geçmeyi kabul etmişti. Kabul etmeyen üç tane din adamı da hapsedildi. Sürgünde bulunan Yuhanna üç yıl sonra vefat etti. Bunun üzerine Yakubî rahipler 425/1033-1034 yılında toplanarak Dionisyus'u yeni patrik olarak seçtiler. Bizans imparatoru bunu duyunca yeni patriği yakalatmak için harekete geçti. Yakubî patrikleri Malatya'daki Diyonisyus'a Müslümanların ülkesine gitmesini önerdiler. Diyonisyus kendisini takdis eden rahiple birlikte Fırat Nehri'ni takip ederek Diyarbakir'in merkez şehri Âmid'e sığındı. Malatya'daki Bizans valisi Mervânîler'in Âmid valisi Sa'duddevle Muhammed b. Nasruddevle'ye beraberlerinde çok miktarda hediye bulunan elçiler gönderdi. Elçiler şehir valisinden Bizans imparatorunun isteklerine saygı duyarak Yakubî patriğini iade etmesini istediler. Âmid valisi bu isteğe "Bizim kanunlarımız, bize sığınan birini tutuklamaya,

gönderilirdi. Manastırın kurulduğu tepede bunun dışında mimari olarak birbirine benzeyen üç tane daha manastır vardı. Fakat bunlar içerisinde en güzel görünüşlüsü Umr'u-z-Za'feran sonra Mar Uci ve Mar Yuhanna Manastırları'ydı. Şâbuştî, *ed-Deyârât*, 191.

³² Siirt'te bulunan ve Erzen'e hâkim bir yerde inşa edilmiş bu manastır Mervânîler dönemindeki önemli Hıristiyan mabedlerinden biridir. Oldukça geniş bir mekâna sahip bu manastırda uzlete çekilmiş 400 rahip bulunmaktaydı. Son derece güzel bir mimariye sahip bu manastırın etrafında da üzüm bağları ve meyve bahçeleri vardı. Manastıra yakın bir yerde üç değirmeni çevirecek şiddette akan bir su pınarı vardı. Yanı başından da bir nehir akmaktaydı. Her taraftan Hıristiyanlar bu manastıra gelirlerdi. Şâbuştî, *ed-Deyârât*, 198.

³³ İbn Havkal, *Sûretu'l-Ard*, 226; Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim*, 141.

³⁴ Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim*, 141.

³⁵ Ebu'l-Muîn Nâsır-ı Hüsrev (ö. 453/1061), *Sefernâme*, thk. Muhammed Debîr Siyâkî (Tahrân: y.y., 1955), 15.

düşmanına vermeye ve ona inancından dolayı işkence yapmaya izin vermez.” diyerek karşılık verdi. Bu olaydan sonra Diyonusyus ömrünün geri kalan günlerini Mardin’de Mar Hanania Manastırı’nda geçirdi. Bu nedenle Âmid şehri Yakubî Patrikliği’nin yeni merkezi oldu.³⁶ Nitekim 449 (1058) yılında Malatyalı rahip Bar Şûşan Âmid’de Antakya patriği olarak takdis edildi ve Yuhanna adını aldı.³⁷ Bu kritik olaydan sonra Mervânîler’in önemli kentlerinden biri olan Amid, Süryaniler için artık önemli bir dinî merkez haline dönüştü. Bunda kuşkusuz Mervânîler’in dinî alandaki toleransının etkisi tartışılmaz bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dinî merkezlerini Mervânî ülkesine taşımış olan Süryaniler dinlerini yaşamak noktasında diğer gayri Müslim milletlere oranla daha ayrıcalıklı bir konuma kavuştular. Zira Mervânîler kendi ülkelerinde yaşayan Süryaniler’in ibadetlerini yapabilmeleri için mabet kurmalarına izin verdikleri gibi bu mabetlerin fiziki yapısının korunması noktasında da hassasiyet gösterdiler. Nitekim Nasruddevle 403/1012-1013 yılında kendi ikameti için yaptırdığı sarayın bahçesi düzenlenirken bahçedeki kilise enkazına dokunmadı ve işlemeli taşları ve sütunları Melkî Kilisesi’ne taşıttırdı.³⁸

Hâlbuki Mervânîler’in gayri müslim milletlerin mabetlerine karşı takındığı bu olumlu ve ayrıcalıklı tavır kendilerinden sonra bölgeye hâkim olan Selçuklular döneminde tersine döndü. Şöyle ki; Fahruddevle b. Cüheyr öncülüğündeki Selçuklu ordusu 478/1085-1086 yılında Mervânî başkenti Meyyâfârikîn’i ele geçirincede şehirdeki el-Biy’atu’l-Mudevver’e (Yuvarlak Kilise) yıktırarak enkazıyla şehir surlarını tamir ettirdiler.³⁹ Ardından da Deyr Abbâd Kilisesi’ni de mescide çevirtti. Ancak Meyyâfârikîn’deki Hıristiyanlar bir araya geldiler ve aralarında topladıkları 30000 Bizans altınını İbn Cuheyr’e vererek yapıyı tekrar kiliseye çevirttiler.⁴⁰ Bu arada Fahruddevle İbn Cuheyr oğlu Zaîmuddevle’yi de Âmid’i kuşatmaya göndermişti. Şehirde bulunan ve Mervânîler’e bağlı olan Hıristiyan idareciler şehri Selçuklular’a teslim etmediler. Ancak bir süre sonra halkın bir kısmı Selçuklu askerlerine kale kapılarını açınca şehirdeki Hıristiyanlar’ın evleri Selçuklu askerleri tarafından yağmalandı.⁴¹

Fahruddevle’den sonra Meyyâfârikîn’e idareci olan Ebû Ali el-Belhî ise bir gece seher vakti çan sesiyle uyandı ve bu sesin ne olduğunu hizmetkârlarına sorunca hizmetkârlar Deyr Abbâd Kilisesi’nin çanının sesi olduğunu söylediler. Ertesi gün el-Belhî şehir halkını topladı ve Müslüman memleketinde tepelerinde çan çalmasının kabul edilemez olduğunu söyledi. Halk bu kilisenin daha önce mescide çevrildiğini ancak daha sonra Hıristiyanların para vererek tekrar kiliseye çevirdiklerini söylediler. Bunun üzerine Belhî, emir vererek kilisenin apsisini söktürdü ve yerine mihrap yaptırdı. Meyyâfârikînli Hıristiyanlar yapının kilise olarak kalması için 50000 Bizans altını teklif ettiyseler de el-Belhî bunu kabul etmedi ve söz konusu yapı mescide çevrildi.⁴²

³⁶ Yahya b. Saîd Antâkî, (ö. 458/1066), *Târîhu’l-Antâkî*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî (Trablus: Jarrous Press, 1990), 409-410; Michel Le Syrien, *Chronique*, çev. J. B. Chabot (Paris: y.y., 1905), 3/147.

³⁷ Efreml Barsavm (ö. 1957), *Saçılmış İnciler*, çev. Zeki Demir (İstanbul, 2005, 376.

³⁸ İbnu’l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu’l-Fârikî*, 108.

³⁹ İbnu’l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu’l-Fârikî*, 214.

⁴⁰ İbnu’l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu’l-Fârikî*, 220.

⁴¹ İbnu’l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil*, 8/299.

⁴² İbnu’l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu’l-Fârikî*, 222.

Nasruddevle 415/1024-1025 yılında Âmid'i ele geçirdikten sonra oğlu Sa'duddevle Muhammed'i şehir valiliğine atadı ve İbnu'l-Hammâr isimli bir Hıristiyan'ı da ona divan kâtibi olarak görevlendirdi.⁴³ 418/1027-1028 yılında vezir İbnu'l-Mağribî vefat edince Nasruddevle bir süre vezirsiz kaldı. Bu süre içerisinde Hıristiyanlar etkili olmaya başladı. Bu dönemde önemli görevlere gelen Hıristiyanlar'dan biri de Arızu'l-Ceyş olan Ebû Hakîm İbnu'l-Hadîsî isimli bir Hıristiyan'dı.⁴⁴ Nasruddevle döneminde Meyyâfârikîn vakıflarına bakan, önceki hükümdarlar Ebû Ali Hasan b. Mervân ve Mumehhidudevle dönemlerinde de olduğu gibi İbn Şelîta isimli bir Hıristiyan'dı. İbn Şelîta görevinde oldukça başarılıydı. Onun döneminde vakıf gelirleri kat kat artmıştı. Şehrin su ulaşmamış yerlerine su kanalları yaptırarak su verdi.⁴⁵ Nâsiruddevle Mansûr döneminde vezirlik makamı daha önce Meyyâfârikîn'deki Attarlar Çarşısı'nda bir attar dükkânı işleten Ebû Sâlim adında bir Süryani'nin elindeydi.⁴⁶

4. Mervânîler Döneminde Yaşamış Süryanî İlim Adamları

Kürtler'in hâkim olduğu Mervânîler dönemi Süryanî milletinin Kuzey Mezopotamya coğrafyasında antik dönemde olduğu gibi kendilerini etkin unsur olarak buldukları dönemlerden biri olmuştur.⁴⁷ Mervânîler, bilim ve sanat alanında Mezopotamya'nın öncü milleti olan Süryanîler'e kendi idarelerinde özgür ortam sundular. Mervânî başkenti olan Meyyâfârikîn'de ve diğer önemli şehirlerde Süryanîler'i idareci olarak görmek tesadüf olmaktan çıkmıştı. Bunun yanı sıra Mervânî hükümdarları Süryani bilginlerin yapıtlarını ortaya koyabilmeleri için onları teşvik ettikleri gibi bu iş için de uygun koşullar hazırladılar. Bu pozitif yaklaşımın sonucunda Mervânî ülkesinde yaşayan Süryani bilginler yapıtlar ortaya koydukları gibi ülke dışından Süryani bilginler Mervânî ülkesine gelerek bu özgür ve uygun ortamdan istifadeyle Mervânî himayesinde bilimsel çalışmalar yaptılar ve eşsiz yapıtlar ortaya koydular. Şimdi bu bilginlerden şöylece söz etmek mümkündür.

Cebraîl bin Ubeydullah b. Bahtîşu, 311/923-924 yılında doğdu. Bu tabip Mervânî hükümdarı Mumehhidudevle'nin daveti üzerine 393/1002-1003 yılında Meyyâfârikîn'e geldi ve buraya yerleşti. Burada Mumehhidudevle'ye tabiplik yaptı. 8 Receb 396/10 Nisan 1006 senesine kadar hizmet verdi. Cenazesi Meyyâfârikîn'in dışındaki Musalla'ya defnedildi. Tıp ve felsefeye dair çok sayıda eser kaleme aldı.⁴⁸

Bu büyük bilginin oğlu olan **Ebû Saîd Ubeydullâh b. Cebraîl b. Bahtîşu** da tıp alanında üstün bilgi ve deneyime sahipti. Tabipler arasında öne çıkanlardan biri olan bu bilgin aynı zamanda Hıristiyanlığa ve mezheplerine dair de bilgi sahibiydi. Öncelikli olarak tıp alanıyla ilgilenen İbn Bahtîşu'nun çok sayıda eseri vardı. Meyyâfârikîn'de ikamet eden İbn Bahtîşu, İbn

⁴³ İbnu'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu'l-Fârikî*, 126, 147.

⁴⁴ İbnu'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu'l-Fârikî*, 149.

⁴⁵ İbnu'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu'l-Fârikî*, 164-165.

⁴⁶ İbnu'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu'l-Fârikî*, 206.

⁴⁷ Konuyla ilgili ayrıntılı bir çalışma için bk. Ephrem-Isa Yousif, "Les Princes Kurdes Merwanides et les savants Syriaques" *Etudes Kurdes* 2 (Novembre 2000), 7-20.

⁴⁸ Cemâleddîn Ali b. Yûsuf İbnu'l-Kıftî (ö. 646/1248), *İhbâru'l-ulemâ bi ahbâri'l-hukemâ*, thk. Abdulmecîd Diyâb (Kuveyt: y.y., 1998), 1/195-200; Muvaffakuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Kâsım İbn Ebî Usaybia (ö. 668/1270), *Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ*, thk. Nizar Rıza (Beyrut: y.y., ts., 209-214; George Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, (Roma: y.y., 1947), 2/111.

Butlân ile de çağdaştı. Çoğu zaman onunla bir araya gelip sohbet ederdi. Aralarında iyi bir dostluk ilişkisi vardı. İbn Bahtîşu 450/1058-1059'da vefat etti.⁴⁹

İbn Bahtîşu'nun himayesinde yaşadığı Mervânî hükümdarı Nasruddevle, sadece ülkesindeki insanların yaşam koşullarını iyileştirmekle kalmamıştı. Aynı zamanda ülkesinin doğasında yaşam süren hayvanların bile yaşam koşullarına karşı duyarlı davranan bir hükümdardı. Onun hayvanlara karşı olan sevgi ve duyarlılığını anlatan bir olay 450/1058-1059 yılında meydana geldi. Zira bu senenin kış aylarından birinde yağın kırmızı bir kardan ötürü evcil ve yabancı hayvanların çoğu telef oldu. Yiyecek bulamayan hayvanlar şehir ve kasabalara indi. İnsanlardan bir kısmı ise bu hayvanları acımasızca avladılar. Merhamet sahibi olanları ise bütün bir kış boyunca bu hayvanları evlerinde beslediler ve sonra da salıverdiler. Bütün bu yaşananların bilgisi Nasruddevle'ye ulaşınca derhal tahıl ambarlarının açılarak kuşlar için tarlalara ve dağlara buğday, arpa ve darı, hayvanlar için de çok miktarda ot ve saman bırakılması emrini verdi. Böylece birçok hayvan ve kuş felaketten kurtuldu. Nasruddevle bu uygulamayı ölünceye kadar sürdürdü.⁵⁰ İşte İbn Bahtîşu, hayvanlara karşı ilgisini ve hassasiyetini bildiği merhametli Mervânî hükümdarı Nasruddevle için Zooloji'ye dair *Tabâiu'l-hayavân ve havâssihâ ve menâfiu a'dâihâ* isimli bir eser kaleme aldı.⁵¹ İbn Bahtîşu kaleme aldığı bu eserin girişinde Nasruddevle'yi bütün unvanlarıyla zikrettikten sonra "*Emir Nasruddeole benden hayvanların mizacı, yararları, anatomileri ve yaptıkları davranışların özelliklerine dair evcil ve yabancı hayvanların yanı sıra sürüngen ve suda yaşayanları özelliklerine göre sınıflandırıp yazmamı istedi. Ben de onun bu isteğine karşılık vererek bu kitabı kaleme aldım.*" diyerek eseri kaleme alma nedeni ve yöntemini anlattı.⁵²

Mervânîler döneminin önde gelen Süryani bilginler arasında yer alan **Zâhidu'l-Ulemâ Ebû Saîd Mansûr b. İsa**, meşhur Nusaybin metropoliti İliya'nın kardeşidir.⁵³ Özellikle tıp alanındaki derin bilgisiyle Nasruddevle'ye hizmet ederdi. Nasruddevle onun tıp alanındaki bilgisine güvenir ve bundan dolayı da ona ihsanlarda bulunurdu. Nasruddevle etrafındaki bu bilginlerin öneri ve isteklerini dikkate alıp bu önerilerin yaşama geçirilmesi konusunda çok özen gösterirdi. Nitekim Zâhidu'l-Ulemâ, Nasruddevle'ye yaptığı öneri üzerine Meyyâfârikîn Bimaristanı'nın inşasına vesile olan zattır. Zira Nasruddevle'nin bir kızı Meyyâfârikîn'de hastalanmıştı. Nasruddevle bu kızına çok değer veriyordu. Şayet kızı iyileşirse onun ağırlığınca parayı sadaka olarak dağıtma vaadinde bulunmuştu. Zâhidu'l-Ulemâ hükümdarın kızını tedavi edip kız iyileşince de Nasruddevle'ye sadaka olarak dağıtmayı tasarladığı parayı diğer insanların da yararına olmak üzere bir bimaristan (Hastane) inşasına sarf etmesi önerisinde bulundu. Zâhidu'l-Ulemâ'ya göre böyle yapmakla Nasruddevle bu işten daha çok ecir alacak ve iyiliği de her tarafa yayılacaktı. Onun bu önerisi üzerine Nasruddevle, Zâhidu'l-Ulemâ'ya inşaat işlerinde kullanılmak üzere çokça para verdi. Ayrıca daha sonraki zamanlarda bimaristanın ihtiyaçları için de birçok araziyi vakfetti. Bimaristanda kullanılacak tıbbî araç-gereç ve diğer ihtiyaç maddelerinin temini için çokça ihsanlarda bulundu ve bu konuda hiçbir

⁴⁹ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 214; Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, 2/111-112.

⁵⁰ Urfalı Mateos, *Vekayiname*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: y.y., 2000), 109-110; Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. el-Cevzî (ö. 597/1200), *el-Muntazam fi târihi'l-mulûk ve'l-umem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata-Mustafa Abdulkâdir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 16/71.

⁵¹ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 214.

⁵² Ebû Saîd Ubeydullâh b. Cibrâil b. Bahtîşu (ö. 450/1058-1059), *Kitâbu menâfiu'l-hayavân ve havâssihâ ve menâfiu a'dâihâ*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Bl., nr. 2943, 2b-3a.

⁵³ Halil Samir, "Note sur le médecin Zahid al-Ulama frère d'Elie de Nisibe", *Oriens Christianus* 69 (1985), 179.

masraftan kaçınmadı. 414/1023-1024 yılında başlayan bimaristan inşaatı Şevval 417/Kasım-Aralık 1026 tarihinde bitti ve bu tarihten itibaren hastalar tedavi edilmeye başlandı. Bu tarz önemli kamu hizmetlerinin yerine getirilmesi noktasında ön ayak olan Zâhidü'l-'Ulemâ, bir bilgin olarak da çok sayıda eser kaleme aldı. Hastaneleri konu alan *Kitabu'l-bîmâristânât*, Meyyâfârikîn Bimaristanı'nda yapılan ilmi meclislerde konuşulanlar ve Meyyâfârikîn dışından kendisine sorulan sorulara verdiği cevapları derlediği iki cüzlük *Kitabun fi'l-fusûl ve'l-mesâil ve'l-cevâbât* önemli eserleri arasında yer alır. Öte yandan rüyalarla ilgili *Kitabun fi'l-menâmât ve'r-rü'yâ* isimli bir yapıt kaleme aldı. Tıp eğitimi göreceklein öncelikli olarak öğrenmeleri gereken bilgilerden söz eden *Kitabun fi mâ yecibu ale'l-müteallimîne li sînâti't-tib takdîmu ilmîhi* eşsiz eserleri arasındaydı. Göz hastalıkları ve bu hastalıkların tedavisine dair kaleme aldığı *Kitabun fi emrâdi'l-'ayn ve mudâvâtihâ* isimli eseri dönemin tıbbının ulaştığı seviye hakkında fikir verecek bir yapıttır.⁵⁴

İliya b. İsa en-Nasîbînî de XI. yüzyılda Doğu Hıristiyanları'nın önde gelen şahsiyetlerinden bir diğeridir. İliya yakın arkadaşı Hıristiyan hukukçu, ilahiyatçı, filozof ve tabip Ebu'l-Ferec Abdullâh b. Tayyib el-Maşrîkî (ö. Hicri 1043) ile birlikte Hıristiyanlığa dair birçok çalışma yaptı. Öte yandan İslâm düşüncesine de vukufiyetiyle de dikkat çeken simalardan biri olmuştur. Teoloji ve ahlak konularında yoğunlaşan Ebu'l-Ferec'in aksine İliya bilimsel ve felsefi konularla uğraşmıştır.

İliya 11 Şubat 975 tarihinde Tikrî'tin kuzeyinde, Zap Nehri'nin sol tarafında yer alan ve Tikrît Ebrişiyesi'ne bağlı es-Sinn köyünde doğdu. 3 Eylül 1007 tarihinde Nusaybin metropoliti Yehbalaha vefat edince Patrik Nasnail yerine tayin edecek birini bulmakta sıkıntı çekti. Zira Nusaybin Hıristiyanlığın yayılım merkezlerinden ve Doğu Hıristiyanları'nın en önemli dinî merkezlerinden biriydi. Patrik Nasnail, İliya'yı yanına çağırdı ve ondan bu görevi kabul etmesini rica etti. Bunun üzerine İliya, Beyt Nuhadra'dan Nusaybin'e gitti. İliya'nun ahlakı ve bilgisinden ötürü hiç kimse bu tayine karşı çıkmadı. İliya 26 Eylül 1008 tarihinde Nusaybin Metropolitliği'ne fiilen başladı. Bu süre içerisinde 10'dan fazla Arapça eserin yanı sıra bir o kadar da Süryanice kitap kaleme aldı.⁵⁵ 18 Temmuz 1046 tarihinde yaşı 72'ye erişmiş bir halde vefat etti. Meyyâfârikîn Kilisesi'nde kardeşi Ebû Saîd Zâhidü'l-'Ulemâ'nın mezarının yanı başında defnedildi.⁵⁶

İliya, Nusaybin'e ulaştığında orada kurulu bir kütüphaneyle karşılaştı. Bu kütüphanede bilimsel eserler ve dinî eserler mevcuttu. Nusaybin'de kaldığı süre içerisinde eski Hıristiyan din adamlarının geleneğine uyararak kendisini ahlakî yönden olgunlaştırdığı gibi ilmî yönden de yetiştirdi. Daha sonra farklı alanlarda eserler kaleme almaya başladı. Dil, tarih, mantık, bilim ve felsefe alanlarında çok sayıda eser yazdı. Öte yandan edebî, ahlakî ve psikolojik konuları ele alan eşsiz yapıtlar ortaya koydu. Süryanice ve Arapça olarak iki dilde kaleme aldığı dünya tarihini 1019 yılında telif etti. İbn Ebî Usaybia'nın da takdirini kazanan ve bilinen en iyi tarih kitaplarından biri olan bu eserinde Mervânîler'in tarihleri ile ilgili önemli kayıtlar da

⁵⁴ İbnu'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu'l-Fârikî*, 123; İbnu'l-Metrân, *Bustânu'l-etibbâ*, 52; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 341.

⁵⁵ İliya en-Nasîbînî, "Risâletun fi Vahdâniyyeti'l-Hâlık ve Teslîsi Ekânimîhi", nşr. Luis Ma'lûf, *el-Maşrîk* 6 (1903), 111-116.

⁵⁶ İliya en-Nasîbînî, "Risâletun fi Fadîleti'l-İfâf li İliya en-Nasîbînî", nşr. George Rahme, *el-Maşrîk* 63 (1968), 4; 'Amr b. Matta, *Ahbâru fetâriketi kürsiyyi'l-maşrîk min Kitabi'l-Mecdel*, ed. Henricus Gismondi (Roma: y.y., 1896), 2/99; Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, 2/177; Halil Samir, "Bibliographie du dialogue İslamo-Chrétien", *Islamochristiana*, 3 /1977, 258.

mevcuttur.⁵⁷ Öte yandan İliya, Hıristiyanlık dininin savunmasını tartışma üslubundan uzak yumuşak bir yöntemle ele alan çalışmalara yöneldi. Ayrıca Hıristiyanlık akideleri olan Teslîs, Tevhîd, Tecessüd, Kânûnu'l-İmân ve daha başka felsefi konuları içeren eserler kaleme aldı.⁵⁸

Mervânîler döneminde bölgede yaşayan Süryanî gruplar arasında yer alan Yakubîler, Mervânî hükümdarları nezdinde önemli mevkilere gelmişlerdi. Bunlar arasında önde gelenlerden biri olan **Ebû Sa'd Fadl b. Cerîr et-Tikrîti** birçok ilimde bilgi sahibiydi. Tıp alanında üstün bilgi sahibi olup tedavi yöntemlerini iyi bilirdi. Derin tıbbî bilgisiyle Nasruddevle'ye hizmet ederdi. *Makâletun fi esmâil'l-emrâd ve iştikâkâtihâ* isimli eserini öğrencisi **Yahya b. Abdulmesih el-Fârikî** için kaleme aldı.⁵⁹ Fadl ve kardeşi Yahya'ya öğrencilik yapmış olan tabip Yahya b. Abdulmesih el-Fârikî tarafından Cemaziye'l-Ahir 463/Mart-Nisan 1071) tarihinde istinsah edilen Fârâbî'ye ait *Arâu ehli'l-medîneti'l-fâdila* isimli eserin ferağ kaydı⁶⁰ Mervânîler dönemindeki entelektüel düzeye dair bizlere fikir vermektedir.

Mervânîler döneminin bir diğer önemli Yakubî bilim adamı Fadl'ın kardeşi **Ebû Nasr Yahya b. Cerîr et-Tikrîti**'dir. Tıp, astronomi, felsefe ve ilahiyat alanlarında derin bilgi sahibi olan bir bilim adamıydı. Tıp alanında tıpkı kardeşi Fadl gibi bilgili ve seçkin birisiydi. Yahya da Mervânî hükümdarı Nasruddevle'nin saray tabipliğini yapıyordu.⁶¹ Yahya, Mervânîler döneminin önemli devlet adamlarından Sedîduddevle **İbnu'l-Enbârî**'nin⁶² isteği üzerine astronomiye dair *Kitabu'l-ihiyârât fi ilmi'n-nucûm* adı verilen bir eser kaleme aldı.⁶³

Yahya b. Cerîr, Mervânîler'in bir diğer veziri **Ebû Nasr Muhammed b. Cüheyr** için de *Kitabun fi menâfi'r-riyâde ve ciheti isti'mâlihâ* isimli bir eser kaleme aldı.⁶⁴ Yahya, sadece tıp alanında değil tarih alanında da Mervânîler'e hizmet sundu. Nitekim *Kitabu zici't-tevârih* veya İbnu'l-Adîm'in ifadesiyle *el-Kitabu'l-câmi' li't-târîh*⁶⁵ diye isimlendirdiği eserinde devletlerin ve ülkelerin kuruluşu, peygamberlerin doğumları, şehirlerin ilk inşa edildikleri tarihlerin yanı sıra Hz. Âdem'den başlayarak Mervânî Devleti'nin tarihini 472/1079-1080 yılına kadar kronolojik olarak anlattı.⁶⁶ Günümüze ulaşmayan bu eserden İbnu'l-Adîm ve Yâkût el-Hamevî alıntıda

⁵⁷ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 111.

⁵⁸ Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, 2/178-189.

⁵⁹ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 328.

⁶⁰ Gerhard Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East", *Arabic Theology, Arabic Philosophy*, ed. James E. Montgomery (Paris: Orientalia Lovaniensia Analecte, 2006), 380.

⁶¹ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 328-329.

⁶² Sedîduddevle Ebu'l-Çanâim Abdulkerîm b. İbrâhim el-Enbârî'nin babası Ebu'l-Fadl İbrâhim b. Abdulkerîm el-Enbârî Mervânî hükümdarı Nizâmeddin'in vezirliğini yaptı. Kardeşi Zaîmuddevle Ebû Tâhir Selâme b. İbrâhim ise Nâsrudddevle Mansûr'un vezirliğini yaptı. Sediduddevle ise Mervânîler yıkılınca 1 Receb 489/25 Haziran 1096 tarihinde Selçuklular'ın Meyyâfârikîn nâibi Tuğtekin tarafından idam edildi. İbnu'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu'l-Fârikî*, 224, 239-240.

⁶³ Yahya b. Cerîr et-Tikrîti, *el-Muhtâr min kutubi'l-ihiyârâti'l-felekiyye*, Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt Bl., nr. 4597, 1b.

⁶⁴ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 329.

⁶⁵ Yahya b. Cerîr et-Tikrîti (ö. 497/1103-1104), *el-Bâbu'l-vâhid ve's-velâsûn min kitabi'l-misbâhi'l-mürsid ile'l-felâh ve'n-necâhi'l-hâdî mine't-tih ilâ sebîli'n-necât*, ed. William Cureton (Edinburgh: y.y., 1865), 21; İzzeddîn Muhammed b. Ali b. Şeddâd (ö. 684/1285), *el-A'lâk el-hatîra fi zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*, thk. Dominique Sourdel (Dimaşk: Institut Français de Damas, 1953), 12-13.

⁶⁶ Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, 2/262.

bulunurlar.⁶⁷ Uzun yıllar Mervânîler'in hizmetinde çalışan Yahya b. Cerîr 497/1103-1104 senesinde Meyyâfârikîn'de vefat etti.⁶⁸

Mervânîler döneminde ülke dışından gelen Süryani bilginler de önemli hizmetler yürüttüler. Bunlar arasında kuşkusuz **Ebu'l-Hasan el-Muhtâr b. Hasan b. Abdûn İbn Butlân** en önde gelenlerden biridir. Bağdatlı olan İbn Butlân kendi döneminin meşhur tabiplerindendir. Çok gezip birçok tabipten ilim öğrendi. 439/1047-1048 yılında Bağdat'tan hareket ederek önce Halep'e oradan 441/1049-1050 yılında Fustat'a vardı. 444/1052-1053 yılında Mısır'dan İstanbul'a gitti ve burada bir sene kadar kaldı. 455/1063 yılında Antakya'da bimaristan inşaatını idare etti. Buradaki meşhur bir tabipten ilim almıştır. Çok sayıda tıbbi eser kaleme almıştı.⁶⁹ Bu eserlerinden birisi de 450/1058-1059 yılında Mervânî hükümdarı Nasruddevle için kaleme aldığı *Da'vetu'l-etibbâ* isimli eseridir.⁷⁰ Bir ara Meyyâfârikîn'de yaşayan İbn Butlân bu eserinde Nasruddevle'nin bu ülkeye hâkim olmasından sonra eskiden olduğu gibi veba salgınlarının artık yaşanmadığını ve insanların sağlıklı olduklarını, insanlar hastalanmayınca da doktorların işsiz kaldıklarından yakınmıştı.⁷¹

Sonuç

Mervânîlerin hâkim oldukları coğrafyada maddi refah düzeyinin artması beraberinde nüfus yoğunluğunun artmasını da getirdi. Bu dönemde Süryanî halkı da bu hanedanın sağladığı refah düzeyinden yararlananlar arasındaydı. Çünkü özgür ilmî ortam, dinî tolerans ve barış esasına dayalı bir yaşam fırsatının varlığı Süryaniler için de değerli bir fırsattı. Bu özgür ve hoşgörülü ortam Süryani ilim adamlarının Mervânî ülkesine akın etmesini de beraberinde getiren önemli etkenlerden bir diğeri oldu. Mervânî ülkesine gelen bu ilim adamlarının bir kısmı hükümdarların özel hizmetine girdiler. Hatta bazıları Mervânî hükümdarları ve diğer devlet adamları için ilmi eserler bile kaleme aldılar.

Mervânî şehirlerinde yaşayan Müslüman, Hıristiyan ve Yahudîler gibi farklı din mensuplarının ibadethaneleri aynı anda ve bir arada bulunabilme imkânına sahipti. Başkent Meyyâfârikîn bunun en çarpıcı örneğini bünyesinde barındırmaktaydı. Fakat bu tolerans yöneticilerin el değiştirmesiyle ortadan kalktı.

Mervânîler, Selçuklular'ın önemli bir aktör olarak Orta Doğu'da ortaya çıkmasından sonra onlara tabi oldular ve kendi dış siyasetlerini artık Selçuklular'a endeksliler olarak şekillendirdiler. Bu nedenle eski müttefikleri Bizanslılar ve Fatimîler'le araları açıldı. Malazgirt Savaşı'ndan sonra ise ilişkiler tamamen koptu. Selçuklular'ın Anadolu'ya hâkimiyetinden sonra Mervânî topraklarına Artuklular hâkim oldu. Bu beylik Anadolu'da kurulan beylikler içerisinde dikkat çeken bir yapı arz etti. Belki de Artuklular, Mervânî mirasına sahip çıkıp bu mirası sürdürdükleri için böyle bir ayrıcalığa sahip oldular. Tıpkı Mervânîler'de olduğu gibi Artuklular tarafından da çoğulcu yaşam olanakları bölgede yaşayan Süryaniler'e tanınmaya devam edildi.

⁶⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 1/128, 227, 266; 2/282; 3/106; İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 1/62; a.mlf., *Zübdetu'l-Haleb*, 1/37.

⁶⁸ İbnu'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu'l-Fârikî*, 271.

⁶⁹ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325-328.

⁷⁰ Ebu'l-Hasan el-Muhtâr b. Hasan b. Abdûn b. Butlân (ö. 458/1066), *Da'vetu'l-etibbâ*, thk. İzzet Ömer (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 47.

⁷¹ İbn Butlân, *Da'vetu'l-etibbâ*, 55.

Farklı din mensuplarının birbiriyle olan ilişkileri İslâm'ın evrensel değerlerinin küresel çapta temsiliyet sorunu yaşadığı bir dönemde önem kazanan konular içerisine girmiştir. Tarihte söz konusu bu ilişkilerin olumlu uygulamalarına Kuzey Mezopotamya bölgesinde rastlamak mümkündür. İşte bu örnekliğin en seçkin mimarlarından biri de kuşkusuz Mervânîler'dir.

İslam dininin ortaya çıkışından yaklaşık dört asır sonra kurulmuş olan ve Kuzey Mezopotamya coğrafyasına hâkim olan Mervânîler, yönetimleri altındaki etnik ve dinî grupların farklılığı ve çokluğu gibi bir kültürel zenginliğe sahip oldukları gibi bunları bir arada tutabilme yönüyle dikkat çeken bir devlettir. Hâkim oldukları coğrafyada kendi mensubu buldukları din mensuplarına olduğu gibi diğer mensuplarına da gösterdikleri hoşgörü ve çoğulcu yaklaşım kendi çağlarının standartlarını aşacak bir düzeye erişti.

Tabii ki söz konusu hoşgörü ortamı ve çoğulcu anlayışı sadece Mervânîler'in idare anlayışına bağlamak doğru değildir. Nitekim mevzu bahis coğrafyadaki etnik ve dinî grupların mensupları bir arada yaşama ve birbirleriyle geçinme hususunda ortak bir kültür oluşturmuşlardı. Bu durum Mervânîler'in işini kolaylaştıran bir unsur oldu. Bununla birlikte Mervânîler'in sergiledikleri yaklaşımla söz konusu yaşam kültürü bir araya gelince ortaya çağlar sonrasına bile örnek olabilecek bir diyalog ve dinî çoğulculuk örneği çıktı.

Kaynakça

Amr b. Matta. *Ahbâru fetâriketi kürsiyyi'l-maşrik min kitabi'l-mecdel*. ed. Henricus Gismondi Roma: 1896.

Antâkî, Yahya b. Saîd (ö. 458/1066). *Târihu'l-Antâkî* thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî. Trablus: Jarrous Press, 1990.

Barsavm, Efrem (ö. 1957). *Saçılmış İnciler*. çev. Zeki Demir. İstanbul: y.y., 2005.

Berchem, Max van. "Arabische Inschriften Aus Armenien und Diyarbekr". *Abhandlungen der Königlich-Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen Philologisch-Historische Klasse* 9 (1907).

Berchem, Max van- Strzygowski, Josef Strzygowski. *Amida*. Heidelberg: y.y., 1910.

Endress, Gerhard. "Reading Avicenna in the Madrasa Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East". *Arabic Theology, Arabic Philosophy*. ed. James E. Montgomery. Paris: Orientalia Lovaniensia Analecta, 2006.

Graf, George. *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*. Roma: y.y., 1947.

Heidemann, Stephan. "A New Ruler of the Marwanid Emirate in 401/1010 and Further Considerations on the Legitimizing Power of Regicide". *ARAM* 9-10 (1997-1998), 599-617.

İbnu'l-Adîm, Kemâleddîn Ömer b. Ahmed b. Ebî Cerâde (ö. 660/1262). *Buğyetu't-taleb fi târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. 13 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1983.

İbn Bahtîşu, Ebû Saîd Ubeydullâh b. Cebrâil (ö. 450/1058-1059). *Kitâbu menâfii'l-hayavân ve havâssihâ ve menâfii a'dâihâ*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya Bl., nr. 2943.

İbn Butlân, Ebu'l-Hasan el-Muhtâr b. Hasan b. Abdûn (ö. 458/1066). *Da'vetu'l-etibbâ*. thk. İzzet Ömer. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali (ö. 597/1200). *el-Muntazam fi târihi'l-mulûk ve'l-umem*. thk. Muhammed Abdulkâdir Ata-Mustafa Abdulkâdir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.

İbn Ebî Usaybia, Muvaffakuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Kâsım (ö. 668/1270). *Uyûnu'l-embâ fi tabakâti'l-etibbâ*. thk. Nizar Rıza. Beyrut: y.y., t.y.

İbnu'l-Esîr el-Cezerî, İzzeddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö. 630/1233). *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 2006.

İbnu'l-Ezrak el-Fârikî, Ahmed b. Yusuf b. Ali (ö. 577/1181'den sonra). *Târihu'l-Fârikî*. thk. Bedevî Abdullatîf Avâd. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Lübnanî, 1974.

İbnu'l-Ezrak el-Fârikî. *Târihu Meyyâfârikîn ve Âmid*. Kısmu'l-Artukiyyin. thk. Ahmed Savran. Erzurum: Atatürk Üniversitesi yayınları, 1994.

İbnu'l-Ezrak el-Fârikî, *Târihu Meyyâfârikîn*, Londra: British Museum, nr. 5803.

İbn Havkal en-Nasîbî, Ebu'l-Kâsım Muhammed, *Sûretu'l-Ard*. thk. J. H. Kramers. Leiden: Dâru Sadır, 1938.

İbnu'l-Kıftî, Cemâleddîn Ali b. Yûsuf (ö. 646/1248). *İhbâru'l-ulemâ bi ahhâri'l-hukemâ*. thk. Abdulmecîd Diyâb. Kuveyt: y.y., 1998.

İbnu'l-Metrân. *Bustânu'l-etibbâ ve ravzatu'l-elibbâ*, thk. Abdulkerîm Ebû Şuveyrib. Trablus: y.y., 1993.

İbn Şeddâd, İzzeddîn Muhammed b. Ali (ö. 684/1285). *el-A'lâk el-hatîra fi zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*, thk. Dominique Sourdel. Dımaşk: y.y., 1953.

İliya en-Nasîbînî (ö. 438/1046). *Târihu İliya Bar Şinâyâ*. çev. Yusuf Habbî. Bağdad: y.y., 1975.

İliya en-Nasîbînî. "Risâletun fi Vahdâniyyeti'l-Hâlık ve Teslîsi Ekânimihî". nşr. Luis Ma'lûf. *el-Maşrık* 6 (1903)

İliya en-Nasîbînî. "Risâletun fi Fadîleti'l-İfâf li İliya en-Nasîbînî". nşr. George Rahme. *el-Maşrık* 63 (1968).

Kadı Sâid el-Endelusî, Ebû'l-Kasım Sâid b. Ahmed (ö. 462/1070). *Tabakâtu'l-umem*. thk. Hüseyin Munis. Kahire: y.y., 1993.

Makdisî, Semseddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 380/990). *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim*. thk. M. J. De Goeje. Leiden: Dâru Sadır, 1906.

Le Syrien, Michel. *Chronique*. çev. J. B. Chabot. Paris: y.y., 1905.

Nâsir-ı Hüsrev, Ebu'l-Muîn (ö. 453/1061). *Sefernâme*. thk. Muhammed Debîr Siyâkî. Tahrân: y.y., 1955.

Rûzrâverî, Zahîruddîn Ebû Şucâ' Muhammed b. el-Hüseyin (ö. 488/1095). *Zeylu Tecâribi'l-Umem*. thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî. 7 Cilt. Tahrân: Suruş, 2001.

Samir. Halil. "Note sur le médecin Zahid al-Ulama frère d'Elie de Nisibe". *Oriens Christianus* 69 (1985)

Samir, Halil. "Bibliographie du dialogue İslamo-Chrétien", *Islamochristiana* 3.

Sevim, Ali. "Mir'âtu'z-Zamân fi Târihi'l A'yân (h.448-480)". *Belgeler* 14 (1992).

Şâbuştî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö. 388/998). *ed-Deyârât*. thk. Korkis Avvâd. Beyrut: Dâru'r-Râidî'l-Arabî, 1986.

Şîrâzî, Hibetullâh Ebû İmrân Musa b. Dâvud (ö. 470/1077). *Müzekkerâtu dâ'î duâtî'd-devleti'l-Fâtîmîyye*. thk. Arif Tâmir. Beyrut: y.y., 1983.

Taron, Stephanos von. *Armenische Geschichte*. çev. H. Gelzer-A. Burckhardt. Leipzig: y.y., 1907.

Taylor, J. G. "Travels in Kurdistan with notices of the Eastern and Western Tigris and Ancient Ruins in their Neighbourhood". *The Journal of the Royal Geographical Society* 35 (1865).

Urfalı Mateos. *Vekayiname*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.

Yahya b. Cerîr et-Tikrîfî (ö. 497/1103-1104). *el-Bâbu'l-vâhid ve's-selâsûn min kitabi'l-misbâhi'l-mürsid ile'l-felâh ve'n-necâhi'l-hâdî mine't-tîh ilâ sebîli'n-necât*. ed. William Cureton. Edinburgh: y.y., 1865.

Yahya b. Cerîr et-Tikrîfî, *el-Muhtâr min kutubi'l-ihitiyârâti'l-felekiyye*. İstanbul: Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt Bl., nr. 4597.

Yâkût el-Hamevî, Şihâbeddîn Yâkût b. Abdillâh (ö.626/1129). *Mu'cemu'l-buldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.

Yousif, Ephrem-Isa. "Les Princes Kurdes Merwanides et les savants Syriaques". *Etudes Kurdes* 2 (Novembre 2000), 7-20.

Yûsuf Diyâuddîn Paşa, *el-Hediyyetu'l-hamîdiyye fi'l-luğati'l-Kurdiyye*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1894.

Molla Hüsnü Geçer'in (1943-2022) Hayatı, Eserleri Ve Tefsir Çalışmaları**Life, Works And Tafsir Studies Of Mullah Hüsnü Geçer (1945-2022)****Mehmet Tahir PEKİM**

Dr., DİB, Batman İl Müftülüğü,

Dr. Presidency of Religious Affairs, Batman Provincial Mufti

Batman/Türkiye

zilanlitahirpekim@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-0136-0772

DOI: 10.34085/buifd.1095597

Öz

Molla Hüsnü Geçer (1943-2022), doğu ve güneydoğu medreselerinden yetişmiş son dönem şark âlimlerindedir. Seksene yakın ömrünün tamamını ilim yolunda feda etmiştir. Medreselerde öğrendiği dini ilimlerin yanına eklediği tasavvuf eğitimiyle ilim ve irfan yolunda vefatına kadar hizmet etmekten geri durmamıştır. Bir taraftan bir müderris olarak rahle-i tedrisinden geçen yüzlerce ilim sevdalarına sahil dini bilgiyi öğretirken, diğer taraftan mensubu olduğu Nakşî, Halidî ve Haznevî tarikatının halifesi olarak vaaz ve irşadı her yerde ve her fırsatta icra etmiştir. Müslümanların dertlerini yüklenmiş dertli bir âlim olan Geçer, *el-Hazîn* olarak tanınmayı istemiştir. Geçer, Kürtçe, Türkçe, Arapça ve Farsça'ya eser ve şiir yazacak kadar hâkim bir bilgindir. Arkasında, bu dillerde küçük yaşlarda başlayarak bir kısmı basılmış bir kısmı henüz basılmamış yirminin (20) üzerinde eser bırakmıştır. Yazdığı eserlerin bir kısmı, Kur'an tefsirine dairdir. Tefsire dair yazdığı müstakil eserleri, üç (3) tanedir. Bunlar: *Mevâhibu'r-Rahmân fi Tefsîr Sûreti'l-İnsân* adlı İnsan sûresi, *Mevâhibu'l-Mennân fi Tefsîr Sûreti'r-Rahmân* adlı Rahmân sûresinin tefsiridir. Bu iki çalışma basılmıştır. Kur'an'ın başından Mâide 12. âyete kadar yazılan *Kâmûsü'l-Meânî fi Tefsîri'l-Mesânî* adlı tefsir çalışması ise henüz basılmamıştır. Bu makalede Hüsnü Geçer'in hayatı, eserleri ve basılmış iki tefsir çalışması araştırma konusu yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hüsnü Geçer, Mevâhib, İnsan Sûresi, Rahmân Sûresi.

Abstract

Mullah Hüsnü Geçer (1943-2022) is one of the last period eastern prominent Islamic scholars, who grew up in Eastern and South-Eastern Anatolian madrasahs. He sacrificed nearly all his eighty years of life to science. With the mystic education that he added to the religious sciences he learned in madrasahs, he never stopped to serve science and wisdom until his death. On the one hand, he taught true religious knowledge under his surveillance to hundreds of pupils who loved science; on the other hand, he continued to sermon and guidance everywhere and at every opportunity as the caliph of Nakshî, Khalidî and Haznevî sects of which he was the member. Geçer, a woeful scholar who undertook the problems and sorrows of Muslims, wished to be known as al-Hazîn. Geçer is an equipped scholar to be able to write scientific works and poems in languages such as Kurdish, Turkish, Arabic and Persian. He started writing from the early ages; and left behind more than 20 works some of which are published some are not. Some of the works he wrote are about the tafsir of Qur'an. The independent works he wrote about Qur'an are three. They are: *Mevâhibu'r-Rahmân fi Tefsîr Sûreti'l-İnsân* and *Mevâhibu'l-Mennân fi Tefsîr Sûreti'r-Rahmân*, which are about the surah al-İnsân and surah ar-Rahmân, respectively. These two works have been published. However, his tafsir work called *Kâmûsü'l-Meânî fi Tefsîri'l-Mesânî*, which he wrote from the beginning until 12th verse of surah al-Mâidah, has not been published yet. In this article, life of Mullah Hüsnü Geçer, his works and his two published tafsir works are tried to be investigated.

Keywords: Tafsir, Hüsnü Geçer, Mevâhib, Surah al-Insan, Surah ar-Rahman.

Giriş

Medreseler, tevhid-i tedrisat kanunu ile kapatılmasına rağmen Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde varlığını günümüze kadar korumuştur.¹ Şark medreseleri, devletin eğitim ve diğer hususlarda sunacağı kollektif imkânlardan mahrum olarak Arapça dil ilimleri ve kısmen İslamî ilimleri okutarak dar bir çerçevede hizmet sunmuştur. Bütün olumsuzluk ve eksiklere rağmen bu medreselerde binlerce âlim yetişmiştir.² Bu medreselerden yetişen âlimlerin, yaşadıkları bölgenin dini ve sosyal hayatına büyük etkileri olmuştur. Kimisi hocalarından devraldığı ilim bayrağını öğrenciler yetiştirerek taşıırken kimisi medrese eğitiminden sonra tasavvuf eğitimini de alarak irfan yolunda nice insanların gönlüne dinin samimiyetini nakşetmiştir. Ülkemizde son 20 yılda yaşanan siyasi değişim, medreseler ve buradan mezun olan kişilerin toplum üzerindeki etkilerinin önemini gündeme taşımıştır. Dolayısıyla bölge üniversiteleri başta olmak üzere üniversiteler tarafından bu hususta önemli bilimsel çalışmalar yapıldı/yapılmaya devam edilmektedir.³

Bu medreselerden mezun olmuş önemli bir şark âlimi olan Molla Hüsnü Geçer, yedi yaşından itibaren yolu düştüğü bu medreseden vefatına kadar hiçbir zaman kopmamıştır. Kavman, Norşin ve Haznevî medreselerinde iyi bir eğitim alarak bir müderris olarak yüzlerce talebe yetiştirmiştir. Yetiştirdiği talebelere ek olarak Arapça, Kürtçe ve Türkçe yirminin üzerinde eser yazmıştır. İlmi medrese eğitimi yanında Nakşibendî tarikatının bir halifesi olarak yürüttüğü irfanî irşad sayesinde binlerce insanın kalbine dokunmuştur. Ömrü boyunca yaşadığı her yerde medrese ve tekkeyi birlikte yürüten böylesi gönül ehli bir zatın hayatı ve eserlerinin araştırma konusu olmaması bir eksiklik olacaktır. Bu amaca matuf olarak Hüsnü Geçer'in hayatı, eserleri ve tefsir çalışmaları bu makalede araştırma konusu yapılmıştır. Metot olarak önce kısaca hayatı ve eserleri tanıtılacaktır. Sonra Geçer'in tefsir eserleri inceleme konusu yapılacaktır. Böylece sırasıyla İnsân ve Rahmân sûresinin tefsirlerine dair yazılan tefsir eserleri detaylı olarak incelenecektir.

1. Hüsnü Geçer'in Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Hüsnü Geçer,⁴ 1943 yılında Bingöl'ün Kığı ilçesine bağlı Kamışgölü (Tümük) köyünde dünyaya gelmiştir. İlk dini eğitimini âlim bir zat olan babası Faki(h) Zeynel'den (öl. 1949) olarak yanında Kur'ân-ı Kerim, Süleyman Çelebi'nin (öl.825/1422) Türkçe mevlidi ile Melayê Batê olarak bilinen Hüseyin Ertuşî'nin (öl. 1164/1750?) yazdığı Kürtçe mevlidi okumuştur. Geçer, sekiz yaşında babası vefat ettikten sonra vasiyeti üzerine Elazığ'a bağlı Karakoçan ilçesinde

¹ Medreseler ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Mehmet Halil Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2009; Süleyman Çevik, "Medresê Ji Din û Ziman re Xizmet Kiriyê/Medrese, Din ve Dil'e Hizmet Etmıştır", "Ji Destpêkê Heta îro Medresên Kurdan/Başlangıçtan Bugüne Kürt Medreseleri", *Nûbihar Dergisi*, 63/64, (Haziran/Türmexi 1998), 3-5; Nebi Bozkurt, "Medrese", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/ 323-327.

² Mehmet Tahir Pekin, *Kürtçe Tefsir ve Meâl Bağlamında Mela Muhammed Şoşikî'nin "Nûra Qelban" Adlı Kürtçe Tefsir ve Meâl*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020, 27-32.

³ Bkz. "Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler Uluslararası Sempozyumu", Bingöl Üniversitesi, 29 Haziran-09 Temmuz 2012; "Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu", Muş Alpaslan Üniversitesi, 5-7 Ekim 2012; "Medreseler ve Din Eğitimi Sempozyumu", Siirt Üniversitesi 25-27 Ekim 2013. Bu sempozyumların hepsi ilgili üniversiteler tarafından basılmıştır. Ayrıca Şırnak üniversitesi tarafından devam eden ve çoğunlukla Doğu ve Güneydoğu Anadolu âlimlerinin hayatını inceleme konusu yapan *Şark Uleması* projesi devam etmekte olup bu yıl içinde tamamlanması planlanmaktadır. Bu proje için bkz: <http://www.sarkulemasi.com>. (28.03.2022)

⁴ Hayatı için bkz: Hüsnü Geçer, *Mirâtu'l-Hakâik ve'l-Esrâr*, (İstanbul:Yaymevi yok, 1993), 4-7; Geçer, *Diwana Hezin*, (Yaymevi yok), Tarihsiz, 3-8; Geçer, *Külliyat*, 9-12; <http://www.husnugecer.com/hayat.html> (01.03.2022); Diyanet TV, Köklerin Hikâyesi, 7 Kasım 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=1z0H0QjGphw> (12.02.2020); İzzedin Geçer, Hüsnü Geçer'in oğlu, telefon üzerinden yapılan görüşme. (21.03.2022)

bulunan Şeyh Muhammed Hadi el-Kavmanî'nin (öl. 1956) medresesinde dini eğitime devam etmiştir. Böylece tevhidi tedrisat kanunu ile kapatılan ancak doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde varlığını günümüze kadar devam ettiren medreselerle ilk defa tanışmış ve bu medreselerde eğitim gördükten sonra zamanla müderris olarak yıllarca bu kuruma büyük katkı sunmuştur. Yaklaşık bir yıl burada okuduktan sonra iki yıl da Şeyh Muhammed Hadi'nin kardeşi Hacı Mesut Efendi'nin yanında okumaya devam etmiştir. Üç yılda fıkıh, tefsir, bir kısım sarf ve nahiv ilimlerini okumuştur. Sonra Elazığ'dan Bitlis'e bağlı Güroymak ilçesine giderek Norşin medresesinde 2 sene ders okumuştur.

Geçer, 13-15 yaşlarında iken Suriye'de bulunan Haznevî medresesinde eğitim görmek için Suriye'ye gitmiştir. Yaz kış, gece gündüz demeden yedi yıl eve gelmeden aralıksız eğitime devam ederek tahsilini tamamlayıp Şeyh Alaattin el-Haznevî'den (öl.1969) ilmî icazetini almıştır. Şeyh Alaattin'den zahir ilimlerini tamamladıktan sonra kendisinden Nakşibendi tarikatı usulüne göre manevi tasavvuf eğitimini kısmen almış olsa da asıl tasavvuf eğitimini Şeyh Alaattin'den sonra yerine geçen kardeşi Şeyh İzzettin'den (öl.1992) almıştır. Tasavvuf eğitimini tamamladıktan sonra Şeyh İzzettin tarafında kendisine nakşibendilik tarikatı halifelîği verilmiştir. Hüsnü Geçer vefatına kadar bu aile ve tarikata bağlı olarak hizmet vermeye devam etmiştir.

Hüsnü Geçer, 1963'te askerlik hizmeti vakti gelince Suriye'den memleketine geri dönmüştür. 1965'te askerlik hizmetini bitirdikten sonra Bingöl ilinin Kığı ilçesine bağlı Hasbağlar köyünde Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı İmam-Hatip olarak göreve başlamıştır. 20 yıl burada ifa ettiği imam hatiplik görevi yanında açtığı medresede talebelere ders vermeyi ihmal etmemiştir. Sonra Şeyh İzzeddin el-Haznevî'nin isteği/işaretiyle İstanbul'a gitmiştir. Ümraniye'de İmam-ı Şafii, sonra İmam-ı Azam camilerinde imam hatiplik vazifesine devam etmiştir. Bu iki camide de görev yaparken camilerin müstemilatında İslamî ilimlerde birçok talebeye ders vermiştir. Hüsnü Geçer, emekliliğinden sonra vefatına kadar her gün en az beş saat tedrisatla meşgul olmuştur. Buhârî, Mesnevi, Hadis Usûlü, Fıkıh, Nahiv ve Şemâil'den haftalık dersler vermeye devam etmiştir. Aynı zamanda emeklilikten sonra da vaaz ve irşad faaliyetini ihmal etmeyerek haftada 2 veya 3 farklı camide vaaz vermiştir.

Geçer, Müslümanların derdini dert edinmiş bir âlim olarak, "el-Hazîn/Dertli" lakabını kullanmıştır. Çünkü seksene yakın ömrünün tümünü İslamî hizmet ve davaya adanmıştır. Görev yaptığı her yerde ilim ve irşadı birbirinden ayırmadan hizmet etmeye devam etmiştir. Bir taraftan Müslümanlara rehberlik edecek âlimleri yetiştirirken, diğer taraftan halkın içine karışarak farklı vesilelerle çevresini irşat etmiştir. Hüsnü Geçer'in bu özelliği aldığı tasavvuf eğitiminden gelmektedir. Zira mensubu olduğu Nakşibendi tarikatının Halidiyye kolu doğduğu günden beri ilim ve irşadı bir arada yürütmeyi esas almıştır. Hüsnü Geçer, ilim ve irfan ile dolu dolu yaşadığı 79 yıllık bir ömürden sonra 25 Ocak 2022 yılında rahmeti Rahman'a kavuşmuştur.⁵

1.2. Eserleri

Hüsnü Geçer, velûd bir bilgin olarak eser yazmayı ihmal etmemiştir. Erken yaşlarda yazmaya başlayarak, farklı dillerde ve alanlarda birçok eser yazmıştır.⁶ Hüsnü Geçer, henüz 17 yaşında iken Suriye'de kaldığı yıllarda arûz ilmine dair *Risâletü'l-Arûdiyye*, hadîs usûlüne dair yazdığı *el-Bâketü'r-Râkiye* adında iki eser yazmıştır. Ancak maalesef el yazmalarını kaybettiğinden ikisi de basılamamıştır. Eserlerini değerlendirirken göz önünde bulundurulması

⁵ Hüsnü Geçer'in hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Aykaç, Yakup. *Dîwana Hezîn* (Metn, Lêkolîn û Ferheng), (Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü, Bingöl: 2015), s. 8-18.

⁶ Detaylı bilgi için bkz: <http://www.husnugecer.com/hayat.html> (03.03.2022)

gereken önemli bir husus, Hüsnü Geçer'in anadili Kürtçe'nin yanında Türkçe, Arapça ve Farsça'ya hâkim bir bilgin olmasıdır. Çünkü Hüsnü Geçer'in medrese yıllarında şark medreselerinde okuyan birçok Kürt öğrenci, Kürt olmaları hasebiyle anadilleri Kürtçe, resmi dil olması hasebiyle Türkçe, eğitim gördükleri müfredat dilinin Arapça olması nedeniyle Arapça, edebiyat ve şiir dili olarak da Farsça'yı öğrenmişlerdir. Hüsnü Geçer, bu dilleri eser verecek kadar geliştirmiş ve bu dillerde önemli eserler vermiştir. Ayrıca uzun yıllar Suriye'de eğitim görmesi, verdiği Arapça dersler ve Suriye ziyaretlerinde etkin bir şekilde Arapça'yı kullanmasından ötürü okuma, anlama, konuşma ve yazma seviyeleri olmak üzere Arap diline vukufiyeti üst seviyededir. Yazdığı eserlerin dili sade ve anlaşılır olmasının yanında edebi yönden de başarılı çalışmalardır. Farsça yazdığı bir esere ulaşılmamıştır. Ancak Kürtçe olarak yazdığı divanında bazı Farsça beyitleri, Arapça, Türkçe ve Kürtçe yazdığı eserleri ise şunlardır:

1.2.1. Arapça Eserleri

1. *Mevâhibu'r-Rahmân fi Tefsîri Sûreti'l-İnsân*. Geçer, bu eserinde İnsan sûresinin bütün âyetlerini detaylıca tefsir etmiştir. Tefsir aralarında *el-Mevâhib* başlıkları açarak, âyetlerden çıkardığı çok kıymetli bilgilere yer vermiştir. Farklı zamanlarda basılan bu çalışma, en son Rahmân sûresi tefsiri ve diğer iki çalışmasıyla birlikte *Külliyât* adında 715 sayfa olarak bir eserde toplanmış olup 2016 tarihinde İstanbul'da basılmıştır.⁷

2. *Mevâhibü'l-Mennân fi Tefsîri Sûreti'r-Rahmân*. Müellif, bu tefsir çalışmasında Rahmân sûresini ele almıştır. Üslup olarak diğer tefsir eserine yakın bir şekilde yazılmıştır. Bu çalışma ikinci tefsir çalışmasıdır. Ne zaman yazmaya başladığını bilmediğimiz bu eser, müstakil olarak basılmamıştır. Ancak *Külliyât* adlı eseri içindedir.

3. *el-Mevâhib*. Müellifin 2000 yılında tamamladığı bu eser, maddeler halinde tasavvufî hikmetlerden oluşmaktadır. Toplam otuz beş başlık altında özlü sözler ve tasavvufî hikmetlere yer verilmiştir. Kitap toplam otuz beş başlık ve üç yüz yirmi altı maddeden oluşmaktadır. Eser, 100 sayfa civarında bir çalışma olup 2000 yılında İstanbul'da müstakil olarak basılmış olmakla birlikte en son 2016 tarihinde basılan *Külliyât* adlı eserine dahil edilmiştir.

4. *Mir'âtü'l-Hakâik ve'l-Esrâr*. Hüsnü Geçer'in önemli eserlerinden biri olan bu kitap, farklı konuları bir araya getirdiği bir eserdir. Bazen âyetleri ele almış, bazen felsefi konulara, bazen de yazıldığı zamanın gündemine dair yorumlara yer vermiştir. Bu kitapta askerlik anılarına da değinen Geçer, açtığı farklı başlıklar altında muhtelif konuları da yorumlamıştır. Eser, 400 sayfaya yakın hacimli bir çalışma olup farklı zamanlarda müstakil olarak basılmış olmakla birlikte en son 2016 tarihinde basılan *Külliyât* eseri içinde yer almıştır.

5. *Külliyât*. Bu eser, yukarıda bilgileri verilen Arapça dört çalışmasının birleştirilerek 2016 senesinde İstanbul'da basımı gerçekleştirilen kitabıdır. Hüsnü Geçer tarafından yeniden gözden geçirilerek sonuna da Diyanet İşleri Başkanlığına yazdığı ilmî ve edebî bir mektup eklenerek okurların istifadesine sunulmuştur.

6. *Esdâfü'l-Enfâs*. Kitap, Haznevî tarikatı Şeyhlerinin menkıbelerine dairdir. Önce kendi şeyhi Şeyh İzzettin'in hayatını genişçe ele almış daha sonra Şeyh Masum ve Şeyh Alaattin'in menkıbelerine yer vermiştir. Kitabın sonunda da bazı âyetleri tefsir etmiştir. Kitabın yazımı 300 sayfa olarak 2014 yılında bitmiştir. İstanbul'da basıldığı bilinmekle beraber, basım tarihine ulaşılmamıştır.

7. *Kâmûsü'l-Meânî fi Tefsîri'l-Mesânî*. Hüsnü Geçer'in bu eseri henüz el yazma halindedir. Bu eserde Kur'ânı baştan sona doğru tefsir etmeyi amaçlamıştır. Ancak bitirmeye ömrü vefa

⁷ Hüsnü Geçer'in eserlerinin büyük kısmı, bilinen yayınevleri dışında küçük çaplı matbaalarda kendisi tarafından basıldığı için çoğu zaman yeteri kadar yayın bilgileri verilmemiştir.

etmemiştir. Fâtiha sûresinden itibaren Mâide 12. âyete kadar tefsir yapılmıştır. El yazması oğlu İzzettin Geçer'de bulunmaktadır. Basılması için çalışmalar devam etmektedir.⁸ Geçer, bu kitabında âyetleri detaylıca ve yeri geldiğinde dilsel tahlillere de yer vererek tefsir etmiştir. Belli başlı âyet gruplarının tefsirlerini tamamladıktan sonra çoğu zaman *et-Teâlîm ve'l-Mefahîm* başlıkları açar ve maddeler halinde âyetlerden çıkartılacak derslere ve işârî manalara değinmektedir.⁹

1.2.2. Türkçe Eserleri

1. *Hanımlara Rehber*. Bu kitap, Hüsnü Geçer'in basılan ilk eseridir. Hüsnü Geçer, bu kitabın ön sözünde kitabı yazma sebebini açıklamaktadır. Geçer, batı başta olmak üzere, dünyadaki farklı ve kaynağı vahiy olmayan din ve akımların insanı ebedi huzura ulaştırmayacağını söylemektedir. Aile hayatı, zina ve zinanın sebep olduğu maddi-manevi hastalıklar, kadının İslâm'daki yeri, farklı cinsel yönelimler başta olmak üzere bu minvalde birçok konuyu ele almaktadır. Kitap, Kur'an ve sünnetten alınan bilgileri destekleyen akli delilleri içeren bir üslup ile yazılmıştır. Kitap, 1995 yılında İstanbul'da basılmıştır.

2. *Külliyat-ı Suğra*. Kitabın genel konusu tasavvufudur. Beş bölümden oluşan kitabın ilk bölümünde itikatla ilgili genel bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde ise daha önce Arapça kaleme almış olduğu *el-Mevâhib* eserini Türkçe'ye tercüme etmiştir. Üçüncü bölümde genel olarak tasavvufa yer veren Geçer, dördüncü ve beşinci bölümlerde Şeyhi ve müşidi Şeyh İzzettin'in menkıbe ve sohbetlerinden bahsetmiştir. Kitap, 2012 yılında İstanbul'da basılmıştır.

3. *Külliyat-ı Vusta*. Kitabın marifet, hakikat ve hikmet olmak üzere üç ana konusu vardır. Geçer, bu kitapta da bir önceki kitap gibi genel olarak tasavvufa dair konuları ele almıştır. 2010 yılında İstanbul'da basılmıştır.

4. *Külliyat-ı Kübra*. Eserde genel olarak tasavvufî ve itikadî konuları ele alınmıştır. Ölümden sonra dirilme, ahiret, asimilasyon, sünnete ittiba gibi muhtelif konuları ele almaktadır. Ayrıca eserde dört halifenin fiziksel özellikleri, ahlâkî sıfatları, hilafetleri esnasında cereyan eden tarihi hadiseler de detaylıca değinilmiştir. Eser, henüz basılmamıştır.

5. *Hikem-i Atâiyye Şerhi*. Hüsnü Geçer, bu kitabında Atâullah İskenderî'nin (öl.709/1309) *el-Hikemü'l-Atâiyye* adlı eserindeki hikmetleri teker teker şerh etmiştir. Her bir hikmetin Arapça aslını Türkçeye tercüme ettikten sonra detaylıca şerh etmiştir. Kitap, 2018 yılında Asitane kitabevi tarafından İstanbul'da basılmıştır.

6. *Kâfiye Kasidesinin Şerhi*. Geçer, bu eserinde Kürtçe kaleme aldığı *Dîwana Hezîn* kitabından *Kâfiye* kasidesini Türkçe olarak şerh etmiştir. Her beyit Kürtçe aslıyla birlikte tercüme edildikten sonra, barındırdığı hikmet ve derin manalar açıklanmıştır. Kitap henüz basılmamıştır.

1.2.3. Kürtçe Eserleri:

1. *Dîwana Hezîn*. Eser, Kürtçe kaleme alınmış geniş çaplı bir şiir divanıdır. Üst düzey bir edebî üslupla kalıba dökülen şiirler genel olarak tasavvuf içeriklidir. Hüsnü Geçer, bu eserinde bazen Farsça beyitlere de yer vermiştir. Kitap, Arap alfabesi ve Kürtçe'nin Kurmancî lehçesiyle yazılmış olup İstanbul'da basımı gerçekleştirilmiştir. Basım tarihi belli olmamakla birlikte 2000 yılından önce basıldığı bilinmektedir.

2. *Kûlxaniya Veşartîl/Gizli Hazine*. Kitap, Hüsnü Geçer'in tahsil yolculuğunun ilk durağı olan Kavman medresesinin şeyh ve hocalarını ele almaktadır. Kitapta onların birkaç menkıbesi ve

⁸ İzzedin Geçer, Hüsnü Geçer'in oğlu, telefon üzerinden yapılan görüşme. (21.03.2022)

⁹ Beşir Dayan, Hüsnü Geçer'in öğrencisi. Mardin ili Midyat ilçesi Acırlı mahallesinde yapılan yüz yüze görüşme. (7.02.2022)

onlarla ilgili birçok kasideye yer verilmiştir. Arap alfabesi ve Kürtçe olarak kaleme alınan eser, 2007 yılında Nûbihar yayınevi tarafından İstanbul'da basılmıştır.

3. *Rîsaleyên Eqîde û Exlaq û Edebê/Akide, Ahlak ve Edeb Risaleleri*. Bu kitap genel olarak iman, ahlak ve edebe dair konuları içermektedir. Bunun dışında Allah'ın isimleri olan esmâ-i Husnâ'sından da bahseden kitap, 2007 yılında İstanbul'da Nûbihar yayınları tarafından basılmıştır. Kitap Arap alfabesi kullanılarak Kürtçe'nin Kurmancî lehçesiyle yazılmıştır.

4. *Reng û Rûyê Pêxember/Hz. Peygamberin Şemâli*. Peygamber Efendimizin (s.a.v.) şemâline dair yazılan eser, Arap alfabesi kullanılarak Kürtçe'nin Kurmancî lehçesi ile kaleme alınmıştır. Kitap, 2009 yılında İstanbul'da Nûbihar yayınevi tarafından basılmıştır.

5. *Fiqha Şafiî/Şafiî Fıkhı*. Bu kitap, Hüsnü Geçer'in Şafiî fıkhına dair yazdığı eseridir. Klasik Şafiî fıkıh kitapları tarzında temizlik konusundan başlayarak namaz, zekât, oruç ve kurban konularını ele almaktadır. Ancak kitap fıkıh konularının hepsini değil, sadece ibadet konularını ele almıştır. Az da olsa kitabın sonunda birkaç farklı fikhî meseleye de değinilmiştir. Kitap Şafiî fıkhını esas almış olsa da birçok yerde Hanefî mezhebinin görüşlerine yer verilmiştir. Kitap, Arap alfabesi ve Kürtçe'nin Kurmancî lehçesi ile kaleme alınmıştır. Kitabın basıldığı yıl bilinmemekle beraber bilgisayara 2006 yılında geçtiği biliniyor. Kitap, İstanbul'da basılmıştır.

6. *Xutbeyên Hezîn/Hüsnü Geçer'in Hutbeleri*. Eser, doksan dokuz adet cuma hutbesinden oluşmaktadır. Hutbeler, edebî bir dille yazılmasına rağmen halkın rahatlıkla anlayacağı bir üslup ile hazırlanmıştır. Her hutbenin konusu bir başlık ile belirtilmiştir. Arap alfabesi ve Kürtçe'nin Kurmancî lehçesi ile kaleme alınan kitap, henüz basılmamıştır.

7. *Guldan/Gül Bahçesi*. Kitap, Sa'dî-i Şîrâzî'nin (öl.691/1292) *Gülistan* adlı eseri tarzında bir çalışma olup bazı hikâye, özlü söz ve nasihatlerden oluşmaktadır. Kitabın çoğu bölümü, atasözü ve şiirlerle süslenmiştir. Kitap, Latin alfabesi ve Kürtçe'nin Kurmancî lehçesi ile yazılmıştır. İlk baskısı 2007 yılında, İstanbul'da Nûbihar yayınevi tarafından yapılmıştır. İkinci baskısı ise, aynı yayınevi tarafından 2011 yılında yapılmıştır.¹⁰

8. *Gülbihar, Şerha Gotinên Bav û Kalan/Gülbahçesi, Kürtçe Atasözü ve Deyimlerin Şerhi*. Bu eser, Hüsnü Geçer'in kendi üslubuyla Kürtçe atasözü ve deyimleri şerh ettiği bir kitaptır. Kitapta toplam yüz on dokuz atasözü ele alınmıştır. Hüsnü Geçer bu çalışmasını âyet, hadis ve şiirlerle zenginleştirmiştir. 2016 yılında kitabın yazımı tamamlanmış ancak henüz basılmamıştır. Eser, Latin alfabesi kullanılarak Kürtçe'nin Kurmancî lehçesi ile kaleme alınmıştır.

9. *Hêliya Heqîqetê Xatireyên Heyatê/Hakikat Aydınlığı, Yaşam Hatıraları*. Hüsnü Geçer, bu kitabında babasından başlayarak kitabını tamamladığı güne kadar bütün hayatını detaylıca ele almıştır. Medrese hayatını, okuduğu medreseleri, ders aldığı hocalarını, tarikat adabını, askerliğini, görev yaptığı yerleri, buralardaki faaliyetlerini, hayatına dokunan önemli hadiseleri, dünyanın dört bir yanına yaptığı seferleri ve bunlardan çıkardığı dersleri zikretmiştir. 2010 yılında tamamladığı bu kitabını, şiir ve hikmetli sözlerle süsleyerek gayet açık ve edebî bir tarzda yazmıştır. Kitabında okura nasihat ve tavsiyeler vermeyi ihmal etmeyen Geçer, eserini Latin alfabesi ve Kürtçe'nin Kurmancî lehçesi ile kaleme almıştır. Eser, yazıldığından yaklaşık 10 yıl sonra 2020 yılında Nûbihar yayınevi tarafından İstanbul'da basılmıştır.

2. Hüsnü Geçer'in Tefsir Çalışmaları

Hüsnü Geçer, yukarıda belirtildiği üzere çok küçük yaşlarda başlayan ilim yolculuğunda yolu Kavman, Norşin ve Haznevi gibi şarkın en prestijli medreselerinden geçerek dini eğitimini tamamlamıştır. Bu medreseler, kuruluşu ve oturmuş sistemi ile doğunun en köklü medreseleri

¹⁰ Bu eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ertekin, M. Zahir. "Analizek li Ser Guldan'a Hazîn di Çarçoveya Şîretnameyên Kurdî de". Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi, 2/3 (2016) s. 62-86.

arasında yer almaktadırlar. Aynı zamanda bu medreseler Nakşibendi tarikatının Halidî kolunun iyi birer temsilcileridirler. Zira bu gibi medreselerde eğitim alan öğrenciler, genellikle iyi bir dini eğitim yanında iyi bir tasavvuf eğitimi de almaktadırlar. Böylece bu medreselerde mezun olan hocaların çoğu mutlaka bir tasavvuf tarikatına müntesip olarak tasavvufi bir hal ile yaşarlar. Kimisi ise tasavvuf eğitiminde ilerleyerek şeyhinin vekili, halifesi veya postnişini olabilmektedirler.¹¹ Hüsnü Geçer'in hayatı ve eserlerine bakıldığında her ikisinde de tasavvufun ağırlığı görülmektedir. Zira Geçer, tasavvuf eğitimini Haznevî şeyhlerinden alarak en son şeyh İzettin'den tasavvuf eğitimini tamamlayarak halife olarak tayin edilmiştir. Bir Haznevî halifesi olarak vefat edene kadar Nakşibendî tarikatına hizmet etmiştir. Bu husus, eserlerini değerlendirirken göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husustur. Çünkü iki tefsir çalışması dâhil yazdığı eserlerin hepsinde tasavvufun kavram ve konuları ağırlığını hissettirmektedir.

Hüsnü Geçer'in, tefsir alanında yazılmış ve basılmış iki eseri bulunmaktadır. Bu iki çalışmadan *Mevâhibu'r-Rahmân fi Tefsîri Sûreti'l-İnsân* adlı çalışması İnsan sûresi, *Mevâhibu'l-Mennân fi Tefsîri Sûreti'r-Rahmân* adlı çalışması ise Rahmân sûresinin tefsiridir. İlk önce İnsan sûresi, sonra Rahmân sûresinin tefsirini yazmıştır. Ayrıca eserleri arasında *Kâmûsü'l-Meânî fi Tefsîri'l-Mesânî* adında henüz basılmamış bir tefsir çalışması olduğu bilgisine ulaşılmıştır. El yazma olarak Hüsnü Geçer'in oğlunda bulunan bu çalışma, Fâtihadan itibaren Mâide 12. âyete kadar olan kısmın tefsirini kapsamaktadır. Hüsnü Geçer'in üç tefsir çalışması da Arapça olarak kaleme alınmıştır. Tefsir adıyla yazılan bu üç çalışma dışında Arapça olarak yazdığı *Esdâfu'l-Enfâs*, *el-Mevâhib* ve *Mirâtu'l-Hakâik ve'l-Esrâr* adlı eserlerinde tefsir kapsamında değerlendirilebilecek birçok bilgiye yer vermektedir.¹² Özellikle *Esdâfu'l-Enfâs* eserinin sonunda yaklaşık 50 sayfada farklı sûrelerden seçtiği âyetleri tefsir etmiştir.¹³ Ancak tefsir alanında yazılmış müstakil eserler dışındaki bu değerlendirmeleri araştırma konumuzun dışında bırakarak buradan itibaren elimizde mevcut olan İnsan ve Rahmân sûrelerinin tefsirlerini, Kur'an ilimleri ve tefsir usulü açısından detaylı bir şekilde inceleme konusu yapılacaktır.

2.1. Mevâhibu'r-Rahmân fi Tefsîri Sûreti'l-İnsân

Hüsnü Geçer, bu tefsir çalışmasını 3 Haziran 1996 senesinde tamamlamıştır.¹⁴ Ancak tefsirini hangi tarihte yazmaya başladığı ile ilgili bir bilgiye rastlanmamıştır. Arapça olarak kaleme alınan bu çalışma ilk defa müstakil olarak basılmıştır. Ancak hangi yayınevi ve tarihte basıldığı bilinmemektedir. Sonra 2016 senesinde diğer Arapça üç eseri ile birlikte *Külliyat* adıyla bir arada tekrar basılmıştır. Eser, 107 sayfadan meydana gelmektedir. Geçer, eserini iki sebeple yazdığını belirtmektedir.¹⁵ Birincisi: Bu çalışmanın ahiret azığı olarak hasenat sayfasında bir zerre olarak da olsa kaydedilmesini istemesi. İkincisi: Tefsirini okuyacak okurların kendisine yapacakları samimi bir dua talebi. Geçer, tefsir çalışmalarını isimlendirirken her iki tefsir çalışmasına da *Mevâhib* kelimesini isim olarak kullanmıştır. *Mevâhib* kelimesi وهب kökünden çoğul bir isim olup müfredi/tekili موهبة sözcüğüdür.¹⁶ Arapça sözlüklerde; *yetenek, yağmur veya*

¹¹ Müfid Yüksel, "Medresê û Tekye li Tenişta hev Bûn/Medrese ve Tekke Yan Yanaydı", "Ji Destpêkê Heta îro Medresên Kurdan/Başlangıçtan Bugüne Kürt Medreseleri", *Nûbihar Dergisi*, 63/64, (Haziran 1998), 8-10; Abdulcebbâr Kavak, "Mevlana Halid Bağdadî'ye Göre İrşad ve Mürşid-i Kamil", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/22, (Haziran 2009), 10.

¹² Örnek olarak bkz.; Geçer, *Mirâtu'l-Hakâik ve'l-Esrâr*, 9-15.

¹³ Bkz: Geçer, *Esdâfu'l-Enfâs*, 250-295.

¹⁴ Geçer, *Külliyat*, 208.

¹⁵ Geçer, *Külliyat*, 208.

¹⁶ Mahmud ez-Zamahşerî, *Esâsu'l-Belâge*, (Beyrût: Daru'n-Nefâis, 2009), 640; İbrahim Mustafa, Hamid Abdulkadir, Ahmed Hasan Zeyyad, Muhammed Abdunneccar, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, (İstanbul: Çağın Yayınları, Tarihsiz), 1071-1072.

selden sonra oluşan küçük ve derin olmayan su birikintisi ve karşılıksız verilen başış/hibe gibi anlamlara geldiği belirtilmektedir.¹⁷ Geçer'in bu ismi kullanmasının altında yatan nedenin yetiştiği tasavvufî gelenekle ilişkili olduğu görünmektedir.¹⁸ Zira tasavvuf literatüründe ilim iki kısma ayrılır: Birincisi insanın emek vererek ders alarak bir hocadan aldığı *Kesbî* ilim, İkincisi ise alışılmış ilim öğrenme metotlarını kullanmadan Allah'ın, bir kuluna ilham ve keşif yoluyla bahsettiği *vehbî* ilimdir.¹⁹ Bundan ötürü birçok tasavvuf âlimi, Allah vergisi bir bilgi sayesinde yazdıkları düşüncesiyle eserlerine *Mevâhib* ismini vermişlerdir. Hüsnü Geçer, ikisi tefsir olmak üzere üç çalışmasına bu ismi vermiştir. İnsan sûresinin tefsir çalışmasına böyle bir isim verme nedenini açıklarken şu bilgilere yer vermektedir:

"Gençlik yıllarımdan beri İnsân sûresini tefsir etmek istedim. Bu konudaki yetersizliğim yıllarca beni bundan alıkoydu. Böylece yaşlandım, hafızam zayıfladı, düşüncem dağıldı ve engeller çoğaldı. Ancak her şeye rağmen hayalimi gerçekleştirmek için azmettim ve İnsân sûresini tefsir edecek birkaç kelime yazdım. Bu çalışmaya *Mevâhibu'r-Rahmân fi Tefsîri Sûreti'l-İnsân* adını verdim. Çünkü ben bu halde iken bu çalışmanın ortaya çıkması, Allah'ın vergisi (mevhibe) ve fazileti dışında olamayacağını biliyorum."²⁰

Hüsnü Geçer'in bu ve diğer tefsir çalışmasında tefsir metodunu ortaya koyacak detaylı bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak satır aralarında müfessirin Kur'ân tasavvurunu bir nebze ortaya çıkaracak işaretler bulunmaktadır. Kur'ân'ı cumhuru ülemaya uyararak tanımlayan Geçer, Kur'ân ile ilgili şu bilgilere yer vermektedir: Bu kitab, insana iki cihan saadeti sağlayan, helal ve haram bilgisini veren, kâmil olanı zail olandan, hak olanı batıl olandan ayıran ve kişiyi Rabbinin rızasına ulaştıran²¹ Allah'ın son kelamı olan bir kitaptır. Bu kitap, bir kerede kadir geçesinde indirildikten sonra 23 yıl zarfında faklı olaylar münasebetiyle inmesi tamamlanmıştır.²² Dolayısıyla âyetler ve sûreler arasında münasebet her zaman bulunmaktadır. Zira âyetler arası münasebete çok dikkat ettiği gözlemlenmiştir.²³ Nüzûl konusunda sebebin hususiliğini değil, lafzın umumunu işleterek âyetleri tefsir etmeyi esas almıştır.²⁴ Tefsirinde sadece rivâyeti değil dirâyeti de esas alarak birçok ilmin verilerinden istifade etmiştir. Günümüzde mevcut bilimsel verilerden de istifade etmeyi ihmal etmemiştir.²⁵

Müfessir, tefsir çalışmasını yazarken; Sûrenin başında üç tane mukaddime/giriş başlığı açmıştır.²⁶ Birincisinde sûrenin Mekki veya Medeni oluşu ile sebep-i Nüzûlüne dair bilgilere yer vermiştir. İkincisinde sûrenin ismi olan "İnsan" kavramı üzerinde durmuştur. Üçüncüsünde ise "İsti'âze" ve "Besmele" hakkında bilgileri toplamıştır. Âyetleri tefsir ederken; ilk önce ele aldığı âyet veya âyetleri kısa bir açıklama ile tefsir ettikten sonra aralarda açtığı 14 tane *el-Mevâhib*²⁷ başlıkları altında âyetleri teker teker bazen de kelime kelime ele almıştır. Sûrenin girişinden 4. âyete kadar ki âyetler, teker teker başlık açılmadan tefsir yapılmışken 4. âyetten sonra birbiriyle

¹⁷ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lîsânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sadr, 1994), 1/ 803; Serdar Mutçalı, *el-Mu'cemu'l-Arabî el-Hadîs*, (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 1015; Corcî Şahîn Atiyye, *el-Mu'temed*, (Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 2. Baskı, 2011), 832.

¹⁸ Geçer, *el-Mevâhib*, (İstanbul: Yayınevi yok, 2000), 12-17.

¹⁹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Baskı, 2009), "İlim" 305.

²⁰ Geçer, *Külliyat*, 101.

²¹ Geçer, *Külliyat*, 23.

²² Geçer, *Külliyat*, 192-193.

²³ Geçer, *Külliyat*, 143, 145, 190.

²⁴ Geçer, *Külliyat*, 102, 195.

²⁵ Geçer, *Külliyat*, 25, 47, 66, 131-134.

²⁶ Geçer, *Külliyat*, 102, 103, 108.

²⁷ Geçer, *Külliyat*, 113, 119, 127, 153, 166, 168, 177, 181, 189, 190, 194, 197, 202, 205,

bağlantılı âyetleri uygun bir başlık altında toplayarak açıklamıştır. Bu başlıklar; *Kıyamet Gününde Kâfirlere Verilecek Ceza*,²⁸ *Kıyamet Gününde Müminlerin Mükâfatı*,²⁹ *İnsan Ne ile İyilerin Makamına ve Bu Büyük Nimetlere Erişir*,³⁰ *Samimiyetlerine Karşılık Allah'ın İyilere verdiği Mükâfat*,³¹ *Gösterdikleri Sabır ve İyilikler Karşılığında İyilerin Görecekları Sürurun Detayları*,³² *İyilerin Cennetteki Tabak, İçecek, Hizmetçi ve Giysileri*,³³ *Kur'anın İndirilmesi, Peygamberin ve İtaat edenlerin Bazı Sıfatları*,³⁴ *Kötülerin Özellikleri ve Allah'ın Onlara Tehdidi*³⁵ ve *Bu Sürenin Bir Hatırlatma olması, Herşey Allah'ın Dilemesine Bağlı Olması ve Zalimlerin Sonu*³⁶ şeklinde açılmıştır. Ayrıca bu başlıklar dışında tefsir aralarında önemli bir hususu belirtmek için *Ayetin Hikmet Yüklü Cümlesinde Görünen Nükte*³⁷, *Hatırlatma/Tenbih*³⁸, *Ceza ve Mükâfat Yurdu Ahiret Varlığının Akli Delilleri*³⁹ gibi farklı başlıklar da açılmıştır. Açılan bu başlıklar altında tefsire zenginlik katacak bilgiler verilmiştir. Çalışmanın fihristinde verilmemiş olsa da bu başlıklar, çalışmayı sıradan klasik bir çalışma olmaktan çıkarıp konulu bir eser haline getirmiştir.

Hüsni Geçer, tefsirinde Arapçayı üst seviyede kullanmasına rağmen, çalışmasını dilsel tahlillere boğmamıştır. Ancak az da olsa tefsirine anlam zenginliği ve farklı açılardan değerlendirme imkânı sunacak luğavi tahlillere yer vermiştir. Böylece Arap dilinin zenginliği ve belağatını yansıtan birçok argumanı kullanmıştır.⁴⁰ Luğavi değerlendirmeler bazen Arap belağatı konularından -özellikle harfi cerlerin farklı anlamda kullanılmasının kelimelere kazandırdıkları yeni anlamlar- yola çıkarak yapılan yorumlar⁴¹ olurken, bazen de nahiv konularından hareketle elde edilen anlamlar⁴² olabilmektedir. Daha az da olsa kimi zaman sarf ilminin verilerinden de yararlanmışır.⁴³ Geçer, Farklı kıraâtlar açısından tefsirinde sadece 12. âyette geçen جنّة kelimesini جنات şeklinde de çoğul⁴⁴ olarak okunduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ Ancak yapılan araştırma neticesinde Şazz kıraatlar dâhil burada böyle bir okuyuşun olduğu tespit edilmemiştir.⁴⁶ Bazı yerlerde Arap atasözü ve deyimlerinden istifade etmiştir.⁴⁷ Arap dili açısından değerlendirilecek diğer bir husus, müfessirin tefsirinde sıkça Arap şiirine

²⁸ Geçer, *Külliyat*, 145.

²⁹ Geçer, *Külliyat*, 147.

³⁰ Geçer, *Külliyat*, 152.

³¹ Geçer, *Külliyat*, 166.

³² Geçer, *Külliyat*, 168.

³³ Geçer, *Külliyat*, 176.

³⁴ Geçer, *Külliyat*, 190.

³⁵ Geçer, *Külliyat*, 202.

³⁶ Geçer, *Külliyat*, 205.

³⁷ Geçer, *Külliyat*, 130, 179.

³⁸ Geçer, *Külliyat*, 141, 165,

³⁹ Geçer, *Külliyat*, 186.

⁴⁰ Geçer, *Külliyat*, 106-107, 188.

⁴¹ Geçer, *Külliyat*, 119-120, 122-123, 129, 153, 191, 195, 204

⁴² Geçer, *Külliyat*, 149, 158, 166, 173, 182, 183, 189, 206.

⁴³ Geçer, *Külliyat*, 129, 132, 179,

⁴⁴ Müfessir, bu kıraâtın gerekçesi olarak iki yorum yapıldığını belirtmekle birlikte herhangi bir kaynağa atfı yapmamıştır. Birincisi, Allah, mümin kuluna üç cennet verecektir. Biri iman, diğeri ameli ve üçüncüsü de sırf kendi cömertliğinden verecektir. İkincisi Arap dilinde var olan "إذا قوبل الجمع بالجمع يرد الأحاد الى الأحاد" kuralı gereği mukafat alacaklar çoğul olunca herkes mukafattan nasibini alsın diye mukafatın da çoğul olması gerekir. Bkz: Geçer, *Külliyat*, 171.

⁴⁵ Geçer, *Külliyat*, 171.

⁴⁶ İnsân sûresindeki farklı kıraâtlar için bkz; Muhammed Fehd Hârûf, *el-Muyesser fi'l-Kıraâti'l-Erb'a Aşer*, (Beyrut: Daru İbn-i Kesîr, , 4. Baskı, 2006) , 578-579;

⁴⁷ Geçer, *Külliyat*, 188.

başvurmasıdır. Tefsir içinde 28 yerde Arapça şiirlere yer vermiştir.⁴⁸ Şiirlerin çoğu faklı dönemlerin meşhur Arap şâirlerin şiirleri iken bir kısmı da İmam Rabbanî (öl.1034/1624) ve Mevlana Celaleddin Rumî'ye (öl.672/1273) ait şiirlerdir. Şiirlerle istişhadı çoğunlukla kelimelerin farklı anlamlarını⁴⁹ ortaya çıkarmak için olurken bazen de verilen anlam/yorumun pekiştirilmesi⁵⁰ içindir. Son neden için kullanılan şiirlerin bazıı müfessirin kendi Arapça şiirleridir.⁵¹

Hüsnü Geçer'in tefsir çalışması rivâyet ve dirâyet tefsir çeşitleri açısından değerlendirildiğinde çalışmasının, dirâyet ağırlıklı bir tefsir olduğu gözlemlenmektedir. Ancak bununla beraber sûrenin muhtevası çoğunlukla ahiret ahvali ile ilgili olması tefsir hacmine göre azımsanmayacak miktarda rivâyet malzemesini barındırmasına sebep olmuştur. Zira sadece merf'u hadislerden 57 yedi hadis'e yer vermiştir.⁵² Ayrıca İbn-i Abbâs,⁵³ Hz. Ali,⁵⁴ Hz. Aişe,⁵⁵ Hz. Ömer⁵⁶ ve İbn-i Mes'ûd⁵⁷ gibi sahabe, İbn-i Sîrîn,⁵⁸ Hasan Basrî,⁵⁹ Mücâhid⁶⁰ ve Katâde⁶¹ gibi tabiîn rivâyetleri kullanılmıştır. Böylece kısa bir tefsir çalışmasında rivâyet tefsiri olarak kabul edilen âyetleri, âyet⁶² ve hadislerle⁶³ tefsir etmek kabilinden rivâyetler kullanılmıştır. Ayrıca sahebe ve tabiîn tefsir rivâyetlerine de başvurulmuştur.

Dirâyet tefsiri noktasında çalışmada dirâyet olarak değerlendirilecek birçok bilgiye yer vermiştir. Nahiv, Sarf, Belağat, Luğat ve Arap şiirleri verilerinden yola çıkarak âyetler tefsir etmiştir. Fikhî tefsir açısından sûrede sadece besmele ve nezir konuları geçtiği için fikhî tefsir bu iki konu ile sınırlı kalmıştır. Her iki konu hakkında kısa bilgiler vermekle yetinmiştir.⁶⁴ Nezir konusunu Şafiî mezhebini esas almışken bismelenin fatihadan bir âyet olup olmaması konusunda İslâm fukahâsından farklı görüşler serdetmiştir. Kelamî tefsir sadedinde âyetlerin tefsiri kapsamında yer yer kelâmî konulara değinmiştir. Sûrenin 2. âyetinde insanın yaratılışı kapsamında darvinizme/evrim teorisi, yaratıcı bir ilahın varlığını yok sayan materyalist felsefe, insanın kendi fiilerinin faili olduğuna kail Kaderrîyye fırkası ve yaratıcıyı kabul ettiği halde hiçbir olaya müdahil olmayan bir kudret olarak tasarlayan deizm'e eleştiriler getirmiştir.⁶⁵ Sûrenin ağırlıklı konusu olan ahiret yurdu ile ilgili âkaid konularına da değinmiştir. Ölümünden sonra öte bir âlemin varlığının akli dellillerini de ortaya koymuştur.⁶⁶ Ayrıca cehennemın şuan

⁴⁸ Tefsirinde kullandığı şiirlerin kaynağı olarak medreselerde okutulan gramer kitaplarının verilmesi, Hüsnü Geçer'in bir müderris olduğunu göstermektedir.

⁴⁹ Geçer, *Külliyat*, 110, 120, 122, 170,

⁵⁰ Geçer, *Külliyat*, 103, 105, 115, 170,

⁵¹ Geçer, *Külliyat*, 107, 122, 126, 136.

⁵² Hadislerin kaynakları çoğunlukla dipnotlarla verilmiştir. Kaynaklar, çoğunlukla ana hadis kaynaklarından oluşmaktadır. Bazen de hadislerin kaynağı olarak Taberî ve İbn-i Kesir gibi tefsirler de verilmiştir. Birkaç yerde ise hiç kaynak verilmemiştir. Kaynağı verilmeyen yerler için bkz: Geçer, *Külliyat*, 102, 145.

⁵³ Geçer, *Külliyat*, 116, 158, 164, 174, 177, 193.

⁵⁴ Geçer, *Külliyat*, 103.

⁵⁵ Geçer, *Külliyat*, 162.

⁵⁶ Geçer, *Külliyat*, 102, 193.

⁵⁷ Geçer, *Külliyat*, 118.

⁵⁸ Geçer, *Külliyat*, 109.

⁵⁹ Geçer, *Külliyat*, 161.

⁶⁰ Geçer, *Külliyat*, 164.

⁶¹ Geçer, *Külliyat*, 164.

⁶² Geçer, *Külliyat*, 108, 109, 120, 124, 136, 139.

⁶³ Geçer, *Külliyat*, 106, 140, 173.

⁶⁴ Geçer, *Külliyat*, 116, 153.

⁶⁵ Geçer, *Külliyat*, 127-128.

⁶⁶ Geçer, *Külliyat*, 186-188.

mevcut olduğunu delillendirmiştir.⁶⁷ İctimaî tefsir kapsamında günümüzde kullanılan yüksek teknolojinin yanlış kullanıldığı, bu yanlış kullanımın insana fayda yerine zarar verdiğini belirtmektedir. İnsanoğlunun yüksek teknoloji sayesinde icat ettiği kimyasal ve biyolojik silahlar, bunun en iyi delili olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸ Ayrıca Müslümanların taklit ettiği batı medeniyetinin İslam âlemine hayır getirmediğini işaret etmektedir.⁶⁹

Hüsnü Geçer, tefsir çalışmasında dirâyet tefsiri olarak kabul edilen İşârî tefsir örneklerine yer vermiştir.⁷⁰ Geçer'in bir Nakşibendî halifesi olması, tasavvufî kavramları eserlerinde kullanmasına ve tefsirinde işârî tefsire başvurmasına zemin sağlamıştır. Yer yer şeyhi olan Şeyh İzettin Haznevî'den alıntılar da yapmaktadır.⁷¹ Tefsir aralarında kullandığı *Urûc, Melekût, Seyr, Süluk, Fena fillah, Fena-Beka, Avam, Havas, Havasu'l-Havas* gibi birçok tasavvuf kavramları dışında bazı âyetleri işârî olarak tefsir etmiştir. Geçer'in tefsirinde yoğunlukla kullandığı tasavvufî kavramlar ve yer yer yaptığı işârî yorumlardan dolayı tefsir çalışmasını kısmen işârî tefsir kategorisinde değerlendirmek mümkündür. Ancak müfessir, işârî tefsire -tıpkı bilimsel tefsir örneklerinde olduğu gibi- âyet hakkında tefsir kaynaklarında var olan rivâyet ve dirâyet yorumları serdettikten sonra başvurmuştur. Dolayısıyla uygulamasından anlaşılan müfessirre göre işârî yorum, âyetin vazgeçilmez anlamı olmayıp verilebilecek yorumlardan sadece birisidir. Tefsirinde yaptığı bütün işârî örnekleri incelemek makalemizi aşan bir husus olması nedeniyle burada sadece bir örneğe yer vermekle yetinilecektir.

Müfessir, İnsân sûresi 21. âyette geçen *وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا* cümlesini cennetliklere sunulacak maddi içeceklerle izah ettikten sonra şöyle demektedir:⁷²

“Âyette kastedilen içeceğin maddi değil, manevi ve ruhani bir içecek olduğu söylenmiştir. Bu manevi içecek, insanı hissi lezzetlere meyletmekten temizleyecek ve Allah dışındakilere güvenmekten sakındıracak bir tecelliden ibarettir. Zira Allah, “Allah kuluna yetmez mi?” (Zümer, 36) buyurmaktadır. Dolayısıyla şarabı tadan (Şarib) sadece Allah'ın cemalini mutalaâ eder, onunla karşılaşmayla lezzet bulur, gönlü ilim ve hikmetle dolar. Bu mertebe, sıddıkların varacağı son merhaledir. Bundan ötürü âyette iyilerin görecekleri mükâfat, bununla tamamlanmıştır. Allah, veli kulları için özel bir şarab hazırlamıştır. İçtiklerinde temizlenirler. Temizlendiklerinde aşka gelirler. Aşka geldiklerinde Allah dışındaki herşeyi unutarak dehşete düşerler. Allah'ın şükürünü terennüm ederler. Böylece şevk üzerine şevk, lezzet üzerine lezzet yaşarlar. Âşıkların sultanı İbnu'l-Fârid bir şiirinde şöyle söyler: “Bana aşk şarabını içirip benden şarkı söylememi isterler/Şayet bana içirdikleri şarabı Huneyn dağına içirseler istemeden şakırdı.” Başka bir şiirinde ise şöyle söylemektedir:

Safidir su değil, lütüftür hevâ değil/Nurdur ateş değil, ruhtur cisim değil.

Kemaldir nakıs değil, güzeldir çirkin değil/Güvendir korku değil, vuslattır ayrılık değil.

Bendeki aşkı yüksek bir dağa koysalar/Aştan yerle yeksan olur, silüeti kalmazdı. (Kendi şiiri)

⁶⁷ Geçer, *Külliyat*, 145.

⁶⁸ Geçer, *Külliyat*, 131.

⁶⁹ Geçer, *Külliyat*, 127.

⁷⁰ Geçer, *Külliyat*, 111, 115, 125, 126, 154, 184, 201.

⁷¹ Geçer, *Külliyat*, 111, 141, 200.

⁷² Burada verilen bilgilerin tamamı olmasa da büyük bir kısmı, Âlûsî'nin tefsirinde de yer almaktadır. Karşılaştırma yapıldığında Hüsnü Geçer'in Âlûsî'de geçen bazı ifadeleri kullandığı görülmüştür. Kısmen tassavufî(tasavvufî) ifadeleri yumuşatmış da denilebilir. Ancak buradaki ifadeler, tamamen Âlûsî'nin kendi metni değildir. Geçer, bu yoruma eklemeler ve yeni ifadeler eklemiştir. Karşılaştırma için bkz: Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, Daru İhyâu't-Turasi'l-İslâmî, Beyrut-Lübnan, (Tarihsiz), 29/164.

Evet, Arîf, kendisine doğru kudî makamlardan ünsiyet esintileri esince, melekût âlemindeki rahmet bahçesinin çiçeklerinden saçılan kokuları koklayınca aşkla dolar, kalbi inşirah bulur. Bedeni yeşerir ve can bulur. Bu ancak aklî bir şaraptır. Manevi bir lezzettir. Bardaklarla ulaşılabilecek bir içecek değildir. Çünkü o şarap, ancak kâmil olanların gönüllerine dökülen ilahî bir feyizdir. O'nunla muhabbet artar. Lezzet zirveye ulaşır."⁷³

Hüsnu Geçer'in tefsir çalışmasında istifade ettiği kaynaklar incelendiğinde, çoğunluğunun tefsir kaynakları olduğu görülmektedir. Ana tefsir kaynaklarının birkaç tanesinden istifa ettiği görünen Geçer, alıntı yaparken çoğunlukla dipnot verme yerine, hangi müfessirden alıntı yaptığını belirterek zikretmiştir. Ancak nadir de olsa alıntı yaptığı tefsir kaynağını dipnotta vermiştir.⁷⁴ Geçer'in tefsir kaynakları arasında Taberî (öl.310/923),⁷⁵ Kuşeyrî (öl.465/1072),⁷⁶ Razî (öl.606/1210),⁷⁷ Beydavî (öl.685/1286),⁷⁸ Kurtubî (öl.671/1273),⁷⁹ İbn-i Kesîr (öl.774/1373),⁸⁰ Alûsî (öl.1854),⁸¹ Mâverî (öl.450/1058),⁸² İbnu'l-Cevzî (öl.833/1429),⁸³ Muhyeddin İbn-i Arabî (öl.638/1240)⁸⁴ ve Tantavî'nin (öl.1862-1940)⁸⁵ tefsirleri yer almaktadır. Tefsir dışında başvurduğu kaynaklar arasında İbn-i Hacer Heytemî'nin (öl.974/1567) *el-Fetâva'l-Hadîsiyye*,⁸⁶ İmam Rabbânî'nin *el-Mektûbât*,⁸⁷ Celaleddin el-Mahallî'nin (öl.864/1459) *Şerhu Cevmi'l-Cevâm'i*⁸⁸ ve İbnu'l-Fârid'in (öl.632/1235) *et-Tâiyye*⁸⁹ adlı eserleri yer almaktadır.

2.2. Mevâhibu'l-Mennân fî Tefsîri Sûreti'r-Rahmân

Hüsnu Geçer'in bu tefsir çalışması müstakil ikinci tefsir çalışmasıdır. Tam olarak hangi tarihte başlayıp bitirildiği tespit edilmemiştir. Ancak İnsân sûresinin tefsirinden sonra yazıldığı bilinmektedir. Bu çalışma ayrı bir kitap olarak değil, *Külliyât* adlı çalışma içinde 2016 yılında İstanbul'da basılmıştır. *Mevâhibu'l-Mennân fî Tefsîri Sûreti'r-Rahmân* olarak isimlendirilen çalışma, Rahmân sûresinin seksen üç (83) sayfa halinde Arapça olarak yazılan kısmî bir tefsir çalışmasıdır. *Mevâhib* isminin tercih edilmesinde müfessirin tasavvufî düşüncesinin etkili olduğu düşünülmektedir. Zira İnsân sûresini isimlendirirken bu tefsir çalışmasını ancak Allah'ın bir mevhîbesi sayesinde yazabildiğini açıkça belirtmektedir.⁹⁰ Müfessir, sûrenin Mekkî veya Medenî olduğu bilgisini vermemiştir. Aynı zamanda İnsân sûresinde olduğu gibi Rahmân sûresinin kaç âyet olduğu bilgisine de değinmemiştir. Girişte ön bilgi kabilinden hiçbir açıklama yapmadan 1. âyetten başlayarak âyetleri tefsir etmeye başlamıştır. Âyetleri, tek tek veya birbiriyle bağlantılı birkaç âyeti başlık açmadan birlikte tefsir etmiştir.

⁷³ Geçer, *Külliyât*, 184-185.

⁷⁴ Geçer, *Külliyât*, 123, 141, 161, 164, 172, 173, 175,178, -185.

⁷⁵ Geçer, *Külliyât*, 166.

⁷⁶ Geçer, *Külliyât*, 102.

⁷⁷ Geçer, *Külliyât*, 1109, 130, 145, 202, 208.

⁷⁸ Geçer, *Külliyât*, 140, 145, 157.

⁷⁹ Geçer, *Külliyât*, 1102, 123, 134, 161, 174.

⁸⁰ Geçer, *Külliyât*, 1118, 143.

⁸¹ Geçer, *Külliyât*, 162, 177, 199.

⁸² Geçer, *Külliyât*, 177.

⁸³ Geçer, *Külliyât*, 164.

⁸⁴ Geçer, *Külliyât*, 123, 114.

⁸⁵ Geçer, *Külliyât*, 1133, 138.

⁸⁶ Geçer, *Külliyât*, 134.

⁸⁷ Geçer, *Külliyât*, 141.

⁸⁸ Geçer, *Külliyât*, 192.

⁸⁹ Geçer, *Külliyât*, 185, 201.

⁹⁰ Geçer, *Külliyât*, 101.

Müfessir, tefsir usûl ve metoduna dair bir bilgi vermemiştir. Ancak detaylı bir şekilde incelendiğinde bu tefsir çalışması da diğer tefsir çalışması gibi dirâyet ağırlıklı bir tefsir çalışması olduğu görülmektedir. Diğer bir ifade ile ilk yazdığı İnsân sûresi tefsirinde uyguladığı metodu olduğu gibi burada da devam ettirmiştir. Âyetleri, âyet ve hadislerle tefsir etmiştir. Genellikle âyetleri tefsir ederken verilen anlamı pekiştirmek için başka âyetlere başvurmuştur.⁹¹ Hadislerle tefsir kapsamında otuz iki (32) merfû' hadise başvurmuştur.⁹² Hadislerin kaynağını bir yer hariç⁹³ dipnot yerine metin arasında vermiştir.⁹⁴ Ancak bazı hadislerin kaynağını belirtmemiştir.⁹⁵ Çok az da olsa sahabe⁹⁶ ve tabiîn⁹⁷ tefsir örneklerine yer vermiştir. Sahabe tefsiri noktasında çoğunlukla İbn-i Abbâs ve Hz. Ali'den nakillerde bulunmuştur.⁹⁸

Dirâyet tefsiri noktasında müfessir, Arap dili verilerinden yola çıkarak yorumlar yapmıştır. Kelime anlamlarını tespit etmek ve verilen anlamları pekiştirmek için Arap şiirine yirmi üç (23) yerde başvurmuştur.⁹⁹ Birkaç tanesi hariç şiirlerin kime ait olduğunu belirtmemiştir. Nahiv, belâğat ve sarf ilmi verileri gibi dilsel tahlillere nadir de olsa yer vermiştir.¹⁰⁰ Tefsir içinde herhangi bir fikhî konuya değinmemiştir. İşârî tefsire dair örneklerin varlığı yanında *Lâhût-Nâsût*¹⁰¹ gibi tasavvufî kavramları da tefsirinde kullanmıştır.¹⁰² Bu anlamda orijinal bir tevîl olarak Rahmân sûresinin 3. âyetinde geçen insan'dan kasıt yaratılışın özü olmasından ötürü Hz. Muhammed (s.a.v.) olduğunu belirtmektedir.¹⁰³ Kelâmî tefsir örneği olarak yer yer Allah'ın sıfatlarına değinirken¹⁰⁴ Rahmân sûresinin 27. âyetinde geçen ve müteşabihât olarak değerlendirilen "Allah'ın yüzü" وجه الله ifadesi halef âlimlerinin mezhebine uyarak tevîl edilmiştir.¹⁰⁵

Bilimsel tefsir örneklerine yer veren müfessir, sûrenin 14. âyetinde geçen İnsan yaratılışı hususunda, insanın terkinde bulunan maddeleri biyoloji verileri ile izah etmiştir.¹⁰⁶ Sûrenin 20. âyetinde sözü edilen ve yan yana aktığı halde birbirine karışmayan iki deniz ile ilgili 4 sayfa ayrıntı vererek bilimsel verilerden istifade etmiştir.¹⁰⁷ İki suyun birbirine karışmama nedeni olarak tuzlu suyun ağır, tatlı suyun ise hafif olmasını göstermektedir. Müfessir, bunun için Karadeniz ve Marmara denizinin İstanbul boğazında birleşmesine rağmen birbirine karışmadığını örnek vermiştir.¹⁰⁸ Kepek ekmeğinin faydaları,¹⁰⁹ Dünya'nın Güneşten ayrılmış ve soğumuş bir gezegen olduğu,¹¹⁰ Güneşin dünyadan uzaklığı,¹¹¹ teknoloji sayesinde uzayda

⁹¹ Geçer, *Külliyat*, 5, 18, 23, 28, 32, 33, 69, 80, 85.

⁹² Geçer, *Külliyat*, 14, 35, 37, 44, 45, 63, 68, 70, 79, 86, 89, 92.

⁹³ Geçer, *Külliyat*, 17

⁹⁴ Geçer, *Külliyat*, 33, 35, 37, 44, 45, 59, 68, 79, 86, 89, 92.

⁹⁵ Geçer, *Külliyat*, 17, 30, 32, 37, 61, 68, 70.

⁹⁶ Geçer, *Külliyat*, 31, 54, 61, 66, 78, 88

⁹⁷ Geçer, *Külliyat*, 62, 67,

⁹⁸ Naim öner, *Mela Hüsnî Geçer (El-Hazîn) ve Mevhibü'rrahman Fi Tefsiri Sureti'l-İnsan Adlı Eserinin İçerik Analizi*, Kur'an ve Dil İlimleri Sempozyumu, İlahiyât Yayınları, 2021, Ankara, s. 541- 553.

⁹⁹ Geçer, *Külliyat*, 23, 25, 27, 39,41, 42, 44, 50, 54, 55, 57, 64, 66, 73, 76, 77, 79, 80, 82, 83, 87, 90, 91.

¹⁰⁰ Geçer, *Külliyat*, 19, 20, 23, 29, 52, 57, 64, 69, 70-71, 79.

¹⁰¹ Geçer, *Külliyat*, 19.

¹⁰² Geçer, *Külliyat*, 48, 55, 56, 83.

¹⁰³ Geçer, *Külliyat*, 23.

¹⁰⁴ Geçer, *Külliyat*, 18, 22,

¹⁰⁵ Geçer, *Külliyat*, 57.

¹⁰⁶ Geçer, *Külliyat*, 48.

¹⁰⁷ Geçer, *Külliyat*, 46-50.

¹⁰⁸ Geçer, *Külliyat*, 47.

¹⁰⁹ Geçer, *Külliyat*, 37.

¹¹⁰ Geçer, *Külliyat*, 34.

yolculuk yapılabileceğini¹¹² ve havanın temizlenmesi için denizlerin yeryüzündeki faydaları¹¹³ hususlarında bilimsel verilerden istifade etmiştir. Ancak müfessir, bu bilgileri tefsirine alırken bilimsel verileri âyetin tek anlamı olarak değil, verilen anlam ve tefsiri destekleyen bir argüman olarak zikretmektedir.¹¹⁴

Sonuç

Molla Hüsnü Geçer, dindar bir ailede hayata gözünü açmış biri olarak küçük yaşlarda dini eğitime başlamıştır. 20. yüzyılın ortalarında doğduğu coğrafyada akranlarının din eğitimi için başvurdukları şark medreselerinde iyi bir dini eğitim almıştır. İlim yolcuğunda yolu, doğu ve Güneydoğu'nun en meşhur medreseleri olan Kavman, Norşin ve Haznevî medreselerinden geçmiştir. En son Haznevî medresesinden mezun olduktan sonra, aynı zatlardan tasavvuf eğitimini de tamamlayarak medrese ve tasavvuf icazetlerini almıştır. Bir taraftan ömrünün sonuna kadar başarılı bir İslam dini bilgini olarak İslamî ilimleri ilim taliplerine taşırken, diğer taraftan bir Nakşî, Halidî ve Haznevi mürşidi olarak vaaz ve irşad faaliyetlerini aralıksız sürdürmüştür. Hüsnü Geçer, Ocak 2022 yılında yazdığı yirminin üzerinde eser ve eğittiği yüzlerce talebeyi arkasında bırakarak rahmeti Rahmân'a kavuşmuştur.

Hüsnü Geçer, Kürtçe, Arapça, Türkçe ve Farsça kaleme alınmış eserler bırakmıştır. Eserleri tefsir, tasavvuf, fıkıh, şemâil, akaid, kadın, şiir ve biyografi alanlarıyla ilgilidir. Kur'ân tefsirine dair üç eser yazmıştır. Bunlardan: *Mevâhibu'r-Rahmân fi Tefsîri Sûreti'l-İnsân* adlı İnsân sûresinin, *Mevâhibu'l-Mennân fi Tefsîri Sûreti'r-Rahmân* adlı eserleri basılmışken, Kur'ânın başından Mâide 12. âyete kadar yazdığı *Kâmûsü'l-Meânî fi Tefsîri'l-Mesânî* adlı tefsir çalışması henüz basılmamıştır.

Hüsnü Geçer'in tefsir çalışmalarına dair yapılan araştırma neticesinde müfessirin, âyetlerin anlamlarını ortaya çıkarma hususunda rivâyet ve dirâyeti birlikte kullandığı görülmüştür. Birçok tefsir kaynağından istifade ederek iyi bir kısmî tefsir çalışma örneklerini ortaya çıkardığı görülmüştür. Dirâyet ve kısmen işârî tefsir metoduyla yazdığı tefsirlerde ise orijinal bir tefsir örneğine rastlanmamıştır. Aynı zamanda yanlış veya aşırı bir tevil örneğine de rastlanmamıştır. Ancak Geçer'in Arap diline olan vukufiyetini tefsir çalışmalarına yansıtması açısından tefsir çalışmaları, orijinal çalışmalardır. Gerek İnsân sûresi, gerek Rahmân sûresinin konu içerikleri ahiret ahvali ile ilgili olması, her iki çalışmada azımsanmayacak miktarda rivâyet malzemesi barındırmıştır. Ancak sem'iyâta dair konularda yorum yapma imkânı kısıtlı olmasına rağmen müfessir, ahiret ahvalini daha muşahhas bir şekilde tasvir etmek için rivâyetlerden yola çıkarak bazı yorumları da yapmıştır. Her iki tefsir çalışmasında birçok bilimsel veriyi kullanmıştır. Bilimsel verileri âyetlerin tek ve alternatifsiz anlamı olarak değil, yardımcı bir unsur olarak zikretmiştir.

Kaynakça

Âlûsî, Mahmud. *Rûhu'l-Me'ânî*. Beyrut: Daru İhyâu't-Turasi'l-İslâmî, Tarihsiz.

Atiyye, Corcî Şahîn. *el-Mu'temed*. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 2. Baskı, 2011.

Aykaç, Yakup. *Dîwana Hezîn (Metn, Lêkolîn û Ferheng)*, (Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü, Bingöl: 2015.

¹¹¹ Geçer, *Külliyat*, 25.

¹¹² Geçer, *Külliyat*, 65.

¹¹³ Geçer, *Külliyat*, 48.

¹¹⁴ Bu tefsir ve yöntemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Naim DÖNER, Mela Hüsnü Geçer (El-Hazîn) Ve Mevhibü'r-rahman Fi Tefsîri Sûreti'l-İnsan Adlı Eserinin İçerik Analizi, Kur'an ve Dil İlimleri Sempozyumu, İlahiyât Yayınları, 2021, Ankara, s. 541-553).

Bozkurt, Nebi. DİA, "Medrese" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 28/323-327, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Baskı, 2009.

Çevik, Süleyman. "Medresê Ji Din û Ziman re Xizmet Kiriyê/Medrese, Din ve Dil'e Hizmet Etmıştır". "Ji Destpêkê Heta 'Îro Medresên Kurdan/Başlangıçtan Bugüne Kürt Medreseleri". *Nûbihar Dergisi*. 6/63-64 (Haziran, 1998), 3-5.

Çiçek, Mehmet Halil. *Şark Medreselerinin Serencâmı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2009.

Döner, Naim. Mela Hüsnî Geçer (El-Hazîn) ve Mevhibü'rrahman Fi Tefsiri Sureti'l-İnsan Adlı Eserinin İçerik Analizi, Kur'an ve Dil İlimleri Sempozyumu, Ankara İlahiyât Yayınları, 2021.

Ertekin, M. Zahir. "Analizek li Ser Guldân'a Hazîn di Çarçovey,a Şîrenameyên Kurdî de". Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi, 2/3 (2016)

Geçer, Hüsnü. *Diwana Hezin*. Yayınevi yok, Tarihsiz.

Geçer, Hüsnü. *el-Mevâhib*. İstanbul: Yayınevi yok, 2000.

Geçer, Hüsnü. *Esdâfu'l-Enfâs*. Yayınevi yok, Tarihsiz.

Geçer, Hüsnü. *Külliyat*, İstanbul: Yayınevi yok, 2016.

Geçer, Hüsnü. *Mirâtu'l-Hakâik ve'l-Esrâr*. İstanbul: Yayınevi yok, 1993.

Hârûf, Muhammed Fehd. *el-Muyesser fi'l-Kıraâati'l-Erb'a Aşer*. Beyrut: Daru İbn-i Kesîr, 4. Baskı, 2006.

Kavak, Abdulcebbar. "Mevlana Halid Bağdadi'ye göre İrşad ve Mürşid-i Kamil", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/22 (Haziran 2009), 6-22.

Mustafa, İbrahim vd.. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, Tarihsiz.

Mutçalı, Serdar. *el-Mu'cemu'l-Arabî el-Hadîs*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.

Pekim, Mehmet Tahir. *Kürtçe Tefsir ve Meâl Bağlamında Mela Muhammed Şoşikî'nin "Nûra Qelban" Adlı Kürtçe Tefsir ve Meâl*. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Zamahşerî, Mahmud. *Esâsu'l-Belâğe*. Beyrût: Daru'n-Nefâis, 1. Baskı, 2009.

Yüksel, Müfid. "Medresê û Tekye li Tenişta hev Bûn/Medrese ve Tekke Yan Yanaydı". "Ji Destpêkê Heta Îro Medresên Kurdan/Başlangıçtan Bugüne Kürt Medreseleri". *Nûbihar Dergisi*, 6/63-64 (Haziran/Tirmexi, 1998), 8-10.

İnternet Kaynakları

Diyanet Tv, Köklerin Hikâyesi, 7 Kasım 2019.

<http://www.husnugecer.com/hayat.html> (01.03.2022)

<https://www.youtube.com/watch?v=1z0H0QjGphw> (12.02.2020)

<http://www.sarkulemasi.com>. (28.03.2022)

Tevkîfîlik-Kıyâsîlik Bağlamında Molla Ahmed el-Cezerî'nin Esmâ Nazariyesi
Mullah Ahmad al-Cezerî's Nouns Theory In the Context of Attachment Comparison

Ruhullah ÖZ

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kalam İlmi
 Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
 Department of Kalam Science

Şırnak/Türkiye

ozruhullah@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1408-4316.

DOI: 10.34085/buifd.1094648

Öz

Bilgi felsefesi açısından bilginin değeri bilinenin değeriyle eşdeğer kabul edilmektedir. İslam inancında ise bilginin en yücesi, Allah hakkındaki bilgidir. Kalam ilmi Allah'ı konu edindiğinden şeref kartelasının en üstün mertebesine layık görülmüştür. Kelamda Allah'ın kim ve nasıl olduğuna dair birbirinden farklı istidlal yöntemleri geliştirilmiştir. Kur'an ise Allah'ı daha çok Esmâ-i Hüsnâ'sıyla tanıtmıştır. Esmâ-i Hüsnâ, Allah'ı tanımada ayırıcı bir önemi haiz oluşundan dolayı en değerli bilgi kaynakları arasında sayılmıştır. Bu bakımdan Esmâ-i Hüsnâ'yı bilmek olmazsa olmaz kabilinden zorunlu bir bilgidir. Esmâ-i Hüsnâ, Allah'ı tanımanın en sahici yolu ve insan idrakine sunulan ilahi bir imkândır. Sahih bir Allah tasavvurunun en sağlam başvuru merciidir. Allah'ı esmâsından tanıma yöntemini seçenlerden biri de mutasavvıf Molla Ahmed el-Cezerî'dir. Cezerî, Allah'ın varlığını, birliğini, yaratıcılığını, benzersizliğini ve alemle olan ilişkisini esmâsı ile ifade etmiş, O'nun her bir ismi farklı bir veçhesinin işareti olarak kabul etmiştir. Ona göre her bir esmâ aynı zamanda ilahî azametinin birer işaretidir. Allah, aşkın ve mutlak zatını, insan idrakine esmâsı yoluyla açmıştır. Bu bakımdan her bir ilahi isim Allah'ın bir yönünün tecellisidir. Hakikatin bir başka veçhesine ışık tuttuğu gibi mevcudatın her bir zerresi de hakikati akseden bir aynadır. Yani varlık Allah'ın varlığının delili, isim ise varlığın ondan olduğunun kanıtıdır. Çalışmada Cezerî'nin Allah tasavvuru Esmâ-i Hüsnâ üzerinden ele alınacak vetemellendirilip mensubu olduğu Eş'arî mezhebine muhalif hususlar tevkîfîlik-kıyasîlik bağlamında temellendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Ulûhiyet, Esmâ-i Hüsnâ, Tevkîfî, Kıyasî, Cezerî

Abstract

The value of knowledge is equivalent to the value thing which is known in terms of epistemology. The ultimate knowledge in Islamic belief is knowledge about Allah. Since it is subject on Allah, the science of kalam has been considered worthy of the highest rank in the honor chart. Different methods of inference have been improved about who and how Allah is in kalam. As for that the Qur'an has introduced Allah with His beautiful names (Esmâ-i Hüsnâ). His beautiful names have been regarded among the most valuable sources of information due to its distinctive importance in defining Allah. In respect to this, knowing His beautiful names is a necessary knowledge, not necessarily, but indispensable. His beautiful names is the most authentic way of knowing Allah, a divine opportunity presented by Allah to human comprehension. It is the most authentic reference point for an authentic Allah's envisagement. One of those who preferred the introducing method of Allah from His Names is the mystic Mullah Ahmed al-Cezerî. Mullah expressed Allah's existence, unity, creativity, uniqueness and relationship with the names. He handled with each name as a sign of a different aspect. In Mullah's mystic philosophy, each name is also a sign of divine magnificence. In Mullah's opinion, Allah revealed His transcendent and absolute essence to human comprehension through His Names. In this respect, each divine name is Allah's aspect manifestation. Just as it sheds light on another aspect of truth, every particle of existence is a mirror reflecting the truth. That is to say, existence is the Allah proof existence, and the name is the proof that the existence is from Him. In the study, Mullah's Allah conception will be based on His beautiful names, and its insect originality regarding the divine name will be based in the context of attachment comparison.

Keywords: Kalam, Godhead, His Beautiful Names, Attachment, Comparison, Cezerî

Giriş

Kur'an, Allah'ın varlığından çok birliğini; sıfatlarından çok isimlerini mevzu bahis etmektedir. Esmâ-i Hüsnâ olarak kavramsallaştırılan ilahî isimler Allah'ın kim ve nasıl olduğunu anlatan en öz lü

ifadelerdir. Kur'ân, Allah tasavvurunu esmâ üzerinde inşa ederken Allah'ın kim ve nasıl olduğunu en fazla gündemine alan disiplin ise kelimedir. Kelam açısından doğru inancın temeli ancak sağlam bir Allah tasavvuruyla mümkündür. Bu nedenle Sünni kelimeler ekolleri uluhiyet bahsini sistemlerinin birincil konusu yapmışlardır. Allah ve onunla ilişkili tüm konular ilahiyat üst başlığı altında değerlendirilmiştir. İlahiyat bahsi Allah'ın zat ve sıfatlarından alemle olan ilişkisine kadar birçok alt başlığı ihata eden bir üst başlıktır. Nübüvvet ve ahiret bahisleri ise uluhiyet bahsi çerçevesinde temellendirilmiştir. Kelamda olduğu gibi tasavvufta da Allah'ın kim ve nasıl biri olduğu isim ve sıfatları çerçevesinde araştırılmıştır. Her iki disiplin için en temel istinbat kaynağı ise Kur'an ve sünnettir. Kur'an ve sünnet, Allah'ı isim ve sıfat olmak üzere iki farklı formda tanıtmıştır.

Kelam disiplini olduğu gibi tasavvufta da ilahi isim ve sıfatlar Allah'ı tanıtmada önemli bir işleve sahiptirler. Kelamcılar gibi tasavvufçular için de ilahî isimler Tanrı tasavvurlarının tasvirinde önemli bir yer işgal ederler. Kelamcılar Allah'ı daha çok sıfatlarıyla tavsif ederken tasavvufçular isimleri ile tanıtmaya yoluna gitmişlerdir. Kelam ve tasavvufun ilahî isimler hususundaki tartışmalı konu başlıklarında biri tevkîfilik ve kıyâsîlik meselesidir. Akli nakle önceleyenler esmâ'nın kıyâsî oldukları görüşünde iken Ehl-i Sünnetin ekseriyeti tevkîfilikten yana görüş belirtmişlerdir. Tevkîfilik-kıyâsîlik tartışması kelamda olduğu gibi tasavvufta da vardır. Bir kısım mutasavvıf tevkîften yana görüş belirtirken diğer bir kısım da kıyâsîlikten yana tavır takınmışlardır. Allah'ı isimleriyle tanıtmaya yolunu seçen ve esmâ teorisini kıyâsîlik üzerine inşa eden tasavvufçulardan biri de Molla Ahmed el-Cezerî'dir. İlmi mahfillerde hakkettiği kadar tanınmayan Cezerî, 1640 yılında¹ Şırnak'ın Cizre ilçesinde dünyaya gelmiş mutasavvıf bir ediptir.² Botan aşiretinin Ensarî koluna mensup olan Cizîrî, daha çok Ahmed, Cizîrî, Melayê Cizîrî⁴ ve Nişânî gibi mahlaslarla tanınmaktadır.⁵ Çalışmada en yaygın mahlası olan Cizîrî tercih edilmiştir. Cizîrî'nin meşrebi tasavvuf ana konusu ilahi aşk olan bir Divan'ı bulunmaktadır.⁶ Divan'ın ana teması ilahi aşk olmakla beraber âşık olunan ilahın kim ve nasıl olduğuna dair önemli materyaller içermektedir. Tasavvufta Nakşibendî olan Melayê Cizîrî itikatta Eş'arî'dir.⁷ O aynı zamanda İtikada dair düşüncelerini tasavvufi zaviyeden ele almış bir şairdir. Divan'ında konu ettiği itikadî konuların başında uluhiyet gelmektedir. Allah'ın kim ve nasıl olduğunu şiir dilinin semantik yönüyle ele almış varlığını, birliğini kim ve nasıl olduğunu da isimleri üzerinden temellendirmiştir.⁸

Esmâ-i Hüsnâ'nın Nasstaki Yeri ve Allah'ı Tanıtmadaki Rolü

Esmâ-i Hüsnâ, nass kaynaklı orijinal dini bir terkiptir. Sıfat tamlaması, Arapçadan çok Farsça kullanım formuyla yaygınlık kazanmıştır.⁹ Esmâ-i Hüsnâ terkindeki tamlamanın tamlayanı olan esmâ, iştikak açısından biri "nişan, alamet" anlamındaki *vesm*, diğeri "seçkinlik, yücelik ve yükseklik" anlamındaki *sumuv* kökünden türeyen isim kelimesinin çoğuludur.¹⁰ Kökün bir anlamı Allah'ın zatı yönüyle aşkınlığına; aleme dönük boyutuyla da içkinliğine işaret eder. Allah, zatı ve mahiyetiyle her türlü beşerî idrakten tenzih edilirken isim ve sıfatlarıyla da insan bilincine yakınlştırılmıştır. Esmâ'daki belirlilik, bir yönüyle nitelik diğeri yönüyle de nicelik mükemmelliğine matuftur. Her türlü kusursuz nitelik Allah'a mahsus olduğu gibi o, tüm noksan sıfattan münezzehtir.¹¹

İslam'ın iki temel kaynağından biri olan Kuran, Allah'ın kim ve nasıl olduğunu esmâsı ile tanıtmıştır. Dört ayrı sûrede en güzel isimlere sahip olduğunu belirtmiş,¹² en güzel isimlerle müsemma olduğunu beyan etmiştir. Her dört sûrenin ortak vurusu yanlış Tanrı tasavvurlarının reddine ve sahih bir Allah tasavvurunun inşasına dairdir. Esmâ-i Hüsnâ Kur'ân'ın olduğu gibi

¹ Detaylı bilgi için bkz. Qanatê Kurdo, *Tarîxa Edebyeta Kurdî* (Stockholm: Weşanên Roja Nû, 1983), 90. Muhammed Emîn Zeki Bey, *Meşahiru'l-Kurd ve Kürdistan fi ahdi'l-İslamî* (Mısır: Matbaatü's-Saade, 1947), 348-349.

² Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkût el- Hemevî, *Mucemu'l-udebâ* thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru'l-Garb el-İslamî, 1993), 2/273.

³ Belic Şirko, *el-Kadiyyetü'l-Kurdiyye* (Mısır: Matbaatü's-Se'ade, 1930), 22.

⁴ Halid Cemîl Muhammed, *Melayê Cizîrî Sevgi Ve Güzellighin Şairi*, çev. Ümit Demirhan (İstanbul: Hivda Yayınları, 2008), 13.

⁵ Şerefxan Bidlîsî, *Şerefnâme* (Erbil: Matbaatü vezaretü't-terbiyye, 2001), 147.

⁶ Divan'ı hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdulcebbar Kavak, "Melayê Cizîrî'nin Divan Şerhleri Arasında el-İkdu'l-Cevherî fi Şerh-i Dîvani'ş-Şeyhi'l-Cezerî", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 56-61.

⁷ Nayif Tahir Mikail, *eş-Şeyhu'l-Cezerî nahcuhü ve 'akîdetühü min hilali diwanihi'ş-şi'ri* (Duhok: Spîrêz 2005), 48.

⁸ Mikail, *eş-Şeyhu'l-Cezerî nahcuhü ve 'akîdetühü min hilali diwanihi'ş-şi'ri*, 45.

⁹ Akil Hüseyin Akil, *Mevsuetu Esmâ'l-lahi'l-Hüsnâ* (Beirut: Daru İbni Kesir, 2009), 1/132.

¹⁰ Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Münzir, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Daru'l-Fikr, ts), 6/110.

¹¹ Ahmed Zivingî, *el-'Akdu'l-cevheri fi şerhi Diwani'ş-Şeyhi'l-Cezerî* (Şam: Daru Nuru's-Sabah, 1996), 13.

¹² A'raf 7/180; Haşr 59/24; İsrâ 17/10; Tâhâ 20/8.

sünnetin de önemli konusudur. Buna göre İslam Peygamberi Allah'ın doksan dokuz isme sahip olduğunu bildirmiştir.¹³ Hadis kaynaklarında geçen doksan dokuz sayısı üzerinde tartışma bulunmakla birlikte bildirilen isimlerin dışında başka isimlerle anılması da bir başka tartışma konusudur. Doksan dokuz sayısını tartışma konusu yapan iki nedenden biri rivayet tarihlerindeki isim farklılığı ikincisi de isim listelerinde yer almayan bazı isimlerin Kuran'da Allah'a izafe edilmiş olmasıdır. Bu yüzden Kur'an ve hadis merkezli isim listesi mukayesesi doksan dokuz sayısını problemlili kılmıştır. Gazzâlî, ilahî isimlerin doksan dokuzdan ibaret olmadığını, 'doksan dokuz' sayısının kesretten kinaye bir kullanım olduğunu savunmuştur.¹⁴ Buna göre doksan dokuz sayısından kasıt isimlerin tam listesi değil en meşhur olanlarıdır.

Esmâ-i Hüsnâ, isim olmakla beraber aynı zamanda sıfat ifade eden manalardır. Her biri belli manalar taşıyan köklerden türemişlerdir. Zira isim lafzıyla zatı isimlendirdiği gibi aynı zamanda manasıyla da nitelemektedir. Bunlar sadece şeref lakabı veya âlem değil aynı zamanda zatta bulunan hakiki manalardır.¹⁵ Bu yönüyle her bir isim Allah'ın farklı bir veçhesine delalet eden bir sıfattır. Sıfatların çoğu isimlerden müştaktır. Beyhakî, isim-sıfat arasındaki karşılıklı ilişkiyi 'Allah'ın isim ve sıfatları vardır, isimleri sıfatları, sıfatları ise zatındaki manaların ifadesidir'¹⁶ şeklinde ifade etmiştir. İsim-sıfat ilişkisi daha çok delalet açısından farklılaşmıştır. Delalet açısından isimler üç çeşittir. Birincisi, zata ikincisi zat ile kaim olan sıfatlara üçüncüsü de fiillere delalet edenlerdir.¹⁷ İlahî isimlerin mana ve delalet açısından bilinmesi iki noktadan önem arz etmektedir. Birincisi Allah'ın tüm yönleriyle tanınması, ikincisi de hangi ismin hangi yönüne işaret ettiğinin bilinmesine matuftur. Buna göre her bir ismin bir vazediliş gerekçesi vardır.

Esmâ-i Hüsnâ terkindeki tamlanan olan hüsnâ ise ism-i tafdil sığası kalıbında en güzel olan anlamındadır. Gramer açısından tafdil formu, kelimenin taşıdığı anlamın zirvesini ifade eden sığadır. Sığanın taşıdığı anlam türevlerini içinde barındıran kapsamlı ve mutlak olana delalet eder. Buna göre güzelliğin sebebi esmâ değil esmâ'nın tesmiye ettiği müsemma olan Allah'tır. Allah'ın güzelliği zatından esmâ'nın ise O'na olan nispetindedir. Esmâ-i Hüsnâ terkindeki tahsis lamı ve tafdil sığasının birlikte kullanılması bir nevi noksatsız mükemmelliklerin bir tek O'na özgü olduğunun işaretidir.

Kur'an'ın Esmâ Nazariyesi

Kur'an dört farklı sûrede ama aynı minvalde Esmâ-i Hüsnâ'ya atıf yapmıştır. Bunlardan ikisi yanlış tanrı tasvirinin reddi diğer ikisi de sahih Allah tasavvurunun inşası hakkındadır. Esmâ'yı konu edinen ilk sûre İsrâ'dır. Kur'an stratejik yöntem gereği önce yanlış olanı reddetmiş akabinde doğru olanı beyan etmiştir. İsrâ, Cahiliyenin yanlış tanrı tasavvurunu "De ki: İster Allah deyin ister Rahman deyin. Hangisini deseniz olur. Çünkü en güzel isimler O'na hastır"¹⁸ ayetleriyle eleştiri konusu yapmıştır. Kur'an'a göre esmâ'nın çokluğu aynı zatın çokluğunu gerektirmez. Kuran, İsrâ ile yanlış tanrı tasavvurunu belirtmiş, A'raf ile yanlışın ne olduğunu detaylandırmıştır. A'raf'a göre "En güzel isimler Allah'ındır. O'na o güzel isimleriyle dua edin ve O'nun isimleri hakkında gerçeği çarpıtanları bırakın" şeklindedir.¹⁹ Kur'an, İsrâ ve A'râf ile yanlış tanrı tasavvurunu reddetmiş, Tâhâ ve Haşr ile doğru Allah tasavvurunun nasıl olduğunu beyan etmiştir. Doğru tasavvurun ortak teması ise Esmâ-i Hüsnâ'dır. Tâhâ'ya göre en doğru Allah tasavvuru²⁰ tevhitir. Haşr ise tek olan Allah'ın kim ve nasıl

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el- Buhârî, *el-Câmi 'u'l-müsnedü's-şâhîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beyrut: Dar İbn Kesîr, 1987), (Kitâbü't-tevhîd) 12. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el- Kuşeyrî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (Beyrut: Dar ihya turasu'l-Arabi, ts.), (Kitâbü'z-Zikr) 2/2677.

¹⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el- Gazzâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ fi şerhi (me'ânî) esmâ 'illâhî'l-hüsnâ*, thk. Bessam Abdurahmân el-Canî (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003), 123.

¹⁵ Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin er- Râzî, *Levâmiü'l-beyyinât an şerhi esmaillahi ve's-sıfat*, thk. Seyyid Muhammed Bedreddîn Ebu Firâs el-Halebî (Mısır: el-Matbaatü's-Şerkiyye, 1323), 23.

¹⁶ Ebu Bekr Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfat*, thk. İmamuddîn Ahmed-Haydar (Beyrut: Dâru'l-Kutübü'l-İlmiyye,, 1985), 98.

¹⁷ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el- Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1967), 116-126.

¹⁸ İsrâ 17/110-111.

¹⁹ A'râf 7/180.

²⁰ "Allah, kendisinden başka ilâh olmayandır. En güzel isimler O'na mahsustur." Tâhâ 20/8.

olduğunu kutsi niteliklerle betimlemiştir. On beş kutsi özellikle²¹ tek ve ötekisiz olduğunu temellendirmiştir. Kuran, çift yönlü esmâ nazariyesiyle bir yandan yanlış tanrı tasavvurlarını reddederken diğer yandan doğru ve sahih Allah tasavvuruna dikkat çekmiştir. Hem Allah'ın ne olmadığına hem de ne olduğuna işaret etmiştir. Allah'ın sübûtî esmâsı ne olduğuna selbî olanları da ne olmadığına delil gösterilmiştir. Allah, zatı ile bilinmez iken esmâsı ile bilinen kabul edilmiştir. Selef gibi²² Cizîrî de Allah'ın salt akli ve mantuki nazariyelerle doğru tanınamayacağına dikkat çekmiştir.²³ O, Allah'ın kühünü kavramaya yönelik her türlü akli yürütmenin acizlikle sonuçlanacağını savunmuştur.

Ser bi 'icazê didirit quwwetê derrakeê ma

Rece'e'l-'eqlu kelîlen we meta qama qe'ed

Çekemez sıkletini yüksek idrakimiz bunları anlamada

Yorgun düşer akıl aciz kalır kalkış için her çabada²⁴

Melayê Cizîrî'ye göre Allah'ın gerçek anlamda kavranamayışın nedeni²⁵ aklın sınırlı, fehmin kısıtlı oluşudur. Bu nedenle Cizîrî, Kuran'ın önerdiği şekliyle²⁶ Allah'ı Esmâ'sı üzerinden tanımaya ve tanıtmaya çalışmıştır. Kur'an'ın Allah'a atfettiği²⁷ bazı isimler yalın ve mutlak bazısı mücerret ve belirsiz bazısı da belirlilik formundadır. Kur'an, Allah'a belirlilik takısıyla almışaltı,²⁸ belirsiz mücerret, temyiz ve haber formunda altı,²⁹ muzaf-özne terkihi ile yirmi dokuz, 'zu' edatıyla da sekiz isim izafe etmiştir. Netice itibarıyla Kur'an'ın farklı form ve sentaklarla Allah'a izafe ettiği toplam isim sayısı yüzdür.

Sünnette Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ-i Hüsnâ'yı konu edinen sahih rivayetlerin tamamı Ebu Hureyre'ye dayanmaktadır. Ebu Hureyre rivayeti harici diğer rivayetler zayıf kategorisinde değerlendirilmiştir. Rivayet listeleri arasında da bir konsensüs söz konusu değildir. Örneğin Tirmizî'nin isim listesinde yer alan yirmi beş isim, İbni Mace'de yer almazken İbni Mace listesinde yer alan yirmi isim de Tirmizî listesinde yer almamıştır. Tirmizî listesinde doksan dokuz isim bulunurken³⁰ İbni Mace listesi yüz isimden

²¹ Haşr 59/22,23,24.

²² Selef, Allah'ın hakikatini araştırma sürecinde takdis, tasdik, keff, sukût, imsak, marifet ehline teslimiyet neticesinde hâsıl olan acz-i itiraf etmeyi bir erdem olarak kabul etmiştir. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el- Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İ'tikad* (Kahire: Daru'n-Nasaair, 2009), 67; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el- Eş'arî, *el-İstihsan fi İlmi'l-Kelam*, thk. Muhammed Emin ed-Dennavi, sad. el-Lum'a (Lübnan: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2012), 58.

²³ Ahmet Erkol, "Cizîrî'nin Divanında Akıl Eleştirisi", *Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu*, (İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012), 136.

²⁴ Molla Ahmed Cizîrî, *Dîwan* (Şam: Daru Nuru's-Sabah, 1996), 221.

²⁵ "Key bi Xaliq nezerê qasirê mexluqê resed" (Nasıl anlasın kısır fehiyle mahlûk Halikını) Cizîrî, *Dîwan*, 223.

²⁶ Zeyn Muhammed Şahâtâ, *Esmâ'ullahi'l-hüsnâ mine'l-Kur'âni'l-Kerim ve'l-Hadisi-sahih* (Kahire: Daru Hudr, 1997), 323.

²⁷ Kuran'ın esmâ listesini ilk belirleyenlerden biri Ebu Zeyd El-Ensari (215/830)'dir. Süfyan b. Üyeyne'nin tasvip ettiği isim listesini Zeccaci (ö.340), etimolojik açıdan tahlile tabi tutmuştur. Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez- Zeccâcî, *İştikâku esmâ'illâh*, thk. Abdülhüseyn el-Mübarek (Beyrut: Daru'l-fikr, 1986), 121..

²⁸ Bu guruba dahil olan esmâlar şunlardır: er-Rahman, er-Rahim, el-Melik, el-Kuddûs, es-Selam, el-Mü'min, el-Muheymîn, el-Aziz, el-Cebbâr, el-Mutekabbir, el-Hâlik, el-Bârî, el-Musavvir, el-Ğaffâr, el-Kahhâr, el-Vehhâb, er-Rezzâk, el-Fettâh, el-Âlim, es-Semî', el-Basîr, el-Latif, el-Habîr, el-Halim, el-'Azim, el-Ğafûr, el-'Ali, el-Kebîr, el-Kerîm, el-Ekrem, er-Rakîb, el-Hâkim, el-Vedûd, el-Mecîd, el-Hakk, el-Vekîl, el-Kavi, el-Metîn, el-Velî, el-Hamîd, el-Hayy, el-Kayyûm, el-Vâhid, es-Samed, el-Kadîr, el-Kâdir, el-Muktedir, el-Evvel, el-Ahîr, ez-Zahir, el-Batın, el-Mute'âl, el-Berr, et-Tevvâb, el-Ğaniy, el-Kâhir, el-Mevla, en-Nasîr, el-Melik, el-Hallâk, el-A'la, el-Mubîn, el-Ehed, el-Muste'ân, el-Muhyi, el-Hâdî.

²⁹ Belirsiz formdaki isimler şunlardır: Rabbun, İlahun, Hafizan, Kâfîn, Kaimun, Fa'alun, Hakemen, Şekuran, Mukiten, Hasiben, Mucibun, Vasî'un, Şehidun (ve Şehiden), Şakirun (ve Şakiren), Muhitun (ve Muhiten), Raufun (ve Raufen), 'Afuvvun (ve 'Afuvvun), Kefilen, Hafiyen, Karibun ve Hayrun.

³⁰ Tirmizî listesinde yer alan doksan dokuzluk esmâ şu şekildedir: Allah, er-Rahman, er-Rahim, el-Melik, el-Kuddus, es-Selam, el-Mu'min, el-Muheymîn, el-Aziz, el-Cebbar, el-Mutekebbir, el-Halîk, el-Barî, el-Musevvir, el-Ğafur, el-Kahhar, el-Vehhab, er-Rezzak, el-Fettah, el-Alim, el-Kabid, el-Basit, el-Hafid, er-Rafî', el-Mu'iz, el-Muzil, es-Semî', el-Basir, el-Hakem, el-'Adl, el-Latif, el-Habir, el-Halim, el-'Azim, el-Ğafur, eş-Şakur, el-'Aliy, el-Kebir, el-Hafiz, el-Mukit, el-Hasib, el-Celil, el-Kerim, er-Rakib, el-Mucib, el-Vasî', el-Hakim, el-Vedud, el-Mecid, el-Ba'is, eş-Şehid, el-Hak, el-Vekil, el-Kaviy, el-Metin, el-Velîy, el-Hamid, el-Muhsi, el-Mubdî', el-Mu'id, el-Muhyi, el-Mumit, el-Hay, el-Kayyum, el-Vacid, el-Macid, el-Vâhid, es-Samed, el-Kadir, el-Muktedir, el-Mukaddim, el-Muahhir, el-Evvel, el-Ahîr, ez-Zahir, el-Batin, el-Vali, el-Mute'ali, el-Ber, et-Tevvab, el-Muntekim, el-'Afuw, er-Rauf, Malike'l-Mülk, zu'lCelâli ve'l-İkram, el-Muksit, el-Cami, el-Ğani, el-Muğni, el-Mani, ed-Dar, en-Nafî, en-Nur, el-Hadî, el-Bedî', el-Baki, el-Varis, er-Reşid, es-Sebur. Tirmizî, Sünen, v, 530-531, h.n. 3507.

oluşmaktadır.³¹ İki listenin ortak ve ayrı isimlerin toplamı ise yüz yirmi beştir. Esmâ listelerinin birbirinden farklı oluşu 'doksan dokuz' sayısının ihtilaf konusu olmasına neden olmuştur.³² Bazı alimler 'doksan dokuz' sayısını kesretten kinaye şeklinde yorumlarken diğer bir kesim de sayının rakamsal bir değer ifade etmekten öte sayısal belirsizliğin muhatabı gayrete getiren bilinçli bir müphemlik olduğu görüşünü savunmuşlardır.³³ Doksan dokuz sayısının kesretten kinaye oluşunu destekleyen bir delil de Kuran'da geçen ilahi isimlerdir.³⁴

1. Melayê Cizîrî'nin Esmâ Nazariyesi ve Listesi

Esmâ-i Hüsnâ, Kur'an merkezli sünnet destekli teolojik bir konudur. Esmâ ile Allah'ı isimlendirmek Kur'an ve sünnetin ortak vurgusudur. Esmâ-i Hüsnâ, Allah'ın kim ve nasıl biri olduğunun temellendirilmesi bakımından kelam için ilahiyatın temel konu başlıklarından biri olmuştur. Esmâ'nın tevkîflîği ya da kıyâsîliği ise önemli bir kelamî tartışma konusudur. Bazı ekoller esmâ'nın tevkîflîliğini diğer bir kısım da kıyâsîliğini savunmuşlardır.³⁵ Cüveynî, Eş'arî mezhebinin görüşünü şu şekilde özetlemiştir: "Biz, nassın Allah hakkında meşru gördüğü isim-sıfatlarla Allah'ı niteler, nassın Allah için uygun görmediğini ise Allah'a atfetmekten imtina ederiz. Nasta hakkında olumlu veya olumsuz herhangi bir emrin bulunmadığı isim ve sıfatlar hususunda ise ne helallîğine ne de haramlığına hükmederiz."³⁶ Râzî ise daha net bir ifadeyle Eş'ari mezhebinin esmâ konusundaki tercihinin kıyâsî değil tevkîfî³⁷ olduğunu savunmuştur. Gazzâlî, isim ve sıfatları birbirinden ayırarak sıfatların kıyâsî isimlerin ise tevkîfî olduğunu ifade etmiştir.³⁸ Eş'arî ekolünün genel görüşü bu olmakla beraber mezhep içi muhalif sesler de yok değildir. Genel görüşe muhalefet eden mütekellimler olduğu gibi mezhep mensubu mutasavvıflar da vardır.³⁹ Bunlardan biri de Molla Ahmed el-Cezerî'dir. İtikatta Eş'arî bir mutasavvıf olan Cizîrî, esmâ'nın tevkîflîliğinden çok kıyâsîliğinden yana tavır takınmıştır.⁴⁰

Melayê Cizîrî söz konusu meselede bu isimlerin kaç isimden ibaret olduğundan çok işlevi önemlidir. Ona göre esmâ Allah'ın varlığından birliğine; yaratıcılığından benzersizliğine ve alemle olan ilişkisine dair başvurulması gereken ilk kaynaktır. Zira esmâ'nın her biri Allah'ın farklı bir veçhesinin işaretidir.

Da şahidê esmâ bi hemî wechî binasîn

*Yek mestê Samed kir bi yekî neqşê senem da*⁴¹

Bu ibtilada birliğine tanık kıldı esmânın her birini

Kimini âşık kıldı Samedi zatına puta tutkun kıldı kimini

³¹ İbni Mace'nin yüzüklük esmâ listesi ise şu şekildedir: Allah, el-Vâhid, es-Samed, el-Evvel, el-Ahir, ez-Zahir, el-Batin, el-Halik, el-Bair, el-Musavvir, el-Melik, el-Hak, es-Selam, el-Mu'min, el-Muheymin, el-Aziz, el-Cebbar, el-Mutekabbir, er-Rahman, er-Rahim, el-Latif, el-Habir, es-Sami', el-Basir, el-'Alim, el-'Azim, el-Berr, el-Mute'ali, el-Celil, el-Cemil, el-Hay, el-Kayyum, el-Kadir, el-Kahir, el-'Ali, el-Hakim, el-Karib, el-Mucib, el-Ğani, el-Vehhâb, el-Vedud, eş-Şekur, el-Macid, el-Vacid, el-Vali, er-Raşid, el-'Afuv, el-Ğafur, el-Halim, el-Kerim, et-Tevvab, er-Rab, el-Macid, el-Veli, eş-Şehid, el-Munib, el-Burhan, er-Rauf, el-Mubdi', el-Mu'id, el-Ba'is, el-Varis, el-Kavi, eş-Sedid, ed-Dar, en-Nafi', el-Baki, el-Vaki, el-Hafid, er-Rafi', el-Kabid, el-Basit, el-Mu'iz, el-Muzil, el-Muksit, er-Rezzak, zu'l-Kuvveti'l-Metin, el-Kaim, ed-Daim, el-Hafiz, el-Vekil, el-Fatir, es-Sami', el-Mu'ti, el-Muhyi, el-Mumit, el-Mani', el-Cami', el-Hadi, el-Kafi, el-Ebed, el-'Alim, es-Sadık, en-Nur, el-Munir, et-Tam, el-Kadim, el-Vitr, el-Ehad, es-Samed. İbni Mace, Sünen, II, 1269, h.n. 3861.

³² Zeccâcî, *İştikâku esmâ 'illâh*, 76.

³³ Râzî, *Levâmiü'l-beyyinât an şerhi esmaillahi ve's-sıfât*, 25.

³⁴ Kur'an'da Allah'a atfedilen ama Tirmizî listesinde yer almayan isimlerin bir kısmı şunlardır: Rab, el-İlah, el-Muhit, el-Kadir, el-Kafi, eş-Şakir, el-Hakim, el-Kahir, el-Mevla, en-Nasir, el-Melik, el-Kefil, el-Hallak, el-Ekrem, el-A'la, el-Mubin, el-Hafi, el-Karib, el-Ahad Ğafir, Fatir, Refi, Ğalib, Kaim, Hafiz, zu'l-Celâli ve'l-İkram.

³⁵ Örneğin başta Mutezile ve aklı vahye önceleyenler esmânın tevkîfî değil kıyâsî olduğunu savunmuşlardır. Teftâzânî Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-, *Şerhu'l-Âkâid*, thk. Ali Kemal (Beirut: Dâru İhyau't-turas el-Arabî, 2014), +/341; Sa'düddîn et- Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid* (Beirut: 'alemü'l-kütüb, 1979).

³⁶ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli el- Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâi'i'l-edilleti fi uşûli'l-i'tikâd* (Beirut: Darü'l-ma'rife, 1985), 115.

³⁷ Ebü'l-Fazl Adudüddîn el- İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelem* (Beirut: Âlemü'l-kütüb, ts.), 332.

³⁸ Gazzâlî, *el-Makşadü'l-esnâ fi şerhi (me'ânî) esmâ 'illâhi'l-hüsnâ*, 154.

³⁹ Ebu Abdullah el-Hâlimî, *el-Minhâc fi Şuubi'l-İmân*, nşr. M. Hillmi Fûde (Beirut: 1979), 123.

⁴⁰ Mikail, *eş-Şeyhu'l-Cezerî nahcuhü ve 'akidetühü min hilali dîvanihî's-şî'ri*, 105.

⁴¹ Zivingî, *el-'Akdü'l-cevheri fi şerhi Dîvani's-Şeyhi'l-Cezerî*, 12.

*'Âlem bi 'âlem ew neseq bû ayinê esmâe Heq
Nura tecellaya teteq 'eks û xiyalek sade da⁴²*

Bu tarz ile bütün âlem ayna oldu Hakk'ın isimlerinde
Varlıkta tecelli eden nur aksedip göründe hayal suretinde

Melayê Cizîrî, tasavvufî düşünceleri gibi itikadî konulara dair yaklaşımını da şiir diliyle ifade etmiştir. Cizîrî için en önemli itikadî konu Allah'tır. Allah'ın varlığı ve birliğine dair en sahih kaynak da esmâsıdır. O, Allah tasavvurunu esmâ üzerinden temellendirirken mezhebi mensubiyeti gözetmemiş ve muhalif görüşlerden yararlanmayı da ihmal etmemiştir. Eş'arî olmasına rağmen Mutezile gibi kıyâsîliği uygulamıştır. Nassın esmâ listesine bağlı kalmamış sübûtu nasla sabit olan esmâları Allah'a atfettiği gibi ana dili Kürtçe ile de Allah'a isim atfetmiştir. Bu duruşuyla mezhep içi özgünlüğe sahip olduğunu göstermiştir.⁴³

Tevkîfî Esmâlar

Melayê Cizîrî, esmâ nazariyesine Allah ismini serlevha etmiş, isimlerin ism-i a'zamı olarak kabul etmiş geriye kalan tüm esmâyı Allah'ın sıfatı olarak yorumlamıştır. Onun Divan'ında her ismin bir muadili var iken müradifi olmayan tek isim Allah'tır. O, Kürtçede Allah yerine Xudê ismi yaygın kullansa da ismin özel ve müstesna oluşuna gölge vehmi düşürmemek için Xudê lafzı ile beraber Allah lafzını kullanmıştır. Xudê ismini daha çok kelimenin kök anlamı olan sahip, rab anlamında kullanmıştır.

*Tu binê sazê bi awazi çi rengî me dixwazit
Allah Allah bi Xudê qet dibihê ev çi xitab e*

Gel bak müzik aletlerine ne tür taleplerde bulunmakta bizden
Allah Allah billahi duyuyor musun bu nasıl bir hitaptan ⁴⁴

Melayê Cizîrî'nin tasavvurunda lâfzatullâh müsemma açısından Allah'a has olduğu gibi tesmiye açısından da O'na özgüdür.⁴⁵ Allah ismi, ezeli ve ebedi gibi bir tek O'na özgü nitelikler bağlamında zikredilmiştir. Cizîrî, Allah'tan başka hiçbir şeyin mevcudiyetini ikrar ve tasdik etmeyeceğini ifade ederek hudûs ile kıdem sözcükleri arasında tibak sanatını uygulamış, mevcudiyetinin ezeli ve ebedi ikrar ve tasdikini zatına hasretmiştir.⁴⁶ Varlık teorisi gereği yaratılanlara hâdislik vasfını isnat ederken yaratana ise kıdem sıfatını tahsis etmiştir. Allah ismini de hem varlığının ezeliyetine hem de ebediyetine delil göstermiştir.

*Bil ji Sultanê Qidem min bi tu iqrarê nehin
Ger li kaba me nihin metkqen û bizmarê hudus⁴⁷*

İnanmam asla tasdik etmem Ezel Sultan'ından gayrını
Delselerde matkap ve çiviyle hudusun âşık kemiğimi

*Allah sehergaha ezel yelmûmê 'işqa şu'le da
Nûra Cemâla lem yezel zatê tecellaya xwe da
Ezel seherinde yaktı Allah aşk mumunu
Zatında gösterdi ebedi güzellik nurunu⁴⁸*

⁴² Zivingî, *el-'Akdu'l-cevheri fi şerhi Dîwani's-Şeyhi'l-Cezerî*, 851.

⁴³ Mikail, *eş-Şeyhu'l-Cezerî nahcuhü ve 'akidetühü min hilali dîwanihi's-şi'ri*, 106.

⁴⁴ Cizîrî, *Dîwan*, 511.

⁴⁵ Râzî, *Levâmiü'l-beyyinât an şerhi esmaillahi ve's-sîfât*, 24.

⁴⁶ Muhammed Emin Doskî, *Şirovekirina Diwana Melayê Cizîrî* (Duhok: Sipîrêz, 2007), 2/176.

⁴⁷ Cizîrî, *Dîwan*, 159.

⁴⁸ Cizîrî, *Dîwan*, 847.

Allah, ismiyle tek olduğu gibi ilahlığıyla da tek İlah'tır. İbadet etti-ibadet eder manasındaki *elehe ye'lehu* kökünden türeyen ilah, eşsiz ve benzersiz ma'bûd veya ibadete layık olan mutlak Tanrı anlamındadır. Kur'an terminolojisinde ilah, isimleşmiş mastardır.⁴⁹ Cizîrî de "ilah" ismini, Allah dışındaki varlıklar için doğrudan kullanmaz, daha çok muhatabın dilinden aktarma yoluyla hikâye eder. Kur'an'daki ilah ismi, tanrı cins isminin bire bir karşılığıdır. İlah ismi Allah has isminin yerini tutmayan cins bir isimdir. Cizîrî de bilinçli olarak ilah/Xudê ismini tanrı ve rab anlamında kullanmıştır.

Îlahî nêrgiza mey mest û nazik
Ji destê xwar û bedxawahan biparîz⁵⁰
İlahi, serhoş ve nergiz gibi nazik olan boyluyu
Sen koru kötü huylu müfsitlerin elinden sevgiliyi

Melayê Cizîrî, Allah'ın ilah oluşunu Rab ismi üzerinden işlemiştir. Tirmizî hariç Kur'an ve hadislerin esmâ listesinde yer alan Rab, tevkîfî isimlerdendir. *Rab*, sözlükte terbiye etmek, sahip olmak ve ıslah etmek manasındadır. İlahî bir isim olarak Allah'ın eşsiz terbiyesini ve mahlûkatı üzerinde yönetici ve otorite sahibi olduğunu ifade eder. Etimolojik açıdan Rab kelimesinde biri kelimenin kendisinden diğeri kullanımından kaynaklanan iki mübalağa unsuru vardır. Rab kelimesinin kendisinden kaynaklanan mübalağa unsuru 'ba' harfinin tekerrürüdür. Kelimenin kullanımından kaynaklanan mübalağa unsuru ise aslı mastar olduğu halde ism-i fail yerine kullanılmasıdır. Arapçada mastarın özne yerine kullanılması failin fiildeki kemaline delalet eder. *Rab* isminin içerdiği mananın zirvesini taşıması bu yüzdendir. *Rab* ismi ile alakalı dikkat çekici diğeri bir husus ise Kur'anî kullanımın hiçbir yerinde el takısı almamış olmasıdır. Kur'an'da geçen Rab kavramı daha çok isim tamlamasında tamlanan olarak geçmektedir. Cizîrî, *Rab* ismini çoğunlukla nida harfi ile niyaz ve münacat bağlamında dizilerine konu etmiştir.

Ya Rab ew rûh in mucessem yan mîsalê rûh in ew
Lew bi sir caman dibexşin nazikên şîrînkêlam⁵¹
Ya Rab, cisimli ruhlar mı yoksa ruh-misal varlıklar
Gizlice sırlı kadehleri sunan tatlı sözlü sakiler

Melayê Cizîrî'ye göre bir varlığın Tanrı olabilmesi için her şeyden önce hayat sahibi olması gerekir. Hayattan türeyen *hayy* ismi mutlak diri, ebedi hayat sahibi, her canlıya hayat veren anlamındadır. Kur'an ve sünnetin esmâ listelerinde yer alan Hayy ismi, Ferra'ya göre hayatın çoğuludur. Hayat da çoğul olduğuna göre *Hayy*, çoğulun çoğuludur. Allah'ın bir ismi olarak Hayy, tüm dirileri dirilten mutlak diri demektir.⁵² Cizîrî'ye göre hayatın kaynağı *Hayy* olan Allah'tır.

Herdu rûh yek nûrê tav in çerxek û du stêr di nav in
Herdu dane murxê dav in ismê Heyy dav lê veda ye⁵³
Bir güneşten beslenir iki ruh iki yıldız gibidirler bir semada
Kuş avında tanedir her ikisi Hayy'ın kurduğu bu tuzakta

Allah hayat sahibi olduğu gibi aynı zamanda varlıkları yokluktan varlığa çıkararak yaratıcı olan Hâlık'tır. Halk mastar kökünden türeyen Hâlık ilahi bir isimdir. Kur'an terminolojinde Hâlık, ismi fail kalıbıyla yapılan eylemden çok eylemin faili anlamındadır. Allah'ın mutlak yaratıcılığına ve

⁴⁹ Allah lafzının iştikak kökleri için bkz. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2005), 1/87-91.

⁵⁰ Cizîrî, *Dîwan*, 273.

⁵¹ Cizîrî, *Dîwan*, 422.

⁵² Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahanî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil Aytanî (Beyrut: Daru'l-Marife, 2005), 69. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 43.

⁵³ Cizîrî, *Dîwan*, 534.

yaratmasının eşsizliğine işaret eder. Cizîrî, Hâlık ismini Kur'ânî kullanıma uygun şekilde dilberini en güzel surette yaratan yaratıcı anlamında kullanmıştır.

*Mey ku biçit saxarê di destê wê dilberê
Sondê bi Xaliq dixum roj e burca Hemel⁵⁴*
O dilberin eliyle mey dökülünce kadehe seherde
And olsun Halık'a o an sanki güneş oğlak burcunda

Kur'ân tasvirinde Hâlık olan Allah, sadece bir kere yaratan değil her daim yaratılışla hemhal olan Hallâk'tır. Hâlık gibi halk kökünden türeyen Hallâk, mübalağa ile ism-i faildir. Hep yaratan, daima yaratan, durmadan yaratan, yaratmaktan bıkip usanmayan bir anlam vurgusuna sahiptir.⁵⁵ Kur'ân⁵⁶ ve sünnet kaynaklı Hallâk ismi, her türlü deist anlayışı reddeden aktifliğe sahiptir. Allah Hâlık ismiyle yoktan var edici, Hallâk ismiyle her an yaratmaya ve hayata aktif müdahil olduğu⁵⁷ gibi yarattığını başıboş bırakmayandır.⁵⁸ Cizîrî, Allah'ın Hallâk olduğuna değişik bağlamlarda işaret etmiştir. Kök anlamıyla bir zata mahiyet, mahiyete hüviyet anlamı katan Hallâk'⁵⁹ yaratıcılığın devamı olan anlamında kullanmıştır.

*Ev şikl û sûret sewwirîn esl li bala zeyyinîn
Nisbet bi wan em saye yîn tertîbê Xellaqî we da⁶⁰*
Bu şekil ve suretlerin aslı tezyin edilmiş yüce bir makamda
Onlara nispetle birer gölgeyiz biz Hallak'ın takdir ve tertibinde

Kelamî bir kavram olarak halk daha çok varlık ve oluş konusunda mevzubahis edilirken tasavvufta yaratılmışların hakkın nefesinden bir pay ile birleşmesi neticesinde varlığın yokluktan vücûda gelmesi anlamında kullanılmaktadır.⁶¹ Melayê Cizîrî, halk'ı tasavvufî kullanıma paralel 'görünürde var olan şekil ve suretlerin aslında yok olduğu, yokluktan varlığa Hallâk bir yaratıcının takdir ve tertibi ile vücûda geldiği' anlamında kavramsallaştırmıştır. Tasavvuf terminolojisinde Hallâk, bir yönüyle Allah'ın süreklilik arz eden yaratma eyleminin mükemmelliğine diğer yandan kulun acziyetine işaret etmektedir.⁶² Cizîrî'ye göre her türlü beşerî kavram ilahî kudretin yaratılış mükemmelliğini ifade etmekte kifayetsizdir.⁶³

*Ya reb ji çi rû leb bi senaya te kuşayem
Subhaneke len uhsîye fi şe'nike hemda⁶⁴*
Ya Rab, ne yüzle açmışım ağzımı sena etmek için seni
Ne kadar övsem de saymaya gücüm yetmez ki kadrini

Allah gerçek Hâlık ve Hallâk olduğu gibi aynı zamanda Fâtır'dır. Fâtır ismi Kur'an⁶⁵ ve Sünnet'in esmâ listelerinde yer alan ilahi isimlerden biridir. Sözlük anlamıyla var eden, yokluktan varlığı

⁵⁴ Cizîrî, *Dîwan*, 14.

⁵⁵ İbn Münzir, *Lisânü'l-Arab*, 1/456.

⁵⁶ Yasîn 36/18.

⁵⁷ Melayê Cizîrî, "O her an bir istedir" ayetini delil göstererek 'Kulle yewmin huwe fi şe'nin nebî xafilê jê' (Unutma ki o her gün bir tasarruftadır. Gafil olma ondan) Allah'ın her an hayata aktif ve aktüel müdahil olduğuna göndermede bulunmuştur. Cizîrî, *Dîwan*, 219.

⁵⁸ "İnsanoğlu kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır?" Kıyâme 75/36.

⁵⁹ İsfahanî, *el-Müfredât*, 39.

⁶⁰ Cizîrî, *Dîwan*, 751.

⁶¹ Ferid Kam-Mehmet Ali Ayni, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi / Vahdet-i Vücut ve Panteizm / İbn Arabî'yi Niçin Severim* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 62.

⁶² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitap Evi, 2009), 79.

⁶³ Râzî, *Levâmiü'l-beyyinât an şerhi esmaillahi ve's-sifât*, 14.

⁶⁴ Cizîrî, *Dîwan*, 14.

⁶⁵ Fâtır, Kur'an'da müstakil isim formuyla Allah'a altı yerde ilave edilmiştir. Bunlar, En'am 6/14; Yusuf 12/101; İbrahim 14/10; Fâtır 35/1; Zümer 39/46; Şurâ 42/11. Muhammed Fuâd b. Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Beirut: Dâru'l-amarife, 2009), 712-713.

çıkaran, yarattığı varlığa fitratına uygun biçim verendir.⁶⁶ Cizîrî, “Allah Sehergaha Ezel” adlı gazelinde, Fâtır ismini kelimenin kök anlamına uygun bir şekilde Allah’a atfetmiştir.

*Herfên kişandî Katibî nûra di rûh û qalibî
Yek yek bi ismê Wahibî î'rab û cezm û nuqte da⁶⁷
Kâtip yazmış harflerini ruhla bedene vermiş nurlarını
Vahib ismiyle tek tek koymuş nokta cezim ve î'rabını*

Melayê Cizîrî, Allah'ı yaratıcı Hâlık, yaratılışı her daim olan Hallâk ve yarattığını yoktan var edip fitratına uygun biçim veren Fâtır olarak tasvir ettiği gibi yarattığını yoktan yaratan ve yarattığı şeyi benzersiz yaratıp meydana getiren Bedî' bir yaratıcı olarak tavsif etmiştir. İlâhî bir isim olarak Bedî', varlığı yokluktan varlığa getiren, yoktan yaratmak zatının fiili sıfatı olan yaratıcı demektir.⁶⁸ Allah'ın Bedî' oluşuna işaret eden bir diğer husus yarattığını emsalsiz vücûda getirmesidir. Cizîrî, Bedî' ismini, eşi ve benzeri bulunmayan şeyleri yoktan/yaratıcı anlamında kullanmıştır. Kur'an ve bir kısım hadis rivayetlerinin esmâ listesinde yer alan *Bedî'* ismini tasavvuf içerikli anlamıyla Allah'a atfetmiştir.

*Ehsen ji vî wesfê refî' eşkâl û ewda'ên Bedî'
Têtin ji nûrê wek reqî' bê eyb û neqs û rexne da⁶⁹*

Ne ince ne güzel ne harika Bedî'in vasıflarıdır bunlar
Ayıp ve kusurlardan uzak nurdan bir rik'a hattı gibidirler

Melayê Cizîrî'ya göre Allah, yoktan yaratıp yarattıklarına en uygun biçimi veren olduğu gibi aynı zamanda yaratırken herhangi bir örnek ya da emsale ihtiyaç duymayan Bârî'dir. Nassın ortak esmâsından olan *Bârî*, sözcük anlamıyla bir örnek ve emsale ihtiyaç duymadan yaratan⁷⁰ anlamındadır. Cizîrî, *Bârî'yi* kök anlamına paralel Allah'a isim olarak atfetmiştir.⁷¹ Ona göre Allah'ın Bârî oluşunun en önemli delili Âdem'in yaratılışı ve ona öğrettiği isimlerdir.⁷² Âdem, türünün emsalsiz ilk örneği olduğu gibi kendisine öğretilen isimler de emsalsiz ilklere. Buna göre yaratılan her bir varlık Allah'ın Bârî oluşunun delilidir.

*Barî ji we 'ellem ku xeberdarî kirin
Îro tu bizan Ademê esmâ yim ez⁷³
Haberdar etti bizi Bari ve alleme'l-esmâ'dan
Bil ki bugün işte o Âdem-i esmâyim ben*

Hâlık, Hallâk, Fâtır ve Bedî' olan Allah aynı zamanda kendi kendine yeten Kayyum'dur. Zâtı ile var olan, varlığı için bir başkasına ihtiyaç duymayandır. Tirmizî hariç nassın esmâ listelerinin ortak isim olan Kayyum, varlığı kendiliğinden olan, kendi kendine yetendir. Kelamî bir deyişle '*kiyamun bi nefsihi'* olandır. Cizîrî, Allah'ın Kayyum oluşuna yokluktan var edilen varlıkların varlığını delil göstermiştir. Ona göre yokluktan var eden kendinden var olandır. Yani varlığı zâtı gereği olandır. Tüm varlıkları mahza yokluktan yaratandır. Cizîrî, Allah'ın yaratma eylemini "*ji la şey, ji ma'dum'î*"

⁶⁶ İsfahanî, *el-Müfredât*, 384.

⁶⁷ Cizîrî, *Dîwan*, 851.

⁶⁸ İsfahanî, *el-Müfredât*, 34.

⁶⁹ Cizîrî, *Dîwan*, 453.

⁷⁰ Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Bedî", *TDV İslam Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/420.

⁷¹ Mela, divanın bir başka yerinde de Allah'ı şu bağlamda Bârî olarak tavsif etmiştir. *Her seher dihnêrim ez cana bi ahan ra ji dil Bareke'l Barî bi is'adin 'eleyha yewme îd* (Her seher gönlümün ahları ile namerler göndermedeyim sana, Bayram günü Bari mutluluklar ihsan etsin diye ona). Cizîrî, *Dîwan*, 331.

⁷² Hamdullah Arvas, "Ta'lim-i Esmâ": Dil Teorileri Bağlamında İlâhî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi", *Kader Dergisi* 18/2 (2020), 507.

⁷³ Cizîrî, *Dîwan*, 256.

(hiçbir şeyden, ma'dum'dan) diyerek salt yokluktan yaratıldığına işaret etmiş, aynı zamanda Mutezilenin varlığın şey olan ma'dumdan yaratıldığı⁷⁴ iddiasına reddiyede bulunmuştur.

Ji la şey'i ji me'dumî men asi sîrrê Qeyyum'î

Sucûdî fi turabî'l-mehwî min e'le'l-maqamatî⁷⁵

Öğrendik biz Kayyum'un sırrını hiçlik ve yokluktan
En yüce makamın mahf toprağında yapılan secdeden

Vahdet-i vücûd savunucusu Melayê Cizîrî'nin, Tanrı tasavvurunu varlık-yokluk; vahdet-kesret paradoksu üzerine inşa ettiği gözlerden kaçmamaktadır. Ona göre her kesret tek olan vahdette anlam bulduğu gibi her fani varlık da var olmak için bir başka varlığa ihtiyaç duymayan kendinden var olan bir yaratıcıya muhtaçtır.⁷⁶ Kendine yeten o varlık da bir tek Allah'tır. Buna göre her varlık, varlığını Kayyum sıfatıyla muttasıf olan Allah'a muhtaçtır. Mümkün varlık, yokluktan varlığa çıkmak için Allah'a ihtiyaç duyduğu gibi mümteni varlık da yokluğunu ona muhtaçtır. Mümkün varlık Allah'ın vâcib oluşuna delil olduğu gibi ma'dum varlık da li zatihi vâcib oluşuna işarettir.⁷⁷

Allah her şeye Hâkim olduğu gibi her şeyi hakkıyla yapan Hakk'tır. Nass kaynaklı esmâdan olan Hakk, Cizîrî'nin Tanrı tasavvuruna kaynaklık eden bir esmâdandır. Onun tasavvurunda tek gerçek Hakk Allah'tır diğer bütün mevcudat fanidir, varlığını Allah'a borçludur.⁷⁸ Kâinattaki tüm mevcudat Allah'ın Hakk olduğunun şahidi, her hâdis varlık kadim oluşunun delilidir.

'Âlem bi 'âlem ew neseq bû ayinê esmâê Heq

Nura tecellaya teteq 'eks û xiyalek sade da⁷⁹

Bu tarz ile bütün âlem ayna oldu Hakk'ın isimlerinde
Varlıkta tecelli eden nur aksedip göründü hayal suretinde

Hakk, soyut gerçeklik⁸⁰ ve gerçeğe uygunluk⁸¹ anlamında dini bir terimdir. Kelamda varlığı ispata ihtiyaç duymayacak kadar hakikat olan zatın hakikati anlamındadır.⁸² İlahî bir ismi olarak da mutlak ve sonsuz gerçek, zatiyla hak, hakikatin eşsiz ve benzersiz kaynağı anlamındadır. İsmi master olan Hakk, mana, zaman ve mekân bakımından üçlü bir anlam alanına sahiptir. Anlamsal açıdan hakk olanın hakikatine mutabıktır.⁸³ Mekân açısından hakkın tek kaynağı olan Allah'a işarettir. Zaman bakımından da hakkın tahakkuk ettiği zaman en hak olandır. Her üç anlam örgüsünde de Allah tek gerçek Hak'tır. Hakk olanın hakkı hakikate mutabık kılmak için bir başkasına ihtiyacı yoktur. Cizîrî, Allah'ın Hakk oluşunu, kendi kendine yeterliliği bağlamında ele almıştır.

Husn û muhabbet her hebû Heq 'aşıqê zatê xwe bû

Muhtacê husnek dî nebû neql û riwayet pê we da⁸⁴

Güzellik ve sevgi vardı ezelde kendi zatına âşıktı
Hakk Rivayetler böyledir yok başka güzelliğe ihtiyacı muhakkak

⁷⁴ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el- Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl.*, Mahmud Muhammed el-Hudayrî (ed.), thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li't-Te'lîf ve'l-Enba' ve'n-Neşr, 1965), 1/334.

⁷⁵ Cizîrî, *Dîwan*, 705.

⁷⁶ Abdurrahman Alkış, "Di Dîwana Melayê Cizîrî de Mertebeyên Wucûdê" (Cizîrî'nin Divanında Varlık Mertebeleri) ", *Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyu*, Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012), 230.

⁷⁷ Abdülbaki Turan, *Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi* (İstanbul: Nûbihar, 2010), 306.

⁷⁸ Mela bu gerçeği şu şekilde ifade etmiştir: "Senema sur ji Semed şewqê ji Heq daye wucudê" (Varlığı aydınlatan o alimli put Hakk olan Samed'den almış şavkını) Cizîrî, *Dîwan*, 678.

⁷⁹ Cizîrî, *Dîwan*, 598.

⁸⁰ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 94.

⁸¹ İsfahanî, *el-Müfredât*, 132.

⁸² Râzî, *Levâmiü'l-beyyinât an şerhi esmaillahi ve's-sıfât*, 34.

⁸³ İsfahanî, *el-Müfredât*, 132.

⁸⁴ Cizîrî, *Dîwan*, 848.

Melayê Cizîrî'ye göre Hakk olan bir varlık, her varlığın hakikatine muttali, gizli aşikâr her şey ona ayan olmalıdır. Yani Hakk, hakikatin hakkına hakkıyla muttali, tahakkuk eden de Hakk'ın hak bildiği hakikate mutabık olmalıdır. Her tahakkuk eden hakikat da Hakk olanın hem varlığının hem de tek hak oluşunun delilidir. Cizîrî, kâinatta tahakkuk eden her şahidin gerçek hakikat olan Allah'a delil olduğunu şu dizelerle ifade etmiştir:

Heq dizanit di şevan şubhetê avên di ruwan⁸⁵
Hakk bilir ki geceleri nehirler gibi içimden geçeni

Melayê Cizîrî, Hakk olan Allah'ın hakkı hak edildiği için değil merhameti gereği veren Vehhâb olduğunu savunur. Allah nassın belirttiğine göre aynı zamanda Vehhâb'tır. Vehhâb, Kur'an ve Sünnetin esmâ listesinde yer alan ilahi bir isimdir. Sözcükte karşılıksız veren, her şey kendisinden bedelsiz istenilen, hibesi mutlak ve sonsuz olan demektir.⁸⁶ Vehb kökünün mübalağalı ism-i fail kalıbı olan Vehhâb, hem hibenin çokluğuna hem de tekrarına delalet eder.⁸⁷ Cizîrî, Vehhâb'ı verdiği karşılıksız veren anlamında Allah'a atfetmiştir. Cizîrî'nin "Allah Sehergaha Ezel" adlı gazeli Allah'ın Vehhâb oluşunun örnekleriyle doludur.⁸⁸

Allah, verdiği karşılıksız veren olması hasebiyle aynı zamanda yaparken de verirken hiç kimseye muhtaç olmayan Samed'tir. Nass kaynaklı Samed ismi, her şeyin kendisine dayanıp yaslandığı, herkesin kendisine muhtaç olup kimseye muhtaç olmayan mutlak dayanak demektir.⁸⁹ O kendi zatıyla kaim Samed'tir.⁹⁰ Allah, kendi kendine yeten anlamıyla Cizîrî'nin şiirlerine konu olmuştur. Kuran gibi⁹¹ Cizîrî de Samediyeti selbi anlamda Allah'a atfetmiş, bazen teolojik bazen epistemolojik bazen de kozmolojik delil kapsamında izafe etmiştir. Samed'in ontolojik delaleti daha çok Allah'ın aşkınlığı bağlamındadır.

Da şahidê esmâ bi hemî wechî binasîn
Yek mestê Samed kir bi yeki neqşê senem da⁹²
Kimini âşik kıldı Samed zatına puta tutkun kıldı kimini
Ki bu ibtilada birliğine tanıklık etsin diye her biri kendisini

Melayê Cizîrî, Samed'in teolojik delaletini ise vahdaniyet çerçevesinde ele almıştır. Cizîrî'ye göre Samed olanın Vâhid olması gerektiği gibi Vâhid olanın da Samed olması icap eder. Samadiyet-vahdaniyet ilişkisini daha çok kozmolojik bağlamda ele almıştır. Varlık alemindeki nizam, intizam ve kusursuzluk Vâhid ve Samed olan Allah'ın en görünür delilleridir.

Li Cemâla Samed'î burhan'ı⁹³
Samed olanın güzelliğinin en keskin burhanısın

Melayê Cizîrî'ye göre kâinatta müşahede edilen her bir detay Samed olan Allah'ın varlığı, birliği ve bambaşkalığının delildir. Ona göre mahubun endamına işlenen alımlı nur bile Samed'in varlığının ve mükemmelliğinin bir ispatıdır.⁹⁴ Şayet var edici tek olmasaydı düzende kaos yaşanır. Melayê Cizîrî'nin Tanrı tasavvurunda vahdaniyet için samediyet zorunlu olduğu gibi samediyet için de

⁸⁵ Cizîrî, *Dîwan*, 711.

⁸⁶ İsfahanî, *el-Müfredât*, 549.

⁸⁷ Bekir Topaloğlu, "Vehhâb", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 610.

⁸⁸ Mela, Allah'ın Vehhâb ismini kök anlamına uygun bir manada kullandığı diğer bir dizesi de "minnet bi min Wehhâb'î da" (Bağış bol olan Vehhâb olan Allah'ın minnetidir bana) adlı şiiridir. Cizîrî, *Dîwan*, 165.

⁸⁹ Bekir Topaloğlu, "Samed", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 68.

⁹⁰ İsfahanî, *el-Müfredât*, 279.

⁹¹ Cahiliye paganları Allah'ın yardımcı tanrıçılara muhtaç olduğunu iddia ederken Allah, hayır ben "Samed'im, herkes bana muhtaç ben kimseye muhtaç değilim diye buyurmuştur. İhlâs 112/2.

⁹² Cizîrî, *Dîwan*, 12.

⁹³ Cizîrî, *Dîwan*, 836.C

⁹⁴ Mela bu gerçeği şu dizelerle ifade etmiştir: "Senama sur ji Samed şewqê ji Heq daye wucudê" (Varlığı aydınlatan o alımlı put Samed'ten almuş şavkını) Cizîrî, *Dîwan*, 790.

vahdaniyet olmazsa olmazdır. O, samediyetle Allah'ın teolojik ve kozmolojik farklılığını vahdaniyetle de ontolojik ötekiliğini ispat etmiştir. Buna göre Allah hem Samed'tir hem de Vâhid'tir.

İlahi bir isim olan Vâhid, nass kaynaklıdır. Kur'ân Vâhid Allah'ı bir, eşsiz ve benzersiz, bölünme ve parçalama kabul etmeyen mutlak ve sonsuz tek şeklinde tavsif etmiştir.⁹⁵ O hem Vâhid'tir hem de Ehad'tir. Vâhid'tir, yani 'men leyse lehu şerikun', (hiçbir ortağı yoktur); Ehad'tir 'men leyse lehu mesilun' (hiçbir benzeri yoktur.) Bir başka deyişle zatta ortağı ve benzeri olmayan Vâhid'tir. Zat ve sıfatta dengi bulunmayan Ehad'tir. Vâhid, zatta ortaklığı Ehad ise sıfatta ortaklığı olumsuzlar.⁹⁶ Cizîrî, her iki kavramın filolojik anlam nüanslarını bir tarafa bırakarak her ikisinin aynı anlama haiz olduğunu savunanlardandır. Allah her iki sifata da aynı oranda cami'dir.⁹⁷

Sirrê wehdet ji ez el girtiye hetta bi ebed
*Wahid û ferd e bi zatê xwe wî nînin çu 'eded'*⁹⁸
Vahdet sırrıdır kuşatan evreni ezelden ta ebede
Vahid zatında tektir o birdir taaddüt nerede?

Melayê Cizîrî'nin tasavvurunda alemde var olan tüm çokluklar Allah'ın hem Vahid hem de Ehad olduğunun delilidir. Kâinatın kodlarında yer alan sırlar ile müşahede âleminde temaşa edilen ayrıntı çokluğu tek olduğunun yegâne şahididir. Kesrette vahdeti sağlamak tanrısalığın bir delilidir. Aksi takdirde kâinatın seyrinde, sevk ve idarisinde kaos yaşanır.⁹⁹ Oysa O, yaptığı işte hikmet sahibi ve neyi niçin yaptığını bilen Hâkim biridir.

Hâkim, Melayê Cizîrî'nin Allah tasvirinde müstesna bir yeri olan bir isimdir. Nass listelerin ortak isimlerinden olan *Hâkim*, ıslah amacıyla mâni olmak manasına gelen hükm kökünden türemiştir. *Hükm*, birden fazla ihtimalin akıl tarafından muhakeme edilerek teke indirilmesi işlemidir.¹⁰⁰ İlahi bir isim olarak *Hâkim* hikmetle hükmeden, hükmünde tam isabet kaydeden, yarattığını yerli yerince yaratan, yaptığı işi mükemmel ve kusursuz yapan anlamındadır. Hem özünde noksansız ve kusursuz olan, hem de yaptığını noksansız ve kusursuz yapan demektir. Mübalağa kalıbındaki Hâkim'in birinci anlamı muhkem olandır. Yani yaptığını sağlam, mükemmel, kusursuz, tam, eksiksiz ve noksansız yapandır. İkinci anlamı da muhkim olandır. Yani hüküm veren, hükmeden, hakkaniyetle yargılayandır.¹⁰¹ Allah zatiyla muhkem iken fiilleriyle muhkimdir.¹⁰² Cizîrî'ye göre Allah hem zat hem de fiillerinde Hâkim'dir.

Qedehek taze ji 'işqê di ez el da me Hekim'i
*Jê dinoşin hey û hey hê bi xwe carna bi me lebalep'*¹⁰³
Taze bir kadeh sundu bize o Hâkim ezelde aşktan
Doludur bardağımız içmekteyiz ondan durmadan

Allah, zatiyla muhkem, fiilleriyle muhkim olduğu gibi hükmettiği her şeyden haberdar olan Habîr'dir. Subutu nas ile sabit olan *Habîr* de Allah'ın esmâsından bir isimdir. Habîr bir mübalağa kalıbıdır.¹⁰⁴ Kalıbın kendisi mübalağa ifade etse de Allah için kullanıldığında bu mübalağa aciziyet

⁹⁵ Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfehres* (London: Birl, 1936), "vâhid" md.

⁹⁶ Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir et- Tehânevî, *Keşşâfü İslâhât-i-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ahmed Lütfü Abduldebi (Kahire: Dâru Sâdir, 1963), "Vâhid" md.

⁹⁷ Cizîrî, *Dîwan*, 217.

⁹⁸ Cizîrî, *Dîwan*, 216.

⁹⁹ Kur'ân kozmosta yaşanılacak muhtemel kaosun gerekçesini birden tanrının varlığına bağlamıştır. Enbiya, 21:22.

¹⁰⁰ İsfahanî, *el-Müfredât*, 134.

¹⁰¹ İbn Münzir, *Lisânü'l-Arab*, 12/211.

¹⁰² Fahreddîn er-Râzî'ye göre isimler iki türdür. Birincisi bir tek zata, ikincisi zata ve zattan sadır olan fiile delalet ederler. Allah'ın Hâkim ismi hem zatna hem de mahlûkat üzerindeki tecellisine delalet eder. Râzî, *Levâmiü'l-beyyinât an şerhi esmaillahi ve's-sıfât*, 38.

¹⁰³ Cizîrî, *Dîwan*, 67.

¹⁰⁴ Ruhullah Öz, *Sufinin Akidesi (Molla Ahmed el-Cizîrî Örneği)* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 194.

itirafı vurgusuna yöneliktir.¹⁰⁵ Cizîrî, Habîr ismini her şeyden haberdar olan anlamında Allah'a atfetmiştir. Habîr'in kökü olan *h-b-r* iki asli anlama şamildir. Birincisi, görünmez şeyler hakkındaki bilgi veya görünen şeylerin görünmeyen habere konu olan bilgiye delalet eder. İkincisi bir şeyin yumuşaklığına, içine nüfuz edilebilen gevşekliğine seyrelip yayılabilir niteliğine işaret eder.¹⁰⁶ Cizîrî, Habîr ismini her şeyden haberdar olduğu anlamında Allah'a atfetmiştir.

Pirasiyârê li me bit wer ne xwe mehcûrê Xebîr

Dê li kê 'erzê bikim vê xem û derd û eleme¹⁰⁷

Sormalısın bizi ey Habîr terk edilmiş olan halimizi

Yoksa kime anlata biliriz bunca dert ve gamlarımızı

Allah, görünen ve görünmeyen her şeyden haberdar olduğu gibi kendisinden haberdar olunması hasebiyle bir yandan Zahir diğer yandan da Bâtın'dır. O, kendisi için Zahir ve aşikâr, insan için de gizli ve Bâtın'dır. Zâtı ve künhü itibariyle Batın, yarattığı eserleri ile Zahir'dir. Görünürde paradoksal niteliklere haiz olması aşkınlığındandır. Onun haricinde bir varlığın zıtlıkları bünyesinde buluşturması imkansızdır.¹⁰⁸ Cizîrî'nin tasavvurunda Allah'ın zuhur ve aşikârlığı iki yönlüdür. Biri zatına diğeri de yarattıklarına yöneliktir. Cizîrî, Allah'ı biri kendi özündeki zuhuru, diğeri varlıklar için olan zuhuru ve aşikârlığı şeklinde tavsif etmiştir. Bu nedenle Zahir ve Mazhar olarak nitelemiştir.

'Aşiq ew e dilber ew e Zahir ew e Mezher ew e

Rûh û beden gewher ew e d'her şahidek durdane da¹⁰⁹

Âşık odur sevgili odur Zahir odur Mazhar odur

İnci tanesi olan her güzelde ruh beden ve cevher odur

Melayê Cizîrî'ya göre Zahir olan Allah nur gibi aşikârdır. Kâinat üzerine tecelli eden nuru güneşin aydınlığından daha aydınlıktır. O varlığın kaynağı olması hasebiyle Nur'dur. Hatta nurların nurudur. Allah'ın nuru zatından aleme süzülürken yoğunlaşır ve özdekleşir. Yani tecellisi algılanabilir bir şekle dönüşür. Tasavvuf felsefesinde Nur, ontolojik bakımdan varlığın özünün açılımı, tecelli ise bu açılımın keyfiyet ve mertebelerinin ifadesidir. Cizîrî'de nur, varlığın kaynağı olarak varlıkta tecelli eden¹¹⁰ hakikatin cevheridir.¹¹¹

Nûra tecella hate 'erş esmâ hemî lê bûne neqş

Şewqa di wan çû ta bi ferş isman bi zatî secde da¹¹²

Arşa indi Nur'un tecellisi nakşolundu onunla tüm isimler

Yeryüzünü kapladı nurları secdeye kapandı zatına isimler

İlahi zâtın Nur'u, her türlü beşerî nitelik ve isimlendirmelerden uzak ve bilinmez bir hakikattir.¹¹³ Melayê Cizîrî'nin Nur nazariyesi, selefi Sühreverdî'nin yaklaşımdan oldukça farklıdır. Sühreverdî Nur'u geçiş bakımından ikiye ayırmıştır. Yukarıdan aşağıya tecelli eden hükümlerlik, aşağıdan yukarıya doğru olan ise aşk ve taşavvuktur. Buna göre Nur ve varlık arasındaki ilişki yatay-dikey bir ilişkidir. İlişkiyi sağlayan da aşkın bizzat kendisidir. Onun tasavvurunda aşk varlığın ham özüdür. İlahi zâtın bilinmezliğini tecelli yoluyla bilinir kılandır. Cizîrî'ya göre Allah bir Nur'dur. Alem de

¹⁰⁵ Alî el-Feyyûmî el- Hamevî, *el-Mişbâhu'l-münîr*, thk. Abdülazîm eş-Şinâvî (Beyrut: Dâru kutub, 1278), "Habîr" md.

¹⁰⁶ İsfahanî, *el-Müfredât*, 59.

¹⁰⁷ Cizîrî, *Dîwan*, 681.

¹⁰⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/232.

¹⁰⁹ Cizîrî, *Dîwan*, 345..

¹¹⁰ Cizîrî, *Dîwan*, 28.

¹¹¹ Turan, *Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi*, 710.

¹¹² Cizîrî, *Dîwan*, 258.

¹¹³ Cizîrî, *Dîwan*, 26.

Nur'dan yansıyan bir tezahürdür. Nurun tecelli yönelimi ise daha çok Allah'ın Vedûd ismi ile tahakkuk etmiştir.¹¹⁴

Allah, Kuran tasvirinde Zâhir ve Nur olduğu gibi aynı zamanda Batın'dır. Sıfatları ve filleri yönüyle Zahir iken zatı ve künhü itibarıyla Batın'dır. Cizîrî, Kur'ân'ın esmâ yöntemini takip ederek Allah'ı birbirine zıt isimlerle tavsif etmiştir. Cizîrî'nin paradoks betimlemeli Tanrı tasvirini belgeleyen en önemli argümanlardan biri "*Allah Sehergaha Ezel*" adlı gazelinde dile getirdiği karşıt niteliklerdir. İlgili gazelde dördü birbirine paradoks toplamında altı isimle Allah tavsif edilmiştir. Paradoksal isimlerden biri Zahir iken diğeri de Batın'dır. Zâhir, aşikâr Bâtın ise gizli ve müşahede alanının dışında olandır. O tıpkı varlığının öncesi olmayan, öncesinde hiçbir şey bulunmayan Evvel olduğu gibi aynı zamanda en son olan, sonrasında hiçbir şey bulunmayan Âhir'dir. Evvel ve Âhir oluşuyla varlığına yokluğun taalluk etmediği tek varlıktır.¹¹⁵ Bütün mevcudatın varlığına tanıklık eden, mevcudatın var olduğuna Şâhid olan Meşhûd, gerçek anlamda tapınmaya layık olan tek Ma'bûd'tur.¹¹⁶

*Huwe'l-Ewwel huwe'l-Axir huwe'z-Zahir huwe'l-Batin
Huwe'l-Ma'budu we'l-Meşhûdu fi kullî'l-huwiyyatî*¹¹⁷

Odur Evvel, Odur Âhir Odur Zâhir Batin odur
Bütün hüvviyetimde Mabud ve Meşhud olan odur

Melayê Cizîrî, "*Allah Seherga Ezel*" adlı gazeliyle Tanrı tasavvurunun özetini sunmuş gibidir. Birbirine zıt nitelemelerle hem Allah'ın aşkınlığı ve benzersizliğini hem de nasıl anlaşılması gerektiğinin içkinliğini ifade etmiştir. O bu yöntemle salt aşkınlığı ılımlı içkinlik, içkinliği de tenzihi aşkınlıkla dengelemiştir. Aşkınlığı zatı içkinliği anlaşılmasına yöneliktir. Cizîrî'ye göre insanın ilahi yardımı olmaksızın Allah'ı tanınması ve kavraması mümkün değildir. Bu nedenle Allah, Vehhâb ismiyle insana lütufta bulunmuş onu kendisini tanımaktan mahrum bırakmamıştır. O, Vehhâb olduğu gibi aynı zamanda kerem sahibi Kerîm'dir.

Nass referanslı isimlerinden olan Kerîm, yarattığı varlıklara karşı sonsuz kerem sahibi anlamındadır. İlahi bir ismi olarak *Kerim*, Allah'ın azametini keremiyle ifade eden bir isimdir. Kerîm, biri zatına diğeri muhatabına yönelik iki yönlü bir anlama sahiptir. Allah, zatının büyüklüğü nispetinde büyük ikram sahibi olduğu gibi yarattıklarına ikram etme potansiyelinin büyüklüğü nispetinde de büyüktür.¹¹⁸ Kerîm, Allah'ın tüm iyi sıfatlarını içinde barındıran camî' bir isimdir.¹¹⁹ Cizîrî, Allah'ın Kerîm oluşunu ikram ve lütfu bağlamında dile getirmiştir.

*Go suxte murada xwe ji min telbe ke îro
Min go ji Kerim telbe û daxwazî çi hacet*¹²⁰

Dile bugün benden ey suhtem dedi bana sevgili ne dilersen
Dedim Kerim olan sensin istemeye ne hacet Kerem sahibinden

Melayê Cizîrî, tasavvuf terminolojisi rikkatiyle Allah'ı daha çok kerem, lütf ve affedicilik vasıflarıyla tasvir etmiştir. Bu tasavvurunu da Celâl sıfatlarından çok Cemâl sıfatlarından olan Kerîm, Ğafûr, Ğaffâr, Rahman ve Rahim gibi isimler üzerinden temellendirmiştir. Cizîrî'nin Cemâlî tasavvurunun referanslarından biri Ğafûr ismidir. Bağışlanmayı kendine meslek edinendir. Ğafûr'un

¹¹⁴ Nesim Doru, "Tasavvuf Felsefesinin Meseleleri Işığında Melayê Cizîrî'nin Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu*, (İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012), 345.

¹¹⁵ İsfahanî, *el-Müfredât*, 78. Râzî, *Mefâtilhu'l-gayb*, 3/238.

¹¹⁶ *Huwe'l-Ma'bud huwe'l-Meşhûdu bel la xeyre fi'd-dareyn* (Odur Ma'bûd odur Meşhûd yok iki cihanda ondan gayrı mevcûd). Cizîrî, *Dîwan*, 445.

¹¹⁷ Cizîrî, *Dîwan*, 705.

¹¹⁸ Râzî, *Levâmiü'l-beyyinât an şerhi esmaillahi ve's-sıfât*, 132.

¹¹⁹ Ya'küb b. Muhammed el- Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1986), "krm" md.

¹²⁰ Cizîrî, *Dîwan*, 125.

kökü olan *ğafır* örtmek, kapatmak, setretmek anlamlarındadır.¹²¹ Nassın ortak esmâsından olan *Ğafûr*, tenzih anlamlı ilahi isimlerdendir.¹²² Kuran'da *Ğafûr* Allah için hem isim hem de sıfattır. Allah'ın zati için isim, fiilleri için sıfattır.¹²³ *Cizîrî*, *Ğafûr*'u eşsiz bağışlayıcı, günahları sınırsız affeden anlamında Allah'a atfetmiştir.

*Perde'w sutûr da bê qusûr bêtin zuhûr dêmê bi nûr
Nûra Xefûr xalên di hûr cama tehûr le'lên şefeq*¹²⁴

Bir kez perdeyi görünür o dem nurlu ve pürüzsüz yüzü
Ğafur'un nuru ince benleri helal şarap ve al dudakları

Melayê *Cizîrî*'nin Tanrı tasavvurunda Allah *Ğafûr* olduğu gibi aynı zamanda *Ğaffâr*'dır. Mağfireti eşsiz ve daimî olandır. *Ğaffâr* ismi, Kuran ve Sünnetin ortak esmâsındandır. *Ğaffâr*, *ğafır*'in mübalağa ile ismi failidir. Kök anlamıyla sınırsız bağışlayıcı olan zat anlamındadır.¹²⁵ *Mastar* formundaki anlamı ise bağışlaması eşsiz ve benzersiz olan demektir.¹²⁶ *Cizîrî*'ya göre *Ğaffâr*, her eyleminde eşsiz olduğu gibi bağışlanmasında da eşsiz ve benzersizdir. Af ve mağfiretinden umut kesilmeyendir. Bağışlanması sınırsız ve bedelsiz olandır. *Cizîrî*, Allah'ın *Ğaffâr* ismini eşsiz mağfiret sahibi anlamıyla dizelerine işlemiştir.

*Xerqê deryayê gunah în teşneê lutfâ heq în
Rahmetê Amirzîgar şefqê Xeffari bes*¹²⁷

Susamışız Hakk'ın lütfuna batmışız günah denizinde
Gafur ve Gaffar olanın rahmeti yeterlidir bize bu yolda

Melayê *Cizîrî*'nin tasavvurunda rahmeti gazabına ağır basan Allah'ın *Ğafûr* ve *Ğaffâr* olması Rahman oluşunun gereğidir. Özü itibarıyla rahmetin hem sahibi hem de kaynağıdır. Nassın ortak esmâsından olan Rahman, Allah'tan sonra Allah'ın ikinci has ismidir. Tesniye ve çoğulu olmayandır.¹²⁸ Kur'an, Rahman'ı tarif lamıyla Allah'a atfederek ona has kılmıştır. *Cizîrî*'ya göre Allah'ın rahmeti inanç, zaman ve mekân farkı olmaksızın her şeye ve herkese şamildir. Allah'ın Rahman oluşu her şeyi kapsamaktadır. Rahman'ın rahmeti iddia edildiği gibi tecelli ettiği yer sadece dünya değildir. Allah'ın rahmeti nitelik ve nicelik açısından sınırlandırılmayacağı gibi kişi, zaman ve mekân açısından da sınırlandırılmaz.

*Wellah ji herdu 'âleman min husnê canan e xered
Lew min ji husna dilberan her sun'ê Remanê xered*¹²⁹

Vallahi her iki dünyada da hüsnü canandır maksadım
Dilberlerin güzelliğinde Rahman'ın sanatını seyretmektir amacım

Melayê *Cizîrî*, Allah'ın Rahman oluşunu zatının gereği olarak görmüştür. Çünkü Allah kulları için Mevlâ'dır. Kullarının dostu, sahibi ve koruyucusudur.¹³⁰ Buradaki dostluk, velâ kavramının kök anlamında yer alan yan yana oluş bakımından üçüncü şahısların araya girmesine izin verilmeksizin hasıl olan dostluktur.¹³¹ *Cizîrî* Mevlâ'yı köle sahibi efendi anlamında Allah'a atfetmiştir.

¹²¹ İsfahanî, *el-Müfredât*, 132.

¹²² Râzî, *Levâmiü'l-beyyînât an şerhi esmaillahi ve's-sıfât*, 98.

¹²³ Kur'an'da seksen bir kez geçen *Ğafûr* isminden on bir tanesinin *el-Ğafûr* şeklinde belirli, geri kalanının *Ğafirûn* şeklinde belirsiz oluşu *Ğafûr*'un sıradan bir sıfat değil Allah'ın mutlak vasfı olduğunu göstermektedir.

¹²⁴ *Cizîrî*, *Dîwan*, 367.

¹²⁵ İsfahanî, *el-Müfredât*, 135.

¹²⁶ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 87.

¹²⁷ *Cizîrî*, *Dîwan*.

¹²⁸ İbn Fâris, *eş-Şâhibî fi fîkhi'l-luğa(ti'l-'Arabiyye ve mesâ'ilihâ ve süneni'l-'Arab fi kelâmihâ* (Beyrut: Daru'l-ilm li'l-mulayin, 1986), 112.

¹²⁹ *Cizîrî*, *Dîwan*, 367.

¹³⁰ Bekir Topaloğlu, "Mevlâ", *TDV İslam Ansiklopedisi* Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/440.

¹³¹ İsfahanî, *el-Müfredât*, 354.

*Bi tûlên asitanî ra vexwendim mîr bi dergahî
Bi vî çavî hebîb dîtîm şukur ev şefqe Mewla da¹³²
Eşiğindeki köpeklerle birlikte çağırdı beni yanına
Bu gözlerle gördüm onu şükürler olsun Mevlâ'ya*

Melayê Cizîrî, Allah'ı daha çok sevgi ve merhamet ağırlıklı isimleriyle tavsif etmiş olsa da yer yer Celîl Celâl ve Cabbar gibi isimleriyle de betimlemiştir. Ona göre Allah celâlet ve ululuk sahibi Celîl¹³³ ve Celâl'dir. Sözlükte büyüklük ve yücelik anlamına gelen Celâl Kur'ân'da geçmekle birlikte Zeccâc ve Tirmizî rivayetlerinin esmâsındandır. Celâl, Cebbâr, Kakhâr ve Celîl gibi sertlik ifade eden isimlerdendir.¹³⁴ Cizîrî, Kur'ân tasvirinde olduğu gibi bu sıfatı duygu açısından iki farklı tipolojide tavsif etmiştir. Biri aşırı merhametli diğeri de gazap yönü ağır basandır. O, iki zıt kutupta yer alan isimleri ortak bir payda etrafında buluşturmuş ki o da rahmettir. Cizîrî'nin tasavvurunda Allah'ın rahmeti gazabına baskındır. Çoğu zaman Celâlî isimleri Cemâlî isimlerle sentezleyerek Celâl'in sertliğini Cemâl'in rikkatiyle yumuşatmıştır.

*Subhan ji te şahê Celâl hostayê pur qudret li bal
Xasa te dayi ev Cemâl dêmê ji qudret xet û xal¹³⁵
Subhanallah ne azamet sahibisin ne güçlü bir üstatsın sen
Yüzdeki benlerle hatları tanzim edip bu güzelliği veren sen*

Melayê Cizîrî, sûfî meşrep mizacı gereği Allah'ın Cemâl isimlerini ön plana çıkarmıştır Ona göre Allah 'Nura Cemâla lem yezeldir.'¹³⁶ Yani ezeli Cemâlin nurudur.¹³⁷ Bu nedenle şiir dilinde muhabbet ve sevgi baskın temadır. Nitekim ekseriyet tarafından Celâlî isimler kategorisinde değerlendirilen Cebbâr ismini kelimenin kök anlamlarından 'bir şeyi baskı ile ıslah etmek, düzeltmek'¹³⁸ anlamına gelen Cebbâr'ı sertlikten çok yumuşaklık ve lütuf babında ele almıştır. Cebr'i etimolojik kökeninde yer alan bozulanı düzeltme, dağılanı eski haline getirme anlamında kullanmıştır.¹³⁹ Nitekim Cizîrî'nin ana dili Kürtçede de kırığı onarmaya cebr, kırıkçıya Cebbâr denilir. Cizîrî, tasavvufî temayülün yumuşaklık ve rikkati gereği kelimeyi sertlik anlamıyla değil öteki anlamı olan yumuşaklığı ile Tanrı tasvirine aracı kılmıştır. Cizîrî'nin tasavvurunda Allah, baskıcı değil onarıcı ve ıslah edici bir Cebbâr'dır.¹⁴⁰

*Li neqş û sun'ê Cebbârî muterra turreya tarî
Li nûrê miskê Tatarî li ser wan xemriyan berde¹⁴¹
Cebbar olan ilahi sanat eseri misk kokulu siyah zülüflerini
Başındaki tacından taşıyarak nur yüzüne salıver*

Kıyâsî Esmâlar

Nakşibendî meşrep olan Melayê Cizîrî, Eş'arî mezhebi mensubu bir mutasavvıftır. Eş'arilikte ilahî isimlerin kıyâsîliği değil tevkîfîliği genel kabul görmüştür. Oysa Cizîrî, tarikatta olduğu gibi itikatta

¹³² Cizîrî, *Dîwan*, 357.

¹³³ Mela, Allah'ın Celîl oluşunu şu şekilde ifade etmiştir: "Min nezerek li husn û Cemâla te kir Ayineyek dî min ji nura Celîl" (Bir kez nazar gezdirdim hüsn-ü Cemâline Celil Allah'ın nurundan gördüm bir ayine) Cizîrî, *Dîwan*, 396.

¹³⁴ Râzî, *Levâmiü'l-beyyinât an şerhi esmaillahi ve's-sıfât*, 46.

¹³⁵ Cizîrî, *Dîwan*, 411.

¹³⁶ "Allah sehergaha ezel yelmumê 'işqê şu'le da Nura Cemâla lem yezel zatê tecellaya xwe da" (Ezel seherinde yaktı Allah aşk mumunu Kendi zatında gösterdi güzellik nurunu) Cizîrî, *Dîwan*, 847; Cizîrî, *Dîwan*.

¹³⁷ Muhammed, *Melayê Cizîrî Sevgi Ve Güzelliğin Şairi*, 72.

¹³⁸ İsfahanî, *el-Müfredât*, 132.

¹³⁹ İsfahanî, *el-Müfredât*, 92.

¹⁴⁰ "Bergên gula reyhanîyê Katib numûçek danîyê Kes dî bi vî şîranîyê der sen'etê Cebbarê xet" (Küçük bir numune kıldı Kâtip reyhan gülünün yapraklarını Kim görmüş dest-i sanatından Cebbâr'ın bu kadar tatlı hattın) Cizîrî, *Dîwan*, 367.

¹⁴¹ Cizîrî, *Dîwan*, 847.

da mezhep içi özgünlüğüyle tebarüz etmiş, tevkîflikten çok kıyâsîlikten yana tavır takınmıştır. Melayê Cizîrî, nassın esmâ listelerinde yer almayan dördü Arapça, altısı Kürtçe olmak üzere toplamda dokuz isim Allah'a izafe etmiştir. Cizîrî'nin kıyâsî isimlerinden biri Subbûh diğeri Kuddûs'tur. Subbûh, 'ontolojik yapısı gereği her türlü hâdis varlığın eksikliklerinden beri olmak anlamındadır.¹⁴² İlahî bir isim olarak Subbûh zat ve nitelikleriyle aşkın ve münezzehtir. Cizîrî aşkın ve münezzehtir Allah'ı betimleyen Subbûh'u şu şekilde dizelere konu etmiştir.

*Wesf û kemalatên Subbûh herfên kitaba 'eql û rûh
İmsek divê lê bin wuduh lew lehw û gîlk û xame da¹⁴³*

Tertemiz kemalat ve vasıflar akıl ve ruh kitabının harfleri
Yarattı Subbuh olan Halık Apaçık görünsün diye levh ile kâlemi

Melayê Cizîrî, Allah'ı Subbûh ismiyle isimlendirmekle¹⁴⁴ her türlü noksanlıktan beri kılmıştır.¹⁴⁵ Yarattığı her bir yaratılmışın onun kusursuzluğuna delil göstermiştir. Ona göre kalem bir delildir, ayna bir delildir, levha ise başka bir delildir. Yarattığı şeylerde müşahade edilen nizam ve ahenk kozmolojik açıdan, her bir yaratılmışın belli bir isminin olması epistemolojik bakımından, farklı fıtrata sahip olması ontolojik açıdan kusursuz bir yaratıcının delilidir.¹⁴⁶ Neticede eserin mükemmelliği, müessirin kusursuzluğunun alametidir.¹⁴⁷ Bir başka tabirle eserin mükemmelliği kusursuz olan müessirin mükemmelliğindedir.¹⁴⁸ Cizîrî'nin tasavvurunda Allah fiil ve sıfatlarında aşkın olduğu gibi zatıyla da her türlü kusurdan münezzehtir Kuddûs'tur. Cizîrî, zatı ilahîye özgü bir nitelik¹⁴⁹ olan Kuddûs vasfını "Zatê Muqeddes" isim-sıfatıyla şiirlerine işlemiştir.

Zatê muqeddes bû wucûd coşîş nedabû behrê cûd

Wesf û idafat û quyûd yek jî tecellayê neda¹⁵⁰

Coşup taşmadan henüz cömertlik denizi zat-ı mukaddes var idi
İzafet kayıt ve nitelikleriyle tek bir varlık dahi ortada yok idi

Melayê Cizîrî'nin kıyâsî isim listesinde yer alan diğer bir ilahî isim Mülhim'dir. Sözcük anlamı ilham veren, içe doğuran ve esinlendirendir.¹⁵¹ *Mülhim*, tasavvufun esmâ listesinin liste başı isimlerindedir. Tasavvufçulara göre Allah'ın tecellisi ilham ve feyiz yoluyla olur. Cizîrî, Mülhim ismini tasavvuf terminolojisinin anlam içeriğine uygun şekilde Allah'a atfetmiştir. Ona göre Allah, Ruhul-Kudus aracılığıyla gâipten haber veren Mülhim'dir.

Mulhimê xeybê we îmla dikirit

Meded û feyzê ji Rûhilqudus in¹⁵²

Gaybı ilham eden Allah böyle hükmünü icra eder
Meded ve feyizimiz Ruhul-Kudus'ten gelir

¹⁴² Beyhakî, *el-Esmâ ve 's-sifat*, 176.

¹⁴³ Cizîrî, *Dîwan*, 37.

¹⁴⁴ Melayê Cizîrî'nin Subbûh temalı aşkın Tanrı tasavvurunu tasvir eden dizelerden biri de şu şekildedir. *Ev reng tecella kir Subbûh Saqî ji şekhasa futûh Mey rêhte cama 'eql û rûh roj bû di qewse qubbe da* (Böyle tecelli etti Subbûh saki şah kâsesinden futûhât için mey döktü akıl ve ruh bardağına aydınlattı her tarafı güneş gibi) Cizîrî, *Dîwan*, 867.

¹⁴⁵ Mela, Allah'ın isim ve sıfatlarında her türlü noksanlıktan münezzehtir olduğunu şu şekilde dile getirmiştir: "Ehsen ji wî wesfê refî' eşkâl û ewda'ên bedî' Tenit ji nura wek reqî' bê 'eyb û neqs û rexne da" (Ne ince ne güzel şekiller ne harika vasıflardır bunlar Ayıp ve kusurlardan uzak nurdan bir rik'a hattı gibiler.) Cizîrî, *Dîwan*, 885.

¹⁴⁶ Turan, *Melayê Cizîrî Dîwanı ve Şerhi*, 718.

¹⁴⁷ Tahsin İbrahim Doskî, *Şerhu Dîwanî'ş-Şeyh el-Cezeri* (Duhok: Sipirêz, 2015), 2/345.

¹⁴⁸ *Mülk* 67/3.

¹⁴⁹ Bekir Topaloğlu, "Kuddûs", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/314.

¹⁵⁰ Cizîrî, *Dîwan*, 847.

¹⁵¹ İbn Münzir, *Lisânü'l-Arab*, 12/232.

¹⁵² Cizîrî, *Dîwan*, 467.

Melayê Cizîrî, mezkûr dizelerde kendisine gaipen haber verildiğini, dile getirdiği dizelerin çabasından çok ilahi inayetin ilhamıyla oluştuğunu ifade etmiş, şiirlerine işlediği ince konuların esin kaynağı Allah olduğunu¹⁵³ böylece sûfî ilhamın bir bilgi kaynağı olduğunu kabul etmiştir. Ona göre gayb bilgisi bir tek Allah'a özgüdür. Gaybi bilgiye muttali olmak ancak onun inayetiyle mümkündür.¹⁵⁴ Cizîrî için İsm-i A'zam, serlevha ilahî isimlerinden biridir. İsm-i A'zam belli bir isim olmaktan çok en yüce ismin bir niteliğidir. Bazı alimler böyle bir ismin var olmadığını iddia ederken ekseriyet bilgisinin Allah'a özgü olduğu görüşündedirler.¹⁵⁵ Varlığına inanıp ve ilahî sırlardan olduğuna inananlardan biri müellifimiz Melayê Cizîrî'dir. Cizîrî, İsm-i 'Azam'ı belirtmemekle beraber isme muttali olduğunu ima etmiş, dileklerinin gerçekleşmesini de isme olan vukufiyetinden kaynaklandığını aktarmıştır. Ona göre İsm-i A'zam'ı bilmek ancak muamma yoluyla Allah'ın yüce isimlerinden kırk tanesini iki harften öğrenmekle mümkündür. O iki harf da 'nûn' harfine benzeyen iki kaş, iki gözü andıran iki 'sâd'; iki zülfü anımsatan iki 'lâm'dır.¹⁵⁶ Cizîrî, İsm-i A'zam'a dair düşüncelerini şu dizelerle ifade etmiştir.

Min ku ew nîşan gihîştê ev dilê sed daxê reş tê

Zerreyek xweş lê neheştê ismê e'zê zem pê gihaye¹⁵⁷

Ulaştığında bana yüzlerce siyah yarası olan bu gönülde o nişan
Bir zerre sağlam yer bırakmadı şifa buldu ulaşınca İsm-i A'zam'dan

Allah, ismiyle en A'zam olduğu gibi her yönüyle Kemâl sahibidir. Melayê Cizîrî'nin tasavvurunda Allah, zatıyla her türlü kusurdan beri olduğu gibi en Kâmil sıfatlara muttasıftır. Bu nedenle onun bir ismi de Kemâl'dir. Cizîrî'nin kıyâsî isimlerinden olan Kemâl hem zatının mükemmeliyeti hem de mahlukata olan şefkat, merhamet, kerem ve lütuf açısından kemal sahibi bir varlıktır.

Lew ku pur şefqe didêrit kerem û lutf û Kemâl

Bike telxîsê cewabê me ji vê muxteserê¹⁵⁸

Çok şefkatli kerem lütüf ve kemal sahibidir o sevgili
İşveler, remizler dağıtan incinin elinden o cevher dilli

Allah'ın Kürtçe İsimleri

Melayê Cizîrî'nin esmâ nazariyesinin kıyâsîliğini tescilleyen delillerden biri ana diliyle Allah'a atfettiği Kürtçe isimlerdir. O, nassın esmâ listesinde yer alan ilahî isimleri Kürtçe karşılıklarıyla Allah'a atfettiği gibi köken itibarıyla mahza Kürtçe olan isimler de izafe etmekte bir beis görmemiştir. Bilindiği gibi Kürtlerde Allah'ın Kürtçe adı Xudê'dir. Kürtler gündelik hayatlarında Allah ismi yerine daha çok Xudê adını kullanırlar. Kelime anlamıyla Xudê, xwedî sözcüğünden türemiş bir kelime olarak sahip, mâlik, yaratıcı, ıslah ve terbiye edici, efendi anlamında gelen bir kelimedir. Xudê Allah'tan çok Rab isminin karşılığıdır. Avam kesim Xudê ismini Allah yerine kullansa da Cizîrî, kelimenin kök anlamına binaen Rab yerine kullanmıştır. Çünkü onun için Allah lafzı ismi hastır ne değıştirilebilir ne de bir başkası yerini tutar. Bu nedenle Xudê lafzını zikrettiği yerlerde Allah ismini de zikretmiştir.

Belku dîwari bi guh bin bi Xudê ki bi Xudê

Allah Allah bi Xudê qet dibihê ev çi xîtab e¹⁵⁹

Dikkat et Allah aşkına belki duvarın kulağı vardır
Allah Allah billahi duyuyor musun bu nasıl bir hitaptır

¹⁵³ Abdusselam Cizîrî, *Şerhu Diwanu'ş-şeyhi'l-Cezîrî*, (Duhok: Sipîrêz, 2014), 675.

¹⁵⁴ Turan, *Melayê Cizîrî Diwanı ve Şerhi*, 25.

¹⁵⁵ Râzî, *Levâmiü'l-beyyinât an şerhi esmaillahi ve's-sıfât*, 92-94.

¹⁵⁶ "İsmê A'zê te divê çil ismî ji du herfan bi mu'emma zanî" (İsm-i azamı istersen kırk ismi iki harften muammayla bilmelisin) Cizîrî, *Dîwan*, 739.

¹⁵⁷ Cizîrî, *Dîwan*, 540.

¹⁵⁸ Cizîrî, *Dîwan*, 720.

¹⁵⁹ Cizîrî, *Dîwan*, 160-511.

Rab anlam çağrışımlı kullanılan bir diğer Kürtçe isim Baxwoy ismidir. Baxwoy kelimesi biri sahip ve malik anlamındaki xwedî, diğeri de kendinden olan kendi kendine yeten bixwe kökünden türemiş bir isimdir. Bu yönüyle Baxwoy, Rab veya Kayyum isimlerin Kürtçe karşılığıdır. Rab anlamıyla Baxwoy, sahip ve terbiye edici olandır. Baxwoy, Arapçadaki Rab isminin Kürtçe karşılığıdır.¹⁶⁰ Kendinden olmak, kendi kendine yeten anlamıyla da Kayyum isminin Kürtçe karşılığıdır. Cizîrî'ye göre Allah her iki anlamıyla da Baxwoy'dur.

*Bi teşrîfa xwe ez xwendim ji lutfê bende nişan kir
Xelat û şefqê û dildan şukuxwaz in ku Baxwoy da¹⁶¹
Kerem etti kuluna lütfuyla çağırıp taktı işaret ve nişaneleri
Şükür Allaha (Baxwoy) ki o verdi bize bunca hediyeleri*

Melayê Cizîrî'nin Tanrı tasavvurunda ilahi lütufların ekseriyeti kulun çabasından değil Allah'ın inayet ve keremindedir. Allah Rahman vasfı gereği kulunu terbiye eden mürebbidir. Lütuf ve kereminden asla ümit kesmemek lazım olandır.

*Ku tûlê asitanî dûr nekî êdî ji dergahê
Ji Baxwoy vê ricû nakîn di babê lutf û rehme da¹⁶²
Eşiğindeki köpeği bir an olsun kovma dergâhundan
Ricacıyız rabbimizin rahmet ve lütuf kapısından*

Allah, rahmetiyle sınımlanacak tek ilah olduğu gibi uluhiyet ve rubûbiyette de tek Rabdir. Baxwoy olan Allah, uluhiyet ve rubûbiyette hem tektir hem de ortaksızdır.¹⁶³ Her türlü vahdaniyet ona özgüdür. Melayê Cizîrî, Baxwoy ismini kulluk ve ubudiyetin bir tek Allah'a özgü kılınması gerektiğini şu şekilde ifade etmiştir:

*Bendeê Baxwoy bivêt dê meylê sîm û zer nekit
Da 'etaya padişahan bêhed û hijmari bit¹⁶⁴
Gümüşle altına meyletmemeli Rabbine bağlı olan köle
Kavuşur sultanın hesapsız hediyelerine ancak bu yolla*

Melayê Cizîrî için vahdet, uluhiyetin mihveridir. Allah, ubudiyet ve rubûbiyette tek ve ortaksız olduğu gibi kâinatın sevk ve idaresinde de tek hâkim ve tek hüküm sahibidir. Cizîrî, Allah'ın kâinatın müdebbiri olduğunu Kürtçe Dawer ismiyle ifade etmiştir. Dawer sözlükte hâkim, hüküm veren, verdiği hükümlerden sual olunmayan mutlak güç ve iktidar sahibi olan kişi demektir.¹⁶⁵ O, Dawer ismini, Allah'ın hikmetinden sual olunmaz bağlamında kullanmıştır. Cizîrî'ye göre Allah'ın zati kühü gibi çoğu fiilinin hikmetini bilmek de nazari aklın sınırlarını aşmaktadır.

*Razê dehrê ji sipîhrê tu nizanî bi cedel
Hikmetê Dawer e tu j'hikmetê Dawer meke behs¹⁶⁶
Cedelle anlayamazsın âlemin sınırını feleklerin seyrinden
Allah'ın takdir ve hikmetidir söz etme artık hikmetinden*

Melayê Cizîrî, evrenin sınırlarından, feleklerin değişim ve deveranına; mukadderatın ardı ardına ve türlü şekillerde tezahür edişinden, zamanın afet ve felaketlerinden hiçbir şeyin basit bir mücadele ve salt tartışma yoluyla öğrenilemeyeceğine dikkat çekmiştir. Sır gibi görünen her bir ilahî fiil Allah'ın takdir, tedbir, tanzim ve hikmetiyle vuku bulmuştur. Çünkü Allah Dawer'dir. Yarattığı ya da yaptığı hiç şey hikmetten yoksun değildir. Kulun Allah'ın hikmetli fiillerini tartışma konusu yapması aklın

¹⁶⁰ Emin Narozi, *Melayê Cizîrî Diwan* (İstanbul: Avesta Yayınları, 2012), 357.

¹⁶¹ Cizîrî, *Diwan*, 50.

¹⁶² Cizîrî, *Diwan*, 53.

¹⁶³ Narozi, *Melayê Cizîrî Diwan*, 357.

¹⁶⁴ Cizîrî, *Diwan*, 111.

¹⁶⁵ Narozi, *Melayê Cizîrî Diwan*, 369.

¹⁶⁶ Cizîrî, *Diwan*, 153.

karı da kulun hakkı da değildir. İnsana düşen rıza göstermek ve teslim olmaktır. İnsanın Allah'ın fiillerinin sırlarına ermesi imkân dahilinde değildir. Onun yaptıklarında sır dolu bir ustalık vardır.

Melayê Cizîrî, Allah'ın fiillerindeki akıl sır ermez ustalığını üstün kudretine bağlamıştır. Ona göre Allah, hiçbir şeyi abes yere yaratmadığı gibi plansız ve programsız da yapmamıştır. Bir Meşşate titizliğiyle yarattığını yaratmış, yaptığını yapmıştır. Meşşate Kürtçede titizlikle gelini süsleyen demektir. Cizîrî, Allah'ın kusursuz yaratılış eylemini Meşşate¹⁶⁷ ismiyle formüle etmiştir. Meşşate, Cizîrî'nin Allah'a atfen kullandığı Kürtçe isimlerden biridir. Cizîrî'ye göre Allah *Meşşate'*dir. Yani yarattığını bir amaç ve hikmet üzere yaratandır, hiçbir kusura mahal vermeyendir. Yaptığını en güzel ve kusursuz şekilde yapandır. Allah'ın yaratılış kanunu, şaşmaz bir tedbir ve ezeli bir hikmete dayalıdır. Meşşate hem bir isim hem de müsemmanın varlığının delili olan bir sıfattır. Allah'ın varlığına tanıklık eden en somut delil de müşahede âlemidir. Kâinata müşahede edilen her bir kusursuz detay kemal sahibi olan Allah'ın varlığının ve azametinin delilidir. Aşağıdaki dizeler Cizîrî'nin bu minvaldeki düşüncesine güzel bir örnektir.

Hûn nebên Meşşateî xef daniye

Hemqeran kir xal û nîanê xelet¹⁶⁸

Demeyin Meşşatenin sevgiliyi gizlice süslediğini
Bir arada koymamıştır yanlışlıkla nişan ve benlerini

Melayê Cizîrî, Allah'ın yaratılıştaki maharetini en nadide eseri olan insan üzerinden ifade etmiştir. Ona göre Allah, ezeli güzelliğin yaratıcısıdır. Yaratılan her bir yaratılmış onun azamet ve ezeli oluşunun delildir. Her bir eser müessir olan Allah'ın kudret ve azametinin birer tecellisidir.

Meşşateê husna ezel çengalê zulfan tabi da

Da 'işqi hil bit pêli pêl qelbê me pê cellabi da¹⁶⁹

Zülüflerin çengelini tuzak yapmış ezeli güzellik Meşşatesi
Ki esir etsin ona gönlümüzü dalga dalga kıskırtısın aşkımızı

Melayê Cizîrî'nin *Meşşate'*den kastının gelin süsleyen kadın değil Allah 'tır. *Meşşate'*nin Allah'a atfen kullandığının en önemli delili Allah'ın has bir sıfatı olan Husnâ Ezel'e izafe etmesidir. Buna göre *Meşşate* yarattığın en güzel yaratıp süsleyendir. Allah ezelden beri yarattığı her varlığa şekil verendir. Cizîrî'nin ifadesiyle "*Neqqaşê Ezeldir.*" Neqqaşê Ezel, sözcük anlamıyla her şeye ezelden şekil ve suret veren, onların asıl fitrat kimliklerini oluşturan ve kendine özgü simalarını yoktan yaratan kişi demektir. Melayê Cizîrî'ye göre Allah, sevdiğinin güzelliğini yaratan, ona eşsiz çekicilik verendir.¹⁷⁰ Cizîrî aşağıdaki dizelerde Allah'ın yoktan yaratma kudretini ve mahlukat üzerindeki yansımaları şu şekilde ifade etmiştir.

Neqqaşê ezel ismê Cemâlê ku nivîsî

Herfên te mucesseme ji surê taze reşandin¹⁷¹

Nakkaşı ezel yazmaya başlayınca Cemâl ismini
Yeni bir güzellikle serpti mücessem harflerini

Melayê Cizîrî'ye göre Allah tüm varlıkların Meşşate'sidir. Görünen alemin olduğu gibi gaybî olanın da *Neqqaşê Sermeşqa Qidem* (Ezeldeki Kitabe Düsturunun Nakkaşısıdır.) Cizîrî, âlemde gözlemlenen varlıkların hatta ezeli bilgisinde yer alan yokların tek nakkaşı Allah olduğunu şu şekilde dizelerine işler.

¹⁶⁷ Narozî, *Melayê Cizîrî Diwan*, 398.

¹⁶⁸ Cizîrî, *Diwan*, 331.

¹⁶⁹ Cizîrî, *Diwan*, 401.

¹⁷⁰ Zivingî, *el-'Akdu'l-cevheri fi şerhi Diwani's-Şeyhi'l-Cezerî*, 672.

¹⁷¹ Cizîrî, *Diwan*, 479.

*Nûr in ji ser hetta qedem neqqaşê sermeşqê qidem
Pê zeyyinand lewhê 'edem her yek bi yek dî çeşne da'¹⁷²
Ezel kitabetinın Nakkaş'ı baştan ayağa o nurlu harflerle
Süsledi onlarla âdem levhasını ahenk içinde birbiriyle*

Melayê Cizîrî'nin tasavvurunda Allah'ın nakkaşlığı yaratmasıyla ilgilidir. O, her şeyden önce eşsiz bir yaratıcıdır. Cizîrî, Allah'ın yaratıcı vasfını Kürtçe Kirdigâr ismiyle ifade etmiştir. Kirdigâr, Cizîrî'nin Allah'a attettiği Kürtçe esmâ'dan biridir. Klasik Kürtçe kullanımında Kirdigâr, yokluktan varlığa çıkaran, yaratma eylemiyle eşsiz ve benzersiz olan anlamındadır.¹⁷³ Kirdigâr, Arapça Hâlık isminden mülhem bir isimdir. O, Kirdigâr ismini daha çok Allah'ın ezelden beri yaratıcı vasfıyla muttasıf olduğu bağlamında kullanmıştır.

*Ew bu murada Kirdigar lew kir îrade'w ixtîyar'¹⁷⁴
Böyle takdir etmiş Halık ezelde böyle tecelli etmiş irade
Ona göre Allah'ın Kirdigâr oluşu 'Sani'î Qadîr' oluşundandır. Allah, San'î Qadîr'dir Yani Kadir yaratıcıdır.*

*Selama Sani'ê Qadîr Melayê Cizîrî da pê mu'teber bî
Muferreh bit mel ê xatir peyapey lê mukerrer bî
Ji cama xatirê 'atir me jê ayînê enwer bî'¹⁷⁵
Ey Melayê Cizîrî! Sani-i Kadirin selamıyla kokulanmış olasin
Devam etsin bu hoşnutluk gönlün bizden hoşnut olsun
Hatırlı bardaktan gönül aynamız daha çok aydınlansın*

Melayê Cizîrî, tasavvuf lisanıyla Tanrısını tasvir etmek için birbirinden farklı nitelemeler kullanmıştır. Kullandığı her bir isim-sıfat Allah'ın bir yönünü açıklamaya yöneliktir. Ona göre Allah, her varlığa fitratına uygun şekil ve şemail veren Meşşâte olduğu gibi her şeyi kudretiyle tasarlayan, belli bir amaçla şekillendiren yaratılan her yaratılmışın aslını levh-i mahfûz'da kayıt altına alan Kâtib'dir. Cizîrî, Allah'ın Kâtib oluşunu şu dizelerle ifade etmiştir:

*Katib qelem dîsa gerand ismek ji isman sewwirand
Kursî ji nûrê afirand cennetê xuld û sidere da'¹⁷⁶
Kâlemi yeniden gezdirdi Kâtip bir isim tasvir etti isimlerden
Yarattı kursiyi ve huld cennetiyle sidereti müntehayı nurdan*

Sözcük anlamıyla Kâtib, yazıcı demektir. Kâtibin yazıcıdan anlam farkı, bir tek önemli ve karar niteliği taşıyan fermanları yazan demektir. Cizîrî Kâtib ismini kader bağlamında Allah'a atfetmiştir. Yani herkesten saklı olanı bilip kayıt altına alan anlamındadır. O Kâtib ismini insanın kaderini ezelden yazan kişi anlamında Allah'a atfetmiştir.

*Ev ayetê nurê ji Melayê Cizîrî re ku nivîsî
Katib ji surê nuqte bi zerabê feşandin'¹⁷⁷
Nurlu olan bu ayeti Melayê Cizîrî için yazdığında
Kâtibin altın suyu göründü nokta üstünde*

¹⁷² Cizîrî, *Dîwan*, 851.

¹⁷³ Narozi, *Melayê Cizîrî Diwan*, 392.

¹⁷⁴ Cizîrî, *Dîwan*, 859.

¹⁷⁵ Cizîrî, *Dîwan*, 894.

¹⁷⁶ Cizîrî, *Dîwan*, 766.

¹⁷⁷ Cizîrî, *Dîwan*, 480. Cizîrî'ye göre Allah kudretin Kâtib'idir. Cizîrî, bu minvaldeki düşüncesini şu dizelerle ifade etmiştir: "Binê nûnên li ser sadan ku Katib goşe lê badan Seraser qafî ta qaf e rimûza Hikmetu'l-eynê" (Bak gör Kâtip nasıl kıvrılarak yazmış nunu iki sad üzerine Baştanbaşa kaf'tır remizleri muğlâk vermiş Hikmetu'l-eynine) Cizîrî, *Dîwan*, 766.

Melayê Cizîrî, Kâtib ismini farklı bağlamlarda Allah'a atfetmiştir. Ona göre Allah, her şeyin ilk yaratıcısı olması hasebiyle Kâtib'dir. Kâinatın işleyiş düzeninde var olan kanunun koyucu ve mahlûkatın hayatında deveran eden nizamın nazımı anlamında Kâtib'dir. "Katibê hüsne" dir. Hem ilk yaratmada hem de her daim yaratmada tek Kâtib'dir. Cizîrî, Allah'ın farklı Katib'liğini şu şekilde ifade etmiştir:

*Miskê reşandî ez dibêm wan nuqteyan hin bûne kê
Lê xettê reyhanî li dêm Katib ji nû î'rabî da*¹⁷⁸
Eksilse de yüzündeki benler yine dağıtır misk kokular
Almış yine Kâtipten irabını benlerindeki reyhani hatlar

Melayê Cizîrî'nin tasavvurunda Allah, ilk Kâtib olduğu gibi¹⁷⁹ aynı zamanda katipliğinde kusur bulunmayandır. Katipliği hem bilineni hem de bilinmeyi ihata eden *Katibê Xeybê*,¹⁸⁰ dir. Yarattığını güzellikle yaratan ve en güzel şekilde tasarlayan *Katibê Husnê*¹⁸¹dir. Yazdığı ve takdir ettiklerinde hiç kimseye muhtaç olmayan *Katibî Samed'tir*. Yaratmadan önce her şeyi Levh-i mahfûz'da yazan *Kâtib-i Ezel'dir*.¹⁸²

Melayê Cizîrî, Allah'ı nassın esmâsıyla isimlendirdiği gibi kıyasen uygun gördüğü isimlerle de adlandırmıştır. Bu hususta da en çok kullandığı isimler Kürtçe isimlerdir. Melayê Cizîrî'nin Allah'a atfetmekte beis görmediği Kürtçe isimlerden biri de Amirzigâr ismidir. Amirzigâr Kürtçe anlamıyla Ğaffâr Arapça ismin karşılığıdır. Klasik Kürtçede Amirzigâr, bağışlayan ve rahmeti gazabına galebe çalan kişi demektir.¹⁸³ Amirzigâr, günah işlemekten ümitsizliğe düşen kulun imdadına yetişen bağışlayandır. Cizîrî, Ğaffar isminden mülhem Allah'ı Amirzigâr olarak tavsif etmiştir.

*Xerqê deryayê gunah î'n teşneê lutfê heq î
Rahmetê Amirzîgar û şefqê Xeffari bes*¹⁸⁴
Batmışız günah denizinde susamışız lütfuna hakkın
Bu yolda yeter bize rahmeti Gafur ve Gaffar olanın

Cizîrî'nin tasavvurunda Allah gazaptan çok rahmet ve merhamet Tanrısıdır. Kul, gırtlığına kadar günah denizinde boğulmayla yüz yüze kalsa da rahmetiyle Rahim, mağfiretiyle Ğaffâr ve Amirzigâr olan Allah'tan ümit kesmemelidir. Allah, günah deryasında fena bulmuşların tek ümididir. Allah kulunu yoktan yarattığı gibi başıboş ve sahipsiz bırakmayandır.

Sonuç

Asıl adı Molla Ahmed el-Cizîrî olan Melayê Cizîrî, şarkın önemli mutasavvıflarındadır. Şark ilim geleneği gereği birçok İslamî disiplinle hemhal olmasına rağmen asıl uzmanlık alanı tasavvufur. Tasavvuf meşrebi Nakşîbendilik olan Melayê Cizîrî, akidede Eş'arî'dir. Farklı branşlara dair fikirlerini tasavvuf terminolojisiyle ifade eden Cizîrî, kelamın ontoloji, epistemoloji ve özellikle teolojiyle ilgili düşüncelerini tasavvufi zaviyeden ele almıştır. Tasavvuf felsefesi, akide ve ahlaka dair düşüncelerini de şark tasavvuf literatürünün şaheserlerinden kabul edilen Divan adlı eseriyle ardıllarına miras bırakmıştır. Divan'da dikkat çeken hususlardan biri ulûhiyet gibi kalamî bir problemi konu edinmiş olmasıdır. Hem metodolojik hem de epistemolojik açıdan birbirine mesafeli olan tasavvuf ve felsefeyi aynı konu bağlamında konuşturmak izaha vareste bir konudur. Çalışmada iki disiplinin zaviyesinden aynı konu ele alınmıştır.

¹⁷⁸ Cizîrî, *Dîwan*, 17.

¹⁷⁹ Turan, *Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi*, 29.

¹⁸⁰ Cizîrî, *Dîwan*, 854.

¹⁸¹ Cizîrî, *Dîwan*, 851.

¹⁸² "Ew destxetên Katib Samed Wahid li ser lewha Ehed Neqşek reşandî bê'eded ce'da Cemâlê şane da" (Ehadiyet levhasındaki el yazmasıdır Kâtibi Samed'in yazdığı Allah sayısız nakışlarla süsleyip düzene koymuş güzelliği) *Cizîrî, Dîwan*, 861.

¹⁸³ Narozi, *Melayê Cizîrî Divanı*, 371.

¹⁸⁴ Cizîrî, *Dîwan*, 291.

Melayê Cizîrî, Divan'ında kelimanın üç konu başlığından olan ulûhiyet, nübüvvet ve ahirete dair düşüncelerini tasavvufi bir bakış açısıyla ele almıştır. kelimanın usûl-i selâse'si diye bilinen üç konu başlığından da en fazla uluhiyet ve uluhiyetle alakalı konuları şiirlerine işlemiştir. Melayê Cizîrî, varlık ve uluhiyet anlayışı vahdet-i vücûd doktrini ekseninde ele almış, Allah tasavvurunu da Esmâ-i Hüsnâ üzerinden inşa etmiştir. Bu bakımdan Melayê Cizîrî'nin Allah tasavvuru, esmâ merkezlidir desek yeridir. Ona göre Allah'ı tanımanın en sağlıklı yolu Esmâ-i Hüsnâ'dır. Her bir isim Allah'ın birer tecellisidir. Kâinata tecelli eden kevnî ayetlerin sözel formudur. Allah'ın varlığı ve birliğinin delil olduğu gibi mahlûkat üzerindeki tecellisinin de tezahürüdür. O, Allah'ın ontolojik farklılığını, birliğini, kâinat üzerindeki tasarrufu ve insanla olan münasebetini birbirinden farklı isimlerle temellendirmiştir.

Melayê Cizîrî, uluhiyet gibi bir meseleyi Esmâ-i Hüsnâ üzerinden temellendirmede tasavvuf meşrebinin ilkelerine sadık kalırken itikadî mezhebinin paradigmasını da sarsmamaya gayret gösterdiği görülmektedir. Bununla beraber mezhep içi özgünlüğünden de taviz vermemiştir. Yeri geldiğinde tasavvufta selefi İbn Arâbî'ye, itikatta ise mensubu olduğu Eş'arî kelimacılara muhalefet etmiştir. Kürt dilinin semantik gücünden yararlanan Cizîrî, birini diğerine feda etmeksizin her iki branşı aynı amaç doğrultusunda işlevsel kılmıştır. Tasavvuf zaviyesinden problemlere yaklaşırken meramını kelimelerin gücüyle ifade etmiş, ehl-i sünnetin yaklaşımına yakın bir duruş sergilemiştir.

Cizîrî'nin mezhep için özgünlüğünü konuşturduğu konulardan biri ilahî isimlerdir. O, mensubu olduğu Ehl-i Sünnetin ekseriyetinde hâkim olan tevkîfilik tercihinin alternatif kıyâsîlikten yana görüş belirtmiştir. Esmâ nazariyesinin kıyâsîliğini tescilleyen delillerden biri ana diliyle Allah'a attettiği Kürtçe isimlerdir. O, yer yer nassın esmâ listesinde yer alan ilahî isimleri Kürtçe karşılıklarıyla Allah'a attettiği gibi köken itibarıyla mahza Kürtçe olan isimleri de izafe etmekte bir beis görmemiştir. Nassın esmâ listelerinde yer almayan dördü Arapça, altısı Kürtçe olmak üzere toplamda dokuz ismi Allah'a izafe etmiştir. Cizîrî için en önemli itikadî konu Allah'tır. Allah'ın varlığı ve birliğine dair en sahih kaynak ise esmâsıdır. O, Allah tasavvurunu esmâ üzerinden temellendirirken ne mezhebi mensubiyeti gözetmiş ne de muhalif görüşlerden yararlanmayı ihmal etmiştir. Eş'arî olmasına rağmen Mutezile gibi kıyâsîliği uygulamıştır. Bu duruşuyla mezhep içi özgünlüğe sahip olduğunu göstermiştir.

Kaynakça

- Abdulbâkî, Muhammed Fuâd b. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-amarife, 2009.
- Akîl, Akîl Hüseyin. *Mevsuetu Esmâ'i'l-lahi'l-Hüsnâ*. 12 Beyrut: Daru İbni Kesîr, 2009.
- Alkış, Abdurrahman. "Di Dîwana Melayê Cizîrîyê Cizîrî de Mertebeyên Wucûdê" (Cizîrî'nin Divanında Varlık Mertebeleri) ". *Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyu*. Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Arvas, Hamdullah. "Ta'lim-i Esmâ": Dil Teorileri Bağlamında İlâhî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi". *Kader Dergisi* 18/2 (2020), 500-538.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-. *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1. Basım, 1967.
- Bey, Muhammed Emîn Zeki. *Meşahiru'l-Kurd ve Kürdistan fi ahdi'l-İslamî*. Mısır: Matbaatü's-Saâde,, 1947.
- Beyhakî, Ebu Bekr. *el-Esmâ ve's-sifat*. thk. İmamuddîn Ahmed-Haydar. Beyrut: Dâru'l-Kutübü'l-İlmiyye,, 1985.
- Bidlîsî, Şerefxan. *Şerefnâme*. Erbil: Matbaatü vezaretü't-terbiyye, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şâhîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 6 Beyrut: Dar İbn Kesîr, 1987.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitap Evi, 2009.
- Cizîrî, Abdusselam. *Şerhu Diwanu's-şeyhi'l-Cezîrî*. Duhok: Sipîrêz, 2014.
- Cizîrî, Molla Ahmed. *Dîwan*. Şam: Daru Nuru's-Sabah, 1996.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-. *el-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edilleti fi uşûli'l-i'tikâd*. Beyrut: Darü'l-ma'rife, 1985.

Doru, Nesim. "Tasavvuf Felsefesinin Meseleleri Işığında Melayê Cizîrîyê Cizîrî'nin Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu*. 335-347. İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012.

Doskî, Muhammed Emin. *Şirovekirina Diwana Melayê Cizîrîyê Cizîrî*. Duhok: Sipîrêz, 2007.

Doskî, Tahsin İbrahim. *Şerhu Diwani's-Şeyh el-Cezeri*. Duhok: Sipîrêz, 2015.

Erkol, Ahmet. "Cizîrî'nin Divanında Akıl Eleştirisi". *Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu*. İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-. *el-İstihsan fi İlmi'l-Kelam*. thk. Muhammed Emin ed-Dennavi. sad. el-Lum'a. Lübnan: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2012.

et-, Teftâzânî Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Âkâid*. thk. Ali Kemal. Beyrut: Dâru İhyau't-turas el-Arabî, 2014.

Fâris, İbn. *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luğa(ti'l-'Arabîyye ve mes'âlihâ ve süneni'l-'Arab fi kelâmihâ*. Beyrut: Daru'l-ilm li'l-mulayin, 1986.

Fîrûzâbâdî, Ya'kûb b. Muhammed el-. *el-Kâmûsü'l-muhtâ*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1986.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Mağşadü'l-esnâ fi şerhi (me'ânî) esmâ'illâhi'l-hüsnâ*. thk. Bessam Abdvahham el-Canî. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-İktisad fi'l-İ'tikad*. Kahire: Daru'n-Nasaair, 2009.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Bedî". *TDV İslam Ansiklopedisi* 5/320-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Hâlimî, Ebu Abdullah el-. *el-Minhâc fi Şuubi'l-İmân*. nşr. M. Hilmi Fûde. Beyrut: 1979.

Hamevî, Alî el-Feyyûmî el-. *el-Mişbâhu'l-münîr*. thk. Abdülazîm eş-Şinâvî. Beyrut: Dâru kutub, 1278.

Hemedânî, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. ed. Mahmud Muhammed el-Hudayrî, thk. Abdülkerîm Osman. 2 2. Kahire: Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li't-Te'lîf ve'l-Enba' ve'n-Neşr, 1965.

Hemevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-. *Mucemu'l-udebâ* thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1993.

İbn Münzir, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn el-. *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelem*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.

İsfahanî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Halil Aytanî. Beyrut: Daru'l-Marife, 2005.

Kam, Ferid-Ayni, Mehmet Ali. *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi / Vahdet-i Vücut ve Panteizm / İbn Arabî'yi Niçin Severim*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.

Kavak, Abdulcebbâr. "Melayê Cizîrîyê Cizîrî'nin Divan Şerhleri Arasında el-İkdu'l-Cevherî fi Şerhi Dîvani's-Şeyhi'l-Cezeri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 56-61.

Kurdo, Qanatê. *Tarîxa Edebyeta Kurdî*. Stockholm: Weşanên Roja Nû, 1983.

Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-. *el-Câmi 'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 5 Beyrut: Dar ihya turasu'l-Arabî, ts.

Mikail, Nayif Tahir. *eş-Şeyhu'l-Cezeri nahcuhü ve 'akâdetühü min hilali diwanihi's-şi'ri*. Duhok: Spîrêz 2005.

Muhammed, Halid Cemîl. *Melayê Cizîrîyê Cizîrî Sevgi Ve Güzelliğın Şairi*. çev. Ümit Demirhan. İstanbul: Hivda Yayınları, 2008.

Narozî, Emin. *Melayê Cizîrîyê Cizîrî Diwan*. İstanbul: Avesta Yayınları, 2012.

Öz, Ruhullah. *Sufinin Akidesi (Molla Ahmed el-Cizîrî Örneği)*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2005.

Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin er-. *Levâmiü'l-beyyinât an şerhi esmaillahi ve's-sıfât*. thk. Seyyid Muhammed Bedreddîn Ebu Firâs el-Halebî. Mısır: el-Matbaatü'ş-Şerkiyye, 1323.

Şahâtâ, Zeyn Muhammed. *Esmâu'llahi'l-hüsnâ mine'l-Kur'âni'l-Kerim ve'l-Hadisi-sahih*. Kahire: Daru Hudr, 1997.

Şirko, Belic. *el-Kadiyyetü'l-Kurdiyye*. Mısır: Matbaatü's-Se'ade, 1930.

Teftâzânî, Sa'düddîn et-. *Şerhu'l-Makâşid*. Beyrut: 'alemü'l-kütüb, 1979.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir et-. *Keşşâfü Islâhât'ifünûn ve'l-ulûm*. thk. Ahmed Lütfü Abduldebi. Kahire: Dâru Sâdır, 1963.

Topaloğlu, Bekir. "Kuddûs". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 26/314-315. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Topaloğlu, Bekir. "Mevlâ". *TDV İslam Ansiklopedisi* 29/440-441. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Topaloğlu, Bekir. "Samed". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36/67-69. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Topaloğlu, Bekir. "Vehhâb". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42/610-611. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Turan, Abdalbaki. *Melayê Cizîrîyê Cizîrî Divanı ve Şerhi*. İstanbul: Nûbihar, 2010.

Wensinck. *el-Mu'cemü'l-müfehres*. London: Biril, 1936.

Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-. *İştikâku esmâ'illâh*. thk. Abdülhüseyin el-Mübarek. Beyrut: Daru'l-fikr, 1986.

Zivingî, Ahmed. *el-'Akdu'l-cevheri fi şerhi Diwani's-Şeyhi'l-Cezerî*. 2 Şam: Daru Nuru's-Sabah, 1996.

Dikotomik İlişkiler Bağlamında Olgu-Değer Problemi

In the Context of Dichotomic Relationships

The Fact-Value Problem

Abdulbaki KINSÜN

Arş. Gör. Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı,

Assist, Bingol University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion

Bingol/Türkiye

akinsun@bingol.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2476-2985

DOI: 10.34085/buifd.1115394

Öz

Sosyal bilimlerin en temel kavram çiftlerinden olan olgu-değer dikotomisi, nesnellik, öznellik ve değer-yargı mevzularıyla ilişkilidir. Bu kavram çifti teorik ve uygulamalı araştırmaların her seviyesinde karşımıza çıkmaktadır. Sosyal gerçekliğin ve toplumsal dünyanın doğası araştırılırken olgu-değer düzlemi oldukça hassaslık arz etmektedir. Olguya değer atfetmek ya da değerleri olgu olarak sunmak objektif bilimsel araştırmaların hedefleri bakımından son derece risklidir. Zira olgu-değer dikotomisi, sosyal araştırmalar açısından bilimsel bilgide nesnellik sorunu, değer-yargı problemi, eleştiri ve uygulama esasıyla ilgili önemli birtakım sorular gündeme getirir. Bu soruların yanıtlanması ise olgu-değer dikotomisine dair sosyolojik bir analizi gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu çalışmanın odak noktasını olgu-değer dikotomisinin ilişkisel sosyolojik analizi oluşturmaktadır.

Bu kapsamdan hareketle mevcut çalışmada, olgu-değer dikotomisi, evvela sosyo-felsefi düzlemde ele alınacak akabinde dikotomik ilişkinin sosyoloji disiplini içerisindeki mahiyeti ve önemi üzerinde durulacaktır. Çalışmanın temel gayesi olgusal gerçeklik ile olumsal gerçeklik arasındaki dikotomik ilişkiyi farklı açıdan ele alıp incelemektir. Çalışma, bir yandan dikotomik ilişkinin ontolojik cihetine dikkat çekerken öte yandan epistemolojik ve metodolojik yönlerini açıklığa kavuşturmayı hedeflemektedir. Çalışmayı ehemmiyetli kılan husus, olgu-değer sorunsalını münferit ele almaktan ziyade dikotomik (yani bağıntısal) açıdan araştırmaya konu edinmiş olmasıdır. Diğer bir ifadeyle çalışma, olguyla değerlerin birbirini var ettiği ve bütünlendiği gerçeğinden hareket etmesi bakımından önem arz etmektedir. Çalışma teorik bir bağlamda tasarlandığından analiz tekniği olarak ifade analizlerine ağırlık verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Olgu, Değer, Dikotomi, Dikotomik ilişki**Abstract**

The fact-value dichotomy, which is one of the most basic concept pairs of social sciences, is related to the subjects of objectivity, subjectivity and value-judgment. This pair of concepts appears at every level of theoretical and applied research. While investigating the nature of social reality and the social world, the fact-value plane is very sensitive. Attributing value to the fact or presenting values as fact is extremely risky for the objectives of objective scientific research. Because the fact-value dichotomy raises some important questions about the objectivity problem in scientific knowledge, the value-judgment problem, the criticism and the application principles in terms of social studies. Answering these questions requires a sociological analysis of the fact-value dichotomy. Therefore, the focus point of this study is the relational sociological analysis of the fact-value dichotomy. In this context, in the present study, the fact-value dichotomy will be discussed first at the sociological level, and then the nature and importance of the dichotomic relationship in social sciences will be emphasized. The main purpose of the study is to examine the dichotomous relationship between factual reality and contingent reality from different perspectives. The study, on the one hand, draws attention to the ontological aspect of the dichotomous relationship, on the other hand, aims to clarify the epistemological and methodological aspects. The point that makes the study important is that it deals with the fact-value problematic from a dichotomous (relational) perspective rather than individually. In other words, the study is important in terms of starting from

the fact that fact and value create and complement each other. Since the study was designed in a theoretical context, the phenomenological approach was preferred. As an analysis technique, content and expression analyzes were emphasized.

Keywords: Case, Value, Dichotomy, Dichotomous Relationship

Giriş

Olgu-değer ikilisi sosyal bilimlerin en temel kavram çiftlerinden birisidir. Bu kavram çifti, başta nesnellik iddiası olmak üzere sosyal bilimlerin pek çok epistemik bileşeniyle (değer-yargı, öznellik, tarafsızlık, eleştiri ve uygulama esasları gibi) dorudan veya dolaylı olarak ilişkilidir. Dolayısıyla söz konusu kavram çiftinin epistemik açıdan neye tekabül ettiğinin iyice belirlenmesi ve izah edilmesi gerekir. Kavramsal olarak bakıldığında olgu, en basit haliyle gözlemsel bir hadisedir: trafik kazaları, cinsel istismar ve ötekileştirme gibi. Olgular; dışsallık, nesnellik, algıya açıklık, paylaşılabirlik, alenilik, duygulardan, tercih ve kararlardan bağımsız, herkese açık olma gibi özellikleriyle anlatılır. Öte yandan olgular, kanıta dayalıdır ve doğrulanıp yanlışlanabilmektedir. Sözelimi yağmurun yağması bir olgudur insan yağmur yağacağını umabilir ama ona karar veremez. Bu nedenle bilimsel araştırmalar genel manada olgularla ilgilenmeye çalışır. Değer ise bir tercih meselesidir. Değerler olgudan farklıdır, olana değil aksine olması gerekene atıfta bulunur. Olgudan kuşku duyulduğu halde bir kişinin değer-yargısından kuşku duyulmaz. Sözelimi 'holokost' kötüdür bu nedenle 'yerilmelidir' dediğimizde değer alanından söz etmiş oluruz. Ya da ihaneti affetmem! Bir değer-yargısı ifadesidir (Setedman-Jones, 2014).

Söz konusu kavram çifti, bilimsel araştırmalarda dört farklı noktada karşımıza çıkar. Bunlar; problemlerin belirlenmesi, teorilerin belirlenmesi, kullanılan dil ve bulguların değerlendirilmesidir. Problemlerin belirlenmesi, araştırmanın konusunu, niteliğini ve amacını belirleyen unsur yani ne olduğuyla alakalıyken; teorilerin belirlenmesi, problemlerinin çözümünde hangi teorik yaklaşımlara başvurulduğuyla alakalı bir durumdur. Araştırmalarda kullanılan dile gelince olgu ve değer ilişkisi özelinde üzerinde durulan konuların başında bilim adamının kullandığı dil gelir. Bilimin mümkün merteye değerlerden arındırılması gerektiğini savunanlar özellikle kullanılan dilin değer taşımaması gerektiğini öne sürmektedirler. Bulguların değerlendirilmesi hususu ise bilimsel araştırma sonucunda ortaya çıkan bulguların değerlerden bağımsız olup olamayacağı sorusu üzerine odaklanır (Ayvaz&Sucu, 2017). İlk ikisinde, olguyla değer iç ieliği söz konusuyken son ikisinde, olgunun değerden arındırılması gerektiği bilimsel araştırmacıların yaygın kanısıdır. Buradan hareketle söz konusu çalışmada şu iki temel soruya yanıt aranmaktadır: Olguyu değerden bütünüyle arındırmak mümkün müdür? Olguyla değer arasında ne tür bir ilişki söz konusudur ve bu ilişkinin sosyo-felsefi temelleri nelerdir? Bu kapsamdan hareketle olgu-değer dikotomisinin felsefi ve sosyolojik temellerine geçebiliriz.

Felsefi Temel

Olgu-değer problemi, düşünce tarihinde iki biçimde ele alınmıştır. Bunlardan ilki olguyla değer keskin hatlarla birbirinden ayırt edilmesi gerektiği yönündedir. Diğeriyse olgu ile değeri hep iç içe gören ve bu ikisini birbirinden ayırt etmeyen görüştür. Bu ayrımın felsefi temeli Grek düşüncesine (Platon'daki olan-olması gereken şeklindeki ayrım gibi) kadar geri götürülebilir ancak sistematik anlamda ayrım, David Hume ile başlar. Hume olgu ile değerler arasında hem epistemolojik hem de ontolojik manda bir ayrım olduğunu düşünür ve bunu dilsel temelde verdiği örneklerle izah eder (Yöney, 2015). O, olgu ile değer arasındaki söz konusu ayrımı şöyle izah eder:

Değerler sisteminde dikkatimi hep çeken bir husus olmuştur. Yazar, belli bir süre standart akıl yürütme metodunu takip ederek bir Tanrı'nın varlığını ortaya kor veya beşerî faaliyetlerle ilgili bazı gözlemlerde bulunur. Fakat birdenbire "dir" ve "değildir" gibi hüküm ekli olgusal önermeler yerine "malı" veya "mamalı" gibi eklerle ifade edilen değer yüklü önermelerle karşılaşmak beni şaşırtır. Bu değişiklik fark edilemeyen türden bir değişiklik de olsa nihai sonuç böyledir. Bu "malı" veya "mamalı" gibi ekler, yeni birtakım ilişki ve tasdikleri ifade ettiği için, bu durumun

gözlemlenmesi ve açıklanması zorunluluk arz eder... Öklid, dairenin bütün özelliklerini açıkladı ama hiçbir önermesinde onun güzelliğiyle ilgili bir şey söylemedi. Sebep açıktır. Güzellik dairenin bir özelliği olmayıp sadece bir şeklin zihinde uyandırdığı etkidir... Buna bağlı olarak değerler; taşların, ırmakların, ağaçların, kısaca "kaba" olguların dünyasında bulunmazlar. Çünkü eğer bulunmuş olsalardı, değer olma özelliklerini kaybederler; en azından kaba olgular dünyasının basit başka bir kısmı olurlardı (Akt. Kılıç, 1996).

Görüldüğü gibi Hume burada olgu ile değer ya da olgusal bir durumu tasvir eden önermeler ile değer yüklü önermeler arasındaki ilişkiye dikkat çekmekte ve bu ikili arasındaki mantıksal bir çıkarımdan bahsetmektedir. Ona göre olgu ile değer "dır" le "meli-malı" şeklinde farklı iki zeminde ilerlemektedir. İlki gerçekliğin bir özelliğini imlerken ikincisi onun estetiğiyle yani zihinsel imajıyla alakalı bir duruma işaret eder. Bu sebeple ikili, Hume'da farklı iki gerçeklik alanına temas eder.¹ Hume'un bu değerlendirmesi, daha sonra modern bilgi kuramlarına da yansyacaktır. Onun bu ayrımı, modern bilgi kuramında iki temel metodolojik yaklaşıma evrilecektir. Bunlar pozitivist epistemoloji² ve liberal bilgi kuramlarıdır.

Pozitivist epistemolojideki hâkim görüş, olgu ile değerın keskin hatlarla birbirinden ayrılmasına ilişkindir. Yani klasik pozitivist bilgi kuramında olgu ile değer ontolojik açıdan farklılık arz eder. Olgu olanı imlerken değer olması gerekeni ifade eder. Buna göre olgu ve değerler birbirinden ayrı iki realiteymiş gibi ele alınmalıdır. Burada hiçbir değer yargısı taşımayan gerçeklerden söz edileceği gibi gerek temel bilimlerde gerekse de beşeri bilimlerde herhangi bir olgu ve durumun gerçekliği değer-yüklü olmadan da kavramsallaştırılabilmektedir. Bu yaklaşım esasına göre; bilim, nesnel gerçekleri temele almaktadır ve hakiki bir bilim bu yönüyle değer-yargısız olmalıdır. Temel bilimlerde sıklıkla vurgulanan bu söylem, toplumsal eylemlerin de tıpkı doğa bilimlerindeki olay ve olgular gibi "belirli yasalara dayandığı ve bu açıdan aynı derecede deney ve gözleme tabi tutulup anlaşılabilceği düşüncesinin yaygınlaşması ile birlikte sosyal bilimler için de" geçerliliği düşünölmeye başlanmıştır (Ayvaz&Sucu, 2017). Özellikle doğa bilimlerinin kaydettiği somut başarılar bu söyleme yönelik olan inancı daha da artırmıştır.

Liberal bilgi kuramında ise olgu ile değeri birbirinden ayırmak pek de mümkün gözükmemektedir. Zira özne ile nesne aynı araştırma zemininde birleşmektedir. İnsan, araştırmanın hem öznesi hem de nesnesi konumunda bulunduğundan olgu ile değer ayrı düşünölemez. Pozitivist yaklaşımın aksine liberal görüş, teorilerin seçiminde değerlerin etkili olduğu gerçeğinden hareket eder. Liberaller açısından burada sorulması gereken "doğa veya sosyal bilimlerdeki teoriler arasında bir seçim yapılmasının değerlere dayanıp dayanmadığı değil; bilimsel olmayan -kültürel, ahlaki, politik- değerlere dayanıp dayanmadığı" sorusudur. Liberal yaklaşımın temsilcileri bu hususta "teorilerin bilimsel değerlere değil bilimsel olmayan değerlere dayanmaması gerektiğini" ifade

¹ Benzer bir yaklaşımı Moore da sergiler. Moore, değer ve gerçeklik önermeleri ayrımından hareketle "olgusal ifadelerden değer ifadelerinin türetilmeyeceğini" savunur. Aynı şekilde değer ifadelerinden olgusal ifadelerin de türetilmeyeceğini iddia eder. Olgu yargısından değer çıkarımında ya da değer yargısından olgusal çıkarımda bulunmak onun tabiriyle "doğalcılığın yanılmacasına" düşmek anlamına gelir. Dolayısıyla ikili ona göre hem ontolojik hem de epistemolojik manada birbirlerinden ayrışır (Poyraz, 2007).

² Bunlar da kendi içerisinde klasik pozitivism ve mantıkçı pozitivism şeklinde ikiye ayrılır. Klasik pozitivist anlayış Auguste Comte'un epistemolojisine dayanır. Comte'un pozitivismi olgudur. Tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi toplumun belli yasalara göre işlediğini varsayar. Çözümleme yöntemi ise deney ve gözlemdir. Onun pozitivisminde, bilimsel nesnellığın ancak değerlerden bağımsız olmakla ve tarafsız davranmakla sağlanabileceği anlayışı söz konusudur. Değer-yargılarına başvurmak, keyfiliğe yol açacaktır. Bu sebeple bilimsel araştırmalarda; öznel tavır, kanaat, yargı değer ve inançlardan uzak durulması icap eder (Özensel, 2003). Mantıkçı pozitivism ise nispeten daha geç bir döneme (20. Yy) rastlar. Daha çok *Viyana Çevresi* diye bilinen filozoflar (Carnap, Ayer, Gödel, Wittgenstein vd.) tarafından benimsenmiştir. Yaklaşımın temel tezi şöyledir: bilimsel gerçeklik dışsaldır, deney ve gözleme dayanır. Bilgiye tümevarımsal yolla ulaşılır, bu tarz bir bilgi genellenabilir ve yasalastırılabilir niteliktedir. Dil ve mantık vurgusu ön plandadır. Alfred Ayer bunu dil-doğruluk-mantık şeklinde formüle eder. Dolayısıyla dil ve mantık dışı unsurlar, metafizik oldukları gerekçesiyle herhangi bir bilimsel değer taşımaz. Bu anlayışa göre etik, estetik ve dini değerler metafizik ifadelerdir, dolayısıyla dilden elenmelidirler haliyle bilimsel hiçbir gerçeklikleri de yoktur (Poyraz, 2007: İmamoğlu, 2011).

ederler.³ Liberal yaklaşımı benimseyenlere göre bir teori esas alınırken, araştırmacı; “teorinin; basitliği, açıklayıcılığı, tahmin gücü, üretkenliği ve ılımlılığı gibi boyutlarına bakarak” tercihte bulunur. Teorilerin tercihinde itibara alınan söz konusu değerler, liberallere göre, “teorik erdemlerdir ve diğer değerlerin aksine bilimsel nitelik taşımaktadır. Bu yüzden bunlar ölçüt alınarak seçilen bir teori herhangi bir taraflılık içermeyecektir” (Ayvaz&Sucu, 2017).

Sosyolojik Temel

Bu başlık kapsamında olgu-değer bağıntısının sosyolojik temelini değinilecektir. Sosyolojik çözümlemede, tıpkı felsefi temelde olduğu üzere, olgu-değer bağıntısına dair iki temel yaklaşım söz konusudur: pozitivism ve yorumlayıcı yaklaşım. Burada ilk etapta olgu-değer ilişkisinin sosyolojik temelini oluşturan pozitivist ve yorumlayıcı yaklaşımlara değinilecek akabinde söz konusu kuramlar, yaklaşımların önemli birer mümessili konumunda bulunan Durkheim ve Weber özelinde ele alınacaktır.

Sosyolojide ortaya çıkan ilk bilimsel yaklaşım pozitivistdir. Sosyal bilimlerde Auguste Comte tarafından sistematik hâle getirilen pozitivist epistemoloji, temelde şu ontolojik varsayıma dayanır: “Benim dışımda nesnel bir gerçeklik mevcuttur.” Diğer sayılılar ise, bu temel sayılı dikkate alınarak kurgulanır: “(1) Bu dış gerçekliği duyularım ile bilebilirim. (2) Duyularım ile elde ettiğim bu bilgi nesnelidir. (3) Sosyal bilimlerin bu nesnel konuları, doğa bilimleri metodolojisi kullanılarak incelenebilir” (Akyüz&Çapcıoğlu, 2009). Pozitivist epistemoloji, doğal yaşam ile toplumsal yaşamın aynı yasalara tabi olduğunu savunur. Tıpkı nesnel gerçeklik gibi sosyal gerçeklik de bireylerden bağımsız olarak dış dünyada mevcuttur. Sosyal gerçekliğin tabi olduğu nedensel yasalar söz konusudur ve bu yasalar, tıpkı fizik yasaları gibi değişmez niteliğe sahiptirler. Pozitivizmin temel amacıysa sosyal yaşamda mevcut olduğu varsayılan nedensel yasaları keşfetmektir (Alp, 2017).

Bu yaklaşım, dışsal ve nesnel bir gerçeklik olarak telakki ettiği sosyal olgular hakkında “deney, gözlem ve benzeri tekniklerle” bilgiye erişmeye çalışır. Bu yolla ulaşılan bilgilerin, bilimsel geçerliliği olan yegâne bilgi türü olduğu ve ancak bu yolla erişilen bilginin, nesnel ve değer-yargılardan bağımsız bir bilgi olabileceği savunulur. Bu nedenle, pozitivist epistemolojide bilgi üretilirken tercih edilen yöntem nicel paradigmadır. Nicel paradigmanın çalışma tarzı ise şöyledir: Nicel yaklaşım, deney ve gözleme tabidir sadece olguları esas alır, onları ölçer, değişkenlere odaklanır, geçerlilik ve güvenilirlik, kilit rodedir. Nicel yaklaşımda bilgi değerden yoksundur ve bağlama bağlılık söz konusu değildir. Teori ve araştırma verileri ayrıdır. Birden fazla durum, olay ve öznenin söz edilebilir. Nicel veriler baskın olduğundan sayısal analizler gerekir. Nicel analizde araştırmacı nesnel ve tarafsız bir vaziyettedir (Neuman, 2006).

Yorumlayıcı Yaklaşım: Bir dönem sosyal bilimlerde hakim metodolojik paradigma olan pozitivist bir eleştiri olarak doğan bu yaklaşım, hermeneutik olarak nitelendirilen bir kuram ve metodolojiyle bağlantılı olarak gelişmiştir. Kökeni, Alman düşünür Wilhem Dilthey’e dek uzanır. Dilthey’e göre, “farklı temellere dayalı iki tür bilim mevcuttur. Bunlar; doğa bilimleri ve kültür (tin) bilimleridir. Doğa bilimleri açıklamaya, kültür bilimleri ise tarihsel/toplumsal/kültürel gerçekliği” anlama ve yorumlamaya dayanır (Özlem, 2019). Bu anlayışa göre, toplumsal düzenin üzerine inşa edildiği bilgiler esas itibarıyla nesnel değildir. Bilgilerimiz, doğrudan “dış dünya çıkışlı” olmayıp “dış dünyanın belirli açılardan biçimlendirilmesinden” hareketle elde edilir. Bu yaklaşım, bireylerin haricinde bir toplumsal gerçekliği varsaymadığı gibi sosyal gerçekliği, “dışarda mevcut olan, belirli nedensel yasalarca belirlenen ve keşfedilmeyi bekleyen bir gerçeklik” alanı olarak da görmez (Günerigök, 2016). Dolayısıyla toplumsal gerçeklik burada verili değildir aksine sembolik etkileşim

³ Bu anlayışın en önemli temsilcilerinden birisi Hilary Putnam’dır. Putnam, olgu-değer ayrımına karşı çıkar. Ona göre olgu ve değerleri birbirlerinden ayıran keskin çizgiler yoktur. Bu nedenle olgu ve değerler ayrışık değil birbirine karışmış yapılardır. Putnam bu savını, kimi etik kavramları örnek göstererek destekler. Sözgelimi, zalim kavramı kimi zaman değerlendirme maksadıyla kullanılırken bazen de tanımlama amacıyla kullanılır. Putnam’a göre, “yetenekli, güçlü, zayıf gibi bazı etik kavramlarda diğer etik kavramların (iyi-kötü, doğru-yanlış gibi) aksine kesin bir gerçek-değer” ayrımından söz edilemez (Ayvaz&Sucu, 2017).

sürecinde bireyler tarafından sürekli yeniden inşa edilir. Bu yüzden araştırmalarda, açıklamayı esas alan yöntemlerin aksine anlamayı esas alan yöntemler tercih edilir (Aksan, 2016).

Buradan hareketle yorumlayıcı yaklaşımı benimseyenler, pozitivistlerin temsilcileri tarafından ileri sürülen “toplumsal gelişme yasalarını keşfetmek yerine insanların kendi toplumsal gerçekliklerini/dünyalarını anlamlı eylemleri ile her gün nasıl yeniden inşa ettiklerini anlamak için araştırma” yürüttüler (Bayhan 2016). Bu itibarla söz konusu yaklaşımın temsilcileri, bilimsel araştırmalarda; katılımlı gözlem, mülakat, odak grup ve vakia analizi gibi nitel teknikleri tercih ederler. Yorumlamacı yaklaşımın tercih ettiği nitel paradigmanın özellikleri ise şöyledir: bilimin odak alanı nesnel gerçeklik değil kültürel gerçekliktir. Nitel bilim, açıklamadan ziyade anlamayı esas alır. Sosyal gerçeklik verili olmayıp sembolik etkileşimler içerisinde inşa edilir. Araştırmacı iletişimsel ve eyleşimsel olay, durum ve süreçlere odaklanır. Nitel paradigmanda anlam ve niyet yüklülük esastır. Teori ve araştırma verileri iç içedir. Gerçeklik genel-geçer olmayıp duruma sınırlıdır. Nitel yaklaşım, tekillikleri esas alır, az sayıda kişi, olay ve durum derinlemesine araştırılır. Tema, söylem ve içerik analizleri yaygın olarak kullanılır. Son olarak araştırmacı, araştırma nesnesiyle ilişki içerisinde, dolayısıyla mutlak bir nesnellikten söz edilemez (Neuman, 2006). Sosyoloji biliminde her iki yaklaşımın da temsilcileri bulunmaktadır. Biz burada ehemmiyeti ve örnekliliği açısından sadece Emile Durkheim ve Max Weber’e değineceğiz.

Emile Durkheim’in Yöntemi: Sosyolojik olarak olgu-değer problemine değinenlerin başında Emile Durkheim gelmektedir. Durkheim, sosyolojide kullanılacak metodu tanımlamazdan evvel, söz konusu bilimin çalışma nesnesini tarif etmeye çalışır. Ona göre, sosyolojinin çalışma nesnesi, toplumsal olgulardır. Toplumsal olgular ise kolektif bilincin ürünü olup toplumun temel dokusunu oluşturan özgül gerçekliklerdir. Durkheim’e göre sosyal olgular, “bireyler aracılığı ile oluşsalar da onlardan ayrı ve tekrar onlara indirgenemeyecek nitelikte onları aşan, dışsal-yapısal bir gerçekliğe” sahiptirler (Türkkan, 2017). Durkheim’in şu yaklaşımından, toplumun bizzat kendisinin sosyolojinin gerçek araştırma alanı ve nesnesi olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre sosyal olgular, “yalnızca bireylerden bağımsız bir dışsal gerçekliğe değil aynı zamanda bireylerin üstünde bir gerçekliğe” sahiptirler (Sağlık, 2019). Durkheim, sosyal olguların bu özelliğinin, onların, “bireyler üzerinde dışarıdan baskı uygulama ve çok defa kendilerini bireylere kabul ettirmelerinden” anlaşıldığını söyler. Nitekim ona göre; “aile, din, eğitim kurumları, hukuk, ahlak, inançlar, görenekler; hatta moda bile bireylerin dışında ve kendilerini onlara zorla kabul ettirme özelliğine sahip olan” sosyal olgulardır (Durkheim, 2004).

Durkheim’e göre sosyal olguları, somut görünüşleriyle dışardan incelemek nesnel ve tarafsız bilgi üretmenin ön koşuludur. Bu nedenle Durkheim (2004), “toplumsal olguların nesnel gibi gözlemlenmesi ve açıklanması gerektiğini” belirtir. O, sosyal hayatın incelenmesi hususunda doğa-bilimsel yöntemleri esas alan pozitivist bir yaklaşım benimser (Türkkan, 2017). Durkheim’e göre “toplumsal olgular, ancak kendi gerçeklik düzeylerindeki başka toplumsal olgularla” izah edilebilir. Ona göre doğa bilimleri, kendi araştırma nesnelerini nasıl işliyorlarsa, sosyal bilimler de olgulara aynı nesnel yöntemlerle yaklaşmalıdır (Durkheim, 2004; Demirbaş, 2021). Diğer bir deyişle sosyal olgular, pozitif bilimlerin inceleme nesnesi olan şeyler gibi hariçten somut bir biçimde incelenebilirler. Örneğin “hukuk yasalarda var olur ve somutlaşır, günlük hayat hareketleri, istatistiksel rakamlarda; modalar, giysilerde; zevkler, sanat yapıtlarında yer alır” (Sağlık, 2019). Nitekim bu durum, Durkheim’ı, sosyolojik yönteminin en esaslı ilkelerinden biri addedilen “bir toplumsal olgu ancak başka bir toplumsal olgu ile açıklanabilir” şeklindeki çıkarımına götürecektir (San, 2010). Durkheim buradan hareketle sosyal bilimlerin değer-yargısız olması gerektiğini belirtecek ve araştırmacının, değer-yargılarından sıyrılarak yalnızca olguların tabiatına yönelmesi ve aralarındaki nesnel bağlantıları keşfetmesi gerektiğini vurgulayacaktır.

Max Weber’in Yaklaşımı: Yorumlayıcı sosyal bilim anlayışının gelişiminde Weber’in bilim anlayışının ciddi bir etkisi olmuştur. Doğal ve törel gerçeklik arasında keskin bir ayırım yapan Alman felsefe geleneğinde yetiştiğinden Weber, doğa bilimleri ile kültür bilimleri eş değer gören pozitivist

sosyal bilim anlayışına oldukça eleştirel yaklaşır. Weber'in bilim anlayışına göre, "konusu kültür/tarih/toplum olan sosyal bilimler, doğa bilimleri gibi, gerçekliğin yalnızca dışarıdan gözlemlenen" biçimleriyle ilgilenmemelidirler (Hira, 2000). Onun açısından insan eylemleri, sosyal yaşamda "ne yalnızca fiziksel hareketler olarak ne de keşfedilmeyi bekleyen birtakım evrensel-toplumsal yasalara bağlı tepkisel hareketler" şeklinde belirirler. Bilakis insan eylemleri, onun nazarında, anlamlı ve niyet yüklü sosyal eylemler halinde ortaya çıkarlar (Aksan, 2016; Günerigök, 2016). Weber, bu sebeple "sosyal bilimlerin anlamacı bilimler olmaları gerektiğini düşünür ve bu noktada anlama yöntemini sosyal bilimlerin başat yöntemi olarak" kabul eder (Özlem, 2019).

Weber bu itibarla, sosyolojinin araştırma nesnesini anlamlı toplumsal eylem olarak tayin eder. Toplumsal eylemiye "aktör tarafından öznel bir anlam yüklenmiş ve başka insanlara yöneltilmiş olan bir eylem tipi" şeklinde tanımlar. Weber, toplumsal eylemlerin araştırılmasında ideal tip kavramını önerir bu yöntemsel aracı sadece sosyolojiye münhasır kılmaz diğer sosyal bilimlerin tüm alanlarında, tarihsel-kültürel gerçekliği açıklamada, kullanılabileceğini söyler (Weber, 2012). Diğer bir deyişle Weber, "ideal tiplerden, yalnızca sosyolojide değil tüm sosyal bilimlerde tarihsel/toplumsal ve kültürel gerçekliği anlamada kullanılacak olan temel bilimsel kavramlar ve/veya yöntemsel araçlar olarak" söz eder (Beşoğul, 2017). Öte yandan Weber, sosyolojiyi genelleştirici bir bilim olarak kurmak isterken nedensel açıklama yöntemini de ihmal etmez. Zira insan eylemleri onun nazarında, öznel olmakla beraber ussal-rasyonel eğilimli olmaları cihetiyle tahmine ve kestirilebilirliğe açıklırlar. Dolayısıyla Weber'le sosyal bilimlerde genel-geçerliliği bulunduğu farz edilen "doğal yasalardan" öte, belirli tarihsel şart ve koşullarda geçerliliği bulunan "genellemeler" aranmaya başlandığı söylenebilir (Beşoğul, 2017).

Dikotomik İlişki

Olgu değerden bağımsız mıdır? Diğer bir deyişle olguyu değerden bütünüyle ayırmak mümkün müdür? İster felsefi çözümleme zemininden yaklaşılmı isterse sosyal bilim perspektifinden olguyu değerden bütünüyle arındırmak veyahut ikiliye, birbirinden bağımsız ayrı fenomenlermiş gibi yaklaşmak olası gözükmemektedir. Değerin olgusal gerçeklikten ayırmaya çalışmak David Hume'dan alışlagelen bir tutumdur. Oysa olgu, gerek felsefi gerekse sosyolojik çözümlemede değinildiği üzere bütünüyle değerden bağımsız düşünülemez. Olgu ile değer mutlak surette, yani aralarında hiçbir ortak cihet bulunmayacak şekilde ayrılacak olurlarsa değer, "ne ölçülebilir ne sınanabilir ne de belki anlaşılabilir" bir şey olacaktır. Zira değere bu tarz bir test edilebilme ve ölçülebilme özelliğini, yalnızca olgu verebilmektedir. Öte yandan sosyal bilim özelinde bakıldığında olgu-değer sorunsalının bugünkü şekliyle ortaya çıkışının, bilimsel objektivizm (pozitivizm) anlayışına paralel süreçlerle ortaya çıktığı söylenebilir. Zira olgu-değer probleminin böyle bir evrensellik anlayışının olmadığına ve eski çağlarda bir problem alanı olarak görülmediğine tanık olmaktadır (Turan, 2006). Dolayısıyla olgu ile değer arasında keskin ve belirgin hatların aksine dikotomik bir ilişkiden söz etmek daha makul ve isabetli olacaktır. Buradan hareketle dikotomik ilişkiye kısaca değinilecek olursa kavram hakkında şunları ifade edilebilir:

Dikotomik ilişki demek karşıtların ilişkisi demek değildir. Diğer bir deyişle dikotomik ilişki, bir zıtlık ilişkisi değildir. Şayet bir karşıtlıktan söz edilecekse bu karşıtlık dışlayıcı değil aksine içerimleyicidir. Dikotomik ilişkide farklı boyutlar söz konusudur ve bu boyutlar birbirlerini var kılar. Bunu olgu-değer özelinde düşündüğümüzde ikilinin karşıtlıktan çok birbirini gerektirici ve bütünleyici tarzda oldukları görülecektir (Jenks, 2014). Bu gereklilik, daha evvel değinildiği üzere, sosyal bilim araştırmalarında dört kesişim noktasında belirir. Bunlar; problemlerin seçimi, teorilerin seçimi, kullanılan dil ve bulguların değerlendirilmesiydi. Bu dört husus dikkate alındığında olguyla değer arasında bir ayırmadan ziyade dikotomik ilişki olduğu görülecektir. Şimdi söz konusu dikotomik ilişkiyi kimi teorisyenler üzerinden ele alalım.

Olguyla değerın dikotomik ilişkisine değinenlerin başında Kincaid gelir. O, olguyla değerın aynı potada birleştiği gerçeğinden hareket eder. Söz konusu pota ise bilimdir. Bilimsel gerçekliğin değerlerle olan ilişkisi hususunda sentezci bir yaklaşım sergileyen Kincaid, her şeyden önce, bilimde

değerlerin varlığını kabul ederek işe başlar. Ona göre değerlerin, bilimsel araştırmalar üzerindeki etkisi olgularınkinden daha farklı bir yapıda değildir. Sözgelimi belli bir yörede belirli canlılar üzerinde yürütülen bir araştırmayı değerlerimiz ne kadar etkileyebiliyorsa, o bölgedeki doğal koşullar da o ölçüde etkileyebilecektir. Dolayısıyla değerlerin bilimsel gerçeklik üzerindeki tesiri, onun iyi bilim olmasını etkileyici bir nitelik taşımaz. Bu durum hem sosyal hem de doğa bilimleri için geçerlilik arz eder. Doğa bilimlerinde öznellik ne kadar söz konusu edilebilirse sosyal bilimlerde de o ölçüde bulunmaktadır (Ayvaz&Sucu, 2017).

Kincaid' in olgu-değer dikotomisine dair değerlendirmeleri şöyle de formüle edilebilir; olgular da değerler gibi veya doğa bilimleri de tıpkı sosyal bilimler gibi öznedir bu itibarla bilim bütünüyle değer yüklüdür. Söz konusu kesişimlerden hareketle sosyal bilimlerin doğa bilimlerinin standartlarıyla ele alınabileceği sonucu çıkabileceği gibi mevcut bilimsel standartların tıpkı sosyal bilimlerdeki gibi doğa bilimlerinde de sorunlu olabileceği söylenebilir. Kincaid'in ileri sürdüğü diğer bir argümana şöylece; bilimde nesnellik arayışı değerlerden bütünüyle arındırılmış bir bilimi varsaymamaktadır. Değerlerin kabulü "ancak ve ancak ahlaki ve siyasi değerlere" dayandırılırsa sorunlu olur. Dolayısıyla ilmi araştırmaların daha etkin yürütülmesini sağlayan epistemik değerler veya teorik erdemler, bilimin yansızlığına sorun teşkil etmez (Ayvaz&Sucu, 2017).

Kincaid'in hem olgular ile değerler arasında hem de sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasında bir uçurum oluşturmadan olayları açıklama girişimi söz konusu dikotomik ilişki bakımından önemli ve yapıcı görünmektedir. Söz konusu dikotomik ilişki bağlamında önemli bir formülasyon da Putnam'a aittir. Putnam'a göre kimi olgusal iddialar aynı zamanda değer iddialarıdır. Putnam bu hususta iki argüman ileri sürer. İlki şu şekildedir: Değer biçici olanın olgusalardan ayırt edilebilmesi için, olgusal olanın herhangi bir değer biçici iddiayı barındırmayan bir dil içerisinde, tarif edilmesi gerekir. Ona göre, olgusal dil içerisinde herhangi bir çözümleme -dilden değeri elediği için- "anlayışsız" kelimesinin anlamını kavramakta güçlük çeker. Putnam buna "olgusal olanı, bir terimin değer biçici içeriğinden ayırdığımız takdirde, ancak terimin kendisini kullanmakla olgusal bileşeni ifade edebiliriz, yoksa değer içerici vasfından bütünüyle ayıramayız" şeklinde bir itiraz yöneltir (Smit, 2004).

Putnam'ın diğer argümanı ise şu şekildedir: olgusal iddialar, normatif iddiaları gerektirir. Ona göre, "olgusal iddiaları" içeren herhangi bir işlem, belli "normatif iddiaların" da gerçekleştirildiğine delalet eder. Ancak bu, "olgusal iddiaların" mantiki olarak "normatif iddialara" bağlılık arz ettiğini göstermez. Sözgelimi biri "Sokrates ölümlüdür" iddiasında bulunduğu takdirde, en azından "bir şeyin ölümlü" olduğu savını da mantiki olarak iddia etmiş olur. Buna göre deskriptif iddiada bulunan bir kimse zorunlu olarak bir değer iddiasını da varsayıyor demektir (Smit, 2004). Diğer bir deyişle olgusal iddialar, değer iddialarını ima ettiği gibi bir biçimde gerekli de kılabilir.

Alvin Gouldner da, olgu-değer ilişkisinden söz ederken, sosyal olguların değerlerden bağımsız olmayacağını savunanlar arasındadır. Ona göre bilgi, zorunlu olarak kişisel gerçekliği ve bağlılığı gerektirir dolayısıyla değerden bağımsız bir sosyal gerçeklik yoktur. Nesnelcilik ise bir değer-yansızlık biçimi değil, kendinden ve toplumdaki yabancılaşma biçimidir. Gouldner bu sebeple, "nesnelliğin yabancılaşmış ve siyasi açıdan yurtsuzların ideolojisi olduğunu" ifade edecektir. Gouldner, değerlerin insan hayatındaki merkezi konumu nedeniyle değer yargısız bir sosyal bilimin olamayacağını savunur ve bu yüzden Weber'i kıyasıya eleştirir.⁴ Weber'i Yunan mitolojisindeki yarı

⁴ Gouldner her ne kadar keskin ve sert bir biçimde eleştirse de olgu-değer dikotomisine dair en güzel örneklerden biri Weber'in ideal tipleridir. Weber, görünürde nedensel açıklamayı önemseyen bilimsel anlayışa sahip biri olarak görülse de sosyal bilimlerde teori seçiminde teorik erdemlerin yeterli olmadığına kanidir. Dolayısıyla teori seçiminde aynı zamanda kültürel değerlere de bakılması gerektiğini önerir. Ona göre sosyal bilimler, kendisinin "ideal tip" diye tanımladığı özel teorik terimler kullanılmalıdır. İdeal tiplerin seçimiyle teorik erdemlere ek olarak kültürel değerlere de dayanmalıdır. Weber, bilimsel bilginin temelini rasyonaliteyi ve empirizmi yerleştirir. Empirik temelden vazgeçilemez, ama empirik temel de tek başına bilgi üretmede yetersizdir. Bu nedenle genel veya kapsayıcı bilgi elde etmek isteyen bir sosyal bilim, hem empirik denetlemeye açık olmalı, hem de ideal tip kavramı gibi soyut kavramlar oluşturarak bilgi üretmelidir (Beşoğul, 2013).

boğa yarı insan olan, labirente hapsedilmiş yaratık “minotor”a benzetir. Bu benzetmede Weber minotor, hapsedildiği labirent ise değer yargısız sosyal bilimler efsanesidir (Beşoğlu, 2013). Buradan hareketle olgu-değer dikotomisine dair şunlar ifade edilebilir:

Bilimsel gerçeklikte yalın olgular yoktur. Olgular ya “belli bir kuram içinde” ya da “belli varsayımlar aracılığıyla” ortaya çıkarlar.⁵ Olgular ile değer, bu sebeple yan yanadır, birbirine bağlıdır, birbirini içerir ve var kılar. Ancak bu, onların hiçbir koşulda ayrılamayacakları anlamına gelmez. Onları “başka varsayımlarla düşünen bir zihin, başka bir kuramcı farklı gerekçelerle ayırabilecektir; bu kez yeni gerekçelerle, inançlarla, beğenilerle ya olgunun değeri düşecek ya da önceden olgu olarak kabul edilen şey tümüyle ortadan kalkacak ve başka olgu-değer ilişkileri” kurulmuş olacaktır (Smit, 2004). Bir başka husus da bilimsel veya paradigmatik tercihlerin değer içerikli oluşuyla alakalıdır. Her seçim, bir yöntem bilimsel tercihi gerekli kılar. Bu da araştırmacının etik ve kültürel değerlerinden kaynaklı bir durumdur. Bu durumda mutlak surette değersiz bir sosyal bilim savı da geçerliliğini yitirecektir. Diğer bir deyişle sosyal bilimlerin nesnellik psikozu ve mutlak manada bir değer-yargısızlık tezi, bir iddia olmaktan öteye geçemeyecektir.

İşte tüm bunlar, olgu ile değer arasında dikotomik bir ilişki olduğunu, aralarında mutlak anlamda bir sınır çizilemeyeceğini göstermektedir. Olgular, değersiz tercih edilemeyeceği gibi değer de olgudan arındırılmaz. Eskilerin tabiiyle olgu ancak değerle kaim olur. Olguyu taşıyan, inceleyen, üzerinde araştırma yürüten değer yüklü öznedir. Bu yüzden olguyu değerden değeri de olgudan ayrı düşünmek sosyal ve kültür bilim realitesiyle çelişmek demektir. Olgularla değer arasındaki dikotomik sarmal dikkate alındığında, gerek ontolojik gerekse epistemolojik cihette, birbirlerinden ayrı düşünülemez. Net olarak görülecektir.

Sonuç

Olgular-değer dikotomisi, sosyal bilimlerin en temel kavram çiftlerinden birisidir. Bilimsel araştırmaların pek safhasında karşılaşılacakla birlikte kavram çifti, özellikle metodolojik tartışmalarda ön plana çıkmaktadır. Başta nitel-nicel yaklaşımlar olmak üzere değer-yansızlık, öznellik, nesnellik, genel-geçerlilik gibi pek çok metodolojik unsur ve süreçle iç içedir. Sosyal bilim literatürüne göz atıldığında, metodolojik anlamda, olgu-değer ilişkisine dair üç farklı tutumdan söz edilebilir: ilki, olgularla değeri birbirinden bütünüyle ayrı gören yaklaşımdır. Yaklaşımın felsefi temeli David Hume’a sosyolojik temeli ise Comte’un Pozitivizmine dayanır. Bu yaklaşım, bilimsel araştırmaların mutlak surette değerlerden arındırılmasından yanadır. Buna göre bilimsel gerçeklik, olgusal ve olgu düzeyinde kalmalıdır. Tercih ettiği yöntem ise nicel yaklaşımdır. İkinci tutum, olgularla değer bütünüyle ayrılamayacağına ilişkindir ancak aralarında zorunlu bir bağlantı da söz konusu değildir. Weber’in temsil ettiği bu yaklaşım, anlamı temele alır ancak nedensel açıklamayı da ihmal etmez. Buna göre sosyal bilim, iki yönlü ilerleyen bir mekanizmadır. Bir yanı açıklamayı esas alırken diğer yanı toplumsal eylemi anlamaya odaklanır. Bunun en güzel örneği Weber’in ideal tipleridir. İdeal tipler ona göre, toplumsal eylemlere dair birtakım formülasyonlar içerdiğinden salt açıklamanın nesnesi olamazlar; onları, aynı zamanda anlamak da gerekir.

Burada olgularla değer bilimsel araştırmanın ilk adımında devrededir ancak araştırmanın dili ve bulguların değerlendirilmesi süreçleri değerden arınık olmak durumundadır. Buna göre bilimsellik araştırmanın dili ve bulguların yorumlanmasıyla alakalıdır. Dolayısıyla problem ve teori seçiminde birtakım etik ve kültürel değerlerden yararlanmak kaçınılmazdır. Sonucu tutum ise olgularla değeri iç içe ve bütünlük gören yaklaşımdır. Bu yaklaşım tarzına göre olgu ve değer birbirinden ayrı düşünülemez. Aksine ikili birbirini içerir hatta var kılar. Yani aralarında dikotomik bir bağlantı

⁵ Olgularla değer birbirinden ayrılamayacağını ileri süren pek çok kuramdan söz edebiliriz: etno-metodoloji, fenomenoloji, sembolik etkileşimcilik ve feminist yaklaşımlar gibi. Tüm bu yaklaşımlar, ortak bir paydada birleşmektedir: olgular-değer bağlantısı. Dolayısıyla modern bilgi kuramlarındaki hâkim paradigma, değerden bağımsız bir olgular bahsedilemeyeceği yönündedir. Buna göre bilimsel araştırmalarda mutlak nesnellikten söz edilemeyeceği değer-yargısız sosyal bilim iddiası da pozitivistin temel kabulünden öteye geçmemektedir.

mevcuttur. Dolayısıyla bu tutumda değerden arındırılma diye bir şey söz konusu edilemez. Bu, yalnız problem ve teori seçiminde değil araştırmanın tüm safhaları için geçerli bir durumdur. Daha somut bir ifadeyle bilimsellik değerden bağımsız olmayı gerektirmez. Belki kişisel kanaatlerden, ön yargılardan ve metafizik inançlardan ayrı olma şeklinde düşünülebilir.

Sonuç olarak ister felsefi ister sosyolojik temelde olsun olgu ile değer hem ontolojik hem de epistemolojik cihette birbiriyle ilişkilidir. Pozitivist yaklaşıma göre bu ilişki, araştırma sürecinin ilk iki boyutuyla (problemlerin ve teorilerin seçimi) sınırlıyken liberal bilgi kuramına göre bu ilişki, araştırmanın tüm evrelerinde görülebilir yani olguyla değeri bütünüyle ayırmak, araştırmanın hiçbir evresinde, mümkün değildir. Şayet bir ayırmadan söz edilecekse bu ancak ideolojik-politik ve dini değerlerden arındırılması şeklinde gerçekleşebilir. Ayrıca olgu-değer ilişkisinde, olgudan veya değerden yana tavır almak da bir tercih yani değer meselesidir. Neden o paradigma değil de bu paradigma, bir seçimi elzem kılar. Seçim ise kişinin disipliner yaklaşımı, metodolojik tercihi ve bilimsel tutumlarıyla alakalı bir durumdur. Örneğin olguyu tercih eden biri, pozitivist bir paradigmayı esas almış demektir yani teori seçiminde taraflı davranmıştır. Metodolojik ilgi ve tutumuna göre hareket etmektedir. Aynı durum değer yanlı tavır için de geçerlidir. Tıpkı problem ve teori seçiminde olduğu gibi bilimsel araştırmalarda metodolojik tercih de, aynı zamanda değer-yargısal bir tercihtir. Bu bağtımda görüleceği üzere olguyla değer arasında kaçınılmaz bir ilişki söz konusudur. Olgu değeri içerdiği gibi değer de olguyu gerektirmektedir. Dolayısıyla ikili arasında dikotomik ilişkiden söz etmek kaçınılmazdır.

Kaynakça

- Aksan, G. (2016). Max Weber ve Değerler Sosyolojisi: Bir Metodolojik İkilemin Düşündürdükleri. *SEFAD*(35), 427-446.
- Alp, A. (2017). Sosyal Bilimlerde Değer Yargısı Üzerine Tartışmalar. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5(43), 423-437.
- Ayvaz, İ., & Sucu, Ö. E. (2017). Bilimde Değer Tarafsızlığı. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10(50), 355-361.
- Bayhan, V. (2016). Sosyal Bilimlerde "Objektiflik" Efsanesi. *Mukaddime*, 7(2), 217-242.
- Beşoğlu, Ç. (2017). Değer Yargısız Sosyal Bilimler Efsanesi. *acedmia.edu.tr*, 1-13.
- Demirbaş, B. (2021). Durkheim'ın Metodolojisi: Sosyolojik Yöntemin Kuralları Üzerine Bir İnceleme. *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 6(12), 128-142.
- Durkheim, E. (2004). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. (C. Saraçoğlu, Çev.) İstanbul: Bordo-Siyah Klasik Yayınları.
- Günerigök, M. (2016). Din Sosyolojisi Metodolojisinde Anlayıcı Yaklaşım: Max Weber Örneği. *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 309-329.
- Hira, İ. (2000). Max Weber'in Yöntem Anlayışı. *Bilgi Dergisi*(2), 45-58.
- İmamoğlu, T. (2011). Mantıkçı Pozitivizm, Wittgenstein ve Din. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(35), 39-50.
- Jenks, C. (2014). Temel Sosyolojik Dikotomiler: Giriş. (Edit. C. Jenks, & C. Jenks), *Temel Sosyolojik Dikotomiler içinde* (İ. Çapcıoğlu, Çev.). Ankara: Tarcan Matbaacılık.
- Kılıç, R. (1996). *Olgular ve Değer Problemi*. <https://dspace.ankara.edu.tr> adresinden alındı (E.T. 20.06.2021).
- Neuman, L. (2006). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*. (Ö. Akkaya, Çev.) İstanbul: Siyasal Kitapevi.
- Özensel, E. (2003). Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1(3), 217-239.
- Özlem, D. (2019). *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*. İstanbul: Notos Yayınları.
- Poyraz, H. (2007). Ahlak Dili Üzerine. (Edit. R. Kaymakcan, & M. Uyanık), *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak içinde* (s. 15-47). İstanbul: DEM Yayınları.
- Sağlık, C. (2019). Emile Durkheim'ın Metodolojisi ve Sosyolojisi. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(2), 449-480.

- Smith, J. P. (2010). Olgü-Değer Ayrılmazlığı. (E. Çelebi, Dü.) *felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*(9), 99-117.
- Stedman-Jones, S. (2014). Olgü-Değer. (Edit. C. Jenks), *Temel Sosyolojik Dikotomiler içinde* (M. Ali Kirman, Çev.). Ankara: Tarcan Matbaacılık.
- Turan, H. (2006). Olgü, Değer ve Kuram-Yüklülük. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*(2), 83-89.
- Türkkan, Z. (2018). Değer-Tarafsız Sosyoloji Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*(11), 165-187.
- Ünlüsoy, A. (2017). İnsan Bilimlerinde Olgü-Değer Ayrımının Meydana Getirdiği Problemler. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 234-252.
- Weber, M. (2012). *Ekonomi ve Toplum*. (L. Boyacı, Çev.) İstanbul: Yay Yayınları.
- Yöney, F. (2015). Ahlak Felsefesinde Olgü-Değer Ayrımı ve Nesnelci Ahlaki Realizm Açısından Değerlendirilmesi. *Felsefe Dünyası*(61), 241-268.

ألف ليلة وليلة في الأدب الأوروبي

Avrupa Edebiyatında Bin Bir Gece

One Thousand and One Nights in European Literature

إبراهيم الشبلي

İbrahim ALŞİBLİ

Dr. Öğr Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Yabancı Diller

Yüksekokulu, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı

Assistant Professor, Gaziantep University of Islamic Science and Technology, School of

Foreign Languages, Arabic Translation and Interpretation Department

Gaziantep/ Türkiye

ORCID: 0000-0002-3869-5122

DOI: 10.34085/buifd.1061535

Öz

Binbir Gece Masalları Kitabı, çeşitli edebiyatların en popüler kitaplarından biridir. Kahramanları, olayları ve masal kahramanlarının karşılaştığı mucizevi dönüşümler, ona halkın hayal gücüne cevap veren estetik bir karakter kazandırmasına katkıda bulundu ve Galan'ın Binbir Gece Masalları çevirisi, çeşitli Avrupa edebiyatlarına tanıtımına katkıda bulundu, dünyalarını, karakterlerini ve temalarını çeşitli edebi türlere yatıran araştırma, şiir, hikaye ve tiyatrodaki Binbir Gece Masalları'nın İngilizce, Almanca, İtalyanca ve Rusça edebiyattaki varlığını vurgulamaktadır. Bu araştırma, bir yaklaşım olarak Amerikan Karşılaştırmalı Edebiyat Okulu ilkelerinden yola çıkarak, Avrupa edebiyatından edebi modellerdeki ilham yolunu izleyerek Binbir Gece Masalları'nın Avrupa edebiyatındaki varlık biçimlerini belirlemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Karşılaştırmalı edebiyat, Binbir Gece Masalları, Avrupa edebiyatı, tercüme, Arap edebiyatı.

Abstract

The Book of One Thousand and One Nights is one of the most popular books in various literatures. His characters, events, and miraculous transformations that the heroes of the tales faced contributed to giving him an aesthetic character that responds to the people's need for imagination, and Galan's translation of The Thousand and One Nights contributed to his introduction to the various European literatures, which invested his worlds, characters and themes in a variety of literary genres. The research highlights the presence of the Thousand and One Nights in poetry, story and theater in literature, English, German, Italian and Russian. ? This research aims to identify the forms of the presence of the Thousand and One Nights in European literature by tracing the path of his inspiration in literary models from European literature, taking from the principles of the American School of Comparative Literature as an approach in analyzing the forms of inspiration of the worlds of the Thousand and One Nights in European literature

Keywords: Comparative literature, One Thousand and One Nights, European literature, translation, Arabic literature.

الملخص

يُعدُّ كتاب ألف ليلة وليلة من أكثر الكتب انتشاراً في الآداب المختلفة؛ إذ أسهمت شخصياته، وأحداثه، والتحويلات العجائبية التي واجهها أبطال الحكايات في منحه طابعاً جمالياً يستجيب لحاجة الشعوب إلى الخيال، وقد أسهمت ترجمة غالان لألف ليلة وليلة في إدخاله إلى الآداب الأوروبية المختلفة، التي استثمرت عوامله وشخصياته وقيماته في أجناس أدبية متنوعة، وقد تناول البحث إرهاصات حضور ألف ليلة وليلة في الشعر والقصة والمسرح في الأدب الإنجليزي، والألماني، والإيطالي، والروسي، ويهدف هذا البحث إلى الوقوف على أشكال حضور ألف ليلة وليلة في الأدب الأوروبي عبر تتبع مسار استلهامه في نماذج أدبية من الأدب الأوروبي، متخذاً من مبادئ المدرسة الأمريكية في الأدب المقارن منهجاً في تحليل أشكال استلهام عوامل ألف ليلة وليلة في الأدب الأوروبي.

كلمات مفتاحية: الأدب المقارن، ألف ليلة وليلة، الأدب الأوروبي، الترجمة، الأدب العربي.

مقدمة:

لم تمتلك حكايات ألف ليلة وليلة التجانس الذي يساعد القارئ على فهم الخيط الناظم الذي يربط أحداثها؛ إذ احتوت كل مخطوطة عربية من مخطوطات الليالي مجموعات مختلفة من حكاياتها، مما يشير إلى أن الكنية أضافوا حكايات اعتقدوا أنها منسجمة وعوالم الليالي، الأمر الذي أفضى إلى تعدد القوالب الحكائية فيها مثل قصص الحب، وقصص الاحتيال، والحكايات والملاحم التاريخية، والأساطير، وقصص البطولة، والمغامرات والرحلات إلى بلاد متعددة مثل القاهرة، ودمشق، والصين، وبلاد ما وراء النهر¹ وقد أثرت الليالي في الأدب الأوروبي في المسرح، والقصة، والشعر، والمسرح الغنائي، وعظم "تأثيرها بخاصة في أواخر القرن الثامن عشر ثم طول العصر الرومانتيكي. وقد حملت ألف ليلة وليلة كثيراً من قضايا الرومانتيكية، منها الهرب من واقع الحياة إلى عالم خيالي سحري، ومنها السخرية بالملوك، ومنها ترجيح العاطفة على العقل في الاهتمام إلى الحقائق الكبرى"²؛ لذا دعا الأدباء والفنانون في ظل انتشار النزعة الرومانسية إلى البحث عن كل جميل خارج أوروبا ومحاكاته³، على أن كلمة الشرق المتحذرة في الثقافة الأوروبية لا تشير إليه بوصفه حيزاً جغرافياً وحسب، بل تشير إلى "المجال الذي أحاط بالكلمة"⁴، ويهدف البحث إلى تتبع بعض من مسارات ألف ليلة وليلة في الأنواع الأدبية المختلفة في الأدب الأوروبي، وذلك عبر عرض أهم الترجمات التي أسهمت في توظيف عوالم القص والحكي العجائبية في الأدب الأوروبي، ويتكون البحث من خمسة مباحث، يبحث أولها في تأثير الليالي في الأدب الفرنسي، ويتناول ثانيها أشكال حضور الليالي في الأدب الإنجليزي، ويقف ثالثها على حضور الليالي في الأدب الإيطالي، ويبحث رابعها في تأثير الليالي في الأدب الألماني، في حين يقف خامسها على أثر الليالي في الأدب الروسي، ويتبع البحث منهج المدرسة الأمريكية في الأدب المقارن، التي تهتم بجماليات الآداب المختلفة انطلاقاً من إظهار أشكال الثقاف والتبادل الأدبي بين الحضارات المختلفة، مكرسة النظر إلى آداب الأمم والشعوب المتعددة في بعدها الإنساني⁵. وقد سبقت البحث دراسات تناولت ألف ليلة وليلة بالدرس والتحليل، من ذلك دراسة محسن جاسم الموسوي (ألف ليلة وليلة في نظرية الأدب الإنجليزي)، بحث فيها أشكال تأثير الليالي في الأدب الإنجليزي، وتناول جمال شعيد في بحثه (ألف ليلة وليلة في الأدب الفرنسي) تأثير الليالي في أعمال الأدباء الفرنسيين، في حين تناولت ناديا سلطان أثر الليالي في الأدب الروسي في بحثها (أثر ألف ليلة وليلة على الأدباء الروس في القرن التاسع عشر)، وتناولت مكارم الغمري كذلك تأثيرات الأدب العربي في الأدب الروسي في كتابها (مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي)، ووقفت كاترين مومسن تأثير الليالي في أعمال الكاتب الألماني غوته في كتابها (غوته وألف ليلة وليلة). (ألف ليلة وليلة) في الأدب الفرنسي:

انتقلت ألف ليلة وليلة عن طريق غلان الذي ترجمها إلى الفرنسية في عدة مجلدات بين (1704-1717)؛ مُسهماً بذلك في نقل الحكايات الشرقية بعوالمها السحرية إلى القارئ الفرنسي؛ إذ راعى خصوصية الثقافة التي ظهر

¹ Paulo Lemos Horta, *Secret Authors of the Arabian Nights*, Harvard University Press, London, 2017, 5.

² محمد غنيمي هلال، *الأدب المقارن*، دار نضرة مصر، القاهرة، ط 9، 2003، 179.

³ الطاهر أحمد مكي، *الأدب المقارن أصوله وتطوره*، دار المعارف، القاهرة، 1987، 52.

⁴ Susan Bassnet. *Comparative Literature A Critical Introduction*, Blakwell, Oxford, UK, 1993, 12.

⁵ Karin When. *Canon Formation in Television Studies*. In S. T. de Zepetnek & I. Sywenky (Eds.), *The Systemic and Empirical Approach to Literature and Culture as Theory and Application*. Edmonton: University of Alberta, 1997, 361.

فيها النص، ومن ثم كان قادراً على إعادة إنتاج الحكايات بما يستجيب لخصوصية الثقافة الأوروبية⁶، وبفضل غالان تم توظيف شخصيات ألف ليلة وليلة في أكثر من جنس أدبي؛ إذ أصبح (شهريار، وشهرزاد) شخصيات معروفة في الروايات الفرنسية، وانتشرت كذلك الرموز المستخدمة في الليالي مثل جبال المغناطيس، ومصباح علاء الدين، وخاتم سليمان، ومدينة النحاس... واستخدم الأدباء الفرنسيون عناوين قريبة من (ألف ليلة وليلة) مثل (ألف ربع ساعة وربع)، و(ألف ساعة وساعة)، و(ألف أمسية وأمسية)، و(ألف خطيئة وخطيئة)، كما ظهرت عنوانات مستوحاة من الثقافة الشرقية مثل (قصة السلطانة الفارسية والوزراء)، و(الصوفاء)، وحضرت المغامرات المستمدة من حكاية السندباد في أكثر من رواية مثل (اكتشاف إمبراطورية كنتنهار) لفارين دومونداس، و(أسفار الأمير العجيبة) لبوجن، و(الرجل الطائر) للسيدة بوبسو، و(الجُزُر الذهبية) للسيدة لوكليفو، و(الجزر المجهولة) لجرافيل⁷.

وتأثرت الرواية الفرنسية بإحدى حكايات ألف ليلة وليلة، التي تتحدث عن الصندوق الذي يجده البطل وفيه صورة لامرأة غاية في الجمال؛ يقع في حبها ويشرع في البحث عنها في مغامرة مليئة بالتحديات والعقبات التي تتعرض سبيله، كالعفاريت والجن والغيلان، التي تحضر بوصفها تقنية سردية تشد انتباه القارئ، وقد تم توظيف تلك الحكاية بشيء من التعديل، كأن يستعين البطل بالجنينة الطبية لتحقيق هدفه، كما نجد في رواية (أنجولا) لمولير⁸، وتأثرت فانيان في روايتها (مرآة الأميرات الشرقيات) بحكاية (الحَمَل وبناته الثلاثة) وعواملها العجائبية التي تتصل بالعلاقة بين الإنسان والعفاريت؛ إذ إن العفريت (ميرزاف) يقع في حب إحدى الأميرات التي ترفض كل ما قدمه لها من مجوهرات وحلي. على أن الرواية الفرنسية تخلت من عوامل ألف ليلة وليلة العجائبية وأجوائها الساحرة ما أسهم في منح الرواية الرومانسية الفرنسية موضوعات تتجاوزت بوساطتها النسق التقليدي الذي كان سائداً قبل ولوج الليالي إليها. تأثر كُتّاب القصة الفرنسية بالليالي العربية، ولا سيما فولتير الذي قرأ ترجمة الليالي أكثر من أربع عشرة مرة، وأعاد إنتاج عوامل ألف ليلة وليلة بقوالب فنية، وأجواء سحرية، ولغة سردية تغري القارئ الفرنسي⁹، كما وظف فولتير بعض الأمكنة التي استوعبت حكايات ألف ليلة وليلة من ذلك (بابل، ومصر، وجزيرة العرب، واليمن، وبغداد)؛ إذ تأرجحت شخصيات فولتير في أعماله القصصية بين الملوك والمستبدين، والفقراء والعيبد، الذين يستسلمون لقدرهم في كسب العيش¹⁰، وقد كتب فولتير رواية حملت عنوان (زديج) بطل الرواية، الذي يحمل ملامح شرقية؛ ويتحلى بصفات الشجاعة والكرم، وتدور أحداث الرواية في أماكن مختلفة من الشرق مثل بابل، وبغداد، وكان زديج يحلم في أن يعيش مع محبوبته في بابل بسلام، ولكن القدر يعاند رغبته، وكان كلما يتجاوز عقبة تظهر عوائق أشد خطورة تستدعي بطلاً استثنائياً لمواجهة¹¹، وهذه ثيمة متكررة في الرواية الفرنسية.

⁶ Horta, *Secret Authors of the Arabian Nights*, 1-2.

⁷ عبد الواحد شريفي، أثر ليلة وليلة في روايات الحب والمغامرات الفرنسية، مجلة الآداب الأجنبية، العدد 105، دمشق، 2001، 12.

⁸ Richard Wilbur, *Moliere The Complete*, Translation Adam Gopnik, Library of America, 2022, 242.

⁹ ماريوس فرانسوا غويار، الأدب المقارن، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 1988، 12.

¹⁰ Emily Apter, "Translation with No Original: Scandals of Textual Reproduction" in *Nation, Language, and the Ethics of Translation*, ed. Sandra Bermann and Michael Wood (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), 159.

¹¹ Voltaire, *Zadig or The Book of Fate*, The Floating Press, New Zealand, 2009, 12-15.

وأما في المسرح الفرنسي، فقد أُلّف جيلبير بيكسير يكور مسرحية (علي بابا والأربعون لصاً)، التي حاول إسقاطها على الواقع السياسي والاجتماعي الفرنسي خلال القرن التاسع عشر، الذي حفل بالظلم والطبقية والملكية المستبدة¹²؛ لتعكس المسرحية بشكل رمزي الصراع القائم في المجتمع الفرنسي؛ إذ يمثل علي بابا الفقراء، في حين يُمثّل شقيقه قاسم الأغنياء، الباحثين عن الثراء بأية وسيلة، حتى لو كَلَّفهم ذلك بالتضحية بأقرب الناس إليهم، وتمثل زبيدة زوج قاسم المرأة البرجوازية الطامعة بالثراء والسلطة، فلا تكتفّر سوى بثروة قاسم، وتحمل شخصية مرجانة جارية علي بابا قيم الوفاء والصبر والإخلاص؛ إذ تعكف على خدمته وتعمل على إدخال السرور على قلبه؛ لتنهض المسرحية على التناقض الصارخ بين طبقات المجتمع الفرنسي. كما استوحى أدولف دينري أحداث مسرحيته (لو كنت ملكاً) وشخصياتها وطبيعة الصراع فيها من حكاية (النائم اليقظان)، التي كتبها عام 1852، وتقوم على خُلم المواطن في أن يصبح ملكاً ولو ليوم واحد؛ ليحقق بعضاً من أمنياته، وعُرضت المسرحية عام 1852 بعد الثورة الفرنسية التي أطاحت بالحكم الملكي، وتناول الكاتب المسرحي أوجين سكريب قصة علي بابا الخطاب وأخيه قاسم الطماع في غير مسرحية، وهو من أهم الكُتّاب المسرحيين الفرنسيين في القرن التاسع عشر، وقد صورت مسرحياته المستمدة من أُلّف ليلة وليلة شقاء علي بابا، وشراسة اللصوص في أجواء مخيفة¹³.

(ألف ليلة وليلة) في الأدب الإنجليزي:

تمت ترجمة الليالي في وقت مبكر إلى اللغة الإنجليزية؛ إذ ترجمت عن الفرنسية عام 1715، وطبعت بمطابع Grub Street، وأول من تلقاها في الأدب الإنجليزي سويغت، وأديسون، وبوب¹⁴، وتلاههم كل من رينولدز، وستيرن، وبلير، وارتون، وهاوكيسورث، وبيتي، وجييون؛ لتتوالى بعد ذلك ترجماتها إلى الإنجليزية تحت عنوانات مختلفة، ولا يقتصر الأمر على إصدارها في كتب أو مجلدات؛ إذ بدأت مجلة (أخبار لندن) في السادس من ديسمبر 1723 بنشر حكايات متتابعة في كل عدد على مدار ثلاث سنوات نشرت خلالها المجلة أربعمئة وخمسة وأربعين جزءاً من حكايات الليالي¹⁵. كما أشار السير جون برينجل بوزويل عام 1776 إلى أنه سيوظف حكايات الليالي في تعليم اللاتينية بسهولة بالغة من خلال ترجمة الحكايات العربية إليها، وذلك بإدخالها في مناهج التدريس لتعليم الأطفال وجعلهم يستمتعون بعوالم الليالي العجيبة، وبحلول عام 1812 ظهرت حكايات هنري ويدر عن الشرق؛ إذ شاع استخدام الليالي في أعمال الأدباء الإنجليز لخلق أعمال خيالية تشهد انتباه القارئ، وحضرت كذلك في كتابات الرحالة مثل رسائل السيدة ماري ورتلي مونتاجو، 1718، على أن أكثر ما ميز الليالي قدرتها على تجاوز الوحدات الكلاسيكية في البداية والوسط والنهاية؛ إذ تتكون الليالي من حكايات لا نهائية تجعل القارئ في حالة شوق لمتابعة السرد بعد الانقطاعات المثيرة للاهتمام في خضم المغامرات الشائقة¹⁶، التي كانت فضلاً عن جمعها بين العوالم المختلفة في حيز الزمان والمكان، تجمع بين بنيتي التوازي والتباين في السرد، سواءً بالتكرار اللفظي أو المعنوي للألفاظ والجمل، أو بالتكرار الحاصل بأسلوب نفي الضد الذي يجمع بين الضد وضده أو مخالفه المنفي أو المنهي عنه¹⁷، أو بالجمع بين المضادين أو المقابلين، مما جعلها لغةً مكنزةً أسلوبياً لها شعريتها الخاصة، إذ ظهر مقابل التوازي في العوالم التوازي في اللغة؛ وهذه

¹² Rahul Markovits. *Staging Civilization A Transnational History of French Theater in Eighteenth Century Europe*, University of Virginia Press, 2021, 154.

¹³ Marvin Carlson. *Theories of The Theatre A historical and Critical Survey from the Greek to the Present*, Cornell University Press, 1984 187.

¹⁴ Brian Alderson and Others, *The Arabian Nights in English Literature*, Ed. Peter L. Caracciolo, Macmillan Press, London 1988, 1.

¹⁵ Alderson and others, *The Arabian Nights in Literature*, 2.

¹⁶ Alderson and others, *The Arabian Nights in English Literature*, 4-5.

¹⁷ زكريا نصح قصاب، أسلوب نفي الضدّ دراسة في المصطلح وبلاغته، مجلة العلوم العربية، العدد 57، جامعة الإمام، 1441هـ، 39.

البنية ترضي توقنا الفطريّ إلى الانتظام والتناسق، وظهر في مقابل التباين في العوالم والصراع بأشكاله المختلفة بنية لغوية تقوم على التباين أيضاً في تشكيلاتها المختلفة، وهذه البنية تحقق وظيفتي التفریح والمفاجأة¹⁸.

في فن القصة أضحى حكايات ألف ليلة وليلة مثلاً يجتدى في أعمال الأدباء الإنجليز؛ إذ أثر فيهم كتاب (ألف ليلة وليلة) من خلال اطلاعهم على قصص علاء الدين، وعلي بابا، وأبو الحسن، وقمر الزمان، والسندباد البحري، وقصة شهریار مع شهرزاد؛ إذ مثلت القصة الإطار التي تحكيها شهرزاد شكلاً سردياً مختلفاً عن القصص الكلاسيكية في الأدب الإنجليزي، فقد كانت شهرزاد تسحر الملك من خلال قدرتها على سرد القصص بأسلوب يشحن انتباهه، وأسهمت كذلك في إخراجها من عالم الانتقام والثأر من النساء، وتأجيل الجريمة حتى تنتهي الحكايات الممتدة، وكأن شهرزاد افتدت نفسها وبنات جنسها من القتل المحتم بتقديم القصص بوصفه قرباناً عن حياتها¹⁹؛ لتحضر الشخصيات العربية في غير قصة إنجليزية مثل هارون الرشيد، والمأمون، فضلاً عن الأماكن الشرقية التي تحتضن الأحداث وتستوعب التحولات مثل بغداد، ودمشق، والقاهرة، والبصرة، وسواها؛ إذ أثرت الليالي في القصة الإنجليزية، وحضرت رموزها العجائبية مثل الحصان الطائر، والبساط المسحور، ومغامرات السندباد، وحكايات العشق، والمخلوقات الغريبة، والعبيد، والجواري، والمردة في القصة الإنجليزية، من ذلك كتاب (حكايات عيد الميلاد) لتشارلز ديكنز، الذي حفل بصور مستمدة من عوالم ألف ليلة وليلة²⁰. وقد حضرت شخصيات ألف ليلة وليلة والأماكن التي احتضنت أحداثها في كتاب (حكايات الشرق) لهنري ويليام وير، إذ تضمن الكتاب قصص المغامرات التي خاضها السندباد، وكذلك أسلوب شهرزاد في شحن انتباه القارئ عبر قطع الحكيم عند لحظة تجعل السامع ينتظر استمرار الحكيم في اليوم التالي، وهو الشكل السردية الذي يضمن استمرار فعل الحكيم، كما يضمن عدم قيام شهریار بقتل شهرزاد وفاء بوعده²¹.

وقد تجاوزت الليالي التعليقات والشروحات لتدخل في بنية النص الشعري؛ إذ تمثل بكفور نفسه على هيئة طائر الرخ بين الجان والسحرة، وجعله يطوف في عوالم ساحرة في تمام واضح مع مغامرات السندباد البحري، ليتوالى بعد ذلك حضور الشرق وعوالمه في الشعر الإنجليزي، كما نجد عند الشاعر وليام آرنست هنلي، الذي دفعه ولعه بالرومانسية أن ينجو من قسوة الواقع بالرحيل نحو الشرق، يقول: ²² هكذا كان الشرق يضحك ويهمس، والحكاية، تروي نفسها من جديد

فيما تعلق بالحياة المعيشية، والحياة الكادحة،

وأخذت على الألوان، وشغلت بها في ثياب

الحياة التي عاشت وعملت؛ والرومانسية،

الملاك-رفيق اللعب،

يمطرنا بتأثيراته الذهبية

يبدو هنلي مأخوذاً بالشرق وعوالمه وأساطيره الساحرة؛ إذ يعيد الشاعر جورج ميريديث إنتاج حكاية شمس النهار من

زكريا قصاب، مستويات بناء الأسلوب عند شعراء الحداثة التفعيليين في سوريا في النصف الثاني من القرن العشرين/ دراسة بلاغية أسلوبية، نور بابلشنيك، ألمانيا، 2017، 12.

¹⁹ David Pinault, *Story-Telling Techniques in the Arabian Nights*. E. J. Brill, Leiden, 1992, 9.

²⁰ Charles Dickens, *A Christmas Carol and other Christmas Books*, Ed. Robert Douglas, Oxford Word's Classics, New York, 2006, 25-29.

²¹ Henry Weber, *Tales Of The East V3: Comprising The Most Popular Romances Of Oriental Origin*, Kissinger Publishing, London, 2010, 32-39.

²² William Ernest Henley, *Poems*, Good Press, London, 2019, 74.

حكايات ألف ليلة وليلة بصورة شعرية، فقد أحببت جارية تدعى شمس النهار فتى من العجم يسمى علي بن بكار، وفي الوقت عينه كانت تكن الاحترام والتقدير المتبادل للخليفة هارون الرشيد، وأصبحت منشطرة القلب بين حب علي واحترام الخليفة، وقد صاغ ميرديث معاناتها بصورة مونولوج تعبر فيه شمس النهار عن حزنها، بقول ميرديث:²³

وقف مثل الريح التي تدبل في الليل
وتشتكي نفسها صامتة. من خلال الضوء
غير الواضح ، رد على صوته الواضح ، والعطاء ، والنقي بنبرة
شفقة لا توصف.
وأقول لك ، وأعتقد أنك
دمرت
حياتك
نعم ، كان ينبغي أن أستحق لعنتك
بالعدل،
لأنني حينها كان ينبغي أن أكون قد ظلمتك
خطأ! آه ، هل هو كذلك؟
لا يمكن أن تحبني أبداً

وأما في المسرح استمد الأدباء الإنجليز من الميراث الشرقي، ولاسيما حكايات ألف ليلة وليلة ما يساعدهم في التعبير عن تطلعات المجتمع، وتصوير همومه بصورة رمزية تتخذ من ثيمات الليالي وشخصياتها وأحداثها وسيلة لتحقيق ذلك، وقد كان للمسرح مكانة مهمة عند الجمهور الإنجليزي، وقد أثرت الليالي في المسرح الإنجليزي، الذي استلهم موضوعاته من أساطيرها ورموزها، واستهوت شخصيات علاء الدين، والسندباد، وأبو الحسن، وقمر الزمان؛ لتتكرر في أشكال مختلفة في الأوبرا، والهزليات، والميلودراما، وغيرها من الأشكال المسرحية، وغير خاف أن توظيف مثل تلك الرموز والقيم المستقاة من ألف ليلة وليلة يهدف إلى نقد الأوضاع السياسية والاجتماعية، التي كانت تشهد تحولات اجتماعية وفكرية وسياسية كبيرة في عصر النهضة، من ذلك تكرار قصة الحصان المسحور إحدى حكايات الليالي في المسرح الإنجليزي كما في أعمال كانتبري؛ إذ حضرت حكاية الحصان المسحور فيها بوصفها حاملاً سردياً لوجهات نظر شخصياتها التي تنتمي إلى طبقات اجتماعية متباينة؛ لتعبر عن طبيعة الحياة الاجتماعية في مقاطعة تشوسر البريطانية²⁴، وهذا المزج بين حكايات الليالي الأصلية والرموز الأوروبية يشي برغبة كانتبري في التعبير عن وجهة نظره إزاء تحولات عصره بصورة رمزية.

وثمة تشابه بين مسرحية (عطيل) لشكسبير وعوالم ألف ليلة وليلة، ولا سيما وقصة (قمر الزمان ومحبوبته)؛ إذ تتناول المسرحية حكاية رجل مغربي أسمر اللون، يدعى عطيل، كان قائداً لجيوش البندقية، وعلى الرغم من محبته الخير، وبغضه للخيانة، فإن الوشاة من أمثال (رودريجو، وإياجو) يحاولان مراراً إبعاده عن محبوبته (ديدمونة) التي تزوجها، وأقدم على قتلها بعد أن أوغر الوشاة في صدره، ودبروا مكيدة أوهموه من خلالها بأنها تخونه، فقتلها قبل أن يتثبت من الأمر²⁵، وتتقاطع هذه المسرحية مع حكاية (قمر الزمان ومحبوبته) من الليلة 962 حتى الليلة 972، وتحكي قصة عبد الله،

²³ George Meredith. *The Works of George Meredith: Poems*, Wentworth Press, London, 2019, 36.

²⁴ Robert D. Mayo, *The English Novel in the Magazines 1740-1815*, Oxford University Press, London, 1962, 41.

²⁵ Alderson and others, *The Arabian Nights in English Literature*, 37-38.

الذي يقدم على قتل زوجه بعد أن سمع بخيانتها، ولا يستبعد أن يكون (أوتلو) في مسرحية شكسبير تحريفاً لاسم (عبد الله) في حكاية (قمر الزمان)²⁶. وكذلك مسرحية (العاصفة) التي تكاد تكون قصة حكاية (جزيرة الكنوز)، وثمة تشابه بين مسرحية (تاجر البندقية)²⁷، وحكاية (مسرور التاجر وزين الموصف).

(ألف ليلة وليلة) في الأدب الألماني

أسهمت فلسفة عصر التنوير (1710-1785) في تجسيد أفكار الطبقة البرجوازية سياسياً وفكرياً، والتي سعت إلى إزالة الإقطاع وإطلاق الحرية الفردية، وتقليص دور الكنيسة، كما استهدفت "أفكار عصر التنوير إطلاق العنان للعواطف الإنسانية في الشعر والأدب ومحاربة التعبير الشكلى المصطنع لأدب البلاطات والصالونات الإقطاعية في ألمانيا، ومنح العقل المقام الأول، الأمر الذي هباً المناخ لولوج التيار الرومانسي في الحياة الأدبية في ألمانيا، ولا سيما بعد توحيدها وقدم بسمارك؛ إذ استطاعت أن تنهض على الصعد الثقافية والاجتماعية والأدبية، وقد كان لظهور لغة ألمانية موحدة أثر كبير في ظهر الأدب القومي الألماني على يد المؤرخ كوجيت في كتابه (محاولات لفن الشعر النقدي) 1730، وقد تطلب ذلك الاطلاع على آداب الأمم والشعوب الأخرى، ولا سيما الأدب العربي الحافل بالأشكال الأدبية المختلفة الملهمة؛ إذ كان "الظهور ترجمة كاملة لكتاب ألف ليلة وليلة في منتصف القرن التاسع عشر أهمية كبيرة في عملية إيقاظ الفكر الخيالي لدى الناس، وشحذ همهم؛ لما تمتاز به هذه القصص والحكايات من معان، وحكم إنسانية، تساعد على بعث الشجاعة، والحس السليم، والتفاني من أجل المثل العليا في الانسان"²⁸؛ لذا أثرت الليالي في كبار الكتاب الألمان؛ إذ حضرت شخصياتها وموزها العجائبية في كتابات فيلاند، وبورغر، وكابنغو، وروكرت، وإيمرمان، وبلاتن، فضلاً عن غوته، الذي استهوته الليالي ودفعته إلى توظيف عوالمها في أعماله الأدبية، كما تأثر بها الكاتب كارل ماي، الذي كتب قصصاً فانتازية تحاكي أجواء ألف ليلة وليلة، وقد مكّنه اطلاعه الواسع على تاريخ الشرق وثقافته وأساطيره من توظيف غير قليل من عادات الشرق وأماكنه كالقاهرة، ودمشق، وبغداد، فضلاً عن حكايات الشرق المغرقة في القدم، وأثرت الليالي كذلك في فيلاند، ووليم هولف، وفيلهم هاوف، الذي استمد ثيمات قصته (السفينة الشبحية) من حكايات الليالي؛ إذ ذكر فيها كنوز السندباد البحري، وهو أمر يشير إلى اطلاعه على حكايات ألف ليلة وليلة²⁹. لعل يوهان فولفانغ غوته أكثر الأدباء الألمان اطلاعاً على الأدب العربي، وأكثرهم ميلاً نحو القيم الإنسانية؛ إذ امتلك نظرة عالمية سعى من خلالها إلى الإحاطة بالأدب المختلفة من منطلق جوهرها الإنساني بعيداً عن العرق، واللغة، والدين، الأمر الذي جعله يطلع على الأدب العربي³⁰، ولا سيما ألف ليلة وليلة التي اطلع عليها وتأثر بها وأشار إليها في غير نتاج أدبي من ذلك على سبيل المثال عمله (سنوات تجوال فيلهلم)³¹، كما أثرت في أعمال هوفمنستال، ولا سيما في كتابه (الليلة الثانية والسبعون بعد الستمئة)، التي دونها عام 1885، وكذلك في مسرحيته (زواج زبيدة) 1899، وقد أغرم هوفمنستال بألف ليلة وليلة إلى درجة أنه شبهها بقصيدة من الشعر لجمالها، ورأى أن هوميروس لا يرقى إلى مستواها، ولا يبلغ ما بلغت من السحر والعجائبية التي انطوت عليها، وقد قام أوتو شيبس بتحليل أثر ليلة وليلة في نماذج كثيرة من الأدب الألماني، وذهب إلى أن حكايات الأخوين جرين، التي عدها الألمان تراثاً

²⁶ William Shakespeare, *Othello*, Blooms Literary Criticism, London, 2010.

²⁷ William Shakespeare, *The Merchant of Venice*, Dover Publications, UK, 1995, 23.

²⁸ تأثير ألف ليلة وليلة على أدب شاعر ألمانيا كوته، 74.

²⁹ فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، 238.

³⁰ Fritz Strich, *Goethe and World Literature*, Routledge, London, 2009, 13.

³¹ Johann Wolfgang Von Goethe. *Wilhelm Meister's Apprenficeship and Wilhelm Journeyman Years*, Arton, New York, 2020.

خاصاً بهم اتكأت في كثير من قصصها على حكايات ألف ليلة وليلة³².

أثرت الليالي في الشعر الألماني، ولا سيما شعر غوته؛ إذ حضرت عوالم السحر والجن وقصص الحب في قصائده، من ذلك قصيدته (صبي الساحر)، يقول فيها³³:

انظروا إلى المكنسة، ها هي قد نزلت إلى الضفة

حقاً، قد وصلت إلى النهر

وها هي قد عادي بلمح البصر

لتنصب الماء ها هنا بسرعة

للمرة الثانية

وقد حضرت حكايات (أمينة) و(شمس النهار) في غير قليل من الأعمال في الأدب الألماني؛ إذ أفاد غوته من قصة أمينة عندما كتب قصة حول حبه الكبير لأنيتا شونة كوييف في روايته (آلام فرتر)³⁴، التي كان يغار عليها كثيراً كحال حبيب أمينة. كما تأثر بألف ليلة وليلة في قصته (قراءة الاختيار) التي كتبها عام 1809، تناول فيها قصة حب إدار لابنة الطباع رومان مينا هرسليب، ومعاناته بسبب عدم قبول والدها أن يزوجه إياها، وهي قصة تتقاطع مع حكاية أبو الحسن ووجه لشمس النهار من حكايات ألف ليلة وليلة. ولم يكن المسرح الألماني استثناء؛ إذ استلهم الكتاب الألمان موضوعاتهم وشخصياتهم من أنساق ألف ليلة وليلة، فقد أصدر غوته مسرحيته (مزاج العاشق)، التي تعالج قضية غيرة العاشق على محبوبته، وما يسببه له من توتر نفسي، كما تأثر في مسرحيته (فاوست)³⁵ بقصة (الأمير حبيب) وهو صبي حاد الذكاء، تولى تعليمه معلم فقيه، وعندما بلغ حبيب السابعة، كان يتقن اللغة والفقهاء اتقاناً جيداً.. ودرس التاريخ وتعلم فن الشعر وأصوله وفي أحد الأيام اضطر المعلم إلى السفر، فودع تلميذه الصغير حبيب، فبكى حبيب على فراق معلمه، وجاء بعد يوم معلم آخر لا يقل اطلاعاً ومعرفة عن المعلم الأول، ولبث مع حبيب ما شاءت له الأيام أن يلبث، حتى آن آوان الفراق والوداع، فقال لحبيب: "إنك ستجتاز يا حبيب مخاطر كثيرة، وتمر بك مصاعب جسيمة، ستزهك وسيكون ثمن تضحيتك وصبرك عليها هو زواجك من الأميرة درة الكواز (حاكمة إحدى المقاطعات في العراق)"³⁶، وقد هدف غوته في مسرحيته (فاوست) إلى تصوير مشاعر الحب السامية التي تتجاوز كل العقبات، وتعبير عن تحول القيم في المجتمع الألماني آنذاك.

³² طه ندا، الأدب المقارن، دار النهضة العربية، بيروت، 1991، 256-258.

³³ يوهان فولفغانغ فون غوته، مختارات شعرية، ترجمة أبو العبد دودو، منشورات دار الجمل، برلين، 1999، 162.

³⁴ يوهان فولفغانغ فون غوته، آلام فرتر، ترجمة فؤاد فريد، المكتبة الحديثة، بيروت، د.ت، 23.

³⁵ جيته، فاوست، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 1998.

³⁶ الرشيد، تأثير ألف ليلة وليلة على أدب شاعر ألمانيا كوته، 162.

(ألف ليلة وليلة) في الأدب الإيطالي:

دخلت الليالي إلى الثقافة الإيطالية عن طريق المرافئ التجارية التي نقلت الحكايات بطريقة شفوية سبقت دخول ترجمة غالان؛ إذ "حقق تجار إيطاليا فيما بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر وحدة اقتصادية بين دول البحر الأبيض المتوسط عن طريق الفلورين، وعن طريق اختراع خطاب المبادلة الذي مازال العمل يجري به بين الدول حتى الآن، والمعروف في المعاملات بين البنوك باسم خطاب الضمان، وكان مركز هذه المعاملات فلورنسا؛ بلد بوكاشيو الأصلي"³⁷، فقد أثرت الملاحظة بين ضفتي المتوسط في تبادل غير قليل من الحكايات والقصص الشرقية، ولاسيما الحكايات الشفوية، وقد تأثر الأدباء الإيطاليون بنقل تلك الحكايات.

ولعل أكبر أثر يمكن أن نلاحظه في الأدب الإيطالي هو في كتاب (الديكاميون) للكاتب بوكاشيو، الذي يتكون من مائة قصة كتبها في القرن الرابع عشر، وقد صور فيه بوكاشيو الحال التي وصلت إليها فرنسا جراء الطاعون بمقاطع وصفية تعكس العزلة والكتابة التي حلت بالناس، فلا تعانين فيها سواء الخراب، والموت، والمرض، وقد تكفل مجموعة من الشبان والفتيات مهمة سرد الحكايات، بعد أن اقترحت بامبينا على الأصدقاء أن يقص كل واحد منهم قصة على مدى عشرة أيام؛ إذ قالت: "إن الأفضل أن نقضي وقتنا في حكاية من الحكايات، فهكذا يتكلم كل واحد منا بينما يستمتع الآخرون جميعهم بالاستماع إليه، وبعد أن يروي كل واحد منا قصة تكون الشمس قد مالت نحو المغرب، وحدة الحر قد خفت، ونستطيع بعد ذلك أن نلهو ونستمتع كما نشاء"³⁸، وثمة تقاطع بين الديكاميون وألف ليلة وليلة منذ العنوان؛ إذ إن كلمة ديكاميون "مشتقة من كلمة (ديكا) اليونانية أي عشرة والمقطع الثاني (ميرون) يعني الأيام، والكلمة كلها تعني الأيام العشرة، وباقي المعنى مستتر؛ إذ يقصد بكاشيو بهذا الاسم حكايات أو روايات الأيام العشرة، ويترجمها عباس محمود العقاد في كتابه (العرب في الحضارة الأوروبية) بتعبير الصباحات العشر، ويعتقد أن مؤلفها أطلق عليها هذا الاسم متأثراً بالليالي العربية، وليقابل الاسم بالاسم"³⁹، وثمة تشابه آخر في الغرض من القصص في كلا الكتابين؛ إذ كانت شهرزاد تقص لشهريار لتنجو من الموت المحتم، كما أن الشبان كانوا يسلون أنفسهم بالقصص ليهربوا من مأساة المرض والموت، فضلاً عن كيفية القصص في العملين في توظيف (القصة الإطار)، وهي تقليد أدبي يوجد في أغلب آداب العالم، وهو عبارة عن قصة، تتفرع عنها قصص أخرى، أو قصة لمجموعة من الرواة في أوضاع معينة أو لراو واحد، تنسب إليه أو إليهم قصص مختلفة"⁴⁰، وهو أمر نلاحظه في الديكاميون، فعلى الرغم من تنوع الحكايات التي يرويها الشباب، فإن خيطاً واحداً ينظمها ويتمثل في الدافع إلى الحكيم.

إن ممارسة فعل الهروب عن طريق القصص يمثل أحد أشكال مواجهة الموت، التي أجبرت شهرزاد على الحكيم لتتقذ البشرية من خطر يهدد النسل، كما أن الفتيات مارسن الدور نفسه في تخطي الواقع عبر اللجوء إلى الحكيم وما يتضمنه من عالم تخييلي يشيد فيه الراوي ما دمره الواقع، وقد تشابه الديكاميون مع الليالي في تنوع الموضوعات والشخصيات، ولعل تناظر القصص يشي بتأثر بوكاشيو بحكايات ألف ليلة وليلة التي كانت متداولة شفاهياً على ضفتي المتوسط في القرن الثالث عشر، إذ تتحدث القصة الخامسة في اليوم الأول (كيف استطاعت مركيزة مونفيراتو، بمأدبة قوامها لحم الدجاج وبضع كلمات ذكية أن تكبح حب ملك فرنسا المجنون)، التي ترويها فيامينا، تقول فيها: "حضر الملك في اليوم

³⁷ محمد إسماعيل محمد، الديكاميون أو الصباحات العشرة، مجلة الثقافة، العدد 51، القاهرة، 1964، 14.

³⁸ جيوفاني بوكاشيو، الديكاميون، ترجمة صالح علماني، دار المدى للطباعة والنشر، دمشق، 2006، 53-54.

³⁹ محمد، الديكاميون أو الصباحات العشرة، 12.

⁴⁰ مجدي وهبة، معجم المصطلحات الأدبية، دار لبنان، بيروت، 461.

التالي، واستقبلته السيدة بحفاوة وتشريف عظيمين، ووجدتها هو أفضل مما صورتها له كلمات الإطراء، فقد بدت له بالغة الجمال واللباقة، فاشتدت دهشته وازداد تقديره لها، وكانت شهوته تزداد تأججا وهو يرى السيدة ترد على ما يسأل عنه، وبعد أن استراح الملك لبعض الوقت في حجرات مزينة بكل ما يتطلبه استقبال ملك، حان موعد الغداء، فجلس الملك والمركيزة إلى مائدة، وكرم الضيوف الآخرين حسب مراتبهم ومقامهم على موائد أخرى، قدمت إلى الملك أصناف كثيرة متتالية من الأطعمة والأنبذة الفاخرة والتمينة، وكان ينظر بين حين وآخر إلى السيدة بمتعة، فيشعر بالغبطة والرضا، ولكن مع مجي الأطباق واحدا فواحدا، بدأت الدهشة تستولي على الملك، وهو يلاحظ أنه على الرغم من تنوع أصناف الطعام، إلا أنها جميعها مصنوع من لحم إناث الدجاج؛ ولأنه يعرف أن في تلك المناطق تنوع حيوانات برية، وأنه أخبر السيدة مسبقا بمجيئه، مما يوفر لها الوقت الكافي لتأمر اصطيادها، فلم يشأ أن يضيع الفرصة في الحديث عن دجاجاتها؛ فالتفت إليها بوجه مرح، وقال:

سيدتي، هل تولد هنا الدجاجات وحدها، دون وجود أي ديك؟

قدرت المركيزة، وقد فهمت جيدا ما عناه بالسؤال، إن الرب قد وفر لها اللحظة المناسبة؛ لتكشف للملك نواياها، فالتفتت إليه وأجابت بدقة:

ليس الأمر كذلك يا سيدي؛ لكن النساء، وإن اختلفن بعض الاختلاف بملابسهم ومكانتهم، فإنهن جميعهن هنا كمثيلاتهما في كل مكان.

حين سمع الملك تلك الكلمات، أدرك سبب وليمة الدجاج، والمغزى الذي تنطوي عليه تلك الكلمات، وفهم أن كلامه لن يجدي مع مثل هذه المرأة...⁴¹، وهي حكاية تشابه حكاية شهرزاد (حكاية تتضمن مكر النساء وأن كيدهن عظيم)، وما جاء فيها: " فلما جهزت له الطعام قدمته بين يديه وكانت عنده الصحون تسعين صحناً، فجعل الملك يأكل من كل صحن ملعقة، والطعام أنواع مختلفة وطعمها واحد فتعجب الملك من ذلك غاية العجب، ثم قال أيتها الجارية أرى هذه الأنواع كثيرة وطعمها واحد، فقالت له الجارية أسعد الله الملك هذا مثل ضربته لك، لتعتبر به فقال لها وما سببه يا نور عيني؟ فقالت أصلح الله حال مولانا الملك إن في قصرك تسعين محظية مختلفات الألوان وطعمهن واحد. فلما سمع الملك هذا الكلام خجل منها، وقام من وقته، وخرج من المنزل، ولم يتعرض لها بسوء"⁴². إن هذا التناظر بين الكتابين من خلال النموذج الذي عرضنا له يشير إلى تسرب حكايات ألف ليلة وليلة إلى إيطاليا شفاهياً عبر التجار الذي كانوا يتنقلون بين ضفتي المتوسط، الأمر الذي يعني أن ألف ليلة وليلة دخلت إلى الثقافة الإيطالية حتى قبل ترجمة أنطوان غالان لليالي، كما يشير إلى تأثير الثقافة الشفوية المتبادل بين الآداب والثقافات المختلفة.

(ألف ليلة وليلة) في الأدب الروسي

انتقلت الليالي إلى الأدب الروسي بوساطة ترجمتها عن الفرنسية على يد الأديب والمترجم أليكس فيلاتوف، الذي ترجمها على مدى ثمانية أعوام؛ إذ كان للترجمة التي أنجزها غالان دور كبير وصول الليالي إلى الثقافة الروسية، وتوالت الترجمات والطبعات نتيجة انتشار ألف ليلة وليلة في الأدب الروسي بصورة تعكس الاهتمام الذي حظيت به في الثقافتين الرسمية والشعبية؛ إذ كانت من أكثر الأشكال الأدبية المحببة في الأدب الروسي في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر على بعض الكتاب الروس الذين قاموا بترجمة ألف ليلة وليلة من اللغة العربية مباشرة كما

⁴¹ بوكاشيو، الديكاميرون، 77.

⁴² ألف ليلة وليلة، الليلة التاسعة والستين بعد الخمسمائة، 2007.

فعل سينكوفسكي، وم. أ. ساليه على مدى عشر سنوات.

وقد ظهرت أعمال أدبية روسية تحاكي عوالم الليالي وأمناط الحكيم فيها كما فعل تشولكوف في بعض مؤلفاته مثل (الساخر) (1766م - 1768م)، و(حكايات روسية) (1780م - 1783م)، وفي عام 1877م، صدر في موسكو مؤلف أدبي من أربعة أجزاء يشابه قصص (ألف ليلة وليلة) و(الحكايات العربية في قالب من الشعر) تحتوي على ما يقرب من 71460 بيتاً من تأليف ف. أ. كازاديف⁴³، كما كان للصحافة دور مهم في انتشار الليالي في الأوساط الأدبية الروسية، إلى درجة أصبح من المؤلفين حضور بعض أسماء شخصيات ألف ليلة وليلة في القصص والروايات الروسية؛ إذ إنَّ "اسم زليخة العربية أصبح شائعاً في المؤلفات الأدبية الروسية، التي تستلهم الشرق، وبخاصة فترة النصف الأول من القرن التاسع عشر، كذلك حازت أسماء فاطمة، وزليخة، وليلى إعجاب الأدباء الروس فنجد ليرمونتوف - مثلاً - يقتبس الاسم العربي ليلي في مؤلفه الحاج ابريك"⁴⁴، وليس خافياً حضور الليالي العربية في أنواع أدبية متنوعة كالقصة، والرواية، والشعر...

أولى الكتاب الرومانسيون اهتماماً خاصاً بالأدب الشرقي، ولا سيما الحكايات الخيالية التي تنسجم والنسق الرومانسي؛ إذ أسهم أولئك الأدباء والمستشرقون بصفة خاصة في نقل غير قليل من حكايات ألف ليلة وليلة إلى الأدب الروسي، كما نجد عند المستشرق سينكوفسكي، الذي ألف سلسلة أدبية حملت عنوان (مجموعة من القصص الشرقية)، نُشرت تباعاً في مجلات (النجم القطبي)، و(زهو الشمال)، و(تلغراف موسكو)، وقد عرفت تلك المجلات بنشاط كبير في مجال نشر الأعمال الأدبية التي تتضمن الثيمات والرموز والأساطير المترعة بروح الشرق، ومن أهم الكتاب الذين استثمروا الثيمات الشرقية الكاتب (إيفان كريلوف)، الذي كتب قصة موسومة بـ (كعب) تستلهم روح الشرق وعوالمه، وتحمل نقداً مبطناً للحكم الاستبدادي الذي اتسمت بها كاترين الثانية قيصرية الروم آنذاك. مثلت شخصية كعب في هذه القصة محور الأحداث والتحويلات التي تشهدها بفضل البعد الأسطوري الذي اتسمت به شخصيته، وقد كان حاكماً شرقياً مستبداً يقوم الشعراء بمدحه، وتقده الحاشية التي تعمل في خدمته، وتجعله في منزلة مقدسة لا يصل إليها أحد غيره، ويعيش في قصر مزخرف بأنفس الأشكال، وحجارته من المرمر المصقول، وقد حضرت تقنية المسخ التي أصابت فأراً أنقذه الحاكم من برائن قط، وقد مسخ الفأر إلى حورية جميلة أهدت الحاكم خاتماً وطلبت منه أن ينفذ ما نقش فيه من أوامر، تمثلت في ترك الحكم بطريقة لا يشعر فيها أحد من شعبه، والتقى في سبيل تحقيق ذلك ببعض وزرائه وممثلين عن الفلاحين، والمزارعين، على أن هناك تطابقاً في طريقة الحكيم والسرد مع حكايات ألف ليلة وليلة؛ إذ تحضر فيها "الألفاظ والمصطلحات والتعبيرات، التي تتصل بالحضارة العربية والإسلامية مثل القرآن، الخليفة، سلطان، قاضٍ، مفتي، شهرزاد، ديوان، الرسول محمد عليه الصلاة والسلام، حريم، سراي"⁴⁵، وتشير شخصية كعب إلى شخصية هارون الرشيد عندما كان يتجول في الأسواق متنكراً ليتفقد حال الرعية. وقد سحرت الليالي ليف تولستوي، الذي قرأها وشغف بحكاياتها، ولا سيما حكاية (علي بابا والأربعون لصاً)، وحكاية (قمر الزمان)، وحكايات عبد الله البحري، وعبد الله البري.

إن دخول ألف ليلة وليلة إلى الأدب الروسي مع نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر مكنها من التأثير في الحركة الشعرية في روسيا، التي كانت تستجيب للمؤثرات الرومانسية؛ لذا طفق الشعراء الروس يستثمرون أجواء

⁴³ سلطان، تأثير ألف ليلة وليلة على الأدباء الروس في القرن التاسع عشر، 173.

⁴⁴ مكارم الغمري، ألف ليلة وليلة والحداثيون الروس أعمال ن. جومليوف نموذجاً، مجلة فصول، العدد الرابع، القاهرة، 1994، 173.

⁴⁵ سلطان، تأثير ألف ليلة وليلة على الأدباء الروس في القرن التاسع عشر، 174.

ألف ليلة وليلة في قصائدهم كما يظهر في أعمال بوشكين مثل (روسلان ولودميلا)، و(ليال مصرية)، وقصائد (أندجيلو) و(القمر يتألق) و(التعويذة) وغيرها⁴⁶، على أن تأثير الليالي وصل إلى شعراء الاتجاه الواقعي مثل ليف تولستوي، وتشرنيفشسكي، ومكسيم غوركي وسواهم، وقد نظم بوشكين قصته الشعرية (روسلان ولودميلا) عام 1820م، وتبدأ أحداثها من كييف ومن لحظة زفاف الأمير الشجاع (روسلان) ب(لودميلا)، التي خطفها الجن ليلة زفافها ووضعها في قصر منيف، وجعلها تعيش حياة مترفة قوامها الخدم والوصيفات اللائي يسهرن على راحتها، في حين كان روسلان يجد في البحث عنها باذلاً قصارى جهده للوصول إلى قصور الجن لاستعادة حبيبته.

تتناظر حكاية بوشكين الشعرية مع عوالم ألف ليلة وليلة كحضور الجن، والمسح والتحول، والأفعال السحرية، والقصور الجميلة، فضلاً عن حضور الرحلة وما يتخللها من تحولات ومخاطر وتحديات تغذي المغامرة وتمد النص الشعري بنسيج عجائبي فريد يجعل قصة (روسلان ولوميلاد مشابهة لقصة (أبو محمد الكسلان) في الكثير من تفاصيلها وبنائها؛ ففي قصة أبي محمد الكسلان يخطف الجنى ابنة الشريف عروس محمد الكسلان في ليلة الزفاف، وكذلك يفعل الجنى في (روسلان ولودميلا) بجنده يخطف العروس لودميلا ابنة الأمير فلاديمير في ليلة زفافها⁴⁷ ليحضر الجنى بوصفه عنصراً فاعلاً ضمن نطاق الحكيم، وحافزاً سردياً على تنامي الأحداث وتطورها، ولا سيما في تقريب هيئته من صورة الإنسان، فهو يعشق ويتمنى الزواج بفتاة جميلة، ويفعل كل ما يوسع له لتحقيق مراده، يقول بوشكين:⁴⁸

الجن في هم مكتوم

بلا قبعة، في رداء الصباح

يتشاءب في غضب على الفراش

وحول لحيته البيضاء

تجمهر العبيد في صمت،

على شواربه السرمدية

كان ينسال الأريج الشرقي

إن صياغة البطل في قصة بوشكين الشعرية مشابهة لطريقة بنائه في الليالي؛ إذ إنه مقدم لا يابه بالصعاب، ويجوب البراري بحثاً عن محبوبته المخطوفة، ويقابل الجن الذي يساعده على تحقيق ذلك.

كما تحضر الليالي في تجربة الشاعر جوميلوف الذي أعاد إنتاج حكايات الليالي وأجوائها بصورة شعرية؛ إذ أغرته الأجواء الساحرة والإغراق في العجائبية في أن ينهل من شخصياتها ورموزها، ليعيش في عالم خيالي شاعراً خيالياً مفرطاً في نزوعه الرومانسي مغترباً عن عالمه المعاصر، وهو يشيد لنفسه بلدانا، ويُسكنها مخلوقات من الناس والوحوش والشياطين، وتخضع الظواهر في هذه العوالم ليس للقوانين العادية للطبيعية، بل لقوانين جديدة أمر الشاعر بوجودها.

⁴⁶ ألكسندر بوشكين، مختارات نثرية، ترجمة غائب طعمة فرمان، وأبو بكر يوسف، دار رادوغا، موسكو، 1984.

⁴⁷ Alexander Pushkin. *Ruslan and Lumila A poem*, Translation by Nikolai Dobritsyn, Raduga Publishers, Saint Peteresburg, 1986, 39.

⁴⁸ Pushkin. *Ruslan and Lumila A poem*, 41.

على أن رحلاته المتعددة إلى بلاد الشرق وإطلاقه على أساطير شعوبها مكنته من استثمار حكاياتها المتغلغلة في الزمان والمكان في قصائده، ومن ذلك حكايات ألف ليلة وليلة، ولا سيما حكاية (السندباد البحري)؛ إذ كتب قصيدته (السندباد المبهر) سنة 1911، يقول فيها:⁴⁹

ومن جديد تسود بغداد
ومن جديد يرحل السندباد
ويدخل مع الشياطين في عراق
ومن جديد تبحر السفن
من الأرض المصرية
إلى البصرة العظيمة

تكتسي القصة الشعرية عند جومليوف بالمغامرة التي يخوضها السندباد، وتتقاطع مع أجواء ألف ليلة وليلة من حيث الأماكن الجغرافية (مصر، البحر، بغداد، الجزيرة، البصرة)، ولا ينسى جومليوف أن يحيط السندباد بأجواء سحرية تضفي على النص بعداً رمزياً؛ ليغدو السندباد ثيمة محملة بدلالات التحدي والعناد؛ إذ يعيش السندباد لحظات من الخوف والقلق بعد أن استيقظ من نومه ووجد نفسه بعد مغادرة السفينة وحيداً غريباً في إحدى الجزر هائماً على وجهه في الغابة الكثيفة، غير أن الأمل بالنجاة والعودة إلى الديار يظهر عبر طائر الرخ الذي يبشره بأنه هو نجمة الطريق التي ستعيده سالماً إلى أهله محملاً بالياقوت والأحجار الكريمة، يقول جومليوف:⁵⁰

مضى عام منذ غادرت وطني
طففت البحار مع الأغنية
وسفينتي تمتلى بالياقوت
هبات من ملك سيلان
كنت وجيها لنيبال
وقتل عجوز البحر
وقيضت يدي الماهرة
على طائر الرخ
تاجرت خلف السحاب

⁴⁹ الغمري، ألف ليلة وليلة والحداثيون الروس أعمال ن. جومليوف نموذجاً، 283.
⁵⁰ الغمري، ألف ليلة وليلة والحداثيون الروس أعمال ن. جومليوف نموذجاً، 284.

يصور جومليوف رحلة السندباد وهو يحمل الباقوت على سفينته، ويصف ما واجهه من صعاب وتحديات وهو في طريق عودته إلى أهله، وقد تقاطعت هذه القصة الشعرية كثيراً مع حكاية السندباد في ألف ليلة وليلة؛ إذ غنم السندباد أحجاراً كريهة ووزعها على أهله وأقربائه واصفاً ذلك بقوله: "وصلنا بالسلامة إلى مدينة البصرة، وطلعنا إليها، وأقمنا فيها زمناً قليلاً، وقد فرحت بسلامتي وعودتي إلى بلادي، وبعد ذلك توجهت إلى مدينة بغداد دار السلام، ومعني الحمول، والمتاع، والأسباب شيء كثير له قيمة عظيمة، ثم جئت إلى حارقي، ودخلت بيتي، وقد جاء جميع أهلي وأصحابي ثم إني اشتريت لي خدماً، وحشماً، ومماليك، وسراري، وعبيداً، حتى صار عندي شيء كثير، واشترت لي دوراً وأماكن وعقاراً"⁵¹.

خاتمة

حضرت الليالي في الأدب الأوروبي في أجناس أدبية متنوعة، وقد كان لترجمة غالان لليالي إلى الفرنسية أثر كبير في إدخالها إلى الآداب الأوروبية، وقد توصلنا إلى النتائج الآتية:

- كان لترجمة غالان لألف ليلة وليلة أثر كبير في دخولها إلى الثقافة الأوروبية؛ إذ انتشرت الحكايات العجائبية في الصحف والمجلات وتم توظيفها من قبل الأدباء الأوروبيين في مختلف الأجناس الأدبية.
- سبق وصول الليالي في إطارها الشفوي ترجمة غالان بعدة قرون بفضل التجار الذي تولوا نقل حكاياتها شفاهاً في ظل علاقات التبادل التجاري والثقافي بين ضفتي المتوسط، ولا سيما في الموانئ الإيطالية التي كانت بوابة التواصل العربي الأوروبي في القرون الوسطى، الأمر الذي حدا بالأديب الإيطالي بكتابة الديكاميرون متأثراً بحكايات ألف ليلة وليلة المنتشرة في إيطاليا آنذاك.
- ساعد نزوع الأدب الألماني نحو بناء أدب قومي خالص في تبنى حكايات ألف ليلة وليلة وتضمينها في أعمال الأدباء الألمان، ولا سيما في أعمال غوته القصصية والشعرية.
- وظفت حكايات ألف ليلة وليلة في الأدب الإنجليزي؛ إذ قام تشارلز ديكنز بتوظيف شخصية هارون الرشيد المستمدة من حكايات الليالي في قصته (شبح السيد بي)، كما حفلت قصص هنري وير بعوالم الليالي في قصته (حكايات من الشرق)، وتأثر الشعر الإنجليزي بالليالي كما نجد عند الشاعر ويليام أرنست هنلي، وحضرت الليالي كذلك في المسرح الإنجليزي، ولا سيما مسرحيات شكسبير، الذي نلمح تشابهاً بين مسرحيته (عطيل) وقصة (قمر الزمان ومحبوته)، ومسرحيته (العاصفة) وحكاية (جزيرة الكنوز).
- كان لحركة الاستشراق الروسي أثر كبير في الاطلاع على التراث الأدبي العربي، ولا سيما الأعمال القائمة على عوالم السحر والجن والأحداث العجائبية، ولعل كتاب (ألف ليلة وليلة) كان أكثر تلك الأعمال استئثاراً باهتمامات الكتاب والأدباء الروس، الذين أقبلوا عليها وأعادوا إنتاج حكاياتها الغريبة، وعوالمها المبهرة بما يتماشى والإطار الرومانسي الذي كان موجهاً لمعظم الأعمال الأدبية، كما نجد في أعمال بوشكين، وسينكوفسكي، وكريلوف، وتورجينف، وسواهم من الأدباء الروس.

المراجع:

بوكاشيو، جيوفاني، الديكاميرون، ترجمة: صالح علماني، دار الثقافة، ط1، دمشق، 2006.

⁵¹ ألف ليلة وليلة، الليلة الخامسة والسبعين بعد الخمسمائة.

سلطان، نادية، تأثير ألف ليلة وليلة على الأدباء الروس في القرن التاسع عشر، دراسة تحليلية لبعض الأعمال الأدبية عند أراز كريلوف، ل.ن. تولستوي، مجلة عالم الفكر، المجلد 18، العدد 3، الكويت.

شريف، عبد الواحد، أثر ليلة وليلة في روايات الحب والمغامرات الفرنسية، مجلة الآداب الأجنبية، العدد 105، دمشق، 2001.

الغمري، مكارم، ألف ليلة وليلة والحداثيون الروس أعمال ن. جومليوف نموذجاً، مجلة فصول، العدد الرابع، القاهرة، 199

الغمري، مكارم، مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي، عالم المعرفة، الكويت 1991.

غويار، ماريوس فرانسوا، الأدب المقارن، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 1988

فيدوح، ياسمين، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، 2009.

قصاب، زكريا نصوح. أسلوب نفي الضدّ دراسة في المصطلح وبلاغته، مجلة العلوم العربية، العدد 57، جامعة الإمام، 1441هـ، 39. قصاب، زكريا نصوح، مستويات بناء الأسلوب عند شعراء الحداثة التفعليين في سوريا في النصف الثاني من القرن العشرين/ دراسة بلاغية أسلوبية، نور بابلشنيك، ألمانيا، 2017، 12

محمد، إسماعيل محمد، الديكاميرون أو الصباحات العشرة، مجلة الثقافة، العدد 51، القاهرة، 1964.

مكي، الطاهر أحمد، الأدب المقارن أصوله وتطوره، دار المعارف، القاهرة، 1987.

الموسوي، محمد جاسم، ألف ليلة وليلة في نظري الأدب الإنجليزي الوقوع في دائرة السحر، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.

ندا، طه، الأدب المقارن، دار النهضة العربية، بيروت، 1991.

هلال، محمد غنيمي، الأدب المقارن، دار نهضة مصر، القاهرة، ط 9، 2003.

وهبة، مجدي، معجم مصطلحات الأدب، دار لبنان، بيروت، 1974.

المراجع باللغة الإنجليزية

İngilizce Kaynaklar

Apter, Emily. "Translation with No Original: Scandals of Textual Reproduction" in Nation, Language, and the Ethics of Translation, ed. Sandra Bermann and Michael Wood (Prince ton, NJ: Prince ton University Press, 2005).

Pushkin, Alexander. *Ruslan and Lumila A poem*, Translation by Nikolai Dobritsyn, Raduga Publishers, Saint Peteresburg, 1986.

Alderson and Others, Brian. *The Arabian Nights in English Literature*, Ed. Peter L. Caracciolo, Macmillan Press, London 1988.

Bassnet, Susan. *Comparative Literature A Critical Introduction*, Blakwell, Oxford, UK, 1993.

Carlson, Marvin. *Theories of The Theatre A historical and Critical Survey from the Greek to the Present*, Comell University Press, 1984.

Dickens, Charles. *A Christmas Carol and other Christmas Books*, Ed. Robert Douglas, Oxford Word's Classics, New York, 2006.

- Henley, William Ernest. *Poems*, Good Press, London, 2019.
- Goethe, Johann Wolfgang Von. *Wilhelm Meister's Apprenticeship and Wilhelm Journeyman Years*, Arton, New York, 2020.
- Mayo, Robert D. *The English Novel in the Magazines 1740-1815*, Oxford University Press, London, 1962.
- Pinault, David. *Story-Telling Techniques in the Arabian Nights*. E. J. Brill, Leiden, 1992.
- Shakespeare, William. *Othello*, Blooms Literary Criticism, London, 2010.
- Shakespeare, William. *The Merchant of Venice*, Dover Publications, UK, 1995.
- Strich, Fritz. *Goethe and World Literature*, Routledge, London, 2009.
- Markovits, Rahul. *Staging Civilization A Transnational History of French Theater in Eighteenth Century Europe*, University of Virginia Press, 2021.
- Meredith, George. *The Works of George Meredith: Poems*, Wentworth Press, London,
- Voltaire. *Zadig or The Book of Fate*, The Floating Press, New Zealand, 2009.
- Weber, Henry. *Tales Of The East V3: Comprising The Most Popular Romances Of Oriental Origin*, Kissinger Publishing, London, 2010
- Wilbur, Richard. *Moliere The Complete*, Translation Adam Gopnik, Library of America, 2022.
- When, Karin. Canon Formation in Television Studies. In S. T. de Zepetnek & I. Sywenky (Eds.), *The Systemic and Empirical Approach to Literature and Culture as Theory and Application*. Edmonton: University of Alberta, 1997.
- Horta, Paulo Lemos. *Secret Authors of the Arabian Nights*, Harvard University Press, London, 2017
- Arapça Kaynaklar**
- Abdullah, 'dil. 'Ifi layle ve lāyle v fenül Berelsk El İngilizî Fil ķernî Tasi'e 'şer, Meclletül Moakifil Edebi, El' dad 186, Dimeşk, 1986.
- Elğemri, Mekarim. ' Ifi layle ve lāyle vel ĥadaşjonir- Rus E' mal N. Jomilov Nemozecen, Meclletü Fusul, El' dad 4, Kahire, 1994.
- Elğemri, Mekarim. Moesiratün Arabiatün v İslamiatün fil Adabir- Rusi, ' lemül Me' rifa, Kuveyt, 1991.
- Ğüyyar, Marios Fransoa. el-Adabü l Mvķârân, Tercema Hinri Zeğib, Menşuat ' üvaydat, Beyrüt- Paris, 1988.
- Feydoĥ, Yasamin. İşkaliatüt Tercemeti fel-Adabü l Mvķârân, Dâr Safaĥat lid-Dirasati v en-Neşir, Dimeşk, 2009
- Hilal, Mohammad güney. el edebül- M ü ķaren, Dârü nahdĥa masir, 2003.
- Mekki, Eĥ- ĥahir Aĥmed. El edebül Mükâren osolohü v Teĥevvürahü, Dârül Me'erif, Kahire, 1987.
- Mohammad, İsmail Mohammad, Eddikamiron ao El Sabaĥatil 'şir, Meclletüs- şakafa, El' dad 51, Kahire, 1964.
- Şerifi, Abdulvahid. Eşerü 'Ifi layle ve lāyle fi Rivayatil ĥübbi ve Müğamaratil Faransia, Meclletül Adabil Ecnebia, El' dad 105, Dimeşk, 2001.
- Şehid, Cemal. 'Ifi layle ve lāyle fil Adabil Faransi, Meclletül me'rifa, vezaratül - şakāfāti Suriye, El' dad 191-192, Dimeşk, 1978.
- Şahin, Favzi. Eddikamiron Li Jiovani Bokaşio, Meclletü Türaşil İnsania, El' dadü şalis, Kahire, 1966.
- Nada, ĥahâ. el edebül- Mükâren, Dârü-N nahdĥi-l Arabiyah, , Beyrüt, 1991.
- Vehbi, Mecdi. Mücemü müşteleĥâti-l Adab, Dârü Lübnân, Beyrüt, 1974.

أسلوب خطاب الله للنخبة المؤمنين في القرآن الكريم

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah-u Teâlâ'nın Seçkin Müminlere Hitap Üslubu The style of God's speech to the elite believing in the Holy Qur'an

نظام الدين عيد

Nezam Alddin EİD

Öğr. Gör, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü,
Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı

Lecturer, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic
Sciences, Arabic Language and Rhetoric Branch

Samsun / Türkiye

nezoeid@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9216-1658

أحمد درويش مؤذن

Ahmet Derviş MÜEZZİN

Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Mütercim Tercümanlık Bölümü, Arapça Ana
Bilim Dalı

Assist Prof., Ondokuz Mayıs University, Translation Department, Arabic Language Branch

Samsun / Türkiye

moazan.ahmad@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8702-6371

DOI: 10.34085/buifd.1066720

Öz

Kur'ân-ı Kerîm'deki hitap üslubu, geçmişten günümüze kadar âlimler ve belâgatçıların yanında ilgi uyandıran bir konu olmuştur; söz konusu üslubu içermesi, Kur'ân-ı Kerîm'in üslup güzelliklerinden, mânâdaki inceliklerinden, anlatım çeşitliliklerinden biridir. Ayetleri incelediğimizde bu çeşitliliği fark ettik. Konuların ve nidâ sîgalarının, muhatabın konumuna göre değiştiğini gördük. Çalışmamızda, Allah'ın (azze ve celle) toplumun seçkin kesimine konumlarının farklılığına göre hitabındaki üslubunu incelemeyi, bununla beraber klasik ve modern ilim insanlarına göre "hitap" ve "seçkin sınıf"ın anlamlarını umumi hitap ile Kur'ânî hitap arasındaki farka da değinerek ortaya koymayı amaçladık. Aynı zamanda seçkinlere hitabın çeşitlerini de inceledik. Söz konusu hitabı peygamberlere hitap, salihlere hitap ve mü'minlere hitap olmak üzere üç kısma ayırdık. Bu hitapların geçtiği sîgaları tek tek aktardık. Nebîler ile peygamberlere hitaptaki üslup ile peygamberimiz Hz. Muhammed'e (s.a.v) hitabın farkını inceledik. Bazı ayetler üzerinde durup, onları inceleyip analiz ederek ilâhî hitabın hedeflediği seçkin sınıfları ve buna dair sîgaları incelerken betimleyici yöntemi, seçkinlere hitap üslubunun göze çarptığı bazı nitelik ve özellikleri incelerken de analitik yöntemi kullandık. Bu özelliğin ne kadar güzel ve harika olduğuna dikkat çektik. Kullarına karşı ilâhî hitabın çeşitliliğinin sebeplerini inceledik.

Anahtar Kelimeler: Belâgat, Hitap Üslubu, Seçkin Sınıf, Kur'ân-ı Kerîm, Allah-u Teâlâ'nın Hitabı.

Abstract

The style of discourse in the Qur'an has received the attention of scholars and rhetoricians, in the past and present. This is because of the beauty it contains in the structure, accuracy in meaning, and diversity in expression. Through our extrapolation of the verses of the Noble Qur'an, we have noticed this diversity, the change in the forms of the appeal and the topics in proportion to the addressee and his position. This study aimed to reveal the style of God Almighty's speech to the elite of people of different statures. This study also aimed to clarify the meaning of discourse and elite among the ancients and modernists, with a mention of the difference between the concept of public discourse and the Qur'anic discourse. We also mentioned the types of elite discourse, which we divided into three types: a discourse to the Prophets, the righteous, and the believers. We have listed the forms in which these discourses were stated, and the difference between the manner of addressing the Prophets and Messengers and the manner of addressing our Prophet Muhammad, peace be upon him. We have used the descriptive approach to extrapolate the types of elite targeted by the divine discourse and the forms used. In addition, we have used the analytical approach to study some of the features and

characteristics that characterize the elite discourse style by examining some Qur'anic verses analysis and application. We have indicated the extent of the beauty and splendor of this style, and the reasons for the diversity of the Divine discourse to His servants.

Keywords: Rhetoric, Speech style, Elite, The Holy Qur'an, God's speech.

الملخص

نال أسلوب الخطاب في القرآن الكريم اهتمام العلماء والبلاغيين قديماً وحديثاً؛ وذلك لما يحتويه من جمالٍ في المعنى، ودقّة في المعنى، وتنوّع في التعبير، وقد لاحظنا من خلال استقراءنا لآيات القرآن الكريم هذا التنوّع، وتغيّر صيغ النداء والموضوعات بما يتناسب مع المُخاطَب ومكانته. هدفت هذه الدراسة للكشف عن أسلوب خطاب الله عزّ وجلّ للُنُخبة من المؤمنين على اختلافِ مكاناتهم، بحيث بدأنا ببيان معنى الخطاب والُنُخبة عند القدماء والمحدثين، مع ذكر الفرق بين مفهوم الخطاب العام والخطاب القرآني، ثم ذكرنا أنواع خطاب النُخبة، وقد قسّمت إلى ثلاثة أنواع: خطاب للأنبياء وللصالحين وللمؤمنين، وسردنا الصيغ التي وردت فيها تلك الخطابات، والفرق بين أسلوب مخاطبة الأنبياء والرسول وأسلوب مخاطبة نبينا محمد صلّى الله عليه وسلّم، مستخدمين المنهج الوصفي في استقراء أنواع النُخبة التي استهدفها الخطاب الربّاني، والصيغ التي جاءت عليها، والمنهج التحليلي في دراسة بعض السمات والخصائص التي يتميز بها أسلوب خطاب النُخبة عبر الوقوف على بعض الآيات القرآنية تحليلاً واستنباطاً، وأشرنا إلى مدى جمالية هذا الاختصاص وبديعه، وأسباب تنوّع الخطاب الإلهي لعباده.

الكلمات المفتاحية: البلاغة، أسلوب الخطاب، النُخبة، القرآن الكريم، خطاب الله.

1. المقدمة

إنّ القرآن الكريم هو كلام الله وخطابه المنزل بالوحي على نبينا محمد صلّى الله عليه وسلّم، والمعجز في آياته وبلاغته وأسلوبه، وقد درس العلماء هذه الأساليب، فكان من أكثرها شهرة أسلوب الخطاب، الذي يتميز بمناسبته للحال والمقال والشخص المخاطب، وخلوّه من الحشو والتطويل.

وكان المفسّرون أوّل من بدأ بإحصاء أساليب الخطاب القرآني بشكلٍ متفرّقٍ عبر ذكر تلك الأساليب أثناء التفسير، وتبعهم أصحاب علوم القرآن الذين أحصوا ما أقدم عليه المفسّرون والبلاغيون، وجمعوا تلك الأساليب في القرآن الكريم، وقد وصلت كما أشار بعض العلماء إلى حوالي ثلاثين نوعاً.¹

وتكمن أهمية الدراسة في بيان خصائص وجماليات تنوع أساليب الخطاب في القرآن الكريم للُنُخبة من المؤمنين، إذ يتنوع هذا الخطاب بحسب مكانة المخاطب، فالنبي والرسول خطابهما مختلف عن المؤمنين عامة، كما أنّ خطاب النبي صلّى الله عليه وسلّم مختلف عن خطاب بقية إخوانه من الأنبياء، وكل هذا التنوع في الخطاب له جماليات وأسرار يطيب لنا الكشف عنها أثناء الدراسة.

ومن بين الأسئلة التي وقفنا عندها أثناء الدراسة، هي:

- من المقصود بالنُخبة المؤمنين في القرآن الكريم؟
- كيف يخاطب الله سبحانه وتعالى هذه النُخبة في القرآن الكريم؟

¹ انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1974م، 3: 109.

● ما خصائص هذا الخطاب الرباني للنخبة في القرآن الكريم؟

وقد اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي؛ مناسبة هذا المنهج لموضوع الدراسة القائم على رصد آيات الخطاب في القرآن وفرزها وبيان مظاهر هذا الخطاب الرباني، فالمنهج الوصفي هو لعرض معاني الخطاب، وخطاب النخبة، وبيان آراء العلماء فيه، وعرض أنواعه وصيغته، والمنهج التحليلي لبيان أنواع وجماليات أسلوب الخطاب الإلهي للنخبة مع إظهار بعض الومضات في الإعجاز البلاغي، مشيرين إلى لذة معرفة تلك المعاني البديعة وأثرها في فهم الخطاب القرآني.

2. معنى الخطاب والنخبة:

2.1 خطاب النخبة لغةً واصطلاحاً:

الخطاب لغةً: إنَّ كلمة الخطاب هي المصدر السماعي للفعل خاطب يخاطب، وهو قرين المصدر القياسي المخاطبة، والخطاب والمخاطبة لغةً: "مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبةً وخطاباً، وهما يتخاطبان"،² قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُخَاطَبِي فِي الدِّينِ ظَلْمًا﴾ [هود: 37]. و"يعود أصل الكلمة إلى الجذر (خَطَبَ) وهو الأمر والشأن، وقال الليث: الخطب سبب الأمر. تقول: ما خطبك؟ أي: ما أمرك؟ وتقول: هذا خطبٌ جليلٌ وخطبٌ يسيرٌ"،³ وإذا ربطنا التعريف اللغوي للجذر الثلاثي (خَطَبَ) فإننا نستشف منه أنَّ خطاب الآخرين قد يكون لأمرٍ مهمٍّ ذي شأن.

الخطاب اصطلاحاً: قيل فيه الكثير ما بين البلاغيين والنحويين والكلاميين، ولكنهم اشتركوا في كونه كلاماً للإفهام، فالخطاب عند التفتازاني (793هـ): "هو توجيه الكلام نحو الغير للإفهام".⁴ فهو من هذا المفهوم توجيه الكلام من متكلمٍ إلى مخاطبٍ، والغرض منه إيصال رسالة تتضمن معنىً أو حكماً أو شرحاً لغامض أو أمراً أو نهيًا إلى مخاطبٍ مقصودٍ بالكلام، وهدف المتكلم فيه فائدة المخاطب وإفهامه. وعُرِّفَ الخطاب كذلك بأنه "كلّ نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محددة من المتكلم أو الكاتب، وتفترض فيه التأثير على السامع أو القارئ، مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل الظروف والممارسات التي تمّ فيها".⁵ وإذا ركزنا دائرة المعنى انتقلنا إلى معنى الخطاب القرآني: الذي هو كلام الله جلَّ وعلا المنزّه عن المشابهة، الموجه إلى المخاطبين، وقد قلنا "المخاطبين"؛ لأنَّ الخطاب القرآني متنوعٌ في التوجّه. وعليه فإنَّ المقصود بالخطاب القرآني هو ما تضمّنه المصحف الشريف بين دفتيه كاملاً من كلامٍ ربّانيٍّ يحمل مقاصد رسالة الحق

² أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري، لسان العرب، تحقيق: البازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر، بيروت، 1414هـ، 1: 361؛ محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، 1965م، 2: 375.

³ محمد بن أحمد بن الأزهر، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م، 7: 111؛ ابن منظور، لسان العرب، 1: 3600.

⁴ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح، مصر، د.ت، 1: 22.

⁵ أشرف أبو عطايا، يحيى أبو زينة، تطوير الخطاب الديني كأحد التحديات التربوية المعاصرة، بحث مقدم إلى مؤتمر الإسلام والتحديات المعاصرة، كلية أصول الدين في الجامعة الإسلامية، 2007م، 6.

جلّ وعلا للإنسانية، وقد عرّف العلماء القرآن الكريم بتعريفات كثيرة أشهرها بأنه "كلام الله تعالى المنزّل على محمد صلى الله عليه وسلم المتعبّد بتلاوته"⁶، فالكلام خطاب، والخطاب له هدف ورسالة، والرسالة لها متلق، بالمخاطب أو المتلقي.

النُّخْبَةُ لُغَةً: إنّ كلمة النخبة هي جمع دالّ على الجماعة المختارة؛ حيث يقول صاحب لسان العرب عن هذا الجذر (نَخَبَ) اللغوي "نَخَبَ: انْتَخَبَ الشَّيْءَ: اخْتَارَهُ. وَالنُّخْبَةُ: مَا اخْتَارَهُ مِنْهُ. وَنُخْبَةُ الْقَوْمِ وَنُخْبَتُهُمْ: خِيَارُهُمْ"⁷.

النُّخْبَةُ اصطلاحًا: إنّ مفهوم النخبة في معناه الاصطلاحي لا يخرج عن الجذر اللغوي الدالّ على الانتخاب والاختيار، وعليه فقد رأى الأزهري (370هـ) أنّ مصطلح النخبة هو "الجماعة، تختار من الرجال"⁸، فهم الذروة في مجاهم، سواء أكانوا خيار القوم في الحرب أم في العلوم أم في السياسة.

وأكد نشوان الحميري (573هـ) هذا المعنى بقوله: "النُّخْبَةُ: خيار الشيء"⁹، أي: الأفضل في مجاله واختصاصه، وبناء عليه فلم يخرج تعريف القدماء عن المعنى اللغوي، لكنّ الأمر تعيّر نسبيًا عند المعاصرين عبر تفريق مصطلح النخبة ضمن العلوم والاختصاصات، فهم قالوا (نخبة سياسية) و(نخبة اقتصادية) و(نخبة علمية)، ولكنها كلّها تعود إلى الأصل اللغوي من دلالة الاصطفاء والتميّز عن العامة.

ففي الحالة السياسيّة يبرز مصطلح النخبة المثقفة، حيث ترى نازك الملائكة أنّ "الكفاح السياسي وظيفته النخبة المثقفة من القادة والزعماء والاختصاصيين في كلّ أمة"¹⁰، لأنّ عامة الشعب مشغولون بلقمة العيش وتأمين احتياجات الحياة الأساسيّة، فهي بذلك تحدّد مفهوم النخبة بعيدًا عن عمارة الشعب، وأنّ الأولوية للقيادة تعود للنخبة، أي الطبقة التي تميّز عن العاقبة بميزات عدّة، أهمها الثقافة والاختصاص، وبذلك فهم أهلّ للقيادة لما امتازوا به عن غيرهم.

وبناء عليه نستطيع أن نقول بأنّ النخبة: هي مجموعة مميّزة من الناس مختلفة عن البقية بامتلاكها صفاتٍ خاصّة تؤهلها للتمييز. ويكون لكلّ اختصاصٍ ومجالٍ نخبةٍ خاصّةٍ به، فهناك نخبةٌ سلطويّةٌ، ونخبةٌ اقتصاديّةٌ، ونخبةٌ اجتماعيّةٌ، ونخبةٌ علميّةٌ. وبمعناها للمصطلحين نستطيع أن نقول بأنّ خطاب النخبة المؤمنين في القرآن الكريم هو كلام الله الموجّه لمجموعةٍ مميّزةٍ من الناس تختلف عن البقية بميزاتٍ خاصّةٍ.

2.2 مفهوم الخطاب عند القدماء والمعاصرين:

2.2.1. الخطاب عند القدماء:

⁶ فهد بن عبد الرحمن الرومي، دراسات في علوم القرآن الكريم، مكتبة الملك فهد، الرياض، 2005، 23.

⁷ ابن منظور، لسان العرب، 1: 752.

⁸ الأزهري، تهذيب اللغة، 7: 188.

⁹ نشوان بن سعيد الحميري اليمني، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري، مطهر بن علي الإيراني، يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1999م، 10: 6526.

¹⁰ نازك صادق الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، دار العلم للملايين، بيروت، 1962م، 301.

فهم القدماء الخطاب من معناه المعجمي المستند إلى (خَاطَبَ- يُخَاطِبُ- مُخَاطَبٌ- حِطَابٌ) كما ورد في القرآن الكريم، وظهور علوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة وتطورها مرتبط بنزول القرآن والسعي لفهمه وخدمته،¹¹ فكل معنى لغوي قديم مرتبط بما ورد في القرآن أولاً، وبحل الشعر العربي القديم ثانياً.

فكلمة الخطاب وردت في القرآن الكريم ثلاث مرات، قال تعالى: ﴿رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾ [النبا: 37]، فالطبري (310هـ) والقرطبي (671هـ) يريان أنّ الخطاب هنا هو "المخاطبة والكلام والسؤال عن الشفاعة"،¹² وكذلك هي دلالتة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً لِئَلَّا يَكُونَ مِنَ الْخِطَابِ﴾ [ص: 23]، أمّا كلمة الخطاب في موقعها الثالث في قوله تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ﴾ [ص: 20]، فهي هنا بمعنى فصل الحكم إذ مال أغلب المفسرين ومنهم الثعلبي (427هـ) نقلاً عن الصحابة والتابعين إلى أنّها هنا بمعنى "علم القضاء والفهم به، وحل الخصومات وفصلها".¹³

ومن هنا نجد أنّ هذا المصطلح عند القدماء من منظومتهم الكلامية البديهية لا يحتاج إلى شرح أو بيان في دلالتة وفهمه، ودليل ذلك أنّنا إذا طالعنا كتب الأقدمين في كل اختصاصاتهم لوجدناهم استخدموا هذه الكلمة ومشتقاتها من الفعل الرباعي بنفس المعنى الذي وجدناه.

وقد أورد الطبري في تفسيره: "كان معلوماً أنّه غير جائز أن يخاطب جلّ ذكره أحداً من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحدٍ منهم رسواً برسالة إلا بلسانٍ وبيانٍ يفهمه المرسل إليه؛ لأنّ المخاطب والمرسل إليه، إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه، فحالة -قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده- سواء، إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئاً كان به قبل ذلك جاهلاً. والله جلّ ذكره يتعالى عن أن يخاطب خطاباً أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسلت إليه، لأنّ ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث، والله تعالى عن ذلك مُتَعَالٍ. ولذلك قال جلّ ثناؤه في محكم تنزيله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: 4]".¹⁴

وإذا دققنا في مفهوم الخطاب الذي أورده الطبري في نصّه السابق نجد أنه ألبس الخطاب المعنى اللغوي الذي أورده سابقاً عن الكلام وإيصال الفهم، ونستشف من كلامه أيضاً أنّ القرآن الكريم هو وعاء الدعوة الإسلامية، وأنّ كلام الله في خطابه إنّما هو في مجمله خطابٌ غرض التوضيح والإفهام والهداية.

¹¹ انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، 1: 9.

¹² أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار التربية والتراث، مكة، د.ت، 24: 175؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م، 19: 186.

¹³ الطبري، جامع البيان، 21: 172؛ أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: عدد من الباحثين، دار التفسير، جدة، 2015م، 22: 482.

¹⁴ الطبري، جامع البيان، 1: 11.

وإذا أحلنا المسألة إلى أهل العقيدة لوجدناهم متفقين مع المفسرين على معنى كلمة الخطاب ومشتقاتها، فنجد رأس الأشاعرة الإمام الأشعري (324هـ) يقول في إبانته: "والله تعالى إنما خاطب العرب بلغتها، وما نجد مفهوماً في كلامها ومعقولاً في خطابها".¹⁵ وإذا نظرنا في عبارة أبي الحسن سنجد أنه أورد كلمة (خاطب) مع اللغة كما هو معلوم لنا عند أهل اللغة بأن اللغة هي المطيئة التي تستخدم لإيصال المراد والغاية وهي الفهم، وهذا يؤكد تسلسل جملة الأشعري بقوله (مفهوماً) و(كلامها)، فالكلام هو الوعاء الذي يستخدم لإيصال الفهم، وهنا تتم فائدة الخطاب.

وورد الخطاب عند القدماء على أنه "توجيه الكلام نحو الغير للإفهام"،¹⁶ وسار أغلب العلماء على ذكر هذا التعريف في كتبهم، لبلاغته وإيجازه، بحيث فهمه العامة والخاصة، وترسخ في سياقهم اللغوي المعنى المراد منه.

وكلما استطال بنا الزمن وجدنا بعض المتأخرين بدأ يتوسع قليلاً في شرح معنى الخطاب ويدقق في ألفاظه ليضع له عبارات أكثر تفسيراً، كقول الآمدي (632هـ) في معرض حديثه عن الحكم الشرعي وأقسامه: "هو اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه".¹⁷ فالخطاب عند الآمدي هو اللفظ الذي اصطلح عليه واتفق، فلا بد من الاصطلاح فيه حتى تكون الغاية منه مرجوة، كما أن الهدف منه الإفهام وإيصال المراد، وهو ما اتفق فيه مع القدماء. ولا بد في تعريف الآمدي من شخص جاهز للفهم، وكذلك لا بد من وجود القصد من هذا الخطاب من طرف المخاطب، وكذلك وجود الرسالة. وبناء عليه يظهر لنا أن القدماء والمتأخرين اتفقوا على مسألة الفهم والقصد والرسالة، وزاد المتأخرون الاتفاق والتواضع والمتلقي، ومرّد هذه التفصيلات توسع العلوم وتطور اللغة واحتياج بعض العلوم في دقائقها إلى دقة في طرح المصطلح، خاصة علم الكلام والأصول والمنطق، فهل اكتفى مصطلح الخطاب توسعاً؟!؟

2.2.2. الخطاب عند المعاصرين: الحقيقة أن تقدم الأيام وتطور اللغة والترجمة ونقل الآداب الغربية في العصر الحديث أفرز تعريفات أخرى للخطاب توزعت بحسب المجالات، فهناك الخطاب الروائي والخطاب الشعري والخطاب السردى والخطاب السياسي وإلى ما هنالك من تقسيمات فرضتها المفاهيم الجديدة، وهذه التقسيمات فرضت أشكالاً أخرى لمفهوم الخطاب، وهي مستقاة من الدراسات اللسانية أو الفلسفية الغربية.

وإذا جعلنا مفهوم الخطاب العربي القديم مفهوماً لغوياً أصولياً مرتبطاً باللغة والقرآن، فإن مفهوم الخطاب عند المعاصرين هو غربيٌّ بحثٌ مرتبطٌ بالفلسفة، وسنورد تعريفات ترجمها الأدباء والنقاد العرب من الأبحاث الغربية.

فقد أورد سعيد يقطين ثلاثة تعريفات للخطاب، إذ يقول: "نجد أصحاب معجم اللسانيات يقدمون لنا ثلاثة تحديدات للخطاب، فهو أولاً: يعني اللغة في طور العمل، أو اللسان الذي تتكلم بإنجازه ذات معينة، وهو هنا مرادف الكلام بتحديد "دوسوسور"، وهو يعني ثانياً: وحدة التوازي أو تفوق الجملة ويتكوّن من متتالية تشكل مرسله لها بداية

¹⁵ أبو الحسن علي بن أبي موسى الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوزية حسن محمود، دار الأنصار، القاهرة، 1397م، 45.

¹⁶ الزبيدي، تاج العروس، 1: 70.

¹⁷ أبو الحسن سيد الدين علي الثعلبي الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1402هـ، 1: 95.

ونهايةً، وهو هنا مرادف للملفوظ، أما التحديد الثالث فيتجلى في استعمال الخطاب لكلّ ملفوظٍ يتعدى الجملة منظوراً إليه من وجهة قواعد تسلسل متتاليات الجمل¹⁸. ومن خلال ما قدمه لنا سعيد يقطين في معنى الخطاب نرى شكل النحو الذي نحاه الكثير من الباحثين العرب في استقاء المعاني من الغربيين في تحديد مفهوم الخطاب، وكيف انتقلوا إلى معاني الخطاب الأكثر تحديداً من خطاب سردي أو شعري أو غيرها من المفاهيم التفصيلية التي أفرزتها الدراسات الحديثة.

والخطاب كما أورده يقطين نقلاً هو اللغة العملية، وهي عملية لغوية تنجز لتحقيق هدف، ولا بدّ فيها من المُخاطب الذي ينتج هذه العملية. كما أنّه قد أشار في التعريف الثاني إلى أنّ الخطاب هو متتاليات من الجمل، وهو يفوق الجملة في بنيانه، ويوازي في معناه الكلام الملفوظ الذي له مبتدأ ونهاية، فما دامت هذه المتتاليات أكبر من الجملة ولها بداية ونهاية وتوازي الكلام المقال فهو بالضرورة ذو فائدة وهدف.

ول "مانغونو" رأي في هذا الموضوع، إذ يرى في تقسيمه للخطاب بأنّه "خطاب جملة وخطاب ملفوظ وخطاب لغة؛ أما خطاب الجملة: فهو يتكوّن من سلسلة لغوية قوامها تسلسل من الجمل. أمّا الخطاب الملفوظ: فهو يشكّل وحدة اتصالٍ مرتبطةً بظروف إنتاجٍ معينة، أي كل ما هو من قبيل نوعٍ خطابيٍّ معيّن، كالنقاش المتلفز والمقابلة الصحفية. لكنّ خطاب اللغة ينقسم إلى قسمين: خطاب لغة من حيث هي نظامٌ من القيم المقدّرة مخالفة للخطاب واستعمال اللغة في سياقٍ بعينه، الذي يحدّد في الوقت نفسه قيمه أو يستثير قيمًا جديدةً، وخطاب لغة من حيث هي نظامٌ مشتركٌ بين أفراد الجماعة اللغوية مخالفة للخطاب من حيث هو استعمالٌ محدّد لهذا النظام، وقد يتعلق الأمر بتموقع في حقلٍ خطابيٍّ أو بنوعٍ خطابيٍّ أو إنتاجٍ شريحةٍ أو صنفٍ من المتكلمين، أو بوظيفةٍ لغويةٍ"¹⁹. ونرى ممّا سبق أنّ "مانغونو" حدّد الخطاب كوسيلة تواصلٍ قوامه اللغة وتسلسل الجمل، والخطاب اللغويّ عنده يخضع للسياق ويقدم قيمًا أو يستثيرها، وله وظيفةٌ وجمهورٌ وأنواع.

ولعلنا رأينا الفرق الكبير في صياغة مفهوم الخطاب بين الشرق والغرب، أو بين القدماء والحداثيين العرب في سبك الجملة وأداء المفهوم للمعنى، ولعل لاختلاف الثقافة والدراسات اللغوية بين العرب والغرب دورًا في ذلك الفرق، والمشكلة الكبرى في رأينا هي الترجمة -وغيرها- التي قد تحرم غير ابن اللغة دقة المفهوم اللغوي المقصود، فلن يشعر الأجنبي مثلاً بجمال بيت شعرٍ عربيٍّ سحرٌ لبّ القراء والمستمعين حال استماعه له مترجمًا، لأنّ الترجمة تقضي على روح اللغة وبلاغتها، ناهيك عن الشعور اللغويّ والشعريّ، كما أنّ تناول الموضوع من زوايا مختلفة يؤدّي إلى هذا التوسّع في مفهوم الخطاب.

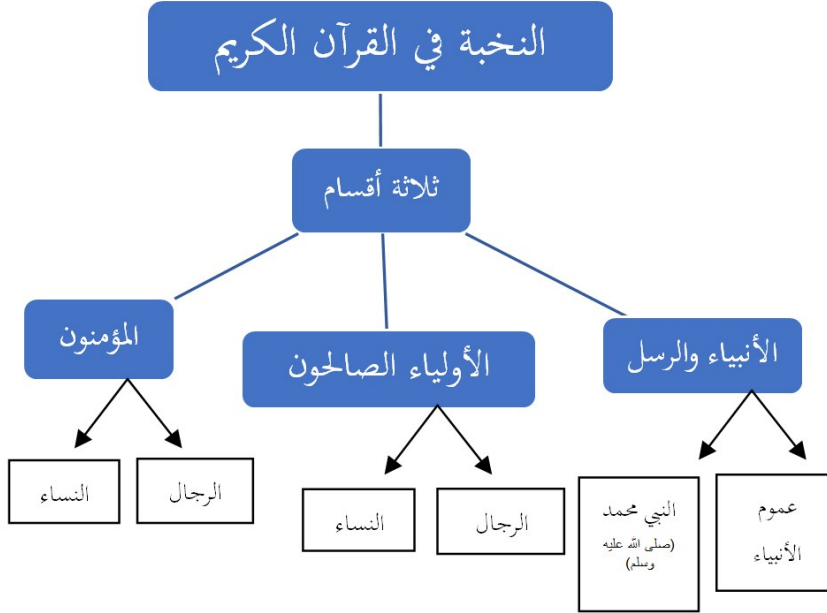
وإذا أردنا أن نوجد مفهومًا مصطلحيًا للخطاب يجمع بين زوايا الآراء عبر استطلاعة الزمن فيمكن أن نقول بأنّ الخطاب: هو تسلسل من الجمل المفيدة التي يتناول فيها المخاطب من بدايته إلى نهايته موضوعًا ذا شأن يستهدف فيه المتلقي قاصدًا الإفهام، وبذلك نكون قد قدّمنا شروط وجود الخطاب من مرسل إلى متلقٍ وهدف وقيمة وتسلسل يفوق الجملة.

¹⁸ سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي للطباعة للنشر والتوزيع، بيروت، 1997م، 21.

¹⁹ دومنيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2008م، 3839.

3. نخبة المؤمنين في القرآن الكريم:

نزل القرآن الكريم بلسانٍ عربيٍّ مُبينٍ للنَّاسِ كافَّةً، وقد تنوّع خطابه وتعدّد أسلوبه، ولكننا قبل أن نبيّن أساليب الخطاب القرآني وتعدّده لا بدّ لنا أن نوضح مَنْ هم النخبة المؤمنون في القرآن الكريم الذين اختصّهم الله عن غيرهم، وبعد الإحصاء والتدقيق وجدناهم كما يأتي:



وقد اخترنا هذه الفئات من البشرية بحكم أنّها الفئات الأقرب إلى الله تعالى عبادة ومحبة، فاختيار الله للرسول والأنبياء دليل على أفضليتهم على بقية البشر، ولولا ذلك لما اختارهم لهداية البشرية، إذ إنهم خير مثال يحتذى في العمل والأخلاق وتطبيق أحكام الشريعة. وأمّا ورثة النبوة من الصالحين والأولياء الذين يحملون الإرث النبوي في أعمالهم وأخلاقهم، وفي أنسابهم هم عادة الأفضل بين الناس تصرفاً وسلوكاً، وكذلك من تبعهم من المؤمنين الذي اختاروا أن يكونوا في صف الله ورسوله.

3.1. سمات خطاب النخبة المؤمنين في القرآن الكريم:

إنّ تنوّع المخاطبين يستدعي منطقياً تنوّع الأسلوب والسمات المصاحبة لهذا الأسلوب، وهذا الحال سائر في خطابات النَّاسِ فيما بينهم، إذ يحاطبُ كلُّ إنسانٍ على قدر مكانته، وعلى تقسيمنا للنخبة المؤمنين سنعرض تفصيلاً سمات الخطاب مبتدئين بصفوة البشر الذين اختارهم الله وسيلة لإيصال رسالته للناس.

أولاً: خطاب الأنبياء والمرسلين:

تعدُّ طبقة الأنبياء والرسل من أعلى الطبقات البشرية التي خاطبها الله عزّ وجلّ مكانة عنده، لأنهم الواسطة في الشرائع السماوية، وصلة الوصل بين صاحب القول الحق وبين البشر، فقد ملك هؤلاء صفات وخصائص تميزهم عن محيطهم، فما الأنبياء والرسل إلا مشاعل نور، وبقع بيضاء مضيئة اختارها الله لحمل رسالة الحق والتوحيد، ونشر الإنسانية الحقة التي أرادها الله لينعم الإنسان حياة رغيدة في الدارين.

وهنا نتساءل ما الصيغ التي خاطب بها الله عز وجل الأنبياء؟

إنَّ الخطاب الرّباني للأنبياء والرسل في القرآن الكريم هو حكاية عن أحداثٍ مضت، فلو أحصينا مواطن النداء الموجه إلى الأنبياء والرسل لوجدنا أنَّ الله عز وجل خاطب الرسل بأسمائهم المباشرة دونما استخدام لصفة النبوة أو الرسالة، فقد قال تعالى: ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ﴾ [البقرة:33]، وكذلك الحال مع سيدنا نوح عليه السلام: ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود:46]، وهو الأمر ذاته مع سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ [الصفافات:104]، وهذا هو الحال مع كلِّ الأنبياء والمرسلين، إلا أنه في موضع واحد قد تمت فيه مخاطبة الرسل عامة بصفتهن، وهو أمر لا بد منه، لأنَّ الخطاب جماعيٌّ، ولا يوجد لفظ مشترك يُنادى به الرسل سوى هذه الصفة، فقد قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [المؤمنون: 51]، فقد خاطب الله تعالى الرسل بنفس الخطاب الذي خاطب به المؤمنين بأن يأكلوا من طيبات الدنيا، والسعي في طريق العمل الصالح، أي أنَّ متعة الدنيا من الطيبات لا تتعارض مع التقوى والعمل الصالح، وهو بذلك أيضًا يوحد حال الرسل بحال المؤمنين. ولكن هذا وجه واحد من الرأي، إذ أورد الطبري آراءً مختلفة في قصد النداء في هذا الموقع، ورأى أنَّ الله تعالى: "عنى بذلك النبي عليه وسلم"،²⁰ وأورد في موضع آخر بأنَّ المقصود في هذا الموقع "النبي عيسى عليه السلام".²¹

ولو نظرنا إلى مسألة مخاطبة الأنبياء بأسمائهم من زاوية أوسع لأدركنا أنَّ هذا الأمر لا مفر منه في معرض الحكاية والقصة، فتلك الوقائع والحوارات إنما هي من قبيل القصة الإخبارية ومن الصعب أن ينادى رسول من أولئك الرسل بصفة الرسالة أو النبوة خوف اختلاط القصد وضياح بوضلة تحديد مقصود النداء، فالنداء بالاسم المباشر أوضح وأسلم للمتلقى في بيان القصد، لئلا يختلط عليه الأمر، فكلهم أنبياء الله ورسله، والنداء باسم كل نبي في معرض القصة يحصر زاوية ذهن المتلقي إلى القصة مبتعدًا عن غيرها.

ولعلنا إذا نظرنا قليلاً إلى علم المعاني لوجدنا كما هو مشهور فيه أنَّ النداء بأداة النداء "الياء" إنما يكون للبعيد عادة،²² لكنها تخرج عن معاني البعد لإظهار الأهمية، فهؤلاء الرسل ذو أهمية عند الله عز وجل، وقد اختارهم لإيصال رسالة الإسلام وتحمل مسؤولية نشر الدعوة، وأداة النداء تخرج عن معنى البعيد إلى معنى الأهمية كما سيمر معنا.

وهنا يظهر لنا سؤال مهم؛ هل هناك فرق بين الأنبياء والرسل في الخطاب؟ الجواب: نعم، فكلنا نعلم أولي العزم من الرسل، قال تعالى: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف:35]، وقد قال مجاهد وعطاء: "أولو العزم من الرسل خمسة، نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم"،²³ فهؤلاء الرسل كانت لهم مكانة مختلفة عن بقية الرسل لما تعبوا في الدعوة ولما لاقوه من أمهم من عذاب وضيق وصبرهم على ذلك. وقد قال تعالى في ذلك: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّن كَلَّمَ اللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ [البقرة:253].

²⁰ الطبري، جامع البيان، 4: 191.

²¹ المصدر السابق، 19: 40، 41.

²² انظر: فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، علم المعاني، دار الفرقان، إربد، ط4، 1997م، 163.

²³ أبو جعفر النحاس، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة، 1409هـ، 6: 455.

وقد تحققت أفضلية نبينا محمد ﷺ على بقية الأنبياء في مواضع عدّة أشهرها ماورد في سنن ابن ماجه (1440/2): عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ، وَلَا فَخْرَ، وَأَنَا أَوَّلُ مَنْ تَنَشَقُّ الْأَرْضُ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا فَخْرَ، وَأَنَا أَوَّلُ شَافِعٍ، وَأَوَّلُ مُشَفِّعٍ، وَلَا فَخْرَ، وَلَوْاءُ الْحَمْدِ بِيَدِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا فَخْرَ».²⁴ ونصوص الأفضلية كثيرة جداً، سنكتفي ببعضها، حيث ستظهر لنا كرامة النبي ﷺ عند الله في معرض ذكر فرق الخطاب.

ولا بدّ لنا في هذا المعرض أن نذكر خطاب المولى عزّ وجلّ للنبي ﷺ، فهو النبي المرسل لهذه الأمة، وأنزل عليه هذا الكتاب المبين، وخصّه عن غيره من الأنبياء بصيغ الخطاب، ولم نجد له نداء باسمه في القرآن بل كان ينادى بصفته (يا أيها الرسول، يا أيها النبي) مع اختلاف أشكال هذا الخطاب، ومنه على سبيل الذكر لا الحصر:

1- خطاب النبي المباشر لنفسه ليقول ما يعلم نفسه، ومثاله قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ * مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ [الفلق: 1-2]، أي: قل يا محمد، وقد أنزلت هذه السورة مع سورة الناس بعد السحر الذي تعرض له النبي ﷺ، فطلب منه أن يقرأ هذه السورة ليزول عنه ما أصابه،²⁵ فهي قراءة له للاستشفاء والتحصين.

2- خطاب النبي ﷺ ليحيب عن نفسه في مسألة اعترضته في الحياة، فهو تعليم له بكيفية الجواب، ومثاله قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ [الكافرون: 1-2]، فهذه السورة نزلت تعليماً للنبي ﷺ ليرد فيها على مقترح قريش بأن يعبد ما يعبدون، وأن يعبدوا هم الله، فأنزل الله هذه السورة،²⁶ فالمهمة هنا ليست الدعوة، بل تعليم للنبي ﷺ لكيفية الجواب؛ أي قل أنت هذا الكلام وكأنه كلامك. ولو كانت للتبليغ والدعوة لكانت الصياغة (قل يا أيها الكافرون لن يعبد محمد ما تعبدون).

3- خطاب النبي ﷺ لتعليم غيره والردّ عليهم، أي: ردّاً على سؤال، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1]، فقد نزلت هذه السورة ردّاً على المشركين الذين طلبوا نسب الله عزّ وجلّ تعالى عمّا يصفون.²⁷ فكان خطاباً للنبي ﷺ ليلبغهم دون اهتمام بهم، جواباً على سؤالهم.

4- خطاب النبي ﷺ من أجل تبليغ غيره أمراً يحتاجونه، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ [الزمر: 53]، فهذا النداء لتبليغ المسيئين بأن يتوبوا وأنّ الله يغفر ذنوب من لجأ إليه وتاب، فلم يقل مباشرة (يا عبادي) بل كان النبي هو الواسطة، فهو تبليغ للمسرفين.

5- خطاب النبي ﷺ ويقصد به غيره؛ كأمته مثلاً تعليماً لها وشرحاً للأحكام، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: 1]، وقد اختلف في القصد من الخطاب، فقد أورد القرطبي آراء مختلفة في

²⁴ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، د.ط، د.ت، 2: 1440هـ، رقم: 4308.

²⁵ القرطبي، تفسير القرطبي، 20: 253.

²⁶ المصدر السابق، 20: 225.

²⁷ المصدر السابق، 20: 246.

ذلك، فمنهم من يرى "أَنَّ الْحِطَابَ لَهُ وَحْدَهُ وَالْمَعْنَى لَهُ وَلِلْمُؤْمِنِينَ، ومنهم من يراه للنبي صلى الله عليه وسلم وحده والجمع للتعظيم،²⁸ وقد رأى السمعاني أن "خطاب النبي هو خطاب للأمة".²⁹

6- خطاب النبي صلى الله عليه وسلم والمراد به غيره، كقوله تعالى: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [آل عمران: 60]، فالخطاب هنا للنبي صلى الله عليه وسلم، والمعنى "لا تكن من الشاكين فيما قلنا لك،"³⁰ والمراد أمته، لأنه عليه وسلم لم يكن شاكًا في أمر عيسى عليه السلام".³¹ وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونُوا مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [يونس: 95].

7- خطاب النبي صلى الله عليه وسلم كنصيحة ليفعلها، ومنه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمْتَعِكُنَّ وَأَسْرَحِكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب: 28]، إذ تأذى ببعض ما سمع من زوجاته، فقدم له نصيحة ليفعلها في هذا الموقف الطارئ، وذلك بأن يعرض عليهن أن يخترن خيار متاع الدنيا والتسريح بإحسان أو الرضا بما قسم الله للنبي والعيش معه.³²

8- خطاب العتاب للنبي صلى الله عليه وسلم، كما في سورة عبس بقوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَن جَاءَهُ الْأَعْمَى * وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّه يُرَى﴾ [عبس: 1-3]، وفيه كلامٌ كثيرٌ سنورده في قسم الجماليات.

وهذا التنوع والكثرة في الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم راجع إلى أن القرآن الكريم نزل عليه، وكثير من الخطاب القرآني كان له، وبعضه كان رسالة للناس والنبي صلى الله عليه وسلم كان وسيلة لإيصال هذه الرسالة.

وخلاصة القول في هذا القسم أن الله سبحانه وتعالى نادى الأنبياء بأسمائهم لا بألقابهم لأنَّ النداء كان في معرض القصص؛ حفظًا للمتلقى من الخلط والتوهم، وكانت أداة النداء (يا) حاضرة لبيان مكانة المتلقي وعلو منزلته، بينما كان خطاب النبي محمد صلى الله عليه وسلم بالصفة (الرسول، النبي) إكرامًا له ودلالة على الاختصاص: كما أنه كان متنوعًا من حيث الغرض والإفادة.

ثانيًا: خطاب الأولياء والصالحين:

وهو خطابٌ لأهل الصلاح ممن لم تثبت نبوتهم، إذ ذكر الله عز وجل هذه الفئة وخاطبهم، وستقسمهم إلى قسمين: خطاب للرجال وخطاب للنساء.

خطاب الرجال الصالحين: وهؤلاء جاء خطابهم بصورة العموم بدون ذكر أسماء، وقد يدرج تحت هذا القسم نداء (يا أيها الذين آمنوا) لكننا أفردنا قسمًا خاصًا لهذا الخطاب. وبعض هذا الخطاب جاء بصيغة الخصوص للذكور بدون

²⁸ المصدر السابق، 18: 148.

²⁹ منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني أبو المظفر، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار وطن، الرياض، 1997م، 5: 457.

³⁰ الطبري، تفسير الطبري، 6: 472.

³¹ المصدر السابق، 4: 103.

³² المصدر السابق، 14: 162، 20: 251.

ذكر الاسم، وبدون أداء خطاب مباشر من الله تعالى لهم، بل فيه إشارة إليهم، وقد نعرف المراد عبر أسباب النزول، وأشهرها قوله تعالى: ﴿أَو كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ﴾ [البقرة:259]، فالمقصود بهذا الموضوع هو العزير كما أورد المفسرون، والعزير من الصالحين الذين لم يصرخ بنبوئهم في القرآن الكريم، فكان الخطاب هنا بدون ذكر اسمه، مع أنَّ الأحاديث الواردة في ذكر اسمه كثيرة،³³ وقد تمَّ إغفال الاسم وحذفه لعدم أهمية ذكر اسمه وبيان أهمية قدرة الله على المنكرين، وإثباتاً لنبوة النبي عليه وسلم لليهود الذين يعرفون هذه القصة فقط، كما لبيان ذم الفعل.³⁴

ومنها خطاب بشكل غير مباشر أيضاً كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور:22]، إذ نزلت في سيدنا "أبي بكر عندما منع عطاء مسطح"،³⁵ عندما حاض لسانه في حديث الإفك على ابنته السيدة عائشة رضي الله عنها، وقد جاء الأمر هنا بلام الأمر مع صيغة الجماعة للإرشاد، إذ المخاطب الصالح واحد أرشده الله بهذا الأمر له ولمن مثله بأن يتابعوا في عملهم الصالح ولا ينقطعوا عنه لأنه الطريق الأمثل لنيل رضا الله ورضوانه. وقد أكد هذا الأمر الاستفهام التقريري (ألا تحبون..). إذ إنَّ الله عزَّ وجلَّ يقرِّر المخاطب بشيء ثبت عنده وهو أنه يريد أن يغفر الله ذنوبه، "لكنه يخرج بصورة الاستفهام؛ لأنه أوقع في النفس وأدُل على الإلزام".³⁶

خطاب النساء الصالحات: وهنَّ قلائل أيضاً، وأشهر خطاب من الله عن طريق الوحي حكاية خطاب السيدة مريم عليها السلام في عدة مواضع، كقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ [آل عمران:45]، فهو ليس خطاباً مباشراً، بل رسالة من الله عن طريق الملائكة، "فأضافت الملائكة البشارة إلى الله تعالى وكان الله هو مبشرها، وإن كانت الملائكة مخاطبها".³⁷ وقد تمَّ النداء بالاسم للتعريف والتوضيح، واستخدمت الجملة الخبرية المؤكدة لوقوع السيدة مريم في شبهة وتردد من الرسول الذي حمل لها رسالة الله، فكان التوكيد لإزالة الشبهة؛ حيث اكتفي بمؤكد واحد لإيمان وتقوى المرأة المخاطبة.

ومنه أيضاً خطاب زوجة سيدنا إبراهيم عليه السلام عن طريق الملائكة: ﴿وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحَكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ﴾ [هود:71]، إذ كان الخطاب هنا بطريق الملائكة، والملائكة تنقل خطاب الله إلى من أراد من عباده.

³³ المصدر السابق، 5: 439-441.

³⁴ المصدر السابق، 5: 442.

³⁵ المصدر السابق، 19: 136.

³⁶ عبّاس، البلاغة فنونها وأفانها، 190.

³⁷ أحمد بن علي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994م،

ومنه أيضاً خطاب أم سيدنا موسى عليه السلام: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقَيْهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَحْزَنِي وَلَا تَحْزَنِي﴾ [القصص:7]، وقد اختلف في معنى الوحي هنا، فمنهم من قال بأنه "إلهامٌ ومنهم من قال في منامها والبعض قال أتاها جبريل".³⁸

ومن الخطاب المباشر للنساء الصالحات خطاب نساء النبي صلى الله عليه وسلم بالجمع، كقوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾ [الأحزاب:32]، حيث ورد هذا النداء مرتين في القرآن الكريم، وهو نداء تشريف بالإضافة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فتعريفهنّ بالإضافة نلن التشريف، ولأهمية الموضوع الذي جاء بعد هذا النداء، إذ بينَ لهنَّ رب العزة أنهن يختلفن عن بقية نساء الدنيا بحكم موقعهن المكاني والمعنوي، فكانت الأوامر الإلهية مباشرة لهنَّ وبشكل غير مباشر لبقية النساء المؤمنات اللواتي تنطبق عليهن الأحكام الشرعية التي نزلت بحق نساء النبي صلى الله عليه وسلم، وإن كنَّ هؤلاء الأخيرات هن الأولى بالتطبيق لمكانتهن ولكونهن قدوة لبقية النساء اللواتي يسعين إلى الاقتداء بالنموذج الأمثل لجنسهن؛ لخصوصية أحكامهن واختلافها عن أحكام الرجال.

وقد وردت أداة النداء هنا لمفاطنة النساء للخطاب القادم بعد النداء وجذب الانتباه للاحق الكلام من أوامر ونواہ.

ثالثاً: خطاب المؤمنين:

وهم أكثر من خوطب في القرآن الكريم مباشرة، وكان الخطاب لهم مباشرة دون واسطة، والصيغة التي جاءت في خطابهم (يا أيها الذين آمنوا) والتي تشمل الرجال والنساء، فقد وردت هذه الصيغة 89 مرة في القرآن الكريم، وهم الذين تشرفوا بهذا الخطاب، أمّا الكفار فقد خوطبوا بصيغة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَدُوا الْيَوْمَ﴾ [التحریم:7] مرة واحدة فقط، والخطاب لهم ليس في الدنيا، بل رواية عن "خطاب سيحدث في الآخرة".³⁹

وورود صيغة نداء المؤمنين بهذا العدد يعطينا كمّ المطلوب منهم من أحكام وأوامر، وما تحمل تلك الخطابات من دلالات قد لا يسعنا المقام لتفصيلها، وإنما سنكتفي بالصيغة التي استخدمت فيها الأداة (يا) التي خرجت من معنى البعد إلى لفت الانتباه والدعوة إلى التركيز فيما سيقدم لهم من أوامر ونواہ ونصائح تصلح حالهم في الدنيا وتنجيهم في الآخرة، وقد أكد هذا التنبيه (ها) المتصلة بالنكرة المقصودة (أيُّ)، فجملة النداء هذه هي جملة إنشائية طلبية، ونداءٌ يفيد تنبيه المنادى إلى أمرٍ عظيم، وسنعرض جماليات هذا النداء فيما بعد.

3.2. خصائص وجماليات أسلوب خطاب نخبة المؤمنين في القرآن الكريم:

يتسم الأسلوب القرآني عامة بسمات بديعة وخصائص فريدة جعلت أهل اللغة والبلاغة يلجؤون للاحتكام إليه في الحكم على جودة الكلام، وكان أسلوب خطابه مميزاً عن الخطاب الأدبي بكثير من الصفات، وسنعرض فيما يأتي بعضاً من خصائص وجماليات أسلوب خطاب الله تعالى للنخبة في القرآن الكريم:

1- تشريف النبي محمد صلى الله عليه وسلم على غيره من الرسل، وكان ذلك بأن الله عزَّ وجلَّ لم يخاطب النبي صلى الله عليه وسلم باسمه قط، بل خاطبه بصفة التشريف، فالنداء بصفة الرسالة والنبوة أشرف وأعلى رتبةً من الخطاب بالاسم المجرد، ومثاله

³⁸ المصدر السابق، 13: 250.

³⁹ المصدر السابق، 23: 492.

قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: 64]، أو قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة: 67]، وبحسب إحصائنا للنداء بـ(يا أيها الرسول، يا أيها النبي) فقد وردت الصيغة الأولى مرتين فقط، بينما الصيغة الثانية وردت 13 مرة، وورد نداؤه بوصف آخر أيضاً نحو (المزمل والمدثر) مرتين فقط، ولم نر أنه قد نودي باسمه، بخلاف بقية الأنبياء والرسل الذين نودوا بأسمائهم لا بصفاتهم، وقد أورد البيهقي في دلائل النبوة "أَنَّ اللَّهَ جَلَّ تَنَاهُؤُهُ لَمْ يَخَاطَبْهُ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا بِالنَّبِيِّ أَوْ الرَّسُولِ، وَدَعَا سَائِرَ الْأَنْبِيَاءِ بِأَسْمَائِهِمْ وَحِينَ دَعَا الْأَعْرَابَ نَبِينَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِاسْمِهِ أَوْ كُنْيَتِهِ نَهَاهُمْ عَنْ ذَلِكَ، وَأَمَرَهُمْ بِتَعْظِيمِهِ وَتَتَفَحِيمِهِ".⁴⁰ وبحسب الدراسة التي أجريناها وجدنا أنه قد ورد ذكر اسم (محمد) أربع مرّات في معرض الإخبار عنه.

2-الدقة في الخطاب؛ إذ يتميز أسلوب الخطاب القرآني عامة بهذه الصفة، ولا نكاد نرى أي موضع في القرآن الكريم إلا وقد امتاز بهذه الميزة، فقد ورد خطاب النبي صلى الله عليه وسلم بصيغتين (النبي) و(الرسول)، ولم يكن هذا النداء عبثاً- وحاشا لله العبث- بل كان في غاية الدقة، فصيغة الرسول كانت في معرض الدعوة والتبليغ كما في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة: 67]، فالرسول وظيفته التبليغ وقد ناداه بصفة الرسول، أما في صيغة (النبي) فهي في معرض وظيفة النبوة كقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: 64]، فالسياق هنا فيه دقة في الألفاظ؛ لتناسب النداء والخطاب مع سياق الآية.

ومنه أيضاً الفرق بين (أُنزِلْنَا إِلَيْكَ) و(أُنزِلْنَا عَلَيْكَ)، فكل موضع خاطب النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ ففيه تكليف، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: 105]. وإذا خاطبه بقوله {أَنَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ} ففيه تخفيف، كقوله تعالى: ﴿مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾ [طه: 2].

3- شرح المهمة الوظيفية للنبي صلى الله عليه وسلم، وذلك جاء في آية واحدة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ [الأحزاب: 45-46]، فقد ذكر الله لنا أثناء الخطاب المهام الوظيفية للنبي صلى الله عليه وسلم، فهو شاهد على هذه الأمة ومبشّر لها بالخير والجزاء الحسن، ومنذر للكافرين والمنافقين من عذاب النار، كما أنه يدعو الأمة إلى طريق الله والصراط المستقيم بإذن الله وأمره، وهو النور الذي أرسله الله للبشرية ليخرجها من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان، ومن ظلمات الجهل إلى نور العلم. وهو الدليل الذي يقتدي به الصالحون في طريقهم إلى الله تعالى.

4- النبي صلى الله عليه وسلم وسيلة الخطاب الإلهي، فهي من أشرف التشريعات، فدائماً ما يكون صلى الله عليه وسلم هو المتوسط في الخطاب، كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: 31] فالنداء كان للنبي صلى الله عليه وسلم في رسالة إلى المسلمين، ولم يقل الله عز وجل (يا أيها المسلمون إن كنتم تحبون الله فاتبعوا الرسول)، بل كان النبي الواسطة في هذا الإخبار، ومرد ذلك إلى تعظيم قدره عند الله، وضرورة أن يكون باب الله الذي يصل العبد من خلال طاعته إلى الله. وقد أوردنا في فقرة سابقة حالات الخطاب الموجه للنبي صلى الله عليه وسلم ومعاني (قل).

⁴⁰ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق: عبد المعطي قلجعي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م، 5: 499.

5- تمثيل النبي ﷺ لأمته في الخطاب، فعندما يخاطب الله الأمة من طريق نبيها في قوله ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق:1]، فهو بدأ بالنبي وانتقل إلى الجمع في دلالة على أن الخطاب لجماعة المسلمين، فجعل النبي معبراً عن أمة وممثلاً لها فهذا تشريفٌ لها، فإذا قال: (إذا طلقت) فإنه يعمله كيفية الطلاق، بل قال: (طلقتم) كأن النبي نائب عن الأمة في الجواب، فإن سألك أحد من الأمة فأجبه.

6- انتهاء الخطاب المباشر من الله تعالى للنخبة عند مستوى المؤمنين، فلماذا لم نر نداءً للمسلمين؟ فقد رأينا كثيراً من نداء (يا أيها الذين آمنوا) ولم نر نداء (يا أيها الذين أسلموا) أو (يا أيها المسلمون)، وإذا أردنا أن نحلل سبب هذا الأمر فلا بد لنا من فهم معنى الإيمان والإسلام والفرق بينهما، فالإسلام إنما هو لفظ مع حركات وأعمال، بينما الإيمان هو يقين جازم واستقرار في القلب يستدعي تلقائياً العمل بالجوارح، فالسبب إذن أن من أسلم قد يكون إسلامه ظاهراً، ولما يستقر في قلبه الإيمان، وهو بذلك أبعد من الخطاب المباشر من الله، بل يكون الرسول هو الوسيط في الخطاب كما في قوله تعالى: قوله ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق:1] فالأحكام الشرعية من هذا القبيل تكون من واسطة النبي ﷺ، وهي أمور معاملاتية. فلا حاجة للنداء المباشر إذ لن يكون لنداء الله عز وجل عليهم تأثير. وأما المؤمنون فاستحقوا الخطاب المشرف المباشر من الله تعالى، لأن الإيمان وقر في قلوبهم وهم جاهزون معنوياً ونفسياً وبدنياً لتلقي الأوامر الإلهية المباشرة.

7- رفع شأن المؤمنين بصيغة (يا أيها الذين آمنوا)؛ فإننا نرى أن هذا الأسلوب شائع في القرآن الكريم، وقد ورد 89 مرة كما وجدنا أثناء المسح، ولكننا لم نلاحظ استخدام القرآن لنداء (يا مؤمنون) أو (يا أيها المؤمنون)، فلم يكن الخطاب المباشر لهم بهذه الصيغة، بل كان بصيغة اسم الموصول وهنا لمحة لغوية بلاغية، ألا وهي أن دلالة اسم الفاعل (المؤمنون) هي دلالة وقوع وليست دلالة ثبات؛ "فدلالتها على التجدد أغلبية ومن غير الغالب"،⁴¹ بعكس الفعل الماضي الذي دلالتة الماضي والانتهاء، فكيف إذا كان الوصول إليه بتعريف عبر الاسم الموصول؟ فالدلالة هنا تقوى من جهتين؛ جهة الصلة والتعريف وجهة الماضي، كما أن استخدام الاسم الموصول للوصول إلى الفعل إشارة إلى الوصول إلى الإيمان بجهد وتقدير الله لهذا الجهد في الإيمان، وهو دعوة للعبد للتمسك بهذا الفوز والوصول والفخر به وزيادته وتثبيتته. كما يجب ألا ننسى أن النداء بالصفة المعرفة المستقرة هي تشريف للمنادى، إذ إنهم آمنوا واستقر إيمانهم، كما أن هذا النداء بهذه الصيغة إنما هو تذكير لهم بالعهد الذي عاهدوا الله عز وجل عليه، وهو الإيمان بما أمرهم بالإيمان به.

8- معاتبه الله تعالى أنبياءه في خطابهم فهم مهما بلغت رتبتهم على محك التوجيه والعناية الربانية، التي تذكرهم بما فعلوه، كما ورد في قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى * وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى * أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى﴾ [عبس: 1-4].

وهذا اللوم من المحبة كما ورد، وهو توجيه للنبي ﷺ وعتاب في القلب وعمل في الجوارح، وقد رأى بعض العلماء أن ابن أم مكتوم أساء الأدب والتصرف في حضرة النبي ﷺ، ولكن الله عاتبه حتى لا تنكسر قلوب أهل

⁴¹ محمد بن علي الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م،

الصفة، أو ليعلم أن المؤمن الفقير خير من الغني.⁴² ويظهر جلياً جمالية الخطاب الإلهي للنبي صلى الله عليه وسلم في معرض اللوم، فخاطبه بداية بصيغة الغائب تخفيفاً لحدة العتاب، ثم انتقل إلى الخطاب المباشر، لم فعلت هذا؟ إذ لم يقل له عبست وتوليت.

9- تنوع الخطاب القرآني، فالمتابع القارئ يلاحظ أنّ القرآن الكريم لا يعتمد على نداءٍ واحدٍ أو نمطٍ واحدٍ في الخطاب، بل يتنوع فيه الخطاب، حيث أوصل السيوطي والزرکشي في كتابيهما من أنواع الخطاب إلى حوالي الأربعين نوعاً،⁴³ وهذا إن دلّ على شيء إنما يدلّ على اهتمام المولى عزّ وجلّ بالأفراد والعباد كلّ على حدة، ويخاطبهم بما يناسب المقام والحال والأشخاص، فهو يعلم الملوك الاهتمام بالرعية فرداً فرداً، والتفريق بين المجتهد والكسول، وبين صاحب الصدق وصاحب الخبث، والتفريق في خطاب الرجال عن النساء.

10- من خصائص خطاب النخبة أنّ خطاب الأنبياء والرسل عامة كان خطاب حكايةٍ للنبي صلى الله عليه وسلم، فهو من المعلوم الواضح، فكان الهدف منه قصصياً، للتخفيف عن النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه من المؤمنين بقصص من سبق وإظهار تحملهم لأذى مخالفيهم من أجل الدعوة، وتطبيعاً لحاظرهم، وحثّهم على الصبر كما صبر السابقون في الدعوة إلى الله، أو لشرح قصصهم للمشركين وأهل الكتاب المخالفين للدعوة الإسلامية تعليماً لهم ليستفيدوا من تجارب الأمم التي سبقتهم.

11- من خصائص هذا الخطاب أيضاً اهتمام الله عزّ وجلّ بالذين آمنوا به وبالرسول وهم عصاةٍ ومقصرين وفي قلوبهم ندمٌ وميلٌ إلى التوبة، فقد ذكّهم الله عزّ وجلّ في الخطاب غير المباشر عبر واسطة النبي صلى الله عليه وسلم ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر: 53]، فالآية الكريمة السابقة تنجلي فيها مظاهر الرحمة كاملة من كل جوانبها بسبب اهتمام الحق عزّ وجلّ بهم - مع اختلاف العلماء في المقصود بهذا الخطاب⁴⁴، وهذه الجوانب هي:

أولاً: المعنى العام الداعي إلى عدم اليأس من الرحمة.

ثانياً: ختم الآية بحضرة الغفور الرحيم، وقد أسلفنا سابقاً في ذلك.

ثالثاً: وعد الله بغفران الذنوب جميعاً.

رابعاً: استخدام المولى الحق النبي صلى الله عليه وسلم وسيلةً للتبليغ بقوله: (قل: أي يا محمد)،⁴⁵ والنبي صلى الله عليه وسلم هو المبعوث رحمةً للعالمين بشهادة المولى عزّ وجلّ بقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، وهي من دلالة الرحمة في الآية الكريمة.

⁴² القرطبي، تفسير القرطبي، 19: 213.

⁴³ السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، 3: 109؛ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتاب العربية، القاهرة، ط1، 1957م، 2: 217.

⁴⁴ الطبري، تفسير الطبري، 21: 306 - 311.

⁴⁵ محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997م، 3: 78.

خامساً: استخدام المولى عزّ وجلّ ضمير ياء المتكلم لنسبة العباد إليه بقوله (عبادي) وهي نسبة تشريفٍ، وهذه النسبة للرحيم دلالةً في سياق رحمةٍ.

سادساً: استخدام التوكيد (إنّ) في موضعين للتأكيد على المغفرة وصفة الرحمة.

سابعاً: استخدام الحروف اللطيفة والهامسة (ي ع س و ا ح هـ) لتناسب دلالة السياق.

ثامناً: "الالتفات بالضمير من التكلّم إلى الغيبة فيه من أنواع المعاني والبيان أمورٌ حسناً: منها إقباله تعالى على خلقه ونداؤه لهم، ومنها إضافة الرحمة للفظ الجلالة الجامع لجميع الأسماء والصفات".⁴⁶

12- وردت في نداء المخاطبين أداة النداء (يا) التي تدلّ على البعد والقرب معاً، لكنها في خطابات النخبة المؤمنين أدّت معنى أهمية المنادى والتنبيه وجذب الذهن لأهمية ما بعد النداء؛ ففي نداء النبي (يا أيها النبي)، (يا أيها الرسول) كانت الأداة لجذب الانتباه لما بعد النداء من البلاغ، والنداء بالوصف للتشريف والمكانة، وللتأكيد على الوظيفة المسندة له؛ حيث دائماً ما تصاحب هذا النداء الأوامر الإلهية الحاسمة بما يناسب الصفة.

4. الخاتمة والتوصيات

ومما سبق رأينا أنّ الخطاب القرآني راعي المخاطبين بحسب مكانتهم، وكان لخطاب النخبة أسلوب مختلف عن غيرهم عبر الخطاب المباشر بالنداء، ولدرجات النخبة دورٌ في أسلوب الخطاب، إذ وجدنا فرقاً بين أسلوب مخاطبة الأنبياء والرسل وأسلوب مخاطبة النبي ﷺ.

كما أننا لاحظنا كيف أنّ الله تعالى جعل النبي ﷺ واسطة التبليغ في الخطاب مع المسلمين والعصاة راجي التوبة وغير المسلمين، وأنّ صيغ (قل) تنوّع قصد الخطاب فيها من خطاب للنبي خاص به، وخطاب يشرح كيفية الإجابة عند التعرض لمواقف خاصة، وخطاب ليبلغ من خلفه من المؤمنين.

وأثناء التحليل لبعض الآيات القرآنية في معرض جماليات وخصائص خطاب نخبة المؤمنين وجدنا دقة الخطاب الربياني وخلوه من الحشو، ولاحظنا أيضاً استخدام صيغ نداء معيّنة (يا أيها الذين آمنوا) واستبعاداً لصيغ أخرى (يا أيها المؤمنون) زيادة في التكريم والتشريف وقوة في الأسلوب، وغيباً كاملاً لبعض الفئات في النداء (يا أيها المسلمون) و(يا أيها الذين أسلموا) لعدم الحاجة والاكتفاء ب (يا أيها الذين آمنوا) الذين وقر الإيمان في قلوبهم، وهم جاهزون لتلقي النداء الرباني المباشر.

توصيات البحث:

1. الاهتمام بالخطاب الربياني لنخبة المؤمنين من جوانب عدّة لغوية وبلاغية وأسلوبية بما يتناسب والدراسات الحديثة مع مراعاة خصوصية النص القرآني.
2. الاهتمام بدراسة أسلوب الخطاب الربياني لكل فئة من الفئات المستهدفة على حدة والتعمق فيه لاستخراج كنوز وخفايا الخطاب الخاص بكل فئة.

⁴⁶ المصدر السابق، 3: 83.

3. تسليط الضوء على خصوصية النبي صلى الله عليه وسلم في الخطاب الرباني وفق الدراسات التي تتناول الخطاب من المفهوم الحديث المعاصر.

4. دعم فكرة الأبحاث الإحصائية التي تتناول موضوع الخطاب القرآني من شتى كتب العلوم الإسلامية واللغوية لجمع ثمرات ولطائف جهود القدماء في أسفار تخفف عناء التنقل بين ذلك الكم الهائل من الكتب التراثية للبناء عليها في القادم من الأبحاث في هذا الباب.

5. تنسيق الجهود بين مراكز الأبحاث والدراسات لإنشاء دراسات متسلسلة ومتكاملة لأسلوب القرآن الكريم.

ولا نستطيع ختاماً أن نغفل دور الدراسات السابقة في رفد علوم العربية بالكنوز المعرفية، تلك الدراسات التي تحيط بروائع جماليات وخطابات المولى لعباده، وعمقها، ودرر معانيها ومكنونها، وما بحثنا إلا نتيجة معرفية تراكمية بعد اطلاعنا على العديد من الدراسات مع بعض الرؤى الجديدة التي وصلنا إليها علماً ترفد دراسات أخرى تسبقها لاحقاً، وما هذا إلا جهد المقل، وهو شذرات من بستان جمال بلاغة القرآن الكريم وبيدع خطابه.

المصادر والمراجع

- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1422هـ.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، الطبعة 3، 1414هـ.
- أبو عطايا، أشرف، أبو زينة، يحيى، تطوير الخطاب الديني كأحد التحديات التربوية المعاصرة، بحث مقدم إلى مؤتمر "الإسلام والتحديات المعاصرة" المنعقد بكلية أصول الدين في الجامعة الإسلامية في الفترة: 2007/4/23م.
- الأزهرى الهروي، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 1، 2001م.
- الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوزية حسن محمود، القاهرة: دار الأنصار، الطبعة 1، 1397هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: مجموعة من العلماء، دمشق وبيروت: دار ابن كثير، الطبعة 1، 2002م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق: عبد المعطي قلججي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1988م.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح، مصر: مكتبة صبيح، د.ت، د.ط.
- الثعلبي الأمدي، أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة 2، 1402هـ.

- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: عدد من الباحثين، جدّة: دار التفسير، الطبعة 1، 2015م.
- الحصص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، تحقيق عبد السلام شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1994م.
- الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري ومطهر بن علي الأرياني ويوسف محمد عبد الله، بيروت: دار الفكر المعاصر، الطبعة 1، 1999م.
- الرومي، فهد بن عبد الرحمن، دراسات في علوم القرآن الكريم، الرياض: مكتبة الملك فهد، الطبعة الرابعة عشرة 2005م.
- الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، الكويت: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 2، 1965م.
- الزركشي، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة 2، 1957م.
- السمعاني، منصور بن محمد، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس، الرياض: دار وطن، الطبعة 1، 1997م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد علي منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1998م.
- الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير، القاهرة: دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 1، 1997م.
- الصبّان، محمد بن علي، حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1997م.
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكة المكرمة: دار التربية والتراث، د.ت.
- عباس، فضل حسن، البلاغة فنونها وأفنانها، علم المعاني، إربد: دار الفرقان، الطبعة الرابعة، 1997م.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة 2، 1964م.
- القشيري، عبد الكريم، لطائف الإشارات تفسير القشيري، تحقيق: إبراهيم البسيوني، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة 3، د.ت.
- مانغونو، دومنيك، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة 1، 2008م.

- المرزوي، عبد الله بن المبارك، الزهد والرفائق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ماليكاون: الهند، صورته دار الكتب العلمية، 1419هـ.
- الملائكة، نازك، قضايا الشعر المعاصر، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 1، 1962م.
- النحاس، أحمد بن محمد، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، الطبعة 1، 1409هـ.
- يقطين، سعيد، تحليل الخطاب الروائي، بيروت: المركز الثقافي العربي للطباعة للنشر والتوزيع، الطبعة 3، 1997م.

KATKI ORANLARI	
Etik Beyan/Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Yazarlar/Author(s)	Ahmet Derviş MÜEZZİN- Nezam Alddin EİD
Finansman/Funding	Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler/The Authors acknowledge that they recieved no external funding in support of this research.
Yazar Katkıları/Authors Contributions	Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: ADM (%50), NAE (%50) Veri Toplanması/Data Collection: ADM (%30), NAE (%70) Veri Analizi/Data Analysis: ADM (%40), NAE (%60) Makalenin Yazımı/Writing Up: ADM (%30), NAE (%70) Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: ADM (%60), NAE (%40)
Çıkar Çatışması	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan ederler/ The Authors declare that they have no competing interests.

Kaynakça

- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. thk. Abdürrezzâk 'Afîfî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1402 h.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifeti Ahvâli Sâhibi'ş-Şerî'a*. thk. Abdü'l-Mu'tî Kal'cî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Birkaç araştırmacı. Dımaşk ve Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 2002.
- Ebû Atâyâ, Eşref - Ebû Zeyd, Yahyâ. *Tatvîru'l-Hitâbi'd-Dînî ke Ehadi't-Tahdiyyâti't-Terbeviyyeti'l-Muâsıra*. İslâm Üniversitesi Usûli'd-Dîn Fakültesinde düzenlenen "İslâm ve Çağdaş Zorluklar" konferansına sunulan bir araştırma. Tarih:23/04/2007.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*. thk. Fevziye Hasen Mahmûd. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1. Basım, 1397 h.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-Lüğâ*. thk. Muhammed 'avd Mür'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 2001.
- Himyerî, Neşvân b. Saîd. *Şemsü'l-'Ulûm ve Devâ'ü Kelâmi'l-'Arab mine'l-Külûm*. thk. Hüseyin b. Abdillâh el-Amrî - Mutahhar b. Ali el-Iryânî - Yusuf Muhammed Abdullah. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1. Basım, 1999.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd 'abdü'l-Bâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubî'l-'Arabîyye, 1. Basım, 1954.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Mohammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâder, 3. Basım, 1414 h.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdü'r-Rezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422 h.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrâhîm Atfeş. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Kuşeyrî, Abdü'l-Kerîm. *Letâifü'l-İşârât/Tefsîrû'l-Kuşeyrî*. thk. İbrâhîm el-Besyûnî. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 3. Basım.
- Mângûnû, Dominik. *el-Mustalahâtü'l-Mefâtiḥ li Tahlîli'l-Hitâb*. çev. Muhammed Yahyâtin. Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-'Ulûmi Nâşirûn, 1. Basım, 2008.
- Melâike, Nâzik. *Kadâya 'ş-Şi'ri'l-Mu'âsir*. Beyrut: Dâru'l 'İlm li'l-Melâyîn, 1. Basım, 1962.
- Mervezî, Abdullah b. el-Mübârek. *ez-Zühed ve'r-Rakâik*. thk. Habîbü'-Rahmân el-E'zamî. Malekon: Hindistan, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1419 h.
- Nahhâs, Ahmed b. Muhammed, *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekketü'l-Mükerreme: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1. Basım, 1409 h.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Birkaç araştırmacı. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1. Basım, 2015.
- Sabbân, Muhammed b. Ali. *Hâşiyetü's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî li Elfiyyet'i İbn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Sâbûnî, Muhammed b. 'Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. Kahire: Dâru's-Sâbûnî li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 1997.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm – Ğanîm b. Abbâs. Riyad: Dâru Vatan, 1. Basım, 1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Mekketü'l-Mükerreme: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu't-Telviḥ 'ale't-Tavzîḥ*. Mısır: Mektebetü Sabîh.
- Yaktîn, Sa'id. *Tahlîlü'l-Hitâbi'r-Ruvâi*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-'Arabî li't-Tıbbâ'a li'n-Neşr ve't-Tevzî', 3. Basım, 1997.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Muhakkiklerden bir topluluk. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1965.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Faysal İbrâhîm. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 2. Basım, 1957.

تحليل وتقييم كتاب اللغة العربية المقرر على طلاب الصف السابع
في مدارس الأئمة والخطباء في ضوء معايير مقترحة

İmam Hatip Ortaokullarının Yedinci Sınıfında Okutulan Arapça Ders Kitabının Önerilen Kriterler Işığında Analizi ve Değerlendirilmesi

Analysis and evaluation of the Arabic language textbook for seventh grade students In Islamic Schools (Imam Hatip) in the light of proposed criteria

Ahmed Hassan ALI

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Assist Prof. Dr., Bursa Uludag University, Department of Basics İslamic Science

Bursa/Türkiye

dr.ahmad.hassann@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9306-0368

DOI: 10.34085/buifd.1090625

الملخص

هدف البحث إلى تحليل وتقييم كتاب اللغة العربية المقرر على طلاب الصف السابع في مدارس الأئمة والخطباء التركيبية في ضوء معايير مقترحة؛ وذلك من أجل تحديد نقاط القوة فيتم تأكيدها وتنميتها، وتحديد جوانب القصور فيتم تقويمها وتلافيها في الطبعة التالية.

ولتحقيق هدف البحث صمم الباحث أداة تحليل محتوى تكونت من مائتي معيار، وتم تصنيف هذه المعايير في عشرة مجالات رئيسية، وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي للحصول على نتائج كمية وكيفية دقيقة، وقد أظهرت نتائج التحليل توافر عدد كبير من المعايير التي تم التحليل في ضوءها، كما أظهرت بعض أوجه القصور في الكتاب. وفي ضوء هذه النتائج قدم البحث مجموعة من التوصيات التي تسهم في تقويم وعلاج أوجه القصور التي كشف عنها التحليل.

الكلمات المفتاحية: التحليل، تقييم كتاب، كتاب اللغة العربية، مدارس الأئمة والخطباء، المعايير.

Öz

Bu çalışmanın hedefi, Türkiye’de imam hatip ortaokullarının yedinci sınıfında Arapça ders kitabı olarak okutulan kitabın teklif edilen kriterler ışığında incelenmesi ve değerlendirilmesidir. Söz konusu inceleme ve değerlendirme sonucunda güçlü yönlerin tespit edilip pekiştirilmesi ve geliştirilmesi yanında yetersiz kalan yönlerin belirlenip kitabın sonraki baskılarında düzeltilip telafi edilmesi yönünde katkı sağlayacaktır.

Çalışma hedefini gerçekleştirilmesi amacıyla araştırmacı, 200 kriterden oluşan bir analiz aracı tasarlamıştır. Sözü edilen kriterler on ana alanda kategorize edilmiştir. Araştırmacı hassas nitel ve nitel sonuçlar elde etmek üzere çalışmasında analitik nitel yöntem uygulamıştır. Analiz sonuçlarına göre değerlendirmesi yapılan kriterlerin incelenen kitapta büyük oranda mevcut oldukları ve ayrıca bazı yetersiz yönlerin de bulunduğu görülmüştür. Elde edilen sonuçlar ışığında, analizden ortaya koyduğu geliştirilmesi uygun görülen yönlerle ilişkin bazı önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İnceleme, Kitap değerlendirme, Arapça kitabı, İmam hatip ortaokulu, Kriterler.

Abstrac

The aim of this research is to analyze and assess the Arabic language textbook for seventh grade students in Turkish Islamic schools (Imam Hatip) in the light of suggested criteria; In order to confirm and develop the identified strengths, as well as evaluate and avoid the weaknesses that may also be found, in the subsequent editions of the book.

To achieve the goal of the research, the researcher designed a content analysis tool that consisted of two hundred criteria, and these criteria were classified into ten main areas. The researcher used the descriptive analytical method to obtain accurate quantitative and qualitative results, and the results of the analysis showed the availability of a large number of the designed criteria in light of which the analysis was conducted, as well as some weaknesses in the book. In light of these results, the research presented a set of recommendations that will contribute to the evaluation and treatment of the shortcomings revealed by the analysis.

Keywords: Analysis, book evaluation, Arabic language book, Imam Hatip schools, criteria.

المقدمة

1 تمهيد:

اهتمت تركيا في العقدين الماضيين بتعليم اللغة العربية بدءاً من المرحلة الابتدائية وصولاً إلى المرحلة الجامعية، وبذلت جهوداً متواصلة في تطويرها، ففي كل عام تنعقد المؤتمرات لبحث تطوير مناهج تعليم العربية بإشراف المؤسسات الحكومية والجامعية من أجل البحث عن أكثر المناهج فائدة للطلاب وأيسرها سبيلاً لتحقيق الأهداف المنشودة،¹ ونتج عن ذلك تضاعف عدد الطلاب الراغبين في دراسة العربية، وزاد الإقبال على تعلم العربية لأغراض تجارية واقتصادية فضلاً عن الأغراض الدينية.²

ومن الجهود الملموسة في الاهتمام باللغة العربية تعدد المؤسسات المهتمة بتعليمها مثل كليات العلوم الإسلامية، وأقسام اللغة العربية في كليات الآداب والتربية والترجمة، والمراكز المحلية والخاصة، فضلاً عن تدريسها في مدارس الأئمة والخطباء التي تعد أهم المؤسسات التي تدرس اللغة العربية في تركيا لطلاب المرحلة المتوسطة والثانوية.

والحديث عن المدارس يقودنا إلى الحديث عن الكتاب المدرسي الذي يعد أهم عناصر المنهج الدراسي، فعن طريق محتواه اللغوي والثقافي تتحقق أهداف العملية التعليمية، كما أنه يزود الدارسين بالخبرات التي تنمي قدراتهم، فالكتاب التعليمي الجيد يجذب التلميذ نحوه.³

وقد قامت عدة دراسات بتحليل كتب تعليم العربية في تركيا، فنجد دراسة (علي)⁴ قد أوصت بضرورة بناء منهج يراعي اهتمامات الطلاب الأتراك نحو تعلم العربية من أجل فهم القرآن الكريم. وأكد (الأسود)⁵ على بعض أوجه القصور لدى المؤلفين العرب الذين تغلب عليهم التقليدي في تأليف الكتب، وتتصف متونهم بصعوبتها وطولها، ولدى المؤلفين الأتراك الذين يغلب على مؤلفاتهم ضعف المتون وافتقارها للفائدة.

وأوصى (أحمد)⁶ بضرورة تبنى بعض التوجهات الحديثة في ميدان تعليم العربية للناطقين بغيرها.

¹ يونس إينانج، "نظرة إجمالية عن تعليم اللغة العربية في مدارس تركيا"، في *اللغة العربية في تركيا*، تحقيق محمود قديم، (ط1؛ الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 2016)، 159.

² أحمد صنوبر، "أهم مشكلات برامج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في تركيا: ملاحظات ميدانية"، *اللغة العربية في تركيا*، تحقيق محمود قديم (الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 2016)، 315.

³ عبد الله عبد الحميد - ناصر الغالي، *أسس إعداد الكتب التعليمية لغير الناطقين بالعربية* (القاهرة: دار الاعتصام، 1991)، 7.

⁴ عماد علي، "دلالة حروف الجر في القرآن الكريم وتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها"، *مجلة كلية الإلهيات في جامعة بينكول* 17/1 (2021)، 124.

⁵ حسين الأسود، "مشكلات تعلم اللغة العربية في تركيا وحلول مقترحة لها"، *اللغة العربية في تركيا*، تحقيق محمود قديم (الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 2016)، 282.

⁶ عمرو أحمد، "نموذج تدريسي قائم على إستراتيجية الصف المقلوب لتنمية مهارات التحدث لدى داري اللغة العربية للناطقين بغيرها"، (في *المؤتمر الدولي: تعليم اللغات الأجنبية خلال الجوائح*، بارتن: 19-20 يونيو 2021)، 31-11.

ورغم تعدد تلك الدراسات إلا أن الباحث -في حدود علمه- لم يجد دراسة قد تناولت تحليل كتب تعليم العربية في مدارس الأئمة والخطباء؛ مما كان باعثاً للبحث في هذا الموضوع.

1-2-1 الدراسات السابقة:

يتضمن هذا القسم الدراسات الخاصة بمعايير تحليل الكتب التعليمية، وتفصيل ذلك فيما يلي:

1-2-1-1 الدراسات الخاصة ببناء المعايير:

تعد دراسة (الناقة وطعيمة)⁷ اللبنة الأولى التي اعتمد عليها الباحثون في الدراسات التحليلية؛ حيث عرض الباحثان الأسس النظرية والتطبيقية لإعداد كتب تعليم العربية للناطقين بغيرها.

ثم حددت دراسة (طعيمة)⁸ الجوانب التطبيقية لإجراءات تحليل الكتب لغويا، وثقافيا، وتربويا، وفنيا. واستعرض (الناقة)⁹ في دراسة أخرى أسس إعداد مواد تعليم العربية. وتناول كل من (عبد الله والغالي)¹⁰ و(الفوزان)¹¹ الأسس العلمية لإعداد كتب تعليم العربية للناطقين بغيرها.

ومن الدراسات الحديثة وثيقتنا (جامعة أم القرى)¹² و(المركز التربوي لدول الخليج)¹³ اللتان عرضتا المعايير اللغوية والثقافية والتربوية والنفسية والفنية لإعداد الكتاب التعليمي.

1-2-2-1 الدراسات التحليلية لكتب تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها:

أولى الدراسات التي حازت الريادة في تحليل الكتب التعليمية دراسة (الناقة وطعيمة)¹⁴ حيث حللت (100 كتاب تعليمي) موجه للناطقين بغير العربية، ثم تلتها دراسات أخرى مثل: دراسة (أبو الرب وعلي)¹⁵ التي حللت كتاب: (اللغة العربية لغير الناطقين بها). ودراسة (محمد إبراهيم)¹⁶ التي حللت الجزء الأول من كتاب (مفتاح العربية). ودراسة (العناتي)¹⁷ التي حللت كتاب (نون والقلم) ... إلخ.

وقد أفاد البحث من الدراسات السابقة في بناء قائمة المعايير.

1-2-3-1 الدراسات التي حللت سلاسل تعليم اللغة العربية في تركيا:

7 محمود الناقة - رشدي طعيمة، الكتاب الأساسي لتعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى إعداد- تحليله- تقويمه (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1983).

8 طعيمة طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد لبرامج تعليم العربية (مكة المكرمة: معهد اللغة العربية جامعة أم القرى، 1985).

9 محمود الناقة، "أسس إعداد مواد تعليم اللغة العربية وتأليفها"، أسس إعداد مواد تعليم اللغة العربية وتأليفها (ندوة اللغة العربية إلى أين، الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة- الإيسسكو، 2005).

10 عبد الحميد- الغالي، أسس إعداد الكتب التعليمية لغير الناطقين بالعربية.

11 عبدالرحمن بن إبراهيم الفوزان، "إعداد مواد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها"، 1428هـ.

12 عادل بانعمة وآخرون، وثيقة بناء منهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها (مكة المكرمة: معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها جامعة أم القرى، 2016).

13 محمد رفعت وآخرون، وثيقة المستويات المعيارية لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها (الشارقة: المركز التربوي للغة العربية لدول الخليج، 2018).

14 الناقة - طعيمة، الكتاب الأساسي لتعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى إعداد- تحليله- تقويمه.

15 محمد أبو الرب و علي موسى، "دراسة لسانية تطبيقية تحليلية لكتاب اللغة العربية لغير الناطقين بها"، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، 2017، 531-564.

16 محمد عبد الرحمن إبراهيم، "تحليل الجزء الأول من كتاب مفتاح العربية"، مجلة الإسلام في آسيا، 2011، 303-323.

17 وليد العناتي، "كتاب نون والقلم لتعليم العربية للناطقين بغيرها- دراسة لسانية تربوية"، مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها 2 (2009)، 111-152.

قدمت بعض الدراسات تحليلاً للكتب التعليمية في تركيا؛ مثل دراسة (الخلف)¹⁸ التي حلل فيها كتاب العربية بين يديك في المستويين المبتدئ والمتوسط، كما قدم (الباحث نفسه)¹⁹ دراسة تقييمية تحليلية مقارنة بين سلسلة اللسان وسلسلتين إنجليزيتين.

1-2-4 الدراسات التي حللت كتب اللغة العربية في مدارس الأئمة والخطباء:

لم يعثر الباحث -في حدود علمه- على دراسات عربية لتحليل كتب الأئمة والخطباء، لكنه عثر على بعض الدراسات باللغة التركية التي انقسمت إلى فئتين:

الفئة الأولى: حللت جوانب فرعية لكتب العربية مثل دراسة (Ağçoban)²⁰ التي هدفت إلى تعريف مفهومي الهوية الفردية والهوية الجماعية، وأيهما تؤكد عليه كتب ثانويات الأئمة والخطباء. ودراسة (Yiğit)²¹ التي هدفت تحليل الكتب المدرسية لمدارس الأئمة والخطباء من حيث قدرتها على إكساب الدارسين مهارات حل المشكلات، وتوصلت إلى أنها كافية جزئياً.

ودراسة (Dağbaşı)²² التي هدفت إلى الكشف عن مدى قدرة مناهج الأئمة والخطباء على إكساب طلاب الصف التاسع مهارة كتابة اللغة العربية، وقدمت بعض التوصيات لتحسين مهارة الكتابة.

الفئة الثانية تناولت تعليم العربية في مدارس الأئمة والخطباء مثل دراسة (Kervankaya)²³ التي هدفت تقييم تدريس اللغة العربية في ثانويات الأئمة والخطباء، وتوصلت إلى ضرورة مراجعة مقرر اللغة العربية من حيث خصائصه التدريسية.

وتناولت دراسة كل من: (Aydinalp & Erikoğlu)²⁴ و (Karasubaşı)²⁵ أسباب تفضيل الطلاب لثانويات الأئمة والخطباء وأهدافهم وتوقعاتهم ورضاهم عن مدارسهم.

واهتمت دراسة (Uçar)²⁶ بدراسة اتجاهات طلاب ثانويات الأئمة والخطباء نحو درس اللغة العربية، وتوصلت إلى أن اتجاهاتهم متوسطة نحو تعلمها.

18 محمد الخلف، "العربية بين يديك بين الوظيفية والنمطية- دراسة تحليلية تقييمية في المستويين المبتدئ والمتوسط"، المؤتمر الدولي الأول لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها- نظرة نحو المستقبل (إسطنبول، 2017)، 486-514.

19 محمد الخلف، "دراسة تقييمية تحليلية مقارنة بين سلسلتي اللسان وسلسلتي 'Faceto Face' و 'Traveler' الإنجليزيتين المستوى المبتدئ"، مؤتمر إسطنبول الدولي الأول لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها الرؤى والتجارب (عمان: دار كنوز المعرفة، 2015)، 305/1-340.

20 Sıddık Ağçoban, "İmam Hatip Liselerinde Okutulan Ders Kitaplarının Bireycilik ve Kolektivism Açısından İncelenmesi", Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities 2 (2018), 53.

21 Yasin Yiğit, "Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları Ve Problem Çözme Becerisi Kazandırması Açısından Analizi", İslami İlimler Araştırmaları Dergisi 6 (2019), 109.

22 Gürkan Dağbaşı, "İmam-Hatip Lisesi 9. Sınıf Öğrencilerinin Arapça Yazma Becerileri Kazanımlarını Edinme Düzeylerinin İncelenmesi", Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi 17/17 (2018), 141.

23 Figen Kervankaya, "İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme", Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (2014), 125.

24 Halil Aydıralp - Esra Nur Erikoğlu, "İmam Hatip Lisesi'nde Eğitim Gören Gençlerin Okul Tercihlerini Etkileyen Faktörler", İlahiyat Akademi Dergisi 12 (2020), 45.

25 Ömer Alper Karasubaşı, "Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi", The Journal of Values Education Dergisi 18/39 (2020), 65.

وحاولت دراسة (Bayram)²⁷ توضيح كيفية تدريس العربية كلغة أجنبية في التعليم الثانوي في الإمبراطورية العثمانية.

وهدفت دراسة (Aydın)²⁸ توصيف برامج تعليم اللغة العربية في مدارس الأئمة والخطباء ومراحل تطورها. يتضح من العرض السابق الافتقار إلى دراسات تحليلية لكتب تعليم العربية في مدارس الأئمة والخطباء، الأمر الذي يبرز أهمية البحث الحالي.

3-1 تحديد المشكلة:

اتجهت أغلب الدراسات العربية إلى تحليل كتب اللغة العربية في الجامعات التركية، لكنها لم تتعرض لكتب العربية في مدارس الأئمة والخطباء؛ ومن هنا كان السؤال الرئيس للدراسة: (ما مدى صلاحية كتب اللغة العربية المقررة على طلاب الأئمة والخطباء خاصة الصف السابع؟)

وتفرع عن السؤال السابق السؤالين الفرعيين الآتيين:

- 1- ما معايير تحليل كتب تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها؟
- 2- ما مدى توافر تلك المعايير في كتاب اللغة العربية المقرر على طلاب الصف السابع في مدارس الأئمة والخطباء؟

4-1 أهداف البحث:

يهدف البحث إلى التحليل الكمي والكيفي لكتاب اللغة العربية المقرر على طلاب الصف السابع في مدارس الأئمة والخطباء.

5-1 مصطلحات البحث:

1-5-1 تحليل المحتوى:

أسلوب علمي يستهدف الوصف الموضوعي المنظم والكمي للمضمون الظاهر لمادة الاتصال.²⁹ ويعرف إجرائياً بأنه: وصف كمي وكيفي لكتاب اللغة العربية المقرر على طلاب الصف السابع من خلال معايير محددة.

2-5-1 التقويم:

يعرف بأنه: "عملية جمع معلومات عن ظاهرة ما، وتصنيف هذه المعلومات وتحليلها وتفسيرها بهدف إصدار حكم بقصد تحسين العمل.³⁰ ويعرف إجرائياً بأنه: عملية جمع معلومات عن كتاب اللغة العربية السابع وتصنيفها وتحليلها وتفسيرها؛ بهدف إصدار حكم بمدى صلاحيته للتدريس.

3-5-1 الكتاب المدرسي:

26 Uçar Recep وآخرون "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumlarının Değerlendirilmesi", İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumlarının Değerlendirilmesi 7/2 (2017), 31.

27 Selahattin Bayram, "Öğrenci ve Öğretmen Perspektifinden Türkiye'de Arapça Öğretimi: Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Üzerine Nitel Bir Çalışma", Journal of Values Education Dergisi 9/22 (2011), 43.

28 Mehmet Zeki Aydın, "İmam Hatip Lisesi Arapça Derslerinin Planlanması", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/2 (2003), 159.

29 طعيمة، دليل عمل في إعداد التعليمية لبرامج تعليم العربية، 37.

30 حسن شحاتة وآخرون، معجم المصطلحات التربوية والنفسية (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2003)، 40.

هو الكتاب الأساسي للطالب وما يصحبه من مواد تعليمية مساعدة، ويقدم للدارسين لتحقيق أهداف معينة في مقرر معين، وفي مرحلة معينة، وفي زمن محدد.³¹ ويعرف إجرائياً بأنه: كتاب اللغة العربية المقرر على التلاميذ الأتراك في الصف السابع.

4-5-1 مدارس الأئمة والخطباء:

هي مدارس حكومية رسمية مفتوحة من قبل وزارة التربية الوطنية التركية وتتضمن المرحلة المتوسطة والثانوية وتستغرق ثماني سنوات، وقد حازت اهتمام الشعب، ويتم فيها تدريس مناهج العلوم والثقافة بالإضافة إلى العلوم الإسلامية في أوساط تعليمية حديثة.³²

5-5-1 المعايير:

المعيار في اللغة: هو العيار، والعيار هو ما اتخذ أساساً للمقارنة والتقدير،³³ وتعرف اصطلاحاً بأنها: جمل خبرية تصف ما ينبغي توافره من مواصفات ومتطلبات في أي عمل فردي أو براجمي أو مؤسسي، بما يتضمنه هذا العمل من مدخلات وعمليات ومخرجات.³⁴ وتعرف إجرائياً بأنها: جمل خبرية توضح المواصفات التي ينبغي أن تتوفر في محتوى الكتب.

6-1 حدود البحث:

اقتصر البحث على الحدود الآتية:

- المعايير الخاصة بكتب تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

- كتاب اللغة العربية السابع في مدارس الأئمة والخطباء التركية؛ وتم اختيار هذا الكتاب لسببين؛ أولهما أن المرحلة السابقة عليه تهدف إلى تدريس الأصوات والحروف مع بعض النصوص القصيرة؛ مما لا يسمح بتطبيق كل معايير التحليل، بينما يهدف كتاب الصف السابع إلى تدريس التراكيب والنصوص الطويلة؛ ومن ثم سيتمكن الباحث من تطبيق المعايير المقترحة؛ فيكون التحليل أكثر فائدة وشمولاً، إضافة إلى توافر محتويات هذه المرحلة ورقياً وتقنياً عن غيرها من المراحل.

7-1 أداة البحث:

لتحقيق أهداف البحث أعد الباحث أداة تحليل محتوى اشتملت على معايير التحليل، وتم تصنيفها في مجالات رئيسة وفرعية.

8-1 إجراءات البحث:

ينقسم البحث إلى مبحثين؛ ويسير كل منها تبعاً للخطوات الآتية:

المبحث الأول: الإطار النظري: يستعرض الجوانب التالية:

31 عبد الحميد - الغالي، أسس إعداد الكتب التعليمية لغير الناطقين بالعربية، 130.

32 Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Türk Eğitim Sisteminde Din Öğretimi İmam Hatip Okulları (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2021), 31-33.

33 مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز (القاهرة: وزارة التربية والتعليم، 2003)، 442-443.

34 علي الحديدي، "فاعلية برنامج تدريبي قائم على معايير الجودة في تنمية معايير الأداء المهني لدى معلمي اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى"، المجلة العلمية لكلية التربية جامعة أسيوط 3/32 (2016)، 579.

أ- نبذة عن تطور تعليم اللغة العربية في تركيا.

ب- نظرة تاريخية حول مدارس الأئمة والخطباء وتطورها.

ج- دور مدارس الأئمة والخطباء ونظام الدراسة بها.

المبحث الثاني: الإطار التطبيقي:

يوضح كيفية بناء أداة التحليل، ويقدم الإجابة عن أسئلة البحث وفق الخطوات الآتية:

أ- عرض خطوات بناء قائمة المعايير اللازمة لتحليل كتاب اللغة العربية وتصنيفها في مجالات.

ب- تحليل الكتاب ورصد النتائج وتفسيرها.

9-1 منهج البحث:

استخدم البحث المنهج الوصفي التحليلي لاستخلاص معايير تحليل المحتوى؛ وكذلك لتحليل الكتاب ورصد

نتائجه وتفسيرها.

10-1 أهمية البحث:

تبرز أهمية البحث في أنه يستعرض تعليم العربية في تركيا، ويقدم قائمة بالمعايير اللازمة لتحليل كتب اللغة العربية

للناطقين بغيرها، كما يقدم نتائج كمية وكيفية عن تحليل كتاب اللغة العربية السابع المقرر على تلاميذ الأئمة والخطباء.

2- الإطار النظري

يستعرض الإطار النظري جوانب متعددة حول مدارس الأئمة والخطباء كالاتي:

1-2 نبذة عن تطور تعليم اللغة العربية في تركيا عبر العصور:

يمكن القول بأن أول التقاء بين الثقافة العربية الإسلامية ونظيرتها التركية كان زمن عمر بن الخطاب عام(644م)

بعد معركة نهاوند، ثم زمن الحكم الأموي و العباسي، وبدأ إنشاء المدارس العلمية الإسلامية التي تعد اللغة العربية

المكون الأساسي لها.³⁵ ولا شك أن المدرسة النظامية في بغداد التي أنشأها نظام الملك في عهد السلاجقة

الأتراك(459هـ/1066م) كانت مركزاً علمياً يستقطب الدارسين من كل أقطار العالم الإسلامي، وقد تطورت عبر

التاريخ في عهد السلاجقة والعثمانيين فيما بعد، والأکید أن اللغة العربية كانت في صدارة العلوم الملقنة.³⁶

أما دراسة اللغة العربية في العهد العثماني فقد انقسمت إلى مرحلتين؛ مرحلة المدارس التقليدية (1299-

1773) التي كانت لغة التعليم خلالها هي العربية، وكان الهدف من تعليمها -آنذاك- استيعاب المصادر الإسلامية

الرئيسية من تفسير وحديث وفقه؛ ولذا اعتمد تدريس العربية على تعليم القواعد النحوية والصرفية عن طريق حفظ كتب

النحو والصرف. ومرحلة المدارس الرسمية (1773-1923) التي تأسست وكانت تابعة لوزارة التربية، في حين كانت

35 محمود راس، "تعليم اللغة العربية في تركيا الواقع والمعوقات"، معوقات تعليم العربية في الجامعات العالمية (الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 2016)، 109.

36 راس، "تعليم اللغة العربية في تركيا الواقع والمعوقات"، 111.

المدارس التقليدية تمولها الأوقاف، وقد جرى تعليم العربية في المدارس الرسمية في إطار تعليم النحو والصرف، ولم يكن الحال فيها مختلفاً عن المدارس التقليدية.³⁷

- وفي الآونة الأخيرة أصدر عدد من القوانين المتعلقة بتعليم اللغة العربية، فهي فضلاً عن كونها مادة إجبارية في مدارس الأئمة والخطباء قد صدر قرار من وزارة التربية الوطنية التركية (2016م) يقضي بتدريسها في المدارس العامة كلغة أجنبية إجبارية أو اختيارية على غرار اللغات الأجنبية الأخرى.³⁸ كما أنها ستكون مادة اختيارية من مواد المدارس الابتدائية في العام الدراسي (2016-2017)، ويبدأ تدريسها من السنة الثانية من المرحلة الابتدائية بغرض تنمية المهارات الأربع، وأن عدد الدروس لن يتجاوز ساعتين أسبوعياً.³⁹

2-2 نظرة تاريخية حول مدارس الأئمة والخطباء وتطورها:

- بعد إعلان قيام الجمهورية التركية صدر قانون توحيد التعليم عام (1924) الذي تم بموجبه إغلاق عدد كبير من المدارس التقليدية التي كانت تدرس العلوم الدينية والعربية، وفي العام نفسه افتتحت كلية الإلهيات ضمن جامعة إسطنبول و(29) مدرسة للأئمة والخطباء لتكون خلفية لكليات الإلهيات التي تدرس فيها العلوم الإسلامية؛ ونتيجة عدم وجود إقبال كاف أغلقت في سنة (1931).⁴⁰

- أعيد افتتاح مدارس الأئمة والخطباء التابعة لوزارة التربية والتعليم عام (1951) على أن تكون مدة الدراسة بها 7 سنوات؛ أربع سنوات للمرحلة المتوسطة، وثلاث للمرحلة الثانوية.

- استمرت الدراسة على هذا النظام حتى عام (1971) حيث ألغيت المرحلة المتوسطة، وحُوِّل اسم (مدارس الأئمة والخطباء) إلى (ثانويات الأئمة والخطباء)، ثم جاءت الحكومة الائتلافية عام (1973) وأعدت المدارس المتوسطة من جديد فأصبحت الدراسة بها ثلاث سنوات، وفي المرحلة الثانوية أربع سنوات، ثم أتت حكومة جديدة مدعومة من الجيش عام (1979) فألغت مجدداً المرحلة المتوسطة، وأصبحت الدراسة في الثانوية (4) سنوات، على أن تكون السنة الأولى تحضيرية، ولكن الحكومة الحالية أعادت المرحلة المتوسطة من جديد عام (2012-2013).⁴¹

- ازداد عدد مدارس الأئمة والخطباء عبر العقود الماضية؛ فكان العدد الإجمالي لها عام (1971) (171) مدرسة، ثم ازداد عام (1985) ليصل إلى (376)، ثم ازداد عام (1990) ليصل إلى (382)، ثم وصل عام (2003) إلى (450)، ثم ازداد عام (2005) ليصل إلى (453)، ثم وصل إلى (1017 مدرسة) عام (2015).⁴²

- تشير الإحصاءات الأخيرة الصادرة عن وزارة التربية والتعليم التركية لعام (2021م) إلى أن عدد ثانويات الأئمة والخطباء وصل إلى (1650) مدرسة تضم (505.847) طالبا وطالبة، ووصل عدد المدارس المتوسطة إلى (3437)

37 محمد حقي صوتشين، "تدريس اللغة العربية في تركيا: بالأمس واليوم"، اللغة العربية في تركيا، تحقيق محمود قدوم (الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 2016)، 16-17.

38 Saad Alrofady, Hazırlık Sınıfında Araçça Eğitim Programı: Sorunlar ve Çözümler (Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı: Aksaray Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2021), 22.

39 إينانج، "نظرة إجمالية عن تعليم اللغة العربية في مدارس تركيا"، 156.

40 إبراهيم شعبان، "مستقبل تعليم اللغة العربية في تركيا من خلال ماضيها وحاضرها"، اللغة العربية في تركيا، تحقيق محمود قدوم (الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 2016)، 138.

41 عمر إسحق أوغلو، "تعليم اللغة العربية في المدارس التركية"، اللغة العربية في تركيا، تحقيق محمود قدوم (الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 2016)، 148.

42 سعيد خير الدين، "واقع وآفاق تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في تركيا- جامعة إسطنبول نموذجاً"، معوقات تعليم العربية في الجامعات العالمية، الندوات والمؤتمرات 27 (الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 2016)، 149.

تضم (777.500) طالبا وطالبة تقريبا.⁴³ الأمر الذي يعني الحاجة إلى زيادة دروس العربية لأنها مادة أساسية في هذه المدارس.

2-3 دور مدارس الأئمة والخطباء ونظام الدراسة بها:

- ينتقل التلاميذ بعد المرحلة الابتدائية إلى المرحلة المتوسطة التي تنقسم إلى قسمين؛ متوسطة عامة ومتوسطة الأئمة والخطباء، وتستغرق الدراسة في كلتا المرحلتين أربع سنوات، وبعد إنهاؤها يتوجه الطلاب إلى المرحلة الثانوية التي تستغرق الدراسة بها أربع سنوات، ويكون لديهم العديد من الخيارات؛ فيمكنهم الالتحاق بالثانوية العامة، أو الخاصة بالعلوم الطبيعية، أو الخاصة بالعلوم الصحية، أو ثانوية الأئمة والخطباء.⁴⁴

- كان الغرض من تشييد مدارس الأئمة والخطباء تخرج الطلبة المؤهلين للالتحاق بالكليات الدينية والعمل في القطاع الديني، وقد قامت هذه المدارس بتعليم اللغة العربية، وهدفت كتب العربية تمكين التلاميذ من مهارات القراءة والكتابة.⁴⁵

- تتضمن المرحلة المتوسطة للأئمة والخطباء ساعتين أسبوعيا لدروس اللغة العربية، وهي من الدروس الإلزامية من السنة الأولى حتى السنة الأخيرة.

- وفي المرحلة الثانوية تدرس اللغة العربية في السنة الأولى بواقع خمس ساعات أسبوعيا، وفي السنتين الثانية والثالثة أربع ساعات، وفي السنة الرابعة ثلاث ساعات.⁴⁶

- أفاد البحث من العرض السابق في فهم واقع تعليم العربية في المجتمع التركي وخاصة في مدارس الأئمة والخطباء.

3- الإطار التطبيقي

يهدف هذا الإطار إلى عرض خطوات بناء أداة التحليل؛ حتى تكون صالحة للاستخدام.

3-1 بناء أداة التحليل:

3-1-1 الهدف من بناء أداة التحليل:

تهدف أداة التحليل إلى تحليل وتقييم كتاب اللغة العربية السابع في مدارس الأئمة والخطباء على أسس علمية.

3-1-2 الشكل المبدئي لأداة التحليل:

في ضوء الدراسات السابقة الخاصة بالمعايير قام الباحث ببناء قائمة معايير، وحاول تصنيفها تبعا لما نصحته الدراسات التقليدية: (مجالات لغوية ونفسية وثقافية وتربوية وفنية)، إلا أن الباحث لاحظ فيها بعض القصور؛ حيث إنهما أغفلت بعض المعايير التقنية والفنية، والمعايير الخاصة بالأنشطة والألعاب اللغوية، كما أنهما تفتقر إلى التكامل بين مجالات التصنيف.

3-1-3 مجالات التحليل:

43 Millî Eğitim Bakanlığı: Bütçe Raporu (2021).

44 إينانج، "نظرة إجمالية عن تعليم اللغة العربية في مدارس تركيا"، 153.

45 سعدي خير الدين، "واقع وآفاق تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في تركيا- جامعة إسطنبول نموذجاً"، في معوقات تعليم العربية في الجامعات العالمية، (ط1؛ الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 2016)، 148.

46 إينانج، "نظرة إجمالية عن تعليم اللغة العربية في مدارس تركيا"، 158.

بناءً على ما سبق أعد الباحث تصنيفاً مقترحاً يعمل على دمج المجالات المشتركة والمتداخلة، وإضافة بعض المعايير الحديثة؛ فوصل عددها إلى (200) معيار.

3-2 الشكل النهائي لأداة التحليل:

اقترح الباحث تصنيفاً لجوانب التحليل بطريقة جديدة، حيث صُنفت المجالات الرئيسة إلى عشرة أقسام، وتفرع عنها عشرة مجالات ثانوية.

3-3 طريقة تقدير الدرجات:

- من أهداف البحث الحصول على تقديرات كمية وكيفية لتحليل الكتاب؛ ولذا قام الباحث باتباع طريقة (طعيمة)⁴⁷ في إعطاء درجات لكل معيار كالاتي: (0-1-2)، بحيث يحصل المعيار على (درجتين) في حالة تحققه بشكل كامل، ويحصل على (درجة واحدة) في حالة تحققه بشكل جزئي، ويحصل على (صفر) في حالة عدم تحققه تماماً.

- للحصول على النسبة المئوية للكتاب قام الباحث بتطبيق المعادلة الآتية: (مجموع الدرجات×100)، وقسمة الناتج على (360)، لأنه يمثل أعلى درجة في التحليل.

3-4 طريقة تطبيق أداة التحليل:

قام الباحث بتحليل محتوى الكتاب في كل مجال من مجالاته، ثم أعطي تقديراً لكل معيار، وبعد انتهاء التحليل قام بجمع الدرجات بهدف الوصول إلى حكم عام على صلاحية الكتاب.

وبناءً على ما سبق يكون البحث قد أجاب عن السؤال الأول من أسئلة البحث.

4- نتائج التحليل وتفسيرها

قبل عرض نتائج التحليل لا بد من الإشارة إلى أن الباحث قد استثنى (20 معياراً) من التطبيق وهي:

*معايير مجال الأصوات وعددها (13 معياراً) لأنها تتعلق بمرحلة تسبق الكتاب السابع.

*المعياران (45-46) في مجال القراءة للسبب السابق.

* المعايير (62-63-64-65) في مجال الكتابة للسبب السابق.

* المعيار (82) في مجال الجوانب الثقافية؛ لأنه معيار يصعب تطبيقه في المستوى المبتدئ.

وبناءً على ما سبق قام الباحث بتطبيق (180 معياراً) من معايير الأداة لتحليل الكتاب ومرفقاته.

4-1 مجال البيانات العامة:

Ortaokul Ve Imam Hatip Ortaokulu Arapça7, Ders Ve Öğrenci Çalışma Kitabı	اسم الكتاب
للمدارس المتوسطة ومتوسطة الأئمة والخطباء العربية 7 كتاب الطالب والتدريبات	
A,1,2 يعادل الصف السابع، ويعد	الفئة المستهدفة
6 وحدات دراسية	عدد الوحدات

طعيمة، "دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية".⁴⁷

عدد الدروس	18 درسا
مدة التدريس	الدرس الواحد 4 ساعات، بواقع ساعتين أسبوعياً على مدار فصلين دراسيين، والمجموع الكلي لساعات التدريس 72 ساعة
عدد الصفحات	185
المؤلفون	Selahattin Demirci/ Leman Yerli Hümeyra Nazlı Tan/ Ömer Dağhan
الناشر	مطابع الدولة Devlet Kitapları
مكان الصدور وتاريخه	Ankara أنقرة-تركيا -2020

جدول (1) بيانات الكتاب

- نلاحظ أن العنوان باللغة العربية ترجمة حرفية للعنوان بالتركية، وأقترح أن يتغير إلى الآتي: (كتاب اللغة العربية السابع لطلاب المدارس المتوسطة والأئمة والخطباء).

2-4 نتائج مجال العناصر اللغوية:

1-2-4 مجال الأصوات:

درجات التحليل			معايير التحليل	العناصر الفرعية
2	1	0		
			1. يعالج الكتاب الأصوات الجديدة	أ- الأصوات
			2. يتناول الكتاب الأصوات الصعبة	
			3. يعرض الأصوات تدريجياً	
			4. تساعد معالجة الأصوات على تمييزها والتعرف عليها	
			5. يعالج الكتاب الحركات القصيرة والطويلة والتمييز بينها	
			6. يعالج الكتاب الظواهر الصوتية المختلفة	
			7. يعالج الكتاب الربط بين الرموز الصوتية والرموز المكتوبة	
			8. يتضمن الكتاب تدريبات على التعرف الصوتي	
			9. يتضمن الكتاب تدريبات على التمييز الصوتي	
			10. يتضمن الكتاب تدريبات على التجريد الصوتي	
			11. تساعد تدريبات الأصوات على نطقها وأدائها	
			12. يتم التدريب على نطق الكلمات	
			13. لا تشجع المفردات غير المفهومة في التدريبات الصوتية	

جدول (2) معايير مجال الأصوات

لن يتم تطبيق المحور السابق؛ وقد تمت كتابته لتكون قائمة التحليل صالحة لكل المستويات اللغوية.

2-2-4 نتائج مجال المفردات:

الدرجات			المعايير	العناصر الفرعية
		0		
			14. تناسب عدد المفردات الجديدة في الدرس	ب-
			15. توازن عدد المفردات بين الدروس	
			16. تختار المفردات بناء على الشبوع	
			17. تناسب المفردات المستوى اللغوي المستهدف	

			18. يتم التعريف بالمفردات الجديدة بوسائل متنوعة	المفردات
			19. يتم استخدام المفردات الفصيحة	
	√		20. تستخدم المفردات المشتركة بين اللغتين العربية والتركية	
			21. تتكرر المفردات بصورة جيدة	
			22. تعرض المفردات في سياقات جديدة	
			23. يتم عرض المفردات بتدرج مقبول	

جدول (3) نتائج مجال المفردات

تفسير النتائج السابقة:

- هناك تناسب في عدد مفردات الدرس الواحد وبين الدروس، ومتوسط المفردات الجديدة (9) تقريباً، رغم أن مجموع المفردات في المعجم الملحق للكتاب (420) مفردة، مما يعني احتواء المعجم على المفردات الجديدة والقديمة.

- بعض المفردات وردت في ثنايا الكتاب لكنها لم ترد في المعجم مثل: (نخمن، نوزع: ص 17-150).

- اختيرت المفردات بناء على الشيوخ، وكانت مناسبة للمستوى المبتدئ، وتم تدويرها بصورة جيدة، وعرضت بتدرج، وفي سياقات مفهومة، ومناسبة للمستوى اللغوي.

- استخدمت المفردات الفصيحة باستثناء كلمتي: (جاكيتي/جاكيتك: ص 74)

- أدرجت مفردات تحت بعض الصور فأوحت خطأ بالترايف مثل: (مطر-مطر: ص 66).

3-2-4 نتائج مجال الترايب:

الدرجات			المعايير	العناصر الفرعية
2	1	0		
√			24. يتم تقلص الترايب بناء على مبدأ الشيوخ	ج- الترايب
√			25. عدد الترايب الجديدة في الدرس الواحد مناسب	
√			26. توازن عدد الترايب بين الدروس	
		√	27. تدريبات الترايب كافية	
√			28. تقدم الترايب الجديدة بمفردات مألوفة	
√			29. مناسبة الترايب للمستوى اللغوي للكتاب	
	√		30. يقدم النحو بطريقة وظيفية	

جدول (4) نتائج مجال الترايب

تفسير النتائج السابقة:

- عدد الترايب مناسب في الدرس الواحد وبين الدروس.

- بعض الترايب لم يتم التدريب عليها مثل: (ما أجمل سقوط الثلج! ص 83).

3-4 نتائج مجال المهارات اللغوية:

1-3-4 نتائج مجال الاستماع:

الدرجات			المعايير	العناصر الفرعية
2	1	0		

√			31. يبدأ الدرس بمهارة الاستماع	أ- مهارة الاستماع
√			32. عدد النصوص المسموعة في الكتاب مناسب في كل درس	
√			33. تتم معالجة الاستماع بصورة منتظمة بين الدروس	
		√	34. يدرّب الطالب على فهم المسموع	
√			35. تتسق النصوص المسموعة مع موضوع الدرس	
√			36. تتسق النصوص المسموعة مع مهارات الدرس الأخرى	
	√		37. عدد التمارين لكل نص مسموع كاف ومناسب	

جدول (5) نتائج مجال الاستماع

تفسير النتائج السابقة:

- التسجيلات الصوتية عالية الجودة.
- عدد النصوص المسموعة مناسب داخل الدروس ومنتظم بينها، ومتوسط عددها في الدرس الواحد (4.3)، ومتوسط عدد النصوص في الوحدة (13)، وإجمالي عدد النصوص في الكتاب (79) نصا صوتيا.
- خلا الكتاب من تدريبات فهم المسموع.

4-3-2 نتائج مجال المحادثة:

الدرجات			المعايير	العناصر الفرعية
2	1	0		
	√		38. يتم التدريب على المحادثة من خلال حوارات طبيعية	أ- مهارة الاستماع
		√	39. تتم معالجة المحادثة بصورة متدرجة	
√			40. تتضمن التدريبات جملا متفرقة يرددها الطلاب	
		√	41. عدد تدريبات المحادثة مناسب في كل درس	
	√		42. عدد تدريبات المحادثة منتظم بين الدروس	
	√		43. تتكامل تدريبات المحادثة مع موضوع الدرس	
	√		44. تتكامل تدريبات المحادثة مع مهارات الدرس الأخرى	

جدول (6) نتائج مجال المحادثة

تفسير النتائج السابقة:

- تنقسم تدريبات المحادثة في المستوى المبتدئ إلى ثلاثة مجالات: تدريبات الأنماط، والمعنى، والاتصالية، ولها أشكال مثل: التكرار والربط والإبدال والتوسعة والتكملة وتمثيل أدوار... إلخ،⁴⁸ وقد خلا الكتاب مما سبق إلا من بعض التدريبات النمطية والاستبدال.
- وردت تدريبات بعنوان (تكلم أو تحدث) بدون ضوابط.

⁴⁸ أحمد حسن محمد علي، الأساس في أساليب تدريس المهارات اللغوية لغير الناطقين بالعربية، (ط 1؛ أنقرة: صون تشاك، 2021)،

3-3-4 نتائج مجال القراءة:

درجات			المعايير	العناصر الفرعية
2	1	0		
			45. تمكن النصوص الطالب من قراءة الحروف	ج- القراءة
			46. تمكن النصوص القرائية الطالب من تعرف الظواهر اللغوية	
√			47. تتم معالجة القراءة بصورة متدرجة	
√			48. مستوى النصوص المقروءة يناسب المستوى اللغوي المستهدف	
√			49. تحقق النصوص المقروءة أهداف القراءة في المستوى المستهدف	
	√		50. عدد النصوص المقروءة في كل درس مناسب	
	√		51. عدد النصوص المقروءة منتظم بين الدروس	
√			52. تتضمن النصوص المقروءة المفردات المطلوب تدريسها	
√			53. تتضمن النصوص المقروءة التراكيب المطلوب تدريسها	
√			54. تتسق النصوص المقروءة مع موضوع الدرس	
√			55. تتكامل مهارة القراءة مع المهارات الأخرى	
√			56. تمكن الطالب من تخمين معاني المفردات من خلال السياقات	
√			57. تمكن الطالب من معرفة علامات التقييم	
	√		58. عدد التدريبات لكل نص مقروء كاف ومناسب	
√			59. عدد التدريبات منتظم بين الدروس	
	√		60. تتنوع التدريبات لتقيس مهارات مختلفة	
	√		61. تقيس التدريبات مستويات الفهم المختلفة	

جدول (7) نتائج مجال القراءة

- عدد النصوص المقروءة غير كاف، ولم ينتظم عددها بين الدروس، وتضمنت (17) حوارا و(4) نصوص سردية.

- ألحق بكل نص مقروء تدريب واحد ثابت يقيس التذكر دون الفهم.

4-3-4 نتائج مجال الكتابة ومعالجة المهارات:

الدرجات			المعايير	العناصر الفرعية
2	1	0		
			62. يُدرب الكتاب على ما قبل الكتابة	د- الكتابة
			63. يتم التدريب على كتابة الحروف العربية منفصلة ومتصلة	
			64. يتم التدريب على كتابة الحروف بالحركات القصيرة والطويلة	
			65. يتم التدريب على الظواهر اللغوية	
√			66. يتم التدريب على كتابة الكلمات والجمل	

	√		67. تتم معالجة الكتابة بصورة متدرجة	
√			68. يدرّب الكتاب على الكتابة الآلية	
		√	69. يدرّب الكتاب على الكتابة الإبداعية	
	√		70. تدريبات الكتابة تناسب المستوى اللغوي المستهدف	
	√		71. تدريبات الكتابة تحقق أهداف المستوى اللغوي المستهدف	
√			72. تحقق تدريبات الكتابة أهداف الدروس	
√			73. تتكامل مهارة الكتابة مع المهارات الأخرى	
√			74. عدد تدريبات الكتابة في كل درس مناسب	
√			75. عدد تدريبات الكتابة منتظم بين الدروس	
		√	76. تمكن التدريبات الطالب من معرفة علامات التقييم	
√			77. يعالج الكتاب المهارات الأربع	
√			78. يعالج الكتاب المهارات اللغوية بصورة متكاملة	هـ معالجة المهارات

جدول (8) نتائج مجال الكتابة

- كانت تدريبات الكتابة غير متنوعة، وخلت من التعبير الإبداعي والوظيفي والتدريب على علامات التقييم والإملاء الاختباري.

4-4 نتائج مجال الجوانب الثقافية:

الدرجات			المعايير
2	1	0	
√			79. يلائم المحتوى الثقافي مستوى الدارسين اللغوي
√			80. يقدم الكتاب نماذج من الثقافة المحلية
√			81. يقدم الكتاب الثقافة العربية والإسلامية
			82. يقدم الكتاب نماذج للثقافة العالمية
√			83. يقدم نماذج لثقافة الماضي والحاضر والمستقبل
	√		84. يحتوي الكتاب على نصوص متعددة من الثقافة الإسلامية
√			85. يناسب المحتوى الثقافي عمر الدارسين
√			86. ملاءمة المحتوى الثقافي لمستوى الدارسين التعليمي
√			87. المحتوى الثقافي يلي حاجات الدارسين
√			88. يخلو الكتاب من المخالفات الدينية
	√		89. يحتوي الكتاب على المفردات الإسلامية الشائعة
√			90. تتفق النصوص مع المفاهيم الإسلامية
	√		91. يهتم الكتاب بعرض نماذج وشخصيات إسلامية

جدول (9) نتائج مجال الثقافة

- عكس الكتاب الثقافة الإسلامية من خلال وحدة (العبادات)، لكن النصوص الدينية قليلة.

- تضمن المحتوى جوانب من الثقافة المحلية والمعاصرة والماضية، مثل: (الرسالة والإنترنت: ص170)
- ظهر خطأ فقهي في تعليمات الموضوع: (ص: 128).

4-5 نتائج مجال نصوص الكتاب:

الدرجات			المعايير
2	1	0	
√			92. تشجيع في الكتاب النصوص الحوارية
√			93. طول الحوارات والقطع مناسب للمستوى اللغوي
	√		94. يتوازن طول النصوص بين الدروس
√			95. تعرض حوارات الكتاب المواقف اليومية
	√		96. حوارات الكتاب منطقية وطبيعية
√			97. ترتبط النصوص باهتمامات الدارسين وخبراتهم
√			98. تركز نصوص الكتاب على تربية القيم الإسلامية
√			99. تعكس النصوص قيما أخلاقية سليمة
√			100. توظف النصوص المفردات والتراكيب المستهدفة في الدرس
	√		101. تخلو النصوص مفردات أو التراكيب غريبة عن الدرس
	√		102. تخلو النصوص والحوارات من الحشو الزائد
	√		103. تتصف نصوص الكتاب بالجاذبية والتشويق والتنوع
	√		104. يتدرج طول النصوص والحوارات مع تطور المستوى
√			105. المعلومات التي تضمنتها نصوص الكتاب صحيحة ودقيقة
√			106. تتسم النصوص بصدق المحتوى وصحته العلمية

جدول (10) نتائج مجال نصوص الكتاب

- طول النصوص الحوارية غير متوازن، فمتوسط الوحدة الأولى (14 سطرا)، والسادسة (10).
- معظم النصوص منطقية وطبيعية إلا في درسي: (في البقالة) و(الحاسوب). كما اتسم بعضها بالحشو.
- بعض النصوص اشتملت على مفردات جديدة لم تدرج في بداية الدرس مثل: (ملحمة جنات قلعة: ص112).

4-6 نتائج مجال الأنشطة والألعاب اللغوية:

الدرجات			المعايير
2	1	0	
		√	107. تتضمن الدروس أنشطة تعليمية
		√	108. يتوازن عدد الأنشطة بين الدروس
		√	109. تتنوع الأنشطة بين الفردية والجماعية
		√	110. تعزز الأنشطة النمو اللغوي للدارسين
	√		111. تتضمن الدروس ألعابا لغوية
	√		112. تتنوع الألعاب اللغوية من درس إلى آخر

√			113. ترتبط الألعاب اللغوية بموضوع الدرس
		√	114. يتوازن عدد الألعاب اللغوية بين الدروس
√			115. تتميز الألعاب بالجاذبية والتشويق
	√		116. بناء الألعاب يخلو من الأخطاء
√			117. ترتبط الأنشطة والألعاب بموضوع الدرس
√			118. تساعد الأنشطة والألعاب على تحقيق أهداف الدرس
√			119. تناسب الأنشطة والألعاب عمر الدارسين ومستواهم اللغوي
	√		120. لغة التعليمات في الأنشطة والألعاب سهلة الفهم

جدول (11) نتائج مجال الأنشطة والألعاب اللغوية

- إن النشاط مكون أساسي من مكونات المنهج وإهماله يعد هداماً للمنهج ذاته⁴⁹، ومن أشكاله الحوار والمناقشة، ويطبق فردياً وثنائياً وجماعياً، وفي ضوء ذلك يمكن القول بغياب الأنشطة التعليمية في الكتاب.

- لم يتوازن عدد الألعاب بين الدروس؛ حيث اشتملت (8 دروس) على ألعاب لغوية هي: (1-2-3-7-8-9-10-18)، وخلت (10 دروس) منها. كما وردت أخطاء في بعض الألعاب مثل: (ص: 29-39).

- وردت أغنية واحدة (ص: 75) ليس فيها كلمات إلا أيام الأسبوع.

4-7 نتائج مجال التدريبات والتقويم:

التحليل			معايير التحليل
2	1	0	
√			121. عدد التدريبات مناسب في كل درس
√			122. عدد التدريبات متوازن بين الدروس
√			123. ترتبط التدريبات بموضوع الدرس
√			124. تشجيع في الكتاب التدريبات النمطية
√			125. تشجيع في الكتاب تدريبات المعنى
		√	126. تشجيع في الكتاب التدريبات الاتصالية
	√		127. تعليمات التدريبات مناسبة وبسيطة
√			128. يتم إعطاء أمثلة لتأدية التدريبات
		√	129. يتضمن الكتاب وحدات للمراجعة
	√		130. يقدم الكتاب أساليب تقويم متنوعة
		√	131. يشتمل الكتاب على عدد كافٍ من اختبارات التحصيل

جدول (12) نتائج مجال التدريبات والتقويم

- لم يشتمل الكتاب على وحدات للمراجعة أو اختبارات، كما جاءت بعض التعليمات مركبة وصعبة مثل (ص: 42-165).

- بعض التدريبات لا علاقة لها بالدرس مثل: (ص: 28-69-174).

4-8 نتائج مجال ملحقات الكتاب:

الدرجات			المعايير
2	1	0	

أحمد اللقاني، تطوير مناهج التعليم (القاهرة: عالم الكتب، 1995)، 196. 49.

√			132. يتضمن الكتاب معجما بمفردات الكتاب
		√	133. يتضمن الكتاب معجما بتراكيب الكتاب
√			134. يقدم الكتاب قائمة بالمراجع
√			135. يتضمن الكتاب دليلا للمعلم
√			136. يقدم دليل المعلم معلومات كافية عن المنهاج
√			137. يرسم دليل المعلم الخطة اليومية والفصلية
√			138. يسهل استخدام دليل المعلم
√			139. يقدم دليل المعلم توجيهات نحو تطبيق الأنشطة
√			140. يعين الدليل على توظيف طرائق التدريس
√			141. يتكامل دليل المعلم مع كتاب الطالب

جدول (13) نتائج مجال ملحقات الكتاب

- لا يتضمن الكتاب معجما للتراكيب.

- يفي دليل المعلم بكل البيانات المطلوبة كأهداف البرنامج وخطط التدريس وأساليبه.

9-4 نتائج إخراج الكتاب والأحكام العامة:

الدرجات			معايير التحليل	العناصر الفرعية
2	1	0		
√			142. حجم الكتاب مناسب	أ- إخراج الكتاب
	√		143. عدد الصفحات بين الدروس منتظم	
√			144. ترقيم الصفحات والعناوين منظم وواضح	
√			145. كثافة الصفحات مناسبة	
√			146. حجم حروف الكتاب مناسب للمستوى اللغوي للطلاب	
√			147. نسخة الكتاب ملونة وجذابة	
√			148. الغلاف من الورق المقوى المتين	
√			149. سمك أوراق الكتاب مناسب للكتابة	
√			150. نوع الورق مريح للعين	
√			151. تناسب الصور أعمار الطلاب	
√			152. تتسم صور الكتاب بالتناسق في اللون والنوع	
√			153. الصور متناسقة من حيث حجمها وعدد عناصرها	
√			154. تحقق صور الكتاب الأهداف التي وضعت لأجلها	
√			155. تتسم الصور بالوضوح والبساطة	

	√		156.الصور متفقة مع القيم الإسلامية	
√			157.عدد دروس الكتاب مناسب للخطة الزمنية لتدريسها	ب- أحكام عامة
√			158.المادة التعليمية تناسب أعمار الدارسين	
	√		159.يتطور محتوى الكتاب مع تطور المستوى اللغوي	
√			160.ضبط الكلمات بالشكل مناسب للمستوى اللغوي للطلاب	
	√		161.يخلو الكتاب من أخطاء الضبط	
	√		162.يخلو الكتاب من الأخطاء اللغوية	
√			163.يتوازن تقديم الشخصيات بين التذكير والتأنيث	
√			164.تسير الدروس بمنهجية منظمة	
√			165.ترتبط الدروس بموضوع الوحدات	
√			166.يخلو الكتاب من اللغة الوسيطة	
√			167.تلتزم نصوص الكتاب بعلامات الترقيم	
√			168.تتبع طريقة تدريس المؤلفين في الكتاب	
		√	169.يشتمل الكتاب على مقدمة توضح فلسفته وطريقته	
	√		170.يراعي الكتاب الفروق الفردية بين الدارسين	
√			171.يركز الكتاب على الطالب أكثر من المعلم	
		√	172.يسمح الكتاب بإبداء آراء الطلاب	
		√	173.يسمح الكتاب بتنمية الإبداع	
√			174.يركز الكتاب على تعليم اللغة لا على تحليلها ووصفها	
√			175.عدّ الكتاب تطورا طبيعيا لما سبقه من كتب السلسلة	

جدول (14) نتائج مجال إخراج الكتاب والأحكام العامة

- عدد صفحات الدروس غير متوازن، فمتوسط الوحدة الأولى (10)، والوحدة السادسة (7).
- وردت بعض الأخطاء اللغوية في عنوان درس (البقالة)، وبعض رؤوس الأسئلة والتراكيب والتدريبات مثل: (قرأ المؤذن: ص140)، (ملابس العيديات: ص148).
- التدريبات لا تسمح بالإبداع.

4-10 نتائج مجال التقنيات المصاحبة:

الدرجات			المعايير
2	1	0	
√			176.يحتوي الكتاب على روابط خاصة للنصوص الصوتية

√			177. تسجيلات النصوص الصوتية صحيحة لغويا
√			178. النصوص الصوتية ذات جودة عالية تقنيا
√			179. يحتوي الكتاب على روابط تتصل بمصادر ومراجع إضافية
		√	180. يحتوي الكتاب على روابط لمشاهد مصورة (الواقع المعزز)
		√	181. النصوص المصورة ذات جودة عالية لغويا
		√	182. النصوص المصورة ذات جودة عالية تقنيا
√			183. يرتبط الكتاب بموقع إلكتروني داعم للكتاب
√			184. يتوفر دليل المعلم على الموقع بصيغ إلكترونية قابلة لتحميل
√			185. يتوفر كتاب الطالب على الموقع بصيغ إلكترونية قابلة لتحميل
√			186. يتوفر كتاب تفاعلي للطالب على الموقع يسمح بالتدريس عن بعد
	√		187. يسمح الكتاب التفاعلي بإظهار الصوتيات والإجابات
	√		188. يتوفر كتاب النشاط على الموقع بصيغ إلكترونية قابلة للتحميل
	√		189. يحتوي الموقع على كتاب إضافي للتدريبات
	√		190. يحتوي الموقع على كتاب مسموع
	√		191. يحتوي الموقع على تدريبات وتطبيقات على الأنشطة
√			192. يحتوي الموقع على خرائط ذهنية ورسوم إنفوجرافيك
√			193. يقسم المحتوى على شكل وحدات تفاعلية على الموقع
√			194. يتضمن الموقع أسئلة على محتوى والدروس
√			195. يتضمن الموقع إجابات للأسئلة
√			196. يقدم الموقع تعزيزات صوتية أو بصرية لإجابات الطلاب
√			197. يتضمن الموقع عروضاً تقديمية للدروس
	√		198. يتضمن الموقع اختبارات على الوحدات والدروس
		√	199. يتضمن الموقع مرئيات إضافية للدروس
√			200. يقدم الموقع شروحا مسجلة لدروس الكتاب

جدول (15) نتائج مجال التقنيات

تفسير النتائج السابقة:

- خلا الكتاب من المرئيات، وبعض التقنيات غير مفعلة مثل: (كتاب النشاط، الكتاب الإضافي للتدريبات، الكتاب المسموع، أسئلة الوحدة، تطبيقات على الأنشطة).
- الكتاب التفاعلي لا يعرض الإجابات.
- ترقيم النصوص الصوتية صحيح إلا في موضعين: (52-53).
- بعض مخارج الأصوات خطأ في بعض الصوتيات المسجلة على الموقع مثل: (الدرس الأول). وهناك أخطاء تنظيمية في الدرس الثالث.

- تظهر الكتابة أحيانا من اليسار إلى اليمين.

4-11 النتيجة الكلية للتحليل:

الدرجات	المجال	
18	المفردات	العناصر اللغوية
11	التراكيب	
11	الاستماع	المهارات اللغوية
6	المحادثة	
25	القراءة	
19	الكتابة	
21	الجوانب الثقافية	
24	نصوص الكتاب	
14	الأنشطة والألعاب اللغوية	
14	التدريبات والتقييم	
18	ملحقات الكتاب	
56	إخراج الكتاب والأحكام العامة	
36	التقنيات	
273	المجموع الكلي	
%76 تقريبا	النسبة المئوية	

جدول (16) يوضح النتيجة الكلية لتحليل الكتاب

يمكن تفسير النتائج فيما يلي:

- بجمع درجات كل مجالات التحليل الرئيسة والفرعية يكون المجموع = (273) درجة.

- للحصول على النسبة المئوية سنطبق خطواتين:

أولاً: (273 × 100 = 27300).

ثانياً: (27300 ÷ 360) = 76% تقريبا.

- النسبة السابقة تعني أن المعايير المقترحة متوفرة في كتاب اللغة العربية الموجه لطلاب الصف السابع في مدارس الأئمة والخطباء بنسبة (76%)؛ وبناء عليه فهو صالح للتدريس.

وبذلك يكون البحث قد أجاب عن السؤال الثاني من أسئلة البحث.

4-12 تعليق عام على النتائج:

اتفقت نتائج البحث مع نتائج الدراسات السابقة في الإطار النظري؛ وتفصيل ذلك في الآتي:

- أشارت نتائج محور المفردات والتراكيب إلى أنها اتسمت بالشيوع والتدرج والتكرار والسياقية والفصاحة، وهو ما دعت إليه دراسة كل من: (الفوزان)، و(عبد الله والغالي).

- توصلت نتائج محور المهارات اللغوية إلى نمطية تدريبات الكتاب وحاجتها إلى تدريبات لتنمية التفكير الإبداعي، وهو ما أكدته دراسة (Yiğit) من أن كتب الأئمة والخطباء تكسب الدارسين مهارات حل المشكلات جزئياً، وتحتاج إلى المزيد من التدريبات.
- خلص البحث إلى ضعف مهارة الكتابة وضرورة اشتغالها على مهارات التعبير الوظيفي والإبداعي، وتتفق تلك النتيجة مع ما اقترحه دراسة (Dağbaşı) لتحسين مهارة الكتابة.
- توصل البحث إلى قصور في النصوص الحوارية والسردية، والأمر نفسه أشارت إليه دراسة (الأسود).
- أكدت النتائج على غياب الأنشطة والألعاب التعليمية من المنهج، وهو ما يفسر ضعف اتجاهات الدارسين نحو دراسة اللغة العربية؛ وذلك ما أكدته دراسة (Uçar).
- توصلت النتائج إلى قلة النصوص الدينية، وضرورة زيادتها لتلبية اهتمامات الدارسين الدينية، وتتفق تلك النتيجة مع ما أوصت به دراسة (علي).
- أشارت النتائج إلى أن المحتوى يعزز الهوية التركية للدارسين، والنتيجة نفسها توصلت إليها دراسة (Ağçoban).
- توصلت النتائج إلى ضرورة الاهتمام بمجال التقويم وإخراج الكتاب وملحقاته، وهو ما دعت إليه دراسة كل من (Kervankaya) و(أحمد).

الخاتمة والتوصيات:

هدف البحث إلى تحليل وتقويم كتاب اللغة العربية المقرر على طلاب الصف السابع في مدارس الأئمة والخطباء في ضوء معايير علمية مقترحة، ولتحقيق هدف البحث تم بناء إطار نظري لمسح الدراسات التربوية المتعلقة بمعايير تحليل المحتوى، وبناء عليه قام الباحث بإعداد أداة تحليل تضمنت مائتي معيار تم تصنيفها في عشرة مجالات رئيسية. وبعد ذلك تم تحليل الكتاب في ضوء تلك المعايير، وتم تفسير نتائج كل مجال من مجالات الأداة على حدة، وتوصل البحث إلى صلاحية الكتاب لتوافر عدد كبير من المعايير المقترحة بنسبة: (76%)، ثم ختم البحث بقائمة من التوصيات.

التوصيات:

تلخص توصيات البحث في الآتي:

- من الضروري أن تكون مفردات الكتاب فصيحة شائعة، ويجب توظيف المفردات المشتركة بين اللغتين العربية والتركية.
- من المهم أن يكون بناء التراكيب على أساس مصفوفة علمية واضحة، ويجب التدريب عليها من خلال تمارين متنوعة، كما يجب اختيار الأشيع والأصح لغوياً. ويجب أن يذيل الكتاب بمعجم للتراكيب.
- يجب أن تكون هناك نصوص صوتية مكثفة خاصة بمهارة الاستماع وتدرجات فهم المسموع.
- من اللازم تنويع تدريبات المحادثة وأن تتطور مع تطور المستوى اللغوي.
- يجب زيادة عدد النصوص القرائية وتنويع التدريبات في الكتاب.

- من الضروري معالجة الكتابة تدريجيا بحيث يلاحظ نموها مع نهاية المستوى، ويجب أن تتضمن مهارات الكتابة الإبداعية والوظيفية.
- من المهم زيادة نماذج الثقافة العربية الإسلامية لأنها الوجه الآخر للغة العربية.
- من اللازم أن يكون بناء النصوص طبيعيا منطقيا متوازنا مدروسا.
- يجب أن يحتوي الكتاب التعليمي خاصة في هذه المرحلة العمرية على ألعاب وأنشطة تعمل على زيادة الدافعية نحو دراسته.
- من الضروري الاهتمام بالوسائل التقنية والاختبارات التحصيلية.

المراجع العربية والتركية

المراجع العربية:

- إبراهيم، محمد عبدالرحمن. "تحليل الجزء الأول من كتاب مفتاح العربية". مجلة الإسلام في آسيا، 2011.
- أبوالب، محمد - موسى، علي. "دراسة لسانية تطبيقية تحليلية لكتاب اللغة العربية لغير الناطقين بها". حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات 33/7، 2017.
- إسحق أوغلو، عمر. "تعليم اللغة العربية في المدارس التركية". اللغة العربية في تركيا. تحقيق محمود قدوم. الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 2016.
- الأسود، حسين. "مشكلات تعلم اللغة العربية في تركيا وحلول مقترحة لها". اللغة العربية في تركيا. تحقيق محمود قدوم. الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الطبعة الأولى، 2016.
- الحديبي، علي. "فاعلية برنامج تدريبي قائم على معايير الجودة في تنمية معايير الأداء المهني لدى معلمي اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى". المجلة العلمية لكلية التربية جامعة أسيوط 3/32، 2016.
- الخلف، محمد. "العربية بين يديك بين الوظيفية والنمطية - دراسة تحليلية تقويمية في المستويين المبتدئ والمتوسط". المؤتمر الدولي الأول لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها - نظرة نحو المستقبل. إسطنبول، الطبعة الأولى، 2017.
- الخلف، محمد. "دراسة تقويمية تحليلية مقارنة بين سلسلتي اللسان وسلسلتي 'Faceto Face' و 'Traveler' الإنجليزيتين المستوى المبتدئ". مؤتمر إسطنبول الدولي الأول لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها الرؤى والتجارب. عمان: دار كنوز المعرفة، الطبعة الأولى، 2015.
- أحمد، عمرو مختار. "نموذج تدريسي قائم على إستراتيجية الصف المقلوب لتنمية مهارات التحدث لدى دراسي اللغة العربية الناطقين بغيرها". المؤتمر الدولي: تعليم اللغات الأجنبية خلال الجوائح، بارتن: 19-20 يونيو، 2021.
- العناتي، وليد. "كتاب نون والقلم لتعليم العربية للناطقين بغيرها - دراسة لسانية تربوية". مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها العدد الثاني، 2009.
- اللقاني، أحمد. تطوير مناهج التعليم. القاهرة: عالم الكتب، 1995.
- الناقبة، محمود. "أسس إعداد مواد تعليم اللغة العربية وتأليفها". أسس إعداد مواد تعليم اللغة العربية وتأليفها. الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - الإيسيسكو، 2005.
- الناقبة، محمود - طعيمة، رشدي. الكتاب الأساسي لتعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى إعداد - تحليله - تقويمه. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، 1983.
- إينانج، يونس. "نظرة إجمالية عن تعليم اللغة العربية في مدارس تركيا". اللغة العربية في تركيا. تحقيق محمود قدوم. الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الطبعة الأولى، 2016.
- بانعمة، عادل وآخرون. وثيقة بناء منهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. مكة المكرمة: معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، 2016.
- بن إبراهيم الفوزان، عبدالرحمن. "إعداد مواد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها"، 1428. تاريخ الوصول 2 فبراير، <https://2u.pw/sjM5h2022>

- خيرالدين، سعيدي. "واقع وآفاق تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في تركيا- جامعة إسطنبول نموذجاً". معوقات تعليم العربية في الجامعات العالمية. الندوات والمؤتمرات 27. الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الطبعة الأولى، 2016.
- راس، محمود. "تعليم اللغة العربية في تركيا الواقع والمعوقات". معوقات تعليم العربية في الجامعات العالمية. الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 2016.
- رفعت، محمد وآخرون. وثيقة المستويات المعيارية لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. الشارقة: المركز التربوي للغة العربية لدول الخليج، الطبعة الأولى، 2018.
- شحاتة، حسن وآخرون. معجم المصطلحات التربوية والنفسية. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، 2003.
- شعبان، إبراهيم. "مستقبل تعليم اللغة العربية في تركيا من خلال ماضيها وحاضرها". اللغة العربية في تركيا. تحقيق محمود قديم. الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الطبعة الأولى، 2016.
- صنوبر، أحمد. "أهم مشكلات برامج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في تركيا: ملاحظات ميدانية". اللغة العربية في تركيا. تحقيق محمود قديم. الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الطبعة الأولى، 2016.
- صوتشين، محمد حقي. "تدريس اللغة العربية في تركيا: بالأمس واليوم". اللغة العربية في تركيا. تحقيق محمود قديم. الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 2016.
- طعيمة، رشدي. دليل عمل في إعداد المواد لبرامج تعليم العربية. مكة المكرمة: معهد اللغة العربية جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، 1985.
- عبدالحמיד، عبدالله - الغالي، ناصر. أسس إعداد الكتب التعليمية لغير الناطقين بالعربية. القاهرة: دار الاعتصام، 1991.
- علي، أحمد حسن محمد. الأساس في أساليب تدريس المهارات اللغوية لغير الناطقين بالعربية. أنقرة: صون تشاك، الطبعة الأولى، 2021.
- علي، عماد. "دلالة حروف الجر في القرآن الكريم وتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها". مجلة كلية الإلهيات في جامعة بينكول 17/1، 2021.
- مجمع اللغة العربية. المعجم الوجيز. القاهرة: وزارة التربية والتعليم، الطبعة الأولى، 2003.

Arapça Kaynaklar

İbrahim, Muhammed Abdurrahmân. "Tahlîlü'l-cüzi'l-evvel min kitâbi miftâhi'l-Arabiyye". Mecelletü'l-İslâm fî Âsya, 2011.

Ebü'r-Rabb, Muhammed - Musa, Ali. "Dîrase lisâniyye tatbîkiyye tahlîliyye li-kitâbi'l-lüğati'l-'Arabiyye li-ğayri'n-nâtikîne bihâ". Havliyyetü külliyyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-'Arabiyye li'l-benât, 7/33, 2017.

İsâkoğlu, Ömer. "Tâ'limü'l-lüğati'l-'Arabiyye fi'l-medârisi't-Türkiyye". el-Lüğatü'l-'Arabiyye fî Türkiyâ. edt. Mahmûd Kaddûm. Riyâd: Merkezü'l-Melik Abdullah b. Abdülaziz ed-Devliyy li-hudmeti'l-lüğati'l-'Arabiyye, 2016.

el-Esved, Hüseyin. "Müşkilâtü taallümü'l-lüğati'l-'Arabiyye ve hulûl mukteraha lehâ". el-Lüğatü'l-'Arabiyye fî Türkiyâ. edt. Mahmûd Kaddûm. Riyâd: Merkezü'l-Melik Abdullah b. Abdülaziz ed-Devliyy li-hudmeti'l-lüğati'l-'Arabiyye, 1.Baskı 2016.

el-Hudeybî, Ali. "Fâ'iliyyetü bernâmec tadrîbiyy kâim 'alâ me'âyiri'l-cevde fî tenmiyeti me'âyiri'l-edâi'l-miheniyy ledâ mu'allimî'l-lüğati'l-'Arabiyye li'n-nâtikîne bi-lüğâtin ührâ" el-Mecelletü'l-'ilmiyye li-külliyyeti't-terbiye, Câmi'atü Assiut, 3/32, 2016.

el-Halef, Muhammed. "el-'Arabiyyetü beyne yedeyk beyne'l-vazîfiyye ve'n-nematiyye - Dirâse tahlîliyye takvîmiyye fi'l-müsteveyni'l-mübtedi' ve'l-mütevassıt". el-Mu'temerü'l-devliyyü'l-evvel Ta'limü'l-lüğati'l-'Arabiyye li-ğayri'n-nâtikîne bihâ - Nazra nahve'l-müstakbel. İstanbul, 1.Baskı, 2017.

el-Halef, Muhammed. "Dirâse takvîmiyye tahlîliyye mukârine beyne silsileteyi'l-lisân ve silsileteyi 'Face to Face' ve 'Traveler' el-İngilîziyyeteyn el-Müsteve'l-mübtedi'". Mu'temerü İstanbul ed-devliyyü'l-evvel Ta'limü'l-lüğati'l-'Arabiyye li'n-nâtikîne bi-ğayrihâ er-Ruâ ve't-tecârib. Ammân: Dâru künûzi'l-m'arife, 1. Baskı 2015.

Ahmed, Amr Muhtâr. "Nemûzec tadrîsiyy kâim 'âla istirâfciyyeti's-saffi'l-maklûb li-tenmiyeti mahârâti't-tehaddüs ledâ dârisi'l-lüğati'l-'Arabiyye en-nâtikîne bi-ğayriha." el-Mu'temerü'd-devliyy: Ta'limü'l-lüğati'l-'ecnebiyye hılâle'l-cevâih, Bartın: 19-20 Haziran 2021.

el-Anâtî, Velîd. "Kitâbü nûn ve'l-kalem li-ta'limi'l-'Arabiyye li'n-nâtikîne bi-ğayrihâ - Dirâse lisâniyye terbeviyye". Mecelletü Câmi'ati Ümmi'l-kurâ li-'ulûmi'l-lüğâti ve âdâbihâ, 2. sayı, 2009.

el-Ligânî, Ahmed, Tatvîrü menâhici't-ta'lim. Kâhire: 'Âlemü'l-kütüb, 1995.

en-Nâka, Mahmûd. "Üsüsü i'dâdi mevâddi ta'limi'l-lüğati'l-'Arabiyye ve te'lîfihâ". Rabat: el-Münazzamatü'l-İslâmiyye li't-terbiye ve'l-'ulûm ve's-sekâfe - ICESCO, 2005.

en-Nâka, Mahmûd - Ta'îme, Rüşdî. "el-Kitâbü'l-esâsiyy li-ta'limi'l-lüğati'l-'Arabiyye li'n-nâtikîne bi-lüğâtin ührâ -i'dâd - tahlîle - takvîme." Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1. Baskı, 1983.

İnanç, Yunus. "Nazra icmâliyye an ta'limi'l-lüğati'l-'Arabiyye fî medârisi Türkiya". el-Lüğatü'l-'Arabiyye fî Türkiyâ. edt. Mahmud Kaddûm. Riyâd: Merkezü'l-Melik Abdullah b. Abdülaziz ed-Devliyy li-hudmeti'l-lüğati'l-'Arabiyye, 1. Baskı, 2016.

Bâni'me, Âdil vd. Vesîkatü binâi menheci ta'limi'l-lüğati'l-'Arabiyye li'n-nâtikîne bi-ğayriha. Mekke: Ma'hedü ta'limi'l-lüğati'l-'Arabiyye li-ğayri'n-nâtikîne biha, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1. Baskı, 2016.

Bin İbrahim el-Fevzân, Abdurrahman. "İ'dâdü mevâddi ta'limi'l-lüğati'l-'Arabiyye li-ğayri'n-nâtikîne bihâ". 1428. Erişim Tarihi 02.02.2022 (<https://2u.pw/sjM5h>)

Hayrüddin, Sa'îdî. "Vâki'u ve âfâku ta'limi'l-lüğati'l-'Arabiyye li-ğayri'n-nâtikîne bihâ fî Türkiyâ - Câmi'atü İstanbul nemûzecen". Muavvikâtü ta'limi'l-'Arabiyye fî'l-câmi'âti'l-

âlemiyye. en-Nedevât ve'l-mu'temerât 27. Riyâd: Merkezü'l-Melik Abdullah b. Abdülaziz ed-Devliyy li-hudmeti'l-lüğati'l-'Arabiyye, 1. Baskı, 2016.

Râs, Mahmûd. "Ta'lîmü'l-lüğati'l-'Arabiyye fî Türkiyâ el-Vâki' ve'l-mu'avvikât". Mu'avvikâtü ta'lîmi'l-lüğati'l-'Arabiyye fî'l-câmiâtî'l-'âlemiyye. Riyad: Merkezü'l-Melik Abdullah b. Abdülaziz ed-Devliyy li-hudmeti'l-lüğati'l-'Arabiyye, 2016.

Rif'at Muhammed vd. Vesîkatü'l-müsteveyâtî'l-mi'yâriyye li-ta'lîmi'l-lüğati'l-'Arabiyye li'n-nâtikîne bi-ğayrihâ. Şârika: el-Merkezü't-terbeviyy li'l-lüğati'l-'Arabiyye li-düveli'l-Halîc, 1. Baskı, 2018.

Şahhâte, Hasan vd. Mu'cemu'l-mustalahâtî't-terbeviyye ve'n-nefsiyye. Kâhire: Darü'l-Misriyye el-Lübnaniyye, 1. Baskı, 2003.

Şaban, İbrahim. "Müstakbelü ta'lîmi'l-lüğati'l-'Arabiyye fî Türkiyâ mi hülâli mâdîha ve hâdirihâ". el-Lüğatü'l-'Arabiyye fî Türkiyâ. edt. Mahmûd Kaddûm. Riyad: Merkezü'l-Melik Abdullah b. Abdülaziz ed-Devliyy li-hudmeti'l-lüğati'l-'Arabiyye, 2016.

Sanevber, Ahmed. "Ehemmü müşkilâti beramici ta'lîmi'l-lüğati'l-'Arabiyye li'n-nâtikîne bi-ğayrihâ fî Türkiyâ: Mülâhazât meydâniyye". el-Lüğatü'l-'Arabiyye fî Türkiyâ. edt. Mahmûd Kaddûm. Riyad: Merkezü'l-Melik Abdullah b. Abdülaziz ed-Devliyy li-hudmeti'l-lüğati'l-'Arabiyye, 2016.

Suçin, Mehmet Hakkı. "Tedrîsü'l-lüğati'l-'Arabiyye fî Türkiyâ: Bi'l-emsî ve'l-yevm". el-Lüğatü'l-'Arabiyye fî Türkiyâ. edt. Mahmûd Kaddûm. Riyad: Merkezü'l-Melik Abdullah b. Abdülaziz ed-Devliyy li-hudmeti'l-lüğati'l-'Arabiyye, 2016.

Ta'îme, Rüşdî. Delîlü amel fî i'dâdi'l-mevâdd li-berâmici ta'lîmi'l-lüğati'l-'Arabiyye. Mekke: Ma'hedü'l-lüğati'l-'Arabiyye Câmi'atü Ümmi'l-kurâ, 1. Baskı, 1985.

Abdülhamîd, Abdullah - el-Ğâlî, Nâsır. Üsûsü i'dâdi'l-kütübî't-ta'lîmiyye li-ğayri'n-nâtikîne bi'l-'Arabiyye. Kâhire: Dârü'l-i'tisâm, 1991.

Ali, Ahmed Hassan Mohamed. el-Esâs fî esâlîbi tadrîsi'l-mehârâtî'l-lüğaviyye li-ğayri'n-nâtikîne bi'l-'Arabiyye. Ankara: Sancak, 1. Baskı, 2021.

Ali, 'Îmâd. "Delâletü hurûfi'l-cerr fi'l-Kurâni'l-kerîm ve ta'lîmi'l-lüğati'l-'Arabiyye li-ğayri'n-nâtikîne bihâ". Mecelletü külliyyeti'l-ilâhiyyât fî câmi'ati Bingöl 1/17, 2021.

Mecma'ü'l-lüğati'l-'Arabiyye. el-Mu'cemu'l-vecîz. Kâhire: Vezâratü't-terbiye ve'l-ta'lîm, 1. Baskı, 2003.

Türkçe Kaynaklar

Ağçoban, Sıddık. "İmam Hatip Liselerinde Okutulan Ders Kitaplarının Bireycilik ve Kolektivism Açısından İncelenmesi". Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities 2, 2018.

Alrofady, Saad. Hazırlık Sınıfında Arapça Eğitim Programı: Sorunlar ve Çözümler. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı: Aksaray Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2021.

Aydın, Mehmet Zeki. "İmam Hatip Lisesi Arapça Derslerinin Planlanması". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/2, 2003.

Aydinalp, Halil- Erikoğlu, Esra Nur. "İmam Hatip Lisesi'nde Eğitim Gören Gençlerin Okul Tercihlerini Etkileyen Faktörler". İlahiyat Akademi Dergisi 12 , 2020.

Bayram, Selahattin. "Öğrenci ve Öğretmen Perspektifinden Türkiye'de Arapça Öğretimi: Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Üzerine Nitel Bir Çalışma". Journal of Values Education Dergisi 9/22, 2011.

Dağbaşı, Gürkan. "İmam-Hatip Lisesi 9. Sınıf Öğrencilerinin Arapça Yazma Becerileri Kazanımlarını Edinme Düzeylerinin İncelenmesi". Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi 17/17, 2018.

Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. Türk Eğitim Sisteminde Din Öğretimi İmam Hatip Okulları. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2021.

Karasubaşı, Ömer Alper ve diğerleri. "Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi". The Journal of Values Education Dergisi 18/39, 2020.

Kervankaya, Figen. "İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme". Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1, 2014.

Recep, Uçar ve diğerleri. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumlarının Değerlendirilmesi". İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumlarının Değerlendirilmesi 7/2, 2017.

Yiğit, Yasin. "Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları ve Problem Çözme Becerisi Kazandırması Açısından Analizi". İslami İlimler Araştırmaları Dergisi 6, 2019.

Millî Eğitim Bakanlığı: Bütçe Raporu, 2021.
http://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2020_12/30125920_2021_BUTCE_SUNUYU.pdf

Mana Açısından Kıraat Farklılıklarının Mahiyeti**The Nature of Recitation Differences As Meaning****Yunus İŞERİ**

Dr., Özel Kur'an Kursu Öğreticisi

Dr., Private Quran Course Tutorial

Bingol/Türkiye

yunusiseri123@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3475-4524

DOI: 10.34085/buifd.1093843

Öz

Kıraat ilminin önemli konulardan biri olarak karşımıza çıkan kıraatlerdeki okuyuş farklılıkları, kıraat ihtilâfları şeklinde de ifade edilmiştir. Ancak, ihtilâf kavramına, sadece, farklı hükümlerden birinin, diğerini geçersiz kılması veya birisinin doğruluğunun, diğerinin yanlışlığını gerektirmesi manası verilmemiştir. İhtilâf kavramının manası doğrultusunda, kıraat ihtilâfları da kıraatlerin birbirleriyle zıtlık oluşturması veya birinin diğerini hükümsüz bırakması şeklinde anlaşılmamıştır. Zira birinin sıhhatinin, diğerinin butlanını gerektiren ihtilâfın Mushaf'ta bulunması imkânsız görüldüğünden kıraat âlimleri, konuyla alakalı olarak kullanılan ihtilâf kelimesiyle, zıtlık oluşturmayan ve manaya çeşitlilik ve zenginlik katan ihtilâf kastetmişlerdir. Bu ayrıma işaret etmek için bir kısım bilginlerce, kıraat ihtilâfı kavramı yerine kıraat çeşitliliği ifadesi kullanılmıştır. Bu çeşitlilik, sıhhatinde ittifak edilen kıraat vecihlerinin mahiyeti açısından değişkenlik gösterirler. Bunlardan bir kısmının telaffuzu farklı olsa da manası birdir. Bir kısmı ise hem lafzı, hem de manası farklı olduğu halde aynı âyette mana açısından beraber bulunmaları mümkün olabilen vecih farklılıklarıdır. Diğer kısım kıraat vecihleri ise mana açısından aynı âyette beraberce düşünülmeleri mümkün olmamakla beraber başka açıdan ittifak edebilen ve aralarında herhangi bir tezat bulunmayan, çeşitlilik kapsamındaki farklılıklardır. Zikredilen tasnif muvacehesinden kıraat farklılıklarına bakıldığında sahih vecihler arasında tezât veya tenâkuz bulunmadığı, bunlar arasında bütünlük bulunduğu görülür.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat, vahiy, vecih, farklılık, mahiyet.

Abstract: Reading differences in recitation are stated as recitation disputes, which is an important matter of recitation discipline. However, that does not mean a different one invalidates another one. Recitation disputes are not understood as a conflict or that they nulify each other. Since those disputes which have both accuracy and nulity are impossible to be in Kur'ân, recitation scholars ment the dispute that gives a meaning and diversity. That does not make a controversy. To indicate this division, some scholars have used recitation diversity instead of recitation disagreement. This diversity vary from the point of the nature of recitation views related to its accuracy. Even some of them are different, their meaning is just. Although both their literature and meaning is different, they are different point of views to be possible together in the same verse as the just meaning. It is not possible to think the other recitation views together in the same verse as a meaning but they are differences that can be agreed in some other aspects. There are no controversies between them. If one sees them as classification window, he can see there is no contradiction. That is one and only.

Keywords: Reading Kur'ânı Kerim and Recitation, Revelation, aspect, difference, nature.

Giriş

Kıraat ilminin ehemmiyetli mevzularından sayılan kıraat farklılıklarının mahiyeti, üzerinde durulması gereken konulardan biridir. İlk dönem muhatapların da önem verdiği farklı okumalar, her dönemde Kur'ân muhataplarının ilgi odağı olmuştur. Allah'ın (cc) kelâmını ilgilendiren kıraat farklılıklarının mahiyeti üzerinde durulmuş, ihtilâfın çelişki mi yoksa çeşitlilik mi arz ettiği irdelenmiştir. Konuyla alakalı olarak kıraat ilminin öncü simaları, sahih kıraatler arasındaki ihtilâf için *tenevvü ihtilâfını* kabul etmiş, mütevâtir kıraatler arasında tezat veya tenâkuz bulunamayacağını ifade ederek bunlar arasında mana açısından uyum bulunduğu üzerinde durmuşlardır. Bu bağlamda *kıraat ihtilâfının çelişki değil, çeşitlilik ihtilâfı* olduğunu beyan etmiş, farklı okuyuşlar için *ihtilâfu tenevvü'in* (çeşitlilik ihtilâfı) kavramını kullanılmışlardır. Sahabe döneminden itibaren önemini koruyan *kıraat farklılıklarının mahiyeti* meselesi, kıraat ve tefsir kaynaklarında da yerini almıştır.

Kadim kıraat kaynaklarında kıraat farklılıklarının mahiyetine yer verilmiş olsa da mevzunun günümüzde de önemini koruması sebebiyle, *kıraatlerdeki vecih farklılıklarının mahiyeti* üzerinde durma gereği hâsıl olmuştur. Buna binaen makalede, zikredilen mevzu, kıraat ilminin kadim kaynaklarından istifade edilerek müşahhas misallerle izah edilmiştir. Konuyla ilgili İbn Kuteybe'nin *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, Dâni'nin *el-Mukni' fi resmi Mesâhifi'l-emsâr*, İbn Teymiyye'nin *Mecmû'u'l-fetâvâ* ve İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* isimli eserlerinin yanı sıra alanın literatüründen yararlanılmış, günümüz araştırmacılarının kıraat farklılıkları hakkındaki yorumlarına yer verilmiştir. Bu bağlamda Abdurrahman Çetin'in *Kıraatların Tefsire Etkisi*, Mehmet Dağ'ın *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* ve Mustafa Kılıç'ın *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği* isimli eserleri zikredilebilir. Öte yandan kıraat vecihlerinin tefsir ilmiyle birinci derecede alakası nedeniyle kıraatlerdeki farklılıkların izahında tefsirlerden de faydalanılmıştır.

Ümmet tarafından kabul gören sahih kıraat vecihlerinin, mahiyet açısından özgün bir çalışmada ele alınması, bu husustaki bazı temel noktaları aydınlığa kavuşturacaktır. Farklı okumaların beşer mahsulü mü yoksa vahiy kaynaklı mı olduğunun irdelenerek konu hakkındaki hususların ele alınması, söz konusu mevzunun delillere dayalı şekilde daha doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Böylelikle, bir kısmı farklı mana ihtiva etse de kıraat vecihlerinin, zıtlık oluşturmayacak ve birbirini destekleyecek şekilde Kur'ân'da yer almalarının, ümmet için ilâhî rahmetin bir eseri olduğu anlaşılacak, makbul kıraat vecihlerinde herhangi bir beşerin tasarrufunun bulunmadığı, bunların ancak ilâhî vahyin bir semeresi olduğu tebeyyün edecektir. Bu bakımdan *kıraat farklılıklarının mahiyeti* temel eksenindeki şu makalemiz, vecihler arasındaki farklılıkların hakiki mahiyetinin anlaşılması, konu hakkında kapalı noktaların aydınlatılması ve Kur'ân'ın beşer mahsulü değil, içerdiği tüm kıraat vecihleriyle birlikte Allah'ın (cc) kelâmı olduğunun ortaya konulması bakımından önem arz etmektedir.

Mana Açısından Kıraat Farklılıklarının Mahiyeti

Kıraat farklılıkları deyince kıraatlerin birbirleriyle tezat teşkil etmesi veya birisinin, diğerini hükümsüz bırakması şeklinde anlaşılmalıdır. Zira, *halefe* kökünden gelen ve *ihtelefe* fiilinin masdarı olan ihtilâf kelimesi lügatlerde, *peşi sıra gitmek, izlemek, yerini almak* gibi manalarına gelmekle beraber *bütün yönleriyle ittifak etmeyen, bazı cihetten farklılık gösteren ve birbirine eşit*

olmayan veya birbirine zıt ve muhalif yahut değişik ve farklı olan şeyler için kullanılır.¹ İhtilâf, iki farklı hükümden birisinin, diğerini geçersiz kılması, birinin doğruluğunun, diğerinin yanlışlığını gerektirmesi anlamına gelen *tenâkuzdan*² farklı olarak *çeşitlilik* anlamı da ihtiva etmektedir. Nitekim ihtilâf kelimesinin asıl kökü olan *h-l-f* (خلف) kelimesi, türevleriyle beraber ve kullanıldığı alanlara ve ilim dallarına göre çok sayıda farklı anlam ihtiva etmektedir.³ İhtilâf kelimesi hakkındaki tanımlara ve kelimenin Arap dilindeki kullanımlarına bakılırsa iki şeyin ihtilâf etmesi, bunların sadece birbiriyle tezat teşkil etmesi gibi olmadığı görülecektir. Mahiyet itibarıyla bazı ihtilâflar zemmedilecek türden değildir. Zıt unsurların tamamı birbiriyle muhtelif olabilir. Ancak her muhtelif bulunanlar, birbirine zıt olmadığı gibi⁴ kıraat âlimlerinin de ittifakla üzerinde durduğu gibi kıraatler de çeşitlilik gösterebilirler bile zıtlık teşkil etmezler.⁵

Lügavî izahından da anlaşılacağı üzere *ihtilâf* kelimesi, Türkçe’de yaygın şekilde kullanılan *ihtilâf* anlamında değerlendirilmemelidir. Türkçe kullanımlarda bu kelime, çoğunlukla birbirine muhalif ve zıt olmak manasını hatırlatsa da, Arapça aslında, yukarıda değinildiği gibi, *belli şeylerin birbirinden farklılık göstermesi* manasındadır. *Farklılık* ise, kavram olarak *تَضَادٌّ أَوْ تَنَاقُضٌ* *tezat veya tenâkuz* manasında olabileceği gibi *فَرْقٌ وَتَعَايُرٌ* *farklılık ve çeşitlilik* anlamında da kullanılabilir.⁶ Farklı ilmî disiplinlerde ihtilâf kavramına özel anlamlar yüklenmiş⁷ olsa da, birinin sıhhati, diğerinin butlânını gerektiren bir ihtilâf şeklinin Mushaf’ta bulunması imkânsız olduğundan sahih kıraatler için kullanılan ihtilâf kelimesinden, *zıtlık teşkil etmeyen ve manaya farklı renkler ve genişlik katan mahiyetteki çeşitlilik* kastedilmiş olduğu⁸ aşağıda gelecek örnekler kapsamında daha net anlaşılacaktır.

Kıraat farklılıklarının bünyesinde herhangi bir zıtlık söz konusu olsaydı bu husus gizli kalmaz, muhakkak Kur’ân’ın muarızları tarafından açığa çıkarılırdı. Nitekim oryantalistlerin uzun zamandan beri Kur’ân metni üzerinde gerçekleştirdikleri çalışmaları da göstermiştir ki, Kur’ân’da, kendi yapısal ve anlamsal bütünlüğü içerisinde çelişki oluşturacak hiçbir kelime ve âyet bulunmamaktadır.⁹ Bu bağlamda, âyetlerin birer parçası sayılabilecek kıraatlerde söz konusu olan ihtilâflar, Kur’ân’daki bazı kelime ve harflerin anlam bakımından Kur’ân’la

¹ Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrût: Dâru Kutubi'l-İlmiyye 2003), “halefe”, 1/436; Muhammed b. Mükrim b. Ali Cemaluddin İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânu'l-‘Arab* (Beyrût: Dâru’s-Sadr, 1994), “ihtelefe”, 9/91-94; Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Hemedânî, *Mu’cemu mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1979), “halefe”, 2/210-212.

² Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürçânî, *Ta’rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer’aşlî (Beyrût: Dâru’n-Nefâis, 2007), “et-tenâkuz”, 68.

³ Detaylı izah için bk. Cafer Yerlikaya, “Kıraatlerde İhtilaf Kavramı”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER)*, 18/18 (2020), 293-296.

⁴ Ebû Hilâl Hasen b. Abdullah b. Sehl el-‘Askerî, *Furûku'l-lüğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlim ve’s-Sekâfeti li’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1997), “muhtelef ve’l-mutezâd”, 157.

⁵ Ebu’l-Hayr Muhammed b. Yusuf İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati'l-‘aşr*, thk. Şeyh Zekeriyya Umeyrât (Beyrût: Dâru Küttübü'l-İlmiyye, 2011), 1/49; Takiyuddin Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecme’u Melik Fehd, 1995), 13/402.

⁶ Ebû Dâvûd Süleyman İbn Necâh b. Ebi Kasım el-Emevî, *Muhtasaru’t-tebyîn li hecâi’t-tenzîl* (Medine: Mecme’u Melik Fehd, 2002), 1/134.

⁷ Yerlikaya, “Kıraatlerde İhtilaf Kavramı”, 297.

⁸ Yerlikaya, “Kıraatlerde İhtilaf Kavramı”, 298-300.

⁹ bk. Abdullah Emin Çimen, “Kur’ân’da Ritmik Yapı: Fâsıla ve Üslup Açısından Bir Deneme”, *Dini Araştırmalar* 10/29 (2007), 220-221.

çelişmeyecek farklı okunması şeklinde özetlenebilir. Başka bir ifadeyle sahih kıraatler, sağlam senedlerle Rasulullah'a (s.a.v) kadar uzanmakta ve rivayet ve nakil yoluyla bize ulaşmakta olup bir taraftan muhataplara Kur'an'ı okumalarında kolaylık sağlarken bir taraftan da âyetlerin mana yelpazesini açarak bizlere daha geniş bakış açıları sunan bir çeşitlilik arz ederler.¹⁰

İbn Teymiyye (öl. 728/1328) de yukarıda zikredilen bu inceliği vurgulamak için تَنْوُّعُ الْقِرَاءَاتِ (kıraatlerin çeşitliliği) ifadesini kullanmayı tercih etmektedir.¹¹ Nitekim مَنْ أَمَّا أَنْ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا "Kur'an'ı gereği gibi düşünmezler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı."¹² âyetinde de işaret edildiği gibi, Allah'ın (cc) kitabında zıtlık bulunması, imkânsız olması cihetiyle âlimler de kıraatlerde ihtilâf denilince اخْتِلَافٌ تَنْوُّعٌ (çeşitlilik ihtilâfı) manasının kastedildiğini belirtmiş ve şöyle demişlerdir: "فَإِنَّ الْاِخْتِلَافَ الْمُمْتَارَ إِلَيْهِ فِي ذَلِكَ اخْتِلَافٌ تَنْوُّعٌ وَتَعَايِيرٌ لَا اخْتِلَافٌ تَضَادٌّ وَتَنَاقُضٌ" "Bu hususta işaret edilen ihtilâf, tenevvü' ve teğâyyür (değişiklik) ihtilâfıdır. Tezat ve tenâkuz ihtilâfı değildir."¹³

Ümmete kolaylık olması amacıyla Kur'an'ın, yedi harf üzere nazil olmasının neticesi olan kıraat farklılıklarının bir kısmı arza-i ahire'de neshedilmiştir.¹⁴ Araştırmamızda bu husustaki detaylara girilmeyecektir. Neshedilmeyip resmu'l-Mushaf'ta (Kur'an'ın yazı şeklinde) korunan ve ihtilâfın niteliği açısından nispeten birbirinden değişkenlik arz eden kıraat farklılıklarının mahiyetleri ele alınacaktır.

Ebû 'Amr ed-Dânî (öl. 444/1053) ve İbnü'l-Cezerî'ye (öl. 833/1429) göre, resmu'l-Mushaf'ta korunmuş bütün kıraat vecihleri, mahiyetleri itibariyle üç kategoriden birisine girer: Birincisi: Lafızları farklı, manası bir olan kıraat vecihleridir. Bunlar, الصَّارِطُ kelimesinin ز ve س harfleri ile de; عَلِيَّهِمْ kelimesinin, ه harfinin kesra'sı ve damme'si ile; يَحْسَبُ kelimesinin س harfinin kesra'sı ve fetha'sı ile okunması örneklerinde görüldüğü gibi lehçe farklılığı kapsamında lügatlerle ilgili ihtilâflardır. İkincisi: Hem lafzı, hem de manası farklılık arzettiği halde aynı âyette ikisinin de bulunması mümkün olan kıraat vecihleridir. Bunlar da, (يَكْذِبُونَ، يَكْذِبُونَ، مَلِكٌ، مَلِكٌ) her iki şekilde de kıraat edilmesinde ve كَيْفَ نُشْرِبُهَا كَيْفَ نُشْرِبُهَا ifadesindeki ز harfinin, ر harfi ile okunması örneğinde görüldüğü gibi iki farklı mananın, ayrı iki kıraatte cemedilmesi şeklinde gerçekleşir. Üçüncüsü: Hem lafzı, hem de manası farklılık gösterdiği halde ikisinin de aynı anda bir yerde beraber düşünülmesi mümkün olmayan lakin başka açıdan ittifak edebilen ve aralarında herhangi bir zıtlık bulunmayan kıraat vecihleridir. Bu kapsama giren vecihlere de: وَإِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ لِيُزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ "Onların tuzakları, dağları yerlerinden oynatacak da olsa ..." ¹⁵ âyetindeki لِيُزُولَ kelimesinin لِيُزُولَ şeklinde; وَقَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ " (Mûsâ) dedi ki: İyi biliyorsun ki, bunları ancak, göklerin ve yerin Rabbi apaçık deliller olarak indirmiştir."¹⁶ âyetinde bulunan لَقَدْ عَلِمْتَ ifadesinin, لَقَدْ عَلِمْتُ şeklinde okunması örnek gösterilebilir.¹⁷

¹⁰ Çimen, "Kur'an'da Ritmik Yapı", 221.

¹¹ İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-fetâvâ, 13/402.

¹² en-Nisâ 4/82.

¹³ İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, 1/49.

¹⁴ İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, 1/8, 32, 33.

¹⁵ İbrâhîm 14/46.

¹⁶ el-İsrâ 17/102.

¹⁷ bk. Osman b. Saîd b. Osman Ebû 'Amr ed-Dânî, Câmi'u'l-beyân fi'l-kirââtî's-seb' (İmârât: Camiatu's-Şârika, 2007), 1/120-123; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, 1/49-51.

İbnü'l-Cezerî ve Dâni'nin kıraat farklılıklarıyla ilgili yaptıkları taksimatın ilki, mana ile fazla bir irtibatı bulunmayan türdeki lügat farklılıklarıyla ilgili; diğer iki kategori ise anlam ile bağlantısı bulunan kıraat vecihleriyle alakalıdır.¹⁸

1. Telaffuzu Farklı Manası Bir Olan Kıraat Vecihleri

Yedi harf ruhsatına bağlı olarak farklı okunan kıraatler, ele alma yöntemine göre değişik şekillerde tasnif edilebilseler¹⁹ de mana açısından bakıldığında temelde iki farklı mahiyet göstermektedir. Bunların bir kısmı, manayı ilgilendirmeyen, sadece vecihlerin edâ keyfiyetlerini alakadar eden *usulle ilgili şifahî farklılıklardır*.²⁰ İzhâr, ihfâ, idğâm, feth, imâle, teshîl, ibdâl, tahrîk, teskîn gibi, kelimelerin, farklı ses özellikleriyle telaffuz edildiği, daha çok lehçelerle alakalı olan²¹ ancak, manaya etki etmeyen değişik okuyuşlar bu kapsama girer.²² Farklılıkların, yüzde seksenini teşkil ettiği ifade edilen²³ bu kıraat vecihlerinin çoğu, mahiyet itibarıyla manayı ilgilendirmez, sadece okuyuşa ses zenginliği katan uygulama şekilleridir.²⁴ Bu kapsama giren farklı okumalar, Kur'ân'da kelimenin geçtiği her yerde aynı ses özellikleriyle okunması sebebiyle usul farklılıkları veya fonetik farklılıklar olarak ele alınmaktadır.²⁵

Lehçelerdeki farklı okumaların tamamı, ses özelliğiyle ilgili değildir. Bir kısmı harekeyle veya muzâraat harfleriyle alakalı olabilmektedir. Bunların bir kısmında, az farklarla mana değişikliği görülmektedir. *Zemahşerî Tefsiri* bağlamında kıraatleri ele alan Mustafa Kılıç, lehçe ihtilâflarını işlerken bu türden bazı kıraat farklılıkları üzerinde durmuştur. Telaffuzları değişkenlik gösterip temelde lehçelere dayanan bu tarz okuyuşların bir kısmının anlam üzerinde etkisi olmasa bile bazılarının manada değişikliğe yol açtığı görülmektedir. Fakat bu mana değişikliği, önceden de üzerinde durulduğu gibi zıtlık şeklinde bir mahiyet arz etmez. Ancak, farklı manalara delâlet ederek âyetin anlam yelpazesini genişleten bir özellik gösterirler.²⁶

Resmu'l-Mushaf'ın müsaade ettiği lehçe farklılıkları, telaffuzu farklı olsa da manası bir olan vecihler kapsamında değerlendirilebilir. Lehçe ihtilâflarının bir kısmı, usulle alakalı ses ve telaffuz keyfiyetini ilgilendirirken bir kısmı da harekeyle alakalıdır. Bunlardan bazıları yukarıda izahı bulunan *يَحْسِبُ - يَحْسِبُ ; عَلَيْهِمْ - عَلَيْهِمْ* örneklerinde de görüldüğü üzere *hareke değişikliğiyle* alakalıdır. Bazısı da *نُؤْتِيهِ مِنْهَا "Onu sana verir."*²⁷ *نُؤْتِيهِ مِنْهَا "Ondan (nasibini) ona veririz."*²⁸ , *فَأَلْفِقَهُ إِيَّاهُمْ "(Mektubu) onlara atıver."*²⁹ ibarelerinde ه harfinin sükûn veya kesra üzere

¹⁸ bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/49-50.

¹⁹ bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/49-51.

²⁰ Muhammed Tahir b. Âşûr et-Tunûsî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 1/51.

²¹ Örneklerle Usulle alakalı okuyuş vecihleri hakkında detaylı izah için bk. Yunus İşeri, *Nizamuddin en-Nîsâburî'nin 'Garâibu'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkân' Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 210-233.

²² İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, (İstanbul: İFAV, 2013), 122, 125.

²³ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 447.

²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/51.

²⁵ bk. Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 57-64.

²⁶ Detaylar için bk. Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği* (İstanbul: İFAV, 2015), 11-149.

²⁷ Âl-i İmrân 3/75.

²⁸ Âl-i İmrân 3/145.

²⁹ En-Neml 27/28.

okunması veya فَاتَتْ أُكْلَهَا - فَاتَتْ أُكْلَهَا “Yemişlerini verdi.”³⁰ ibaresinde ك harfinin sükûn veya damme ile okunması gibi harekenin okunup okunmamasıyla ilgilidir.³¹ Ancak bu kısımda incelenen kıraat vecihleri, lehçelerin her birinde farklı bir telaffuz veya harekeyle okunduğu halde manalarında değişiklik söz konusu olmamaktadır.³²

Farklı şekillerde telaffuz edilseler de aynı manada kullanılan ve usul farklılıkları kapsamında değerlendirilen lehçe farklılıklarına dayalı kıraat vecihlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla birkaç örnek üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Örnek 1: A’raf suresinin 137. âyeti³³ ile Nahl suresinin 68. âyetinde³⁴ geçen يَعْرِشُونَ kelimesi, farklı bir lehçeye göre يَعْرِشُونَ şeklinde damme’li okunmuştur.³⁵ Kesra’lı vecih, Hicaz halkının lehçesi iken, damme’li vecih de diğer bazı Arap kabilelerine aittir.³⁶ Bu kelime, iki ayrı lehçede hareke farklılığıyla okunsa da her iki okuyuşta da *bina etmek, yükseltmek* manasındadır.³⁷ İki vecih de sahih kıraatler arasında mevcuttur.³⁸ A’raf sûresinde geçen söz konusu kelime ile Firavun ve hanedanının, evler, meskenler ve saraylar bina ettikleri vurgulanırken,³⁹ Nahl suresindeki kelimedede de insanların *arı için kovan inşa etmelerinden* bahsedilmektedir.⁴⁰ Görüldüğü üzere يَعْرِشُونَ kelimesi farklı lehçelerde hareke değişikliği ile okunduğu halde her iki âyette de farklı bağlamlarda olmak üzere *bina etmek, yükseltmek* anlamında kullanılmıştır.

Örnek 2: Lehçe temelli olarak hareke farkıyla okunan kelimelerden biri de Mücadele suresinin أَنْشُرُوا فَانْشُرُوا “Ve size, ‘kalkın’, denildiği zaman da kalkın!”⁴¹ âyetinde geçen أَنْشُرُوا kelimesidir.⁴² *Kalkmak* anlamında kullanılan bu kelimedeki ش harfi, sahih kıraatlerde hem kesra

³⁰ El-Bakara 2/265.

³¹ Dâni, *Câmiu’l-beyân*, 1/120.

³² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/49.

³³ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ “Firavun ve kavminin yaptıklarını ve (özenle kurup) yükselttiklerini yerle bir ettik.” (el-A’raf 7/137).

³⁴ وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذْ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ “Ve Rabbin, bal arısına, dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) evler edin.” (en-Nahl 16/68).

³⁵ Ebü’l-Hasen Saîd b. Mes’ade el-Mücâşiî el-Ahfeş el-Evsat, *Meâni’l-Kur’ân*, thk. Hudâ Mahmud Kuraa (Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 1990), 1/335; Ebü Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezherî, *Me’âni’l-kırâât*, thk. İvâd b. Ahmed el-Kavzî ve İz Mustafa Dervîş (Riyad: Merkezu’l-Buhûs fi Külliyyeti’l-Âdâb bi Câmîati Melik Suûd, 1991), 1/421.

³⁶ Ebü Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *Bahru’l-muhît fi’t-tefsîr*, thk. Sıtkı Muhammed Cemîl (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1999), 5/156; Ebu’l-Kasım Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-neşr fi’l-kırââti’l-aşr*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr (Beyrût: Dâru Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 2/336.

³⁷ Ebü Cafer Muhammed İbnü’l-Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 5/445; 13/78; Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed Cârullâh ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki şavâimidi’t-tenzîl* (Beyrut: Dâru Kitâbi’l-Arabî, 1987), 2/149, 618.

³⁸ İbn ‘Âmir ve Ebü Bekir Şu’be, Kur’ân’ın neresinde gelirse gelsin , harfinin damme’si ile; diğerleri ise ر ‘nin kesra’sı ile okumuşlardır. bk. Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin İbn Mîhran en-Nisâbüri, *el-Mebsût fi’l-kırââti’l-aşr*, thk. Sebi’ Hamza Hâkimî (Dimeşk: Mecmeu’l-Lüğa el-Arabiyye, 1981), 214; Ezherî, *Me’âni’l-kırâât*, 1/421; Dâni, *Câmi’u’l-beyân*, 3/1115; Nizamuddin Hasan b. Muhammed b. Hüseyin en-Nisâbüri, *Garâibu’l-Kur’ân ve reğâibu’l-Furkân*, thk. Şeyh Zekerriyya Umeyrât (Beyrût: Dâru Kutubi’l-İlmiyye, 1996), 3/304; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/271;

³⁹ Ebu’l-Haccâc Mücahid b. Cebr el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdusselâm Ebu’n-Nîl (Mısır: Dâru’l-Fikri’l-İslâmî el-Hadîse, 1989), 342;

⁴⁰ bk. Nisâbüri, *Garâibu’l-Kur’ân*, 3/252.

⁴¹ el-Mücâdele 58/11.

⁴² Ebü Cafer, İbn ‘Âmir ve Asım ش harfinin damme’si ile أَنْشُرُوا şeklinde; diğerleri ش ‘nin kesra’sı ile انْشُرُوا şeklinde okumuşlardır. bk. İbn Mîhrân, *Mebsût*, 432; Dâni, *Câmi’u’l-beyân*, 4/1632-1633; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/385.

ile hem de damme ile okunmuştur. Bu kelimedeki farklılık, pek çok kıraat vechinde olduğu gibi lehçe farkına dayanmaktadır.⁴³ Her iki vecihte de aynı mana ifade eden bu kelime söz konusu âyette, her hangi bir hayır, düşmanla savaşmak, iyiliği emretmek, hakkı ifa etmek, namaz kılmak gibi hangi maksat olursa olsun, “Size, kalkın!” denildiğinde (ağır davranmayıp) kalkınız!” manasında kullanılmıştır.⁴⁴

Örnek 3: Enfâl suresinin 42. âyetindeki بِالْعُدْوَةِ kelimesi ile ilgili kıraat vecihleri⁴⁵ de yine lehçe ihtilâfına dayalı, telaffuzu farklı lakin manası aynı olan kıraat türüne diğer bir örnektir. Kesra ile okunan vecih Kays lügatine ait iken, dammeli vecih de Kureyş’e aittir.⁴⁶ Bu kıraatin, hem بِالْعُدْوَةِ şeklinde damme ile hem de بِالْعُدْوَةِ şeklinde kesra ile okunan her iki vechi de vadinin kenarı manasına gelmektedir.⁴⁷ Her iki kıraat vechi de lehçe değişikliğine bağlı olarak kelimenin farklı kullanımlarından ibarettir.⁴⁸

Lehçelere göre değişik şekilde okunan, ancak vecihleri arasında anlam farkı bulunmayan يَعْزُشُونَ - يَعْزُشُونَ , اَنْشُرُوا - اَنْشُرُوا ve بِالْعُدْوَةِ - بِالْعُدْوَةِ kelimelerine benzer pek çok farklı okuyuş vecihleri mevcuttur.⁴⁹ Bunlar mahiyet itibariyle farklı okunsalar da aynı mana ifade ederler.

Örneklerde de görüldüğü üzere hareke farkından kaynaklanan pek çok kıraat vechi arasında mana bakımından her hangi bir fark bulunmamaktadır. Sadece kıraatin eda edilmesi esnasında az bir telaffuz farklılığı göstermektedirler. Mana açısından herhangi bir değişikliği bulunmayan, lehçeler arasındaki bu tarz okuyuş farklılıklarına müsaade edilmiş olması, ilâhî rahmetin sonucu olarak kolayına geleni okuması noktasında ümmete tanınan bir ruhsattır. Ve herhangi hiç bir beşerin tasarruf yetkisinin bulunmadığı vahiy eksenli okuma farklılıklarıdır.

2. Hem Lafızları Hem de Manaları Farklı Olan Kıraat Vecihleri

Mahiyeti itibariyle kıraat farklılıklarından bir kısmı da manayı ilgilendiren okuyuş değişiklikleridir. Kelimelerdeki harflerin ve hareketlerin değişmesi ile meydana gelen okuyuş şekilleri bu kapsama girmektedir.⁵⁰ Fakat bu farklılıklar, yukarıda da bahsedildiği gibi tenâkuz arz etmez. Sadece mana açısından âyetin muhtevasını genişletir. İçinde buldukları âyetlerin farklı yönlerden de anlaşılmasına yardımcı olur. Böylelikle, mana çeşitliliği sağlaması sebebiyle bazen her bir kıraat vechi yeni bir âyet hükmüne geçmiş olmaktadır.⁵¹ Yahut birbirini destekleyerek veya birinin müphem bıraktığını diğeri açıklayarak, âyetlerin başka açılardan daha doğru şekilde anlaşılmasına olanak sağlamaktadır.⁵² Mana açısından âyetin muhtevasını

⁴³ Ebu Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Beğâvî, *Me’âlimu’t-tenzil fi tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 1999), 5/45; Nîsâbü’rî, *Garâibu’l-Kur’ân*, 6/265; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-neşr*, 2/582.

⁴⁴ Mücahid, *Tefsîru Mücâhid*, 650; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/492.

⁴⁵ Ebû Bekir İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-seb’a fi’l-kırâat*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Daru’l-Meârif, 1980), 306; Dâni, *Câmi’u’l-beyân*, 3/1136; İbn Mihrân, *Mebûsât*, 221.

⁴⁶ Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Hâdî Şerhu Tayyibeti’n-neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr* (Beyrût: Dâru’l-Ceyl, 1997), 2/266.

⁴⁷ Beğâvî, *Me’âlimu’t-tenzil*, 2/297; Nîsâbü’rî, *Garâibu’l-Kur’ân*, 3/403.

⁴⁸ bk. Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/350; Ebu Züra Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, thk. Saîd Afgânî (Beyrût: Müessesetu Risâle, 1997), 311; Ebû İshak İbrahim b. Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrût: Âlemu’l-Kütüb, 1988), 2/417.

⁴⁹ Dâni, *Câmi’u’l-beyân*, 1/120; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/50.

⁵⁰ bk. Karaçam, *Kıraat İlminin Kur’ân Tefsirindeki Yeri*, 125.

⁵¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/52.

⁵² bk. Karaçam, *Kıraat İlminin Kur’ân Tefsirindeki Yeri*, 125.

zenginleştiren bu mahiyetteki vücûhât çoktur. Anlam itibarıyla önem arz eden bu ikinci kısım, Dâni ve İbnü'l-Cezerî'nin taksiminde olduğu gibi iki kategoride incelenebilir.

2.1. Aynı Yerde İctima Etmesi Mümkün Olan Kıraat Vecihleri

Kıraatler arasında çelişki bulunması mümkün olmadığından vecihler arasındaki farklılıkların birbirini desteklediği ve âyetin manasına genişlik kattığı müşahede edilmektedir. Bu tür kıraat vecihlerinde, âyette birisinin varlığı, diğeri de aynı yerde var olmasına anlam açısından bir engel teşkil etmez. Manaları farklı olsa da birbirlerini destekleyecek bir mahiyet gösterirler. Bu başlık altında hem lafzı hem de manası farklı olan kıraat vecihlerinden, *aynı âyette her iki kıraat vechinin de beraber bulunması mümkün olan kıraat vecihleri* üzerinde durulacak, tefsirlerden örnekler verilecektir.

Örnek 1: Muhtelif iki mananın bir şey üzerinde aynı anda cari olmasına herhangi bir engel bulunmamasına,⁵³ Bakara suresinin *وَإِنظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا* "Ve kemiklere de bak, nasıl onları bir araya getiriyor, sonra onlara nasıl et giydiriyoruz?"⁵⁴ âyetinde *نُنشِئُهَا* kıraatinin vecihleri örnek gösterilebilir. Buradaki kıraat *نُنشِئُهَا* şeklinde ر harfi ile de okunmuştur.⁵⁵

Tefsirlerde söz konusu kıraat vecihlerinden her birinin ifade ettiği farklı anlamlar üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda, *نُنشِئُهَا* kıraatinin, *hayat vermek*; *نُنشِئُهَا* kıraatinin ise *hareket ettirmek, birbirinin üstüne koymak, yükseltmek* manasına geldiği zikredilmektedir.⁵⁶ Nitekim *نَشَرَ* fiil köküne dayanan *النَّشْرُ* kelimesi *yüksek mekân*; *النَّشْرُ* ve *النُّشُورُ* *yükselmek* anlamında kullanılmaktadır.⁵⁷ Bu sebeple kadının kendi eşine karşı diklenmesine *نَشَرُ الْمَرْأَةِ* ve çocuğun büyüüp uzadığını ifade etmek için *نَشَرَ الْعُلَامِ* denilmektedir.⁵⁸ İbnü'l-Cezerî de her iki okuyuş vechinde kemiklerin kastedildiğini belirterek bu yöndeki manayı teyit eder. Kıraatlerden biriyle onlara hayat verildiği belirtilmişken diğeriyle de onların üst üste yükselişinden bahsedilmiştir. Böylelikle Allah (cc) iki ayrı manayı, bir kelimenin farklı iki okuyuşunda cemetmiştir.⁵⁹

Aynı âyette hem lafızları, hem de manaları farklılık gösteren söz konusu kıraat vecihlerinin anlamı düşünüldüğünde, bunlardan birinin diğeri nakzetmediği, hatta mana olarak desteklediği görülür. Zira âyette ölülerin ihyasına misal gösterilen merkep örneğinden de anlaşıldığı gibi bir hayvan, ancak kemiklerin birbirine geçirilmesi ve onlara hayat verilmesiyle canlandırılabilir. Dolayısıyla, kıraat ihtilâfının, zıtlık değil mana genişliğini sağlayan türden bir farklılık olduğu görülmektedir. Aynı zamanda bu ihtilâf çeşidinin, Kur'ân'ın mana cevherlerinin kapsamını genişleten bir mahiyet arzettiği anlaşılmaktadır.

⁵³ Mustafa Kılıç, "Kıraatlerin Anlam Merkezli Tasnifi: Ebû 'Amr ed-Dâni Örneği" 5. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi Bildirileri IBAD-2020 (İstanbul: Eylül 1-2, 2020), 332.

⁵⁴ el-Bakara 2/259.

⁵⁵ Ebû 'Amr, Yakub, İbn Kesîr, Cafer ve Nâfi' ile *نُنشِئُهَا* şeklinde; diğeri *نُنشِئُهَا* şeklinde okumuşlardır. bk. Nisâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân*, 2/27-28; İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, 91; Ezherî, *Me'âni'l-kirâât*, 1/222; Dâni, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/929; ayrıca şâz kıratte, *ن* ve *ر* 'nın birlikte ref' edilmesiyle de okunmuştur. bk. Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh el-Hemedâni en-Nahvî, *Muhtasar fi şevâzi'l-Kur'ân min kitâbi'l-Bedi'*, thk. Arthur Jeffery (Kâhire: Mektebetu'l-Mütenebbî, 1934), 23.

⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/475-476; Nisâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân*, 2/27.

⁵⁷ Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *Sihâhu tâci'l-lüğa ve sihâhu'l-'Arabî*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), "neşeze", 3/899; İbn Fâris, *Mekâyisu'l-lüğa*, "neşeze", 5/430.

⁵⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/475-476; Nisâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân*, 2/27.

⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/50.

Örnek 2: Bakara suresinin 125. âyetindeki *وَالتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّئًا* “*Makam-ı İbrahim’den bir namaz yeri edininiz.*” ibaresinde, *وَالتَّخِذُوا* “*edindiler*” kelimesi sahih kıraatlerde hem okunuşu hem de manası bakımından farklılık göstermektedir. Bu âyetteki *وَالتَّخِذُوا* emir fiili, sahih bir kıraatte *حَعَلْنَا* fiiline atfedilerek fiil-i mâzi kalıbında *وَالتَّخِذُوا* şeklinde خ harfinin fetha’sı ile de okunmuştur.⁶⁰ Ancak, iki vecih de aynı âyette beraber bulunabilmekte ve mana açısından birbirini desteklemektedirler.

Kesra ile emir siğası üzere okunan kıraat vechi, sahih hadislerle dayandırılmaktadır. Nitekim sahabeden Hz. Câbir’in (öl. 78/697) rivâyetine göre Resûlullah (s.a.v) Haceru’l-Esved’i selamladıktan sonra remel⁶¹ ile ilk üç şavtı⁶² tamamlayıp dördüncü şavtı da bitirdikten sonra makâm-ı İbrâhim’e⁶³ yönelip orada iki rekât namaz kıldıktan sonra *وَالتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّئًا* âyetini okumuştur.⁶⁴ Hz. Ömer’e (öl. 23/644) isnad edilen bir rivayette de: Hz. Ömer’in (r.a) Hz. Resûlullah’a: “Keşki, makâm-ı İbrâhim’de namaz kılmayı âdet edinsek!” diye temennisini dile getirdiği, bunun üzerine *وَالتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّئًا* âyeti nazil olduğu zikredilir.⁶⁵

Kesra ile okunan kıraat, mana bakımından mâkablindeki âyetle irtibatı kurulmaktadır. Önceki âyette Hz. İbrâhim’in (as) birtakım kelimelerle sınındığı, onun da onları eksiksiz yerine getirmesi üzerine, *إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا* “*Muhakkak ki Ben seni insanlara önder yapacağım.*” denilerek mükâfatlandırıldığı, ardından *وَالتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّئًا* şeklinde emir siğasıyla: “*Makâm-ı İbrâhim’de namaz kılma yeri edininiz!*” diye emredildiği söylenebilir.⁶⁶ Veya *وَالتَّخِذُوا* emir fiili, kesin bağlayıcılığı bulunmaksızın ümmet-i Muhammed’e bir hitap kabul edilir ve mâkablindeki âyetle değil, hemen öncesindeki cümleyle bağlantısı kurulur. Bu durumda âyete: “*O zaman biz o evi insanların gidip gelip ziyaret edecekleri bir makam ve bir güvenlik yeri yaptık. Siz de İbrâhim’in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin!*”⁶⁷ şeklinde mana verilir.⁶⁸ *وَالتَّخِذُوا* fiilinin,

⁶⁰ Nafi ve İbn ‘Âmir, ح harfinin fetha’sı ile; diğerleri ise ع’nun kesrası ve emir siğasıyla okumuşlardır. bk. Ezherî, *Meâni’l-kırâât*, 1/174; İbn Mihrân, *Mebûsût*, 135; Dâni, *Câmi’u’l-beyân*, 2/888;

⁶¹ *Remel*: Ardından sa’y yapılan tavafların ilk üç şavtında erkeklerin, koşmaya benzer hızlı adımlarla ve çalınmış şekilde yürümesidir. bk. İbn Fâris, *Mekâyîsu’l-lüğa*, 2/442; Cevherî, *Sihâh*, “remele”, 4/1713; Salim Öğüt, “Tavaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Aralık 2019).

⁶² *Şavt*: Şavt kelimesi, fıkıhta Kâbe’yi tavaf ederken Haceru’l-Esved’den başlayıp bir daha aynı yere bir defa yürümek için kullanılır. bk. Cevherî, *Sihâh*, “şeveta”, 3/1138.

⁶³ *Makâm-ı İbrâhim*: “Kâbe’nin inşası sırasında Hz. İbrâhim’in üzerine çıkıp duvar ördüğü ve üstünde insanları hacca davet ettiği kabul edilen taş veya onun bulunduğu yer.” bk. Ebû’l-Fadl Kadı İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî, *Meşâriku’l-ensâr ‘alâ sıhâhi’l-âsâr* (Tunus-Mısır: Mektebetu’l-Afîke ve Dâru’t-Türâs, 1915) 1/393; Nebi Bozkurt, “Makâm-ı İbrâhim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Nisan 2022).

⁶⁴ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî: *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnaut ‘vd.’ (Beyrût: Müessesetü’r-Risale, 2001), 22/325; Ebû Davûd Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrût: Mektebetu’l-Asriyye, ts.), “Menâsik”, 1905; Nisâbüri, *Garâibu’l-Kur’ân*, 1/392.

⁶⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Cu’fi el-Buhârî, *el-Câmi’u’l-müsnedü’s-şâhihu’l-muhtasar min umûri Resûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmihî: Sahîhu’l-buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr (Beyrût: Dâru Tavku’n-Necât, 2001), “Salât”, 32 (No. 402).

⁶⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabi, 1999), 4/34.

⁶⁷ el-Bakara 2/125.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 4/34.

öncesinde تَوْبُوا إِلَيْهِ “O’na yönelin” takdirindeki gizli bir ibareye atfedilerek: *O’na yönelin ve Makam-ı İbrahim’de kendinize namaz kılacak bir yer edinin!* şeklinde mana verilmesi de caizdir.⁶⁹

Fetha ile fiil-i mâzi kalıbında okunan وَأَتَّخَذُوا kıraat vechinde ise, Hz. İbrahim’in, Beytu’l-Harâm’a önem vermesi ve soyundan bazılarını buraya yerleştirmesi sebebiyle insanların onun adıyla anılan mekân olan makâm-ı İbrâhim’i kible edindikleri ve oraya yönelerek namaz kıldıkları haber verilmektedir.⁷⁰ Bu durumda her iki kıraatte de muhatap Müslümanlardır. Kıraatin bir vechine göre, Allah (cc), onlara makâm-ı İbrâhim’i namaz kılma yeri edinmelerini emretmiştir. Bu emrin gereğinin yerine getirilmesi üzerine, kıraatin diğer vechiyle de onlar methedilerek bu emri yerine getirdikleri haber verilmiştir. Böylelikle, bir âyetteki farklı kıraat vechileriyle birbirinden ayrı iki mana cemedilmiştir.⁷¹

Misalde görüldüğü üzere bu kıraatler, lafızları itibariyle biri emir, diğeri haber kipinde geldiği halde birbiriyle çelişmemekte veya biri, diğeri hükümsüz bırakmamaktadır. İkisinin de aynı yerde ve aynı şey üstünde içtima etmesinde bir problem oluşmamakta ve birbirini destekleyecek özellik arz etmektedir. Kur’ân’da bu mahiyette pek çok kıraat vechi bulmak mümkündür.⁷²

Buraya kadar verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere, kıraat farklılığıyla, sadece, Kur’ân’ı okumada ümmet için kolaylık sağlama⁷³ maksadı takip edilmediği, aynı zamanda mana zenginliği de amaçlandığı fark edilmektedir.⁷⁴ Öte yandan kıraat mahiyet itibariyle kıraat farklılıklarında, Kur’ân’ın harika belağatı, mükemmel i’câz’ı ve son derece veciz anlatımının tezahür etmesinin yanı sıra güzel ifade üslûbunun yansımaları da fark edilmektedir.⁷⁵

2.2. Aynı Yerde İctima Etmesi Mümkün Olmayan Kıraat Vechileri

Hem telaffuzları hem de manaları farklı olan bu tarz kıraat vechileri, ifade ettikleri manaların mahiyeti açısından, aynı âyette bir araya gelmesi mümkün değildir. Ancak aralarında herhangi bir zıtlık bulunmamaktadır. Bu türdeki kıraat vechileri mana ve telaffuz açısından farklı olsa da “manalarını aynı anda bir şey üzerinde cemetme imkânı bulunmayan”⁷⁶ bir mahiyet gösterebilirler. Ancak, bunlar başka açılardan ittifak edebilen bir kıraat çeşidi olarak ortaya çıkar. Sahih okuyuş vechileri arasında bu türün örneklerini Kur’ân kıraatleri içinde bulmak mümkündür.⁷⁷

Örnek 1: Yusuf suresinin إِذَا اسْتَيْسِرَ الرُّسُلُ وَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرًا *“Nihayet peygamberler ümitlerini kesecek hâle gelip yalanlandıklarını düşündükleri sırada, onlara yardımımız*

⁶⁹ Nasıruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Mer’âşlî (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1998), 1/105.

⁷⁰ Nisâbü’rî, *Garâibu’l-Kur’ân*, 1/392.

⁷¹ Ezherî, *Meâni’l-kırâât*, 1/174; Dâni, *Câmi’u’l-beyân*, 1/121.

⁷² Başka örnekler için bk. Dâni, *Câmi’u’l-beyân*, 1/121-122; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/50; ayrıca bk. Kılıç, “*Kıraatlerin Anlam Merkezli Tasnifi*”, 332.

⁷³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/52.

⁷⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/52.

⁷⁵ Kıraat ihtilâflarının mahiyeti, bunlarda tezahür eden ilâhî maksad ve gayeler ve bunların rahmet boyutu hakkında detaylı izah için bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/51-54.

⁷⁶ Kılıç, “*Kıraatlerin Anlam Merkezli Tasnifi*”, 333.

⁷⁷ Bununla alakalı misaller için bk. Dâni, *Câmi’u’l-beyân*, 1/122-123; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/50-51; Kılıç, “*Kıraatlerin Anlam Merkezli Tasnifi*”, 333.

geldi.”⁷⁸ şeklindeki âyetinde كَذَّبُوا kelimesi aynı zamanda şedde ile كَذَّبُوا şeklinde de okunmuştur.⁷⁹ Bu kıraat vechi, farklı iki vechin bir arada düşünülmesi mümkün olmayan kıraat türüne bir örnektir. Zira teşdîd ile kıraatte, peygamberlerin tekzib edilmesi, yalanlanması söz konusu iken tahfîf ile kıraatte ise peygamberlerin, kavimlerine yalan söylediklerinin zannedilmesi söz konusudur. Her biri ayrı birer mana ifade eden bu iki kıraat, aynı yerde (yani sadece peygamberlerde veya sadece kavimlerinde) içtima etmesi mümkün değilken ayrı şekilde düşünüldüklerinde her bir mananın da doğru olduğu, bunların başka yönden birbirlerini desteklediği görülür.

Söz konusu vecihlerden teşdîd ile okunan كَذَّبُوا şeklindeki kıraat vechinde, وَظَنُوا kelimesi, zan değil, yakîn (kesinlik) ifade eder ve ondaki zamir peygamberlere raci olur. أَنَّهُمْ edatında bulunan zamir ise peygamberleri yalanlayan inkârcıları karşılar. Ve şeddeli كَذَّبُوا kelimesi de “Peygamberler tekzib edildiler.” anlamına gelir. Bu durumda âyet, “Peygamberler, kavimlerinin, kendilerini yalanladıklarını kesin olarak bilip de onların iman etmelerinden ümitlerini kesince, onlara yardımımız geldi.” manasında olur.⁸⁰

Teşdîd ile كَذَّبُوا şeklinde okunan kıraat vechinde وَظَنُوا kelimesi hem yakîn, hem de zann manasında olmak üzere farklı iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi: Eğer وَظَنُوا kelimesi yakîn (kesin bilgi) anlamında olursa, peygamberler, ümmetlerinin artık iman etmeyecekleri şekilde kendilerini yalanladıklarına kesin kanaat getirince işte o zaman onlara yardımımız gelmiştir. İkincisi: وَظَنُوا kelimesi sanmak, tahmin etmek manasına alınması durumunda ise, âyet, peygamberlerin, kendilerine iman edenlerin bile kendilerini tekzib edeceklerini sanması manasını ifade eder. Nitekim Hz. Aişe (öl. 58/678) bu âyetteki وَظَنُوا kelimesini sanmak manasında tevil etmiş ve şöyle demiştir: Hz. Muhammed, Allah'ın (cc) kendisine vadettiği her ne olmuşsa, muhakkak o vadedilen şeyin yerine geleceğine inanmıştır. Ancak peygamberler, (maruz kalınan imtihanın uzaması ve ilâhî yardımın gecikmesi sebebiyle) iman edenlerin bile kendilerini tekzib edeceklerini zannedip korkacak aşamaya gelinceye kadar imtihan edilmişlerdir. Ancak, neticede Allah (cc) onlara yardımını göndermiştir.⁸¹

Fakat kıraat vechi كَذَّبُوا şeklinde tahfîf ile okunduğunda وَظَنُوا kelimesi şek ifade eder. Ondaki zamir de kendilerine peygamber gönderilen kavimlere dönük olur. أَنَّهُمْ edatındaki zamir ise peygamberlere tevcih edilir. Cümle takdiren: ظَنَّ قَوْمُهُمْ أَنَّ الرُّسُلَ قَدْ كَذَّبْتَهُمْ “Kavimleri, peygamberlerin kendilerine yalan söylediklerini zannettiler.” şeklinde olacağından كَذَّبُوا kelimesi, kavimlerin peygamberlere yalan isnad etmeleri manasına alınır; âyetin anlamı da: “Peygamberler, kavimlerinin iman etmeleri hususunda ümitsizliğe kapılıp kavimleri de, ‘iman etmedikleri takdirde kendilerine azabın geleceği’ yönünde, peygamberlerin verdikleri haberde yalan söylediklerini zannettikleri vakit peygamberlere yardımımız geldi.” şeklinde olmaktadır.⁸²

Tahfîf ile okunan كَذَّبُوا şeklindeki kıraat vechi hakkında ayrıca şu mana da ileri sürülmüştür: Peygamberler, ümit besleyerek kendilerine yardım edileceği yönünde, içlerinden gelen sesin yalan

⁷⁸ Yûsuf 12/110.

⁷⁹ Kıraat imamlarından Âsım, Hamza ve Kisâi tahfîf ile كَذَّبُوا şeklinde; diğerleri ise teşdîd ile كَذَّبُوا şeklinde okumuşlardır. bk. Ezherî, Meâni'l-Kırâât, 2/52; İbn Mihrân, Mabsût, 248; Dâni, Câmiu'l-beyân, 3/1236.

⁸⁰ bk. Ezherî, Me'âni'l-kırâât, 2/53; Dâni, Câmi'u'l-beyân, 1/122.

⁸¹ Râzî, Mefâtihu'l-ğayb, 18/522; Nisâbü'rî, Garâibu'l-Kur'ân, 4/133.

⁸² bk. Dâni, Câmi'u'l-beyân, 1/122; Zeccâc, Me'âni'l-Kur'ân, 3/132; Beğâvî, Me'âlimu't-tenzîl, 2/519; Râzî, Mefâtihu'l-ğayb, 18/521.

söylediğini sanmışlardır. Yani, kâfirlerin tekzibleri ve düşmanlıklarının son bulmaması, Allah'tan (cc) bekledikleri yardımın gecikmesi üzerine, kendilerine dünyada yardım edilmeyeceğini sandıklarında, beklemedikleri bir anda Allah (cc) onlara yardımını göndermiştir.⁸³ Bu yöndeki yorumu İbn Abbas'ın (öl. 68/687-88) وَظَنُّوا kelimesini, *zannetmek* şeklinde anlamlandırmış olması da delil gösterilmiştir. Bu durumda mana, *Peygamberler de birer insan olmaları sebebiyle düşmanları karşısında zaafa uğrayıp mağlûb konuma düşünce Allah'ın kendilerine vadettiği yardımın ertelendiğini zannetmişlerdir*, şeklinde olur. Allah'ın (cc), vadinden dönmeyeceğini en iyi bilen kimseler peygamberler olduklarından, İbn Abbas'ın bu sözünün, ancak, *insanın maruz kalacağı vesvese ve insan tabiatının gereği olarak içten gelen fısıltı* şeklinde yorumlanabilir.⁸⁴ Fakat bu yorum, nübüvvet vazifesinin ifasında masumiyet üzere hareket eden, ilâhî vahiyle kendilerine vadolunan şeyin muhakkak surette gerçekleşeceğinin idrakinde olan peygamberlerin şanına yakışmadığı belirtilerek başta Hz. Aişe (ra) olmak üzere bazılarınca kabul görmemiştir.⁸⁵ Zira sıradan bir müminin bile Allah'ın (cc) vadinde yalan söylemiş olabileceğini zannetmesi caiz olmadığı ve bu zan kişiyi imandan çıkaracağı halde resullerin böyle bir zanda bulunmalarının ise asla mümkün olmayacağı belirtilerek böyle bir mananın uzak bir ihtimal olduğu üzerinde durulmuştur.⁸⁶

Söz konusu, tahfîf'le كَذَّبُوا ve teşdîd'le كَذَّبُوا şeklinde okunan kıraat vecihleri etrafında âlimlerce yapılmış izahlardan da anlaşılacağı üzere vecihlerin her birisinin manası sahihtir. Peygamberlerin tekzip edilmesi yönünden âyete bakılınca kıraatin teşdîd vechi söz konusudur. Ancak, kavimlerinin peygamberlere güvenmeyip onların kendilerine yalan söylemiş olduğunu iddia etmeleri açısından bakılınca da kıraatin tahfîf vechi tercih edilmektedir. Zira peygamberlerin, kavimleri tarafından inkâr edildikleri bir gerçektir. Öte yandan kavimlerinin de onların yalan söylediğini zannetmiş olmaları hakikatin diğer yönüdür. Dolayısıyla ikisi de mana açısından sahihtir. Hem lafızıyla, hem de manasıyla farklılık gösteren bu kıraatlerin her biri ayrı birer manaya vurgu yaptığından aynı anda bir yerde bulunamazlar fakat zıtlık da göstermezler. Her birisi, konuyla alakalı olarak mananın farklı bir vechesini karşılar.

Örnek 2: Lafızları ve manaları farklı olup aynı yerde içtima etmeleri mümkün olmayan kıraat vecihlerine, ayrıca İsra suresinin بِصَائِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ "Mûsâ: 'İyi biliyorsun ki, bunları ancak, göklerin ve yerin Rabbi apaçık deliller olarak indirmiştir.'" dedi."⁸⁷ âyetindeki لَقَدْ عَلِمْتُمْ "Muhakkak ki biliyorsun." kıraati⁸⁸ örnek verilebilir. Burada ت harfinin damme'si ile okunan kıraatte, Hz. Musa (as), kendi bildiğini belirtirken, ت 'nın fetha'sı ile icrâ edilen kıraat vechinde ise Firavun'un bildiğine vurgu yapmaktadır.

Söz konusu kıraat vecihlerinden ت 'nın damme'si ile لَقَدْ عَلِمْتُمْ şeklinde okunan kıraat vechi firavun'un iki iddiasına cevap niteliğindedir. *Birincisi*: Bir önceki âyette لَقَدْ عَلِمْتُمْ لَقَدْ عَلِمْتُمْ

⁸³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/510; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/179.

⁸⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/510; Nisâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân*, 4/133.

⁸⁵ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 6/335.

⁸⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 18/521.

⁸⁷ *el-İsrâ* 17/102.

⁸⁸ Kıraat imamlarından sadece Kisâ't 'nın damme'si ile tekellüm üzere لَقَدْ عَلِمْتُمْ şeklinde; diğerleri ise ت 'nın fetha'sıyla muhatap üzere لَقَدْ عَلِمْتُمْ şeklinde okumuştur. bk. İbn Mücahid, *Kitâbu's-seb'a*, 385; Ezherî, *Me'âni'l-kirâât*, 2/102; İbn Mîhrân, *Mebûsût*, 272; Dâni, *Câmi'u'l-beân*, 3/1296.

يَا مُوسَىٰ مَسْحُورًا “Ey Musa ben senin büyülenmiş biri olduğunu zannediyorum.”⁸⁹ şeklinde belirtildiği üzere Firavun, Hz. Musa’nın (as) büyülenmiş biri olduğunu iddia etmektedir. Hz. Musa (as) ise, لَقَدْ عَلِمْتُ diyerek kendisine verilen risâlet vazifesinde yakîn sahibi olduğunu, semavat ve arzın Rabbi tarafından indirilen âyetlerin çok iyi farkında bulunduğunu, her hangi bir sihir veya büyülenmiş olmanın söz konusu olmadığını Firavun’un kendisini tekzip etmesinin, yanında bir kıymet ifade etmediğini beyan etmektedir.⁹⁰ İkincisi: Şuarâ suresinin, قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ (Firavun), ‘bu size gönderilen peygamberiniz, şüphesiz delidir’ dedi.”⁹¹ âyetinde zikredildiği üzere Firavun, Hz. Musa’ya (as) mecnunluk isnadında bulunmaktadır. Buna karşı Hz. Musa, لَقَدْ عَلِمْتُ ifadesiyle, semavat ve arzın Rabbi tarafından indirilen apaçık âyetleri bildiğini, bunu bilen birisinin ise mecnun olamayacağını belirterek Firavun’un iddiasında yalancı olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır.⁹²

Görüldüğü üzere mütekellim siğa ile لَقَدْ عَلِمْتُ şeklinde okunan kıraat vechiyle Firavun’un Hz. Musa’ya (as) isnad ettiği mecnunluk ve büyülenmişlik yönündeki iddiaları tamamen reddedilmektedir.

Sözü edilen kıraatte ت ’nın fethası ile لَقَدْ عَلِمْتُ şeklinde okunduğunda Firavun’un inkârının, bile bile inkâr ve inada dayalı olduğu vurgulanmış olmaktadır. Nitekim وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا “Kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri hâlde, sırf zalimlikleri ve büyüklük taslamaları sebebiyle onları inkâr ettiler.”⁹³ âyeti bu hususa delâlet etmektedir.⁹⁴ Âlimlerin de söz konusu kıraat vechini ekseriyetle bu yönde izah ettiği müşahede edilmektedir.⁹⁵

Sonuç olarak İsrâ 17/102 ayeti üzerindeki kıraat vecihleri, mana açısından incelendiğinde birbirinden farklı manaları haiz oldukları görülür. Hem lafzı, hem de manasıyla farklılık gösteren bu kıraat vecihleri aynı yerde bir arada bulunması mümkün olmayan bir mahiyet gösterirler. Çünkü لَقَدْ عَلِمْتُ “Muhakkak ki bildin.” ibaresinde bilme vurgusu Firavun’a yapıldığından âyete o yönde mana verilir. لَقَدْ عَلِمْتُ “Muhakkak ki bildim.” ibaresinde de bilmek fiili Hz. Musa’ya tevcih edildiğinden âyetin anlamı da yine o yönde olur.

Bir önceki konuda, lafızları ve manaları farklı olduğu halde aynı şeyde bir araya gelmesi mümkün olan kıraatler hakkında verilen örneklerden نُنشِرُهَا “Onları birbirine geçirip yükseltiyoruz.” ve نُنشِرُهَا “Onlara hayat veriyoruz.” vecihlerinin her ikisinde de kemiklerin ihyasından bahsedildiği üzerinde durulmuştu.⁹⁶ Fakat لَقَدْ عَلِمْتُ ibaresinin kıraat vecihleri aynı mahiyeti göstermezler. Çünkü bu vecihlerin her birisinde aynı anda bilen kişinin, hem Hz. Musa (as) hem de Firavun olması mümkün olmamaktadır. Ancak bilen kişinin, bir okuyuşa göre Hz. Musa (as), diğerine göre ise Firavun olması mümkündür. Nitekim iki ihtimalden her birinin manasını destekleyen âyetlerin varlığı da bu düşüncemizi teyit etmektedir. Dolayısıyla bu kıraatin vecihleri, aynı yerde ve aynı şeyde içtima etmesi mümkün olmamakla birlikte aralarında zıtlık da söz konusu vecihlerdendir. Bunlar, Kur’ân bütünlüğü içinde birbirlerini başka açılardan destekleyen bir

⁸⁹ el-İsrâ 17/101.

⁹⁰ Zemahşerî, Keşşâf, 2/698; Nisâbü’rî, Garâibu’l-Kur’ân, 4/395.

⁹¹ eş-Şuarâ 26/27.

⁹² İbn Zencele, Hüccetü’l-kırâât, 411; Dâni, Câmi’u’l-beyân, 1/123.

⁹³ en-Neml 26/14.

⁹⁴ Nisâbü’rî, Garâibu’l-Kur’ân, 4/395.

⁹⁵ Zeccâc, Me’âni’l-Kur’ân, 3/263; Dâni, Câmi’u’l-beyân, 1/123.

⁹⁶ Ayrıca bk. İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, 1/50.

mahiyet göstermektedirler. Bu tarz kıraatlerde, vecihlerden herhangi birisiyle okunduğunda tek âyetin, kendi başına müstakil farklı bir âyet hükmüne geçtiği görülmektedir.

Yukarıda yapılan izahlardan da görüleceği üzere her bir kıraati, ayrı bir âyet menzilesine getiren bu mahiyetteki kıraatlerle⁹⁷ Kur'ân'ın anlam alanı zenginleşmektedir. İbnü'l-Cezerî'nin *إِذْ كُنْ قِرَاءَةً مِنْهَا مَعَ الْأُخْرَى بِمِثْلَةِ الْآيَةِ مَعَ الْآيَةِ* "Sahih kıraatlerden birinin diğeriyle birlikte durumu, bir âyetin diğer âyet karşısındaki konumu gibidir."⁹⁸ şeklindeki veciz ifadesi bu hususu desteklemektedir. Nasıl ki âyetlerin her biri farklı birer mana ifade etmesi halinde aralarında teâruz ve tenâkuz (çatışma ve zıtlık göstererek birbirini hükümsüz bırakma) mümkün değilse, sahih kıraatlerin de her biri farklı manaları tazammun etmesine rağmen aralarında bir zıtlık düşünülemez. Her ne mahiyet göstermiş olursa olsun bütün sahih kıraatleri, içerdiği manasıyla ve gereğince amel etmek yönüyle kabul etmek gerekir. Onlardan herhangi birisini terk etmek caiz olmaz. Nitekim Allah Resûlü'nün (sav), farklı okuyan sahâbeye, *كَذَلِكَ أَنْزَلْتُ* "Bu şekilde indirildi.", *كِلَاكُمَا مُحْسِنٌ*, "İkiniz de güzel okudunuz.", *أَصَبْتُ* "Doğru okudun." ve *أَحْسَنْتُ* "Güzel okudun."⁹⁹ şeklindeki ifadeleri de bütün sahih kıraatlerin Allah (cc) katından indirildiğini göstermektedir.

Mahiyetleri itibariyle kıraat vecihleri farklılık gösterebilir bile aralarında zıtlık bulunmayan bu vecihler ilâhî vahyin neticesi olup kişisel tasarruflara kapalıdır. Nitekim İbnü'l-Cezerî de bu hususa vurgu yaparak kurrânın ihtilâfının, fukahânın ihtilâfı gibi olmadığını belirtir. Çünkü fakihlerin ihtilâfı, ictehadîdir. İctihadlar birbirine karşı hatalı olabilir. Hâlbuki işin özünde hakikat tek'tir. Ancak kıraat imamlarının ihtilâfında ise, yukarıda da izah edildiği üzere, her bir kıraatin, hakikatin farklı bir yönünü ifade etmesi söz konusudur ve ictehadîlik veya kişisel tasarruflar mevzubahis değildir. Hepsisi de okunuşu ve içerdiği manasıyla *münezzelün min 'indillâh* olmaları cihetiyle hakır ve doğrudur. Allah (cc) katından inzal edilmiş olan bu kıraatlerde kurrânın fonksiyonu, sadece, kendilerine nakledildiği gibi aktarmak, devamlı aynı usulle ve sürekli aynı kıraat vechiyle okuyup okutmak suretiyle de o kıraat ile şöhret bulmaktan ibarettir.¹⁰⁰

Sonuç

Konu kapsamında buraya kadar örneklerle yapılan izahlardan anlaşıldığı üzere kıraatlerin ihtilâfı çelişki değil, çeşitlilik ihtilâfıdır. Bu bağlamda, *ihtilâf* kelimesinden ziyade, *farklılık* ifadesi kullanmak daha doğru olacaktır. Bu farklı okumalar sayesinde her bir kıraat, ayrı bir âyet hükmüne geçtiğinden kıraat farklılıkları, âyetin anlam yelpazesini ve Kur'ân'ın mana deryasını genişletme mahiyeti gösterirler. Kıraatlerdeki usul farklılıkların mana ile alakası bulunmadığından birinin diğerini nakzetmesi durumundan zaten söz edilemez. Ancak manada farklılık gösteren sahih kıraatlere gelince bunların da birbirini nakzetmediği, aralarında tam bir bütünlük bulunduğu ve hepsinin birbirini destekleyen özellik sergilediği görülür. Sahih vecihler arasındaki telaffuz farklılığına rağmen bunların Kur'ân ile de mana ve muhtevâ

⁹⁷ Dâni, *Câmi' u'l-beyân*, 1/123.

⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/51.

⁹⁹ Buhârî, "Fedailu'l-Kur'ân", 6; "Husûmât", 1; "Enbiya", 54; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü's-suğrâ li'n-Nesâî*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Haleb: Mektebetul-Metbûâti'l-İslâmiyye, 1986), "İftitâh", 38; Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 1/32, 41.

¹⁰⁰ Detaylı izah için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/52.

açısından bir bütünlük içinde oldukları görülmektedir. Kıraatler ictihadî değil, tevkîfî olduğundan mahiyetleri itibariyle farklılık gösterse ve bir kısmı da çeşitli manalar içerse, hatta aynı âyette ve aynı şey üzerinde manalarının birlikte düşünülmesi mümkün olmayacak bir mahiyet de arz etseler yine de sahih kıraatlerin tamamına inanmanın ve olduğu gibi kabul etmenin gereği âlimlerce ittifak edilmiş bir husustur. Öte yandan Allah (cc) katından indirilmeleri cihetiyle kıraat vecihlerine tabi olmaktan başka, inananlara bir yetki verilmediği ifade edilmiştir. Sahih kıraatler arasında tezat veya tenâkuz bulunmadığı ve vecih farklılıklarının, birbirinin anlamını teyit edecek bir özellik göstererek Kur'ân'ın manasına genişlik kattıkları kabul edilmiştir.

Kaynakça

Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Hudâ Mahmud Kuraa. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1990.

Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdullah b. Sehl. *Furûku'l-lügaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-İlim ve's-Sekâfeti li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1997.

Beğâvî, Ebu Muhammed Hüseyin b. Mesud. *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1999.

Beyzâvî, Nasıruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Mer'aşlî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1998.

Bozkurt, Nebi. "Makâm-ı İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/makam-i-ibrahim>

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Cu'fî. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmih: Sahîhu'l-buhârî*. 9 Cilt. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *Sihâhu tâci'l-lüğa ve sihâhu'l-'Arabî*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif. *Ta'rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2007.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.

Çimen, Abdullah Emin. "Kur'ân'da Ritmik Yapı: Fâsıla ve Üslup Açısından Bir Deneme". *Dini Araştırmalar* 10/29 (2007), 189-236.

Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İstanbul: İsam Yayınları, 2011.

Dânî, Osman b. Saîd b. Osman Ebû 'Amr. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirââti's-seb'*. 4 Cilt. İmârât: Camiatu's-Şârîka, 2007.

Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Davûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrût: Mektebetu'l-Asriyye, ts.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıtkı Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1999.

Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Me'âni'l-kırâât*. thk. İvâd b. Ahmed el-Kavzî ve İz Mustafa Dervîş. 3 Cilt. Riyad: Merkezu'l-Buhûs fî Külliyyeti'l-Âdâb bi Câmîati Melik Suûd, 1991.

Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Kutubî'l-İlmiyye, 2003.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir et-Tunûsî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed el-Hemedânî. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ahmed el-Hemedânî en-Nahvî. *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-Bedi'*. thk. Arthur Jeffery. Kâhire: Mektebetu'l-Mütenebbî, 1934.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnavut 'vd.'. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risale, 2001.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali Cemaluddin el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, 1994.

İbn Mihrân, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin en-Nîsâbü'rî. *el-Mebsût fi'l-kırââti'l-'aşr*. thk. Sebi' Hamza Hâkimî. Dimeşk: Mecmeu'l-Lüğa el-Arabiyye, 1981.

İbn Mücâhid, Ebû Bekir. *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâat*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Daru'l-Meârif, 1980.

İbn Necâh, Ebû Dâvûd Süleyman el-Kurtûbî. *Muhtasaru't-tebyîn li hecâi't-tenzîl*. 5 Cilt. Medine: Mecme'u Melik Fehd, 2002.

İbn Teymiyye, Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 35 Cilt. Medine: Mecme'u Melik Fehd, 1995.

İbn Zencele, Ebu Züra Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü'l-kırâ'ât*. thk. Saîd Afgânî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1997.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr*. thk. Şeyh Zekeriyya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrût: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2011.

İşeri, Yunus. *Nizamuddin en-Nîsâburî'nin 'Garâibu'l-Kur'ân ve regâibu'l-Furkân' Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2021.

Kadı İyâz, Ebû'l-Fadl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî. *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr*. 2 Cilt. Tunus-Mısır: Mektebetu'l-Atîke ve Dâru't-Türâs, 1915.

Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*. İstanbul: İFAV, 2013.

Kılıç, Mustafa. "Kıraatlerin Anlam Merkezli Tasnifi: Ebû 'Amr ed-Dânî Örneği" 5. *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi Bildirileri IBAD-2020*. İstanbul: Eylül 1-2, 2020, ss. 330-335.

Kılıç, Mustafa. *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemaşerî Örneği*, İstanbul: İFAV, 2015.

Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Hâdî şerhu Tayyîbeti'n-neşr fi'l-kırââti'l-'aşr*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1997.

Mücahid, Ebu'l-Haccâc b. Cebr el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1989.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî. *es-Sünenü's-suğrâ li'n-Nesâî*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetul-Metbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.

Nîsâbü'rî, Nizamuddin Hasan b. Muhammed b. Hüseyin. *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân*, thk. Şeyh Zekeriyya Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1996.

Nüveyrî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Muhammed. *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kırââtî'l-'aşr*. thk. Mecdî Muhammed Sürûr. 2 Cilt. Beyrût: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

Öğüt, Salim. "Tavaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Aralık 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tavaf>

Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi, 1999.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbnü'l-Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Yerlikaya, Cafer. "Kıraatlerde İhtilâf Kavramı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER)*. 18, (2020/18). 289-307.

Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed Cârullâh. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Learners' Perceptions towards Dual-Coding in Hypermedia Environments: Listening Texts, Keywords, Visuals and Captions^{1,2}

Öğrencilerin Hiper Ortamlarında İkili Kodlamaya Yönelik Algıları: Dinleme Metinleri, Anahtar Kelimeler, Görseller ve Altyazılar

Vehbi TÜREL

Doç. Dr. Bingöl Üniversitesi, Bingöl Teknik Bilimler Meslek Yüksekokulu / Bilgisayar Teknolojileri Bölümü

Assoc. Prof. The University of Bingol, Bingol Vocational School Of Technical Sciences / Department of Computer Technologies

Bingol/Türkiye

vehbiturel@yahoo.co.uk

ORCID: 0000 0001 8695 5876

DOI: 10.34085/buifd.1090671

Abstract

This study investigated 57 participants' (N= 57) perceptions towards dual-coding in design of *audio-only listening texts* (i.e. re-provision of the same *audio-only listening texts* in the form of *audio-only listening texts + keywords* or supplementary contextual *visuals + keywords* at non-initial phases of the while-listening stage, and *audio-only listening texts + (full) captions* at final listening stage) in adaptable hypermedia environments (HEs) for foreign language learning (FLL). The study also aimed to find out whether there were any differences between their perceptions in terms of participants' characteristics as well as between their perceptions towards dual-coding. The study was both quantitative and qualitative in nature. The results of the quantitative data were analysed with SPSS (i.e. Mean, Std. Deviation, ANOVA, Pearson Correlation Test). The results revealed that the participants were overwhelmingly in favour of the use of dual-coding in design of *audio-only listening texts* in HEs for FLL. The majority believed that not only did the dual-coding in design of *audio-only listening texts* benefit them in different ways, but it also contributed to the enhancement of their learning. Moreover, the results of the quantitative data revealed that there were some significant differences between the participants' perceptions.

Keywords: Hypermedia, dual-coding, listening texts, visuals, captions, instructional design

Öz

Bu çalışma 57 katılımcının (N= 57) uyarlanabilir hipermedya ortamlarında yabancı dil öğrenmeye yönelik dinleme metinlerinin tasarımında ikili kodlamaya (dinleme aşamasının ilk olmayan aşamalarında sesli dinleme metinlerinin 'sesli dinleme metinleri + anahtar kelimeler veya 'sesli dinleme metinleri + bağlamsal görseller + anahtar kelimeler' şeklinde, ve son dinleme aşamasında ise 'sesli dinleme metinleri + altyazılar' şeklinde yeniden sağlanmasına) yönelik algılarını araştırdı. Çalışma ayrıca katılımcıların

¹A summary version of this article (i.e. %30) was presented at Instructional Technologies and Teacher Education Symposium (ITTES 2016) and published in the proceedings at <https://ittes.org.tr/dosyalar/files/IttesArsivi/2016/fulltext-proceeding-ittes2016.pdf>

²The number and date of the document received from the Ethics Committee are:

79879538/730.08.03/ & 30.04.2014. The research started in November 2015 and finished in May 2016.

özellikleri açısından algıları ile ikili kodlamaya yönelik algıları arasında fark olup olmadığını ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Çalışma hem nicel hem de nitel niteliktedir. Nicel verilerin sonuçları SPSS (yani Ortalama, Std. Sapma, ANOVA, Pearson Korelasyon Testi) ile analiz edildi. Sonuçlar, katılımcıların, uyarlanabilir hipermedya ortamlarında yabancı dil öğrenmeye yönelik dinleme metinlerinin tasarımında ikili kodlamanın kullanılmasından büyük ölçüde yana olduklarını ortaya koydu. Çoğunluk, sesli dinleme metinlerinin tasarımında ikili kodlamanın onlara farklı şekillerde fayda sağladığına, aynı zamanda öğrenmelerinin geliştirilmesine de katkıda bulunduğuna inanıyor. Ayrıca, nicel verilerin sonuçları, katılımcıların algıları arasında bazı önemli farklılıklar olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hiper ortamlar, ikili kodlama, dinleme metinleri, görseller, altyazılar, öğretim tasarımı

Introduction

Pedagogically outstanding differences between (adaptive) hypermedia environments (HEs) and traditional materials (i.e. tape cassettes, video cassettes, TV programmes, radio programmes and movies used for listening comprehension), and the positive aspects of the former are already very well-documented (Turel, 2021a, 2021b; Cárdenas-Claros, 2021; Turel, 2018; Chukharev-Hudilainen and Klepikova, 2016; Chou, 2012; Mosalanejad et al., 2012; Turel 2016, 2015a, 2014a, 2011; Baturay et al., 2010; Yu et al., 2010). In this study, firstly the positive features of HEs are shortly focussed on and aligned with foreign language learning (FLL) hypotheses and theories.

It is the combination, delivery and adaption of a wide range of digital elements on the same digital computer platform that make (adaptive) HEs more efficient (Turel, 2018, 2021b; Cárdenas-Claros, 2009; Herron et al., 2002; Ridgway, 2000). Such a strength enables hypermedia developers to provide multidimensional, multi-sensory adaptable learning environments in which rich, efficient, instant, comprehensible, optimum and meaningful input, tasks, feedback and so on can be presented and personalised on the same digital platform for target learners (Turel, 2016, 2015a; Türel, 2014, 2012,). Additionally, in such learning environments, learners' attention can be drawn to both forms and meaning in input, which corresponds with a wide range of learning and design hypothesis and theories such as the dual-coding theory, the generative theory of multimedia (Ginther, 2002; Mayer, 1997), the redundancy hypothesis (Al-Seghayer, 2001; Sherwood et al., 1987), the comprehensible input hypothesis and theory (Tschirner 2001, p.311; Schmidt, 1990, p.139) and the noticing hypothesis (Nicholas et al. 2001, p.721; Schmidt 1990, p.141).

Apart from enabling learners control; ease of use; and a navigational and tension-free environment particularly during self-study, which is a requirement of both person perception theory and social learning theory (Robinson, 1991, p.157), HEs also provide the opportunity for learners to produce immediate, multidimensional and multi-sensory output (Turel, 2018; Turel,

2015a, 2016; Türel, 2012). This is a requirement for comprehensible output. Giving learners the opportunity to produce comprehensible output can promote noticing and contribute to FLL through 'hypothesis testing'. The opportunity to produce comprehensible output also serves as a metalinguistic function (i.e. the ability/opportunity to think about and analyse the produced accurate/inaccurate forms and structures) (Tschirner, 2001, p.311).

These positive aspects of HEs motivate learners. Such positive aspects are appreciated by learners (Türel, 2010a), and are praised (Herron et al., 2002) and considered 'very helpful' (Tschirner, 2001, pp.312-3). These positive features are also a requirement of social-psychological theory and the socio-educational model, which focus on the role of attitudes and motivation in FLL (Gardner, 1985, p.158).

Hyperlinks and efficient combinations in HEs grant interactivity. Learners can access many useful features of HEs such as glossaries, syntax, captions, feedback or re-listen to the same listening texts without losing time in different modalities. For example, unfamiliar syntax and lexis can be explained through hyperlinks and optimum combinations (De Ridder, 2002). Similarly, feedback can be made up of differing components such as audio, video, visuals, texts or optimum combinations. Such components meet learners' both visual and acoustic needs, and they can be provisional and personalised. Such feedback can help learners to (a) discover what and why they could not understand and (b) overcome the difficulties (Türel, 2012).

In the same way, cultural differences between first language and the target language can be expressed in plain words and illustrated through simple interactive samples, pictures or video clips in the form of annotations, feedback or advance organisers (Türel, 2014b; Türel & McKenna, 2013). Such a provision is also a requirement of socio-cultural theory, which focuses on and emphasises the importance of culture in FLL (Platt & Brooks, 2002, p.369; Vygotsky, 1978).

All of these can channel and lead language learners to develop effective strategies. They can also contribute in terms of comprehension and retention of the provided input (Türel, 2014, Türel, 2012, 2010a, 2010b; Moreno & Mayer, 2002). These outstanding features of HEs can help learners in a wide range of ways such as discovering the difficulties, the right solutions, what the rules are; evaluating their mistakes, errors and weaknesses; and detecting the underlying reasons (Mangiafico, 1996). Such positive functions, which are a requirement of autonomous learning theory, posits that learners should take control of their learning and prepare for real-life (Voller, 1997, p.106), make more real-world learning contexts and more authentic and interactive tasks available (Ashworth, 1996). Such positive features make HEs highly motivating. For example, when learners make mistakes, this does not de-motivate them because they have the opportunity to receive personalised instantaneous and meaningful feedback (Türel, 2012; Gillespie & McKee, 1999; Herrington & Oliver, 1997).

To be able to design effective and efficient listening input in HEs, we need to bear in mind the requirements of a wide range of learning and design models, theories and hypothesis. These models, theories and hypothesis are: adaptive hypermedia listening environments model (AHLE Model, Turel, 2021c, pp. 31-44), dual-coding theory (Paivio, 2006, pp. 82-86), the generative theory of multimedia (Ginther, 2002; Mayer, 1997), the redundancy hypothesis (Al-Seghayer, 2001; Sherwood et al., 1987), the comprehensible input hypothesis and theory (Tschirner 2001, p.311; Schmidt, 1990, p.139), working memory, the redundancy hypothesis (Al-Seghayer, 2001; Sherwood et al., 1987), the comprehensible input hypothesis and theory (Tschirner 2001, p.311; Schmidt, 1990, p.139) the noticing hypothesis, and many more. Comenius argues that we – teachers and hypermedia developers - must provide learners of any subject with the opportunities to have direct experience with things, as “things are essential, words only accidental; things are the body, words but the garment; things are the kernel, words the shell and husk. Both should be presented to the intellect at the same time, but particularly the things, since they are as much objects of understanding as is language” (Comenius, 1896 translation, p. 267; cited in Piaget, 1993).

Modern-day studies continue to favour the dual-coding (i.e. verbal system and nonverbal system) theory (e.g., Turel, 2018, 2016, 2015b, 2014a; Paivio, 2006, pp. 82-86; Richardson, 2003). Purnell and Solman (1991) also state that combination of text and illustrations has additive effects on the comprehension of material by high school students. Studies reveal that combining multiple types of media such as text, audio, supplementary contextual visuals, and video can aid facilitate comprehension, and vocabulary learning (Turel, 2011; Chun & Plass, 1996, 1997; Lomicka, 1998).

Therefore, providing language learners with the opportunity to re-listen to/re-view the same *audio-only listening texts* in the form of *audio-only listening texts + keywords* or *audio-only listening texts + (supplementary contextual) visuals + keywords*, and *audio-only listening texts + (full) captions* in HEs should be more effective in promoting comprehension and recall of instructional texts (i.e. listening texts, pronunciation, lexis and syntax). The re-provision of the same *audio-only listening input* in the form of optimum combinations (i.e. *audio-only listening texts + keywords* or *audio-only listening texts + supplementary contextual visuals + keywords* at non-initial phases of the while-listening stage, and *audio-only listening texts + full captions* at the final listening stage) in HEs should and can enhance language learners’ foreign language acquisition. For example, Thompson and Paivio (1994) reveal that object pictures and sounds had positive / additive effects on memory. The re-provision of the same *audio-only listening input* in the form of such optimum combinations (at non-initial phases of the while-listening stage) in HEs is probably more appealing to modern day language learners.

Multiple-forms of the same *audio-only listening texts* (i.e. *audio-only listening texts + keywords*, *audio-only listening texts + supplementary contextual visuals + keywords* at non-initial phases of

the while-listening stage, and *audio-only listening texts* + full captions at the final listening stage) were provided as an aid to help learners to comprehend and acquire the delivered listening texts that were provided as *audio-only listening texts* at initial phases of the while-listening stage. Providing the same *audio-only listening texts* in different / multiple forms (i.e. *audio-only listening texts* + *keywords*, *audio-only listening texts* + supplementary contextual *visuals* + *keywords*, and *audio-only listening texts* + full captions) at different listening stages in HEs delivers language learners with the opportunity to re-listen to/re-view the same *audio-only listening texts* in different forms, and as a result, repetitions (in different forms) result in better recollection (Chukharev-Hudilainen and Klepikova, 2016; Xue et al., 2010; Tyler et al., 1979). The assumptions underlying these are that repetitions require learners to put more effort. Thus, the research questions of this study are:

1. What are the participants' general perceptions of re-listening to/re-viewing the same *audio-only listening texts* with *keywords* or (supplementary contextual) *visuals* + *keywords* at the non-initial phases of the while-listening stage in HEs for FLL?
2. What are the participants' general perceptions of re-listening to/re-viewing the same *audio-only listening texts* with (full) *captions* at the final listening stage in HEs for FLL?
3. Are there any differences between the participants' perceptions in terms of their personal characteristics (i.e. gender, age-group, third language, language learning period, level in English, level in listening, level in computing, feeling confident while learning English and so on.) as well as between their perceptions towards dual-coding (i.e. *audio-only listening texts* with *keywords* or supplementary contextual *visuals* + *keywords*, and *full captions*) in design of *audio-only listening texts* in HEs for FLL?

The Purpose Of The Study

This study attempted to investigate how the participants valued (a) the provision of *keywords* or (supplementary contextual) *visuals* + *keywords* with the same *audio-only listening texts* at non-initial phases of the while-listening stage(s) in the HEs for FLL and (b) the provision of (full) *captions* with the same *audio-only listening texts* at the final listening stage in the HEs for FLL. The study also aimed to investigate whether there were any differences between the participants' perceptions in terms of their personal characteristics as well as between their perceptions towards dual-coding in design of *audio-only listening texts* in HEs for FLL.

Method

The Participants

The participants were 57 non-native speakers (15.8% male, 84.2% female). Their level in listening was intermediate (i.e. pre-intermediate: 19.3%, intermediate: 66.7%, upper-intermediate: 12.3%, no-answer: 1.8). All of the participants were undergraduate students. The participants were computer literate (i.e. Level 1- Basic User: 14.0%, Level 2: 8.8%, Level 3: 45.6%,

Level 4: 12.3%, Level 5 – Proficient user: 8.8%, No-answer: 10.5%). They were learning English as a foreign language at one of the newly established universities (i.e. 2007) in the eastern part of Turkey. The participants' age-range was: 20 and below age group: 36.8%, 21-25 age group: 54.4%, 26-30 age group: 7.0%, and 31 and above age group: 1.8%. Majority of the participants never used any language learning application before (No - never used -: 84.2%, Yes: 14.0% and no-answer: 1.8%).

The Hypermedia Listening Application

The hypermedia application made use of in this study was designed and developed by the author of this study, which is the speciality of the author. The hypermedia application was the right level for the participants (i.e. intermediate). It aimed to develop and practise the participants' listening skills as well as to improve their listening development as a part of FLL, which the participants needed most. To achieve this, a wide range of activities were provided in the application to help the participants in practising and developing their acoustic and visual channels, receptive and productive skills. Through the provided hypermedia listening application, the participants were instructed (a) at what stage what kind of strategies they needed to follow and what they needed to do, (b) how they could improve and develop their listening and listening-skills, and (c) why they needed to study in the instructed ways. While improving their listening skills and development, the hypermedia listening application also aimed to help the participants to become familiar with the target culture, different accents, authentic target language and its' authentic features such as intonation and stress, fillers, false starts, grammatical mistakes and so on. The hypermedia listening application was also expected to improve the participants' vocabulary and pronunciation, which are necessary and essential for listening development and improvement. The hypermedia listening application was designed and created according to findings in the fields of FLL, design of adaptive hypermedia learning environments, and computer assisted language learning. Additionally, it was designed in a way so that the research questions of this study could be investigated and answered.

The hypermedia listening application consists of three units (Table 1). These units are: (a) Smoking II: Introduction, (b) Smoking II: Do they smoke? and (c) Smoking II: Smoking in Public. Each unit consists of three sections. In the first section of each unit, the participants listen to the *audio-only listening texts* and answer the pertinent gradual questions/activities (Figure 1). In the second section of each unit, the participants re-listen to/re-view the same *audio-only listening texts* with *keywords* (Figure 2) or (supplementary contextual) *visuals + keywords* (Figure 3) and answer the pertinent gradual questions. In the third (final) section of each unit, the participants re-listen to/re-view the same *audio-only listening text* with (full-) *captions* (Figure 4) and answer the pertinent gradual questions.

Unit	Length	Order of exposure
Smoking II: Introduction	00:14 +	(Firstly) tasks + audio-only listening texts
Smoking II: Do they smoke?	00:20 00:23 00:58	(Secondly) tasks + the same audio-only listening texts + keywords or (supplementary contextual) visuals + keywords
Smoking II: Smoking in Public	+ 00:51 +	(Thirdly) tasks + the same audio-only listening texts + (full) captions
The entire audio	00:35 03:21	

Table

1. The

listening media types accessed by the participants

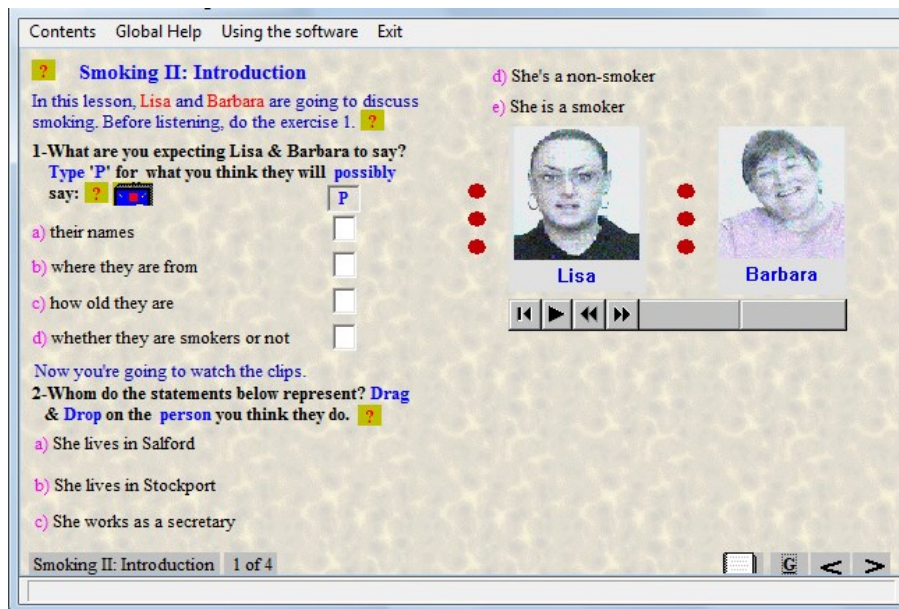


Figure 1: A sample of the first section of the first unit at which the participants listen to the audio-only listening text(s) and complete the pertinent gradual tasks



Figure 2: A sample of the second section of the first unit at which the participants re-listen to the same audio-only listening text(s) with keywords (and complete the pertinent gradual tasks)



Figures 3: A sample of the third section of the first unit at which the participants re-listen to the same audio-only listening texts with (supplementary contextual) visuals + keywords (and complete the pertinent gradual tasks)



Figure 4: A sample of the fourth (final) section of the first unit at which the participants re-listen to/re-view the same audio-only listening texts with (full) captions (and complete the pertinent gradual tasks)

The Procedure

The participants, who were volunteers for the study, accessed the hypermedia listening application in the same class at different times. The lab had 30 PCs. Thus, a maximum of 30 participants could use the application at one time. The participants were introduced to the hypermedia listening application in the first five minutes of the first session. The participants were then requested to complete 'the participants' profiles questionnaire'. Following that, the

participants were free to use the hypermedia listening application as they wished. They used the hypermedia listening application as long as they wanted. After using the hypermedia application, the participants answered the questionnaires (i.e. Likert scale items from strongly disagree to strongly agree - 1 to 5) and the open-ended questions.

Methodology

Both quantitative and qualitative researches were made use of (Levy, 2015; Tseng & Yeh, 2013; Masgoret & Gardner, 2003). The research questions required the use of questionnaires, and interviews in the form of open-ended questions (Tseng & Yeh, 2013; Nunan, 1993). Although some new items were added and the existing items were further improved and tested, Brett's data collecting procedures (1999) were used for the participants' profiles questionnaire. Data collecting questionnaires regarding the participants' perceptions of re-listening to/re-viewing the same audio-only listening texts with (a) keywords or (supplementary contextual) visuals + keywords at the non-initial phases of the while-listening stage, as well as with (b) (full-) captions at the final listening stage were prepared and pilot tested by the author of this study, Cronbach's Alpha of which is below.

The participants' pre-exposure characteristics questionnaire consisted of 10 general items (i.e. occupation, gender, age, computer literacy, English learning period etc.) and 13 Likert scale items (i.e. 'feeling' and 'how often' questions). The questionnaire about re-listening to/re-viewing the same audio-only listening texts with keywords ($\alpha = .870$) included 11 Likert scale items from strongly disagree to strongly agree. The questionnaire about re-listening to/re-viewing the same audio-only listening texts with (supplementary contextual) visuals + keywords ($\alpha = .863$) included 11 Likert scale items from strongly disagree to strongly agree. Cronbach's Alpha of both combined (22 Likert scale items from strongly disagree to strongly agree) is $\alpha = .929$. The questionnaire about re-listening to/re-viewing the same audio-only listening texts with (full) captions ($\alpha = .907$) included 13 Likert scale items from strongly disagree to strongly agree. All items also featured multiple measures of similar attitudes so that inaccurate answers could be guarded against. Furthermore, all items were presented to the participants in the medium of instructions / official language (i.e. Turkish).

Fifty seven participants answered the questionnaires about the re-provision of the same audio-only listening texts with keywords or (supplementary contextual) visuals + keywords at the non-initial phases of the while-listening stage, and with (full) captions at the final listening stage in the HEs for FLL, which was administered immediately after using the hypermedia listening application. Majority of the participants (i.e. 52 out of 57 participants) answered the open-ended questions, as well. Answering the open-ended questions required more time and effort in comparison to ticking one or a few available options out of a group of options. Therefore, it is assumed that this was the reason why not all of the participants answered the open-ended questions. Both quantitative and qualitative data collection was anonymous. The

collected data were not shared with anyone who knew the participants. Furthermore, the qualitative data were analysed by three different researchers to avoid subjective interpretation and were categorised according to the categories that were extracted from the data itself and then applied.

Findings

The results of the study are presented in three parts, corresponding to the three research questions. The quantitative data were analysed with SPSS. The analysis of the qualitative data was conducted by examining the participants' responses gathered from the open-ended questions. The focus was on the shared themes among the responses. In the analysis and discussion of the qualitative data, ranges of the shared themes emerging from the qualitative data were identified. These ranges of the shared themes emerged from the qualitative data were consistent with the results of the quantitative data.

Re-viewing the same Audio-only Listening Texts with Keywords or (Supplementary Contextual) Visuals + Keywords at the non-initial Phases of the While-listening Stage is useful

The analysed results indicated that the participants' general perceptions of re-viewing the same audio-only listening texts with keywords or (supplementary contextual) visuals + keywords were very positive (Tables 2 & 3 respectively). The participants believe that (1) keywords should be provided (M = 4.24, Table 2) at the non-initial phases of the while-listening stage. Providing keywords pertinent to the same audio-only listening texts at the non-initial phases of the while-listening stage helps them (2) focus on listening (M = 4.35), (3) understand better (M = 4.46), (4) learn new words (M = 4.30), (5) understand main words better (M = 4.30), (6) learn main words (M = 4.30), (7) understand difficult words (M = 4.00), (8) learn difficult words (M = 4.09), (9) learn private names (M = 3.84), (10) learn the target language (M = 4.16), and (11) be better prepared for the target/real-world (M = 3.86).

Items	N	Mean	Std. Deviation
1. 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' should be provided at the non-initial phases of the while-listening stage	57	4.42	.925
2. Providing 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' (at the non-initial phases of the while-listening stage) helps you focus on listening	57	4.35	.767
3. Providing 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' (at the non-initial phases of the while-listening stage) helps you understand better	57	4.46	.657
4. Providing 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' (at the non-initial phases of the while-listening stage) helps you learn new words	57	4.30	.906
5. Providing 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' (at the non-initial phases of the while-listening stage) helps you understand main words better	57	4.30	.999
6. Providing 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' (at the non-initial phases of the while-listening stage) helps you learn main words	57	4.30	1.068
7. Providing 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' (at the non-initial phases of the while-listening stage) helps you understand difficult words	57	4.00	1.254
8. Providing 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' (at the non-initial phases of the while-listening stage) helps you learn difficult words	57	4.09	1.090
9. Providing 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' (at the non-initial phases of the while-listening stage) helps you learn private names	57	3.84	1.449
10. Providing 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' (at the non-initial phases of the while-listening stage) helps you learn the target language	57	4.16	1.162
11. Providing 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' (at the non-initial phases of the while-listening stage) prepares you better for the target/real-world	57	3.86	1.141

1 = Strongly disagree	2 = Disagree	3 = Neutral	4 = Agree	5 = Strongly agree
-----------------------	--------------	-------------	-----------	--------------------

Table 2: Mean score for the participants' general perceptions of re-viewing the same audio-only listening texts with keywords at the non-initial phases of the while-listening stage

The participants believe that (1) (supplementary contextual) visuals + keywords pertinent to the same audio-only listening texts should be provided at the non-initial phases of the while-listening stage (M = 4.49, Table 3). Providing (supplementary contextual) visuals + keywords pertinent to the same audio-only listening texts at the non-initial phases of the while-listening stage helps the participants to (2) focus on listening (M = 4.58), (3) understand better (M = 4.53), (4) learn new words (M = 4.28), (5) understand main words better (M = 4.35), (6) learn main words (M = 4.44), (7) understand difficult words (M = 4.35), (8) learn difficult words (M = 4.33), (9) learn private names (M = 4.05), (10) learn the target language (M = 4.12), and (11) be better prepared for the target/real-world (M = 3.86).

Items	N	Mean	Std. Deviation
1. 'Supplementary contextual visuals' (SCVs) + 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' should be provided (at the non-initial phases of the while-listening stage)	57	4.49	.735
2. Providing 'SCVs' + 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' (at the non-initial phases of the while-listening stage) helps you focus on listening	57	4.58	.596
3. Providing 'SCVs' + 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' (at the non-initial phases of the while-listening stage) helps you understand better	57	4.53	.601
4. Providing 'SCVs' + 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' (at the non-initial phases of the while-listening stage) helps you learn new words	57	4.28	.940
5. Providing 'SCVs' + 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' (at the non-initial phases of the while-listening stage) helps you understand main words	57	4.35	1.009
6. Providing 'SCVs' + 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' (at the non-initial phases of the while-listening stage) helps you learn main words	57	4.44	.756
7. Providing 'SCVs' + 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' (at the non-initial phases of the while-listening stage) helps you understand difficult words	57	4.35	.935
8. Providing 'SCVs' + 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' (at the non-initial phases of the while-listening stage) helps you learn difficult words	57	4.33	1.041
9. Providing 'SCVs' + 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' (at the non-initial phases of the while-listening stage) helps you learn private names	57	4.05	1.093
10. Providing 'SCVs' + 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' (at the non-initial phases of the while-listening stage) helps you learn the target language	57	4.12	1.119
11. Providing 'SCVs' + 'KeyWords' pertinent to the same 'audio-only listening texts' (at the non-initial phases of the while-listening stage) prepares you better for the target-/real-world	57	3.86	1.187

1 = Strongly disagree 2 = Disagree 3 = Neutral 4 = Agree 5 = Strongly agree

Table 3: Mean score for the participants' general perceptions of the re-viewing the same audio-only listening texts with (supplementary contextual) visuals + keywords at the non-initial phases of the while-listening Stage

The quantitative results of this study were supported by most of the qualitative data (i.e. data obtained from the answers given to the open ended questions by the participants). When the participants were asked: "What do you think of re-viewing the same audio-only listening texts with keywords or (supplementary contextual) visuals + keywords at the non-initial phases of the while-listening stage)" and "What are the advantages and/or disadvantages of re-viewing the same audio-only listening texts with keywords or (supplementary contextual) visuals + keywords at the non-initial phases of the while-listening stage in terms of understanding the listening texts and learning the target language", the following valuable comments were made:

Re-viewing the same audio-only listening texts with keywords or (supplementary contextual) visuals + keywords at the non-initial phases of the while-listening stage has positive effects, is more efficient and more helpful (52 times mentioned by different participants out of 57).

"First time, I have encountered with such a design. Obviously, I liked it and I think it is useful because it helps us to understand better. Of course, this might not be the same case with everyone. We both hear and see. As a result, I can learn better." (Participant GR301)

"As you also know, firstly we only listened to the 'audio-only listening texts'. Of course, we had difficulty in understanding. However, when we later listened to the same [audio-only] 'listening texts' with 'keywords' or 'keywords' and 'visuals', it was easier for us to understand. It is really logical to present the [audio-only] listening texts in this way because we test ourselves and develop our understanding skills. I cannot see any negative effects of such a design" (Participant GR304)

"Providing 'keywords' with 'visuals' can be more effective and become more permanent. When 'keywords' are provided, this makes it easier to guess the meaning of [unfamiliar] words. (Participant GR305)

"Certainly [providing the same 'audio-only listening texts' with 'keywords' or supplementary contextual 'visuals' + 'keywords'] has positive effects. It helps us better understand. At the first listening, there were no 'keywords' and 'visuals' and I had a lot of difficulty in understanding. However, when I listened to the same 'audio-only listening texts' with 'keywords' or 'keywords' and 'visuals', I better understood both in terms of auditory and visuals. Everything was quite clear." (Participant GR306)

"I think it is better with 'keywords' and 'visuals'. Everyone understands in different ways. While some of us are auditory, the others are visual. We understand better when all are provided together..." (Participant GR309)

"Of course providing 'keywords' is useful. Providing 'keywords' and 'visuals' is better" (Participant GR3012)

"Only listening to ['audio-only listening texts'] is certainly not enough, I cannot understand enough well. Only providing 'keywords' is also not enough. However, I only understand very well when both 'keywords' and 'visuals' are provided. In my opinion, I understand better when both ['keywords' and 'visuals'] are provided. As

such a design meets the needs of both auditory and visual learning channels, learning becomes more permanent. I have realised that the more it meets the needs of my learning channels, the better I learn.” (Participant GR3031)

Re-viewing the same ‘audio-only listening texts’ with keywords or (supplementary contextual) visuals + keywords at the non-initial phases of the while-listening stage is useful for understanding the audio-only listening texts (40 times mentioned)

“At the first listening, I could not understand at all. Although I listened to the [audio-only] ‘listening texts’ three times, I could not answer the questions. However, when I listened to the [same audio-only] ‘listening texts’ with [supplementary contextual] ‘visuals’ + ‘keywords’ [at the non-initial phases of the while-listening stage], I could answer the questions very well. There was a huge gap between the ‘audio-only listening’ and the listening with ‘keywords’ or ‘keywords’ and ‘visuals’” (Participant GR302)

“[Providing the same ‘audio-only listening texts’ with ‘keywords’ or supplementary contextual ‘visuals’ + ‘keywords’ at the non-initial phases of the while-listening stage] has positive effects. Presenting in this way is better for understanding and learning. The positive effect is that when the ‘keywords’ are provided, you remember the answers when you respond the questions” (Participant GR3011)

“Providing the ‘audio-only listening texts’ with ‘keywords’ or ‘keywords’ and ‘visuals’ helps us understand the listening texts. Presenting the [audio-only] listening texts in this way affects our understanding and learning positively” (Participant GR3013)

“[Providing the ‘audio-only listening texts’ with ‘keywords’ or supplementary contextual ‘visuals’ + ‘keywords’] is useful for analysing the target language and understanding. ‘Keywords’ and ‘visuals’ are more permanent, and they are more reliable for a better result” (Participant GR3015)

“In my opinion, providing ‘keywords’ with the ‘audio-only listening text’ motivates the learners and helps them to understand” (Participant GR3019)

“I could understand very little when there were no ‘keywords’, ‘visuals’. ... I could answer only a few questions. However, when ‘keywords’, ‘visuals’ ... were available, I could answer all of the questions” (Participant GR3022)

“Providing the ‘audio-only listening texts’ with ‘keywords’ or ‘keywords’ and ‘visuals’ makes the listening texts more understandable. Additionally, ‘keywords’ give us clues about the segments we do not understand or hear properly. Presenting the ‘listening texts’ in this way does not have any negative effect in terms of understanding and learning. Conversely, it has positive effects” (Participant GR3028)

“When I listened to with ‘keywords’ and ‘visuals’, I better understood. It was more understandable. Presenting [audio-only] ‘listening text’ in this way definitely has positive effects in terms of understanding and learning. However, if I only listen to [the audio-only listening text], I cannot understand” (Participant GR3049)

Re-viewing the same audio-only listening texts with keywords or (supplementary contextual) visuals + keywords at the non-initial phases of the while listening stage helps learn more effectively (10 times mentioned)

“Presenting the same ‘audio-only listening texts’ with ‘keywords’ or ‘keywords’ and ‘visuals’ has positive effects in terms of both understanding and learning. Learning through ‘seeing’ is the most fundamental thing for learners” (Participant GR303)

"... when the 'keywords' are provided, I learn better. Due to the provision of 'keywords', I could answer the questions more easily..." (Participant GR308)

"I don't think that [re-provision of the same 'audio-only listening texts' with 'keywords' or supplementary contextual 'visuals' + 'keywords' at the non-initial phases of the while-listening stage] has any negative effects. The listening texts that I listened to with 'keywords' or 'keywords' and 'visuals' are more permanent" (Participant GR3010)

"Providing the [same] 'audio-only listening texts' with 'keywords' or 'keywords' and 'visuals' can be very useful for learners. Learning will be easier for both auditory and visual learners and more importantly the acquired input can be more permanent" (Participant GR3018)

"[Providing the same 'audio-only listening texts' with 'keywords' or supplementary contextual 'visuals' + 'keywords' at the non-initial phases of the while-listening stage] certainly has positive effects. It is a good opportunity for those who do not understand or miss some parts while listening to. For those who do not understand, 'visuals' make it easier for them to understand words, and 'keywords' make it easier for them to learn words. I can forget what I hear / listen to, but 'visuals' and 'keywords' were more permanent for me" (Participant GR3020)

"...Both seeing and hearing is really effective. It is invaluable for language development. ..." (Participant GR3030)

"When 'keywords' are provided, learning is more efficient and permanent" (Participant GR3039)

"When 'visuals' are provided, [the meaning of the] words become clearer and they become more permanent" (Participant GR3050)

Re-viewing the same audio-only listening texts with keywords or (supplementary contextual) visuals + keywords at the non-initial phases of the while-listening stage is useful for drawing attention to salient features of the audio-only listening texts (3 times mentioned)

"Providing 'keywords' and [supplementary contextual] 'visuals' with the [same audio-only] 'listening texts' [at the non-initial phases of the while-listening stage] is more effective in terms of understanding and drawing attention [to salient features of the listening texts]. As a result, we understand and grasp the words the correct pronunciation of which we do not know. In short, it has a few positive effects. When there are no 'keywords' and [supplementary contextual] 'visuals', we cannot focus on and the input does not become permanent" (Participant GR3029)

"Providing 'keywords' help us to focus on the input and understand better. Both seeing and hearing is really effective. It is invaluable for language development. Such a design should be preferred for the development of listening" (Participant GR3030)

"Keywords' and 'visuals' enable us to learn salient features [of the audio-only 'listening texts']. This further enables us to answer the key points in the questions" (Participant GR3056)

Re-viewing the same audio-only listening texts with keywords or (supplementary contextual) visuals + keywords at the non-initial phases of the while-listening stage is useful for correcting our pronunciation (5 times mentioned) and learning spelling (2 times mentioned)

"The provision of the 'keywords' and [supplementary contextual] 'visuals' [with the same audio-only listening texts at the non-initial phases of the while-listening stage] enables us to understand more quickly. In other words, it makes it easier for us to understand the words we have difficulty in understanding because of pronunciation. It completely has a positive effect, and does not have any negative effect" (Participant GR3036)

"In my opinion, understanding is easier when we listen to the [audio-only] 'listening texts' with 'keywords' or 'keywords' and 'visuals'. We understand difficult words with the support of the provided 'keywords'. In this way, we learn both correct pronunciation and spelling. Providing 'keywords' help us focus on the input and understand better. Both seeing and hearing is really effective. It is invaluable for language development. Such a design should be preferred for the development of listening" (Participant GR3030)

"Presenting the [audio-only] 'listening text' in this way affects our understanding [of the 'listening text'] and learning [of the target language] in a positive way. It becomes easier to understand the [audio-only] 'listening text' and we understand the sentences and words the listening text features in. We learn [the correct] pronunciation and spelling. When we see the 'written form of the words', we do not forget. In particular, 'visuals' help me a lot. When presented in this way, we learn as well as it further motivates us to learn. As a result of the provision of the 'keywords', we learn new words." (Participant GR3031)

"Re-listening to the same 'audio-only listening texts' with 'keywords' or 'keywords' and 'visuals' better contributed to our understanding, interpreting and acquiring correct pronunciation. As a result, I could answer the questions better. While I listened to the 'audio-only listening texts', I could not answer the questions. This is the best evidence" (Participant GR3053)

"Providing 'keywords' and 'visuals' with the [audio-only] 'listening texts' is more effective in terms of understanding and drawing attention [to salient features of the 'listening texts']. As a result, we understand and grasp the words the correct pronunciation of which we do not know. In short, it has a few positive effects. When there are no 'keywords' and 'visuals', we cannot focus on and the input does not become permanent". (Participant GR3029)

There were, however, several **negative remarks** emerged from the qualitative data. **All** are below (6 times mentioned).

"Of course, it has positive effects, but understanding the 'audio-only listening texts' is better. If we could understand without the support of 'keywords' and 'visuals', that could be more effective and motivating" (Participant GR3054)

"As a negative effect, it can be said that [providing the same 'audio-only listening texts' with 'keywords' or supplementary contextual 'visuals' + 'keywords' at the non-initial phases of the while-listening stage] might make learners rely on what they see rather than the listening input. Apart from this, all other effects are positive. 'Visuals' are important in understanding. If the 'listening texts' meet the needs of both auditory and visual learning channels, the result will definitely be much more better" (Participant GR3025)

To be honest, the provision of 'keywords' and [supplementary contextual] 'visuals' [at the non-initial phases of the while-listening stage] is good for lower-level learners, but providing them every time in the same way is not good. Only 'visuals' should sometimes be provided, but 'keywords' are not useful for our listening development." (Participant GR3035)

"It was a very enjoyable listening. I benefitted from a lot. I think that there is no need for 'visuals'. 'Keywords' ... were much more useful" (Participant GR3047)

"I could understand very little when there were no 'keywords', 'visuals'. I could answer only a few questions. However, when 'keywords', 'visuals' ... were available, I could answer all of the questions. Having said that, I am not sure whether such a design is useful or not because [in real-life] while English is spoken I have to understand it without the support of 'keywords' and 'visuals'" (Participant GR3022)

Moreover, one participant (out of 57) makes another suggestion.

"I think that it is better if we first listen to the audio-visual version of the listening texts and later with 'keywords' in terms of understanding and interpreting. When we watch or listen to, we can miss the content. With audio visuals first and keywords later, we can focus on and interpret easily" (Participant GR3052)

Re-viewing the same Audio-only Listening Texts with (full) Captions at the Final Listening Stage is useful

The analysed results of this study revealed that the participants' general perceptions of re-viewing the same audio-only listening texts with (full) captions at the final listening stage(s) were very encouraging (Tables 4). The participants believe that (1) (full) captions for the same audio-only listening texts should be provided at the final listening stage(s) (M = 4.67, Table 4). Providing (full) captions pertinent to the same audio-only listening texts at the final listening stage(s) helps the participants to (2) focus on listening (M = 4.56), (3) understand better (M = 4.67), (4) understand in detail (M = 4.61), (5) learn new words (M = 4.35), (6) understand key words (M = 4.58), (7) learn keywords (M = 4.25), (8) understand difficult words (M = 4.25), (9) learn difficult words (M = 4.37), (10) learn correct pronunciation (M = 4.46), (11) learn private names (M = 4.23), (12) learn the target language (M = 4.11) and (13) be better prepared for the target/real-world (M = 4.05).

Items	N	Mean	Std. Deviation
1. (Full) Captions for the same ' <i>audio-only</i> listening texts' should be available (in the application) (at the final listening stage-s-)	57	4.67	.740
2. Providing (full) captions for the same ' <i>audio-only</i> listening texts' (at the final listening stage-s-) helps you focus on listening	57	4.56	.824
3. Providing (full) captions for the same ' <i>audio-only</i> listening texts' (at the final listening stage-s-) helps you understand better	57	4.67	.809
4. Providing (full) captions for the same ' <i>audio-only</i> listening texts' (at the final listening stage-s-) helps you understand in detail	57	4.61	.796

5. Providing (full) captions for the same 'audio-only listening texts' (at the final listening stage-s-) helps you learn new words	57	4.35	1.203
6. Providing (full) captions for the same 'audio-only listening texts' (at the final listening stage-s-) helps you understand key words	57	4.58	.944
7. Providing (full) captions for the same 'audio-only listening texts' (at the final listening stage-s-) helps you learn key words	57	4.25	1.074
8. Providing (full) captions for the same 'audio-only listening texts' (at the final listening stage-s-) helps you understand difficult words	57	4.25	1.214
9. Providing (full) captions for the same 'audio-only listening texts' (at the final listening stage-s-) helps you learn difficult words	57	4.37	.899
10. Providing (full) captions for the same 'audio-only listening texts' (at the final listening stage-s-) helps you learn correct pronunciation	57	4.46	.946
11. Providing (full) captions for the same 'audio-only listening texts' (at the final listening stage-s-) helps you learn private names	57	4.23	1.137
12. Providing (full) captions for the same 'audio-only listening texts' (at the final listening stage-s-) helps you learn the target language	57	4.11	1.359
13. Providing (full) captions for the same 'audio-only listening texts' (at the final listening stage-s-) prepares you better for the target/real-world	57	4.05	1.493
1 = Strongly disagree 2 =Disagree 3 =Neutral 4 = Agree 5 = Strongly agree			

Table 4: Mean score for the participants' general perceptions of the re-viewing the same audio-only listening texts with (full) captions at the final listening stage(s)

The qualitative data of this study reinforced the quantitative results. When the participants were asked: "What do you think of re-viewing the same audio-only listening texts with (full) captions at the final listening stage(s) and "What are the advantages and/or disadvantages of re-

viewing the same audio-only listening texts with (full) captions at the final listening stage(s) in terms of understanding the same audio-only listening texts and learning the target language”, the following useful reactions were revealed:

Re-viewing the same audio-only listening texts with (full) captions at the final listening stage(s) has a positive effect, is more effective and more beneficial (46 times mentioned)

“I think [full ‘captions’] are more useful. The words are in front of our eyes and we better understand [the same audio-only listening texts]. Therefore, [full] ‘captions’ should be available in in listening courses [at the final listening stage(s)]” (Participant GR307)

“Of course, I think there are advantages of [‘captions’]. At least, while we listen to, we miss some parts / bits. When ‘captions’ are available, then words are visible and we better understand the sentences” (Participant GR3012)

“Providing the ‘listening texts’ with ‘captions’ helps us understand and learn. At the same time, it helps us listen to what we listen to more carefully. It definitely positively affects our listening” (Participant GR3013)

“I think ‘captions’ are very important with listening texts. ‘Audio flies and writing lasts’. For example, if the listening text is unfamiliar and if it features in a wide range of words and private names, ‘captions’ must be available in such cases” (Participant GR3014)

“Having both audio and visual [‘captions’] representations of the listening texts, and also as a result, being able to answer the questions can make learning more permanent. I think this is a very good method [design]. [Providing ‘captions’] makes learning motivating, ... more practical and understandable”. (Participant GR3015)

“It [Providing full ‘captions’ at the final listening stage(s)] enables us to follow and understand the topic we listen to” (Participant GR3016)

“I think the third design [i.e. the re-provision of the same audio-only ‘listening texts’ with full ‘captions’ at the final listening stage(s)] is more effective for us. Rather than listening, seeing is more permanent in terms of learning because as we could see ‘captions’, I realised that what I listened to was rather easy, which helped us learn even if they were a few words” (Participant GR3020)

“Listening to the [same audio-only] ‘listening texts’ with [full] ‘captions’ was very useful. I could answer all of the questions, as I followed / focussed on ‘captions’” (Participant GR3021)

“In my opinion, [full ‘captions’] positively affect us, as listening to with ‘captions’ both improves our pronunciation and enables us to learn the correct pronunciation. And we understand the [same audio-only] listening text in general. Accordingly, we can answer the questions better and our listening develops” (Participant GR3026)

“I think [full ‘captions’] make [the same audio-only listening text] more understandable. [Full ‘captions’] enable us to catch the words we have missed and are useful from the point of view of [acquiring correct] pronunciation” (Participant GR3025)

“The provision of ‘captions’ is really useful in terms of pronunciation, being able to both see and hear. It is very good. I would be happy to see this in lessons, as well” (GR3025)

“As our listening is limited, using ‘captions’ with listening texts helps us understand. It also makes it easier for us to learn words” (Participant GR3037)

Re-viewing the same audio-only listening texts with (full) captions at the final listening stage(s) is useful for understanding the same audio-only listening texts (27 times mentioned)

"I was very happy with listening with [full] 'captions' [at the final listening stage(s)] and I think it was very useful. We might not understand even if we listen to [the same audio-only listening texts] several times. However, when [full] 'captions' are available, at least we can understand easily. I think it is more useful in this way [re-viewing the same audio-only listening texts with full 'captions' at the final listening stages] (Participant GR309)

"Of course, it is more effective in terms of understanding and learning because we can see the real words and sentences. Additionally, it is very important in terms of [acquiring correct] pronunciation, as well. As foreign words are not pronounced as they are written, they might not be understood via only listening." (Participant GR3017)

"I am definitely in agreement with the provision of 'captions' in [adaptable hypermedia listening language] software because it helps us understand the main theme of the topic and the difficult words." (Participant GR3019)

"[Full 'captions'] are positive for us, as we cannot sometimes follow the speech. This [the provision of the full 'captions' with the same audio-only listening texts at the final listening stage(s)] helps us a lot to understand [the same audio-only listening texts]. Additionally, we learn how each word is pronounced" (Participant GR3023)

"Due to 'captions', we understood most of the [same audio-only] listening texts. Words became more permanent". (Participant GR3027)

"I think listening to the same [audio-only] 'listening texts' with [full] 'captions' contributes to our understanding to a great extent. However, we get relied on 'captions' rather than focussing on speech. That's why it has both positive and negative effects" (Participant GR3028)

"In my opinion, 'captions' should definitely be provided for listening. I understood and learnt all the words that I could not understand at the beginning due to [the provision of] 'captions'. Due to [the provision of] 'captions', I learnt the spelling and pronunciation of the new words. To improve our listening, 'captions' must definitely be made use of. I could not see any negative effects of the provision of [full] 'captions' with the [same audio-only] 'listening texts' [at the final listening stage(s)] ". (Participant GR3030)

"'Captions' are better when we listen to the 'listening texts' in terms of understanding and learning. With 'captions', we see the words and thus they become permanent. We learn pronunciation and spelling. The most important thing is that 'captions' enable us to understand the 'listening text' much more. ['Captions'] help our learning more" (Participant GR3031)

"In my opinion, [listening to with full] 'captions' was more effective. Only listening is definitely not enough. I understood better with [full] 'captions'" (Participant GR3034)

"When 'captions' were provided, I better understood the bits and the words that I could not understand before. The text became more permanent" (Participant GR3039)

"I saw the positive effects of 'captions'. In my opinion, with 'captions' is easier to understand. However, if we get used to 'captions', we might have difficulty in listening without 'captions'" (Participant GR3043)

" 'It [Re-viewing the same audio-only listening texts with full 'captions' at the final listening stage(s)] helps us better understand what we listen to" (Participant GR3044)

"Listening to with 'captions' was more productive. To me, this was the best way of understanding. I listened to [the same audio-only listening texts] several times, but with [full] 'captions' it becomes more understandable" (Participant GR3049)

"In my opinion, 'captions' must definitely be available. Learning becomes more permanent. Understanding becomes clearer. We do not forget. We also learn new words" (Participant GR3051)

"'Captions' mean 'easily understanding for me'. To understand and interpret easily, I need 'these keys' when I watch films or video because I am not yet at high level. We can miss what they say or want to express when we listen to [audio-only listening texts without 'captions']" (Participant GR3052)

"Of course, the provision of [full] 'captions' with a listening text helps us understand what we listen to easily. [With full 'captions'] the words we have difficulty with are understood better. We might not realise when we listen to, but with [full] 'captions' we can learn very beautiful words and structures" (Participant GR3056)

Re-viewing the same audio-only listening texts with (full) captions at the final listening stage(s) helps learn English, (correct) pronunciation, spelling and private names more effectively (10 times mentioned)

"[Provision of full] 'captions' [with the same audio-only listening texts at the final listening stage(s)] help us learn English more..." (Participant GR306)

"My opinion about listening to [the same audio-only listening texts] with [full] 'captions' [at the final listening stage(s)] is that it is definitely useful for learners. It is useful in terms of learning both words and correct pronunciation" (Participant GR3018)

'Captions' are very effective in acquiring correct pronunciation, private names and unknown words" (Participant GR3036)

"...Due to [the provision of full] 'captions', I learnt the spelling and pronunciation of the new words. To improve our listening, 'captions' must definitely be made use of. I could not see any negative effect of the provision of 'captions' with the [same audio-only] listening texts [at the final listening stage(s)]". (Participant GR3030)

"...With 'captions', we see the words and thus they become permanent. We learn pronunciation and spelling... [The provision of full 'captions' with the same audio-only listening texts at the final listening stage(s)] help our learning more" (Participant GR3031)

"Of course, listening to with [full] 'captions' was more permanent in comparison without 'captions'. It had positive effects" (Participant GR3045)

Due to [full] 'captions', I have learnt both words and [correct] pronunciation. Due to being both auditory and visuals, I could answer the questions" (Participant GR3053)

Re-viewing the same audio-only listening texts with (full) captions at the final listening stage(s) is useful for understanding (difficult) words and private words (5 times mentioned)

"I am definitely in agreement with the provision of [full] 'captions' in [language] software because it helps us to understand the main theme of the topic and the difficult words." (Participant GR3019)

"...It [Providing full 'captions'] also makes it easier for us to learn words" (GR3037)

"The provision of [full] 'captions' is very important. It helps us learn different words and helps us learn more words..." (GR3046)

"... [With full 'captions'] The words we have difficulty with are understood better. We might not realise when we listen to, but with [full] 'captions' we can learn very beautiful words and structures" (GR3056)

"[Full] 'Captions' are very good in distinguishing words. If we often listen to with [full] 'captions', we improve both words and English. Today, [with help of full 'captions'], we better understood" (GR3057)

Re-listening to/re-viewing the same audio-only listening texts with captions at the final listening stage(s) is useful for drawing attention to the salient features of the listening texts (1 times mentioned)

"Listening with [full] 'captions' is more permanent in understanding the paragraph [the speech]. 'Captions' draw attention, that's why, in my opinion, 'captions' should be available" (Participant GR3029)

However, there were some negative, but useful, comments emerged from the qualitative data, all of which are below (10 times mentioned)

"At first when captions are not available, it is difficult to understand what we listen to, but when captions are unavailable, we have to focus on more. When captions are available, audio becomes secondary source and captions become primary source" (Participant GR3010)

"'Captions' help us learn English more. However, this doesn't mean that we focus on fully. When 'captions' are not available, learners focus on better" (Participant GR306)

"There are disadvantages of 'captions'. When 'captions' are available, [learners] do not listen to [the listening texts] a lot [i.e. learners do not focus on audio]" (Participant GR3011)

"... However, we get relied on 'captions' rather than focussing on speech. That's why it has both positive and negative effects" (Participant GR3028)

"['Captions'] might have negative effects. We make ourselves lazy, but we understand better with 'captions' because we are not used to listening [to the listening texts in English]" (Participant GR3032)

"I think 'captions' are not good because when I read 'captions', I cannot learn listening and focus on what I hear". (Participant GR3033)

"Of course, the provision of 'captions' with a difficult listening text can be useful, but the provision of 'captions' in all cases is wrong" (Participant GR3035)

"When 'captions' are available, I cannot listen to [focus on] the listening texts because I follow 'captions' and this does not benefit me in any way in terms of listening. However, my pronunciation improves due to 'captions'" (Participant GR3040)

"... However, if we get used to 'captions', we might have difficulty in listening without captions" (Participant GR3043)

"Positive effects, but I do not want to learn English or listening in this way. Eventually, when we speak to someone, there will not be any writing ['captions'] and we shall have difficulty again. However, if this design teaches something for future, then I think it will be very positive" (Participant GR3054)

Differences between the Participants' Perceptions and their Characteristics, and Correlations between the Participants' Perceptions

In terms of general perceptions of the participants towards the provision of the (supplementary contextual) visuals + keywords with the same audio-only listening texts at the non-initial phases of the while-listening stage(s), the differences between 'computer literacy' were statistically

significant (Table 5). The participants who had higher ‘computer literacy’ seemed to have more positive general perceptions towards the provision of the (supplementary contextual) visuals + keywords with the same audio-only listening texts at the non-initial phases(s) of the while-listening stages).

Computer Literacy	2,550 ^a	0,043*
Level 1- Basic user	4,05	,62
Level 2	4,00	,58
Level 3	4,18	,51
Level 4	4,71	,27
Level 5- Proficient user	4,47	,50

*Note. $\alpha=0.05$; **Anova; a: 0,05; * Difference is statistically significant**

*Table 5: $\alpha=0.05$; * ANOVA for perceptions towards the provision of (supplementary contextual) visuals + keywords with the same audio-only listening texts at the non-initial phases of the while-listening stage(s) in HEs for FLL in terms of ‘computer literacy’*

In terms of the participants’ general perceptions towards the provision of the keywords or (supplementary contextual) visuals + keywords with the same audio-only listening texts at the non-initial phases of the while-listening stage(s), and (full) captions with the same audio-only listening texts at the final listening stage(s), the correlations between the perceptions were statistically significant (Table 6). The participants seem to have high positive general perceptions (Tables 6 & 7) towards the provision of the keywords, (supplementary contextual) visuals + keywords, and (full) captions with the same audio-only listening texts. The participants seem to prefer (a) mostly the provision of (full) captions with the same audio-only listening texts at the final listening stage(s), (b) secondly most (supplementary contextual) visuals + keywords, and (c) thirdly most keywords with the same audio-only listening texts at the non-initial phases of the while-listening stages in HEs for FLL.

		KeyWords	Captions	(Supplementary Contextual) Visuals + Keywords
Keywords	r	1	0,626	0,958
	p		0,001*	0,001*
Captions	r		1	0,670
	p			0,001*
(Supplementary Contextual) Visuals + Keywords	r			1

Note. *Correlation is significant; α : 0,05; Pearson Correlation test

Table 6: Correlations between the Participants' Perceptions towards the Provision of Keywords, and (Supplementary Contextual) Visuals + Keywords with the same Audio-only Listening Texts at the non-initial stages, and (full) Captions with the same Audio-only Listening Texts at the final stages in HEs for FLL

	\bar{x}	SD
Keywords	4,23	0,52
(Supplementary Contextual) Visuals + Keywords	4,24	0,51
Captions	4,48	0,43

Table 7: Overall means of the participants' perceptions towards the provision of keywords, and (supplementary contextual) visuals + keywords with the same audio-only listening texts at the non-initial phases of the while-listening stages, and (full) captions with the same audio-only listening texts at the final listening stages in HEs for FLL

Discussion and Implications

Dual-coding in Designing Audio-only Listening Texts in HEs for FLL

The results of the current study match the existing findings of similar studies (Türel, 2015b, 2014a, 2011; Hsu et al., 2013; Türel, 2010a; Cárdenas-Claros, 2009; Paivio, 2006; Purnell & Solman, 1991; Chun, & Plass, 1997). The current results further contribute to the existing body of knowledge in terms of the role of dual-coding in designing hypermedia listening applications (i.e. more precisely audio-only listening texts) in particular, and instructional design and CALL in general.

In the hypermedia listening application, audio-only listening texts were provided at the initial phases (i.e. at the first phases) of the while-listening stages. At the non-initial phases (of the while-listening stages), audio-only listening texts + keywords or audio-only listening texts + (supplementary contextual) visuals + keywords were provided. At the final listening stages,

audio-only listening texts + (full) captions were provided. What this meant was that: more than one concurrent digital element on the same computer platform (i.e. audio-only listening texts + keywords, audio-only listening texts + supplementary contextual visuals + keywords, audio-only listening texts + full captions), which aimed to teach one thing (thus, at least one available digital element was redundant) was provided at the non-initial phases of the while-listening stages, and the final listening stages. Not only did such a design of the audio-only listening texts in a hypermedia environment for FLL correspond with the dual-coding theory, the generative theory of multimedia (Ginther, 2002; Mayer, 1997) and the redundancy hypothesis (Al-Seghayer, 2001; Sherwood et al., 1987), but such provisions also provided more paths of recall (Al-Seghayer, 2001; Paivio, 1986).

The provided hypermedia listening application featured different digital media elements (i.e. audio-only listening texts, keywords, supplementary contextual visuals, captions, their optimum combinations, tasks, instructions, simultaneous feedback, local help/guidance, glossary, and so on). The hypermedia listening application also provided the participants with the opportunity to work and answer in different ways, which pedagogically matches the findings in the field of learners' learning style preferences (Carson & Longhini, 2002; Reid, 1987). The assumption underlying this is that learners may be visual, auditory, kinaesthetic or tactile. While, for instance, audio-only listening texts + keywords or audio-only listening texts + (supplementary contextual) visuals + keywords meet the needs of visual learners (and auditory learners), audio-only listening texts meet the needs of auditory learners. The results also psychologically match common sense; as such varied combinations of the same listening texts in the same hypermedia listening application can avoid boredom and maintain motivation. Pedagogically, it is suggested that "a more enriched learning experience occurs when LLS [language learners] are presented with different styles of learning in both content and teaching style" (Brickell, 1993, p.2), a challenge which is "often neglected" by instructional designers (McLoughlin, 1999, p.1). The results of the current study further matched the other findings in that the participants overwhelmingly appreciated the provision of the same audio-only listening texts in the form of audio-only listening texts + keywords or audio-only listening texts + (supplementary contextual) visuals + keywords at the non-initial phases of the while listening stage(s), and audio-only listening texts + (full) captions at the final listening stages in the hypermedia listening application for FLL, as most learners are visual in their learning (Reid 1987, pp. 96-7).

The provision of the same audio-only listening texts in the form of audio-only listening texts + keywords or audio-only listening texts + (supplementary contextual) visuals + keywords at the non-initial phases of the while-listening stages, and audio-only listening texts + (full) captions at the final listening stages in the same hypermedia listening application for FLL corresponds with the requirements of working memory, as it consists of separate processors for

auditory and visual information (Kalyuga, 2000; Baddeley, 1992). Providing listening input that can be processed using senses of both hearing and vision can expand limited working memory. Since the provided listening texts in the hypermedia listening application used in this study feature input that requires the use of both hearing and vision, the results match the cognitive load theory (Kalyuga, 2000; Sweller, 1999), as such a provision of the listening input decreases cognitive load because they consist of two different information sources (i.e. audio + keywords, audio + supplementary contextual visuals + keywords or audio + captions) each of which requires the use of a separate learning processor (i.e. hearing, vision). Furthermore, the provided listening input was designed effectively, as it featured a combination of both learner control and program control. This is considered more beneficial for FLL acquisition (Robinson, 1989; Trinder, 2002). These might be the reasons why the above mentioned particular design of the audio-only listening texts in the specific hypermedia listening application for FLL was appreciated overwhelmingly by the participants.

The results of the current study also substantiate the similar findings in the field of FLL (Türel, 2014b; Herron et al., 2002, p. 37; Ginther, 2002, pp. 133 - 67; Al-Seghayer, 2001, p. 203; Brett, 1997, pp. 46-7; Secules et al., 1992, pp. 480-90; Rubin, 1994; Mueller, 1980, p. 340; Omagigo, 1979; Arnold & Brooks, 1976, pp. 713-16; Casambre, 1962, pp. 51-55). Visuals generally “facilitate the understanding of intermediate learners, which is likely to result in FLL. The above mentioned quantitative and qualitative data of this study also clearly reveal that the participants are overwhelmingly in favour of the provision of the same audio-only listening texts in the form of audio-only listening texts + keywords or audio-only listening texts + (supplementary contextual) visuals + keywords at the non-initial phases of the while-listening stages, and audio-only listening texts + (full) captions at the final listening stage(s) in HEs for FLL. Therefore, additionally, the results match the comprehension input hypothesis (Türel, 2010a, p. 1610). Furthermore, the results match what pointed out by Peter (1994, p. 90) in that it is said that relevant information around the video stage area in HEs can be very useful. Moreover, the results match Brett's findings (1997, p. 46-7) in that learners regard the combination of different digital learning elements most beneficial, and visuals (i.e. pictures) secondly most.

The results of the study are also consistent with the social learning theory (Robinson, 1989, pp. 119-33; Carroll, 1977, p. 507). The underlying assumption is that repeated exposure to similar or parallel listening texts contributes to learning. Here, the participants are in favour of re-listening to/re-viewing the same audio-only listening texts in the form of audio-only listening texts + keywords or audio-only listening texts + (supplementary contextual) visuals + keywords at the non-initial phases of the while-listening stages, and audio-only listening texts + (full) captions at the final listening stages.

Such effective combinations can facilitate recognition, comprehension and learning (Jones & Plass, 2002, pp. 546-61; Al-Seghayer, 2001, pp. 202-32; Carroll, 1977, p. 509), as learners recall better when they are assigned to combined elements and the effects of visuals are much longer for pictorials, which is fully supported in this quantitative and qualitative study, as well. Such a combination is more likely to lead to acquisition (Long 1983, p. 138, Carroll 1977, p. 500).

All participants of the current study were computer literate, which is the case with most of today's students-, who are digitally-fluent and competitive, and therefore enjoy working with such HEs-. Thus, the use of the provided hypermedia listening application for FLL responds to such learning demands and differences to accommodate the digitally literate, wise and efficient learning style preferences (Türel, 2013; Duncan-Howell, 2012). This might be another reason why the participants appreciated the provision of the same audio-only listening texts in the form of audio-only listening texts + keywords or audio-only listening texts + (supplementary contextual) visuals + keywords at the non-initial phases of the while-listening stages, and audio-only listening texts + (full) captions at the final listening stages in the hypermedia listening application for FLL.

Implications for the use of Hypermedia Environments, and effective and efficient Design of Audio-only Listening Texts in such Environments for Intermediate Language Learners

It is astonishing that not only are HEs still not widely used at all in (some) educational institutions, but also they are not integrated into most classrooms and FLL centres. In this study, for example, 84.2% of the participants stated that they had never used any language software before, which matches other studies (Türel, 2014, p. 179; Bax, 2003). For the use of HEs for intermediate language learners (as well as for other level learners), the implication is:

We need to, and have to, make use of and integrate HEs as well as all pertinent components of information and communication technology and educational technology in all areas of education as much as possible. These suggestions are practical recommendations not only for the target educational institution, but also for all Higher Education Institutions in Turkey as well as in other countries. Many institutions do not still have sophisticated structural factors as well as do not make efficient use of educational technology at different levels of education (Türel, 2013, p. 493). The target educational institution seems to be very slow in "taking the fullest advantage of the potential benefits that educational technology can offer at tertiary level", as mentioned in a previous study (Türel, 2013, p. 493). Such suggestions are also emphasized by many similar studies (e.g. Buchanan, 2013; Goktas, Yildirim, & Yildirim, 2009; Usluel & Seferoglu, 2004).

For the design and production of effective and efficient adaptive hypermedia listening applications for intermediate language learners (in terms of audio-only listening texts), the implications are:

At the initial phases (i.e. at the first phases) of the while-listening stages, comprehensible but slightly challenging audio-only listening texts + tasks should be provided and language learners should be required as well as encouraged to listen to the same audio-only listening texts a few times (when needed) and complete the pertinent gradual tasks.

At the non-initial phases of the while-listening stages, the same comprehensible but slightly challenging audio-only listening texts should be provided in the form of audio-only listening texts + keywords or audio-only listening texts + (supplementary contextual) visuals + keywords accompanied with gradual tasks. Language learners should be required as well as encouraged to listen to/review the provided listening texts in their new dual-coded forms and complete the pertinent accompanying gradual tasks.

At the final listening stages, the same comprehensible but slightly challenging audio-only listening texts should be provided in the form of audio-only listening texts + (full) captions accompanied with gradual tasks. Language learners should be required to listen to/review the provided listening texts in their new dual-coded forms (i.e. audio-only listening texts + full captions) and complete the pertinent accompanying gradual activities.

Why should varied combinations of the same audio-only listening texts be provided at different phases and stages of listening in HEs for FLL? The underlying assumption of providing audio-only listening texts at the initial listening phases (i.e. the first phases of the while-listening stages) is that “pedagogically, language learners should not be spoon-fed. Language learners, instead, should be guided, directed and motivated to try to understand by their own initially” (Turel, 2015b, p.52). Such a provision “requires language learners to make more effort to process and understand the listening texts on their own (i.e. meaning-negotiation process)’ (Turel, 2015b, p. 52). This is also the requirement of the depth processing theory. This theory suggests that without enough effort (deep processing) information will be forgotten (Craik & Lockhart, 1972).

In the same way, the assumption underlying suggesting the provision of audio-only listening texts + keywords or audio-only listening texts + (supplementary contextual) visuals + keywords at the non-initial phases of the while-listening stages is that visuals (i.e. keywords or supplementary contextual visuals + keywords) provide ‘a more enriched learning experience’, as discussed above in more detail.

Likewise, the reasons for suggesting to provide audio-only listening texts + (full) captions at the final listening stages in HEs for FLL is that such a design gives learners the opportunity to tease out why they cannot understand what they could not. Moreover, at the final listening

stages, language learners should be advised “to make maximum use of (full-) ‘captions’ to be fully familiar with different authentic aspects of the input so that not only they improve their listening, comprehension and listening skills, but also be better prepared for ‘real-life’...” (Turel, 2015b, p. 52). Furthermore, there is a negative correlation between caption reliance and FLL achievement (Leveridge & Yang, 2013). What this means is that, “... the presence of captions at initial stages can cause cognitive overload in terms of learning channels. This can result in ignoring the main element (i.e. audio) in terms of listening at initial stages. The unavailability of the captions at these stages ... can enable language learners to focus on better what they hear (in case of audio-only listening texts) and hear and see (in case of audio-visual listening texts)” (Turel, 2015b, p.66). Not only does the availability of captions at initial stages in hypermedia listening application “cause learners to rely on what they see rather than what they hear, as the visual sense is in general more improved than auditory, but the availability of captions [at the initial stages] can also make language learners to be dependent on them” (Turel, 2015b, p.66). Thus, audio-only listening texts + (full) captions should only be provided at the final listening stages in HEs for FLL.

The above instructional design suggestions (i.e. provision of audio-only listening texts at initial phases of the while listening stages, audio-only listening texts + keywords or audio-only listening texts + supplementary contextual visuals + keywords at non-initial phases of the while-listening stages, and audio-only listening texts + full captions at final listening stages) would have a positive enhancement of motivation, learners' listening development and on preparation for the real target-world. Ignoring these practical suggestions, however, can lead to poor motivation, less comprehension and ineffective learning. The assumption underlying this is that attitudes are consistently related to achievement (Masgoret & Gardner, 2003, pp. 123-63; Linebarger, 2001, pp. 288-298; Baltova, p. 2000; Chapelle & Jamieson, 1991, p. 43). Additionally, learning style preferences, different hypothesis (i.e. noticing hypothesis,) and theories (i.e. the dual-coding theory, the attention theory, the comprehension input theory), instructional design models (Turel, 2021c), epistemology, senses of human beings, the concern in the field of HEs and findings (in the field of visuals, hypermedia, audio), authenticity, the realities of the real target-word and common sense require the use of varied combinations of (audio-only) listening texts at different phases of the while-listening stages and final listening stages for effective and efficient design of audio-only listening texts in adaptive hypermedia listening applications for FLL purposes.

In sum, the implication is to provide intermediate language learners with the opportunity to re-listen to/re-view the same comprehensible but slightly challenging audio-only listening texts with visuals (i.e. audio-only listening texts + keywords or audio-only listening texts + supplementary contextual visuals + keywords at the non-initial phases of the while-listening stages, and audio-only listening texts + full captions at the final listening stages). The

underlying assumptions are (a) the above discussed reasons, and (b) such a design provides a repetitious exposure at different phases of listening with different features of the same listening input each time, which is one of the invaluable factors in FLL. Such an instructional design can be a positive enhancement of better understanding and efficient listening development as a part of FLL process.

However, while providing intermediate language learners with the opportunity to re-listen to/re-view the same audio-only listening texts with additional visuals (i.e. keywords, or supplementary contextual visuals + keywords at the non-initial phases of the while-listening stages or full captions at final listening stages), hypermedia developers should not ignore the requirements of the cognitive load theory (Kalyuga, 2000, p. 161; Sweller, 1999) and working memory. In short, hypermedia developers need to be precise and keep the balance. In short, as a Kurdish proverb says: "Plough deeply, neatly but do not hurt the oxen". Failure to take into account such important implications can decrease the effectiveness of multiple modalities in providing the same audio-only listening texts with keywords, (supplementary contextual) visuals + keywords at the non-initial phases of the while-listening stages or with (full) captions at final listening stages in adaptive hypermedia listening applications for FLL. Not only can this decrease working memory resources available for learning, but it can also inhibit foreign language acquisition (Kalyuga, 2000, pp. 161-72).

Further research should investigate whether re-provision of the same audio-only listening texts in the form of audio-only listening texts + keywords or audio-only listening texts + (supplementary contextual) visuals + keywords at the non-initial phases of the while-listening stages, and audio-only listening texts + (full) captions at final listening stages in adaptive hypermedia listening applications for intermediate language learners improves listening development and contributes to FLL or not.

References

- Al-Seghayer, K. (2001). The effect of multimedia annotation modes on L2 vocabulary acquisition: A comparative study. *Language Learning & Technology*, 5(4), 202-232.
- Arnold, D. J. & Brooks, P. H. (1976). Influence of contextual organising material on children's listening comprehension. *Journal of Educational Psychology*, 68, 711-16.
- Ashworth, D. (1996). Hypermedia and CALL. In Pennington, M.C. (Ed.), *The Power of CALL*. (pp. 79-95). USA: Athelstan.
- Baddeley, A. (1992). Working memory. *Science*, 255, 556-59
- Baltova, I. (2000). The effects of subtitled and staged video input on the learning and retention of content and vocabulary in a second language. Dissertation Abstracts International, A: The Humanities and Social Sciences, 2016, Apr, 3620-A, IS: ISSN 0419-4209.

- Baturay, M. H., Daloğlu, A., & Yıldırım, S. (2010). Language practice with multimedia supported web-based grammar revision material. *ReCALL*, 22(3), 313-31.
- Bax, S. (2003). CALL - past, present and future. *System*, 31, 13-28.
- Brett, P. (1997). A comparative study of the effects of the use of multimedia on listening comprehension. *System*, 25(1), 39-53.
- Brett, P. (1999). *The design, implementation and evaluation of a multimedia application for second language listening comprehension*. (Unpublished Ph.D. thesis) The University of Wolverhampton. Wolverhampton, UK.
- Brickell, G. (1993). Navigation and learning style. *Australian Journal of Educational Technology*, 9(2), 103-114.
- Buchanan, T., Sainter, P., & Saunders, G. (2013). Factors affecting faculty use of learning technologies: implications for models of technology adoption. *Journal of Computing in Higher Education*, 25, 1-11.
- Cárdenas-Claros, M. S. (2009). Help options in CALL: a systematic review. With Paul Gruba. *CALL Journal*, 27(1), 69-90
- Cárdenas-Claros, M. S. (2020). [Conceptualizing feedback in computer-based L2 language listening](#). *CALL Journal*, Forthcoming, Published online: 01 Jul 2020, DOI: [10.1080/09588221.2020.1774615](https://doi.org/10.1080/09588221.2020.1774615)
- Carroll, John B. (1977). On learning from being told. In Wittrock, M. C. (Ed.) *Learning and Instruction*. , (pp. 496-512). Berkeley, CA: McCutchan.
- Carson, J. G., & Longhini, A. (2002). Focussing on learning styles and strategies: A diary study in an immersion setting. *Language Learning*, 52(2), 401-38.
- Casambre, A. J. (1962). *The effect of certain variables in informative speaking on listener comprehension*. (Unpublished Ph.D. thesis), Columbus, Ohio State University.
- Chapelle, C. and Jamieson, J. (1991). Internal and external validity issues in research on CALL effectiveness (pp. 37-60). In Dunkel, P. (Ed.), *Computer-assisted language learning and testing: Research issues and practice*. Newbury House.
- Chou, C. (2012). Understanding on-screen reading behaviours in academic contexts: A case study of five graduate English-as-a-second-language students. *Computer Assisted Language Learning*, 25(5), 411-33.
- Chukharev-Hudilainen, E., & A. Klepikova, T. (2016) The effectiveness of computer-based spaced repetition in foreign language vocabulary instruction: a double-blind study. *CALICO Journal*, 33(3), 334-354. doi: [10.1558/cj.v33i3.26055](https://doi.org/10.1558/cj.v33i3.26055)
- Chun, D. M. & Plass, J. L. (1996). Effects of multimedia annotations on vocabulary acquisition. *The Modern Language Journal*, 80(2), 183-198.

- Chun, D. M. & Plass, J. L. (1997). Research on text comprehension in multimedia environments. *Language Learning & Technology*, 1(1), 60-81.
- Comenius, J. A. (1896). *The great didactic*. London, UK: Adam & Charles Black.
- Craik, F. I. M., & Lockart, R. S. (1972). Levels of processing: A framework for memory research. *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 11(6), 671–684. doi:10.1016/S0022-5371(72)80001-X
- De Ridder, I. (2002). Are we conditioned to follow links? Highlights in CALL materials and their impact on the reading process. *Computer Assisted Language Learning*, 13(2), 183-195.
- Duncan-Howell, J. (2012). Digital mismatch: Expectations and realities of digital competency amongst pre-service education students. *Australasian Journal of Educational Technology*, 28(5), 827-840. Retrieved on 22 Sep. 2019 from <http://www.ascilite.org.au/ajet/ajet28/duncan-howell.html>.
- Gardner, R. C. (1985). *Social psychology and second language learning: The role of attitudes and motivation*. Baltimore: Edward Arnold.
- Gillespie, J., & McKee, J. (1999). Resistance to CALL: Degrees of student reluctance to use CALL and ICT. *ReCALL*, 11(1), 38-46.
- Ginther, A. (2002). Context and content visuals and performance on listening comprehension stimuli. *Language Testing*, 19(2), 133-67.
- Goktas, Y., Yildirim, S., & Yildirim, Z. (2009). Main Barriers and Possible Enablers of ICTs Integration into Pre-service Teacher Education Programs. *Educational Technology & Society*, 12(1), 193–204.
- Herrington, J., & Oliver, R. (1997). Multimedia, magic and the way students respond to a situated learning environment. *Australian Journal of Educational Technology*, 13(2), 127-143.
- Herron, C., Dubreil, S., Corrie, C., & Cole, S. P. (2002). A classroom investigation: Can video improve intermediate-level French language students' ability to learn about a foreign culture? *The Modern Language Journal*, 86(1), 36-53.
- Hsu, C.-K., Hwang, G.-J., Chang, Y.-T., & Chang, C.-K. (2013). Effects of video caption modes on English listening comprehension and vocabulary acquisition using handheld devices. *Educational Technology & Society*, 16(1), 403–414.
- Jones, L. C., & Plass, J. L. (2002). Supporting listening comprehension and vocabulary acquisition in French with multimedia annotations. *The Modern Language Journal*, 86(4), 546-561.
- Kalyuga, S. (2000). When using sound with a text or picture is not beneficial for learning. *Australian Journal of Educational Technology*, 16(2), 161-72.

- Leveridge, A. N., & Yang, J. C. (2013). Testing learner reliance on caption supports in second language listening comprehension multimedia environments. *ReCALL*, 25(2), 199–214. doi:10.1017/S0958344013000074.
- Levy, M. (2015). The role of qualitative approaches to research in CALL contexts: Closing in on the learner's experience. *CALICO Journal*, 32(3), 554-568. doi: [10.1558/cj.v32i3.26620](https://doi.org/10.1558/cj.v32i3.26620)
- Linebarger, D. L. (2001). Learning to read from television: The effects of using captions and narration. *Journal of Educational Psychology*, 93(2), 288-298.
- Lomicka, L. (1998). To gloss or not to gloss: An investigation of reading comprehension online. *Language Learning and Technology*, 1(4), 1-50.
- Long, M. H. (1983). Native speaker / non-native speaker conservation and the negotiation of comprehensible input, *Applied Linguistics*, 4(2), 126-141.
- Mangiafico, L. F. (1996). *The Relative effects of classroom demonstration and individual use of interactive multimedia on second language listening comprehension*. (Unpublished Ph.D. thesis) Faculty of Graduate School of Vanderbilt University.
- Masgoret, A. M., & Gardner, R. C. (2003). Attitudes, motivation, and second language learning: A meta-analysis of studies conducted by Gardner and associates. *Language Learning*, 53(1), 123-63.
- Mayer, E. (1997). Multimedia learning: Are we asking the right questions? *Educational Psychologist*, 32(1), 1-19.
- McLoughlin, C. (1999). The implications of the research literature on learning styles for the design of instructional material. *Australian Journal of Educational Technology*, 15(3), 222-241.
- Moreno, R., & Mayer, R. E. (2002). Verbal redundancy in multimedia learning: When reading helps listening, *Journal of Educational Psychology*, 94(1), 156-163.
- Mosalanejad, L., Shamsavari, S., Sobhanian, S., & Dastpak, M. (2012). The Effect of virtual versus traditional learning in achieving competency-based skills. *Turkish Online Journal of Distance Education*, 13 (2), 69-75. Retrieved on 17 August 2019 from <http://tojde.anadolu.edu.tr/tojde47/index.htm>.
- Mueller, G. (1980). Visual contextual cues and listening comprehension: An Experiment. *Modern Language Journal*, 64(3), 335-40.
- Nicholas, H., Lightbown, P. M., & Spada, N. (2001). Recasts as feedback to language learners, *Language Learning*, 51(4), 719-758.
- Nunan, D. (1993). *Research methods in language learning*. USA: CUP.
- Omagigo, Alice C. (1979). Pictures and second language comprehension: Do they help?" *Foreign Language Annals*, 12(2), 107-16.
- Paivio, A. (1986). *Mental representation: A dual coding approach*, New York: OUP.

- Paivio, A. (2006). *Mind and its evolution: A dual coding theoretical interpretation*, Mahwah, NJ, USA: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Peter, M. (1994). *Investigation into the design of educational multimedia: Video, interactivity and narrative*. (Unpublished Ph.D. thesis) OU, UK
- Piaget, J. (1993). John Amos Comenius. Retrieved July. 24, 2019 from <http://www.ibe.unesco.org/publicationsThinkersPdc/comeniuse.pdf>.
- Platt, E. & F. B. Brooks. (2002). Task engagement: A turning point in foreign language development. *Language Learning*, 52(2), 365-400.
- Purnell, K. N., & Solman, R. T (1991). The influence of technical illustrations on students' comprehension of geography. *Reading Research Quarterly*, 26(3), 277-299.
- Reid, J. M. (1987). The learning style preferences of ESL students. *TESOL Quarterly*, 21(1), 87-111.
- Richardson, J. T. E. (2003). Dual coding versus relational processing in memory for concrete and abstract words. *European Journal of Cognitive Psychology*, 15(4), 481-501.
- Ridgway, T. (2000). Listening strategies - I beg your pardon? *ELT Journal*, 54(2), 179-185.
- Robinson, G. L. (1989). The CLCCS CALL study: Methods, error feedback, attitudes, and achievement. In W. M. Flint Smith (Ed.): *Modern Technology in FLE: Applications and Project* (pp. 119-33). Lincolnwood, IL: National Textbook Co.
- Robinson, G. L. (1991). Effective feedback strategies in CALL: Learning theory and empirical research. In P. Dunkel (Ed.) *Computer-Assisted Language Learning and Testing: Research Issues and Practice* (pp. 155-68). USA, New York: Newbury House.
- Rubin, J. (1994). A Review of second language listening comprehension research, *The Modern Language Journal*, 78(2), 199-221.
- Schmidt, R. W. (1990). The role of consciousness in second language learning. *Applied Linguistics*, 11(2), 129-158.
- Secules, T., Herron, C., & Tomasello, M.. (1992). The effects of video context on foreign language learning. *The Modern Language Journal*, 76(4), 480-90.
- Sherwood, R. D., Kinzer, C. K., Hasselbring, T. S., & Bransford, J. D. (1987). Macro-contexts for learning: Initial findings and issues. *Applied Cognitive Psychology*, 1(2), 93-108.
- Sweller, J. (1999). *Instructional Design*. Melbourne: ACER.
- Thompson, V., & Paivio, A. (1994). Memory for pictures and sounds: Independence of auditory and visual codes. *Canadian Journal of Experimental Psychology*, 48(3), 380-398.
- Trinder, R. (2002). Forum: Multimedia in the business English classroom: The learners' point of view. *Computer Assisted Language Learning*, 15(1), 69-84.

Tschirner, E. (2001). Language acquisition in the classroom: The role of digital video. *Computer Assisted Language Learning*, 14(3-4), 305-19.

Tseng, H. W., & Yeh, H. (2013) Team members' perceptions of online teamwork learning experiences and building teamwork trust: A qualitative study. *Computers & Education*, 63, 1-9.

Turel, V. (2011). Learners' attitudes to repetitious exposure in multimedia listening software. *EUROCALL Review*, 19 (September), 57-83. Retrieved on 29 July. 2019 from <http://www.eurocall-languages.org/wordpress/wp-content/uploads/2014/01/review19.pdf>.

Turel, V. (2014a). The use and design of supplementary visuals for the enhancement of listening skills in hypermedia. In C. M. Akriopoulou, & N. Garipidis (Eds.), *Human rights and the impact of ICT in the public sphere: Participation, democracy, and political autonomy* (pp. 268-291). Hershey, PA, USA: IGI-Global. DOI: 10.4018/978-1-4666-6248-3.ch016.

Turel, V. (2014b). Design of cultural differences in hypermedia environments. *International Journal of Human Rights and Constitutional Studies*, 2(2), 150-170. DOI: 10.1504/IJHRCS.2014.062766

Turel, V. (2015a). Intelligent design of interactive multimedia listening software (pp. 1-449). Hershey, PA: IGI Global. doi:10.4018/978-1-4666-8499-7

Turel, V. (2015b). Intelligent design of captions in interactive multimedia listening environments. In V. Turel (Ed.), *Intelligent design of interactive multimedia listening software* (pp. 47-74). Hershey, PA: IGI-Global. DOI: 10.4018/978-1-4666-8499-7.ch003

Turel, V. (2016). *Design and development of interactive multimedia listening software*. (2 hrs 49 mins- Video Cast / Video Publication). Hershey, PA: IGI Global. DOI: 10.4018/978-1-4666-9827-7

Turel, V. (2018). Adaptive hypermedia in education. In Khosrow-Pour, M. (Ed.), *Encyclopaedia of information science and technology, fourth edition (10 Volumes)*, (pp. 2357-68). Hershey, PA, USA: IGI-Global. DOI: 10.4018/978-1-5225-2255-3

Turel, V. (Ed.). (2021a). *Design Solutions for Adaptive Hypermedia Listening Software*. Hershey, PA: IGI Global. <http://doi:10.4018/978-1-7998-7876-6>, ISBN13: 9781799878766 | ISBN10: 1799878767 | EISBN13: 9781799878780 | ISBN13 Softcover: 9781799878773

Turel, V. (2021b). Listening, Adaptive Hypermedia and Optimum Design. In V. Turel (Eds.), *Design Solutions for Adaptive Hypermedia Listening Software* (pp. XVIII-LI). IGI Global. <https://www.igi-global.com/gateway/chapter/full-text-pdf/282882>

Turel, V. (2021c). An Instructional Design Model for Design and Development of Adaptive Hypermedia Listening Environments. In V. Turel (Eds.), *Design Solutions for Adaptive Hypermedia Listening Software* (pp. 31-44). IGI Global. <https://doi.org/10.4018/978-1-7998-7876-6.ch002>

Türel, V., & McKenna, P. (2013). Design of language learning software. In Bin Zou et al. (Eds.). *Computer-Assisted Foreign Language Teaching and Learning: Technological Advances* (pp. 188-209). USA, Hershey: IGI-Global.

Türel, V. (2010a). The use of many listening media-types in one multimedia listening application. Proceedings Book. Volume III, IETC – April 26-28, pp. 1601-1612. Istanbul, Turkey. <http://www.iet-c.net/publications.php>. Retrieved on 13 Jan. 2016

Türel, V. (2010b). Learners' attitudes towards the use of CALL for listening enhancement. Proceedings Book. Volume II, IETC – April 26-28, pp. 891-901. Istanbul, Turkey. <http://www.iet-c.net/publications.ph>. Retrieved on 27 July. 2019

Türel, V. (2012). Design of feedback in interactive multimedia language learning environments. *Linguistik Online*, 54(4), 35-49. http://www.linguistik-online.de/54_12/tuerel.pdf. Retrieved on 26 July 2019.

Türel, V. (2013). The use of educational technology at tertiary level. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi [Hacettepe University Journal of Education]*, 28(2), 482-496. <http://www.efdergi.hacettepe.edu.tr/201328-2VEHBi%20TÜREL.pdf>. Retrieved July 29, 2019.

Türel, V. (2014). Learners' perceptions towards interactive multimedia environments. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi [Hacettepe University Journal of Education]*, 29(3), 167-183.

Tyler, S. W. et al. (1979). Cognitive effort and memory. *Journal of Experimental Psychology: Human Learning & Memory*, 5(6), 607-617.

Usluel, Y., & Seferoğlu, S. S. (2004). The perceptions of academic staff members in faculties of education regarding their self-efficacy in relation to computer use, their use of IT, and their perceptions of obstacles in the use of IT, and solutions they propose for those problems (in Turkish). *Educational Sciences and Practice (Eğitim Bilimleri ve Uygulama)*, 6(3), pp. 143-157.

Voller, P. (1997). (Ed.), *Autonomy & independence in language learning*, New York: Addison Wesley Longman Limited.

Vygotsky, L. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Xue, G. et al. (2010) Greater neural pattern similarity across repetitions is associated with better memory. *Science*, 330(6000), 97-101. doi: 10.1126/science.1193125

Yu, W-K., Sun, Y-C., & Chang, Yu-J. (2010). When technology speaks language: An evaluation of course management systems used in a language-learning context. *ReCALL*, 22(3), 332-355.